

# Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 10: Arap Dünyasında Çağdaş Müslüman Düşüncesi

Editor: Lütfi Sunar



## Düşünce Tarihi Serisi

### Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 10 : Arap Dünyasında Çağdaş Müslüman Düşüncesi

Editör : Lütfi Sunar

Yayın No : 35-2

ISBN : 978-975-17-5448-6

1. Basım, 2023

Tasarım : Seyfullah Bayram

Baskı ve Cilt : Özel Ofset Basın Yayın

Matbaacılar Sanayi Sitesi 1514 Sk. No: 6, Yenimahalle/Ankara

Tel: 0312 395 06 08

#### © 2023, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları

Bu eserin bütün hakları Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı'na aittir. Başkanlığın yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

#### Kütüphane Bilgi Kartı

##### Sunar, Lütfi. Ed.

Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce (Cilt 10: Arap Dünyasında Çağdaş Müslüman Düşüncesi)

1. Basım: xii + 428 Sayfa

ISBN: 978-975-17-5448-6

1. Çağdaş Düşünce, 2. İslam Dünyası, 3. Arap Düşüncesi

# Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce

Cilt 10: Arap Dünyasında Çağdaş Müslüman Düşüncesi

Editor: Lütfi Sunar



YURTDIŞI  
TÜRKLER  
VE AKRABA TOPLULUKLARI BAŞKANLIĞI

# İçindekiler

Sunuş	vi
Takdim	viii
Önsöz	x
<b>Arap Dünyasında Sosyal Araştırmaların Durumu</b> <b>Sari Hanafi</b>	1
<b>Suriye ve Lübnan'da Arap Milliyetçiliği</b> <b>Muharrem Hilmi Özev</b>	33
<b>Arap Dünyasında Baasçılık: Romantik Bir Siyasal ve Toplumsal Muhayyileden Otoriter Gerçekliğe</b> <b>M. Hüseyin Mercan</b>	63
<b>Arap Dünyasında Sosyalizmin Yükselişi ve Düşüşü</b> <b>Ali Kadri</b>	93
<b>Suudi Selefilik'in Oluşumu, Siyaset Doktrini ve Çağdaş Tezahürleri</b> <b>Riad Domazeti</b>	155
<b>İbâdîlik Mezhebinin Kadim Yurdu Umman'ın Modern Dönüşümünün İki Mimarı: Sultan Kabus ve Müftü el-Halîfî</b> <b>Kadir Gömbeyaz &amp; Ahmet Faruk Göksün</b>	183

Edward Said'in Oryantalizm Eleştirisinin Çağdaş Arap Düşüncesindeki Yeri Ejder Okumuş	215
M. Said Ramazan El-Bütî: Çok Yönlü Bir Fakih ve Fikir Adamı Yusuf Bulutlu	259
Cevdet Said: Hayatı, Eserleri, Düşüncesi ve Etkisi Mustafa Tekin	297
Arap Dünyasında Ulus Kimliğinin Kültürel Sembolleri: Ümmü Gülsüm ve Feyruz Namık Sinan Turan	321
Sudan Modern Arap Edebiyatı ve Çağdaş Eğilimler İbrahim Günaydın	369
Arap Dünyasında Çağdaş Düşünce Kronolojisi Yazarlar Hakkında Dizin	397 419 421

# Sunuş

İnsanların, toplumların, devletlerin ve son kertede medeniyetlerin gelişip büyümesi; muhtelif sahalarda oluşan ve zaman içinde muhkem kılınan kavramlara, fikirlere ve hükümlere dayanmaktadır. Üzerinde muayyen bir mutabakatın sağlandığı bu unsurlar, zihnî anlamda olgunlaşarak belirli bir şuur düzeyine ulaşmış toplumların –içinde yaşadıkları ve çevrelerinde yerleşik siyasî, kültürel ve coğrafi hususiyetlerin de etkisiyle– tarihsel süreçte şekillendirip bugüne ulaştırdıkları “çağdaş düşünce”nin temellerini teşkil etmektedir. Kendilerinden önceki teemmül etme biçimlerinden ve ilişki içinde oldukları fikir cereyanlarından da önemli ölçüde etkilenen bu düşünceler dilin, kimliğin, kültürün ve dolayısıyla tefekkür etme usulünün özünü meydana getirmektedir.

Bu bakımdan bizler, bir milletin, bir bölgenin, bir medeniyetin karakteristik özelliklerini, geçmişini, bugününü veya geleceğini anlamaya çalışırken; diğer birtakım tahlil yöntemlerinin yanı sıra mutlak surette onun bir vaka veya olguyu ele alış biçimini, yani akıl yürütme mekanizmasını tetkik etmek mecburiyetinde kalırız. Bunlar çoğu zaman bizi esas olana, öze, murat edilene ulaştırır. Zira çağlar boyu farklı kanallardan beslenmiş, süreç içinde sınanmış, doğrulanmış ve sonunda istikametini, akışını yakalamışlardır.

Müslüman dünyanın çağdaş düşüncesi de bu minval üzere belirli merhalelerden geçerek tedricen oluşmuş, medeniyet havzalarında birikmiş ve nihaî şeklini almıştır. Bu düşüncenin etraflıca derlenmesi, bihakkın incelenmesi ve geleceğe nakledilmesi bugün hepimiz için önem arz eden konuların başında gelmektedir. Böylesine mühim ve zorlu bir mesuliyeti elimizdeki imkânlar dâhilinde yerine getirmek amacıyla YTB Yayınları bünyesinde 2020 ve 2021

**Mehmet Nuri Ersoy**

**T.C. Kültür ve Turizm Bakanı**

yıllarında sekiz ciltten oluşan “Müslüman Dünyada ağdaş Düşünce” serisini neşretmiştik. Söz konusu alışma Türkiye, İnan, Mısır, Hint Alt Kıtası, Balkanlar, Kuzey Afrika, Güney Doğu Asya ve Batı düşüncesine odaklanmış ve bunları sistematik bir şekilde değerlendirmeyi hedeflemişti.

“Türk Dünyası, Sahra Altı Afrika ve Arap Dünyasında ağdaş Düşünce” isimli bu üç ciltlik eser ise “Müslüman Dünyada ağdaş Düşünce” serisinin mütemmim bir cüzünü teşkil etmektedir. Türk dünyası, Sahra Altı Afrika ve Arap dünyasındaki ağdaş ve güncel meselelere ilişkin 38 araştırma bölümünün yer aldığı eserle sözü edilen bölgelerdeki düşünce birikiminin derinlikli bir şekilde açığa çıkarılması amaçlanmış; Müslüman toplumların fikr yapıları tahkik edilmeye çalışılmış ve bu suretle gelecekte tesis edilebilecek münasebet ve iş birlikleri için sağlam bir zemin oluşturulmak istenmiştir. Türkiye ve mevzu bahis ülkelerdeki akademisyenler, düşünce kuruluşları, politika üreticileri, yöneticiler, karar alıcılar, araştırmacılar ve oğrenciler için son derece önemli bir başvuru kaynağı olacağını düşündüğüm bu eserin literatüre güçlü bir katkı yapacağı kanaatindeyim.

Eserde emeği geçenleri tebrik ediyor, bu hacimli ve kıymetli çalışmanın ilgili- si ve muhababında esaslı bir karşılık bulmasını temenni ediyorum.

# Takdim

Sınırların aşındığı ve mesafelerin daraldığı bir dünyada, toplumlarımızı şekillendiren farklı bakış açılarını anlamak ve bunların birbiriyle olan irtibatlarını idrak etmek mühim bir husus. Bu kapsamda başlattığımız “Çağdaş Düşünce” projesi önemli neticeler vermeye ve etkiler oluşturmaya devam ediyor.

YTB olarak dünya genelindeki akraba ve soydaş topluluklarımızla etkili bir şekilde iletişim kurmak ve bir arada olmak için çaba gösteriyoruz. Bu çabalarımız sayesinde hem yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızla hem de kardeş topluluklarla daha yakın ilişkiler kurarak ekonomik, sosyal ve kültürel anlamda daha sıkı bağlar oluşturuyoruz. Türkiye Bursları programı ile dünyanın her yerinden nitelikli insanları seçip, onların ülkemizde nitelikli bir eğitim almalarını ve sonrasında ülkemizin gönüllü elçileri olmalarını sağlıyoruz. Ayrıca yürüttüğümüz projeler ve yayınladığımız araştırmalarla ortak sorunların çözümü için farklı bakış açılarını birbirine yaklaştırmaya çalışıyoruz. Bu anlamda, Türkiye'nin dünyaya açılan kalbi ve fikrî olma hedefinde önemli mesafeler kat etmenin mutluluğunu yaşıyoruz.

Bu perspektifle beş yıl önce “Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce” projesini başlattık. Bu projedeki hedefimiz, ilişki içinde olduğumuz toplulukların fikrî gelişimlerini ve entelektüel gündemlerini takip etmek ve bu gündemlerden beslenerek katkılar yapmaktır. Geçtiğimiz yıllarda, Türkiye, Mısır, İran, Hint Alt Kıtası, Kuzey Afrika, Güneydoğu Asya, Balkanlar ve Batı'da çağdaş dönemde gelişen düşünceleri ele alan sekiz ciltlik eserler yayımladık. Şimdi ise elinizdeki üç ciltlik çalışma, bu eserleri tamamlar nitelikte, Türk Dünyası, Mısır ve Kuzey Afrika dışındaki Arap Dünyası ve Sahra Altı Afrika'da güncel fikrî eğilimler ve gelişmeleri ele alıyor. Elinizdeki eser inanç, siyaset, kültür ve kimliğin bütünlüğü içinde bu dinamik bölgelerdeki Müslüman âlimlerin,



**Abdullah Eren**

**YTB Başkanı**

düşünürlerin ve aktivistlerin zihin ve fikir dünyalarına kapsamlı bir yolculuk sunuyor.

Bu kitaplar, Müslüman toplumların zengin entelektüel geleneğini keşfetmek ve ana akım medyaya sıklıkla hâkim olan basmakalıp anlatıların ötesine geçerek çağdaş İslam düşüncesiyle ilişki kurmak için eşsiz bir fırsat sunuyor. Özenle seçilmiş makalelerden ve tanıtım yazılarından oluşan kitaplar aracılığıyla okuyucu, farklı geçmişlerden ve disiplinlerden gelen Müslüman düşünürlerin sesleriyle tanışıyor.

Üç ciltlik bu eser, yakın ilişkilerimiz olan coğrafyalardaki fikrî, ilmî ve akademik gündemi takip etmek için eşsiz bir fırsat sunmaktadır. YTB olarak, gönül coğrafyamızla ilişkilerimizi zenginleştirmek için yürüttüğümüz kapsamlı çalışmalarla, coğrafyalar arasında kopmaz fikrî ve duygusal bağlar kurmanın yanı sıra dost, akraba ve kardeş toplulukların birikimlerini birbirlerine aktarmayı da önemsiyoruz. Bakış açılarının ve düşüncelerin birbirine yaklaşması ve ortak gündemlerin oluşması, Türkiye'nin küresel barış ve iş birliği hedefleri için önemli bir katkı sağlayacaktır.

Bu eserlerin hazırlanmasında uzunca bir süredir yoğun emek veren, başta Prof. Dr. Lütfi Sunar olmak üzere, çalışmaya katkı yapan 13 ülkeden 38 yazımıza çok teşekkür ediyorum.

Bu kitapların, dünyanın bu canlı ve dinamik bölgelerindeki çağdaş Müslüman düşüncesinin zenginliğini keşfetmek isteyen herkes için bir ilham ve anlayış kaynağı olmasını temenni ediyorum.

# Önsöz

Çağdaş Arap düşüncesinin karmaşık tarihi, kültürel ve siyasi faktör tarafından şekillendirilmiş zengin ve çeşitli bir araştırma alanıdır. Özünde Arap dünyasının dinamik ve çok yönlü doğasını yansıtan bu entelektüel gelenek, bölgenin çok katmanlı tarihi ve süregelen mücadeleleri tarafından şekillendirilmiş çeşitli bakış açılarını, deneyimleri ve tartışmaları kapsamaktadır. Yıllar boyunca bu entelektüel gelenek, bölgenin tarihi ve kültürel mirasından siyasi ve sosyal değişimle süregelen mücadelelerine kadar çok çeşitli faktörler tarafından şekillendirilmiştir.

Bu kitap, bu canlı entelektüel geleneğin incelikli ve çok boyutlu bir görünümünü ele almak için farklı disiplinlerden ve bakış açılarından yararlanarak çağdaş Arap düşüncesinin kapsamlı bir incelemesini sunmaktadır. Yazarlar, son yıllarda Arap dünyasında ortaya çıkan temel temaları, tartışmaları ve entelektüel eğilimleri keşfederek, çağdaş Arap düşüncesini şekillendiren çeşitli seslere ve bakış açılarına ışık tutuyor.

Bu kitapta ele alınan ana tema geleneğin çağdaş Arap düşüncesini şekillendirme-deki rolüdür. Modernite ve küreselleşmenin yarattığı zorluklara rağmen, birçok çağdaş Arap düşünürü, Arap dünyasının tarihi boyunca yaşamış filozofların, teologların ve âlimlerin eserlerinden ilham alarak, bölgenin uzak ve yakın zengin entelektüel mirasına derinlemesine bağlı kalmaya devam etmektedir. Bu kitap, bu geleneklerin modern dünyanın meydan okumalarına cevap olarak nasıl yeniden yorumlandığını ve dönüştürüldüğünü araştırarak Arap düşüncesinde gelenek ve yenilik arasındaki karmaşık ilişkiye dair yeni bakış açıları sunuyor.

Bu kitapta ortaya çıkan bir diğer önemli tema, siyasi ve sosyal faktörlerin çağdaş Arap düşüncesi üzerindeki etkisidir. Yazarlar, bölgede demokrasi ve insan hakları için devam eden mücadelelerden küreselleşme ve kültürel değişimin yarattığı zorluklara kadar, sosyal hareketler, toplumsal gruplar ve siyasal yapıların Arap dünyasının genel entelektüel manzarasını, özel tartışmaları ve temel meseleleri nasıl şekillendirdiğini araştırıyor.

Bu kitap aynı zamanda siyasi ve sosyal faktörlerin çağdaş Arap düşüncesi üzerindeki etkisini incelemektedir. Arap dünyasında entelektüel yaşamın geleceği, özellikle bölgenin karşı karşıya olduğu birçok zorluk ve fırsat ışığında, büyük ilgi ve önem taşıyan bir konudur. Bu kitabın da vurguladığı gibi, Arap dünyasının entelektüel ortamı zengin ve çeşitlidir; çok çeşitli perspektifleri, tartışmaları ve entelektüel eğilimleri kapsamaktadır. Arap entelektüel hayatının karşı karşıya olduğu en önemli zorluklardan biri, demokrasi ve insan hakları için süregelen

mücadeledir. Pek çok Arap entelektüeli bu değerleri desteklemek ve daha fazla ifade özgürlüğü ve eleştirel sorgulamaya imkan tanıyan daha açık ve kapsayıcı bir entelektüel alan yaratmak için çalışmaktadır. Ancak bölgedeki pek çok hükümet muhalefete düşmanca yaklaştığı ve bağımsız sesleri aktif bir şekilde bastırıldığı için bu zor ve tehlikeli bir görev olabilir.

Arap dünyasının entelektüel hayatının karşı karşıya olduğu bir diğer zorluk da gelenekle modernliği uzlaştırma ihtiyacıdır. Bu kitabın da vurguladığı gibi, pek çok çağdaş Arap düşünür bu sorunla boğuşmakta ve bölgenin zengin mücadele mirası ile modern dünyanın talepleri arasındaki uçurumu kapatmaya çalışmaktadır. Bu, yeni fikirler ve bakış açılarıyla ilişki kurmaya istekli olmanın yanı sıra bölgenin kadim entelektüel geleneklerini koruma ve yeniden yorumlama taahhüdünü de gerektiriyor.

Bu zorluklara rağmen Arap dünyasında entelektüel yaşamın geleceği için pek çok fırsat mevcuttur. Bölgenin genç ve çeşitlilik arz eden nüfusu yeni fikirlere ve bakış açılarına açık olduğundan, internet ve sosyal medya aracılığıyla küresel entelektüel topluluğa giderek daha fazla bağlanıyor. Bu durum Arap entelektüellerinin daha geniş bir kitleyle etkileşime geçmesi ve bölgede daha açık ve kapsayıcı bir entelektüel kültürü teşvik etmesi için bir fırsat sunuyor.

Sonuç olarak, Arap dünyasında entelektüel yaşamın geleceği hem zorlu hem de potansiyellerle doludur. Aşılması gereken pek çok engel olmakla birlikte, bölgede daha canlı ve kapsayıcı bir entelektüel topluluk oluşturmak için pek çok fırsat da bulunmaktadır. Arap entelektüeller, yeni fikirleri kucaklayarak, eleştirel sorgulamaya girerek bölge ve halkları için daha parlak ve umut dolu bir geleceğin şekillenmesine yardımcı olabilirler.

Nihayetinde bu kitap, bu canlı entelektüel geleneğin incelikli ve çok boyutlu bir görünümünü sunmak için çok çeşitli disiplinlerden ve perspektiflerden yararlanarak çağdaş Arap düşüncesine kapsamlı ve anlayışlı bir genel bakış sunuyor. Arap dünyasının karmaşık ve dinamik entelektüel ortamını ve bölgenin geleceğini şekillendiren birçok zorluk ve fırsatı anlamak isteyenler için bu kitap temel bir kaynaktır. İster bir akademisyen ister bir öğrenci ya da sadece bu canlı ve önemli bölgeyle ilgili anlayışını derinleştirmek isteyen biri olun, bu kitap günümüz Arap düşüncesini şekillendiren fikirlerin, tartışmaların ve entelektüel eğilimlerin zengin bir incelemesi olarak size yardımcı olacak.



# Arap Dünyasında Sosyal Araştırmaların Durumu

Sari Hanafi

## Giriş

Arap dünyasının bilgi üretiminden çok bilgi kullanımı konusunda sorunları vardır (ACSS 2015; Hanafi ve Arvanitis, 2016). Akademik araştırmalar politikaya ve kamu bilincine dönüştürülmediği sürece, araştırmalar toplumdaki elit tabakayı oluşturan az sayıda kişi tarafından okunmakta ve dolayısıyla araştırmanın toplum üzerinde az bir etkisi olmaktadır. Profesyonel sosyal araştırmacıların kamusal alanda konuştuklarını duymak nadirdir. Bunun nedeni sadece ürünlerinin kitle iletişim araçlarında veya gazetelerde yer almaması değil, aynı zamanda politika yapıcılarla konuşmanın zorluğudur. Tarihsel olarak, sosyal etkinin öneminin sadece sosyal bilimler ve beşeri bilimlerle ilgili olduğunu düşünme eğilimi söz konusudur. Ancak, tüm araştırmaların yerel toplumla doğrudan bir ilgisi olamayacağını kabul etmekle birlikte, bilimsel araştırmaların sosyal etkisi, uygulamalı olanlar da dahil olmak üzere (örneğin mühendislik ve tıp) tüm bilimleri ilgilendirmektedir.

Bilgi üretimi, hem araştırmanın yapıldığı yer (kurumlar) hem de araştırmacıların kendileri incelenmeden anlaşılamaz. Arap ülkeleri söz konusu

olduğunda, araştırma büyük ölçüde üniversitelerde yoğunlaşmıştır. Yaptığım önceki çalışmalar, bu üniversitelerin bir devlet içinde bile birbirinden kopuk elitler ürettiğini gösteriyor: Küresel olarak yayın yapıp yerel olarak yok olanlar ve yerel olarak yayın yapıp küresel olarak yok olan diğerleri. Araştırmanın yerele uygunluğu için bilginin tercüme edilmesi gerekir. Birçok akademisyen arasında bilimin pozitivizmi adına normatif olma korkusu vardır. Bu durum, akademik araştırmaların kamusal farkındalığa ve uygun politikalara dönüştürülmesini çoğu zaman engellemektedir.

Bu yazı, sadece ampirik gözlemler değil, aynı zamanda tarihsel-yapısal analizler de kullanılarak Arap dünyasında bilgi üretiminin durumu üzerine uzun bir düşünme sürecinin sonucudur. Bu sonuçlardan bazılarını daha önce Rigas Arvanitis ile birlikte yayımladık (Hanafi ve Arvanitis, 2016). Buna ek olarak, bu yazıya temel teşkil edecek şekilde sahada ve masa başında araştırmalar yürüttüm. Ağırlıklı olarak Lübnan ve Ürdün'de olmak üzere diğer Arap ülkelerinden 210 akademisyenle mülakat yaptım ve 240 özgeçmişini inceledim. Bu alanda araştırmacı, profesör ve katılımcı gözlemci olarak uzun süreli deneyime sahip olduğum için, sosyal bilimin politika oluşturma ve kamusal tartışmalarla bağlantısı hakkında bazı düşüncelerimi aktaracağım.

Bu makale üç bölümden oluşmaktadır. İlk olarak, farklı araştırma faaliyetlerinin ve sadece akademik yayın organlarında yayınlanma anının değil, araştırmanın tüm döngüsünün altını çiziyorum. İkinci olarak, kamu politikasına bilgi aktarımına ilişkin üç örnek sunarak bunlardan bazı genel sonuçlar çıkarıyorum. Son olarak, gazetelerdeki akademik yazılara odaklanan bir bilgi aktarımı biçimini vurguluyorum.

## Araştırmanın Tüm Döngüsü

Üniversite sistemi ve toplumsal bilgi üretim sistemi Arap dünyasında elitlerin oluşumunu büyük ölçüde etkilemektedir. Bu döngüde birçok faktör rol oynamaktadır. Ancak burada odaklanacağımız faktörlerden biri akademik faaliyetlerin birbirinden kopukluğudur. Üniversiteler genellikle her ulus-devlet içinde birbirinden kopuk elitler üretmiştir.

Bu elitler birbirleriyle iletişim kurmazlar; ya küresel olarak yayın yapıp yerel olarak yok olurlar ya da yerel olarak yayın yapar ve küresel olarak yok olurlar (Hanafi, 2011).

Arap toplumsal üretiminin görünürlük sorununu anlamak için Michael Burawoy'un sosyoloji için geliştirdiği dört boyutlu tipolojiyi daha geniş bir şekilde tüm sosyal bilimlere uygulayarak kullanabiliriz. Michael Burawoy'in (2005) bilgi tipolojisine göre profesyonel, eleştirel, kamusal ve politika yapımına yönelik olmak üzere dört tür sosyal bilim araştırması mevcuttur. Burawoy bu dört tür sosyoloji araştırması arasında ayırım yapar: İki (profesyonel ve eleştirel sosyoloji) akademik gruplarla ilgilidir ve diğerleri (kamusal ve siyasal sosyoloji) daha geniş bir kitleyle ilgilidir.

1. Profesyonel sosyoloji, “her biri kendi varsayımları, örnekleri, tanımlayıcı soruları, kavramsal aygıtları ve gelişen kuramları olan, birbiriyle kesişen çok sayıda araştırma programından” oluşur (Burawoy, 2005, s. 10).
2. Eleştirel sosyoloji, profesyonel sosyolojinin araştırma programlarının temellerini -hem açık hem de örtük hem normatif hem de tanımlayıcı- inceler.
3. Kamusal sosyoloji “sosyolojiyi, konuşmaya dahil olan insanlardan müteşekkil olan kamu ile konuşmaya getirir. Bu anlamda çifte bir sohbete dayanır” (Burawoy, 2005, s. 8). Aynı zamanda kamusal sosyoloji sosyolojik çalışmanın kendisini de zenginleştiren ve araştırma gündemlerinin belirlenmesine yardımcı olan karşılıklı ilişkileri gerektirir. Araştırma önerilerinin tasarlanmasına toplumsal katılımın yanı sıra araştırma sonuçlarının yaygınlaştırılması için farklı paydaşlarla yapılan konferanslar ve çalıştaylar, sosyal bilimcilerin halkla etkileşime girebileceği ve hem toplumun hem de halkın ihtiyaçları için gelecekteki çalışma konularının uygunluğunu belirleyebileceği biçimlerdir. Dolayısıyla kamusal sosyal bilimin dört düzeyi vardır: Birincisi, sosyolojik müdahale ve eylem araştırması yöntemine öncelik vermek; ikincisi, kamu için özellikle

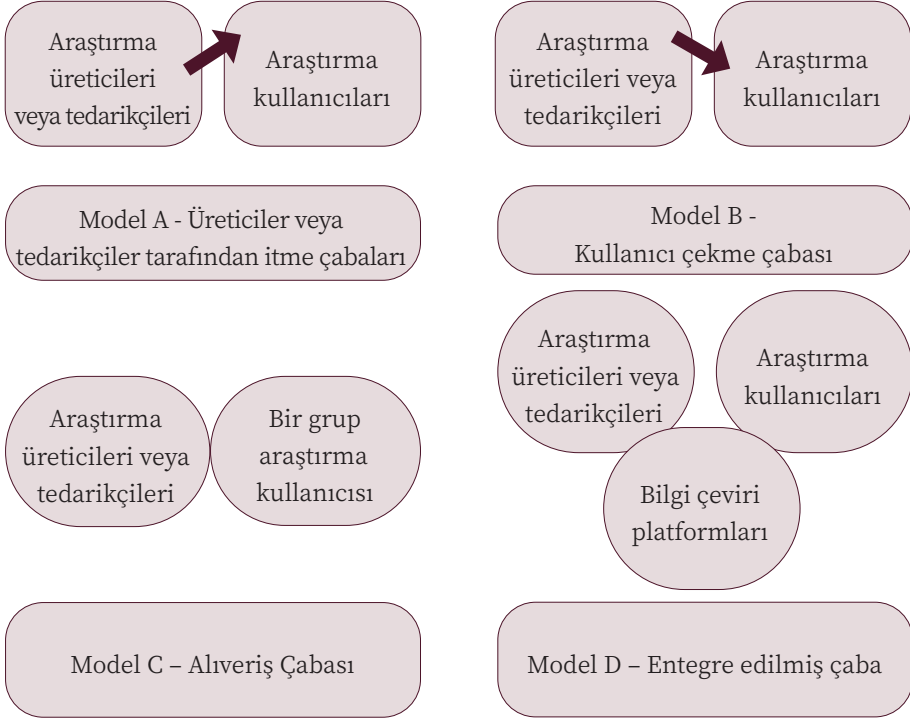
araştırmacının kendi disiplini hakkında konuşmak ve yazmak; üçüncüsü, disiplin ve disiplinin etrafındaki sosyal, kültürel ve siyasi dünya ile ilişkisi hakkında konuşmak ve yazmak; son olarak, araştırmacının içinden çıktığı disiplinden çok daha büyük bir şey hakkında konuşmak, yazmak ve tavır almak (Lightman, 2008). Burada, kamu araştırmacısının bir davayı eleştirmeden benimsemiş gerekmesinin oluşturduğu normatif duruşunu kabul etmeliyiz (Marezouki, 2004; Wieviorka, 2000).

4. Son olarak, politika yapımına yönelik sosyolojisinin amacı, toplumdaki sorunlara çözümler önermek ya da halihazırda ulaşılmış olan çözümleri meşrulaştırmaktır. Zira bazı muhataplar (uluslararası kuruluşlar, bakanlıklar vb.) genellikle dar bir sözleşme kapsamında yapacakları müdahaleleri için belirli çalışmalar talep ederler (Burawoy, 2005, s. 9).

Sosyal bilimlerin ötesinde, birçok akademisyen (El-Jardali vd. 2012; Brandt ve Pope, 1997; CIHR, 2004) hem kamusal hem de politika yapımı faaliyetlerini kapsayan bilgi çevirisi kavramını kullanmaktadır. Kanada Sağlık Araştırmaları Enstitüsü (CIHR) bunu “iyileştirilmiş sağlık, daha etkili hizmet ve ürünler ve güçlendirilmiş bir sağlık sistemi yoluyla [...] araştırmacının faydalarının elde edilmesini hızlandırmak için iyileştirilmiş sağlık, daha etkili hizmet ve ürünler ve güçlendirilmiş bir sağlık sistemi yoluyla [...] araştırmacının faydalarının elde edilmesini hızlandırmak için bilginin paylaşılması, sentezlenmesi ve etik açıdan sağlam bir şekilde uygulanması için araştırmacılar ve kullanıcılar arasında karmaşık bir etkileşim kümesi içinde bilginin paylaşılması, sentezlenmesi ve etik açıdan sağlam bir şekilde uygulanması” olarak tanımlamaktadır (CIHR, 2004). Bu nedenle bilgi çevirisi yaklaşımı halk sağlığı ve tıp araştırmaları için teşvik edilmiştir ancak artık tüm disiplinleri kapsamaktadır.

Lavis ve diğerleri (2006) dört model kullanarak neyin, kime, kim tarafından, nasıl ve hangi etkiyle aktarılması gerektiğini değerlendirmek için bir çerçeve sunmaktadır. Bu modeller sırasıyla araştırmacıların veya tedarikçilerin itme çabaları, kullanıcıların çekme çabaları, değişim çabaları ve son olarak entegre çabalar (bkz. Şekil 1).





Şekil 1. Bilgi çevirisi modelleri

Sosyal bilimlerin bu dört türü de Avrupa'da ve kısmen Kuzey Amerika'da eşit şekilde temsil edilip tartışılırken, Arap Doğusunda durum böyle değildir. Arap Doğusunda bu konudaki diyalog/tartışma eksikliği, 203 Arap sosyal bilimcinin CV'sindeki yayınlanmış makaleler, gazete yazıları ve yayınlanmamış raporlar arasındaki orandan anlaşılabilir. Araştırmalar, akademisyenlerin genellikle tek bir sosyal bilim türünde uzmanlaştığını ve bu kişiler arasında herhangi bir tartışma olmadığını göstermektedir. Arap Doğusunda entelektüel profili tipik olarak gelenek, modernite, otoriterlik, demokrasi, kimlik, Arap birliği, küreselleşme ve benzeri konular hakkında konuşan ancak ampirik araştırma yapmak için topluma adım atmaktan kaçınan bir teorisyen olarak bilinmektedir. Sosyal bilimciler bile çoğu zaman filozoflar gibi ahkam kesmek, somut cevaplar vermek yerine sorular ortaya atma hatasına düşerler. Profesyonel sosyal araştırmacıların kamusal alanda konuşuklarını duymak daha da nadirdir. Bunun nedeni sadece ürünlerinin

kitle iletişim araçlarında ya da gazetelerde yer almaması değil, aynı zamanda otoriter devletlerde görünür olma tehlikesidir.

Michael Burawoy'un araştırma faaliyetleri tipolojisini (profesyonel, eleştirel, kamusal ve politika yapımı) Arap dünyasına daha iyi uyan bir modele yansıtarak, dört momente işaret edeceğim:

Birincisi, küresel/evrenselci momenttir. Sosyal bilimin herhangi bir bilimde olduğu gibi araştırma yürütme tekniklerine ihtiyaç duyduğu konusunda ısrar eden Aristotelesçi akılcı moment. Bu moment, diğer bağlamlarla karşılaştırılabilirliğe izin veren veriler üretmek için daha ziyade nomotetik bir yaklaşım gerektirir. Bu karşılaştırılabilirlik, müspet bilimlerdeki laboratuvar deneylerine eşdeğerdir.

İkincisi, Hawari Al-Adi (2014) gibi konuşmak gerekirse, bilinç kavramının çok önemli olduğu yerel momenttir. Bu yaklaşım aktörlerin özneliği ve kültürün etkisi, yerel kültürü dikkate alarak tek bir olayda yaşananların nedenlerini tam olarak anlamaya çalışan daha idiografik bir yaklaşım gerektirmektedir. Burada Ziauddin Sardar'ın (2015) bilginin bütünleştirilmesi ve sosyal bilimin din de dahil olmak üzere tüm yerel entelektüel kaynaklara bağlanması çağrısını yinelemenin önemi ortaya çıkmaktadır. Birinci ve ikinci momentler, Burawoy'in tipolojisindeki profesyonel ve eleştirel türlere denk düşer. Bununla birlikte, bir kutuplaşma eğilimi vardır. Örneğin, Arap Körfezi'ndeki iki sosyal bilim dergisine göz attığımızda, sosyal bilimin bilinçten yoksun olduğunu görüyoruz. Bu dergilerdeki yazılar sosyolojinin tekniğini kullanarak mikro sorunları inceliyor ancak diğer güç yapılarının yanı sıra oradaki monarşilerin otoriter doğasına hiç değinmiyor. Bu momentin yokluğu, Avrupalı meslektaşlarının tam aksine Arap araştırmacıların geleneklerini terk etmeleriyle de açıkça görülmektedir (Ju'eit, 2001).

Üçüncü moment, Burawoy'in tipolojisindeki kamusal ve politika yapımına yönelik sosyal bilimlere benzeyen yarı normatif momenttir. Bu moment, toplumla ve karar alıcılarla diyaloga girmek için önceki iki momentin uygulanmasını içerir. Bu momentin, farkındalık kampanyaları, savunuculuk, lobcilik ve aynı zamanda stratejiler ve senaryolar

yoluyla toplumun sorunlarını çözmek için yerel/küresel momentleri (veya profesyonel/kritik momentleri) kullanması gerekir. Ben buna yarın-normatif bir moment diyorum; çünkü bu araştırmalar esas olarak bilimsel sonuçlara dayanıyor ancak çoğu zaman siyasi, ideolojik ve ahlaki temellerden kaynaklanan seçimler içeriyor.

Arap sosyal bilimcilerin kamusal tartışmaya katkılarına ilişkin içerik analizinin ilk sonuçları, sosyal araştırmacıların kamusal tartışmaya genellikle katkıda bulunmadığını gösteriyor. Bu anlamda Kuzey Afrika'daki sosyal bilimcilerin Arap Doğusundakilerden daha fazla, ifade özgürlüğünün olduğu ülkelerdeki sosyal bilimcilerin de despotik ülkelerdekilerden daha fazla kamusal tartışmalara katkıda bulunduğunu tespit ettik. Arap Doğusunda kamusal sosyal bilimin bazı kullanımları varsa da aşağıda göreceğimiz gibi bu hususta bazı suistimler de vardır.

Son olarak, ahlaki, dinî ve insan hakları ile ilgili normatif bir moment vardır. Bu momente ulaşmak için dinî liderler de dahil olmak üzere toplumdaki tüm manevi girişimcilerle ilişki kurmak gerekir. Lübnan gazetelerindeki<sup>1</sup> köşe yazılarının analizinden elde edilen veriler, bu gruplar arasında çok sınırlı bir diyalog ve etkileşim olduğunu ortaya koymaktadır (bkz. Hanafi ve Arvanitis, 2015a). Örneğin, birçok Lübnanlı akademisyen Lübnan'daki Filistinlilere temel insan haklarının (çalışma ve mülk edinme hakkı) verilmesini reddeden Lübnanlıların çoğunluk pozisyonunun arkasına saklanmaktadır. Bu akademisyenler Lübnanlılar reddedeceği için makalelerini genellikle bu tür taleplerin gerçekleştirilemeyeceğini belirterek bitiriyorlar. Bu yazarlar, bu pozisyonu alırken, insanlara ahlaki konumu ve İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'ni hatırlatabilecek normatif bir duruş benimsememeyi tercih ediyorlar.

1 Bir gazetenin, genellikle başyazılar sayfasının karşısında yer alan, kişisel görüşleri ifade eden imzalı makalelerin bulunduğu sayfa veya bölüm. Bulgular, katılımcıların yalnızca yüzde 16'sının öncelikli ortamlarda politika yapıcılar ve paydaşlarla etkileşime girdiğini ve yüzde 19,8'inin araştırmalarını geliştirme sürecine politika yapıcıları dahil ettiğini göstermiştir. Araştırmanın yaygınlaştırılması konusunda ise, araştırmacıların araştırma bulgularını politika yapıcılardan (yüzde 40,5) ziyade diğer araştırmacılara (yüzde 67,2) aktarma olasılığının daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır

## Parçalı Araştırma Faaliyetleri

Araştırmacı profili açısından bakıldığında, eleştirel sosyal bilimciler genellikle 50 yaşın üzerindedir. Genel eğilim genellikle kıdemli akademisyenlerin saha çalışması yapmaması yönündedir. Politika yapımı alanındaki sosyal bilimciler ve kamusal sosyal bilimcileri genellikle erkektir. Danışmanlık piyasasının yüksek rekabetçiliği ve agresifliği bu erkek yanlılığı açıklayabilir.

Görüşüğüm bazı profesyonel ve eleştirel sosyal bilimciler, politika yapımı ve kamusal sosyal bilim araştırmalarına karşı küçümseyici bir tutum sergilemektedir. Arap Bölgesi'ndeki 12 ülkeden 238 araştırmacının katıldığı yakın tarihli bir çalışma, sağlık politikalarının oluşturulmasında sağlık sistemleri ve politika araştırma kanıtlarının çok az kullanıldığını göstermiştir (El-Jardali vd. 2012; alıntıl原因 IFI-CAPRI, 2014). Diğer birçok çalışma Ürdün, Yemen ve genel olarak Arap dünyası örneğinde birçok araştırma merkezi için politika etkisinin eksikliğinden yakınmaktadır (al-Khazendar, 2012; Shehadeh ve Saleh Tayyara, 1999; Mohamad Ahmad Afandi, 2012). İlgisizliğin nedenlerinden biri de politika yapıcılarının bilim camiasını dinlemekle ilgilenmediği hissidir. Bu bağlamda Ürdün'den bir profesör şunları söylüyor: "Politika yapımı, rejimin hükümetini oluştururken dikkate aldığı kabilesel, bölgesel, jeopolitik veya uluslararası mülahalalara göre atanan bir bakanın ayrıcalığıdır".

Profesyonel araştırmacılar uzun bir süre pozitivist bir yaklaşım benimsemiş ve hem görüşlerini (lehte veya aleyhte) kamuya açık forumlarda ifade etmekten hem de kamu görevlilerine lobi yapmaktan kaçınarak etik sorumluluklarını bir kenara bırakmışlardır. Bazı akademisyenler (Harb, 1996; Balqiz, 1999) akademisyenleri siyasete dahil olmaktan caydırma eğilimindedir ve buna herhangi bir eleştirel söylemin eşlik edemeyeceğini düşünmektedirler. Bu tutum, seçkin üniversitelerde görev yapan öğretim üyeleri söz konusu olduğunda daha da belirginleşmektedir. Kopuş sadece profesyonel akademisyenlerin politikayı önemsememesiyle değil, tam tersi bir durumla da ortaya çıkmaktadır. Devlet ve uluslararası kuruluşlar için politika araştırması yapan danışmanların profillerine

bakıldığında, yaklaşık dörtte üçünün akademik dergilerde/kitaplarda hiç yayın yapmadığı, saha çalışmasının izine rastlanmadığı ve çıktıların çoğunun başkalarının çalışmalarını tekrarladığı görülmektedir. Bu danışmanlar tutarlı bir düşünümSELLİKten yoksun görünmektedir.

Politika yapımını hedefleyen araştırmacılar ile diğer sosyal bilimciler arasında, donör kuruluşların müdahalesinden kaynaklanan ve genellikle “uzman sosyal bilimciler” olarak adlandırılan birincileri ikincilerin aleyhine olacak şekilde kayıran eşitsiz bir rekabet söz konusudur. Bu durum, Lee ve diğerlerinin (2005) sosyal bilim ve sosyal politika arasındaki çalkantılı evlilik olarak adlandırdıkları ve evlilik kurallarının hiçbir zaman tam olarak belirlenemediği ya da her iki tarafça da kabul edilmediği durumu yansıtmaktadır. Örneğin, BM kuruluşları bazen kendi kendini meşrulaştıran ve profesyonel araştırmalardan kopuk politika bilgisi üretmektedir. 2009 Arap İnsani Gelişme Raporu’nun 242’den fazla metin referansından sadece yüzde 12’si (30 adet) (istatistiksel referanslarda farklıdır) akademik yayınlaradır (UNDP 2009). Bu rapordaki referansların neredeyse yarısı (yüzde 47) BM belgelerine yapılmaktadır (bkz. Tablo 1).

Tablo 1. 2009 UNDP Arap İnsani Gelişme Raporu’ndaki referansların kaynağı

Belge	Sayı	%
BM belgeleri	113	47
Uluslararası kuruluşlar	40	17
İnternet belgeleri	30	12
Akademik yayın	30	12
Resmî belgeler	21	9
Gazeteler	8	3
Toplam	242	100

**Kaynak:** Yazar tarafından hesaplanmıştır.

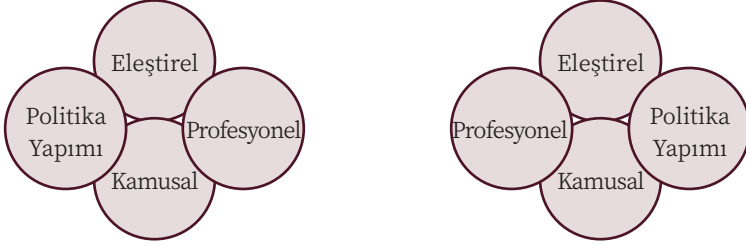
Özgeçmişlerin incelenmesi, Arap Doğusu'ndaki kamusal sosyal bilimcilerin de profesyonel sosyal bilimcilerden genellikle kopuk olduğunu göstermektedir. Bu kamusal sosyal bilimciler, medya veya kamu kurumları tarafından araştırmaları istenen herhangi bir konuda uzmanlaşıyorlar. Kişisel bir anekdot olmakla birlikte, Arap kamu sosyal bilimcilerinin varlığını araştırmak için geçen yıl bazı Arap kanallarındaki (el-Cezire, Future TV, Suriye TV, Filistin TV ve el-Arabiyya) TV programlarını izledim. Bu kişilerin az bir kısmıyla, bazen kendi uzmanlık alanlarıyla ilgili olan farklı konularda röportajlar yapıldığını, ancak çoğu durumda konuların birbiriyle hiç ilgili olmadığı görülmektedir. Bu medya meraklısı akademisyenlerden bazılarının özgeçmişlerini incelediğimizde, çok fazla profesyonel ve eleştirel araştırma üretmediklerini görüyoruz. Rachid Daif, Lübnan mediasındaki akademik söylemin ne kadar basit olduğunu belirtmiştir (Kabbanji, 2010, s. 78). Benzer şekilde, sosyal bilimciler tarafından yazılan kitapların akademik alanın ötesinde okunduğunu göremeyiz. Bu sosyal bilimciler yerel Arap toplumunun doğası, değerleri, vaatleri ile gerçekliği arasındaki uçurum, eğilimleri ve sorunları hakkında kamusal bir tartışmanın aracı haline geldiğini görmek nadirdir.

Şekil 2'de özetlendiği üzere Arap Doğusunda profesyonel ve eleştirel araştırmadan uzaklaşma pahasına politika araştırması enflasyonu mevcuttur. Bu araştırmalar sosyal bir sorunu “çözmek” için doğrudan çözüm tavsiyelerinde bulunan araştırmalara ayrıcalık tanıyan yabancı fonların etkisiyle gerçekleştirilmektedir. Mağrip bölgesinde ise durum böyle değildir.

- Tüm Arap dünyasında ama özellikle de Arap Doğusunda kamusal araştırmalar zayıftır.
- Arap Doğusunda yukarıda bahsedilen dört araştırma türü arasında bir bağlantı bulunmazken, frankofon Arap ülkelerinde daha “sağlıklı” bir durum söz konusudur. Burada dört araştırma türü arasında bir denge ve örtüşme olduğunu görüyoruz. Bu son alandaki profesyonel araştırmaların çokluğu burada durumun daha sağlıklı olduğunu bir göstergesidir.

## Mağrip Arap Ülkeleri

## Doğu Arap Ülkeleri



Şekil 2. Arap dünyasındaki araştırma faaliyetlerinin tipolojisi

Bunu söylerken, her akademisyenin dört sosyal araştırma türünü de yapması gerektiğini öne sürmüyorum. Ancak, toplumsal düzeyde bir kompartımanlaşma eğilimi olduğunda, bu durum her bir sosyal bilim türünde vasatlık üretme ve özellikle de profesyonel ve eleştirel araştırmaları daha elitist ve ilgisiz (Alatas, 2003); toplumun ihtiyaçlarından kopuk hale getirme riski taşır. Üniversiteler, donör kuruluşlar ve medya gibi yapılar araştırmacıları bu bölümlenmeye doğru itmektedir.

## Üretilen Ancak Kullanılmayan Bilgi

Karar alıcılar için danışma komisyonları, çalışma grupları ve istişareleri içeren farklı “siyasi danışma sistemleri” (Craft ve Howlett, 2013) ve “bilgi rejimleri” vardır (Campbell ve Pedersen, 2014). Örneğin, ekonomi politikasında Amerikan bilgi rejimi, çok sayıda özel bilgi sağlayıcısı arasındaki rekabet ile karakterize edilirken, Avrupa ülkelerinde daha çok kamu ve yarı kamu araştırma kuruluşları ve daimi danışma organlarından gelen politika bilgisine dayanmaktadır (Christensen ve Holst, 2017). Arap akademik camiasının Arap dünyasında siyasi karar alma süreçleri üzerindeki zayıf etkisini anlamak için biri Fransa’da, ikisi Lübnan’da tanık olduğum üç örnek vereceğim.

1990’lı yılların başında, iki okul müdürünün peçeli öğrencileri okullarından atmasının ardından İslami peçe, kamuoyunda tartışmaların odağında yer almıştır. Bunu takiben, Eğitim Bakanı örtünme konusunda bir

politika belgesi (white paper) hazırlanması talimatını verdi. Bu görevi yerine getirmek üzere farklı düşünce ekollerine mensup sosyal bilimcilerden oluşan bir komite görevlendirildi. Bu komitelerde görev alanlardan biri de Alain Touraine idi. O dönemde Touraine'in başında bulunduğu Sosyolojik Analiz ve Müdahale Merkezi'nde (CADIS)<sup>2</sup> çalışıyordum. Bu politika belgesi talebinin merkezi, saha çalışması ve konu üzerine etraflıca düşünme açısından nasıl harekete geçirdiğine bizzat tanık oldum. CADIS araştırmacıları tarafından birçok kolektif belge kaleme alındı, böylece kamuoyu ile etkileşime geçildi ve dolayısıyla akademisyenler ve aktivistlerden karşı argümanlar alındı. Birkaç ay sonra, sipariş edilen belge hazır ve Bakan'a teslim edildi, o da bir basın toplantısı düzenledi. Komite başkanı politika belgesini özetlerken Bakan da diğer komite üyeleri arasında oturuyordu. Bu toplantı sadece gazetecilere değil, konuyla ilgilenen herkese açıktı. Bunu kitle iletişim araçlarında İslami peçe hakkında bir ay süren kamuoyu tartışması izledi ve bu belge kamuoyu tartışmasını rasyonelleştirmek için bir araç haline geldi. Ardından karar geldi: Bakan, peçe de dahil olmak üzere devlet okullarında dinî sembollerin yasaklanmasına ilişkin tavsiyesini Fransız parlamentosuna duyurmak üzere, görevlendirilen politika belgesi hazırlama komitesi üyeleri eşliğinde bir basın toplantısı daha düzenledi. Bu süreçte ilginç olan, politika belgesinin tartışmayı rasyonelleştirmek için bir araç olarak merkezde yer alması ve araştırmancının toplumsal meselelerin müzakere edilmesinde oynadığı önemli roldür. Basın toplantıları, araştırma ve bilime kamu güveni oluşturma ritüelinin bir parçasıydı.

Lübnan'da, 2015 yılının yoğun yaz havasında, artan çöp yığınları sıcakta kaynamaya devam ederken dayanılmaz kokular yayılıyordu. Halk arasında "çöp krizi" olarak bilinen bu sorun, hükümetin atık yönetimi politikasına karşı toplumsal bir hareket meydana getirerek 2005'ten bu yana en büyük gösterilere ve devlet şiddetine yol açtı. Sadece Beyrut'ta değil, diğer pek çok yerde de her gün yığılan çöp dağlarıyla başa çıkmak için en iyi seçeneğin ne olacağına dair hararetli bir tartışma bu kitlesel gösterileri takip etti. Bu hikaye, aktivistler, akademisyenler ve

2 Paris Sosyal Bilimlerde İleri Araştırmalar Okulu'nda (EHESS).



politikacılar tarafından çok sayıda yazı yazılmasına ve medya röportajları yapılmasına neden oldu. Bu röportajlardan birinde, Lübnan'ın yerel bir kanalında, dönemin Başbakanı Tamam Salam, çöp sorununu çözmek için önerilen seçeneklerden bazılarını savundu. Ancak sunucu, hükümetin kararından önceki istişare sürecine bilim adamları ve çevre araştırmacılarının dahil edilip edilmediğini sorduğunda Başbakan Salam, bir çalışma yaptırıldığını ve sonuçlarının dikkate alındığını söyledi. Raporda yer alan ve bu raporun karar alma sürecinde sadece geçici bir araç olduğunu ortaya koyan bazı gerçeklere dayalı bulguları aktardı. Lübnan kamuoyuna böyle bir konunun bilim camiasında nasıl tartışıldığını gösteren hiçbir tören yapılmadı. Ayrıca Salam, farklı sosyal ve siyasi kesimlerle yapılan çeşitli istişarelerden de bahsetmedi, zira çöp sorunu özü itibarıyla sadece bilimsel bir mesele değil, aynı zamanda sosyal ve siyasi bir meseledir. Bir tarafta, atık toplama işinden pay almak isteyen farklı siyasi grupların rekabet halindeki çıkarları (ki bunun kârlı bir iş olduğu ortaya çıkmıştır), diğer tarafta ise sosyal sınıflar, kırsal/kentsel, mezhepler vb. açılardan bölünmüş grupların farklı çıkarlarıyla ilgili çok sayıda paydaş bulunmaktadır.

Başbakan Salam bir röportajında çalışmadan elde edilen rakamları aktarırken, konunun karmaşıklığını ve hükümetin kararını hem bilimsel rapora hem de farklı toplumsal taleplere göre nasıl aldığını göstermekte başarısız olmuştur. Karşılaştırma yapmak gerekirse, Fransa'da karar alıcıların (bakanlar, parlamento) belirli politika seçeneklerini desteklemek için bilim camiası arasında ittifaklar kurduğu ve bu camianın da kamuoyunu harekete geçirdiği (politika belgelerini kamuoyunda tartışarak) görülebilir.

Üçüncü örnek ise Lübnan'daki Filistinli mülteciler meselesi ile ilgili. Bu konuda çok sayıda araştırma olmasına rağmen bu araştırmaların siyasi kararlar üzerinde neredeyse hiç etkisi yoktur. Aslında Lübnan siyasi otoritesi Filistinli mültecilerin dramatik durumunun farkındadır. Bu bağlamda hükümet 2005 yılında Lübnan-Filistin Diyalog Komitesi'ni (LPDC) kurdu. Bu komite, Başbakanlık kabinesine bağlı bir kurum olarak faaliyet gösterdi ve Lübnan'daki Filistinlilerin durumunun iyileştirilmesiyle

ilgilenen çok sayıda bağışçı tarafından büyük ölçüde finanse edildi. Kuruluşundan yaklaşık 12 yıl sonra, özellikle yasal statüleri açısından çok az ilerleme kaydedildi. Bu diyalog komitesi kendisini bir monolog komitesi olarak ortaya koydu.<sup>3</sup> Bugün Filistinli mülteciler Lübnan'da çok sayıda mesleğe erişim hakkından yoksun kalmaya devam ediyor ve ayrıca çalışma izni almaları ya da mülk sahibi olmaları da yasak. Sadece Filistinli mültecilerle ilgili araştırma ve eylem araştırması üretme konusunda uzun süreli deneyime sahip biri olarak değil, aynı zamanda Lübnan'daki Filistinli mültecilerin sosyo-ekonomik hakları için 2009 yılında düzenlenen yürüyüşe (bu hakları talep eden ilk yürüyüş) liderlik etmiş biri olarak, araştırmamızın sosyal etkisinin olmamasından duyduğum hayal kırıklığını ifade etmekten kendimi alamıyorum. Yürütülen yüzlerce çalışmaya rağmen (ki bunların maliyeti milyonlarca doları bulmaktadır), Lübnan hükümeti ve siyasi sınıfı arasında politikayı değiştirme iradesinin olmaması, üretilen tüm bilginin çok az sosyal etki yaratmasına neden olmaktadır. Buna ek olarak, ne zaman politika değişikliği için bir ivme yakalansa, bu aktörler daha fazla çalışma talep etmişlerdir.<sup>4</sup> Bilgi gerçekten de politikasızlığın ve gecikmenin bir aracı haline gelmektedir.

Karar vericiler bu çalışmalarını okuma fırsatına sahip olmayabilirler, ayrıca bunu yapmakla ilgilenmiyor da olabilirler; stratejik bir manevra veya aktif bir kurgu olarak kasıtlı olarak tasarlanmış cehaleti (alan kaybı veya seçici tercih olarak cehalet) üretebilirler. Filistinli mültecilerin demografik özelliklerini bilmek ve Lübnan'da yaşayanların gerçek sayılarını kamuoyuna sunmak çok kolaydır. Lübnan otoritesi bu nüfusun resmî sayısını hiçbir zaman yayınlamamıştır. Bunun sonucu olarak iki bakan (Jorban Basil ve Mohamed Raad) resmî açıklamalarda birbirinden çok farklı rakamlar (sırasıyla 600 bin ve 400 bin) vermiştir. Bu durum şüphe uyandırmış ve sağcı politikacıların bu kadar çok sayıda mültecinin

3 Burada LPDC'yi bu şekilde etiketleyen Nadim Shahadeh'e teşekkür ederiz.

4 Bu çalışma taleplerinden bazıları benim için ahlaki bir ikilem oluşturuyor. Örneğin, Lübnan'daki Filistinli profesyonellerin durumu üzerine araştırma yapmayı kabul etmeme rağmen, Filistinli mültecilerin çalışma hakkının işgücü piyasasını çok az etkileyeceğini göstermeyi amaçlayan bir çalışma yapmayı reddettim. Bana göre ister etkilesin ister etkilemesin, bu sadece dört nesilden fazla bir süredir ülkede yaşayan bir nüfus için bir hak ve bakım etiğidir.

entegre edilmesinin imkansızlığını tartışmalarına yol açmıştır. AUB ve UNRWA tarafından yapılan geniş bir araştırmanın tahmin ettiği rakamlar 270 bin civarında iken bu yanlış rakamlar medyada dolaşıma sokuldu. Ben de Lübnan'daki Filistinlilerin sayısı hakkında internette araştırma yaptım ve verilen sayıların muazzam farklılıklar gösterdiğini gördüm. İnternet gerçekten de gerçeklerle birlikte yanlışların da yayılmasını teşvik ediyor. Sayılar konusundaki bu anlaşmazlık muhtemelen Lübnan'daki Suriyeli mülteciler konusunda da tekrarlanacaktır.

Robert Proctor (2008), sosyal olarak inşa edilen ve politik olarak dayatılan cehaletin incelenmesi olan *agnostoloji* kavramını geliştirmiştir. Bu, insanların kasıtlı olarak farkında olmadıkları ve bu farkındalık eksikliğini sürdürmeye çalıştıkları (kasıtlı cehalet) ve insanların farkında oldukları, ancak benzer bir farkındalık eksikliğini ifade edecekleri (cehalet itirafı) şeyleri ampirik olarak keşfetmek için bir çerçeve sunmaktadır. Proctor, cehaletin erdemli olduğunun iddia edilebileceği bazı durumlar olabileceğini ve “bilmemenin” direniş ya da ahlaki ihtiyat olarak görülebileceğini öne sürmektedir. Filistinli mülteci nüfusu karşısında belirsizlik ya da kasıtlı muğlaklık siyaseti bağlamında, ya da benim kapsayıcı dışlamanın gücü olarak adlandırdığım şekilde, Filistinli nüfus Nora Stel'in (2016) deyimiyile “Agnotoloji taktikleri” geliştirmiştir. Stel'e göre, Lübnan'da resmî olmayan kamplarda (toplama alanlarında) yaşayan Filistinli mültecilerin bir kısmı şu anda tahliye tehdidi altındadır. Bu kampların sakinlerinin kasıtlı dezenformasyon ve oyalama taktikleri uyguladıkları ve durumları hakkında hem sözde hem de gerçek bir cehalete başvurdıkları ortaya çıktı (Stel, 2016). “Yapısal amnezi”, “düşünmeme” ve “inkar durumları” gibi kavramlara dayanan agnotoloji, cehaletin yaygın olduğunu, sosyal olarak inşa edildiğini ve siyasi olarak avantajlı olabileceğini varsayan sosyal bir cehalet teorisine atıfta bulunur. Bu bakış açısına göre cehalet “basit bir ihmal ya da boşluk” değil, “yapılan, sürdürülen ve manipüle edilen bir şeydir” (Stel, 2016).

Suriye rejiminin pek çok destekçisi, bu hükümetin sistematik işkenceleri konusundaki cehaletlerinden memnundur. Uluslararası Af Örgütü ve İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün son altı yıl içinde rejimin

insan haklarını (farklı Suriyeli askerî muhalif gruplar tarafından yapılan ihlallerle karşılaştırıldığında) ağır bir şekilde ihlal ettiğine dair hazırladığı tüm raporlarla karşılaştıklarında inkar durumuna düşmektedirler. Buna rejimin hapishanelerinde öldürülen insanların sayısı da dahildir. Aslında, ekonomi politikası ya da adaletin ahlaki gerekliliklerini ve İnsan Hakları Evrensel Beyanname'sine saygıyı tartışmaktan kopuk bir ampirizm eğilimi söz konusudur. Bu bağlamda, Ghassan Hage'nin de yerinde bir şekilde işaret ettiği gibi, bilimsel ampirik titizlik talepleri çoğu zaman ezici kanıtlar karşısında seçici olmakta ve Suriye rejiminin toplu katliam, bombalama ve kimyasal silah kullanımındaki sorumluluğunu inkar etme örneğinde olduğu gibi bir inkar tekniğine dönüşmektedir. Bu teknik, gaz odaları ya da soykırım kurbanlarının kesin sayısı hakkında kesin kanıtların yokluğu gerekçesiyle soykırımı inkar edenler arasında da görülmüştür.

Bu üç hikayeden yedi genel sonuç çıkaracağım.

Birincisi, bilime duyulan güven kültürle çok daha az ilişkilidir ama toplumsal kurumların bu güveni teşvik etme ya da kötüleme arzusuyla daha yakından ilişkilidir. Bruno Latour (1993) Louis Pasteur'ün, sığırları hastalıktan etkilenen kırsal toplumu nasıl harekete geçirdiğine işaret etmektedir. Pasteur'ün başarısı, kamu hijyeni hareketi ve tıp mesleği de dahil olmak üzere bütün bir güçler ağına bağlıydı. Latour, Pasteur'ün Fransız halkını (çiftçiler, sanayiciler, politikacılar ve bilim dünyasının büyük bir kısmı) ikna etme çabalarını ayrıntılarıyla anlatıyor. Bu ittifakın kurulması, pastörizasyonun geliştirilmesi için siyasi elitlerin kendisine fon sağlamaya ikna edilmesinde çok önemliydi.

İkinci olarak, araştırmancının ve bilimin önemli rolünü vurgulayarak, bunların tarafsız olduklarını öne sürmüyorum: "Bilim siyaset için bir tür metafordur, çünkü dağınık ve çatışan çıkarların üstünü görünürdeki rasyonelliği ile örter ve aynı zamanda kalkınma ve modernleşmenin en saf ifadesidir" (Siino, 2004, s. 73). Bazı bilimsel sonuçlar zaman içinde istikrara kavuşsa da birçoğu belirsizdir ve çatışma, ihtilaf ve modalite zincirlerini burada buluruz. Latour, bir toplumun ve bilimsel olgularının eşzamanlı inşasını göstermeye çalışır (Latour, 1993). Sosyal bilimler söz

konusu olduğunda, araştırmacılar yorumlama konusunda daha özgürdür. Sosyal teori, belirli bir konuda doğrulanmış gerçeklerin bir toplamı olarak değil, sadece toplumu anlaşılır kılan bir yorum olarak anlaşılabilir; yani biz sosyal bilimciler olarak topluma gerçekleri ve olgusal kategorileri sunmuyoruz, ancak bunların sadece görünüşteki olgusallığını ortaya koyuyor ve sosyolojik sorulara sadece eksik cevaplar veriyoruz (Horák, 2017). Bu durum özellikle İslami peçeyi içeren hikayemiz için geçerlidir; burada post-kolonyal ve sekülerist tahayyül, bu kıyafetin Fransız toplumu tarafından olumsuz bir şekilde değerlendirilmesinde belirgin hale gelse de sosyal araştırmalar, Fransız toplumunu kutuplaştıran harekətli ve sansasyonel tartışmaları en aza indirmek için Fransa'daki kamusal tartışmalarına rakamlar, gerçekler ve analitik derinlik katmıştır. Ayrıca Burawoy'e göre sosyolojinin sola, toplumun sağa gittiği doğru olsa da sosyologlar da dahil olmak üzere akademisyenler bazen oldukça muhafazakar olabilmektedir. Bilgi üreticisi, belirli sosyal sınıflara bağlı Gramsciyan organik bir entelektüeldir. Bu nedenle kamu politikası sadece soyut bilgi ile değil, farklı seçmenler (kamu hizmeti, çıkar grupları, siyasi partiler ve özel sektör) tarafından aydınlatılmalıdır. İslami peçeye ilişkin kamuoyu tartışmalarında Müslüman seslerin Fransız gazetelerinde ve görsel-işitsel medyada neredeyse hiç yer almaması dikkat çekicidir. Onlar adına konuşanlar vardı. Bu durum, komitenin bazı üyelerinin genç kızların aileleri tarafından peçe takmaya "zorlandığını" iddia etmelerini açıklayabilir. Daha sonra bazı akademisyenler, kendi kültürel davranışlarına nasıl anlam verdiklerini anlamak için ilgili Müslüman ailelerin aktörler olarak seslerinin duyulmaması nedeniyle araştırmalarda fenomenolojik derinlik eksikliği olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Üçüncüsü, komite raporlarının hazırlanması sırasında toplumsal tartışma (başyazılar, kitle iletişim araçları ve sosyal medya aracılığıyla) araştırmanın ayrılmaz bir parçasıydı. Bu kamusal sosyoloji, geleneksel profesyonel sosyolojiyi tamamlayan Burawoyci sosyolojik çalışma türünden farklıdır. Daha ziyade, diyalog ve dil yoluyla kamusal sosyolojinin profesyonel sosyolojinin doğal bir parçası olduğu hermeneutik

sosyoloji geleneğine tabidir.<sup>5</sup> Aynı zamanda sosyolojik müdahaleyi bir yöntem olarak geliştiren Touraineci bir sosyolojidir. Bu teoriye göre, sosyologlar basitçe aktörlere eylemlerinin anlamlarını geliştirmeleri için yardımcı olabilirler. Aslında, aktörler eylem kapasitesine sahip olarak görülür, ancak aynı zamanda kendilerini dahil ettikleri eylemleri ve durumları açıklayabilme kapasitesine de sahiptirler. Bu nedenle sosyolojik müdahale aktörlerin refleksif yeteneklerine dayanır (Cousin, Rui ve O'Mahony, 2011). Ancak, hermeneutiğe ve müdahaleci sosyolojiye inanmakla birlikte, normatiflik konusunda çok dikkatli olunmalıdır. Pek çok sosyal araştırmacının profesyonel/eleştirel araştırma (bir tür Weberci değerden bağımsız bilim fikri) ile normatif moment arasındaki gerekli sınırları bulanıklaştırma biçimi sorunludur. Bu, örneğin, okuyucunun ampirik bulgular ile ideoloji arasındaki ve akademisyenin mesleği ile siyasetçinin ticareti arasındaki sınırları bilmediği bir şekilde yazmak yoluyla olabilir. Bu eğilim, yukarıda rapor edildiği üzere 90'ların başında Arap sosyal biliminde tekrarlanmaktadır (bkz. Kerrou, 1991).

Dördüncüsü, otoriter Arap devletleri kanıta dayalı politikalarla ilgilenmemektedir. Ya da en fazla, bazı gerçekleri seçip önerilen politikaya karşı çıkan analizleri göz ardı ederler. Bu durum Lübnan hükümetinin Tarık Mitri'nin Enformasyon Bakanı olarak görev yaptığı dönemdeki uygulamalarında gözlemlenebilir. Bu durum Françoise Héritier tarafından seçici sağırılık (surdit   s  lective) olarak adlandırılmıştır (H  ritier, 1996 ve Boukhris (t.y.) tarafından alıntılanmıştır). Lübnan Bilimsel Araştırmalar Konseyi Genel Müdürü Mouin Hamza, Lübnan hükümetinin politikaları için giderek daha fazla araştırma talep ettiğini dile getirir. Hamza, hükümetin teknik sorunlar için daha fazla ve sosyal nitelikteki meseleler içinse daha az talepk  r olduğunu savunarak bu konuya ilginç bir n  ans getirmektedir.<sup>6</sup> Bu da Arap d  nyasında sosyal bilimlerin diğ  er bilimlere kıyasla meşruiyet eksikliğini

5 Hor  k 2017'de yer alan Burawoy'ın kamusal sosyolojisinin bu bakış açısıyla eleştirisine bakınız.

6 Kendisiyle 14 Eyl  l 2017 tarihinde yapılan gayriresm   görüşmeden alınmıştır.

göstermektedir. Bu genel talep eksikliği, araştırmacıların kamuoyu ve politika yapıcılarla etkileşimini engellemekte ve bilgi üretimini sadece profesyonel araştırma türüne indirgemektedir (Hanafi ve Arvanitis, 2016). Alternatif olarak, yukarıdaki tabloda Mağrip (Kuzey Afrika) ile karşılaştırıldığında Arap Doğusu'ndaki dairenin büyüklüğünden de fark ettiğimiz gibi, politika araştırmaları ancak uluslararası kuruluşlar tarafından finanse edildiğinde ve kullanıldığında geliştirilmektedir. Bazı Arap araştırmacılar (Boukhris, yakında çıkacak) sosyologların toplum mühendislerine dönüşmesinden endişe duymaktadır. Benim görüşüm, sosyolojinin bir meslek olarak politika araştırmacıları da dahil olmak üzere farklı profiller gerektirdiği yönündedir. Sorun ancak bu tür bir profilin eleştirel ve profesyonel araştırma üretkenleri aşması ya da politika araştırmalarının profesyonel ve eleştirel araştırmalara dayanmaması durumunda ortaya çıkmaktadır.

Beşinci olarak, otoriterlik altında üretilen iyi eleştirel araştırmalar genellikle yazarlarının kariyerlerinin marjinalleşmesine yol açar. Daha da kötüsü, Arap ayaklanmalarının başlamasından bu yana, her gün akademik özgürlüğün ihlal edildiğine dair kanıtlar duyuyoruz: Dr. Moulay Hisham Alaoui'nin Tunus'taki bir akademik çalışmaya katılmaya davet edildiği sırada sınır dışı edilmesi gibi. Moulay Hisham Alaoui'nin Tunus'ta bir akademik çalışmaya katılmaya davet edildiği sırada ülkeden sınır dışı edilmesi (8 Eylül 2017), Katar'a sempati duyduğunu ifade etmenin Bahreyn ve BAE'de uzun süreli hapis cezasıyla cezalandırılan bir suç olması,<sup>7</sup> Ağustos 2017'de Lübnan ordusunun gözaltındayken ölen dört Suriyelinin ölümüne ilişkin bağımsız bir soruşturma talep etmenin kırmızı çizgiyi aşmak ve Lübnan'daki ulusal

7 Bahreyn ve BAE Haziran 2017'de Katar'a sempati ifade etmenin uzun süreli hapis cezasıyla cezalandırılabilir bir suç olduğunu duyurdu. Bahreyn'de "Sosyal medya, Twitter veya başka herhangi bir iletişim biçimi aracılığıyla Katar hükümetine sempati duyulması veya Bahreyn hükümeti tarafından alınan tedbirlere karşı çıkılması beş yıla kadar hapis ve para cezasıyla cezalandırılabilir bir suçtur," denilirken, BAE de benzer bir karar alarak suçluların 3 ila 15 yıl arasında hapis ve 500 bin DH para cezasına çarptırılabilir uyarısında bulundu. (bkz. <https://www.thenational.ae/world/uae-and-saudi-aria-cut-ties-with-qatar-live-updates-1.24574>)

birliği baltalamak olarak değerlendirilmesi<sup>8</sup> vb. Bu bağlamda, Oxford İngilizce Sözlüğü'nün ifadesiyle “yanıltmak için muğlak dil kullanımı”, yani “yeni durumlar sunma, yaratma ve bunlara hitap etme konusundaki retorik kapasitelerine bağlı başarı ile serbestçe yüzen tek kullanımlık sadakatleri yakalamak için ikna etme” (Stanton, 2009, s. 223) anlamında hatip (*prolocutor*) figürünün gelişimi fark edilebilir. Bu genellikle devlet ve dinî/ideolojik otoritelerden duyulan korkunun bir karışımından kaynaklanmaktadır. Araştırmacıların ve öğretim üyelerinin korunması ve araştırmalarının toplumsal etki yaratması ancak bilimsel topluluğun güçlendirilmesiyle mümkün olabilir. Maha Shuayb, eğitim alanında oldukça sağlam bir bilimsel topluluğun bulunduğu Lübnan'da, Lübnan Eğitim Çalışmaları Derneği'nin (LAES) Eğitim ve Yüksek Öğretim Bakanlığı için bir eğitim stratejisi geliştirilmesinde önemli bir rol oynadığına dair kanıtlar sunmaktadır (Shuayb, 2016).

Altıncı olarak, bilgi üretimi daha “sosyal olarak dağıtılmış” hale gelmektedir (Gibbons vd., 1994). Bilgi gerçekten de sadece akademisyenler tarafından değil, üniversiteler ve araştırma merkezleri dışında bulunan araştırmacılar tarafından da üretilmektedir. Sivil toplum kuruluşları ve uluslararası örgütler önemli bilgi üretim alanları haline gelmektedir. Eylemciler eylemleri aracılığıyla genellikle araştırma eylemi üretirler ve taban hareketleri tarafından üretilen bilgi, akademisyenler tarafından üretilen soyut bilgiden çok daha ilişkilendirilebilir olabilir. Çatışma döneminde, insan hakları örgütleri Arap dünyasında ve İsrail'de insan hakları ihlallerine ilişkin benzersiz güvenilir veriler üretmiştir. Aynı zamanda STK'lar ve uluslararası örgütler politika oluşturma alanlarıdır. ESCWA, Dünya Bankası, UNICEF, UNRWA, UNHCR, FAO ve ILO gibi kuruluşlar Arap dünyasında aktif olarak çalışmakta, araştırma talep etmekte ve hükümetler de dahil olmak üzere farklı paydaşlara tavsiyelerde bulunmaktadır. İncelediğim Arap akademisyenlerin 2008-2014 yılları arasındaki özgeçmişlerinden, danışmanlık şeklindeki araştırma ve çalışmaların genellikle

8 Arap dünyasında akademik özgürlüğün ihlali hakkında daha fazla bilgi için Hanafi 2015'e bakınız.



bu kuruluşlar tarafından, nadiren de devlet kurumları tarafından yaptırıldığını fark ettim.

Yedinci olarak, Arap üniversitelerinin araştırmaları toplum ve özel sektörle ilişkilendirme girişimlerinin etkisi çok azdır. Profesyonel araştırmalar ile bunların topluma ve politika yapıcılara yayılması arasında köprü kuracak aracı kurumlar (araştırma konseyleri, dernekler, kuluçkalar) üzerinde düşünmeye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda, Lübnan Endüstriyel Araştırma Kazanımları Programı (LIRA) ve Lübnan'daki Berytech kuluçka merkezinin deneyimleri, özel sektör ve üniversiteler arasındaki temasları kolaylaştırmak açısından çok önemlidir. Ancak bu girişimler yeterli değildir ve daha sistematik bir çabaya ihtiyaç vardır.

### **Arap Toplamlarına Hizmet: Bir Vaka Çalışması Olarak Op-Ed<sup>9</sup>**

Arap toplumlarına hizmet etmenin farklı yolları vardır ancak ben burada akademik bilginin yakın bir akran çevresinin ötesine yayılmasının önemine vurgu yapacağım. Hannah Arendt'in (1953, s. 392) bir zamanlar yazdığı gibi: "Gerçek anlayış, bitmek bilmeyen diyaloglardan ve 'kısır döngülerden' yorulmaz çünkü hayal gücünün eninde sonunda gerçeğin her zaman korkutucu olan ışığına en azından bir göz atacağına güvenir." Bu anlamda bilgi üretim sürecini halkla olan "bitmek bilmeyen diyalogdan" ayıramayız. Op-ed'ler,<sup>10</sup> eskiden gazete ve dergilerde yarıncının editoryal sayfasının karşısında yer alan bağımsız fikir yazıdır. Bu tür analizler akademik bir makalenin protokolünü takip eden cilalı makalelerden oluşan bir derleme olmadıkları gibi, yalnızca duygusal işlev gören belgeler de değildirler ister gerçek bir tartışma olsun ister kamuoyu araştırmasına sunulması gereken önemli bir konunun

9 Bu bölüm R. Arvanitis ile birlikte yazılmıştır. Bu konu hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Hanafi ve Arvanitis 2016.

10 Opposite editorial ifadesinin kısaltması olan Op-Ed gazetelerde baş yazı sayfasının karşısında yer alan, kişisel görüşleri yansıtan makalelerin bulunduğu sayfaya verilen addır. Bu sayfa genellikle gazetenin dışarıdan yazarlara da açık olan sayfasıdır ve burada genellikle birbirine zıt görüşlere yer veren yorum ve görüş yazılarına yer verilir.

belirlenmesi olsun, olası bir tartışmaya müdahaledirler. Her durumda, akademisyenler bir konuyu rasyonalize etmek ya da bir tartışma başlatmak için gazetelerin sunduğu kamusal forumu kullanabilirler. Seyrek de olsa, akademisyenler tarafından yazılan köşe yazıları önemli bir rol oynamaktadır. Tüm Arap ülkelerinde kamusal tartışmaları fakirleştirdiği için daha fazla akademik sesin yayınlanmamasının önemli sonuçları vardır. Aslında akademisyenler fikirlerini test etmek ve farklı kitlelerle doğrudan diyaloga girmek için köşe yazısı sayfalarını bir laboratuvar olarak kullanabilirler. Bu, halkla doğrudan etkileşim gerektiren bir faaliyet olan sosyal ve siyasi düzene karşı çıkarken ya da kamu politikası konularını araştırırken her türlü pozisyon için geçerli olabilir.

Lübnanlı akademisyenler tarafından yazılan köşe yazılarının içeriğine bakıldığında üç ifade tarzı tespit edebiliriz: Yansıtıcı tarz, kışkırtıcı tarz ve “vatandaş” tarzı. Bu üsluplar, akademisyenlerin köşe yazılarında kullandıkları katkı türlerine ilişkin bir açıklama getirmeye yardımcı olabilir.

Yansıtıcı tarz hem analitik hem de düşünümseldir. Tarih ve coğrafya bilgilerini kullanarak sosyal bir olguyu veya siyasi bir olayı anlamak/açıklamak için karmaşık argümanlar getirme anlamında analitik; ideolojik yerleşikliğın ötesinde özeleştirme ve soruları gözden geçirme ve hatta sosyal bir olguyu veya siyasi bir olayı okuma biçimimizi yeniden çerçeveleme anlamında da düşünümsel. Bunu söyledikten sonra, analitik olanı tarafsız olarak idealize etmek istemiyorum: Analitik olmak bir ütopyayı ve oluşmakta olan bir toplumsal harekete yardım etme isteğini somutlaştırabilir. Bilimsel ve siyasal alan ile gazetecilik arasındaki ilişkiler karmaşıktır ve bunlar arasında bütünleşme riski vardır (Mauger, 2011).

Halbuki bu tarzın iyi kullanıldığına dair pek çok örnek de var. AU-B’de siyaset bilimi alanında yardımcı doçent olan Samer Frangieh, “2012’deki Suriye Devrimi: ‘İyi ve Kötü’ ya da ‘Lehte ve Aleyhte’” başlıklı yazısında yeni bilgiler ve taze analizlerle okuyucunun dikkatini çekiyor ve örneğin Suriye ayaklanmasını Fransız Devrimi’yle karşılaştırarak etik ve siyaset arasındaki ikircikli ilişkiyi gösteriyor. Onun belirttiği gibi “Suriye’deki ayaklanmadan pozisyon almak istemeyenler,

Suriye muhalefetinin de insan haklarını ihlal ettiğini savunarak ‘iyiye karşı kötü’ gibi ahlakçı bir duruşun arkasına saklanmayı tercih ediyor.” Makalesine Suriye muhalefetinin insan hakları ihlallerine işaret ederek başlaması da düşünürseldir. Yazıları analitik olmakla birlikte zaman zaman anekdotlar kullanarak okuyucuların karmaşık konuları daha iyi anlamalarına yardımcı oluyor. Vaaza dönüşmeden her zaman eğitici bir yanı vardır. Lübnan Üniversitesi’nde (LU) profesör olan Kamal Wahbeh (2010) “Kamel al-Assad ve Krizdeki Kimlik” başlıklı yazısında Talal Atrissi’nin 1980’lerin başındaki Sader Hareketi sayesinde Lübnanlı Şiiilerin bir topluluk olarak bilinçlendiği yönündeki görüşüne karşı çıkmıştır. Tarihçi Philippe Hitti’nin çalışmasını kullanan Atrissi, Karl Marx ve diğer sosyal bilimcileri kullanarak topluluk ve sınıf bilinci kavramlarını ele aldı. Aynı şekilde, *Assafir* gazetesinde (17 Ağustos 2013) Lübnan Üniversitesi’nden emekli sosyoloji profesörü Ahmad Balbaki’nin bir Dürzi ve bir Sünni arasındaki karma evlilikten kaynaklanan bir suçla ilgili çok analitik bir makalesini buluyoruz.

İkinci ifade tarzı sadece analitik olmakla kalmıyor, aynı zamanda ana akım genel inanışa da karşı çıkıyor ve tartışmalar için yeni alanlar açıyor. Örnek olarak, Lübnan Üniversitesi’nde sosyal psikoloji profesörü olan Mona Fayyad’ın bazı makalelerinden (“Bugün Şii Olmak” ya da “Arap Şiiileri Ülkelerinde ‘Düşman İşbirlikçileri’ mi?”) ya da AUB’da felsefe profesörü olan Bashar Haydar’ın makalelerinden (her ikisi de Al-Hayat’ta basılan “Suriye Devrimi Ahlaki Bir Eylemdir ama Gazze Roketleri Değil” ya da “İşgali Desteklemek Ahlaki Bir Görevdir” başlıklı yazıları) bahsedilebilir. Bu makaleler kışkırtıcı ve tutkulu güçlü görüşlerle doludur. Medyanın online bölümünde ve diğer köşe yazılarına verilen cevaplar aracılığıyla tartışmaya yol açıyorlar. Bu yazarlara katılıp katılmamaktan bağımsız olarak, buradaki akademisyenler kamuoyuna yeni düşünme yolları ve yaratıcı hayal gücü sunuyorlar.

Üçüncü bir tarz ise akademisyenlerin vatandaş olarak yazdıkları ve disiplinler bir referans ya da herhangi bir teori veya ampirik araştırmadan bahsedilmediği durumlardır. Örneğin Asaad Abu Khalil’in al-Akhabar’daki birçok makalesinde ya da Samer Frangieh’in Al-Hayat’taki

bazı makalelerinde olduğu gibi, bir yazarın bir vatandaş olarak mı yoksa bir araştırmacı olarak mı yazdığını ayırt etmek bazen zordur. Bu üslup köşe yazılarında sıkça görülür ve genellikle politize olmuş akademisyenler tarafından dile getirilir. Bu tarzın en önemli özelliği, olgusal destek olmaksızın duygu ya da görüşlerin ifade edilmesidir. Bu makalelerin bazıları savunuculuk ve kınama olarak da değerlendirilebilir.

## Sonuç

Genel olarak dünya, farklı mekanizmalar (politika belgeleri, danışma komiteleri, çalışma grupları vb.) aracılığıyla kamu politikalarının daha bilimsel hale getirilmesine doğru ilerlemektedir. Bunun demokrasi için bir zorluk teşkil edip etmeyeceği tartışılmaktadır. Bazıları uzmanokrasi ya da “seçilmemişlerin yükselişi” konusunda oldukça kötümserdir (Vibert, 2007). Johan Christensen ve Cathrine Holst (2017) gibi (vardıkları sonucu Norveç örneğine dayandıran) diğerleri ise kanıta dayalı politikayı demokratik meşruiyetin makul kavramlarının doğal bir parçası olarak görmektedir. Her ne kadar bu sonraki eğilim çoğunlukla demokrasiyi toparlayıcı<sup>11</sup>, katılımcı ve içsel olarak haklı gören yaklaşımlar açısından sorunlu olsa da müzakereci ve epistemik olarak gerekçelendirilmiş demokrasi perspektiflerini benimseyenler için ise öyle değildir. Ben, kamu politikalarında siyasetçilerin, bürokrasinin ve kamu görevlilerinin gücünün azaltılmasını ve bu politikaların daha kapsayıcı hale getirilmesini savunan bu görüşe daha yakınım. Müzakereci demokrasi aslında oylama öncesinde kamusal tartışmaların önemini vurgular. Vatandaşların siyasi iradesi, ortaya koydukları tercihlerle eş anlamlı olarak değil, tartışma ve özneler arası inceleme süreçlerinin dönüştürülmüş sonuçları olarak değerlendirilir (Christensen ve Holst, 2017). Aynı zamanda, (organik) akademisyenlerin yükselişinin otomatik olarak epistemik değerlere dönüşeceğini de iddia etmiyorum. Sadece daha yakından bir inceleme bu yükselişi niteleyecektir.

11 Toptancı demokratlar demokrasiyi bireysel tercihleri kolektif tercihlere dönüştürmenin bir yolu olarak görürler (Christensen ve Holst, 2017).

Son yirmi yıla bakıldığında, doksanlı yılların ortalarındaki durumla kıyaslandığında Arap dünyasında olağanüstü bir değişim olduğu görülmektedir (Gaillard ve Schlemmer, 1996; Gaillard, 1994): Bugün bilim adamlarının eğitim ve sosyal profil açısından Avrupalı ya da Amerikalı meslektaşlarına denk olma olasılığı daha yüksektir. Ancak eğitimdeki bu iyileşmeye, üniversitenin toplumdaki ve hatta ekonomik sektörden göreceli olarak izole edilmesi eşlik etmiştir. Bu nedenle ilk olarak belirli araştırma faaliyetlerini zorlayan üniversiteleri suçluyoruz. Bibliyometri yaklaşımı akran değerlendirmesinin yerini almasa da bu konuda bilgi verebileceğinden, terfi sisteminde hakemli dergilerdeki makale sayısının basit bir sayımından, araştırmanın tüm yaşam döngüsünü (yani bilgi transferi ve kamu veya politika odaklı araştırma faaliyetlerini de içerecek şekilde) kıyaslamaya yönelik acil bir değişikliğe ihtiyaç vardır. Tüm araştırmaların yerel toplumla doğrudan ilgili olmaması gerektiğini kabul ediyoruz. Bu nedenle, araştırmalar zamansallığa (çıktı elde etmek için zamana ihtiyaç duyan araştırmalar [uzunlamasına saha çalışmaları veya içeriğinin siyasi hassasiyeti nedeniyle] ile hızlı sonuç veren araştırmalar) ve kamu/politika uygunluğu ile bilgi transferi/yeniliğe (bir kurumun sanayiden ne kadar araştırma geliri elde ettiğine bakılarak) göre sınıflandırılmalıdır. Eğer bu eğilim ölçülmeye devam edilecekse, ilgili araştırmalar için kamu/politika faaliyetleri göstergeleri geliştirilmeli ve bu faaliyetlerin ne zaman ilgili kamusal ve politika tartışmalarına yol açacağı belirlenmelidir. Ayrıca, Kurumsal Araştırma Kurulu (IRB) tarafından geliştirilen ve kontrol edilen, Arap dünyasındaki araştırma pratiğinin kültürel yapısına uymayan Amerikan araştırma etiğini benimseme eğilimi de eleştirilmelidir.

Benim Rigas Arvanitis ile birlikte yürüttüğüm “Arap Dünyasında Bilgi Üretimi: İmkansız Vaat” araştırmasının ve Sosyal Etki Açık Arşivi isimli Avrupa projesinin bazı sonuçlarına dayanarak, bilgi transferi ve kamu veya politika odaklı araştırma faaliyetleri de dahil olmak üzere araştırmanın tüm yaşam döngüsünü kıyaslamak amacıyla bir Bilimsel Araştırmanın Sosyal Etkisi Portalı'nın (PSISR) kurulması çağrısında

bulunuyorum. Tarihsel olarak sosyal etkinin önemini sadece sosyal ve beşeri bilimlerle ilgili olarak düşünme eğiliminde olduk. Ancak, tüm araştırmaların yerel toplumla doğrudan bir ilgisi olamayacağını kabul etmekle birlikte, bilimsel araştırmaların sosyal etkisi, uygulamalı olanlar da dahil olmak üzere (örneğin mühendislik ve tıp) tüm bilimlere ilgilendirmektedir. Bu portal, araştırmacıların ve öğretim üyelerinin bilimsel araştırma çıktılarını ve bunların sonuçlarının nasıl yayıldığına dair tüm sosyal etkiyi sergilemeleri, paylaşmaları ve saklamaları için bir platform olabilir.<sup>12</sup>

Son olarak, akademik araştırmalar için ulusal/dil portalları oluşturmak yerine (SSH için Flaman Akademik Bibliyografik Veritabanı gibi) parçalı araştırma faaliyetlerine ve gölge profesörlere fon sağlamaya bu kadar çok para harcayan zengin Arap hükümetlerini eleştirmek gerekir. Yeni kurulan E-Marefa, Dar al-Mandhoma, al-Manhal Arap dünyası için bir başlangıç noktasıdır ancak hâlâ yetersizdir ve bu tür portalları oluşturmak için ulusal veya resmî bir pan-Arap kuruluşa sahip olmak daha iyidir. Küresel Güney'deki bilgi üretiminin görünürlüğüne ilişkin tüm tartışmalar sadece Açık Erişim hareketiyle değil aynı zamanda bölgesel portalların (SciELO, Redalyc gibi) oluşturulmasıyla da ilgilidir. Latin Amerika Sosyal Bilimler Konseyi'nin (CLACSO) bu konudaki çabaları çok önemlidir: CLASCO (2015) yıllık raporuna göre, CLACSO Sanal Kütüphanesi 40 binden fazla açık erişim belgesine ve ortalama aylık bir milyon indirme sayısına sahiptir. CLACSO Sanal Kütüphanesi sosyal bilimler alanında dünyadaki en büyük Sanal Kütüphanelerden biridir<sup>13</sup>. Şahsen ben CLACSO'nun sanal kütüphanesi sayesinde geçiş dönemi adaleti konulu seminerim için Latin Amerikalı akademisyenler tarafından yazılmış bazı okumalar elde edebildim.

12 Bu portal, üç dilli bir ara yüz (Arapça, İngilizce ve Fransızca) aracılığıyla Arap Dünyası üzerine yapılan araştırmaları toplayabilir ve güçlü bir veri arama motoruyla desteklenebilir (araştırma alan(lar)ının, anahtar kelimelerin, araştırmacının, yararlanıcının kurumunun, yararlanıcının hedef grubunun vb. kullanımını destekler).

13 Bu veri tabanına ek olarak ProQuest tarafından oluşturulmuş (ancak açık erişimli olmayan) başka bir veri tabanı daha bulunmaktadır: Latin Amerika ve İberya Veritabanı, birkaç Latin Amerika ülkesi, İspanya ve Portekiz'de yerel olarak yayımlanan akademik dergilerin tam metin yazılarını içermektedir.

Bu alt disiplin gerçekten de Latin Amerika'da geliştirilmiştir ve insan haklarının kitlesel ihlali, kovuşturma, tazminat, hakikat komisyonları ve mağdurların hafızası ile nasıl başa çıkılacağı konusunda harika dersler sunmaktadır.

## Kaynakça

- ACSS. (2015). *Social sciences in the Arab World: Forms of presence*. Beirut: Arab Council for the Social Sciences.
- Afandi, M. A. (2012). *The impact of research centers and research in government decision-makers. A special reference to Yemen*. Doha: Arab Center for Research and Policy Studies (Arabic).
- Al-Adi, H. (2014). Cognitive gaps in the Arab Social Science. *İçinde Future of the Sociology in the Arab World*. Beirut: Center for Arab Unity Studies (Arabic).
- Alatas, S.F. (2003). Academic dependency and the global division of labour in the social sciences. *Current Sociology* 51(6), 599-613.
- Arendt, H. (1953). Understanding and politics. *Partisan Review*, 20(4), 377-392.
- Balqiz, A. E. (1999). *The end of the Advocate*. Beirut: Markaz al- Thaqafi al-Arabi (in Arabic).
- Boukhris, F. (forthcoming). Sociology and the social demand in Morocco: A study of some forms of employing sociological expertise. *Idafat- the Arab Journal of Sociology*.
- Brandt, E. ve Pope, A. M. (Ed.). (1997). *Enabling America: Assessing the role of rehabilitation science and engineering*. Washington, DC: National Academy Press.
- Burawoy, M. (2005). For public sociology. *American Sociological Review* 70(1), 4-28.
- Campbell, J. L. ve Pedersen O. K. (2014). *The national origins of policy ideas*. Princeton: Princeton University Press.
- Christensen, J. ve Cathrine, H. (2017). Advisory commissions, academic expertise and democratic legitimacy: The case of Norway. *Science and Public Policy* 1(45), 1-13.
- CIHR. (2004). Knowledge translation strategy 2004-2009: Innovation in action. Ottawa: The Canadian Institutes for Health Research. <http://www.cihr-irsc.gc.ca/e/8505.html> adresinden erişildi.
- CLASCO. (2015). CLASCO 2015 annual report. Buenos Aires: Latin American Council of Social Sciences. <https://www.clasco.org.ar/?idioma=ing> adresinden erişildi.
- Oliver, C., Rui, S. ve O'Mahony, M. (2011). Sociological intervention: Evolutions and specificities in a methodology. *Revue Française de Science Politique* 61(3), 513-532.
- Craft, J. veHowlett, M. (2013). The dual dynamics of policy advisory systems: The impact of

- externalization and politicization on policy advice. *Policy and Society* 3(32), 187-197.
- El-Jardali, F.vd. (2012). Use of health system and policy research evidence in the health policy-making in eastern mediterranean countries: Views and practices of researchers. *Implementation Science* 7(2). Doi:10.1186/1748-5908-7-2
- Gaillard, J. (1994). The behaviour of scientists and scientific communities. İçinde J. J. Salomon, F. Sagasti ve C. Sachs-Jeantet (Ed.). *The uncertain quest: Science, Technology, and Development* (ss. 213-249). Tokyo, New York & Paris: UNU Press. <http://unu.edu/unupress/unupbooks/uu09ue/uu09ue00.htm#Contents> adresinden erişildi.
- Gaillard, J. ve Bernard, S. (1996). Chercheurs du nord, chercheurs du sud: itinéraires, pratiques, modèles. İçinde R. Waast (Ed.). *Les Sciences au Sud. État Des Lieux* (ss. 113-35). Paris: ORSTOM.
- Gibbons, M., Schwartzman S., Scott, P., Limoges, C. ve Nowotny, H. (1994). The new production of knowledge: *The dynamics of science and research in contemporary society*. London: Sage.
- Hanafi, S. (2011). University systems in the Arab East: Publish globally and perish locally vs. publish locally and perish globally. *Current Sociology* 59(3), 291-309.
- Hanafi, S. (2015). The pen and the sword: The narrow margin of the academic freedom (الأكاديمية الحريات في الضيق الهامش: والسيف القلم). *Idafat: The Arab Journal of Sociology*, 29-30, 4-9.
- Hanafi, S. ve Arvanitis, R. (2016). *Knowledge production in the Arab World: The impossible promise*. UK: Routledge.
- Harb, A. (1996). *Illusions of the elite or criticism of the intellectuals*. Beirut: Beirut: Markaz al-Thaqafi al-Arabi (in Arabic).
- Héritier, F. (1996). *Masculin/Féminin, la pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.
- Horák, V. (2017). Public sociology and hermeneutics. *Critical Sociology* 43(2), 309-325.
- IFI-CAPRI. (2014). A preliminary overview of policy research institutes in the Arab world: A compilation and synthesis report. [www.aub.edu.lb/ifi/public\\_policy/rapp/Documents/20140331ifi\\_RAPP\\_monograph.pdf](http://www.aub.edu.lb/ifi/public_policy/rapp/Documents/20140331ifi_RAPP_monograph.pdf) adresinden erişildi.
- Ju'eit, H. (2001). *Crisis of Islamic culture*. Beirut: Dar al-Tali'a.
- Juma, C. ve Lee Y. C., (Ed.). (2005). *Innovation: Applying knowledge in development*. London: Earthscan, UN Millenium Project, Task Force on Science, Technology and Innovation.
- Kabbajji, J. (2010). *Rechercher au liban: Communautés scientifiques, chercheurs et innovation*. Beyrouth: Publications du Centre de Recherche de l'Institut des sciences sociales de l'université libanaise.
- Kerrou, M. (1991). Etre sociologue dans le monde Arabe ou comment le savant épouse le politique. *Peuples Méditerranéens*, 54-55, 247-268.
- Khazendar, S. vd. (2012). *Role of the research centers in decision making and policy orientation in the Arab world*. Doha: Arab Center for Research and Policy Studies.
- Latour, B. (1993). *The pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



- Lavis J. N, Lomas J. ve Hamid M. (2006). Sewankambo NK. Assessing country-level efforts to link research to action. *Bull World Health Organ*, 84, 620-628.
- Lee, R. vd. (2005). *From national dilemmas to global opportunities*. Paris: MOST Papers: Social Science and Social Policy.
- Lightman, A. (2008). *The role of the public intellectual*. web.mit.edu/comm-forum/papers/lightman.html adresinde erişildi.
- Marezouki, N. (2004). Théorie et engagement chez Edward Saïd. *La Revue Mouvements*. 3-4 (29), 33-34.
- Mauger, G. (2011). La participation des sociologues au débat public sur l'insécurité. *Politique, Culture, Société*. 14, 112-121.
- Proctor, R. (2008). Angotology: A missing term to describe the cultural production of ignorance (and Its Study). İçinde R. Proctor ve L. Schiebinger (Ed.). *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance* (ss. 1-33). Stanford University Press.
- Sardar, Z. (2015). *Education reform: From Islamization of knowledge to integration of knowledge*. Washington D.C: IIIIE.
- Shehadeh, M. ve Saleh T. (1999). *Role of the research centers in policy making*. Beirut: Center for Arab European Studies.
- Shuayb, M. (2016). The role of research centres in shaping education reform in Lebanon. *Al-Moustakbal Al-Arabi*, 443, 84-102.
- Siino, F. (2004). *Science et pouvoir dans la tunisie contemporaine*. Karthala. Paris.
- Stanton, R. (2009). On Mayhew: The Demonization of soft power and validation of the new citizen. İçinde O. Ihlen ve B. V. Ruler (Ed.). *Public Relations and Social Theory: Key Figures and Concepts*. London: Routledge.
- Stel, N. (2016). The agnotology of eviction in South Lebanon's Palestinian gatherings: How institutional ambiguity and deliberate ignorance shape sensitive spaces. *Antipode* 48(5), 1400-1419.
- Touraine, A. (1981). *The voice and the eye: An analysis of social movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- UNDP. (2009). Arab Human Development Report 2009. UNDP. www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/ahdr2009e.pdf adresinden erişildi.
- Vibert, F. (2007). *The rise of the unelected: Democracy and the New Separation of Powers*. Cambridge University Press.
- Wahbeh, K. (2010). Kamel assad and the identity in crisis. *Alnahar* (in Arabic).
- Wieviorka, M. (2000). Sociologie postclassique ou déclin de la sociologie? *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 108, 5-35.



## MECÎD HADDÛRÎ

(1909 – 2007)

İslam hukuku, siyaset ve Orta Doğu çalışmaları alanlarında öncü çalışmaları olan akademisyen

Mecîd Haddûrî İslam hukuku, siyaset ve Orta Doğu çalışmaları alanlarında uzmanlaşmış Irak asıllı Amerikalı bir akademisyendi. Ortadoğu çalışmaları alanına, özellikle İslam hukuku, siyaset teorisi ve Arap milliyetçiliği alanlarında önemli katkılarda bulunmuştur.

Haddûrî 1909 yılında Irak'ın Musul kentinde doğdu. İlk eğitimini Musul'da aldı ve daha sonra Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne devam ederek 1932 yılında lisans derecesini aldı. Daha sonra Chicago Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktorasını tamamladı ve burada ünlü tarihçi Bernard Lewis'in öğrencisi oldu. Eğitimini tamamladıktan sonra Irak'a dönen Haddûrî, Bağdat Üniversitesi'nde profesör olarak çalıştı. Ancak 1944 yılında Irak'tan ayrılarak Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etti ve burada vatandaşlığa kabul edildi. Daha sonra Johns Hopkins Üniversitesi'ndeki İleri Uluslararası Çalışmalar Okulu'nun (SAIS) öğretim kadrosuna katıldı ve burada 30 yılı aşkın bir süre ders verdi.

Haddûrî'nin akademik çalışmaları İslam hukuku ve siyaset teorisi üzerine yoğunlaşmış ve bu konularda çok sayıda kitap ve makale yayınlamıştır. En ünlü kitabı, İslam hukuku alanında bir klasik olarak kabul edilen İslam Hukukunda Savaş ve Barış'tır. Kitap, savaş ve barışa ilişkin İslam hukuku ilkelerini incelemektedir ve birçok dile çevrilmiştir. Bu kitap, angajman kuralları, savaş esirlerine muamele ve düşmanlık başlatma koşulları da dahil olmak üzere İslam'ın savaş ve barışla ilgili kanunlarını incelemektedir. Haddûrî'nin bir başka klasik çalışması da İslami Adalet Kavramı'dır. Bu çalışmasında İslami adalet kavramını, kaynaklarını ve İslam hukuku ve toplumu bağlamında uygulandığını incelemektedir. İslam'ın Siyaset Teorisi isimli kitap, tarihsel gelişimi ve günümüzdeki geçerliliği de dahil olmak üzere İslam'ın siyaset teorisine genel bir bakış sunmaktadır. İslam Milletler Hukuku: Şeybani'nin *Siyer'i* isimli kitap, 8. yüzyıl hukukçusu Muhammed ibn el-Hasan eş-Şeybani'nin uluslararası

**Yaşadığı Yerler:** Bağdat, Beyrut, Washington

**Görev Yaptığı Kurumlar:** Dârü'l-Muallimîn, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Indiana Üniversitesi, Harvard Üniversitesi, Chicago Üniversitesi, Johns Hopkins Üniversitesi

**Önemli Eserleri:** İslam Hukukunda Savaş ve Barış, İslam'da Adalet Kavramı, İslam'ın Siyaset Teorisi

hukuk üzerine yazdığı Siyer el-Kebir adlı klasik İslami risalenin çevirisi ve analizidir. Haddûrî ayrıca İmam Şafii'nin Risalesi'ni tercüme ve şerh etmiştir. Genel olarak, Haddûrî'nin çalışmaları 20. yüzyılda İslam hukuku ve siyaset teorisi çalışmalarına yapılan en önemli katkılar arasında sayılmaktadır.

Haddûrî, İslam hukuku üzerine yaptığı çalışmaların yanı sıra Arap milliyetçiliği ve Orta Doğu siyaseti üzerine de kapsamlı yazılar kaleme almıştır. Majid Haddûrî'nin İslam hukuku ve siyaset teorisinin akademik çalışmaları üzerinde önemli bir etkisi olmuştur.

Haddûrî, İslam hukuku ve siyaseti de dahil olmak üzere uluslararası ilişkiler alanında önde gelen kurumlardan biri haline gelen Johns Hopkins Üniversitesi'nde İleri Uluslararası Çalışmalar Okulu'nun (SAIS) kurulmasında kilit rol oynamıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam hukuku ve siyaset çalışmalarına öncülük eden Haddûrî, Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam hukuku ve siyaset teorisine odaklanan ilk

akademisyenler arasında yer almış ve bu alanın meşru bir akademik çalışma alanı olarak yerleşmesine yardımcı olmuştur. Haddûrî'nin Şafii'nin Risale'si ve Şeybani'nin Siyer'i de dahil olmak üzere klasik İslami metinlerin çevirileri yaygın olarak otoriter olarak kabul edilir ve bu eserlerin İngilizce konuşan akademisyenler için daha erişilebilir olmasına yardımcı olmuştur. Haddûrî'nin çalışmaları, İslam hukuku ve siyasetinin karmaşıklığını ve çeşitliliğini vurgulayarak bu konuların basit ve indirgemeci yorumlarına meydan okumuştur.

Mısır Liyakat Nişanı alan, Orta Doğu Çalışmaları Derneği Onursal Üyesi, Arap Dili Akademisi Üyesi ve Irak Akademisi Üyesi olan Haddûrî yaşamı boyunca çok sayıda ödül ve onur nişanı almıştır. Haddûrî'nin çalışmaları, İslam hukuku ve siyaseti üzerine çalışan akademisyen nesiller üzerinde derin bir etkiye sahip olmuştur ve onun mirası günümüzde de alanı şekillendirmeye devam etmektedir.



## Arap Birliği Eğitim, Kültür ve Bilim rgt (ALECSO)

Arap Birliği'nin kültürel amaçlı uzmanlık kuruluğu

**Kuruluğu Tarihi:** 1970

**Bulunduğu Yer:** Tunus

**Kurumun Etkisi:** Arap dünyasında eğitim, kültür ve bilim alanlarında iŗbirliđini teŗvik etmiŗtir.

Arap Birliği Eğitim, Kültür ve Bilim rgt (ALECSO), Arap Kültürel Birlik Şartı'nın 3. Maddesi uyarınca ye devletler arasında eğitim, kültür ve bilim alanlarında iŗbirliđini teŗvik etmek amacıyla 25 Temmuz 1970 tarihinde Kahire'de kurulmuŗtur. ALECSO'nun merkezi Tunus'ta yer almaktadır ve Şu anda 22 ye devlete sahiptir.

ALECSO, Arap dünyasındaki kültürel ve eğitim faaliyetlerini koordine etmek için alıŗmaktadır. eŗitli faaliyetleri arasında, Arap dünyasında ALECSO'ya bağlı olarak Arap Araŗtırmaları ve alıŗmaları Enstitüsü (Kahire), Arapça El Yazmaları Enstitüsü (Kahire), Hartum Uluslararası Arap Dili Enstitüsü (Hartum), Araplaŗtırma Koordinasyon Bürosu (Rabat), Araplaŗtırma, eviri, Yazarlık ve Yayın Merkezi (Şam) gibi kurumlar kurulmuŗtur.

Örgütün amacı, Arap dünyasındaki ülkeler arasında kültürel, eğitimsel ve bilimsel iŗbirliđini teŗvik etmektir. Bu amaçla, ALECSO, ye ülkeler arasında bilgi ve deneyim paylaŗımını teŗvik etmek, Arap dilinin ve kültürünün korunmasını ve geliŗtirilmesini desteklemek, bilimsel araŗtırmaları teŗvik etmek, bilimsel ve

teknolojik bilgiyi yaymak, sanat ve edebiyatı desteklemek, gençleri eğitmek ve diğer ülkelerle iŗbirliđi yapmak gibi birçok faaliyet yürütmektedir.

ALECSO, Arap lkelerinde eğitimin kalitesini artırmak ve herkes için eriŗilebilir olmasını sağlamak için alıŗmaktadır. Buna müfredatın, ğretmen eğitiminin ve eğitim altyapısının iyileŗtirilmesine yönelik çabaların desteklenmesi de dahildir. ALECSO, Arap kültürel mirasını korumaya ve tanıtmaya alıŗmaktadır. Bu, tarihi yerleri ve eserleri koruma çabalarını desteklemenin yanı sıra Arap edebiyatını, müziğini ve sanatını teŗvik etmeyi de içerir. ALECSO, Arap lkelelerinde bilimsel araŗtırma ve geliŗimi teŗvik etmek için alıŗmaktadır. ALECSO, Arap lkeleri arasında ve Arap lkeleri ile dünyanın geri kalanı arasında kültürel alıŗveriŗi teŗvik eder. Bu kapsamda kültürel etkinlikler ve festivallerin desteklenmesinin yanı sıra sanatçılar, yazarlar ve entelektüeller arasındaki alıŗveriŗi kolaylaŗtırılmaktadır. ALECSO, ayrıca Arap ülkelerine eğitim, kültür ve bilim de dahil olmak üzere eŗitli alanlarda teknik yardım sağlamaktadır.

# Suriye ve Lübnan'da Arap Milliyetçiliği

Muharrem Hilmi Özev

## Giriş

Arap milliyetçiliği, Arap halkının birliğini ve kültürel dayanışmasını teşvik etmeyi amaçlayan siyasi bir harekettir. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Arap dünyasındaki Avrupa emperyalizmine ve Batılı fikir ve kültürün artan etkisine bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır.

Arap milliyetçiliğinin etkinliği 1950'ler ve 1960'larda doruk noktasına erişmiştir. Arap milliyetçiliği ideolojisini benimseyen partiler, Arap halklarını birleştirmeye ve Arap bağımsızlığını desteklemeye çalışmışlar ve bölgenin siyasi manzarasının şekillenmesinde önemli bir rol oynamışlardır.

1970'lerde ve 1980'lerde Levant'taki Arap milliyetçi hareketi, petrol gelirleri artan Körfez monarşilerinin bölgesel ve küresel siyasetteki etkisinin artması, İslami hareketlerin yükselişi ve İsrail ile Filistin halkı arasında devam eden çatışma, İran Devrimi ile birlikte bölgede mezhepçiliğin derinleşmesi gibi bir dizi farklı yönden meydana okumalarla karşı karşıya kalmıştır. Bununla birlikte, Arap milliyetçiliği fikrî bölge politikalarını ve toplumlarını etkileyen belirleyen önemli faktörlerden biri olma özelliğini korumaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Arap milliyetçiliği, Arap halkını tek bir bayrak altında birleştirmeyi ve yabancı hakimiyetine direnmeyi amaçlayan siyasi bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılın başlarında, Levant'taki ve Arap dünyasının diğer bölgelerindeki Arap milliyetçileri, Arap halkların bağımsızlığı ve kendi kaderini tayin hakkı için destek oluşturmaya çalışmışlardır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu dağılmış ve Arap toprakları, Avrupalı güçlerin kontrolü altında bir dizi manda bölgesine bölünmüştür. Bu ortamda Batı, Levant'taki Arap milliyetçilerinin yeni "ötekisi" haline gelmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Arap milliyetçiliği, sömürgecilik ve sömürge sonrası bağımlılık karşıtı hareketler bütün dünyayı etkilerken bölgedeki bağımsızlık ve özgürlük hareketlerinin öncülüğünü üstlenmiştir. 1950'lerde ve 1960'larda Ürdün, Lübnan ve Levant'ın diğer bölgelerindeki Arap milliyetçileri bağımsızlık ve kendi kaderini tayin etme mücadelesinde önemli bir rol oynamışlardır. İsrail'in Arap ülkeleri karşısında durdurulamayan ilerleyişi durumundan ötürü Siyonizm, Arap milliyetçilerinin en önemli yeni "ötekisi" haline gelmiştir. İran, Türkiye ve Etiyopya gibi Arap ülkelerinin Arap olmayan komşuları da özellikle Arap dünyası ile yaşanan çıkar uyuşmazlığı dönemlerinde, Batı ve Siyonizm ölçeğinde olmasa da Arap milliyetçilerinin "ötekisi" olarak nitelendirilmişlerdir.

Satı el-Husri, Mişel Eflak gibi teorisyenler, Irak Kralı I. Faysal, Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdunnasır, George Habaş liderliğindeki Arap Milliyetçi Hareketi, Libya lideri Muammer Kaddafi, Filistin Kurtuluş Örgütü lideri Yaser Arafat, Irak'ta Arap Sosyalist Baas Partisi lideri Saddam Hüseyin, Suriye'de Baas Partisi lideri Hafız Esat; Arap milliyetçiliği ile ilişkili önemli kişiler ve gruplar arasında sayılabilir.

## **Kavramsal Açından Arap Milliyetçiliği**

Arap milliyetçiliği (el-Kavmiyye el-Arabiyye), Arapların tek bir ulus olduğunu ileri süren ve Arap halkının birliğini destekleyen, Arap medeniyetinin, Arapların dilini ve edebiyatını yücelten, Atlantik

Okyanusu'ndan Hint Okyanusu'na kadar Arap dünyasının yenilenmeye ve siyasi birliğe (pan-Arabizm'e) davet eden bir ideolojidir. Addi, Arap milliyetçiliği ile ilgili olarak üç temel tipolojiden söz edilebileceğinden söz etmektedir: Proto-Milliyetçilik olarak Vehhabilik, başlangıçta Mısır'da etkili olan liberal Arap milliyetçiliği ve Birinci Dünya Savaşı'dan 1967 yenilgisine kadar olan dönemde etkili olan radikal Arap milliyetçiliği (Addi, 2017, s. 18). Suriye ve Lübnan'da etkili olan milliyetçi hareketlerin, bazıları liberal milliyetçilik akımına yaklaşan özellikler gösterse de geneli itibarıyla geniş halk kitlelerini Batı ve Siyonizm karşıtlığında harekete geçirmeyi amaçlayan radikal Arap milliyetçiliğine daha yakın oldukları görülmektedir.

Milliyetçilik olgusu ile ilgili düşünceler ulusların tarihte hep var olduğunu savunan ilkçilik (primordialism), ulusların ve milliyetçilik fikrinin şu ya da bu şekilde modern dönemlerde ortaya çıktığını savunan modernizm ve bu ikisi arasında bir orta yol olarak değerlendirilebilecek olan etno-sembolcülük olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirilebilir. Etno-sembolcüler, milliyetçiliğin modern çağın bir ürünü olduğunu kabul ederek ilkçilerden; milliyetçiliği kapitalizm ve endüstrileşme gibi modern süreçlerle açıklayan kuramlarla yetinilmemesi gerektiğini söyleyerek de modernistlerden ayrılırlar (Özkırmı, 2005, s. 34-35) Arap milliyetçiliği ideolojisi, Arap ulusunun 19. ve 20. yüzyıllarda milliyetçiliğin yükselişinden önce tarihsel bir olgu olarak var olduğu inancından yola çıkması hasebiyle ilkçi milliyetçi düşünce grubunda değerlendirilebilir. Buna göre, bilinmeyen zamanlardan beri var olan Arap ulusu, Arapçanın kademeli gelişimi ve bölgede İslam'ın bir din ve kültür olarak yükselişiyle son şeklini almıştır. Bu noktada Mişel Eflak gibi gayrimüslim teorisyenlerin de ön kabulüne göre hem Arapçanın hem de İslam'ın, Arap ulusunun iki temel unsuru olarak görülmesi dikkat çekicidir.

Arap milliyetçiliği 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı Devleti karşıtı bir akım olarak başlamıştır. 1860'larda, o dönemde Osmanlı kontrolünde olan Levant ve Mezopotamya'da üretilen edebiyat, Osmanlı Türklerini İslam'a ve Arap dünyasına ihanet etmekle suçlayan bir içeriğe sahipti.

Arapların askerî zaferlerini ve kültürel ihtişamını dinin gelişine bağlayan bu görüşe göre, İslam ve Müslümanlar her zaman geri durumda değildi ve esasen Avrupa modernizminin kendisi de İslami kökenliydi. Bu görüşte olanlar reformcu Osmanlı ve Mısır hükümetlerini, doğal olmayan ve yozlaşmış olarak görülen Batı uygulamalarını Avrupalılardan ödünç almaya çalışmakla suçlamakta; gerçek İslam'ın ihya edilmesi yoluyla anayasal (meşruti) hükümetler kurulması ve özgürlüklerin genişletilmesi gerektiğini ileri sürmekteydiler (Khalidi, 1991, ss. 9-11). Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Arap milliyetçilerinin amacı, Batı etkisini sona erdirmek ve Batı'ya bağımlı olduğu düşünülen Arap hükümetlerini ortadan kaldırmaktı (Dawisha, 2003, ss. 25-4). Arap ülkeleri karşısında İsrail'in durdurulamayan ilerleyişi münasebetiyle yeni hedef Siyonizm ile mücadele olmuştur. Altı Gün Savaşı'ndaki yenilginin ardından Arap milliyetçiliğinin işlevselliği ile ilgili beklentiler sönükleşmiştir. İzleyen dönemde Arap milliyetçiliği hareketinin bölgesel siyasetteki etkisi gerilese de tamamen ortadan kalkmamıştır.

Arap milliyetçiliği, tarihsel süreçte sarsıldığı düşünülen farklılık ve birlik şuurunun çağdaş koşullarda yeniden işlevsel hale getirilmesini amaçlayan bir ideolojidir. Dolayısıyla Arap milletinin kendine has hasletleri ve vasıflarıyla ontolojik bir gerçeklik olduğu ön kabulünden hareket eden Arap milliyetçiliği bu milletin tek bir siyasi sistem altında ve bütünleşmesini (pan-Arabizm) hedeflemektedir (Choueiri, 2001, s. 25). Öyle ki, Mısır'da firavunlar, Levant'ta Kananîler ve Ârâmîler, el-Cezire'de Âsûrîler ve Babilliler gibi eski çağlarda Arap coğrafyasının farklı noktalarında yaşamış kavim ve kültürlerin mirası da Arap milliyetçiliğinin müktesebatı arasında görülmüştür (2000, s. 26). Bu durum Arap milliyetçiliğinin temel amaçlarından biri olan pan-Arabizm'in temel açmazlarından biri olmuştur. Çünkü Mısır, Suriye ve Irak gibi Arap milliyetçiliğini sembolik sermaye (ya da yumuşak güç unsuru) olarak kullanmak isteyen ülkelerden her birinin kendi topraklarına özgü müktesebatı öncelemeye çalışması kaçınılmaz olarak merkezkaç etkisi doğurmuş ve Afrika Boynuzu'ndan Suriye'ye, Irak'tan Moritanya'ya kadar uzanan coğrafyada Arap ülkeleri arasındaki rekabeti ve



ayrışmayı derinleştirmiştir. Esasen sınırları sömürgeci ülkelerin çıkarlarına göre belirlenen ve bağımsızlıklarını kazandıktan sonra oluşturulan “ulus devlet”lerin bekasını güvence altına alma amacı da bu ayrışmanın temel sebebidir ve Arap devletleri tarihi kültürel ve antropolojik mirası bu amaçla kullanma yoluna gitmişlerdir. Nitekim Arap milliyetçiliğini anlatmak için kullanılan “*kavmiyye*” ve “*vataniyye*” terimleri de bu ayrışmayı yansıtmaktadır. Bu iki kavram bazen çelişen bazen birbirini tamamlayan iki farklı olguyu ifade etmektedir.

*Kavmiyye*, Arap birliği ve dayanışması fikrîni ve Arap halkının ortak bir tarih, kültür ve dil ile tek bir ulus oluşturduğu inancını ifade eder. Bu kavram, Arap halkı arasındaki kültürel ve dilsel ortaklıkları ve ortak hedeflere ulaşmak için birlikte çalışma ihtiyacını vurgular. *Kavmiyye* ile en çok özdeşleşen kişi, kendi pan-Arap ideolojisini Arap dünyasına yaymak için hem askerî hem de siyasi gücü kullanan Mısırlı Cemal Abdunnasır olmuştur. *Kavmiyye* bugün hâlâ güçlü bir siyasi akım olmaya devam ederken, Nasır'ın ölümü ve Arapların Altı Gün Savaşı'ndaki yenilgisi bu ideale olan inancı zayıflatmıştır. *Vataniyye* kavramı ise belirli bir ulus-devletin savunulmasına ve desteklenmesine odaklanan daha dar, bölgesel temelli bir milliyetçiliği ifade etmektedir. Bu kavram, bireysel Arap ülkelerinin egemenliğini ve bağımsızlığını ve siyasi ve ekonomik çıkarlarını korumanın önemini vurgular. *Kavmiyye* ve *vataniyye* genellikle birbiriyle çelişen kavramlar olarak görülse de bunların bir arada var olabileceğini ve hatta birbirini tamamlayabileceğini ileri sürmek de mümkündür. Buna göre, bir birey hem Arap birliğini hem de kendi ulus-devletinin egemenliğini destekleyebilir. Ancak Arap ülkelerinin bağımsızlıklarını kazandıkları 20. yüzyıl başından günümüze *kavmiyye* ve *vataniyye* kavramları arasındaki gerilimin tümüyle ortadan kaldırılabileceğini gösteren bir konjonktür henüz oluşmuş gözükmemektedir. Dört yüz milyona yakın nüfusa sahip olan, geniş bir coğrafyaya yayılan, insan kaynakları, doğal kaynaklar, ekonomik koşullar, büyük güçlerle ilişkiler, siyasi kurumsallaşmada görülen farklılıklar vb. göz önüne alındığında Arap dünyasında bu gerilim ve ayrışmanın devam etmesi kaçınılmazdır. Irak-Suriye, Mısır-Sudan,

Cezayir-Fas gibi Arap ülkeleri arasındaki zaman zaman ağır krizlere neden olan müzmin sorunlar bu savı desteklemektedir. Arap ülkeleri arasında Avrupa Birliği benzeri derinliğe ve genişliğe sahip bir ekonomik ve siyasi bir bütünleşme sağlanmadıkça *Kavmiyye* ve *vataniyye* kavramları arasındaki açmazın devam edeceği tahmin edilebilir.

Arap milliyetçiliği Fransız Devrimi'nin ardından dünyada gittikçe yaygınlaşan milliyetçilik dalgasının bir parçası ve Levant ve Mısır merkezli olarak doğmuştur. Arap milliyetçiliğinin gelişimi konusunda iki bölge arasında ciddi bir etkileşim söz konusu olsa da Suriye ve Lübnan'da ortaya çıkan milliyetçi dalga gerek sosyolojik ve entelektüel arka planı gerekse Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma döneminde oynadığı rol nedeniyle Mısır'da gelişen milliyetçi dalgadan ayrılmaktadır. Lübnan'da Hıristiyan filozof İbrahim el-Yazıcı öncülüğünde 1870'lerin sonlarında Arapları dirilişe davet etmeyi amaçlayan gizli bir cemiyet kurulmuştur. Zamanla Lübnan ve Şam'da, çoğu Müslümanlardan oluşan gruplar benzer gizli hareketler oluşturmuşlardır. Ne var ki, Arapçılığa karşı çıkan Hıristiyan gruplar tamamen bağımsız bir Lübnan çağrısı yaparken, Müslüman Arap toplumları genellikle hâlâ Osmanlı yönetimi altında olan özerk bir Büyük Suriye'yi (Büyük Suriye Milliyetçiliği) desteklemekteydiler (Khalidi, 1991, ss. 9-11).

Bu noktada Suriye'de başından beri etkili olan bir "Büyük Suriye" milliyetçiliğinden de söz etmemiz gerekir. Büyük Suriye milliyetçiliği günümüz Suriye devletinin kuruluşundan ve Baas milliyetçiliğinden de eski tarihlere gitmektedir. Bu akım, Osmanlı döneminde Bilad-ı Şam adı verilen bölgede tek bir Suriye devleti kurulmasını amaçlamaktaydı. Suriye milliyetçiliği, 19. yüzyılın sonlarında Nahda (Diriliş) hareketiyle bağlantılı olarak modern bir düşünce okulu olarak ortaya çıkmış ve Bilad-ı Şam adı verilen bölge başta olmak üzere tüm Arap dünyasını etkilemiştir. İlk Suriyeli milliyetçinin, 1860 Lübnan Dağı iç savaşının ardından Beyrut'ta bölgenin ilk gazetelerinden biri olan Nafir Suria'yı çıkararak, Lübnan Dağı doğumlu, Maruni Kilisesi'nden Protestanlığa geçen ve "vatan" kavramının önemini vurgulayan Butrus al-Bustani olduğu düşünülmektedir (Tauber, 2013, s. 257). 1870 gibi erken bir tarihte,

Francis Marrash da vatan kavramını ulus kavramından ayırıp Büyük Suriye'ye uygulamış, dinsel ve mezhepsel farklılıkların dengelenmesinde ve böylece ulusun tanımlanmasında dilin oynadığı role işaret etmiştir (Suleiman, 2003, s. 114). Arap dünyasının bir parçası olma fikrini kabul etmekle birlikte, Suriye'nin Arap halkının lideri olduğunu iddia eden ve tüm Arapları aynı düzeyde görmeyi reddeden elitist bir yaklaşıma sahip olan Büyük Suriye milliyetçiliği, 1932'de Antun Saadeh tarafından kurulan Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi'nin (SSNP) kurulmasıyla doruk noktasına ulaşmıştır (Yonker, 2021, s. 49).

Antun Saadeh'e göre Suriye milliyetçiliği, bölgedeki tüm farklı dinî mezhepleri ve varyasyonları ve ayrıca bölgenin farklı halklarının karışımını gruplandırarak ortak bir Suriye tarihi ve milliyeti varsaymaktaydı. Çünkü Suriye'nin bir coğrafi kavşak noktasında bulunması, Suriye bölgesinin çeşitliliğini de açıklamaktadır (Pipes, 1990, s. 16). Mezhepçiliğe yönelik genel eğilime direnen Sa'adeh, din adamlarının dünyevi gücünün bölgenin birleşmesi önündeki en büyük iç engel olduğunu, Suriye ulusunun temelini etnik, dinsel veya dilsel bağlardan çok bölgesel özerkliğe dayalı ve laik olması gerektiğini savunmuştur. Büyük Suriye'yi "Kuzeybatıda Toroslar ve kuzeydoğuda Zagros dağlarından güneyde Süveyş Kanalı ve Kızıldeniz'e kadar uzanan ve Sina Yarımadası ile Akabe Körfezi'ni içine alan ve batıda Kıbrıs Adası da dahil olmak üzere Suriye Denizi'nden, doğuda Arabistan çölü kemerine ve Basra Körfezi'ne kadar" uzanan vatan olarak tanımlayan Saadeh, Büyük Suriye'yi tek bir ulus olarak tasavvur etmiş ve coğrafi kimliğe büyük önem vermiştir (Sethian, 2007, s. 99). Sa'adeh'e göre bu doğal coğrafi sınırlar, bölgesel bir siyasi birlik için uygun bir temel sağlamaktaydı. Fenikecilik ve pan-Arabizm taraftarları gibi, Sa'adeh de bu bölgenin eski sakinlerini medeniyetin öncüleri olarak görmekteydi. Lübnan'da ise Saadeh'in fikirleri, sadece kendilerini daha büyük Maruni ve pan-Arabist Sünni grupların vizyonlarından dışlanmış hisseden Rum Ortodoks ve diğer azınlık topluluklarına hitap etmekteydi (el-Husseini, 2012, s. 202).

Lübnan'daki Sünni çoğunluğun büyük bir kısmı, Arap milliyetçiliğine yönelik bölgesel harekettten etkilenmiştir. Lübnan'da Arap milliyetçileri

Lübnan'ın sömürge gözetiminden bağımsızlığını iyi bir fikir olarak görmelerine rağmen, Maruni Falanjistlerin Fenikeci söyleminin Arap-Müslüman toplumunu marjinalleştirdiğini hissetmekteydiler. Sünnilerin çoğunluğu yeni kurulan Lübnan devletini gerçek bağımsızlıktan ziyade Batı müdahalesinin bir eseri olarak görmüştür. Pan-Arap hareketinin bölgesel uyumu gittikçe daha dar dinî ve yerel/ülkesel özellikler kazansa da Lübnan'da pan-Arabist bir ulusal kimlik arzusu, Sünnilerin siyasi eylemlerini motive etmeye devam etmiştir (2012, s. 201-202).

Albert Hourani ise çok mezhepli Lübnan'a özgü Arap milliyetçiliğinin nüfus yapısı, beylik sistemi, yerel yönetim özerkliği, ortak dil olarak Arapça gibi unsurlar üzerine inşa edildiğini ileri sürmektedir (Hourani, 1981, s. 126).

## Tarihsel Süreç

Arap yenilenmesine en büyük katkı 19. yüzyılın ikinci yarısında Hıristiyan Suriye-Lübnan entelektüellerinden gelmişti. Bu kesim dinî yönden Osmanlı'ya hiçbir bağlılık hissetmiyordu ve Amerikan ve Avrupalı misyonerlerden aldıkları eğitimin de etkisiyle bağımsız seküler bir Arap devleti için ısrar etmek onlar için çok kolaydı (Tibi, 1997, s. 230).

Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesine kadar Batılı ülkelerle dirsek teması içinde olan Arap milliyetçiliği, Fransa ve İngiltere'nin Arap ülkelerini sömürgeleştirmesinden sonra yön değiştirmiştir. Batı artık özgürlük için kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir düşmana dönüşmüştür. Sömürge öncesi Arap milliyetçiliği, liberal özgürlükleri ve Batılı anlamda burjuva demokrasisini seküler bir Arap devletinde uygulama arayışı içinde bulunurken, sömürge yönetimi altında reaksiyoner, popülist ve çoğunlukla radikal hale gelmiştir. Arap milliyetçiliğinin bu şekli II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Sati el-Husri'nin ve Michel Eflak'in yazılarında formüle edilmiştir.

Osmanlı'nın çöküşünden önce bazen İngiliz bazen de Fransız hayranı özellikler taşıyan Arap milliyetçiliği, Şerif Hüseyin olayında ihanete

uğramalarından ve daha sonra Arap ülkelerinin İngiliz ya da Fransız sömürgesi olmasından dolayı, Alman hayranı bir yöne doğru yol almaya başlamıştır. II. Dünya Savaşı döneminde bir yandan Batı sömürgeciliğine olan düşmanlık diğer yandan Almanya ve İtalya'nın başlangıçta kazandıkları başarılar bazı Arap düşünürlerin, Alman etkisi altında pan-Arabist bir Arap milliyetçiliği anlayışı ortaya koymalarına neden olmuştur. Bu düşünürlerden en önemlileri Sati el-Husri ile Suriye'de Michel Eflak idi. O sırada gittikçe güç kazanan komünizm karşısında çaresiz kalan toprak ağaları ve burjuva çaresizlik içinde Michel Eflak'ın Baas partisini desteklemişlerdir.

Eflak'e göre Arap milliyetçiliğinin temeli İslamlıktır ve İslamlık tarihin her döneminde Arap ruhunun tabiata, topluma karşı "yabancılaşma" tehlikesinden kurtulması sürecidir. İslamlık Arap milliyetçiliğinin ve tarihsel Arap misyonunun bizatihi kendisidir. Eflak'a göre, bütün Araplar tek bir ulustur ve ulusun tarihi ve büyük bir misyonu ise sosyalizmi gerçekleştirmektir.

18. ve 19. yüzyıllarda Avrupalı tüccarların Akdeniz'deki ticari faaliyetlerini artırmaları Osmanlı topraklarında, özellikle Levant bölgesinde ekonomik yapının Avrupa'ya eklenmesine neden olmuştu. Bölgede açılan misyoner okulları ise kültürel anlamda modern Batılı fikirlerin hızla yayılmasına neden olmuştur.

1911'de, Şam ve Lübnan'dan gelen Müslüman aydınlar, Paris'te küçük bir Arap milliyetçi kulübü olan al-Fetât'ı (Genç Arap Topluluğu) kurmuşlardır. Amacını "Arap ulusunun seviyesini modern ulusların düzeyine çıkarmak" olarak duyuran el-Fetât, Osmanlı Devleti içinde daha fazla özerklik çağrısında bulunmuştur. Ancak Osmanlı Devleti'nden gelen baskının artması üzerine yeraltına çekilen örgüt, Arap vilayetlerinin tek bir Arap devleti halinde imparatorluktan ayrılmasını talep etmeye başlamıştır (Choueiri, 2001, ss. 166-168) ama bu çağrının kendilerini Osmanlı İmparatorluğu'nun sadık tebaası olarak gören Arapların çoğunluğu üzerinde neredeyse hiçbir etkisi olmamıştır (Karsh, 2003, s. 229). Bu noktada asıl kırılma Birinci Dünya Savaşı ortamında

Osmanlı yönetiminin Lübnan'daki mutasarrıflık düzenini lağvedip bölgeyi doğrudan askerî yöneticilere bağlaması ile gerçekleşmiştir. Savaş ortamında vergilerin artırılması, bölgedeki ekonomik kaynaklara savaş levazımatı olarak el konulması, Müslim-gayrimüslim ayrımı gözetilmeksizin tüm Lübnanlıların askere alınması ve son olarak İngiltere ile görüşmeler gerçekleştirdiği açığa çıkan Şerif Hüseyin ile bağlantılı olduklarından kuşkulanan 16 kişinin Beyrut meydanında idam edilmeleri bölge halkının ve elitinin Osmanlı'ya karşı tavrının tamamen değişmesine neden olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun gücüne karşı kullanılacak bir silah olarak, Arap milliyetçi düşünce ve ideolojisinin önemli bir destekçisi olmuştur. Arap güçlerine Arap Yarımadası ve Bereketli Hilal'in büyük bölümünü kapsayan bir devlet vaat edilmiş olsa da İngiltere ve Fransa arasındaki gizli Sykes-Picot Anlaşması bu bölgenin iki emperyal güç arasında paylaşılmasını öngörmüştür.

Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal 1918'de Şam'da Levant ve Hicaz'ın büyük bölümünü kapsayan bir Arap devleti ilan etmiştir. El-Fetât üyeleri bu yeni devletin çekirdeğini teşkil etmekteydi. Bu dönemde Kudüs, Beyrut ve Bağdat'taki Arap milliyetçileri Şam'ı merkez olarak görmeye başlamışlardır. Yine bu dönemde pan-Arabizm (*kavmiyye*) ile mahalli talepler (*vataniyye*) arasındaki gerilim de yavaş yavaş gün yüzüne çıkmaya başlamıştı (Choueiri, 2001, ss. 171-173). El-Fetât içinden İzzet Derveze ve Şükrü el-Kuvvetli gibi isimlerin de aralarında olduğu bir grup genç Arap birliğini (*ittihat*) ve bağımsızlığını tamamlamak amacıyla Şubat 1919'da Arap İstiklal Partisi (AIP)'i kurmuştur.

Arap topraklarının Fransız ve İngiliz kontrolü altında olduğu iki savaş arası dönemde, Arap milliyetçiliği Batı karşıtı bir muhalefet hareketi haline gelmiştir. İzleyen dönemde Osmanlı karşıtlığının belli bir tonu Arap milliyetçiliği fikirlerinden hiç eksik olmasa da Arap milliyetçiliğinin temel ötekisi bir yanda sömürgeci ya da sömürge sonrası Batılı güçler, diğer yanda ise Filistin sorunu nedeniyle İsrail olmuştur. Irak-İran Savaşı nedeni ve Körfez ülkeleri-İran anlaşmazlığı nedeniyle İran, Suriye, Mısır ve Irak gibi Arap ülkeleriyle yaşanan dönemsel anlaşmazlıklar

nedeniyle Türkiye, Mısır ile yaşadığı anlaşmazlıklar nedeniyle Etiyopya zaman zaman Arap milliyetçiliğinin ötekisi olarak tanımlanmaya çalışıl- sa da bu tanımlamalar belli ülkelerin özel amaçlarıyla sınırlı kalmış ve bu ülkeler Arap milliyetçiliğinin ötekisi olma konusunda hiçbir zaman Batılı dünyası ve İsrail düzeyine düşmemişlerdir.

1920-1921 yıllarında Irak'ta İngiltere'ye karşı, 1925'te, Sultan el-Atrash liderliğindeki Güney Suriye'nin Dürzileri tarafından Fransız yönetimi- ne karşı ayaklanmalar gerçekleştirilmiştir. Suriye'deki isyan Şam başta olmak üzere ülkenin her yerine yayılmıştır. İsyan, bastırıl- sa da Fransızları Suriye'nin bağımsızlığını tanıma konusunda daha fazla adım atmaya zorlamıştır.

Mısır'da da İngiliz hegemonyasına karşı 1919'da başlayan isyanlar 1922'de Mısır'ın resmî bağımsızlığı ile sonuçlanmıştır. Başlangıçta Mısır Devrimi'nin siyasi liderleri, Arap milliyetçiliği (*kavmiyye*) yerine Mısır milliyetçiliğini (*vatanîyye*) benimsedilerse (Choueiri, 2001, s. 178) de zamanla Irak, Suriye ve Kuzey Yemen'de bağımsızlık yönünde ortaya çıkan gelişmeler nedeniyle tüm Arap dünyası ile ilgilenmeye başlamışlardır. 1931'de Kudüs'te düzenlenen Siyonizm karşıtı kongre pan-Arabizm çabalarını hızlandırmıştır. Kuzey Afrika, Mısır, Arap Yarımadası ve Bereketli Hilal'den delegeler Arap meselelerini tartışmak için ilk kez bir araya gelmiştir. Kongrede Arap ülkelerinin ayrılmaz ve bölünmez bir bütün oluşturduğu, Arap milletinin hiçbir tür bölünmeyi kabul edemeyeceği ve tanımayacağı, sömürgeciliğin hiçbir türünün kabul edilemeyeceği, buna direnmek için bütün kaynakların seferber edilmesi, bütün Arap ülkelerinin ve halklarının bağımsızlık mücadelesine katılmaları, siyasi faaliyetleri yerel veya bölgesel meselelerle sınırlayan her çabaya karşı mücadele edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

Ağustos 1933'te, ortak bir Arap pazarı ve sanayi üssü oluşturmak ve Arap ülkeleri arasındaki gümrük engellerini kaldırmak amacıyla Batı eğitilmiş profesyonel kamu hizmeti grupları tarafından Lübnan'da Milliyetçi Hareket Birliği (LNA) kurulmuştur (Choueiri, 2001, s. 85). LNA, toprak sahiplerinin gücünü sınırlamak için tarım reformu yapılmasını ve endüstrinin teşvik edilmesini önermiştir. Erken dönemde, toprak

ağalarını ve dolayısıyla Avrupalı güçlerin bölgesel çıkarlarını tehdit eden bu hareket 1930'lar boyunca etkisini hissettirse de 1940'lara kadar varlığını koruyamamıştır.

Arap milliyetçiliğinin Batı karşıtı bir nitelik kazanmasına neden olan faktörlerden biri bölgedeki Batı sömürgeciliği ise diğeri Filistin sorunu olmuştur. 1920'li ve 1930'lu yıllarda Filistin topraklarına mütemadiyen gerçekleşen Yahudi göçü ve İngiliz sömürge yönetiminin Yahudilere tanıdığı ayrıcalıklar bu dönemde Yahudi karşıtlığının somutlaşmasına neden olmuştur. 1935 yılında Suriyeli İzzeddin el-Kassam'ın İngiliz güçleri tarafından öldürülmesinin ardından Filistin'de Arap-Yahudi gerilimi doruk noktasına ulaşmış ve ayaklanmalar başlamıştır. AIP ve Filistinli ileri gelenleri, Kudüs Baş Müftüsü Emin el-Hüseyni'yi Filistin lideri olarak tanımıştır. Ardından Arap Yüksek Komitesi (AHC) kurulmuş ve Yahudilere karşı siyasi, ekonomik ve sosyal bir boykot başlatılmıştır. İngiliz sömürge yönetimi olaylara müdahale edip AHC'yi dağıtmış ve Emin el-Hüseyni'yi Lübnan'a sürgüne göndermiştir. El-Hüseynî, 9 Eylül 1937'de Suriye'de Arap dünyasının dört bir yanından 524 delegeyi bir araya getiren pan-Arap Bloudan Konferansı'nın düzenlenmesinde etkili olmuş ancak kendisi bu konferansa katılamamıştır (Choueiri, 2001, s. 97). Filistin'de başlayan ayaklanmalar 1939'da bastırılmışsa da "Arap milliyetçi duygusunun büyümesine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur" (Dawisha, 2009, s. 117).

Suriye'de gittikçe artan Fransız karşıtlığı, Bişara el-Khuri liderliğindeki gurubun ve Beyrut Marunî Patriği'nin desteğini alan Ulusal Blok'un geniş çaplı şiddet gösterileri başlatması ve Ocak-Şubat 1936'da bir genel grev gerçekleştirilmesi üzerine Suriye'nin bağımsızlığı için Fransız hükümetiyle görüşmeler başlamış ve Fransa 1936'da Suriye ve Lübnan'ın bağımsızlığını tanımıştır. Ne var ki, Suriye'de Fransa ile uzlaşmacı politikalar izleyen ve İskenderun'un Türkiye'ye devredilmesini kabul eden Ulusal Blok, milliyetçilerin ağır eleştirilerine maruz kalmış ve yönetimdeki yerini Ulusal Hareket Birliği'ne bırakmıştır.<sup>1</sup> Lübnan'da ülkenin bağımsızlığını

1 Irak'ta bu dönemde yaşanan darbe ve karışıklıklarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Dawisha (2009, ss. 62-148).



savunanların öncülüğünü Arap birliğini savunan Arap milliyetçileri (*kavmiyye*)'nden ziyade, Fenikecilik (Phoenicianism) adı verilen Lübnan milliyetçiliğini ve Arap değil Batı kültürü temsilciliğini esas alan (el-Husseini, 2012, s. 42) Lübnan Falanjist Partisi üstlenmiştir (el-Husseini, 2012, s. 42). Hitler etkisiyle kurulan parti, Lübnan'ın 1920 sınırları içinde yaşayanların kesin anavatanı olduğunu ve Lübnan milliyetçiliğini (*vataniiyye*) savunmaktaydı (Traboulsi, 2007, s. 102). *Vataniiyye* fikrini savunanlar da kendi aralarında ikiye ayrılmış görünüyorlardı: Bir yanda dar anlamda Lübnan'ı ön plana çıkaran, onu Batı dünyasının bir parçası olarak göstermeye çalışan Falanjistler, diğer yanda Antun Saadeh'nin fikirlerine uygun olarak Büyük Suriye idealini paylaşanlar (2007, s. 102).

İkinci Dünya Savaşı sırasında Filistin ve Irak'taki Arap milliyetçisi hareketlerin Alman yanlısı bir eğilime sürüklendikleri görülmüştür. Bunda İngiliz yönetiminin bölgesel politikalarına gösterilen tepkiye ilaveten Suriye'de Alman yanlısı Vichy hükümetinin kontrolü ele geçirmesinin etkisi büyük olmuştur. Bu dönemde İngiliz-Alman rekabetinin etkileri bölgede, özellikle Suriye, Filistin ve Irak'ta derinden hissedilmiştir (Choueiri, 2001, ss. 95-96). Bunun üzerine İngiltere, İngiliz karşıtı duyguları hafifletmek amacıyla 1942'de Mısır'da Mısır ile Arap dünyası arasında daha güçlü bağlar geliştirme çağrısında bulunan Mısır merkezli ve Bağdat, Beyrut, Yafa ve Şam'da şubeleri bulunan Arap Birliği Kulübü'nün kurulmasını desteklemiştir. İzleyen dönemde Ürdün Kralı I. Abdullah "Büyük Suriye", Nuri Said ise Bereketli Hilal Federasyonu hayaliyle ulus devletlerin üyesi olduğu genişletilmiş bir Arap İmparatorluğu inşa etmeye çalışmışlarsa da bu girişimler Arap milliyetçiliği akımları nezdinde kabul görmemiştir (Sela, 2002. s. 154). Suriye'de Haşimileri pan-Arap fikirlerin gerçekleştirilmesi önünde ciddi bir engel olarak gören Kuvvetli'nin muhalifleri, onu Haşimiler ile anlaşmaya zorlamışlarsa (Dawn, 1988, s. 51) da Kuvvetli Suriye'nin cumhuriyet olarak kalmasında ısrar etmiştir.

II. Dünya Savaşı sırasında Mısır ve Suriye merkezli milliyetçi düşünce akımları arasındaki farklılaşmalar, Suudi ve Haşimi rekabetinde Haşimilerin Arap milliyetçilerinin desteğini alma çabaları, Fransa'nın

Almanya karşısında mevzi kaybetmesi nedeniyle Alman yanlısı eğilimlerin güçlenmesi, buna karşı İngilizlerin Arap devletleri arasında kurulacak bir siyasi birliği desteklemesi Arap milliyetçiliği ve pan-Arabist düşünce akımları için ciddi sınamalar getirmiştir (Toffolo, 2008, s. 32). II. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllar ise Arap milliyetçileri için daha ağır sınamalara sahne olmuştur. 1947'de yoğunlaşan Arap-İsrail çatışmaları sırasında milliyetçi eğilimler Filistinli Arapları savunmak amacıyla müdahale edilmesi için baskı ortamı oluşturmuşlarsa da İngiliz politikaları nedeniyle orduların donanımsız kaldığını ve bazı ülkelerde hiç ordu bulunmadığını gören Arap ülkeleri genelkurmayları bu konuda çekimser davranmışlardır. Ne var ki, Haşimi Irak ve Ürdün çatışmalarına müdahale kararı alınca, Arap milliyetçiliğinin etkisi altında bulunan ve bekledikleri BM müdahalesinin gelmediğini gören Mısır, Suriye ve Lübnan gibi milliyetçiliğin etkisi altında bulunan ülkeler de Filistin lehine müdahale kararı almak zorunda kalmışlardır (Dawn, 1988, s. 54). İsrail'in askerî üstünlüğü karşısında Arap ülkelerinin çaresiz kalması Arap milliyetçileri için ciddi bir travma oluşturmuş, izleyen dönemde bu travma Arap milliyetçiliğinin temel özelliklerinden bir haline gelmiştir. Bu ortamda Zeki el-Arsuzi,<sup>2</sup> Ekrem el-Havrani<sup>3</sup> ve

2 Zeki el-Arsuzi, Suriyeli bir filozof ve Arap milliyetçiliğini destekleyen bir siyasi parti olan Baas Partisi'nin kurucularından biridir. El-Arsuzi, 1909'da Lazkiye şehrinde doğmuş ve Sorbonne'da felsefe okumuştur. Daha sonra ülkesine dönerek siyasete atılmış ve birleşik bir Arap ulusu fikrini teşvik etmiştir. El-Arsuzi, Arap dünyasının bir dünya gücü olarak hak ettiği yeri geri almak için birleşmesi gerektiğini savunan "al-ba'ath al-ardhi" veya "toprağın dirilişi" kavramını geliştirmiştir. Fikirleri, Arap dünyasının siyasi gelişimini etkilemiştir ve bu etki azından Suriye Baas Partisi bağlamında halen devam etmektedir. Bkz. Moubayed (2006, ss. 143-144).

3 Ekrem el-Havrani Suriyeli bir siyasi lider ve Suriye'de laik, anayasal bir hükümet kurmayı amaçlayan 1925-1927 Suriye Devrimi'nin ana figürlerinden biridir. El-Havrani, 1895'te günümüz Suriyesi'nin güneyinde bulunan Havran köyünde doğmuş, Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden hukuk diploması almış ve Suriye'de siyasete atılmıştır. El-Havrani, Arap milliyetçiliğinin ve birleşik bir Arap ulusu fikrinin güçlü bir savunucusuydu. Arap birliğinin laik, sosyalist ideallerin yayılması ve tüm Arapça konuşan halkları kapsayan tek, demokratik bir devletin kurulması yoluyla sağlanabileceğine inanıyordu. El-Havrani, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı muhalefetin örgütlenmesinde ve Suriye'de yeni bir hükümetin kurulmasında kilit rol oynamıştır. İki kez Suriye Başbakanı olarak görev yaptı ve ülke ekonomisini ve altyapısını modernize etmek için çalışmıştır. Bkz. Britannica, T. Editors of Encyclopaedia (2023).

Baas Partisi'nin kurucuları olan Mişel Eflak<sup>4</sup> ve Selahattin el-Bitar<sup>5</sup> tarafından öteden beri dile getirilmekte olan Baasçı ve sosyalist fikirler feodaliteye dayalı mevcut toplumsal ve siyasi düzeni daha güçlü bir şekilde eleştirmeye başlamışlardır (Landis, 1998, ss. 369-396). Bu travmatik ortamın doğal sonucu olarak Arap milliyetçiliği irrasyonel, tepkisel ve aşırılıkçı bir nitelik kazanmış, bu tepkisel Arap milliyetçiliğinin etkisi altında kalan liderler ve yönetimlerin sahadaki gelişmeleri rasyonel bir şekilde okuma, davranma ve önlem alma yetenekleri son derece sınırlı hale gelmiştir.

1945 yılında kurulan Arap Ligi ise İngiliz emperyal stratejisi, Ortadoğu'da ulus devlet oluşumu, bölgesel anti-emperyalizm ve Arap anti-Siyonizmi gibi faktörlerin etkileşimi sonucunda ortaya çıkmıştır (Lüthi, 2020, s. 42). Arap Ligi, bir bakıma II. Dünya Savaşı sonrası dönemde İngiltere'nin bölgede gittikçe etkili olmaya başlayan Arap milliyetçiliği hareketlerini kontrol etmek amacıyla desteklediği bir oluşum şeklinde değerlendirilebilir. Ancak Arap Ligi bir yandan Arap ülkelerinin birbirlerine karşı duydukları kuşkuvarın Soğuk Savaş ortamında gittikçe derinleşmesi, diğer yanda ise *kavmiyye* ve *vatanıyye* yaklaşımları arasındaki gerilimler nedeniyle nispeten etkisiz bir birlik olarak kalmıştır. Nitekim aynı faktörler 1960'lı yıllarda Mısır öncülüğünde Suriye, Irak,

4 Mişel Eflak, Suriyeli bir filozof ve pan-Arap ideolojisini benimseyen Baas Partisi'nin kurucularından biridir ve en önemli isimdir. Eflak'ın fikirleri, Arap halkını birleştirmeyi ve ortak kimliklerini, kültürlerini ve tarihlerini ilerletmeyi amaçlayan bir hareket olan Arap milliyetçiliğinin gelişmesinde etkili olmuştur. Eflak Arap ulusunun birliğine inanmakta ve Arap halkının dünyadaki hak ettiği yeri geri almasının gerekli olduğunu savunmaktaydı. Eflak'ın fikirleri Orta Doğu'nun siyasi manzarası üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Eflak bir dönem Irak'ta ve halen Suriye'de iktidarda olan Baas Partisi'nin en önemli fikir babası olarak görülmektedir. Bununla birlikte, Eflak'ın görüşleri Arap milliyetçiliğini çevreleyen söylemi şekillendirmeye devam etmektedir. Bkz. Moubayed (2006, s. 131).

5 Salahaddin el-Bitar, Suriyeli bir devlet adamı ve Mişel Eflak ve Zaki el-Arsuzi ile birlikte Baas Partisi'nin liderlerinden biridir. El-Bitar, 1912'de Şam'da doğmuş ve Şam Üniversitesi'nden hukuk diploması ve Sorbonne'dan siyaset bilimi doktora derecesi almıştır. El-Bitar, Baas Partisi'nin ideolojisinin gelişmesinde kilit bir rol oynamış ve partinin fikirlerinin Arap dünyasına yayılmasında etkili olmuştur. İki kez Suriye Başbakanı olarak görev yapmış ve Suriye ile Mısır arasında kısa ömürlü bir birlik olan Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin oluşumunda kilit rol oynamıştır. Bkz. Moubayed (2006, s. 214).

Kuzey Yemen, Sudan ve Libya gibi ülkeler arasında denenen Birleşik Arap Cumhuriyeti (BAC) gibi siyasi birlik girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanması üzerinde de etkili olmuştur.

Irak monarşisinin bertaraf edilmesinden sonra Arap solu, Arap topraklarının büyük bölümünü kontrol altına almıştır. Ne var ki bu zafer ABD'nin Lübnan'a, İngilizlerin de Ürdün'e müdahale etmesi, Suudi-Haşimi rekabetinin ittifaka dönüşmesi gibi nedenlerden dolayı yarım kalmıştır. General Kasım Irak'ta Nasırcıları saf dışı bırakmış ve Arapların gerçek liderinin kendisi olduğunu ilan etmiştir (Lüthi, 2020, s. 42). Suriye'de Baasçılar, Sovyetlerin ve Suriye Komünistlerinin desteğini alan Khalid el-Azm'a karşı, Birleşik Arap Cumhuriyetini (BAC) kurmak için Nasır'a teklif götürmüşlerdir ve Nasır, bu teklifleri Arap milliyetçiliğinin getirdiği baskın siyasi ortam nedeniyle geri çevirememiştir.<sup>6</sup> Ancak Nasır'ın tam bir entegrasyon için öne sürdüğü koşullar, Suriye'yi Mısır'ın idari yapısıyla uyumlu hale getirecek önlemler içermekteydi. İzleyen dönemde Nasır'ın Suriye'de halk tarafından desteklenmeyen ekonomik politikalar uygulaması ve yeni rejimdeki Suriyeli sesleri etkili bir şekilde marjinalleştirilmesi BAC'ın kısa sürede sona ermesine neden olmuştur. Nitekim Baas-Nasır koalisyonundaki ikincil konumlarından giderek hoşnutsuz olan hükümetin Baasçı üyeleri 1959'da koalisyondan çekilmiştir. Yönetimde giderek artan doğrudan Mısır etkisi nedeniyle Suriye'de başarılı bir askerî ayaklanma gerçekleşmiş ve Eylül 1961'de Suriye Birlikten ayrılmıştır (Dawn, 1988, s. 58). Nasır tepki olarak S. Arabistan, Ürdün, Suriye ve Yemen'e karşı propaganda savaşını şiddetlendirmiş ve 1962'de Yemen iç savaşına müdahale etmiştir. Irak ve Suriye'de gerçekleşen Baasçı darbelerin ardından yapılan üç taraflı görüşmelerde Nasır ile Baasçıların anlaşmasının imkansızlığı anlaşılmıştır (Dawn, 1988, s. 59).

Radikal Arap milliyetçiliği 1950'li ve 1960'lı yıllarda Nasır'ın yükselişi ile birlikte doruk noktasına çıkmış ve 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndaki

6 Birleşik Arab Cumhuriyeti ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Halliday (2005, ss. 114-5), Morrison, (2009, ss. 50-53).

yenilgisi ile ağır bir travmaya maruz kalmış ve izleyen süreçte etkisini giderek kaybetmiştir. Bu dönemde Arap milliyetçiliği Suriye'de ve Irak'ta Baasçılar tarafından, Libya da Kaddafi tarafından canlandırılmaya çalışılmışsa da hiçbir zaman Nasır dönemindeki ihtişamını geri kazanamamıştır. Örneğin 1978 yılında Suriye ve Irak arasında Camp David Anlaşmaları'na tepki olarak birlik oluşturma girişimleri ortaya çıkmışsa da "ulusal egemenlik" (*vatanîyye*) ve Saddam Hüseyin'in, oluşturulan birliğe hükümler olma çabalarına gösterilen tepkiler yüzünden akim kalmıştır (Ma'oz, 1995, s. 153). Enver Sedat'ın İsrail ile barış anlaşması imzalamasına diğer Arap ülkelerinin kolektif tepki göstermeleri (Farsoun, 1991, s. 4) ve 1978 yılında Suriye ve Irak arasında birleşme görüşmeleri yürütüldüğüne dair çıkan haberler (Mufti, 1985, s. 47) Arap milliyetçiliğinin eski günlerine dönmekte olduğu yönündeki düşünceleri canlandırmışsa da, izleyen süreçte Arap ülkeleri arasındaki tartışmaların ve çatışmaların daha önce görülmemiş bir düzeye erişmesi, örneğin Irak-Suriye rekabeti, Irak'ın Kuveyt üzerindeki hak iddialarını yeniden gündeme getirmesi, Suriye-İran yakınlaşması vb. bu düşüncelerin yersiz olduğunu ortaya koymuştur. 1989 yılında Fas, Cezayir, Tunus, Libya, Moritanya'nın üyelikleri ile kurulan Mağrip Arap Birliği (MAB) ise büyük ölçüde Fas ve Cezayir arasında yaşanan Batı Sahra ve sınır sorunları nedeniyle etkisiz kalmıştır.

## Arap Milliyetçiliğinin Etkisini Yitirmesi ve Sonuçları

Saddam Hüseyin, Nasır döneminde doruk noktasına erişmişken 1967 yenilgisi ve Nasır'ın ölümü ile sönükleşen Arap milliyetçiliğinin sembolik gücünü kendi liderliğinde yeniden canlandırma ve kullanma imkânına, daha sönük bir düzeyde de olsa, sahip olmuştu (Zunes, 1991, ss. 8-9). Ama Irak bu etkinliğini İran ile girdiği savaş sonunda kaybetmiştir. Bu noktada Arap milliyetçiliği konusunda iddialı ülkelere olan Suriye'nin İran politikalarını desteklemesi sonucu Arap dünyasında ortaya çıkan parçalanmışlık görüntüsü de Arap milliyetçiliğinin etkin bir uluslararası ilişkiler aracı olma niteliğini kaybetmesine neden olmuştur.

Kuşkusuz Arap milliyetçiliğinin etkisini kaybetmesinde en önemli faktör Nasır'ın 1967 Arap-İsrail Savaşı sırasında aldığı ağır yenilgidir (Tibi, 1997, s. 218). Bu yenilgi sonrasında Arap elitleri ve halkları radikal Arap milliyetçiliğinin yol haritası çerçevesinde sonuca ulaşılabilceği konusunda ciddi bir kuşkuya düşmüşler ve yeni arayışlara girişmişlerdir. Bu konudaki en önemli girişim Mısır'da Nasır'ın ardından iktidara gelen Enver Sedat yönetiminden gelmiştir. SSCB-Mısır ilişkilerini kademeli olarak soğutmaya alan Enver Sedat, barış görüşmeleri için İsrail'i ve Batılı müttefiklerini ikna edemeyince son bir hamleyle 1973 Ekim Savaşı'nı gerçekleştirmiş ve ardından 1978 Camp David barış görüşmelerine giden süreç başlamıştır. Arap milliyetçiliğinin yaralı mirasının Irak, Suriye, Libya ya da Cezayir gibi aktörler tarafından ülkesel çıkarlar uğruna ihya edilmeye çalışılması da bu döneme rastlamaktadır.

Arap milliyetçiliğinin ikinci plana atılmasına neden olan en önemli küresel siyasi ekonomik darbe 1973 petrol krizi olmuştur. Bu kriz sırasında başlangıçta, OPEC tarafından İsrail'e destek veren ABD ve Hollanda'ya petrol ambargosu kararı ilk bakışta Arap milliyetçiliğinin ilkelerine uygunmuş gibi görünse de zaman içerisinde Arap milliyetçiliğini zayıflatan bir etki meydana getirmiştir çünkü petrol krizi ile birlikte öteden beri Arap milliyetçiliğinin etkilerinden korunmaya çalışan Körfez monarşileri daha önce benzeri görülmemiş bir zenginliğe kavuşmuşlar ve hem iç siyasette hem de bölgesel uluslararası ilişkilerde etkilerini artırmışlardır. Petrol gelirlerinin artması ile, Körfez monarşileri kendi halkları nezdindeki meşruiyet sorununu rantıye devlet uygulamaları sayesinde aşma ve bu sayede halklarını Arap milliyetçiliği gibi dış siyasi faktörlerden koruma imkanı bulmuşlardır. Bölgesel siyasette ise, zaten ekonomik sorunlarla boğuşan ama 1973 petrol krizi ile birlikte derin ekonomik krizlerle yüzleşmek zorunda kalan bölge ülkelerine mali yardım ve borç vermek suretiyle onların dış politikalarını şekillendirme imkanına kavuşmuşlardır. Mısır ve Suriye gibi Arap milliyetçiliğinin bayraktarlığını yapan ülkelerin de Körfez ülkelerinden borç ve yardım alan ülkeler arasına girmesi tarihin garip bir tecellisi olmuştur. Bu süreçte milliyetçilikten ekonomik fayda

sağlama çabaları da görülmüştür. Nitekim 1970'li yıllarda Mısır ve Suriye petrolü Arapların ortak mirası olarak tanımlamakta ve Arap dünyasının İsrail karşısında savunmasını üstlendikleri için kendilerine bu mirastan pay verilmesi gerektiğini ileri sürmekteydiler (Kramer, 1993, ss. 171-206). Kendisi de bir petrol ülkesi olan Irak ise, 1980'li yıllarda İran'a karşı Arap dünyasını savunduğu gerekçesi ile daha fazla petrol gelirine sahip olan Körfez ülkelerinin Irak'a mali yardımda bulunmalarını talep etmiş ve isteklerini kabul ettirmede bir ölçüye kadar başarılı olmuştur.

Arap milliyetçiliğinden boşalan düşünsel ideolojik alan 1960'lı yıllardan itibaren yükselen İslami politikalar, faaliyetler ve akımlar tarafından doldurulmuştur. 1964 yılında Suudi Arabistan tarafından kurulan ve petrol gelirleriyle finanse edilen Rabıta-i Alemi İslami örgütü ve 1969 Mescid-i Aksa yangının ardından Filistin sorununa karşı iş birliği amacıyla kurulduğu ilan edilen İslam Konferansı Teşkilatı (İKT, [2011'den itibaren İslam İşbirliği Teşkilatı, İİT]) gibi oluşumların ilan edilen amacı Filistin sorunu olsa (Saleh, 2006, s. 421) da bölgesel düzeyde Arap milliyetçiliği ve küresel düzeyde komünizmle mücadele gibi amaçlar taşıyor da olabilirdi. Her durumda Suudi Arabistan öncülüğünde dinî söylemin ve faaliyetlerin siyasi amaçlarla kullanılmasının etkili bir araç olduğu görülmüştür. Nitekim 1979 Afganistan işgalinin ardından komünizmle mücadele maksadıyla bölgesel kaynakların bu ülkeye transferinde İslami söylemin etkisi göz ardı edilemez.

Son olarak, İran Devrimi ile birlikte özelde Orta Doğu genelde İslam dünyası düzeyinde ortaya çıkan mezhepsel ayrışma da Arap milliyetçiliğinden boşalan siyasi söylem alanını bir ölçüde doldurmuştur. İran'ın "Direniş Eksenini", Ürdün Kralı Abdullah'ın ise "Şii Hilali" adını verdiği İran'dan başlayıp Irak ve Suriye üzerinden Lübnan'a ve İsrail sınırlarına uzanan gerilim hattı bu dönemde ortaya çıkmıştır. Saddam rejimi bu gerilimin etkilerinden korunmak için Arap milliyetçiliğini kullanmaya çalışmışsa da başarılı olamamıştır. Suriye ise SSCB sonrası dönemde karşılaştığı bölgesel ve küresel yalnızlığı Arap milliyetçiliğinden ve Arap ülkelerinden destek alarak değil, gayri-Arap bir unsur

olan İran ile ittifak kurarak aşmaya çalışmıştır (Risseeuw, 2018, s. 3). Suriye-İran ittifakının doğal sonuçlarından biri de Şii Lübnan Hizbullah'ının bölge dengelerinde belirleyici aktörlerden biri haline gelmesiyle sonuçlanmıştır.

## Sonuç

Milliyetçi ideolojilerin 19. ve 20. yüzyıllarda önem kazanmasını izleyen dönemde Arap milliyetçiliği de Arap dünyasında yaygınlık kazanmıştır. Arap milliyetçiliği bir dönem için Arap dünyasını siyasi ve sosyal problemlerini çözüm aracı olarak ön plana çıkmışsa da bir takım kimlik krizlerinin de en önemli nedenleri arasında yerini almıştır. Arap milliyetçiliğinin en önemli açmazı geniş bir coğrafyada farklı tarihi geçmişe, kültüre, ekonomik yapıya, iklim farklılıklarına, doğal kaynaklara, dış politikada ittifak farklılaşmalarına, kısacası farklı çıkarlara sahip 21 ülkeye ve bu 21 ülkenin dışında yaşayan Araplara hitap ediyor oluşudur. Bölge ülkelerinde sınırların Batılı ülkelerin çıkarlarına uygun biçimde keyfî olarak çizilmesi bu sorunu daha da karmaşık hale getirmiştir. Kimlik-çıkar etkileşimi çerçevesinde bakıldığında, bu denli bir çıkar farklılaşmasının tek bir kimlik -Arap milliyetçiliği- şemsiyesi altında toplamanın imkansızlığı açıktır. Çıkarların bu denli farklılaşması Arap milliyetçiliği teorisyenleri tarafından başlangıçta tasarlandığı şekliyle bir Arap kimliği inşasını imkansız hale getirmektedir. Arap milliyetçiliğinin bir alternatifi olarak sunulan din konusunda ise kimlik ve çıkar etkileşimi çok daha karmaşıktır. Çünkü Arapların ezici çoğunluğu Müslümandır ve İslam kimliğini 57 İslam ülkesinde ve diğer ülkelerde yaşayan iki milyar civarındaki Müslüman ile paylaşmak durumundadırlar. Bu durumda *Arabizm (kavmiyye)* yerine ülkesel milliyetçilik anlamına gelen *vatanıyye* kavramının ön plana çıkması doğaldır. Yine de tüm Arapları kuşatan Arapçılık ideolojisinin Arap ülkeleri ve halkları üzerindeki etkisi küçümsenemez. Bu etki Narsır döneminde doruk noktasına çıkmış ve sönükleşmiştir ancak Suudi Arabistan gibi maddi ve sembolik unsurlar bakımından güçlü bir Arap



ülkesi ya da bir grup Arap ülkesi elinde yeniden canlanma potansiyeli ni korumaktadır. Nitekim Arap milliyetçiliği I. Dünya Savaşı'ndan 1967 Arap-İsrail savaşına kadar olan dönemde Arap dünyası için ulusal ve uluslararası siyaseti belirleyen önemli bir norm kaynağı olmuştur ve 1970'li yıllardan itibaren güç kaybetmeye başlasa da göz ardı edilemez bir norm kaynağı olarak varlığını sürdürmektedir.

Arap milliyetçiliği ile ilgili “ben” ve “öteki” kavramlarının içeriği uluslararası yapıda görülen değişikliklere paralel olarak değişmiştir. Başlangıçta dinî içeriği kale almayan Osmanlı/Türk karşıtı bir Arap kimliği öngörülmekteyken, Osmanlı'nın dağılmasından sonra Türk karşıtlığına ek olarak, “gayrimüslim” İngiliz ve Fransız kavramları da öteki anlamına gelmeye ve ben ve öteki kavramları dinî içerik kazanmaya başlamıştır. İsrail'in kurulmasının ardından bölgedeki güç dengesinin değişmesi ile birlikte dinî kimlikler de uluslararası alandaki dost ve düşmanların belirlenmesi konusunda, en azından halklar düzeyinde, etkili olmaya başlamış; İsrail ve destekçisi diğer Batılı ülkeler öteki kavramına dahil olmuştur. Bir bakıma uluslararası alt sistemik yapılardan birinin baskın kültürel-siyasi ögesi olan Arap kimliği, uluslararası yapıda, yapının baş aktörlerinde, aktörlerin nüfuz alanlarında ve eylemlerinde görülen değişikliklere göre biçim değiştirmiştir.

Milliyetçiliğin etkili olmaya başlamasından itibaren Batı etkisi farklı çevrelerde farklı biçimlerde algılanmıştı. Bazıları geleneği koruma telaşına düşerken bazı Arap düşünürler yeni bir sentezle geleneği dönüştürmeye çalışmış, bir kısım düşünür Batı modelini olduğu gibi bölgeye uyarlamaya çalışmış ancak bölgenin öznel şartlarından kaynaklanan birtakım sınırlandırmalarla karşılaşmışlardı. Merkezi Avrupa devletlerinin dışında kalan bütün ülkelerde olduğu gibi bu bölgede de burjuvazinin filizlenmesi ve bölgeye sosyal ve siyasi olarak eklenmesi bölgenin kendine özgü koşulları çerçevesinde gerçekleşmişti. Bölge milliyetçiliğini Batı tipi milliyetçilikten ayıran, bölgeye özgü ve en çok dikkate alınması gereken olgu ise din faktörüydü. İslam ve Hıristiyanlık arasındaki yapısal farklılıklar Arap milliyetçiliğinin kendine özgü yönünün en göze çarpan kısmıydı. Bu durum hem şimdiye

kadar bölgede Batılı anlamda laik bir milliyetçi anlayışın niçin gelişemediğini hem de şu an bölgede filizlenen radikal akımların yükselişini açıklayan temel etkendi.

Petrol gelirlerinin artması 1973 yılına kadar Mısır lehine olan ve Arap milliyetçiliğinin ideolojik destek sağladığı üstünlüğün, diğer faktörlerin de göz ardı edilmemesi koşuluyla, S. Arabistan ve diğer Körfez ülkelerine geçmesini sağlamıştır. İslamcı ideolojiyle birlikte egemenlik haklarına yapılan vurgunun artması petrol sermayesinin ortaya çıkmasıyla aynı döneme rastlamıştır. Eğer petrol sermayesi ve Mısır gibi ülkelere sağlanan dış yardım olmamış olsaydı, Arap ülkelerinin Westphalia sistemine uygun bir egemen devletler sistemini meşrulaştırmaları, bunun yeterli olmadığı noktada da İslamcılığın meşruiyet sağlayıcı bir ideoloji haline gelmesi mümkün olmayabilirdi. Arap milliyetçi düşüncelerin gerilemesiyle İslamcı ideolojiler siyasi alanı doldurmaya başlamıştır. O kadar ki, Batı açısından İslamcı ideolojiler sayesinde Afganistan'da Sovyetlere karşı yürütülen mücadelenin kazanılması çok daha kolay olmuştur.

Suriye başından beri mevcut sınırları uluslararası alanda tanınmış topraklar üzerinde yaşayan vatandaşlarına güvene dayalı bir milliyetçilik anlayışı geliştirmekte güçlük çekmektedir. Suriye'de toplumsal çoğunluğun Sünnilere dayalı olduğu bir ortamda Suriye'nin lideri olduğu ve tüm Arap dünyasını kuşatan bir Arap milliyetçiliği anlayışı Suriye'deki Nusayri azınlığın ve Batılı ülkelerle irtibatlı kesimlerin çıkarlarını güvence altına alacak bir gelecek vadedememiştir. Bu ortamda gelişen Baasçı fikirler zamanla Nusayri azınlığın tekeline girmiş ve bu tür milliyetçilik anlayışı Suriye'de geniş halk kitlelerini yabancılaştırmıştır. Halk nezdinde yabancılaşan yönetim Arap dünyası ile ilişkilerinde de yalnızlaşınca İran ve Rusya (SSCB) gibi dış sponsorlarla varlığını güvence altına alma arayışına girmiştir.

Suriye'de Arap milliyetçiliği, ülkenin Fransız sömürge yönetiminden bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte 1940'larda ve 1950'lerde önemli bir siyasi güç haline gelmiştir. Suriye'deki Arap milliyetçileri, Arap

halkının birliğini yabancı güçlerin etkisine karşı koymanın ve Arap dünyasının kalkınmasını ve modernleşmesini teşvik etmenin bir yolu olarak görmekteydiler. Suriye'deki en etkili Arap milliyetçi örgütlerinden biri, 1940'larda Mişel Eflak ve Salah al-Din al-Bitar tarafından kurulan Baas Partisi idi. Arap birliği ve sosyalizm ilkelerini temel alan Baas Partisi, 1963 yılında Suriye'de iktidara gelmiş ve bugüne kadar ülkede etkili bir siyasi güç olarak varlığını sürdürmüştür. Baas Partisi, Arap halkını tek bir siyasi ve ekonomik sistem altında birleştirmeye ve sosyalist ve pan-Arap ideallerini desteklemeye çalışmıştır.

1960'larda ve 1970'lerde Suriye'deki Arap milliyetçiliği, sosyalizm ve İslamcılık gibi diğer siyasi hareketlerin yükselişinin gölgesinde kalmıştır. Ancak, Arap milliyetçiliği Suriye siyasetinde önemli bir güç olmaya devam etmiştir. Baas Partisi, 2011'de Suriye İç Savaşı'nın patlak vermesine kadar ülkede baskın bir siyasi güç olarak kalmıştır ve o günden bu yana Rusya ve İran desteğiyle ayakta kalmaya çalışmaktadır.

Lübnan için de Suriye'ye benzer bir durum söz konusudur. İmparatorluğun düşüşünden sonra, Şekib Arslan, Bişara el-Khuri gibi Lübnanlı liderler ve aktivistler, Arap milliyetçi hareketinde kilit bir rol oynamışlar ve Arap dünyasını Batı emperyalizmine karşı birleştirmek için çalışmışlardır. Bununla birlikte, Lübnan'ın mezhepsel ve etnik yapısı ve ülkedeki Fransız mandası geçmişi, ülkenin Arap milliyetçiliği ile karmaşık ilişkisine de katkıda bulunmuştur. Bazı Lübnanlı politikacılar Arap milliyetçiliğini ülkeyi birleştirmenin ve Arap dünyasının geri kalanıyla bağlarını güçlendirmenin bir yolu olarak benimserken, diğerleri onu Lübnan'ın benzersiz kimliğini ve siyasi istikrarını tehdit eden yabancı bir ideoloji olarak reddetmişlerdir. Dünya Savaşı sonrası dönemde, sosyalizm ve İslamcılık gibi diğer siyasi ideolojilerin yükselişi nedeniyle Arap milliyetçiliği Lübnan'da ve tüm bölgede zorluklarla karşılaşmıştır. Bununla birlikte, Arap milliyetçiliği Lübnan'ın siyasi ve kültürel manzarasının önemli bir parçası olmaya ve ülkenin kimliğini ve Arap dünyasının geri kalanıyla ilişkilerini etkilemeye devam etmektedir.

Lübnan farklı mezhepleri ve siyasi akımları ile Arap milliyetçiliğine bağlı kalmıştır. Bununla bir yandan İsrail karşısındaki Arap kimliği kemikleşirken diğer yandan bu ülkeye karşı Arap dünyasının desteğini güvence altına alabileceğini düşünmüştür. Ne var ki, Lübnan'ın Batılı ülkelerle tarihsel ilişkileri yanında Arap milliyetçiliğinin tüm Arap dünyasını kapsayan doğası, Arap milliyetçiliğinin Lübnan tarafından etkin bir şekilde kullanılmasını engellemiştir. Etnik ve mezhepsel çeşitlilik de Lübnanlı kimliğinin etkin kullanımını engelleyince siyasi ve toplumsal bakımdan istikrarsız bir Lübnan manzarası kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu parçalanmışlık ortamında Lübnanlı aktörlerden her biri Batı, İran, Suriye, Arap ülkeleri gibi bir dış sponsora dayanma lüzumu hissetmekte ve bu da Lübnan'ın bölgesel ya da küresel düzeyde çıkar uyumu sorunu yaşayan aktörlerin oyun alanı haline gelmesine neden olmaktadır.

Lübnan ve Suriye'de tüm vatandaşları kuşatan adil ve eşitlikçi anayasal süreçlerle *vatanîyye* anlamında tüm toplumsal kesimlerin desteğini az ya da çok güvence altına almış yönetimler oluşturulmadığı sürece istikrarsızlık ve iç savaş dönemlerinin sona ermesi beklenilmemelidir.

Birinci Dünya Savaşı'ndan 1967 yılına kadar olan dönemde Arap milliyetçiliği bölge siyasetini belirleyen en önemli dahili unsur gibiydi. Bağımsızlık mücadelelerinin ve modernleşme faaliyetlerinin öncüsü, dış güçlerin bölgesel faaliyetlerinin önündeki en önemli engel Arap milliyetçiliğiydi. 1967 yenilgisinin ardından Arap milliyetçiliğinin etkisi mütemediyen azalmıştır. Bu etkinin azalmasında 1967 yenilgisi kadar, Filistin sorununa tepki vermek üzere İslam Konferansı Teşkilatı (İKT, [şimdi İslam İşbirliği Teşkilatı, İİT]) bünyesinde ve dışarıda yürütülen faaliyetlerin artması, petrol krizi ile birlikte Körfez monarşilerinin bölgesel ve küresel siyasetteki etkilerinin daha fazla hissedilmeye başlaması, İran Devrimi'nin Şii-İslami bir görünümde gerçekleşmesi, komünizmle mücadelede özellikle Afganistan'ın SSCB tarafından işgalinin ardından dinî unsurların daha fazla kullanılmaya başlaması gibi nedenler de etkili olmuştur. Nitekim 2000'li yıllardan itibaren

Arap milliyetçiliğinin bölge siyasetinde neredeyse tamamen etkisiz kaldığı, bunun yerine yerel siyasi rejimlerin ve İslami hareketlerin etkilerini artırdıkları görülmektedir. Suriye, Irak, Libya ve Yemen gibi ülkelerdeki iç çatışmalarda zarar görenler Arap oldukları için değil, mevcut rejimlere itaat etmedikleri için ya da farklı mezheplerin hatta aşiretlerin üyeleri oldukları için mağdur olmuşlardır. El-Kaide ve IŞİD gibi örgütlenmeler ve bunlarla mücadele bahanesiyle bölgedeki etkilerini artırmaya çalışan dış güçler yanında mezhepsel anlamda İran öncülüğünde gerçekleştirilen dış müdahaleler, bölgesel siyasetin asıl belirleyeni olarak ön plana çıkmış görünmektedir. Arap milliyetçiliği etkili olduğu dönemlerde bölgesel çatışmaların en ciddi taraflarından biriydi ancak Arap milliyetçiliğinin etkisini yitirdiği dönemde bölgede görülen kaos ve karmaşanın etkileri çok daha ağır olmuştur. Kuşkusuz bölgedeki kaosu en önemli nedeni modern dönemlerde bölge siyasetinin edilgenlikten ve dış müdahaleden kurtulamamış olmasıdır. Din, kabilecilik, ideoloji ve milliyetçilik gibi dahili unsurların etkisi bu çerçevede değerlendirilmek durumundadır.

## Kaynakça

- Addi, L. (2017). *Radical Arab nationalism and political Islam*, Washington, DC: Georgetown University Press.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia (2023). Akram al-Hawrani. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/biography/Akram-al-Hawrani>
- Dawisha, A. (2003). Requiem for Arab nationalism. *Middle East Quarterly*, 10(1), 25-41.
- Dawisha, A. (2009). *Iraq: A Political History from Independence to Occupation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dawn, E. C.. (1988). The quality of Arab nationalism. İçinde D. Hopwood (Ed.). *Arap nation, Arap nationalism* (pp. 41-61). London: Macmillan Press.
- el-Husseini, R. (2012). *Pax Syriaana: Elite politics in postwar Lebanon*. Syracuse University Press.
- Farsoun, S. (1991). Samih Farsoun: A new balance of forces. *Middle East Report*, 168, 4-7. doi: 10.2307/3012657
- Halliday, F. (2005). *The Middle East in International relations: Power, politics and ideology*. New York: Cambridge University Press.
- Hourani, A. (1981). *The emergence of modern middle east*. London: Macmillan.

- Karsh, E. (2003). *Arafat's war: The man and his battle for Israeli conquest*. New York: Grove Press.
- Khalidi, R. (1991). *The origins of Arab nationalism* (L. Anderson, M. Y. Muslih & R. S. Simon, Ed.). New York: Columbia University Press.
- Kramer, M. (1993). Arab nationalism: Mistaken identity. *Daedalus*, 122(3), 171–206.
- Landis, J. (1998). Shishakli and the Druzes: Integration and intransigence. İçinde. T. Philipp ve B. Schäubler (Ed.). *The Syrian Land: Processes of integration and fragmentation* (ss. 369-396). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Lüthi, L. M. (2020). The United Kingdom and the Arab League. İçinde L. M. Lüthi, (Ed.). *Cold Wars: Asia, the Middle East, Europe* (ss. 42-67). Cambridge: Cambridge University Press. Doi: 10.1017/9781108289825.004
- Ma'oz, M. (1995). *Syria and Israel: From war to peacemaking* (1st edition). Oxford: Clarendon Press.
- Morrison, J. Ve Woog, A. (2009). *Syria: Creation of the modern Middle East* (2nd ed). New York: Chelsea House.
- Moubayed, S. M. (2006). *Steel & silk: Men and women who shaped Syria 1900-2000*. Seattle: Cune Press.
- Mufti, M. (1996). *Sovereign creations: Pan-Arabism and political order in Syria and Iraq*. New York: Cornell University Press.
- Golub, D. (1985). *When oil and politics mix: Saudi oil policy 1973 – 1985*. Harvard Middle East Papers, no. 4, Harvard University.
- Özkırıklı, U. (2005). *Contemporary debates on nationalism: A Critical engagement*, Palgrave Mcmillan.
- Pipes, D. (1990). *Greater Syria: The history of an ambition*. Oxford University Press.
- Risseeuw, R. (2018). *The Syrian-Iranian nexus: A historical overview of strategic cooperation*. Brussels International Center for Research and Human Rights. <https://www.bic-rhr.com/sites/default/files/The-Syria-Iran-Nexus-1.pdf>
- Saleh, M. M. (2006). The Arson of al-Aqsa Mosque in 1969 and its Impact on the Muslim World As reflected in the British documents. *Dirasat, Human and Social Sciences*, 33(2), 413-432.
- Sela, A. (2002). Arab Nationalism. İçinde A. Sela (Ed.). *The continuum political encyclopedia of the middle east*. New York: Continuum.
- Sethian, R. D. (2007). Sa'adeh and Syrian Nationalism. İçinde A. Beshara (Ed.). *Antun Sa'adeh: The man, his thought* (ss. 81–120). Reading, UK: Ithaca Press.
- Suleiman, Y. (2003). *The Arabic language and national identity: A study in ideology*. Edinburgh University Press.
- Tauber, E. (2013). *The emergence of the Arab movements*. NY: Routledge.
- Tibi, B. (1997). *Arab nationalism: Between Islam and the nation-state*. London: Palgrave Macmillan.

- Toffolo, C. E. (2008). *Global organisations: The Arab league*. New York: Chelsea House Publishing.
- Traboulsi, F. (2007). *A history of modern Lebanon*. London: Pluto Press.
- Yonker, C. C. (2021). *The rise and fall of Greater Syria: A political history of the Syrian social nationalist party*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Choueiri, Y. M. (2001). *Arab nationalism: A history: Nation and state in the Arab World* (1st edition). Oxford; Malden, Mass: Wiley-Blackwell.
- Zunes, S. (1991). Arab nationalism and the gulf war. *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 3(2), 8-12, DOI: 10.1080/10402659108425590.



## ABDURRAHMAN EL-KEVÂKİBÎ

(1855 – 1902)

Reformcu düşünceleriyle tanınan Arap milliyetçisi entelektüel

Abdurrahman el-Kevâkibî, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Arap milliyetçiliğinin gelişiminde önemli bir rol oynayan Suriyeli bir yazar, düşünür ve siyasi aktivistti. 1849 yılında Suriye'nin Halep kentinde varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Kevâkibî, 1877 yılında Hâşim Attâr ile birlikte Halep'teki ilk özel Arapça gazete olan haftalık eş-Şehbâ'yı çıkardı. Reform yanlısı bir tutum sergileyen ve zaman zaman Halep Valisi Kamil Paşa'nın uygulamalarını eleştiren gazete, on altı sayı çıktıktan sonra vilayetin emriyle kapatıldı. Daha sonra Kahire'ye giden Kevâkibî burada İslam hukuku eğitimi aldı.

Gençliğinde çeşitli entelektüel ve siyasi fikirlere maruz kalan Kevâkibî üretken bir yazar ve eleştirmen olarak tanındı ve siyaset, kültür ve tarih de dahil olmak üzere çok çeşitli konularda bir dizi kitap ve makale yayınladı.

Kevâkibî Arap milliyetçiliğinin güçlü bir savunucusuydu ve Arap halkının tanınması ve yüceltilmesi gereken

eşsiz bir kültürel ve siyasi kimliğe sahip olduğuna inanıyordu. Arap halkları için daha fazla siyasi özerklik ve temsil çağrısında bulunmuştur.

Kevâkibî, Kur'an'ın adaleti, eşitliği ve şurayı öncelediğini, buna karşın daha sonra İslam devletlerinde saltanat anlayışının hâkim olduğunu, bunun da kişisel yetenekleri körelttiği için Müslümanların geri kalmasına neden olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre İslam'ın ilk dönemlerinde siyasi özgürlük anlayışına dayalı demokratik yönetimler kurulmuştur.

1899'da Kevâkibî en ünlü eseri olan ve adalet, demokrasi ve insan hakları ilkelerine dayalı yeni, birleşik bir Arap devleti vizyonunu özetlediği Umm al-Qura'yı (Şehirlerin Anası) yayınladı. Kitap, takip eden yıllarda Arap milliyetçileri için önemli bir ilham kaynağı oldu ve Arap bağımsızlık hareketini canlandırdı. Bu risalede Kevâkibî bir Arap hilafeti çağrısında bulunmuş ve aydınları Osmanlı İmparatorluğu'na karşı mücadele etmeye davet etmiştir.



**Yaşadığı Yerler:** Halep, Kahire

**Görev Yaptığı Kurumlar:** Şehbaa gazetesi, Furat gazetesi, el-Medresetü'l-Kevâkibîyye

**Önemli Eserleri:** *Ṭabâ'î'u'l-istibdâd* (Despotizmin Doğası), *Ümmü'l-ḩurâ* (Şehirlerin Anası)

En ünlü eseri, ölümünden sonra 1903 yılında yayımlanan *Ṭabâ'î'u'l-istibdâd* (Despotizmin Doğası) isimli kitaptır. Bu eserde Kevâkibî Arap dünyasının despotizmin etkilerinden muzdarip olduğunu ve bunun da ilerleme ve gelişmesini engellediğini savunmaktadır. Kevâkibî despotizmi, tek bir bireyin veya küçük bir grup bireyin halk üzerinde mutlak güce sahip olduğu bir yönetim biçimi olarak tanımlar. Despotizmin Arap dünyasının karşı karşıya olduğu yoksulluk, cehalet ve sosyal eşitsizlik gibi pek çok sorunun temel nedeni olduğunu savunur. Despotizmin yaratıcılığı ve yeniliği boğduğuna inanmaktadır. Çünkü ona göre despotizm bireyleri, fikirlerini ifade etmekten veya statükoya meydan okumaktan korkutmaktadır. Kevâkibî ayrıca ulema ve hilafet gibi geleneksel İslami kurumları Arap dünyasında despotizmin yükselişini engellemedikleri için eleştirmektedir. Ulemanın hukukçuluğa ve ritüelciliğe fazla odaklandığını, halifeliliğin ise

yozlaştığını ve etkisiz hale geldiğini savunmaktadır.

Samir Zikrah'ın 1998 yılında yönettiği bir Suriye filmi olan *A Land for a Stranger*, Kevâkibî'nin hayatını, çalışmalarını ve reform için verdiği mücadeleleri konu alıyordu. 2002 yılında Suriye'nin ikinci büyük şehri olan Halep, Kevâkibî'nin Arap uyanışına katkısını inceleyen iki günlük bir konferansa ev sahipliği yaptı.

Başlangıçta dar bir çevreye ulaşabilen Kevâkibî'nin eserleri, 20. yüzyılda Arap milliyetçiliğinin yükselmesi ile itibar kazanmıştır. Kevâkibî vizyonunun gerçekleştiğini görece kadar yaşamamış olsa da fikirleri ve mirası bugün de Arap dünyasında etkisini sürdürmektedir. Modern Arap düşüncesinin öncülerinden biri olarak anılmakta ve çalışmaları bölgede demokrasi, insan hakları ve sosyal adaleti teşvik etmek isteyenlere ilham vermeye devam etmektedir.



## Arap Birliği

Arap ÷lkelerinin oluşturduğu b÷lgesel ÷rgüt

**Kuruluş Tarihi:** 1945

**Bulunduğu Yer:** Kahire

**Kurumun Etkisi:** Arap ÷lkeleri arasında siyasi ve ekonomik bir birlik fikrini ifade etmektedir.

Arap birliği kavramı, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki Arap ÷lkeleri arasında siyasi ve ekonomik bir birlik fikrini ifade etmektedir. Arap birliği fikri b÷lgenin modern tarihinde s÷rekli yinelenen bir tema olmuş ve bu vizyonu gerçekleştirmek için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur.

Arap Birliği (Arapça: *جامعة الدول العربية* *Jāmi'at ad-Duwal al-'Arabiyya*), Kuzey Afrika ve Orta Doğu'daki Arap ÷lkelerinin oluşturduğu b÷lgesel bir ÷rgüttür. Üye devletler arasında siyasi işbirliğini ve ekonomik entegrasyonu teşvik etmek ve b÷lgenin karşı karşıya olduğu ortak zorlukları ve sorunları ele almak amacıyla 1945 yılında kurulmuştur.

2023 yılı itibariyle Arap Birliği'nin aralarında Mısır, Suudi Arabistan, Ürdün, Suriye ve Irak'ın da bulunduğu 22 üye ÷lkesi bulunmaktadır. Çeşitli komiteler ve konseyler aracılığıyla faaliyet gösteren Birliğin merkezi Mısır'ın başkenti Kahire'de bulunmaktadır.

Arap Birliği yıllar boyunca Arap-İsrail atışması, Körfez Savaşı ve Suriye'deki mevcut iç savaş da dahil olmak üzere çeşitli b÷lgesel sorunlarda ve krizlerde rol oynamıştır. Birlik ayrıca üye devletler arasında ekonomik kalkınma ve entegrasyonun teşvik edilmesinin yanı sıra insan hakları ve demokratik yönetişimle ilgili meselelerin ele alınmasına yönelik çabalarda da yer almıştır.

Arap Birliği'nin kurulmasının ardındaki ana fikir, Kuzey Afrika ve Orta Doğu'daki Arap ÷lkeleri arasında siyasi, ekonomik ve kültürel işbirliğini teşvik edebilecek b÷lgesel bir ÷rgüt oluşturmaktır. Ancak Arap Birliği, b÷lgenin karşı karşıya olduğu en acil meselelerden bazılarını ele alma konusundaki sınırlı etkinliği ve etkisinin yanı sıra üye devletler arasında birlik ve işbirliğini teşvik etme konusundaki sınırlı kabiliyeti nedeniyle eleştirilere maruz kalmıştır. Bu zorluklara rağmen, Birlik b÷lgede önemli bir kurum olmaya ve Arap dñyasının siyasi, ekonomik ve sosyal manzarasının şekillenmesinde rol oynamaya devam etmektedir.

# Arap Dünyasında Baasçılık: Romantik Bir Siyasal ve Toplumsal Muhayyileden Otoriter Gerçekliğe

M. Hüseyin Mercan

## Giriş

Baasçılık, modern Orta Doğu'da siyasal ve toplumsal alan üzerinde yaptığı dönüştürücü etki nedeniyle en dikkat çekici düşünce hareketlerin başında gelmektedir. 19'uncu yüzyılın ikinci yarısında İslamcılık fikrî ekseninde şekillenen sömürgecilik karşıtı söylemin II. Dünya Savaşı ile oluşan yeni durumda farklı bir boyuta evrilmesi, Baas'ın bir düşünce hareketi ve siyasi oluşum olarak Arap dünyasının farklı bölgelerinde kendini göstermesine yol açmıştır. Nasıl ki İslamcılık, Batı toplumları karşısında geri kalmış Müslüman dünyanın gelişmesi ve kalkınmasının nasıl mümkün olabileceği sorusuna cevap aramaya çalışan bir akım olarak meydana gelmişse benzer şekilde Baasçılık da Arap dünyasında yeni bir siyasal ve toplumsal tasavvur arayışının sonucunda ortaya çıkmıştır.

Avrupalı geleneksel sömürgeci güçlerin Orta Doğu'daki fiili varlıklarını değişen koşullar nedeniyle sona erdirmesi hem bölgesel hem de yerel düzlemde güç dengesinde dönüşümlere kapı aralarken aynı zamanda siyasal elitlerin yeni düzendeki konumunu da ciddi biçimde etkilemişti. Özellikle Batı'da eğitim alan ve sosyalizmin tesirine kapılan genç Arap entelektüellerin Arap milliyetçiliği ile sosyalizmi harmanlamaya

çalışması, II. Dünya Savaşı sonrası oluşan statükoda Baas fikrî ve oluşumlarının alternatif düzenin teşekkülüne dair bir çerçeve sunmasını beraberinde getirdi. Her ne kadar 20'nci yüzyılın ikinci yarısında Arap dünyası, büyük oranda Baasçılığın teorik zemini ile pratik uygulamaları arasındaki tezatlarla dolu olsa da bu durum yine de Baas düşüncesinin temellerinin özgün bir sosyolojik gerçekliğe dayandığı varsayımını ortadan kaldırmamaktadır. Mezkûr zaman dilimi içinde Baasçılığın bölgede İslamcılık ile bir rekabete girmesi ve hatta iktidar süreciyle birlikte İslamcı yapıları ana tehdit olarak tanımlaması dahi, Baas düşüncesinin kendine has bir düzen tasavvuruna sahip olduğuna ve toplumsal tabandaki varlığını kaybetmemek adına en büyük rakibini yok etme stratejisini benimsediğine işaret etmektedir.

Eski sömürgelerin bağımsızlık karşıtı mücadelelerinin başarıyla sonuçlanması ve akabinde bağımsız devletlerin kurulmasıyla küre üzerinde sosyalizm ve milliyetçilik arasında Avrupa'dakinden farklı bir ilişki biçimi ortaya çıktı. Milliyetçiliğin ötekileştirilmemesi aksine sömürgeci güçlere karşı ana motivasyon işlevi görmesi, Baas'ın temelleri atılırken de sosyalizm ve Arap milliyetçiliği arasındaki organik bir ilişkinin kurulmasını sağladı. Bununla birlikte mensuplarının yaşam biçimi ve genel gündemi itibarıyla seküler bir karaktere sahip Baas düşüncesinin diğer sosyalizm-milliyetçilik eksenli yapılara nazaran alamet-i farikası İslam dinini belirleyici bir parametre olarak kabul etmesi ve dinî bağlamı içselleştirerek bir sistem meydana getirmesiydi. Arap dünyasında İslam'ı dışarıda bırakarak bir siyasi düşüncenin neşv-ü nema bulmasının imkansızlığı, Baas'ın kurucu isimlerinin de İslam'a özel atıflar yapmasının temel gerekçesiydi. Böylece, Baasçılığın oluşum ve yayılma aşamasında İslami atıflarla hem daha sistematik bir yapının kurulması hem de toplumsal meşruiyetin artırılması hedeflenmişti.

Modern Orta Doğu tarihinin gerek felsefi arka planı ve iktidar pratikleri gerekse de yöneticileri ve yapı içi rekabetlerin yol açtığı dönüşümlerden ötürü en tartışmalı hareketlerinin başında gelen Baasçılığın ele alınacağı bu bölümde öncelikle hareketi doğuran etmenler

ortaya konulacaktır. Ardından kurucu isimlerin Baas düşüncesini nasıl tanımladıkları ve kendilerinden sonra Baas'ın nereye evirildiği incelenecektir. Son olarak ise Suriye, Irak, Mısır ve Libya örnekleri üzerinden Baas düşüncesinin farklı ülkelerdeki farklı tezahürleri ele alınacak ve demokratik bir toplum hayalindeki Baas düşüncesinin neden sürekli otoriter yönetimlere dönüştüğü sorusuna cevap verilmeye çalışılacaktır.

## **Baasçılık Düşüncesinin Temelleri ve Partileşme Süreci**

Baasçılık bir ideoloji, hareket ya da sonrasında parti olarak Suriye toplumu ve siyasal hayatında 1943'ten itibaren yer almaya başlasa da düşüncenin temelleri Arap dünyasındaki milliyetçilik fikrînin oluşumuna dayanmaktadır. İngiliz ve Fransız varlığına karşı Arap toplumlarında siyasi ve entelektüel alanda ciddi bir direniş 1920'lerin sonu ve 30'lar ve 40'lar boyunca birçok yerde görülmeye başladı. Özellikle Batıda eğitim alan gençlerin kendi topraklarına dönüşlerinin ardından mevcut siyasal durumu değiştirmeye yönelik bir çaba içine girmeleri ve ulaşabildikleri kitleleri motive etmeye çalışmaları, Arap dünyasının bağımsızlaşması ve bir araya gelmesi fikrînin hızla yayılmasına olanak tanıdı. Bölgede manda yönetimleri nedeniyle özgün bir siyasi otorite kurulamaması, Baasçılığın hem sömürgeci güce karşı siyasi bilinçlenmeyi hem de Arap dünyasını bir araya getirme ideali ekseninde büyük ve güçlü bir siyasi yapı kurmayı amaçladığı söylenebilir.

Baas fikrînin ortaya çıkışı ve örgütlü bir yapıya dönüşmesinde genel olarak iki isim öne çıkmaktadır: Mişel Eflak ve Salahüddin Bitar. Bu iki ismin yanında ayrıca Zeki Arsuzi de hareketin erken dönemlerinde önemli rol oynamış bir figür olarak kayıtlarda yer almaktadır. Eflak Suriyeli Hristiyan bir ailenin mensubu iken Bitar ise Sünni bir Müslüman, Arsuzi de Suriye Alevisi'ydi. Her üç ismin ortak özelliği ise Fransa'daki Sorbonne Üniversitesi'nde eğitim aldıktan sonra Suriye'ye dönerek öğretmenlik mesleğini icra etmeleriydi (Devlin, 1976, s. 7).

Baas'ın doğduğu dönemin atmosferine bakıldığında öğretmenlik yapan bu üç entelektüel aktivistin nasıl örgütlü bir yapıya evirilecek bir fikrîyatın temellerini atabildiği anlaşılacaktır. Fransız Mandasının Suriye ve Lübnan'da eğitim sistemini tamamen dönüştürmeye çalışan ve Fransızca üzerinden büyük bir baskı uygulayan politikaları Fransızlara karşı protestoları ve hassasiyeti artırmıştır (Roberts, 2013, s. 10). Bu durum öğretmenlik yapan Eflak ve Bitar gibi entelektüel aktivistlerin neden yeni bir siyasi damar oluşumunda önemli rol oynadığını gözler önüne sermektedir. Benzer şekilde İngiliz varlığının Mısır'daki toplumsal hayat ve eğitim sistemi üzerindeki dönüştürücü etkisine karşı yeni bir bilinç oluşturmayı ve bu minvalde siyasal ve toplumsal düzeni dönüştürmeyi hedefleyen Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın kurucusu Hasan el-Benna'nın da bir öğretmen oluşu, sömürge yönetimlerine karşı özellikle gençlerin bilinçlendirilmesi hususunda öğretmenlerin ne kadar aktif bir rol üstlendiğine örneklik teşkil etmektedir.

Baas'ın felsefi kökenlerine bakıldığında Arap milliyetçiliği oldukça belirgin bir yere sahiptir. Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren bölgede başlayan yeni bir kimlik inşasına dair arayış, 1930'ların ortalarından itibaren Baas'ın ortaya çıkışına ilham kaynaklığı yapmıştır. Bu bağlamda Mısır'da başlayan ilk milliyetçi hareketlerin Araplara siyasal bir bilinç kazandırma konusunda ciddi bir miras bıraktığı, Suriye'deki dil ve kültür eksenli milliyetçilik fikrînin ise Baas'ın kurucularını Arapları bir araya getirme idealine yaklaştırdığı iddia edilebilir.

Arap topraklarında sömürgeci güçlerin varlığını artırması ve buna karşı oluşan yeni damar sadece Fransız ve İngilizlere değil aynı zamanda Osmanlı'ya karşı bir tepkinin doğmasına da yol açtı. Bu bağlamda Mısır ordu subayı Ahmed Arabi (Urabi) Paşa'nın başlattığı ayaklanma, 19'uncu yüzyıl sonunda dünya siyasetindeki değişen dinamikler çerçevesinde milliyetçiliğin Arap dünyasında büyük bir karşılık bulacağına en önemli göstergelerinden biriydi. Mısırlı subayların daha az ayrıcalığa sahip olmalarından duyulan rahatsızlık, Mısırlı meşrutiyet savunucularının meclisin açılması yönündeki talepleri ve Mısır halkının İngiliz ve Fransız varlığına karşı beslediği hissiyat, Arabi Paşa'nın

ayaklanmasında Mısır'ın farklı kesimlerinin bir araya gelmesini tetikleyen faktörlerdi (İnayet, 1997, s. 139). 1879-1882 yılları arasında Arabi Paşa'nın oluşturduğu motivasyon sonraki yıllarda da Mısır'ın siyasi milliyetçilik zemininde öncü bir rol üstlenmesine olanak tanımıştı. Aynı zamanda bu ayaklanma bölgenin siyasal karakterine dair de oldukça önemli bir dönüşüme işaret etmekteydi. Ayaklanmanın sloganı olarak kabul edilen "Mısır, Mısırlılarındır" sözü, sadece sömürgeci güçlere karşı değil aynı zamanda Osmanlı hakimiyetine de başkaldırı anlamına gelmekteydi. Milliyetçiliğin Arap dünyasındaki serencamı açısından dönüm noktası niteliğindeki bu gelişme, Osmanlı'nın inşa ettiği statükonun sürdürülebilirliğinin çok da mümkün olmadığını gözler önüne sermekteydi.

Osmanlı'nın I. Dünya Savaşı'nın ardından bölgeden çekilmesiyle oluşan yeni siyasal düzen, Arap dünyasında milliyetçilik anlayışının yeni bir boyut kazanmasında hayli önemli bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Özellikle Sati' el-Husri'nin ulus-devlet eksenli bir okumadansa Arap kimliğini geniş bir perspektiften tanımlama suretiyle Arap milliyetçiliğine yaptığı katkı, Arap dünyasının gelecek yıllarında dönüştürücü rol oynayacak düşünsel zemini büyük oranda şekillendirdi. Husri, Arap dünyasını tanımlarken Arapça üzerinden bir milli kimlik oluşturmaya çalışmıştır. Ona göre "nüfusu Arapça konuşan ülkelerin tamamı Arap'tır" (el-Husri, 1955, s. 11). Bu çerçevede Husri, Arap dünyasını sadece Arap yarımadası ile sınırlama fikrinden uzak durmuş ve hatta bu fikrî savunulara karşı mücadele ederek Orta Doğu'da alt kimliklerden oluşan bir siyasal yaklaşımdan ziyade Arap üst kimliği etrafında buluşan güçlü bir yapının teşekkülüne gayret etmiştir. "Arap ülkelerine müntesip olan ve Arapça konuşan herkes, Arap'tır. ... Ve Araplık sadece Arap yarımadasının mensuplarına ya da sadece bölgedeki Müslümanlara has bir durum değildir. Aksine bu kimlik Arap beldelerinde yaşayan ve Arapça konuşan herkesi içine alan bir kimliktir" (el-Husri, 1955, s. 12) ifadesiyle Husri, Arapçılık fikrini dil üzerinden formüle etmiştir. Husri'nin Arap milliyetçiliğine yönelik mezkûr yaklaşımı Hamid İnayet'in tespitiyle Alman milliyetçiliğinin

önde gelen isimleri Johann Herder ve Johann Fichte'nin öğretilerinden izler taşımaktadır (İnayet, 1997, s. 285). Bir ulusun kendini inşa sürecinde dilin kurucu bir yerinin olduğunu öne süren bu yaklaşım, Husri'nin öğretilerinde Arapçanın neden bu kadar hayati yer işgal ettiğini açıklamaktadır. Eflak, Husri'nin öğretilerinden Fransa'da etkilendiği fikirlerden ötürü sosyal ve ekonomik boyutu da dahil ederek görece ayrılabilir, Husri'nin Arap milliyetçiliği düşüncesinin hem Eflak'ın fikirlerine hem de Baas'ın genel yapısına ciddi tesir bıraktığını ifade etmek yerinde olacaktır (Tibi, 1990, s. 200).

Baas'ın oluşumunda farklı dinî arka planlara sahip isimlerin kurucu rol üstlenmesi, Arap dili ve kültürü üzerinden yürütülen bir milliyetçilik yaklaşımının işlevselliğine işaret etmektedir. Levant bölgesinin etnik, dinî ve mezhepsel çeşitlilik bakımından oldukça zengin bir yapıya sahip olduğu düşünüldüğünde ortak bir kimliğin inşası ve milli duyguların canlandırılmasında Arap dili ve kültürü yegane birleştirici unsur niteliğindedir. Buradan hareketle, ilerleyen dönemlerde Baas'ın kurucu unsurlarının nazari söylemlerinde ya da Baas iktidarının ardından siyasi elitlerin fiili uygulamalarında Arap kültürünü yücelten atıflara sıklıkla rastlanmaktadır. Örneğin Mişel Eflak, 5 Nisan 1943'te *Zikra er-Rasul el-Arabi* (Arap Peygamberini Anma) başlıklı hitabında, Hz. Muhammed'e (sav) övgülerde bulunarak, "O tüm Arapları temsil etmekteydi, bugün de tüm Araplar onu temsil etmektedir" şeklinde ifadeler kullanmış ve sadece Müslüman Arapların değil aynı zamanda Hristiyan Arapların da O'nu sevmesi ve anlaması gerektiğini vurgulamıştır (Aflaq, 1987, ss. 141-144). Buradan hareketle, Baas düşüncesinin oluşumunda -hareketin seküler karakterine rağmen- İslam dininin ve Hz. Peygamber Arap ulusu ve kültürünün kurucu unsuru olarak nitelendirilmiş ve Baas'ın Arap coğrafyasını içine alan şamil milliyetçilik fikrî erken dönemde bu tarz bir yaklaşım üzerine bina edilmiştir.

Suriye'de Fransız sömürmesine karşı entelektüel ve siyasi alandaki yürütülen mücadele İslamcı ve sosyalist düşüncelerden beslenen yeni nesil gençlerin sayısının artışıyla önemli bir seviyeye ulaşmıştı. Manda yönetimine karşı ilk günden itibaren ciddi bir mücadele veren Suriyeli



siyasal elitler, 1928'de sundukları anayasa teklifi ile bağımsızlık iradesini ortaya koyma hususunda ülkenin geleceği için oldukça önemli bir adım atmışlardı.<sup>1</sup> Her ne kadar Suriyeliler o gün için hazırladıkları anayasayı kabul ettiremeseler dahi, bu hamle sonraki yıllarda güçlü bir mücadelenin oluşmasına da önemli bir motivasyon kaynaklığı teşkil etmişti. İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle Fransa'nın savaşın seyrinden ötürü Suriye ve Lübnan'daki varlığını sürdürebilme konusunda karşılaştığı sorunlar, ülkede yükselen yeni fikrî akımların etkisiyle bağımsızlık konusundaki adımların hızlanmasını beraberinde getirdi. Suriye'nin ciddi bir siyasal dönüşüm sürecine girdiği ve ülke siyasi tarihinde ciddi yer tutan önemli gelişmelerin yaşandığı 1943 yılında, milliyetçilik ve sosyalizm senteziyle bağımsızlık ve birlik vurgusuyla Baas'ın Suriye'nin toplumsal ve siyasal hayatına girişi aslında ülkedeki hızlı dönüşümün tabii sonuçlarından biriydi. Meclis seçimlerinin yapıldığı, Şükrü el-Kuvvetli'nin cumhurbaşkanı seçildiği<sup>2</sup> ve Ulusal Hükümet'in teşekkül ettiği aynı yılda Baas'ın da kurulmasından ötürü Suriye siyasal hayatında 1943 senesi bir milat şeklinde ifade edilebilir (el-Kıyade el-Kavmiyye, 1978, s. 7).

Baas'ın Suriye siyasal hayatına girişi özellikle sosyo-ekonomik ilişkilerin tartışılmaya açılması bakımından önemli bir kırılma sağladı. Sömürgeciliğe karşı benimsenen söylem özellikle gençler üzerinde ciddi bir etki bıraktığı gibi aynı zamanda toplumdaki zenginlere yönelik eleştirileri de yeni nesil arasında Baas'ın popülerliğini artırdı. Aslında Baas'ın bu yaklaşımı kurucularının sosyalist düşüncelerden etkilenmesinden ötürü doğal bir durum olmakla beraber aynı zamanda ülkenin siyasal ve toplumsal gerçekliğiyle de doğrudan ilintiliydi. Baas gibi Müslüman Kardeşler de 1940 ve 50'lerin Suriye'sinde -hem sömürge döneminin son yılları hem de sömürge sonrasının ilk yıllarında yükselen iki ana akım olarak- küçük bir yönetici azınlığın zenginlere yönelik politikalarına dair eleştirileri, fakirlerin korunmasına

1 1928'deki anayasal gelişmeler ilgili örnek bir çalışma için, bkz. Haddûri (1951).

2 Şükrü el-Kuvvetli, 27 Ağustos 1943'te Temsilciler Meclisi'nde cumhurbaşkanlığı seçimi için gerçekleştirilen ilk oturum 120 oyun 118'ini alarak Suriye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı olmuştur (el-Keyyali, 1997, s. 129).

dair yaklaşımları ve ülke genelinde “geniş kapsamlı ulusal ve toplumsal dayanışmayı” savunmaktaydılar (Abd-Allah, 1983, ss. 24-25).

Baas hareketinin erken dönemlerinde gençler arasında yaygınlaşmasında Arap milliyetçiliği vurgusunun yanında kırsal alanlarda örgütlenmesi ve faaliyet alanını genişletmesi de gelmekteydi (Ben-Tzur, 1968, s. 161). Bu durum Fransızlar sonrası yeni bir siyasal düzenin tesis edilmeye başlandığı ülkede geleneksel elitlere karşı nevi zuhur bir hareketin mensubiyet edinmesinde Baas kurucularına ciddi bir avantaj sağladı. Nasıl ki Hasan el-Benna, Mısır’daki örgütlenme sürecinde ülkenin güçlü siyasal ve ekonomik elitlerine karşı öncelikle üniversite öğrencilerine ve kırsaldakilere odaklanmıştı<sup>3</sup>, benzer şekilde Suriye’deki Baas’ın genişleme sürecinde de aynı strateji benimsenmiştir. Farklı ideolojik arka planlara sahip olmasına rağmen benzer örgütlenme stratejilerinin kullanılması, sömürge varlığına karşı bağımsızlık ve milli kimliği inşa etme refleksinde gençler ve kırsal kesim mensuplarının ilk muhatap kitle olması hasebiyledir.

Baas’ın kurucu iki unsuru Eflak ve Bitar’ın milliyetçiliği geniş bir yelpazede ele alarak Arap dünyasını bütüncül bir zeminde değerlendirmesi, Baas fikrinden etkilenen Suriyeli genç kuşağın diğer Arap topraklarındaki akranlarına nazaran Arap birliği hayalini daha çok benimsemesini sağladı. Eflak, *Fi Sebil’il Ba’as* isimli eserinde Baas düşüncesini kuşatıcı ve her yönüyle bir Arap fikrî hareketi olarak tanımlamıştır (Eflak, 1987, s. 42). Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere Eflak, ulusal bağların dinî ya da yerel düzey fark etmeksizin küçük birimler üzerinden ele alınmasına karşı çıkarak Arapların tek bir ulus olarak ve eşit bir zeminde düşünülmesi gerektiğini savunuyordu (Hourani, 2014, s. 387). Daha önce zikredildiği üzere Husri’nin sınır eksenli bir ulus-devlet milliyetçiliğinden ziyade dil ve kültür üzerinden savunduğu geniş bir coğrafyayı kapsayan Arapçılık yaklaşımı, Eflak’ın düşünce dünyasında yeni bir siyasal düzen inşasıyla sömürgecilğe karşı küllü bir mücadele

3 Müslüman Kardeşler’in gelişim süreciyle ilgili Lia (2000), Mercan (2019) ve Mitchell’in (1993) çalışmalarına bakılabilir.

biçimine dönüşmekteydi. Baas, sadece Suriye'deki toplumsal dönüşümün ön ayak olan bir harekettten ziyade Eflak'ın perspektifinde evrensel insani değerleri benimseyen Arap ulusunun yapacağı devrimle yeni bir milli bilinç ve kültürel birlik prensipleri ekseninde topluma düzen getiren ve sömürgeci güçlere karşı mücadele eden özgürleştirici ve ilerici bir hareketti (Eflak, 1987, s. 44).

Baas kurucuları ilk andan itibaren toplumda geniş bir karşılık bulmak ve ülke siyasetinde kalıcı bir etki bırakmak için güçlü bir söylem üretmeye çalıştılar. Hareketin 24 Temmuz 1943'te Şam'da ilan edilen ilk resmî beyanı, içeriğinde şu mesajlar ile Suriye toplumu ve siyasetine yön vermeyi hedefleyen bir yapının habercisiydi:

- “Bizler, materyalist komünizme karşı Arap ruhunu temsil ediyoruz.
- Ölü bir gericiliğe ve suni bir ilerlemeye karşı yaşayan Arap tarihini temsil ediyoruz.
- Bizler, davranışlarla çelişen ve dilde olmanın ötesine geçmeyen lafzi milliyetçiliğe karşı bütün Arap ulusunu temsil ediyoruz.
- Siyaset zanaatına karşı Arapçılığın mesajını temsil ediyoruz.
- Bizler, yeni Arap neslini temsil ediyoruz” (el-Kıyade el-Kavmiyye, 1978, s. 15).

Bu söylemlerle hayat bulmaya çalışan Baas, 1945'e gelindiğinde hâlâ öğrenciler, entelektüeller, serbest meslek erbapları ve sınırlı sayıda memurun desteklediği bir hareket konumundaydı. 1945 Mayıs'ında partileşme yolunda ilk ciddi adımın atılmasının ardında Nisan 1947'de yapılan ilk genel kongre ile Baas Partisi, Suriye siyasetindeki yerini aldı (el-Kıyade el-Kavmiyye, 1978, s. 18). Parti'nin genel programı ve tüzüğünün belirlendiği bu ilk kongreyle Baas'ın toplumsal hareket formunda siyasi bir örgüte dönüşüm süreci tamamlandı (Devlin, 1976, s. 15).

Parti tüzüğünün ilk kısmı Arapların birliği ve bağımsızlığı üzerine bina edildi. Tüzüğün ilk maddesinde vurgulanan husus, Arapların tek bir ulus olduğu ve bu nedenle tek bir devlet çatısı altında yaşamalarının en temel hakları olduğuydu. Ayrıca Arapların tek ortak bir kültüre

aidiyeti ifade edilerek arızı farklılıkların sorun edilmeksizin Arapların kendi topraklarında güçlü ve bağımsız bir siyasi yapıyı kurabilmesi için yoğun çaba sarf edilmesi gerektiği vazedilmiştir (“Düstur Hizb el-Ba’as el-Arabi el-iştiraki”, 1947).

Hareketin kurucu kadrosu, Arap dünyasındaki bölünmüşlükten ötürü ortaya konamayan siyasal iradenin hayata geçirilmesinde yegana itici gücün milliyetçi bir söylem olduğuna inanmaktaydılar (Dawisha, 2016, s. 3). Eflak, siyasi liderlerin kendi çıkarlarına ters düştüğü için tüm Arapları içine alacak politikalar geliştirmek ve uygulamaktan kaçındığını ifade ederek, Baas’ın en büyük farkının Arapları kendi kültür ve inanışları dahilinde bir arada tutma hedefi olduğunu iddia etmekteydi (Eflak, 1987, s. 177). Arap ulusunun birleşmesinin üzerinde duran bu hamasi söylemin oluşturduğu cazibeye rağmen Eflak’ın karizmatik liderlik özelliğine sahip bulunmayışı, Baas’ın ilk katıldığı seçimlerde düşük oy alması ve mecliste sandalye elde edememesinin temel gerekçesiydi (Devlin, 1976, s. 11; Rabinovich, 1972, s. 8). Bununla birlikte güçlü bir lider vasfının eksikliğine rağmen Arap ulusuna ve kültürüne sadakatinden ötürü Eflak’ın fikirleri Suriye siyasetinde önemli bir tesir bıraktı (Devlin, 1976, s. 13). Milliyetçiliğin sonraki yıllarda kentli nüfus arasında yayılması ve partinin ülke sathında karşılık bulmasıyla farklı kesimleri bünyesine katması ise Baas’ın kurucu düşüncesinin Suriye siyasetine gözle görülür bir miras bıraktığının en somut delilidir (Dawisha, 2016, s. 98).

## **Suriye Siyasetinde Baas’ın Yükselişi**

Baas’ın partileşmesi Fransızlar sonrası demokratik bir ulus-devlet kurmaya çalışılan Suriye’de farklı bir siyasi damarın oluşması bakımından kayda değer bir adım iken 30 Mart 1949 gecesinde Hüsni Zaim tarafından gerçekleştirilen askerî darbe ülke siyasetinde köklü bir geleneği başlatacak gelişmelerin kapısını araladı. Modern Orta Doğu’da sonraki yıllarda sıklıkla görülecek ve bölge siyasetinin ana sütunu haline dönecek darbeler serisinin ilk örneği konumundaki bu olay, Suriye’nin

manda sonrası yeniden yapılanmasını da ciddi şekilde etkiledi. Darbenin hemen ardından meclisin dağıtıldığı, anayasanın ilga edildiği ve yeni anayasa yapılması için bir heyetin oluşturulacağı yönünde kararların alındığı darbenin hemen ardından duyurulmuştu (el-Keyyali, 1997, s. 325). Suriye halkının darbenin oluşturduğu yeni duruma alışmaya çalışırken 14 Ağustos 1949'ta Sami Hinnavi öncülüğünde yeni bir darbe gerçekleşti (el-Keyyali, 1997, s. 349). Darbenin ardından Zaim tutuklanırken, Hinnavi ordunun ülkenin istikrarlı bir yapıya kavuşması ve anayasanın yapımına dair teminata bulundu. 1949'daki bu iki darbenin şokunu henüz üzerinden atamadan 19 Ağustos 1949'da Edip eş-Şişekli liderliğinde üçüncü bir darbe Suriye'de gerçekleşti (el-Keyyali, 1997, s. 359). Ordunun art arda müdahaleleri Suriye'de istikrarlı bir siyasal sistemin oluşmasına ciddi zarar verirken mevcut durumun doğurduğu sonuçlar Baas içinde çeşitli ihtilafların su yüzüne çıkmasına yol açtı (el-Kıyade el-Kavmiyye, 1978, ss. 42-44). Siyasal sistemdeki kırılmanın partinin geleceğini olumsuz etkilemesinden çekinen kurucu kadro, toplumsal alandaki tabanını genişletmek ve Baas'ın ülkede daha söz sahibi konuma gelmesinin önünü açmak için bu süreçte radikal bir karar alma suretiyle bir ittifak gerçekleştirdiler. Suriye'de sosyalist düşüncenin gelişiminde önemli isimlerden sayılan Ekrem el-Hurani'nin Arap Sosyalist Partisi ile birleşme kararı alan Baas liderleri, 1953'teki bu adımla partiyi yeni bir mecraya sokarken aynı zamanda partinin ismini Arap Sosyalist Baas Partisi şeklinde değiştirerek yeni döneme geçiş yaptılar (Devlin, 1976, s. 15).

Hurani'nin partisiyle birleşmenin ardından Baas'ın ideolojik söyleminde çeşitli değişimler görüldü. İlk dönemlerinde dinin Arap toplumdaki önemini yanında Arap kültürü ve değerlerinin yüceliğine dair vurgulara çokça rastlanırken yeni parti çizgisinde seküler bir söylem dili daha çok öne çıkmaya başladı. Sosyal reformun öncelendiği, komünizmin kesin bir dille reddedildiği ve sosyal adalet vurgusu ekseninde sosyalizmin Arap milliyetçiliğinin bir parçası olduğu yönündeki yaklaşım baskın hale geldi (Hourani, 2014, s. 387). Eflak, Baas'ı gerçekleştirilmesi gereken üç temel hedef ilke üzerinden açıklamıştır:

Birlik, özgürlük ve sosyalizm (Eflak, 1987, ss. 60–61). Ona göre bu ilkeler hareketin olmazsa olmazlarıdır ve Baas'ın her bir mensubu mezkûr hedeflere ulaşmak için her türlü mücadeleyi ortaya koymalıdır. Birbirleriyle doğrudan bağlantılı bu ilkelerin birisinin dahi tam surette uygulanmaması diğerlerinin de gerçekleşmesini engelleyeceğinden Eflak'a tüm mensuplar bu ilkeleri birbirinden ayırmaksızın tatbik etmeye çalışmalıdır (Eflak, 1987, s. 61).

Baas Partisi'nin Arap Birliği fikrini Suriye siyasetinde yüksek sesle dillendirmesine mukabil 1952'de kendilerine Hür Subaylar adı veren bir grubun Mısır'da yaptığı askerî darbeyle monarşiye son vermeleri ve ülkede yeni bir siyasal sistem dizaynına girişmeleri, Arap milliyetçiliği ve birliği fikrini yeni bir boyuta taşıdı. Özellikle darbenin öncüsü ismi Cemal Abdunnasır'ın gücünü pekiştirmesinin ardından dış politikada attığı cesur hamlelerle verdiği mesajlar, Arap dünyasında birleşme fikrinin ete kemiğe bürünmesine yönelik büyük bir motivasyon oluşturdu. 1958'de Baaslı yöneticilerin başını çektiği Suriyeli siyasilerin Mısır'la birleşme fikrine Nasır'ın olumlu yanıt vermesiyle iki ülke Birleşik Arap Cumhuriyeti çatısı altında toplandı (Cleveland, 2008, s. 349). Baas'ın ilk dönemden itibaren Arapların birleşmesi fikrini somut hale getirmesi açısından önemli bir dönüm noktası mahiyetindeki Birleşik Arap Cumhuriyeti, başlarda oluşan olumlu havanın aksine sonraki dönemlerde ciddi ihtilaflarla sonuçlandı. Nasır'ın Suriyeli siyasiler üzerinde nüfuzunu artırma girişimi ve devlet yönetiminde Suriyelilerin yeteri kadar söz sahibi olamadıklarına dair kanaatleri işlerin ters dönmelerini beraberinde getirdi. Nasır, devlet başkanı sıfatıyla Suriye'deki siyasi partileri kapatması, yöneticileri azletmesi ve olağanüstü hâl uygulamaları iki taraf arasındaki gerilimleri artırdı (Asasah, 1989, ss. 134–136). Suriyeli ve Mısırlı siyasilerle ordu mensuplarının yaşadığı ihtilafların yanı sıra iki ülke kamuoyunda da Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin uzun soluklu olacağına dair inancın kaybolması, iki devletin ayrılma sürecini hızlandırdı (Seale, 1995, s. 67). Tüm bu gerilimli sürecin ardından 28 Eylül 1961'de Abdülkerim en-Nahlabi öncülüğündeki Suriye ordusunun gerçekleştirdiği darbe ile Suriye, Birleşik Arap Cumhuriyeti'nden ayrıldı (Asasah, 1989, ss. 284; 330-332).

Mısır ile yolların ayrılmasının ardından oluşan boşluğu doldurmayı amaçlayan Baas Partisi, ülkedeki etkinliğini artırma yolunda çok önemli bir fırsat elde etti. 1950'lerin başından itibaren sivil alanın yanı sıra yanında ordu mensupları arasında da büyük destek bulmaya başlayan Baas, Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin sona ermesiyle Suriye'nin en baskın siyasi gücüne dönüştü. Bünyesindeki subayların desteğiyle 8 Mart 1963'teki darbeye ülke yönetimini ele geçiren Baas Partisi, parti tüzüğünde savunduğu demokratik ilkelerin aksi bir yöntemle Suriye'de iktidarını tesis ederek yeni bir dönemin kapısını araladı (Şen, 2004, ss. 225–227).

Darbe marifetiyle Baas'ın iktidara gelmesinin ardından Bitar başkanlığında kurulan hükümet, Suriye'de yeni dönemin çoğulcu bir anlayıştan ziyade Baas'ın baskıladığı bir sisteme evrileceğinin ilk sinyallerini verdi. Baaslı önde gelen isimler ve teknokratlardan oluşan hükümet, toplumun farklı kesimleriyle iş tutmayacağını ve Baaslı kadrolardan müteşekkil bir siyasal sistem inşa edeceğini kesin bir surette herkese gösterdi (Devlin, 1976, s. 281). Ayrıca bu süreçte Nusayri ve Dürzi ordu mensuplarının Baas içinde güçlenmeye başlaması da Suriye siyasetinde yeni dönüşümün habercisiydi. 8 Mart'taki darbeyi gerçekleştiren Baas Askerî Komitesi'nin 14 üyesinin 5'i Nusayri subaylardı (van Dam, 2000, s. 65). En başlardaki kuşatıcılık söyleminden uzaklaşarak kendi benimsediği ideolojiyi dayatma yolunu tercih eden Baas içinde yeni ihtilaflar da bu süreçte ortaya çıktı. Eflak ve Bitar'ın hareketin kurucu isimleri ve ideologları olmalarına rağmen Baas içindeki etkilerinin azalması ve partideki sekülerleşme düzeyinin gözle görülür şekilde artması, 1963'te yapılan Baas'ın 6. Ulusal Kongresi'nde ideolojik saptamayı belirginleştirdi. Eski yöneticiler mevzi kaybederken liderliğe dair yeni ihtilafların da görüldüğü Baas içinde Marksist çizgiye doğru kayma yaşanmaya başladı (Rabinovich, 1972, s. 87).

Yönetici kadro arasında ayrımların arttığı ve tasfiyelerin hızlandığı bu süreçte Nusayri subaylar Baas içindeki gücünü pekiştirirken aynı zamanda Eflak'ın Mısır ile yeniden birleşme esasına dayanan Nasırcı düşüncelerini partiden tamamen silmeye uğraştılar. Yeni kadro kendini

Neo-Baasçı olarak tanımlarken, partinin Nasırcı etkiden sıyrılmasını ve partide Suriye merkezli yeni bir milliyetçi politika izleyen yapı inşa etmeyi amaçlamaktaydılar. Nusayri subayların başını çektiği bu gurubun söylemlerinin parti içinde daha baskın bir karaktere dönüşmesi, 1966'da Salah Cedit, Muhammed Umran ve Hafız Esed'in başını çektiği isimlerin yaptığı parti içi darbeyle iktidarın Baas'ın sivil kanadından askerî kanadına geçmesiyle sonuçlandı.

Suriye'de iktidarın parti içinde el değiştirmesi ve Nusayri generallerin baskın olduğu bir ekibin kontrolüne girmesi, iktidar mücadelesinin sona erdiği anlamına gelmemektedir. Özellikle 1967 Haziran'ında Mısır, Suriye ve Ürdün koalisyonunun İsrail'e karşı açtıkları savaşta ağır bir yenilgi almasının ardından, Baas içinde taraflar arasındaki muhalefet şiddetlendi. Savaşta hezimetin müsebbibi olarak Cedit ve Esed'in birbirini suçlaması, Baas iktidarının iki önemli ismi arasındaki çatışmayı derinleştirdi (Rabinovich, 1972, s. 216). Savaşta İsrail'in Suriye'ye ait Golan Tepeleri ve Kuneytra ilini işgal etmesi, ülkede iktidarın ciddi itibar kaybetmesine yol açarken aynı zamanda İsrail'le "düşük düzeyli ama uzun süreli bir sınır sorununu" meydana getirdi (Seale, 1995, s. 118).

İsrail karşısındaki yenilginin ardından Cedit'e karşı muhalefetini artıran ve Baas kadrolarına yaptığı stratejik atamalarla elini ciddi şekilde kuvvetlendiren Esed, ordu içindeki konumunu da çok aktif şekilde kullanarak Cedit'e yakın isimleri tasfiye etti (Seale, 1995, s. 148). 1968'teki parti kongrelerinde ikili arasındaki ayrım tam manasıyla parti içi iktidar krizine döndü (van Dam, 2000, s. 112). Cedit bu süreçte Esed'in hamlelerini boşa çıkarmaya çalışan çeşitli adımlar atsa dahi başarılı olamamış ve destekleyen ordu mensubu partililerin sayıca çokluğunun sağladığı avantajla Esed bu iktidar mücadelesinden zaferle çıkmış ve 1970 Kasım'ındaki müdahaleyle ülkede yönetimi ele geçirmiştir (Mercan, 2012, s. 64).

Hafız Esed, iktidara gelişinin ardından ülkenin siyasal ve toplumsal yapısını geniş çaplı biçimde yeniden dizayn etme yoluna girdi (Seale, 1995, s. 169). 1949'dan beri askerî darbeler yoluyla bir türlü istikrarlı bir yönetimin Suriye'de sağlanamaması, Esed'in ilk dönemlerde toplumsal



meşruiyetini artırmak için daha temkinli politikalar izlemesini beraberinde getirdi. Bu çerçevede Esed, özellikle uzun yıllardır tanıdığı ve kendisine sadık arkadaşlarının yanı sıra aile bireyleri ve akrabalarından oluşan yakın bir ekiple güçlü ve merkezîyetçi bir yönetim kurma yolunda hassas bir strateji izledi (Zisser, 2007, ss. 8-9).

1973 yılında kabul edilen anayasa eliyle tek adam merkezli bir rejim tesis eden Esed, izlediği ince stratejinin sonucunda Baas ideolojisinin sürekliliği üzerine inşa edilmiş bir tek adam meydana getirdi.<sup>4</sup> Suriye anayasada “demokratik, halkçı ve sosyalist bir devlet” (*Düstur el-Cumhuriyye el-Arabiyye es-Suriyye*, 1973, Md. 1) şeklinde tanımlansa dahi, demokratik bir anlayışın ülkede tesis edildiğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca Anayasa’nın 8’inci maddesindeki “Arap Sosyalist Baas Partisi devletin ve toplumun hâkim partisidir” şeklindeki tanımlama ile Baas dışında hiçbir siyasal yapıya yaşam alanı tanımayan bir siyasal sistem meydana getirilmiştir (*Düstur el-Cumhuriyye el-Arabiyye es-Suriyye*, 1973, Md. 8). Esed yönetimiyle birlikte Baas Partisi, iktidarın ana güç odağı olarak kalmaya devam ederken Mişel Eflak ve Salahüddin Bitar’ın felsefi temellerini attığı ve Arap dünyasında düşünsel ve siyasal anlamda önemli etkiler bırakan Baas fikrînin kuşatıcı zemininden tamamen uzaklaşmış ve örtülü bir milliyetçilik ve sosyal adalet vurgusuyla tek adam sistemi oluşturmuştur.

Baasçılığın kalbi Suriye’de Eflak ve Bitar’ın tasfiyesi ve parti içindeki iktidar mücadelesinin derinleşmesi, Suriye krize yeni katmanlar ekledi. Özellikle Irak siyasal sisteminde Baas hareketinin güçlenmesi ve Irak yönetiminin Eflak’ın başını çektiği geleneksel kadronun yanında yer alması iki ülke arasında sorunlara sebebiyet verdi. Eflak’ın Suriye’deki yönetime karşı muhalif yapılanmayı Irak üzerinden ve Irak yönetiminin desteğiyle örgütlemesi uzun soluklu Suriye-Irak çatışması ve ideolojik rekabetini körükledi (Baram, 1983, s. 195). Suriye’den neşet eden ve farklı şekillerde Arap dünyasında karşılık bulan Baas düşüncesi, Irak’ta da ciddi bir karşılık bularak siyasi sistemi şekillendirdi.

4 Hafız Esed’in Suriye’de Baas söylemi üzerinden tek adam rejimini nasıl inşa ettiğine dair örnek bir çalışma için bkz. Mercan (2017).

## **Baasçılığın Arap Dünyasındaki Diğer Biçimleri: Irak, Mısır ve Libya**

Baasçılık, Suriye toplum ve siyasetini derinden etkileyen ve hatta dönüştüren bir fikrî akım ve hareket olarak Arap dünyasının farklı bölgelerinde de çeşitli biçimlerde görülmüştür. Baas düşüncesini kuşatıcı bir Arap milliyetçiliği ile daha çok sosyal adalet eksenli ekonomik politikaların öne çıktığı sosyalizm arasında sentez bir sistem olarak ele aldığımızda Irak, Mısır ve Libya'da da Baas'ın ana felsefesinin izdüşümleri yer edinmiştir. Irak'ta doğrudan Baas şeklinde karşımıza çıkan ve Saddam Hüseyin iktidarı ile tıpkı hareketin Suriye'deki evrimiyle benzer şekilde otoriter bir sisteme dönüşen Baas yapısı teşekkül etmiştir. Mısır ve Libya'da farklı formlarda gelişen hareket, Nasır'ın gücünü birleştirmesiyle Nasırcılık olarak tanımlanan bir akıma, Libya'da ise Muammer Kaddafi'nin iktidarıyla Cemahiriyye kavramsallaştırması üzerinden yeni bir toplum ve siyaset tasavvuruna bürünmüştür. Bu çerçevede, Arap dünyasında Baas'ın genel seyrinin anlaşılması bakımından bu üç ülkede ortaya çıkan milliyetçilik ve sosyalizmle harmanlanan akımların genel analizi, meselenin daha etraflı bir biçimde kavranmasına da yardımcı olacaktır.

### **Suriye ile İdeolojik Rekabet ve Saddam Hüseyin'in Irak'ı**

Baasçılık fikrînin Suriye'nin ardından yayıldığı ilk yerlerin başında sınır komşusu Irak gelmektedir. 1950'lerde Suriye'de yükselen Baas düşüncesinden esinlenen Iraklı Şii öğrencilerin bu akımı ülkelerine taşımalarıyla Irak, Baas hareketiyle tanıştı (Devlin, 1991, s. 1404). Monarşi yönetiminin hâkim olduğu ve bağımsızlığını diğer Arap ülkelerine nazaran erken dönemde kazanmasına rağmen İngilizlerin ülke üzerindeki kontrolü devam ettirdiği Irak'ta Baas düşüncesinin yayılması, milliyetçi ve tam bağımsız bir siyasal sistemin arayışına önemli bir katkı sağladı. 1958'de General Kasım öcülüğündeki darbeyle Mısır'dakine benzer şekilde monarşinin sona ermesinin ardından Baas düşüncesini destekleyenler için hem bir fırsat hem de kısa süre sonrasında zorlu

bir mücadele süreci başladı. General Kasım'ın İngilizlerin desteklediği Haşimi monarşisine karşı yaptığı darbeyi destekleyen Baasçılar, darbe sonrası kurulan ilk hükümette de kendilerine yer buldular (Devlin, 1991, s. 1404). Bununla birlikte kısa süre sonra General Kasım'a karşı bir darbe girişiminde bulunan Baas mensupları, teşebbüslerinin başarılı olmaması sonucu yer altına çekilmek durumunda kaldılar.<sup>5</sup>

Irak'taki Baasçıların yönetimi ele geçirme girişimleri 1963 Şubat'ında başarılı oldu ve yeni hükümet kuruldu (Devlin, 1976, s. 255). 1959'daki başarısız darbe girişiminin ardından Kahire'ye kaçan Baas'ın genç saha liderlerinden Saddam Hüseyin, hükümetin kurulmasıyla ülkeye dönüş yaparken aynı zamanda Baas içindeki yerini de sağlamlaştırmayı başardı. Bununla birlikte Baas hükümetinin 18 Kasım 1963'te devlet başkanı Abdürrahim Arif ve bazı subaylarca organize edilen bir darbeyle devrilmesinin ardından Saddam Hüseyin tutuklandı. İki yıl kaldığı cezaevinden kaçmayı başaran Hüseyin, yeniden Baas içindeki çalışmalarına dönerek parti içindeki etkinliğini ciddi şekilde artırdı. Bu süreçte Baas'ın yöneticiliğini yürüten Ahmed Hasan el-Bekir tarafından partinin genel sekreter yardımcılığına atanan Hüseyin, Baas'ın sahadaki en önemli ismi haline geldi (Cleveland ve Bunton, 2008, s. 408).

Baas'ın iktidardan düştüğü 1963'ten itibaren odaklandığı yegâne konu ülkede partinin iktidara tekrar nasıl geleceği konusuydu. Bu çerçevede sahada aktif bir strateji izleyen Baas mensupları, 1968'deki müdahale ile Arif yönetimine son vererek ülkede tam manasıyla Baas hakimiyetini kurmayı başardılar (Cleveland ve Bunton, 2008, s. 409). Hasan el-Bekir liderliğindeki iktidarda Baas'ın temel felsefesine uygun şekilde yeni bir sosyal ve iktisadi sistem kurmaya başlayan yeni yönetim, aynı zamanda eğitim alanındaki dönüşümle de Baas ideolojisini tüm kitlelere yaymaya başladı. Saddam Hüseyin'in, *es-Sevra ve't Terbiye el-Vataniyye* (Devrim ve Ulusal Eğitim) isimli eserinde Baas'ın ülkedeki konumuna dair ifade ettiği şu sözleri, yeni iktidarın ülkedeki tüm mekanizmayı dönüştürmesinin arka planına ışık tutmaktadır:

5 Dönemin genel bir analizi için, bkz. Cleveland & Bunton (2008, ss. 408-414).

“Bu toplumun bir parti tarafından yönetildiğini ve bu partinin de Arap Sosyalist Baas Partisi olduğunu vurgulamamız gerekiyor... Bu nedenle Parti'nin değerlerinin ve ideolojisinin tüm aktivitelerin ülkenin karar verme aygıtının en önünde yer alması gerekmektedir.” (Aktaran: Sassoon, 2011, s. 35)

Saddam Hüseyin, 1979'da iktidarı devralana kadar parti içindeki konumu ve sonrasında devlet başkanlığı yardımcılığı vasıflarını da kullanarak ülkede güvenlik bürokrasisi ciddi şekilde kontrolü altına aldı. Tıpkı Suriye'de olduğu gibi Irak'ta da Baas'ın iktidardaki kontrolü genişledikçe otoriterleşme temayülü de benzer şekilde arttı. Bu durum Baas'ın ideolojik olarak mevzi kaybetmesine yol açarken hareketin felsefesinden bu uzaklaşma Irak petrolünün millileştirilmesi, tarım reformu ve bazı sosyal destek programları gibi çeşitli siyasi hamlelerle kamufle edilmeye çalışıldı (Isaac, 2009, s. 3227).

Ülkede izlediği eğitim stratejisi ve endoktrinasyon yoluyla Saddam Hüseyin, Irak'ta siyasal bir ideolojiden ziyade kendi şahsıyla bütünleşen bir kült meydana getirdi (Sassoon, 2011, s. 162). Hafız el-Esed örneğindeki gibi tüm sistemi bütün unsurlarıyla kontrol etme isteği, Hüseyin'in de Irak'ta tek adanlaşmasına yol açarken aynı zamanda Baas ideolojisinin de araçsallaştırılması ile sonuçlandı. İç ve dış politikada daha radikal adımlar atmaya çalışarak Arap dünyasında bir etki alanı oluşturmaya ve uluslararası arenada dikkat çeken bir aktör olmaya çalışsa da gerek 1980'de başlayan Irak-İran savaşı gerekse de 1990'da Kuveyt'in işgalinin ardından ABD öncülüğündeki uluslararası koalisyonun Irak'a başlattığı savaş, Hüseyin'in ülkede istikrarlı bir yapı kurmasına izin vermedi. Bu süreçte Baas'ın ideolojisine sürekli atıflarda bulunsa dahi toplumsal bir dönüşümü yönetim tarzından ötürü gerçekleştiremedi. 2003'te ABD'nin Irak işgaliyle iktidardan devrilen Hüseyin, Eflak ve Bitar'ın çizdiği Baas çerçevesinin çok dışında kalarak hareketin Arap dünyasında Suriye'den sonra gerçek manada bir toplumsal ve siyasal dönüşüm noktasında bir başka başarısız örneğini ortaya koydu.

## Nasırcılık ve Arap Sosyalizmi

Orta Doğu'da Baas'ın Arap milliyetçiliği ve sosyalizmden müteşekkil genel felsefesini dikkate aldığımızda aynı ismi kullanmamakla beraber benzer düşünce yapısına sahip olmasından ötürü Cemal Abdun-nasır'ın Mısır'da tatbik etmeye çalıştığı stratejiyi de genel hatlarıyla belirtmek gerekmektedir. 1952'de Hür Subaylar adındaki bir grup genç subay tarafından Nasır öncülüğünde gerçekleşen askerî darbe, Mısır'da köklü bir değişimi sağlamıştır. Monarşinin yıkılarak yerine cumhuriyet rejiminin benimsendiği bu yeni dönemde Nasır, iktidarını pekiştirerek ülkenin iç ve dış politikasını yönlendirecek bir felsefi zemin inşa etmeyi başarmıştır. Darbenin ardından Hür Subaylar'ın yayınladığı altı maddelik program Nasırcılık olarak tanımlanan Arap sosyalizminin yeni bir biçiminin oluşmasına ön ayak oluşturmuştur. Hür Subayların hazırlamış olduğu program şunları içermektedir: 1882 yılından beri ülkedeki İngiliz varlığının sona erdirilmesi, İngilizlerin işbirliği içinde bulunduğu Mısırlı siyasetçilerin görevlerine son verilmesi, feodalizmin sona erdirilmesi, Mısır'daki yabancı sermaye varlığının ortadan kaldırılması, milli bir ordunun oluşturulması ve demokratik bir siyasal sistemin oluşturulması (Cleveland ve Bunton, 2008, s. 305).

Nasır sadece Mısır'da değil aynı zamanda Arap dünyasında da emperyalizmin sona ermesini arzulamış ve gerek Mısır gerekse Arap dünyasında ulusal egemenliklerin gerçekleşmesi ve korunması düşüncesine sahip olmuştur. Bu bağlamda Nasır, yaklaşımıyla Vefd başta olmak üzere Mısır siyasetindeki diğer milliyetçi ve sol partilerin programlarından da ciddi şekilde farklılaşmıştır. Sol partiler Arapların emperyalizme karşı birlik olması gerektiği üzerinde dururken Vefd Partisi ise kuruluş felsefesi itibarıyla Mısır'ın bağımsızlığı üzerine odaklanmıştır. Ancak Nasır önderliğindeki Hür Subaylar dış politikadaki çeşitli uygulamalar yoluyla Mısır'ın Arap dünyasındaki yerinin önemini vurgulamışlardır. Bununla birlikte İslamcı ve Mısır merkezli kimlik tanımlamalarının yerine seküler siyasetin gerekliliği üzerinde durmuşlar, Mısır ve Arap kimliğinin örtüşen mirasının liderliğini yürütmüşlerdir. Bu anlayış Arapların ortak

bağımsızlık mücadelesi ve yeni kurulan bağımsız devletlerde kalkınmanın ortak zorunlulukları adı altında birleşmiş ve Nasır döneminde Mısır'ın Soğuk Savaş karşısında çeşitli zorluklarla karşılaşmasına neden olmuştur (Abou-El-Fadl, 2019, ss. 121-122).

Nasır'ın Arap dünyasında karizmatik bir lidere dönüşmesi ve Arapları birleştirme idealini gerçekleştirme konusunda umut aşılmasında ideolojik bağlam ve Mısır iç siyasetinde attığı adımlardan ziyade dış politikadaki cesur tercihleri önemli rol oynamıştır. Her ne kadar 1952'de toprak reformu yapılmış ve darbe sonrası belirlenen ekonomik ve siyasal program uygulamaya konulmaya başlanmış olsa da 1955'teki gelişmeler (Mısır'ın Bağdat Paketi'ne girmeyi reddetmesi, Mısır-Çekoslovakya Silah Anlaşması ve Mısır'ın Bandung Konferansı'na katılması) ve ardından 1956'da yaşanan Süveyş Krizi, Arap dünyasında Nasırcılığın yükselişinin önünü açmıştır. Bu adımları takiben dış politikada Pan-Arabist siyaset ana belirleyici parametreye dönüşmüştür. Bununla birlikte Nasır, Eflak'ın inşa ettiği Baas'ın teorik çerçevesine de atıfla Arap milliyetçiliğinin Suriye'de daha derin köklere sahip olduğunu kabul ederek ve o tarz bir milliyetçiliğin Mısır'da 1955 sonrasında hissedilmeye başlandığını belirtmiştir (Shama, 2014: 24-26).

Nasır, Süveyş Krizi'nde elde ettiği başarının ardından başta Filistin meselesine yaklaşımı olmak üzere Arap dünyasında milliyetçi dozu ciddi şekilde artırmış ve Arapların birleşme fikrinin açıktan dillendirmeye başlamıştır. Nasır'ın bu stratejisi Arap dünyasında Nasır etkisini tetiklemiş, birçok ülkede Nasırcı oluşumlar meydana gelmiştir. Pan-Arabizmin doruk noktası olarak tanımlanabilecek gelişme ise 1958'de Suriye ile Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin kuruluşudur (Dawisha, 2016, s. 186). Bununla birlikte her ne kadar birleşme modern Orta Doğu tarihinde önemli bir dönüm noktası olsa dahi sürecin başarılı şekilde yürütülememesi, Arap toplumlarında milliyetçilik düşüncesini görece olumsuz etkilemiştir.

Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin 1961'de dağılmasıyla bölgedeki Arap milliyetçilinde yaşanan düşüş sebebiyle Nasır, iç politikaya daha fazla

yönelmiş ve Arap sosyalizmi temelinde ideolojik açılımlar gerçekleştirmişdir. Bu süreçte Nasır'ın talimatıyla "Milli Eylem Belgesi" hazırlanmıştır. Hazırlanan belge yeni bir siyasal yapılanma olarak Arap Sosyalist Birliği'nin oluşturulmasını öngörmüştür. Milli Eylem Belgesi, bünyesinde İslam'ı, Arap milliyetçiliğini ve sosyalizmi barındırdığı için Mısır siyasal sisteminde radikal bir kalkışı temsil etmiştir. Belgede Mısır'da her yerde arzulan Müslüman, milliyetçi, sosyalist bir Arap toplumu yaratılması hedef olarak belirlenmiştir. 1964'te belgenin öngördüğü biçimde yeni bir anayasa hazırlanmış ve Anayasanın ilk maddesi ile ülke Arap dünyasının bir parçası ve demokratik sosyalist bir devlet olarak tanımlanmıştır. Arap sosyalizminin bir yansıması olarak anayasanın dokuzuncu maddesinde ise devletin ekonomik anlayışı, sömürünün her türlüşünü yasaklayan ve adalet temelli sosyalist sistem üzerine bina edilmiştir. Hazırlanan anayasada sosyalist düşüncenin bir başka yansıması olarak mecliste yer alacak vekillerin yarısının işçi ve köylülerden oluşacağı da belirtilmiştir (Cleveland ve Bunton, 2008, ss. 318-319).

Nasır'ın Arap Sosyalizmi genel itibarıyla ideolojik bir gereklilikten ziyade pragmatik gerekçelerden ötürü hazırlanmış bir programdı. Bu bağlamda, Nasır rejiminin Arap sosyalizmiyle bezenen ekonomi politikasının Marksizmden ziyade devlet kapitalizmine dayandığı ifade edilebilir.<sup>6</sup> 1961 ve 1964 yılları arasında yoğun bir millileştirme programı başlatan Nasır, birçok sektörü devlet kontrolü altına alırken bir yandan da toprak reformları ve kalkınma programları aracılığıyla sosyal refahı sağlama yönünde de çeşitli adımlar atmıştır (Cleveland ve Bunton, 2008, ss. 316-318). Nasır, milliyetçilik ve sosyalizm arasında bir denge kurarak güçlü bir siyasal sistem inşa etme niyetinde olmasına rağmen bunu uygulamaya koymamış ve ülkede otoriter bir sistem inşa ederek başta Müslüman Kardeşler olmak üzere muhalif yapıların sindirildiği bir Mısır meydana getirmiştir.

6 Dönemin ekonomik yapısı ve devletin stratejilerine yönelik bir analiz için, bkz. Eğri (2018).

## Kaddafi ve Arap Sosyalizmine Yeni Bir Katkı Olarak Cemahiriyye

Arap dünyasında sosyalizm ekseninde farklı bir damar oluşturmayı başaran isim ise Muammer Kaddafi'dir. 1 Eylül 1969'da Kaddafi, öncülük ettiği subay grubuyla Kral İdris'i kansız bir darbeyle devirerek Libya'da Cumhuriyet rejimini ilan etmiştir. Gerçekleşen darbenin ardından yapılan ilk açıklamalarda siyasal gücün, halka ait olacağı vurgulanmış ve vatandaşların eşitlik haklarının garanti altına alındığı ve cumhuriyetin özgürlük, birlik ve sosyal adalet yolunda olduğu ifade edilmiştir (Hajjar, 1980, s. 182). Benzer bir şekilde Kaddafi, yönetimi ele geçirdikten sonraki bir konuşmasında, her ne kadar devrim askerî bir darbeyle gerçekleşmiş olsa da bunun bir halk devrimi olduğunu belirtmiş ve halkın öğretmen, öncü, askerî kuvvetlere ilham veren, yönetici, efendi ve kralların kralı olduğunu zikretmiştir ("The Libyan Revolution in the Words of Its Leaders," 1970, ss. 203-204).

İktidarını pekiştirdikten sonra siyasal, iktisadi ve sosyal alanda dönüşüme dair Nasır benzeri adımları bir süre hayata geçiren Kaddafi, daha sonra bizzat kendisinin kaleme aldığı "Yeşil Kitap" adlı metinle Libya'daki devrimi teorik bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Üç temel bölümden oluşan metinde Kaddafi, demokrasi meselesine ve ekonomik sorunlara dair çözüm önerileri sunmuş ve Libya'nın dış politikasını temellendirmeye çalışmıştır. Parlamentoları demokrasilerin yanlış bir temsili olarak resmeden Kaddafi, demokrasinin yalnızca "doğrudan icra edilebileceği fikrini savunmuştur" (Al-Gaddafi, 1975, s. 9). Öte yandan Kaddafi'ye göre siyasal partiler, diktatörlüklerin çağdaş biçimleridir ve bu ülkelerdeki hükümetlerin modern araçlarıdır. Kaddafi'ye göre siyasal partiler yalnızca benzer amaçlara ve çıkarlara sahip olan bir grubun ideolojisini yansıtmaması hasebiyle ya da aynı bölge veya aynı inanca sahip olan insanların oluşturmuş olduğu bir kurum olması dolayısıyla halkın amaç ve çıkarlarını yansıtmamaktadırlar (Al-Gaddafi, 1975, s. 13).

Kaddafi'nin ekonomik sorunlara sunmuş olduğu temel çözüm ise sosyalizmdir. *Yeşil Kitap* isimli eserin ikinci bölümünde bu hususa



değinen Kaddafi, üçüncü evrensel teorinin ekonomik temelinden ihtiyaçlara, iskândan gelire, ulaştırma yollarından toprağa birçok hususa değinmektedir. *Yeşil Kitap*'ın üçüncü ve son bölümünü ise "Üçüncü Evrensel Teorinin Sosyal Temeli" şeklinde başlıklandırılan Kaddafi, bu bölümde aile, kabile, millet, kadınlar, azınlıklar, eğitim, müzik, sanat ve spor gibi hayatın sosyal yönüne dönük olan unsurlara değinerek inşa ettiği sistemin felsefi temellerini geniş bir yelpazede yapılandırmaya çalışmıştır (Al-Gaddafi, 1975). Buna ek olarak Kaddafi *Cemahiriyye* kavramsallaştırması ile cumhuriyetten yani halkın yönetiminden ayrışarak daha çoğul bir formda halkların yönetimi zemininde bir sistem tasavvurunda bulunmuş ve böylece Libya halkını uyandırma ve bilinçlendirme noktasında önemli bir bağlam geliştirmiştir (Roumani, 1983, s. 164). Öte yandan Kaddafi'nin sunduğu siyasal formül, tarihsel olarak ilişkili üç gelenek üzerine temellendirilmiştir: Hinterlant kültürünün ulusal yaşamda yeniden savunulması, Pan-İslam ve Pan-Arap kimliği, batılılaşma karşıtlığı (Roumani, 1983, ss. 164-168).

Hinterlant kültürünün ulusal yaşamda tekrar savunulması siyasal ve toplumsal düzlem olmak üzere iki noktada ele alınabilir. Siyasal anlamda bu durum merkezi bir otoritenin varlığının reddine denk düşmektedir. Liderlik ise toplumdaki en saygın ve en güçlü kişinin üzerindedir. Lider etkin bir biçimde nihai karar vericidir ve toplum üzerinde hakemlik rolünü uygulamaktadır. Siyasal karizma halkı mobilize etmek ve bir grup kimliğinin oluşmasını sağlamak açısından oldukça esastır. Güç ve karizma, Libya'da siyasal bir sistem kurmak için iki temel unsur olmuş ve dinî otoritenin de bu bileşenlerle desteklenmesiyle Kaddafi devrim rehberliği rolünü oynamaya başlamıştır.

Pan-İslam ve Pan-Arap kimliği ise Osmanlı'nın yıkılışının ardından Arap ulusunun "İslami Mesaj"ın doğal taşıyıcısı olarak ortaya çıkması ve Trablusgarplıların bilincinde İslam ve Arap kimliğinin kaynaşmasını ifade etmektedir. Devrimle birlikte Libyalı kimliği, Libya'nın hem Arap hem de İslam dünyasındaki gücünü genişletmesi için

işlevsel bir rol yüklenmiştir. Tüm bu unsurlar Kaddafi'nin Müslüman Afrika ve Müslüman üçüncü dünya ülkeleriyle ittifak kurma çabasını yoğun bir biçimde arttırmasını ve Nasır'ın da ötesine giderek Arap birliğini sağlama noktasındaki çabasını açıklamaktadır (Roumani, 1983, s. 167).

Batılılaşma karşıtlığı ise Cemahiriyye'nin tarihsel tecrübesinden ve ideolojik taahhütlerinden kaynaklanan Batı'yla olan gerilimini yansıtmaktadır. Devrimin ardından Batı medeniyetine ait birçok kurum lağ-vedilmiştir. İdeoloji noktasında ise Cemahiriyye, Batılı değer ve yargılara kökten karşı çıkmaktadır. Bu sebepten ötürü Kaddafi *Yeşil Kitap*'ta Batı'ya ait olan kavramları yeniden değerlendirmiş ve kendi zaviyesinde onlara yeni bir yorumla anlam kazandırmaya çalışmıştır (Roumani, 1983, ss. 167-168).

## Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'nın ardından Arap topraklarından çekilmesi sonrası oluşan siyasal otorite boşluğunda, İngiliz ve Fransızların bölgede hakimiyet kurma çabaları sömürge karşıtı farklı akımların doğması ve gelişmesini tetiklemiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında İslamcı ve milliyetçi fikirlerin sömürgecilik karşıtı motivasyonla güçlenerek bölgede yayılması, Dünya Savaşı'nın ardından oluşan yeni statükoda bu akımların belirleyiciliğini arttırmıştır. Bunun yanı sıra Batı'da eğitim alan ve sosyalizmden etkilenen genç neslin kendi ülkelerindeki sömürge varlığına karşı örgütlü yapılar meydana getirmeleri de bölgenin siyasal tarihine ciddi tesir bırakacak oluşumların önünü açmıştır.

Fransa'da eğitim alan Mişel Eflak ve Salahüddin Bitar öncülüğünde 1943'te kurulan Baas, yukarıda ifade edilen çerçevede meydana gelen ve bölgenin siyasal ve toplumsal yapısına ciddi etkiler bırakan bir ideolojik harekettir. Arap milliyetçiliği ve sosyalizmi mezcederek özgün bir siyasi ve ideolojik çerçevede sunulmaya çalışılan Baas, Arap

dünyasında başta Suriye olmak üzere birçok yerde etkisini hissettirmiş ve siyasal sistemler üzerinde gözle görülür şekilde dönüştürücü rol oynamıştır. Teorik çerçevesiyle Arap dünyasında güçlü ve sosyal adalet temelli siyasal sistemlerin ve toplum yapısının kurulmasını önermesine rağmen, Baas iktidarları kendi felsefi arka planından tamamen uzak bir pratik sergilemiş ve tasavvur ettiği sistemden çok farklı bir noktaya evrilmiştir. Özgürlük, adalet, birlik ve sosyalizm gibi kavramlar üzerinden kendini konumlandırmaya çalışan Baas hareketi, küresel ve bölgesel siyasetteki dönüşümlerin de etkisiyle istenilen düzeyde bir sistem inşası gerçekleştirememiştir. Özellikle de hareketin kalbi olarak tanımlanabilecek Suriye'de Nusayri azınlığın parti içindeki yükselişi ve yeni yönetici elitlerin Eflak ve Bitar gibi kurucu isimleri tasfiyesi, demokratik bir yönetim anlayışından otoriter bir sistem inşasına doğru geçişi hızlandırmıştır. Benzer şekilde Irak'ta da Baas iktidarıyla otoriter bir sistem kurulmuştur.

Arap dünyasında sosyalizm ve milliyetçiliği harmanlayan tüm ideolojik yapılar, özgürlüklerin ülke içinde uygulanması noktasında büyük zafiyetler göstermiş ve yönetsel hatalara yönelik oluşan muhalifleri sindirme stratejisi, bu ülkelerde sıradan bir durum haline gelmiştir. Aynı zamanda toplumsal alanda eşitliğin sağlanamaması, refahın adil şekilde dağıtılamaması, ekonomik sorunların kronikleşmesi ve kalkınmadaki ciddi problemler, bu ülkelerde rejimlerin otoriterleşme seviyesini daha da artırmıştır. Ortaya çıkış koşulları itibarıyla Arap dünyasına siyasi, ekonomik ve toplumsal alanda yeni bir soluk getirmeyi amaçlayan Baasçılık, süreçte tek adam iktidarlarına zemin hazırlayan bir ideolojik yapıya dönüşmüştür.

## Kaynakça

- Abd-Allah, U. F. (1983). *Islamic struggle in Syria* (First Edition). Berkeley: Mizan Pr.
- Abou-El-Fadl, R. (2019). *Foreign policy as nation making: Turkey and Egypt in the Cold War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Gaddafi, M. (1975). *The green book*.
- Baram, A. (1983). Qawmiyya and wataniyya in Ba'thi Iraq: The search for a new balance. *Middle Eastern Studies*, 19(2), 188-200.
- Ben-Tzur, A. (1968). The Neo-Ba'th party of Syria. *Journal of Contemporary History*, 3(3), 161-181.
- Cleveland, W. L. ve Bunton, M. (2008). *A history of the modern Middle East* (Fourth Edition). Boulder, CO: Westview Press.
- Dawisha, A. (2016). *Arab nationalism in the twentieth century: From triumph to despair* (Edition Unstated edition). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Devlin, J. F. (1976). *The Ba'th Party: A history from its origins to 1966*. Stanford, CA: Hoover Institution Press.
- Devlin, J. F. (1991). The Baath Party: Rise and metamorphosis. *The American Historical Review*, 96(5), 1396-1407. doi: 10.2307/2165277
- Dustur el-Cumhuriyye el-Arabiyye es-Suriyye, (1973).
- Eflak, M. (1987). *Fi Sebil'il Ba'as: El-Kitabat es-Siyasiyye el-Kamile* (C. 1). el-Mektebe el-Vataniyye.
- Eğri, T. (2018). *Mısır'da ordu ve ekonomi: Halk ayaklanmaları ve darbenin ekonomi politiği*. İstanbul: İktisat Yayınları.
- el-Husri, S. (1955). *El-U'rube evvelen! Dare'l İlm li'l Melayin*.
- el-Keyyali, N. (1997). *Dirase fi tarih Suriyye es-Siyasi el-Mua'sır: 1920- 1950*. Dar et-Tılas.
- el-Kiyade el-Kavmiyye. (1978). *Nidal Hizb el-Ba'as el-Arabi el-İştiraki 1943-1975: Dirase Tarihiyye Tahliliyye Mevceze*. Hizb el-na'as el-Arabi el-İştiraki el-Kiyade el-Kavmiyye.
- Hajjar, S. G. (1980). The jamahiriya experiment in Libya: Qadhafi and Rousseau. *The Journal of Modern African Studies*, 18(2), 181-200.
- Isaac, S. (2009). Syria and Iraq, Baathists. İçinde I. Ness, *The International Encyclopedia of Revolution and Protest: 1500 to the Present* (C. I , ss. 3221-3227). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- İnayet, H. (1997). *Arap siyasi düşüncesinin seyri* (H. Kırılangoç, Çev.). İstanbul: Yöneliş.
- Haddûrî, M. (1951). Constitutional development in Syria: With emphasis on the constitution of 1950. *Middle East Journal*, 5(2), 137-160.
- Lia, B. (2000). *Müslüman Kardeşlerin doğuşu* (H. Toker, Çev.). İstanbul: Yöneliş.
- Mercan, M. H. (2012). *Suriye: Rejim ve dış politika*. İstanbul: Açılım Kitap.

- Mercan, M. H. (2017). Toplum merkezli yaklaşımdan tek adam iktidarına: Suriye Baas Partisi. İçinde N. Doğan (Ed.). *Ortadoğu'da Çatışma ve İdeolojiler* (ss. 255-280). İstanbul: Vadi.
- Mercan, M. H. (2019). *Müslüman Kardeşler'in yükselişi ve düşüşü: İslami hareketlerde siyasi kurumsallaşma sorunu*. İstanbul: İlem Yayınları.
- Mitchell, the late R. P. (1993). *The society of the Muslim Brothers*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Rabinovich, I. (1972). *Syria under the Ba'th 1963-66: The Army-Party Symbiosis*. Jerusalem: Israel Universities Press.
- Roberts, D. (2013). *The Ba'th and the creation of Modern Syria (RLE Syria)*. London: Routledge.
- Roumani, J. (1983). From Republic to Jamahiriya: Libya's search for political community. *Middle East Journal*, 37(2), 151-168.
- Sassoon, J. (2011). *Saddam Hussein's Ba'th Party: Inside an authoritarian regime* (Illustrated edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Seale, P. (1995). *Asad: The struggle for the Middle East*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Shama, N. (2014). *Egyptian foreign policy from Mubarak to Morsi: Against the national interest* (1 edition). New York: Routledge.
- The Libyan revolution in the words of its leaders. (1970). *Middle East Journal*, 24(2), 203-219.
- Tibi, B. (1990). *Arab nationalism: A Critical enquiry: 1990* (2nd ed. 1990 edition; M. Farouk-Sluglett ve P. Sluglett, Çev.). Palgrave Macmillan.
- Vatikiotis, P. P. J. (1991). *The history of modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak* (4th edition). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Zisser, E. (2007). *Commanding Syria: Bashar al-Asad and the first years in power*. London: I.B.Tauris.



## MUHAMMED BAKIR ES-SADR

(1935 – 1980)

İslam iktisadı alanına önemli  
katkılar yapmış şii âlim

Muhammed Bakır es-Sadr, 1 Mart 1935'te Irak'ın Kazimeyn şehrinde doğan Iraklı Şii din adamı, filozof ve siyasi liderdir. Önde gelen bir Şii âlimin oğludur ve dünyadaki en önemli Şii öğrenim merkezlerinden biri olan Irak'ın Necef kentinde eğitim görmüştür.

Sadr, İslam ekonomisine yaptığı entelektüel katkılar ve siyasi aktivizmiyle tanındı. İslam'ın adil ve hakkaniyetli bir ekonomik sistem için bir çerçeve sunduğuna inanmış ve sosyal adalet ve servet dağılımını vurgulayan bir İslam ekonomisi teorisi geliştirmiştir. Fikirleri, İslami ekonomi düşüncesinin önemli bir yönü haline gelen İslami bankacılık ve finansın gelişimini etkilemiştir.

Sadr, İslam ekonomisine yaptığı katkılarının yanı sıra Irak'ın önde gelen siyasi figürlerinden biriydi. Demokrasi ve insan hakları savunucusuydu ve Saddam Hüseyin yönetimine karşı çıktı. Baas Partisi'ni şiddetle eleştirdi ve siyasi faaliyetleri nedeniyle birçok kez hapse atıldı. 1980 yılında Saddam Hüseyin rejimi tarafından

kız kardeşi Amina ile birlikte idam edildi.

Sadr İslam ekonomisi, siyaset felsefesi ve Şii İslamı üzerine birçok kitap yazmıştır. *Felsefemiz* isimli kitabında Sadr, gerçekliğin doğası ve İslam'ın insan hayatındaki rolü hakkındaki görüşlerini sunmaktadır. İslam Ekonomisinin İlkeleri isimli kitap Sadr'ın İslam ekonomisi üzerine yazdığı en önemli eserlerden biridir. Sosyal adalete ve servet dağılımına dayalı İslami bir ekonomik sistemin çerçevesini çizmektedir. İslam ekonomisi üzerine bir başka ufuk açıcı çalışma olan *Ekonomimiz* isimli eserde Sadr, döneminin hâkim ekonomi teorilerini eleştirmekte ve İslami ilkelere dayalı alternatif bir model sunmaktadır. İslam hukuku metni olan "Usulü'l-Kafi" üzerine bir şerh olan *Nassın Ayrıntıları* (Tafsil al-Nass) başlıklı eserde Sadr, metne ilişkin görüşlerini ve yorumlarını sunmaktadır.

Sadr'ın İslam ekonomisi, siyaset felsefesi ve Şii İslam üzerinde önemli bir entelektüel etkisi olmuştur.

**Yaşadığı Yerler:** Kazimeyn, Necef, Kum

**Görev Yaptığı Kurumlar:** El-Khoei Vakfı, El-Mustafa Uluslararası Üniversitesi, İslami Dava Partisi, Irak İslami Yüksek Konseyi

**Önemli Eserleri:** Felsefemiz, İslam Toplumunun Ekonomik Yapısı, İktisadımı, Çağdaş İnsanın Açmazı

Sadr'ın İslam ekonomisi üzerine yaptığı çalışmalar, zamanının hakim ekonomik teorilerine meydan okumuş ve İslami ilkelere dayalı alternatif bir ekonomik model önermiştir. İslam'ın toplumsal refahı ve zenginliğin dağılımını önceleyen adil ve eşitlikçi bir ekonomik sistem için bir çerçeve sunduğunu savunmuştur. Fikirleri İslami bankacılık ve finansın gelişimini etkilemiştir ve akademik ve politik çevrelerde incelenmeye ve tartışılmaya devam etmektedir. Al-Sadr'ın siyasi felsefesi demokrasi, insan hakları ve sosyal adaletin önemini vurgulamıştır. İslam'ın insanların refahına öncelik veren adil bir siyasi sistem için bir çerçeve sunduğuna inanmıştır. Sadr'ın Şii İslamı üzerine yazıları, inancın yorumlanması ve anlaşılması üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. İslami ilimlerde entelektüel sorgulama ve eleştirel düşüncenin önemini vurgulamış ve çalışmaları bir nesil Şii âlimi etkilemiştir.

Muhammed Bakır es-Sadr, hayatı boyunca çeşitli kurumlarla yakın

ilişki içinde olmuştur. Sadr önde gelen Şii din adamı ve hocası olan Büyük Ayetullah Ebul Kasım El Khoei tarafından kurulan Al-Khoei Vakfı'nın mütevellisi olarak görev yapmış, Al-Mustafa Uluslararası Üniversitesinde dersler vermiştir. Sadr, 1958 yılında demokrasi ve insan haklarını savunan Iraklı bir siyasi parti olan Al-Da'wa Partisi'nin kurucularındandı. Partinin önde gelen liderlerinden biriydi ve fikirleri partinin siyasi platformunu etkilemeye devam etmektedir. Irak'ta Şii nüfusun çıkarlarını temsil eden bir siyasi parti olan Irak İslami Yüksek Konseyi kuruluşu ve çalışmalarının sürdürülmesinde kritik görevler üstlenmiştir.

Sonuç olarak, Muhammed Bakır es-Sadr'ın entelektüel katkıları İslam ekonomisi, siyaset felsefesi ve Şii İslam üzerinde derin bir etki yaratmıştır ve mirası Orta Doğu'daki entelektüel ve siyasi söylemi şekillendirmeye devam etmektedir.



## Arap Kültür Derneği (ACA)

Filistinliler'in kültür ve kimliğini güçlendirmeyi amaçlayan bir kuruluş

**Kuruluş Tarihi:** 1998

**Bulunduğu Yer:** Kudüs

**Kurumun Etkisi:** İsrail'de yaşıyan Filistinliler arasında Arap kültürünün ve kimliğinin korunması ve desteklenmesi üzerinde önemli bir etkisi olmuştur.

Arap Kültür Derneği (The Arab Culture Association, ACA), İsrail'de yaşıyan Filistinlilerin Arap kültürünü ve kimliğini güçlendirmek amacıyla 1998 yılında kurulmuş, kâr amacı gütmeyen bir kuruluştur. ACA, özellikle gençler arasında ulusal ve kültürel kimliğin korunmasına katkıda bulunmuş ve programları, faaliyetleri ve yayınları aracılığıyla Arap dilinin konumunu teyit etmiştir. Kuruluş, mevcut gerçekliğe ve tarihe dayalı, farklı kültürlere açık, ancak Arap karakteriyle gurur duyan ve insani, demokratik temellere odaklanan erişilebilir bir Arap kültürel kimliği geliştirmeyi amaçlamaktadır.

ACA'nın çalışmaları, kimlik ve kolektif haklar konusunda farkındalık yaratma, Arap dilini kimliğin temel bir bileşeni olarak koruma, Arapça bilgi kaynaklarına erişim sağlama ve bilgi alışverişi ve kültürel üretimlerin dağıtımını için merkezi, kentsel bir iletişim alanı yaratma etrafında dönmektedir. Kuruluş ayrıca eğitimli, kimliğinin bilincinde ve sosyal sorumluluk sahibi gençlik liderliğini geliştirmeyi amaçlamaktadır.

ACA'nın programları arasında Hayfa'da disiplinler arası bir Arap kültür merkezinin kurulması, Work of Art adlı bir kültürel kalkınma ajansı, dil ve kimlik üzerine bir program, bir gençlik güçlendirme programı ve kültürel dağıtım yer almaktadır. Hayfa'daki Arap Kültür Merkezi, gerçekleştirmemiş kültürel enerjileri beslemeyi ve geliştirmeyi, bilgi ve uzmanlık alışverişi kolaylaştırmayı, sanatsal, edebi ve eleştirel kapasite oluşturma ve geliştirmeyi desteklemeyi, ilham verici bir ortam sağlamayı ve kültürel üretim, dağıtım ve sanatsal girişimi teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Merkez, Arap dünyasındaki ve uluslararası kültürel ve sanatsal kurumlar, çerçeveler ve girişimler arasındaki iletişimi kolaylaştıracaktır.

Özetle ACA, İsrail'de yaşıyan Filistinli Arapların sanat, edebiyat ve eleştiri alanlarında kültürel bağımsızlıklarını desteklemek için entelektüel temel ve altyapı geliştirmeye odaklanmış, kâr amacı gütmeyen bir kuruluştur.



# Arap Dünyasında Sosyalizmin Yükselişi ve Düşüşü

Ali Kadri

## Giriş

Bağımsızlık sonrası yılların başlarında Irak, Suriye ve Mısır gibi başlıca sosyalist Arap devletleri büyük çaplı toprak reformu önlemleri almış, sanayi ve finans kurumlarını kamulaştırmış, evrensel sağlık ve eğitim hizmetleri sağlamış ve kaynak gaspı döngüsünü bastırmıştır.<sup>1</sup> Bu sınıf Arap devletleri üretimde kendi kendine yeterlilik arayışına girmiş, ithal ikameci sanayileşmeyi desteklemiş ve büyüyen sanayinin taleplerini yeterli insan becerileriyle senkronize ederken ağır sanayiye kamu yatırımları yapmıştır. Sosyal ve ekonomik dinamikler açısından Arap sosyalist modeli, 1980'lerin başında uygulanmaya başlayan neo-liberal modelden daha iyi bir performans sergilemiştir (üç büyük Arap sosyalist ülkesi olan Mısır, Irak ve Suriye'nin ekonomik büyüme rakamları ve diğer ekonomik göstergelerine ilişkin tablolar için bu bölümün Ek'ine bakınız). Popüler kültürde bu dönem *el-zaman el-cemil*

<sup>1</sup> Yukarıda bahsedilen üç ülkeye ek olarak Cezayir, Sudan, Güney Yemen ve Libya da Arap sosyalist modelini takip eden devletlerdir. Açıklayıcı olması amacıyla sadece bu yazıda bu üç ülkeden örnekler vereceğim.

(güzel zamanlar) olarak adlandırılır. Yaşam standartları tarihsel olarak belirlense de 1960-1980 dönemi Arap ülkelerinin reel ücret artışı, daha eşit gelir dağılımı, bebek ölümleri ve yaşam beklentisi ile diğer birçok sosyal gösterge açısından dinamik bir performans sergilediği bir dönem temsil etmektedir. Özellikle Arap sosyalist rejimleri sadece diğer Arap ülkelerini gölgede bırakmakla kalmamış, aynı zamanda dünyanın geri kalanına kıyasla sosyal ve ekonomik göstergelerde yüksek büyüme ortalamaları yakalamıştır. 2011'de Arap Baharı öncesinde, otomatik kalkınma ya da kendi üretken yeteneklerine dayanarak büyüyen ve gelişen bir ekonomiden ziyade petrol gelirlerine bağlı olan Cezayir hariç, neredeyse tüm eski Arap sosyalist devletleri çöküş yaşadı. Arap sosyalist modeli süper olmayabilirdi ama buna kıyasla neo-liberalizm, çalışan nüfusun önceki sosyal kazanımlarını elinden almış ve baskının ölçüsünü artırmıştı.

Kalkınmanın neticeleri, iktidardaki sosyal sınıfın gerçek kaynak seferberliğine olan bağlılığına bağlıdır. Bu bölüm Arap sosyalizmi konusunu ele almakta ve bağımsızlık sonrası yıllarda kalkınmayı şekillendiren sınıf oluşumunun yapısını incelemektedir. Subay sınıfı ve onun müttefiki olan ara tabaka – profesyoneller, küçük sermaye sahipleri ve küçük toprak sahibi köylülerin bir kısmından oluşan ve devlet kaynakları üzerindeki kontrolleri sayesinde devlet burjuva sınıfını oluşturan – Arap sosyalist deneyiminde kalkınmanın temsilcisi rolünü üstlenmiştir.

Toplumsal bir ilişki olarak ara tabaka, diğer sınıflarla ve maddi ve ideolojik yeniden üretim kaynaklarıyla olan ilişkisi üzerinden belirlenir. Bu tabaka Weberci anlamda bir orta sınıf ya da gelire göre bir sınıflandırma değil, aksine çeşitli biçimleriyle üretken sermaye varlıklarının yaratılma ve temellük edilme tarzıyla ilgilidir. Bir toplumsal sınıf, diğer sınıflarla olan ilişkisinde, tarihsel olarak hafızasında semboller, kurumlar ve örgütlenme biçimleri edinir. Açıkçası bu sınıf, üretim araçları üzerindeki kontrol biçimleri ve bu araçlarla olan mülkiyet ilişkisi tarafından tanımlanır. Yapı bakımından, küçük mülk sahipleri ya da küçük üretken sermaye biçimlerine veya miktarlarına erişimi

olanlar sermayeyi oluşturmaz. İşçi sınıfının tanımını, üretken sermayelerin mülkiyetine sahip olmamakla ya da kapitalist sınıfın sahip olduğu sermaye için çalışmayla sınırlamak teorik olarak yeterli değildir. Sermayenin küçük mülkiyetine sahip, kendi kendini sömüren işçileri “işçi sınıfı” olmayanlar olarak sınıflandırmak da yeterli değildir. Somut olarak, işçiler sermayenin belirli biçimleriyle olan özel ilişkilerine göre tanımlanabilirler. Bunun analitiğinden uzaklaşmak ve sınıfı tarihsel bir ilişki olarak görmek, ara sınıf ve modern küçük burjuvazi arasındaki esas süreci kavrayabilmemizi sağlayacaktır. Tarihin ağırlığı bir kenara atılamaz ve toplumsal sınıfların ortaya çıkışını ve evrimlerini bu denli uçucu tarihsel anlar haline getiren yalnızca mülkiyet biçimleri değil, aynı zamanda dolayimli siyasi eylemlilik ve ideoloji aracılığıyla sağlanan kontrol sistemleridir.

Hem Poulantzas hem de Labica, küçük burjuvaziye analitik bir biçim, bir yapı vermenin zorluğunu vurgulamaktadır. Poulantzas (1978), küçük burjuvazinin eski ve yeni biçimleri arasında net bir sınır çizgisi olmadığını; bunlardan doğan yapı açısından aralarındaki ilişkinin iç içe geçmiş ve karmaşık olduğunu gözlemlemiştir. Labica ve Bensussan’a (1985) göre *küçük burjuvazi, ele alınması zor* ama yine de burjuva tonları taşıyan, sosyal sınıflar arasında özbilinci en az olan, betimsel ve yumuşak bir kavramdır. Bu kavramın değişken kimliği, daha istikrarlı proletarya ya da köylülüğün aksine, kendisini oluşturan iki kelime arasında gidip gelir: küçük ve burjuva. Küçük burjuvazinin birçok farklı toplumsal grup içindeki konumu, işçi sınıfı ile yönetici sınıf arasındaki çelişkinin bir parçası olarak dolayımaktadır. Meillassoux (1998), önemli mülk sahibi olmayan ancak sermayenin hükmetmesi için hizmetlerine ihtiyaç duyulan kişiler için uygun bir şekilde “sosyal birlikler” (social corps) terimini kullanmaktadır. Bunlar, söz konusu sermaye biçimleri için işlevsel olarak üretilen hizmet gruplarıdır.

Arap dünyası bağlamında modern sınıf sistemi, kapitalizme dönüşümün aksak süreci içinde ve sömürgeci boyunduruk altında oluştu ve kapitalizm öncesi sınıf yapısının birçok özelliğini korudu. Ancak, bunu özden (diyalektik kategori) ziyade sadece görünüş açısından yaptı,

çünkü öz, sınıfın temelini oluşturan tarihsel olarak spesifik maddi ve ideolojik koşullar tarafından belirlenir.<sup>2</sup> Neo-liberal açılma etkisini göstermeye başladıkça ve ara sınıfın kazançları ulusal üretkenlik artışından kaynaklanan rantlara dayanmaktan jeopolitik ya da finansal rantlara doğru kaydıkça, ara sınıf ya da eski “sosyal birlikler” ortadan kalktı. Sourani’nin (2015) yerinde gözlemlendiği gibi, bu ara sınıflar ancak Arap sosyalist rejimleri altında hayatta kalabilirdi ve gerçekten de milliyetçi ekonomik sistem uluslararası piyasanın kaprislerine maruz kalır kalmaz yok oldular. Gazze’de işgal altındaki aktivizmle ilgili çok pratik nedenlerden dolayı Sourani, halef sınıfı, sosyal olarak tasarlanmış bir düzende de olsa, profesyonellerden esnaflara ve devletteki gücü önemsiz olan serbest meslek sahibi gündelik işçilere kadar uzanan ve üç kademededen (üst, orta ve alt) oluşan yeni küçük burjuvazi olarak tanımlıyor. Bu sınıflandırma, geniş niceliksel ortalamalardan yola çıkıyor ve aktivizm zeminini netleştirmeye yardımcı oluyor. Sourani’ye göre yeni küçük burjuva düzeni aslında geri kalmış üretim koşullarından kaynaklanıyor.

Labica’yı bir uç noktaya taşıyan Sourani, küçük burjuva sınıf konumundaki değişimi refleksif bir şekilde bilincin değişimine doğru genişletir. İşçi ve egemen sınıflar arasındaki salınımı nedeniyle, küçük burjuvazinin konumu değişkendir ve hiçbir zaman kendine ait olgun bir sınıf bilincine ulaşamamıştır (Sourani, 2015). Başka bir deyişle, yalnızca toplumsallaşmış ücretli emek faaliyetinde bulunmanın somutluğu dolayısıyla elde edilebilecek bir ideal bilinç söz konusudur. Çok sayıda toplumsal ilişkinin toplamı olarak değer yaratan işçi sınıfı, “fabrikada istihdam edilenlerin” yanı sıra kopuk ve kendi kendini sömüren tabakaları da içerir. İşçi sınıfı, örgütlenmesi ve bilinç gelişiminin aracılık

2 Diyalektik öz kategorisi, tarih boyunca kültürün doğasında var olan bir özellik anlamına gelmez (şu anda moda olan bir tanımlama), ancak bütünlüğü içinde hareket yasadır. Örneğin, sivil özgürlükleri bastırarak İslam’ın temel bir özelliği değildir ve daha sonra tarihsel sosyal süreçlerde ortaya çıkmıştır. Düşüncenin pratikle buluştuğu alanın genişliği kadar çok sayıda fikir ve düşünce biçimi vardır. Fikirler hâlâ aynı ismi taşıyor olabilir, ancak tarihsel süreçte içerikleri ve anlamları tamamen farklı bir şey haline gelebilir. Özcülüğün tanımını “şimdiki zamanda yaşayan geçmiş”tir. Özcülük kavramların gelişiminin altında yatan toplumsal ilişkileri göz ardı eder. Böylece aslında ırkçı bir mahiyet kazanır.

ettiği organik bir varlığa ve oluşa sahiptir. Ancak bu bilinç, açıkçası ulusal ideolojik koşullardaki münferit gelişmelerden daha fazla küresel emeğin tarihsel olarak ortaya çıkan örgütsel gücüne ve sermayenin neo-liberal doktrinine karşı ideolojik bir karşıtlığa dayanmaktadır. Kapitalist sömürüye eşlik eden baskı kapitalizmin nesnel temeli ve değişmez koşuludur; oysa ücret sisteminin çöküşünü gerçekleştirecek ideolojik gelişme, gerekli ve özgürleştirici olmasına rağmen tarihsel olarak öznel bir sınıf mücadelesine bağlıdır. Bu ideolojik gelişmeler sosyo-tarihsel ve belirsizdirler ve önceden öngörülmüş doğrusal ya da doğrusal olmayan bir patikaya ait olamazlar. Örneğin, neo-liberalizmin tartışmasız bir şekilde çığ gibi büyümesi karşısında Arap Baharı olarak bilinen isyanlarla doruğa ulaşan son krizi, ölümleri ve açlığı ele alalım: Arapların sefaleti ücret sisteminin angaryalarını bile biraz olsun azaltacak önlemlerin hiçbirini ortaya çıkarmadı.

Yapı bakımından Petras (1976) ara tabakanın, statüleri mülk ve servet sahipliğine değil, eğitim ve performanslarına bağlı olan öğretmenler, üniversite profesörleri, devlet memurları, muhasebeciler, askerî memurlar, tıp doktorları, mühendisler ve avukatlar gibi vasıflı profesyonellerden oluştuğuna işaret etmektedir. Ara tabaka, işçi sınıfı içinde daha az ayrıcalıklı işçi sınıfından maaş, eğitim, beceri ve daha da belirleyici olarak ordu tarafından kendisine devredilen üretim araçları üzerindeki kontrol derecesi temelinde ayrılan farklılaşmış bir ilişkiyi ifade eder. Devletin potansiyel güvensizliğinden kaynaklanan zayıf kurumlara sahip bir savaş bağlamında, ordunun Arap siyaset sahnesinde kilit oyuncu olarak ortaya çıktığını unutmayın. Arap burjuvazisinin yükselişi Avrupa'ya ve özellikle de on dokuzuncu yüzyılın başlarında Napolyon'un bireysel kapitalistleri güçlendiren toprak sahipliği yasalarında yaptığı değişikliklere dayandırılabilir, ancak ara tabakanın (devlet burjuva sınıfı) embriyonik oluşumu yirminci yüzyılın başlarında Arap sanayisinin Avrupa sanayisi ve savaşının gölgesi altında büyümesiyle gerçekleşmiştir (Abdel-Malek, 1968).

Modern Arap devletlerinin tarihi, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki Avrupa tarihi gibi, bir ulusal hareketler tarihidir (Rodinson, 1978).

Ulusal kurtuluş mücadelesinin yanı sıra, Batılı sömürgeci çıkarların ve sanayinin bir uzantısı haline gelmiş olan ulusal burjuvaziye karşı da toplumsal bir mücadele vardı (Abdel-Malek, 1968). Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlıklarını kazandıklarında ulusal burjuvazinin finansman ve reel sermaye eksikliği nedeniyle, devlet burjuva sınıfı vekil bir ulusal burjuvazi rolünü üstlenmiştir (Hussein, 1971; Abdel-Malek, 1971). Arap sosyalist rejimlerinin görece başarısının genel belirleyicileri güvenlik ve kalkınma kaygılarını birlikte ele almalarıdır. Tanımlar açısından kalkınma politikaları, servet akışını yöneten sosyal sınıfa yönlendiren kaynak kanalize edici mekanizmalar olarak kalmaktadır. Güvenlik, toplumsal ve ulusal güvenlikleri, sağlık ve eğitim de dahil olmak üzere bilgi ile ilgili üretken kapasiteyi kapsayan bir bütündür ve işçi sınıfının güvenliği ulusal egemenliğin belkemiğidir. Arap Dünyasında, petrolün ABD liderliğindeki emperyalistler tarafından kontrolü, küresel birikim sürecinin sürdürülmesi için çok önemlidir. Bu bağlamda, Arapların toprak, kaynak ve politika açısından özerkliği kalkınmanın olmazsa olmazı haline gelmektedir. Daha sonra, A. G. Frank'ın (1972, s. 17) kullandığı şekliyle Arap Dünyasının devam eden neo-liberal evrede maruz kaldığı tersine kalkınma ya da *lumpen* kalkınma, esas olarak emperyalizme teslimiyetin yapısal koşullarına bağlanabilir. Neo-liberal aşama Arap Baharı'nın başlamasıyla sona ermemiştir. Aksine, yağmalanan varlıkların devletteki burjuva iktidarı aracılığıyla yeniden dağıtılmasındaki başarısızlık ve "serbest piyasa" politikalarına devam eden bağımlılık, geçmişin mülksüzleştirici eğilimlerinin birçoğunun seçilmiş veya seçilmemiş hükümetler altında ivme kazanacağına işaret etmektedir.

Dünyanın başka yerlerindeki devlet sosyalizmi ya da yönlendirme modellerinde (dirigisme models) olduğu gibi, Arap sosyalizminden neo-liberalizme dönüş, Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle zirveye ulaşan sosyalist ideolojinin geri çekilmesinin bir sonucu olarak gerçekleşti. Arap askerî yenilgilerinin ardı ardına gelmesi ve bozgunculuğun yerleşmesiyle birlikte, iktidardaki devlet burjuva sınıfının "ideolojiden" döndüğünü göstermesi ve işçi sınıfının güvenliğine yönelik saldırıya öncülük etmesi için gerekli ideolojik koşullar oluştu. Arap sosyalist projesinin sonu,

sosyalist önlemlere yönelik kitlesel memnuniyetsizlikten ziyade, teslimiyet koşullarını yapısal olarak özümseyen sınıf ittifaklarının yer değiştirmesi ve sosyalizmden küresel ideolojik uzaklaşma ile ilgiliydi. Camp David Anlaşmalarını imzalayan Mısır ilk teslim olan ülke oldu; Suriye 2000 yılında uygulamaya koyduğu ikinci neo-liberal reform aşamasıyla onu takip etti ve Irak örneğinde, rejimin savaşı önlemek için verdiği pek çok tavize rağmen, bu çalışmadaki diğer ülkelerin yaşadığı neo-liberal bataklığa kademeli inişin aksine, sermaye için toplumsal formasyonun ani ve toptan yıkımı gerçekleşti. Mevcut neo-liberal sosyal felakete liderlik eden başkalaşmış yönetici sınıf, ulusal ekonomiyi yağmalayan hiyerarşik olarak yapılandırılmış grupların parçalanması ile vekil bir ulusal burjuvazi olmaktan çıktı ve uluslararası bir vekile dönüştü.

Daha önce de belirtildiği gibi, 1960'lar boyunca güçlü devlet müdahalesi ve devlet öncülüğündeki yatırımlar Arap sosyalist kalkınmasının tarzını karakterize etmiştir. Burjuva devlet sınıfı ulusal girişimci sınıfın yerini almış, ağır sanayiye yatırımı teşvik etmiş ve genel olarak üretken kapasiteyi inşa etmiştir. Bu sınıfın yükselişi, kalkınmanın bir aracı olarak hareket edebilecek milli bir burjuva sınıfının yokluğuna dayanmaktadır (Amin, 1976; Petras, 1976). Bu durum Arap Dünyasına özgü değildir: Afrika ve Orta Doğu'nun çoğunda sömürgecilik sonrası kapasite çöküşü ve girişimci iş sınıfının kalkınmayı teşvik edememesi, ordu, küçük toprak sahibi köylülük ve orta sınıfın ittifakından oluşan bir yönetici sınıfın ya da bir devlet burjuva sınıfının yükselişine zemin hazırlamıştır. Ordunun başını çektiği bu ittifaklar karmaşası, bağımsızlığını yeni kazanan Arap devletlerinin çoğunda sömürge sonrası kalkınma projesinin konusu haline geldi.

Daha fazla açıklık getirmek gerekirse; bağımsızlık sonrası Arap Dünyasının çoğunda girişimci bir sınıf tamamen yok değildi. Irak, Suriye ve Mısır'da, bağımsızlık öncesinde, sömürgecilerle sınırlı bağları olan ulusal burjuvazi kesimleri, şiddetli sömürgecilik karşıtı mücadelelerde yer aldı. Ancak bağımsızlık kazanılır kazanılmaz, ulusal burjuvazinin toplumsal kırılabilirliği, özellikle de sömürgecilerle (mal ticareti yoluyla) göbek bağları koptuğu için, belirgin hale geldi. Mısır'daki *Wafd*

ve Suriye'deki ulusal blok gibi eski sınıfların küllerinden, popülist ve anti-emperyalist pozisyonda rekabet eden bir dizi askerî diktatörlük ortaya çıktı. Burjuva sınıflarının sömürgecilikle yetişmiş eski kesimleri, ulusal bağımsızlığın güçlendirilmesi sürecinde siyasi olarak boyunduruk altına alındı. İdeolojik bir eşitlik ve ulusal kurtuluş dalgası içinde, sömürgeciliğin sosyal eşitsizlikleri küçümsenerek reddedildi ve sömürgecilik altındaki berbat gelişme olarak algılanan durumu düzeltmek için eşitlikçi önlemler uygulandı.

İster kendi başına bir burjuva sınıfı isterse bir devlet burjuva sınıfı olsun, *burjuva* ortak paydası bu iki sınıf için de benzer bir öze işaret etmektedir. Petrol üreten veya jeopolitik rant odaklı bir bağlamda, sınır ötesi bir sınıf ittifakının çekiciliği göz önüne alındığında, devlet burjuva sınıfı doğası gereği emperyalist baskı altında teslim olmaya yatkındır. Bir burjuva sınıfı olarak, çalışan sınıflara tavizler sunabilir ancak toplumsal bir ilişki olarak sermayenin altını oyacak sivil özgürlükleri onlara sağlayamaz. Braverman (1959), kalkınmanın önündeki çatalanmayı öngörmüş ve çalışan nüfusun sosyalizmin inşasına siyasi olarak katılmadığı, yani artı üründen giderek daha fazla pay almasını sağlamak için siyasi süreci hegemonyası altına almadığı sürece, Arap sosyalizmi tarafından üstlenilen tüm eşitlikçi dağıtım sürecinin kolayca tersine çevrilebileceği uyarısında bulunmuştur. Emek sürecine eşlik eden baskı, tarihsel koşullar olgunlaştığında toplumsallaşmanın ve eşitlikçi bölüşümün aşağıdan fazla bir direniş olmaksızın yukarıdan kolayca tersine çevrilebileceği anlamına geliyordu. Sık sık yaşanan askerî yenilgiler (1948, 1967 ve 1973'te İsrail'le yaşanan savaşlar bunlardan birkaçı) toplumun üst katmanlarında bir yenilgi havası yarattığında, işçi sınıfı ve sivil toplum örgütleri tek parti rejimlerinin uzantıları olarak kaldığında, iktidardaki sınıf Arap sosyalizmi altında emekçilerin elde ettiği kazanımları kolayca tersine çevirdi.<sup>3</sup> Nükleer

3 İsrail'in 1967 ve 1973 savaşlarında Arap ordularını hızlı bir şekilde yenilgiye uğratması, ABD'nin konvansiyonel silahlarının üstünlüğünün bir kanıtı olmuştur. Böylesine stratejik bir bölgede, kamuoyunda büyük yankı uyandıran bu savaşlar ABD'nin Sovyetler Birliği karşısındaki güç konumuna katkıda bulundu. Bu tür askerî rotaların ideolojik etkisi, ABD'nin ideolojik konumunu destekledi, başka yerlerdeki geri çekilmesini dengeledi, endüstriyel üstünlüğünü ve pazar ekonomisinin etkinliğini gösterdi.



güce sahip emperyalizme askerî olarak karşı koymanın imkansız olduğu düşüncesi, kamulaştırmadan uzaklaşma sürecini motive eden zihniyet durumunu (*état d'esprit*) özetleyen düşünceydi.

2011'de ayaklanmalar başladığında Arap Dünyasında sosyal yıkım o kadar şiddetliydi ki kitleler devrimci bir plan olmaksızın sokaklara döktü. Temel amaçları statükoyu değiştirmektir ama neyle? Bunlar ne bir parti öncüsü ne de sosyal programları olan devrimlerdi. Örgütlü tek grup, Körfez ve ABD destekli sivil toplumda faaliyet gösteren serbest piyasacı İslamcılar idi.

Farklı egemen sınıfların emperyalizmle olan siyasi ilişkileri ve devlet aracılığıyla gayri resmî mülkiyet kontrolü biçimleri de dahil olmak üzere üretim araçları üzerindeki kontrolleri, kamulaştırmadan özelleştirmeye geçişin altını çizmektedir. Egemen sınıfların ulusal burjuvaziden küresel mali sermayenin aracısına dönüşmesinin altında yatan koşullar, her halükarda dünyanın sol eğilimli ulusal hareketlerinin çoğunu içine alan ideolojik ve askerî yenilginin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bozguna uğramışlık, silahlı mücadeleyi milliyetçi gündemden sildi ve onun yerine emperyalizmle çatışmaya – özellikle İsrail ile – “barışçıl çözümler” getiren kurumları geçirdi. Uzlaşma siyaseti bir kez siyasi stratejiyi yönlendirdiğinde, doğal sonuç milliyetçi sınıfın emperyalizmin kucağına düşmesidir (Frank, 1982). Her seferinde, daha iyi silahlanmış bir düşmana karşı silahlı direnişin boşuna olduğu lanse edildi. Daha da kötüsü, el koyma yoluyla daha yüksek bir gelir payını tercih eden uluslararası mali sermayenin darbeleri altında, Arap Dünyasında ulusal bir sınıf ittifakının milliyetçi bir eğilimi sürdürmesi zorlaştı. Arap egemen sınıfları, Bretton Woods kurumları tarafından dikte edilen teslimiyet koşullarını yavaş yavaş ama aynı zamanda isteyerek içselleştirdiler. Dünya sermayesine tabi bir burjuva sınıfı olarak potansiyellerinin farkına vardılar ve imparatorluğun modern efendileri haline geldiler.

Bu bölümde, emperyalist olarak saldırılan oluşumlarda değişen sınıf yapıları ve değişen temellük biçimleri takip edilecektir. Konu tek

başına çok geniştir ve tek bir bölüm bu konunun hakkını veremeyebilir. Kalkınma bağlamında sermaye birikimi, neoklasik bir gönüllü istihdam taslağı ya da Keynesyen bir tam istihdam çerçevesi kullanılarak okunamaz. Her türlü kapitalizmde – yırtıcı ya da “uysal” – tam istihdam hipotezi, bırakın gelişmekte olanları, gelişmiş ülkelerde bile geçerli değildir. Gerekli olmasına rağmen, talep yönlü (Keynes ve Kalecki) yaklaşımlar da gelişmekte olan dünyadaki zayıf kapasite nedeniyle yetersizdir. Talebi karşılayacak çok az üretken kapasite varken talep edilecek ne vardır? Kalkınmacı sermaye birikimi yalnızca sermaye stokunun zaman içinde artması değildir; esas olarak toplumsal ürünü ulusal olarak inşa etme ve yeniden dolaşıma sokma kararının altında yatan toplumsal ilişkiye dayanır. Marx’ın ifadesiyle, gelişmişlik derecesi, ücretli kölelikten bağımsızlık derecesi ya da ücretli istihdamda bulunulmadığında bile insanların “ne kadar iyi durumda olduklarıdır”. Dolayısıyla mesele, kalkınmadan sorumlu sosyal sınıfın önceliğini keşfetmektir. Sosyalist Arap Dünyasında, devlet burjuvazisi, ara sınıfın ordu ile ittifakını temsil ederken, belirgin bir kalkınmaya tanık olunmuştur. Ancak, sınıf ittifakı, sanayiden dışa bağlı ticarete geçen kapitalist bir sınıfla ordunun ittifakına dönüştüğünde, sonuç kalkınmanın gerilemesidir. Burada vurgulanan hipotezler şunlardır:

1. Arap sosyalist ülkeler grubundaki sınıf yapısında meydana gelen değişiklikler, birbirini izleyen Arap yenilgilerinin ve buna eşlik eden neo-liberal ideolojinin küresel yükselişinin ağırlığı altında gerçekleşmiştir.
2. Devlet burjuva sınıfı yapısal olarak teslimiyet koşullarını yerine getirmiş ve ulusal burjuvaziden vekil uluslararası finans burjuvazisine bir dönüşüm geçirmiştir.
3. İstila savaşları ve ticari sömürü yoluyla birikim bağlamında yer alan modern milliyetçilik ideolojisinin sahip olduğu toplumsal oluşumlar, ABD liderliğindeki emperyalizmin uluslararası güç ilişkileri alanında hakimiyet kurması halinde çözülmeye mahkumdur.

Devlet burjuva sınıfının milliyetçilikten kompradorluğa değişen doğasının izini süren bu bölümdeki düşünce çizgisi aşağıdaki şekilde yapılandırılacaktır. Öncelikle “Devlet Öncülüğünde Kalkınma” başlıklı bölümde devlet kapitalizmi ve devlet öncülüğünde kalkınma kavramlarının gelişmekte olan Arap bağlamına uygunluğunu inceleyeceğim. “Devlet Burjuva Sınıfı” başlıklı bölümde, devlet burjuvazisini, kırılganlığını ve emperyalizme teslim olmaya yatkınlığını ele alacağım. Arap Dünyasına sömürgeci miras ve zayıf girişimci sınıfı “Sömürgeci Yağma ve Ötesi” ve “Zayıf Bir Arap Burjuva Sınıfı” bölümlerinde analiz edeceğim. Arap kalkınma deneyimini ele alan hiçbir tartışma, ordunun iktidardaki baskın rolünü incelemeyen ilerleyemez; bu nedenle, “İktidardaki Ordu” başlıklı bölümde ordunun iktidara yükselişi, egemen sınıfın komprador bir kesimine dönüşümü ve art arda gelen yenilgilerle karşılaştığında sergilediği çok yönlülüğü ayrıntılı olarak ele alacağım. “Arap Sosyalizminin Düşüşü” bölümünde ise Arap sosyalist deneyiminin tarihsel başarıları ve çöküşünün nedenlerini inceleyeceğim.

## Devlet Öncülüğünde Kalkınma

Kalecki (1972), Arap sosyalist devletleri gibi sosyo-politik oluşumları karakterize ederken “ara rejimler” kavramını kullanmıştır. Bu rejimleri, üzerlerindeki yabancı etkisi sınırlı olduğu için ne tam anlamıyla kapitalist ne de tam anlamıyla sosyalist olarak tanımlamıştır. Uluslararası düzeyde, ara rejimler hem sosyalist hem de emperyalist kamlardan kredi almıştır. Örneğin, ABD Dışişleri Bakanlığı’nın 1958-1961 yılları arasındaki arşivleri, ABD’nin Nasır’ı Sovyetler Birliği ile ittifak kurmaktan vazgeçirmek için Mısır’a kredi ve Amerikan Hawk füzeleri verdiğini ortaya koymaktadır.

Gramsci (1978 [1928]) çevredeki Doğu ve Güney Avrupa toplumlarındaki sınıf oluşumlarını ele almış ve devlet ile işçi veya köylü nüfus arasında orta yol işlevlerini üstlenen bir ara tabakanın göze çarpan yükselişine dikkat çekmiştir. Geniş bir ara sınıf yelpazesi proleter ve kapitalist sınıflar arasında uzanmakta ve proletaryanın geniş katmanlarını (ancak

özellikle köylüleri ve kırsal toplulukları) etkileyen ideolojilerle kendi politikalarını yürütmeye çalışmaktadır.

Arap Dünyasındaki ara tabakalar Arap-İsrail savaşı bağlamında ordu ile ortaklık kurmuşlardı ancak kişisel kullanım için olanlar dışında önemli mülklere sahip değillerdi. Arap sosyalist çağında bu tabakalara tanınan güç, ordu tarafından kendilerine devredilmişti. Orduya tabi olmalarına rağmen, genişleyen bürokrasinin bir sonucu olarak ve devlet bürokrasisi aracılığıyla ekonomiyi dolaylı olarak kontrol etmeleri sayesinde etkin bir şekilde iktidarın bir parçası haline geldiler. Neo-liberal dönemin başlangıcında, bu ara tabakaların farklı kesimleri neo-liberal geçişi reddetti ve yeni dönüşen egemen sınıf tarafından acımasızca bastırıldı. Ordu daha sonra (neo-liberalizm altında) ara tabakalardan ayrılmış ve yerel tüccar sınıfıyla ittifak kurmuştur. Bu ittifak, önce yapısal uyum ve daha sonra neo-liberalizm reçetelerini uygulayan küresel mali sermayenin itaatkâr bir ortağı haline geldi.

Ara rejimler sınıfı içinde, Arap sosyalist devletlerinin de ait olduğu Sovyet modeline yakından benzeyen daha dar bir rejim grubu devlet-kapitalisti olarak adlandırılır (Petras, 1976). Bu, ücretli emekten hâlâ artı değer elde eden ama aynı zamanda ağır devlet müdahalesi olan belirgin kapitalist rejime kıyasla varlık dağılımının bir sonucu olarak daha yüksek derecede adil dağılım sergileyen herhangi bir sosyalist rejim için aşağı yukarı genel bir etiketti. Ancak aynı kavram, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Kuzey Marksizminin çeşitli eğilimlerinde geliştirildiği şekliyle, Sovyetler Birliği'ne yönelik emperyalist ideolojik saldırıya paralel olarak aşağılayıcı bir anlam taşımıştır (Binns, 1986; Binns ve Hallas, 1976; Cliff, 1974 [1955]). Devlet-kapitalizmine sahip olan ülkeler, Batılı sosyalistlerin aklındaki ütopyayla kıyaslandığında o kadar da sosyalist görülmemekteydi. Bu düşünce akımı, Bolşeviklerin (Sovyetler Birliği Komünist Partisi) 1929 itibarıyla işçi demokrasisini ya da Sovyetlerin veya işçi konseylerinin orijinal içeriğini ezdiğini öne sürmektedir. Buradaki demokrasi, işçi sınıfının emperyalizme karşı kazandığı zaferler (işçi sınıfının yoksulluktan kurtulması) yoluyla elde edilen sivil özgürlükler anlamında değil Batı'daki soyut bireysel

özgürlükler (burjuva demokrasisi) anlamında anlaşılmaktadır. Savaş koşullarında savunma hatlarının sağlamaştırılması, soyut bireysel özgürlüğün değil, toplumsal ya da sınıfsal özgürlüğün uygulanmasını içerir. Sosyalist hümanizm en iyi şekilde kişisel özgürlükten ziyade sınıf diktatörlüğü terimleriyle ifade edilir (Althusser, 1964). Bu argüman aynı zamanda, işçilerin kendileri iktidarda kalıp Sovyet sistemini sağlamaştırmış olsalardı, üretici güçlerdeki düşük gelişme düzeyine rağmen pek çok sorunun üstesinden gelinebileceğini varsaymaktadır. Karşı olgusal durumu tartışmaya gerek yoktur; ancak, biçimsel bölümlendirmenin yerine karşılıklı ilişkisellik getirildiğinde, Sovyetler Birliği'nin daha katı rejim biçimlerine geri dönüşü ile Batı sosyal demokrasisi de Browder'in (1933) dile getirdiği *sosyal faşizme* dönüşmüştür. Uluslararası alanda Sovyetler Birliği'nin karşısında duran güçler dengesi insanlığın çoğunu sömürgeleştirirken Batılı işçi sınıfının vicdanını da satın alan emperyalist bir zenginlik üretmiştir. Bu karşılıklı ilişkiselliği bir kenara bırakmak, seçici ve zararlı bir bilimdir.

Arap sosyalist rejimleri altında toprak ve sosyal kaynaklarda gerçekleştirilen kapsamlı kamulaştırmalar gerçekten de Sovyet modeline benzemektedir. Ancak Arap sosyalist rejimleri, Sovyet ve Çin modellerinde olduğu gibi eski burjuva sınıfını yok etmedi. Beş yıllık planlarında, endüstriler arası fiyatlar tamamen maliyet üzerinden belirlenmemiş (Sovyet sistemindeki sosyal maliyetlendirmede olduğu gibi) ve özel sektörün üretim zincirine dahil olduğu yerlerde, kâr yaratan bir fiyat artışına sınırlı bir seviyeye kadar izin verilmiştir. Özel sektör tarafından sağlanan malların fiyatlarına getirilen sınır, bu sektörün geniş ölçüde kamulaştırılmış ekonomiye katılımının derinliğini ve gücünü yansıtıyordu. 1980 yılına kadar bu fiyatlar üretim maliyetinin biraz üzerindeydi ve özel sektörün genişlemesini kısıtlıyordu. Neo-liberal dönemde, savaşta olan ve gıda ve diğer malları karneye bağlamak zorunda kalan Irak hariç, fiyat sınırlamaları kademeli olarak kaldırıldı. Esed fiyatları serbestleştirip tavan fiyatları kaldırdığında, özel sektör 2007'den itibaren Suriye ekonomisinin tam kontrolünü ele geçirdi. Mısır'da Sedat liberalleşme sürecini 1980 gibi erken bir tarihte başlattı ve neo-liberal büyümenin sonuçları sosyal açıdan felaket oldu.

Bununla birlikte, devlet kapitalizmi kavramı basitleştirici ya da her şeyi kapsayan tek boyutlu bir kavram olabilir. Kapitalizmden çıkış sürecindeki herhangi bir devletin, toplumsal bir ilişki olarak sermayenin bütünlüğünden kaçabilmesi pek olası değildir. Ulusal kaynakların devlet mülkiyeti altında toplumsal bir ilişki olarak sermayenin ortadan kaldırılması mümkün olsa da (sadece tarihteki yapısal değişimler nedeniyle), özellikle söz konusu ülke emperyalist saldırıya maruz kalıyorsa, gelişmekte olan tek bir ülkede ani bir şekilde gerçekleşmesi pek olası değildir. Sivil özgürlükler ve işçi sınıfının siyasi sürece katılımı devlet kontrolünden kurtulsa bile bu böyledir. Başarılı sosyalist modelleri ortadan kaldırmayı amaçlayan emperyalist saldırılar ve kapitalizmin doğasında var olan eşitsizlikler, kamulaştırmanın ilk aşamalarında artı değerın üretilmeye devam edeceği ve eşitsiz bir şekilde dağıtılacağı bir yeniden dağıtım hesabını zorunlu kılmaktadır. Sektörler arasında eşitleme ödemeleri veya hızlı sanayileşme, bozulmamış işçi demokrasisi iklimlerinde bile çarpık artı değer dağılımı anlamına gelecektir. Erken sosyalizmde güvenliğin inşası, eşitsiz gelişimin ve kötü dağılımın düzeltilmesi, kapitalist emek sürecine özgü sömürü, alıkoyma ve uzun süreli baskı unsurlarını da beraberinde getirecektir.<sup>4</sup> Erken sosyalizmin bu belirtileri, amaçları güvenliği sağlamak ve aynı zamanda sanayileşmek olan gelişmekte olan küçük oluşumlarda daha da fazla ortaya çıkacaktır. İşçi sınıfı bilincinin, toplumun tam bir sosyal sorumluluk olarak içselleştirdiği kamu mülkiyetine dayandığı ideal bir durum, tarihsel olarak olumsuz bir süreçtir.<sup>5</sup> Bu süreç en güçlü üretici güçlerin ilerleme düzeyi ve kamulaştırma yoluyla el koymayı toplumsallaştırmanın etkinliği olmak üzere çeşitli parametrelere

4 İşçi demokrasisinin kendisi, değer yasasının işleyişinin ve onun daha şiddetli aracı olan emperyalist saldırının gazabını sınırlayan mücadele koşullarında gelişen işçi sınıfının devletteki gerçekleşmesidir. Özbilinçli bir işçi sınıfı üretimin kontrolünü ele geçirdikçe, artı-değerin yeniden dağıtımı, bilgi ve becerilerin daha az gelişmiş bölgelere yayılması da dahil olmak üzere ihtiyaç duyulan malların tedarik hatları, aynı zamanda bir ideolojik öz-savunma süreci olan devrimci sürecin bir parçası haline gelir.

5 Bunu gerçekleştirebilecek dayanışma ve kolektif eylem zaten işçi sınıfı bilincinin temelidir – eylem içinde şekillenir ve kolektif insan ihtiyacının doğrudan ileri sürülmesiyle değer döngüsünü bozar (Luxemburg, 1913).

bağlıdır. Ancak en belirleyici olanı da bir uygarlık sıçraması, insan ve doğanın birlikte örgütlenmesi yoluyla yaşamı sürdüren bilginin yeniden üretiminin temelinde bir değişim (Davis, 1993) olacaktır. Dolayısıyla, toplumsal bir ilişki olarak sermayenin, üretim araçlarının devlet mülkiyetine geçmesinden sonra derhal kendi kendini dağıtması, işçi sınıfı katılımcı demokrasisi altında bile hiç de makul bir varsayım değildir. Sermayenin tasfiyesi, işçilerin ve onların sınıf müttefiklerinin kolektif insani ihtiyaçları ileri sürerek ve mal ve hizmetleri (ve dolayısıyla toplumsal-emek zamanını ve üretken kaynakları) bu zorunluluğa göre tahsis ederek üstlendikleri bir süreçtir. Değişim bir oluş halidir. Tarihsel bir süreçteki toplumsal eylemlilikle ilgisi olmayan bir düşünce biçimi değildir. Bu sebeple tarihsel dönüşümler imkansız değildir.

Bu bölümün amacı doğrultusunda, söz konusu ülkeler grubunda devlet aracılığıyla üretim araçlarına sahip olan ve kalkınmadan sorumlu olan sınıf “devlet burjuvazisi” olarak adlandırılacaktır.

Kamulaştırma eyleminin kendisi sistem karşıtıdır ve sermaye için bir kendini inkâr sürecidir. Sermayeyi sömürücü bir varoluş hali olarak bir arada tutan toplumsal ilişkiler, servetin milliyetçi kamulaştırması enternasyonalist işçi sınıfı kaygılarıyla köprü kurduğunda birbirini parçalamaya başlar; aksi takdirde bu hâlâ bir işçi sınıfının diğerine karşı rövanşı olacaktır. Orta vadede, kamulaştırma sermayeyi disipline edebilir ama ortadan kaldıramaz. Tarihsel deneyim, servetin kamulaştırılmasının, işçi sınıfı için merkezi bir demokrasiyle birleştiğinde, düşmanca bir uluslararası ortamın ortasında büyüyen bir sosyalizm için gerekli bir adım olduğunu öğretmektedir. Ancak, ele aldığımız sosyalist Arap devletlerinde, üretim araçlarının kamulaştırılması tamamlanmamıştı ve işçi sınıfı siyasi süreçte kısmen konumlandı ve demokratikleşme sathi kaldı. Arap sosyalizmi, geriye dönüp bakıldığında, Sovyet desteğini ve anti-emperyalist mücadelede ulusal cepheyi yeterince birbirine bağlamadığı için kapitalizmi askıda tutuyordu. Geriye dönüp bakıldığında da Arap sosyalizmi doğuştan can çekişiyordu. Bir ideoloji olarak sosyalizm yenildiğinde muzaffer neo-liberal ideoloji geçmiş ve şimdiki gerçekleri tersine çevirdiği için Arap sosyalizminin

dinamik toplumsal performansı nadiren gündeme geldi. Ama aslında Arap sosyalizmi, sömürge yönetiminden miras kalan kötü dağılım ve az gelişmişlik felaketinin çoğunu telafi edecek gerekli önlemleri uygulamaya koyan bir modeldi.

Arap sosyalist rejimleri de dahil olmak üzere gelişmekte olan ülkelerin sosyalist rejimleri, bağımsızlık sonrası konumlarını sağlamlaştırmak için üç hayati adım attılar. İlk adım, politikanın devletin yetki alanına ve doğal kaynaklar üzerindeki kontrolüne bağlanmasıydı ki bu da iktisadi artığın ulusal kalkınma projelerinde yeniden kullanılmasını sağlayacaktı (Petras, 1976; Amin, 1978). İkincisi, geleneksel toprak ağası sınıfının siyasi gücünü eşzamanlı olarak sınırlayan tarım reformuydu. Üçüncüsü ise büyük ölçekli finans ve sanayi kuruluşlarının ekonomik olarak millileştirilmesiydi. Bu rejimler tipik olarak ithal ikameci stratejileri destekledi; sermayeyi kontrol etti, imalat, ağır sanayi ve altyapıya muazzam yatırımlar yaptı. Bu modellerde tarımın modernizasyonu da dahil olmak üzere, bilgi üretimini endüstriyel kapasiteye bağlayarak ulusal bir modernizasyon projesi yürütülmüştür. Bu son noktayı kanıtlarcasına, Irak'ta elektrik enerjisinin hızlı bir şekilde yeniden tesis edilmesi ve altyapının - 1991 Körfez Savaşı'ndan sonra ambargo altındayken Irak'ın yerli mühendislik kabiliyetleriyle - kısmen yeniden inşası devlet güdümlü bilgi üretimi ve bunun ulusal teknolojiye uygulanması arasındaki sinerjinin kanıtı olarak gösterilmektedir.

Arap sosyalist devleti, üretim araçlarının başlıca sahibi ve toplumsal ürünün el koyucusu/tahsis edicisi haline gelmiştir. Arap sosyalist devletlerinde, daha önce de belirtildiği gibi, özel sektör tamamen ortadan kaldırılmadı. Özel sektör hizmetlerde ve geleneksel faaliyetlerde işgücünün küçük bir kısmını elinde tutmaya devam etti. Devlet mülkiyeti, bu kısıtlı özel sektörle yan yana var oldu; özel sektörün genişleme alanı, iktidardaki devlet burjuva sınıfı tam anlamıyla komprador bir burjuvaziye dönüştükten sonra yeniden açıldı.

Ekonomik planlama ve göreceli otarşide hükümet müdahalesi, az gelişmişliğin bağlayıcı kısıtlamalarından birinin - ulusal kaynakları



harekete geçirmek için gereken finansmanın – üstesinden gelmenin yoluydu. İthalatın GSYH'ye oranının düşük olması ve borç servisi için imtiyazlı koşullar sayesinde ulusal para, uluslararası finans piyasasının baskıları olmaksızın dolaşıma girmiştir. Cari hesap reel ve sermaye dengeleri sanayi politikalarına uyacak şekilde tasarlandı. Döviz kıtlığının ulusal para ihracı üzerindeki etkisini hafifletmek için çeşitli faiz ve döviz kuru politikaları devreye sokuldu. Bu dönem, serbest piyasa fikrinin sosyalizmin ve ulusal kurtuluş hareketlerinin dünya çapında ilerlemesine bağlı olarak gerilediği bir dönemdi. Alternatif bir toplum modeli olarak Sovyet “sosyalizmi” tehdidi, neredeyse her yerde kamulaştırmaya doğru bu ideolojik kaymanın zeminini hazırlamaya yardımcı oldu. Devlet mülkiyeti ve kitlesel müdahale, piyasa mekanizmalarının yetersizliği ve verimsizliği, yatırım stratejisinde sosyal kontrol ihtiyacı ve gelirin daha eşitlikçi bir şekilde yeniden dağıtılması üzerine kurulmuştu (Kalecki, 1976). Tüm bunlar, ortaya çıkan neo-liberalizmin ve Irak'ın işgaliyle sonuçlanan birkaç Arap yenilgisinin, monetarizmin yükselişinin ve Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle feci bir derinlik kazanan sosyalist ideolojinin derinleşen krizinin ağırlığı altında değişecekti. Yaklaşık 1980'den itibaren ABD-Suudi neo-liberalizmi Arap tarihinin Sovyet-Nasırcı dönemini gölgede bıraktı.

## Devlet Burjuva Sınıfı

Ordu ve ara tabakalardan oluşan devlet burjuva sınıfı, son sözü ordunun söylediği tek partili bir sistem aracılığıyla devlet ve ekonomi üzerinde bürokratik kontrol uyguladı. Yapısal anlamda devlet burjuva sınıfı, parti patronlarından, askerî kuvvetlerin üst kademelerinden, devlet bürokrasisinin en üst kademelerinden ve sendikalar ve kadın hakları dernekleri gibi rejime bağlı çeşitli sivil toplum örgütlerine liderlik eden profesyonellerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, Arap dünyasındaki tabakalaşma üzerine yapılan çalışmalar, Arap rejimlerinin otokratik doğasını Arapların “kültürel zihniyeti” ile ilişkilendirip açıklarken daha dar bir yaklaşım izlemektedir. Emperyalizm pratiğiyle harmanlanmış

ırksal farklılaşmanın gizlenmiş bir biçimi olan bu kültürel paradigma, Arap kültüründe içkin özellikler olduğunu varsaymaktadır. 2011'deki "Modern ve Modern Öncesi Dönemlerde Ortadoğu Ekonomik Hayatının Örgütlenmesinde Ekonomik Kurumların Rolü" başlıklı bir konferansta, iki konuşmacı ayrı ayrı 1500 yıllık iki regresyon yaparak, 15 yüzyıl boyunca, ya bir hükümdarın iktidarda kalma süresi ya da seçilmiş meclislerin sayısına göre Arap dünyasının daha istikrarlı ve daha demokratik görüldüğünü gösteriyordu (CMES, 2011). Değişmez kültürel değerlere atfedilen ve çok eskilere dayanan Arap tipi bir geri kalmışlık damgası söz konusudur.<sup>6</sup>

Bununla birlikte, toplumsal sınıfların tarihsel olarak somut tanımlamalarında, yalnızca mülkiyetle ilişkileri açısından değil, aynı zamanda örgütlenme biçimleri ve ideolojik eğilimleri açısından da özellikle günümüz mali emperyalizmiyle ilişkili olarak, Arap dünyası olağanüstü bir özellik sergiler. Arap dünyasında devletler bağımsızlığını ilan eder etmez emperyalist saldırıya uğramıştır. Ulusal burjuvazinin karakterinin karşıtına – millilik karşıtı bir toplumsal sınıfa – dönüştüğü milliyetçi güçlerin yenilgisiyle sonuçlanan bu son çelişki, Arap modern tarihinin üstünkörü bir okumasında bile fark edilebilecek bir olgudur. Burada Amerika Birleşik Devletleri artık büyük şeytan olmaktan çıkıp ilham verici bir modele dönüşür. Ulusal çevre sınıfların emperyalizmle karşı karşıya geldiği ve büyük ölçüde bu ilişki tarafından kurtarıldığı kesişme, teslimiyeti daha serbest pazarlar altında barış ve refah olarak şekerle kaplamanın diplomatik çalışmasını içerir. Matar'ın (2016) aktardığı saha çalışmasında, 2007'de sanayi teşvik politikası başkanına, ABD böyle bir adımı (Suriye'nin DTÖ'ye katılımını) reddettiğinde, Suriye'nin DTÖ'ye girmek için neden ithalat koruma önlemlerinden vazgeçtiği sorulduğunda, üst düzey bürokrat Suriye'nin ekonomik olarak sağa kaydığını, böylece daha sonra İsrail ile potansiyel bir barış anlaşması yapmayı ima ederek siyasi olarak da sağa kayabileceğini söyledi. WikiLeaks'in ifşa

6 Okuyucuya –her ne kadar şimdiki kadar bunun üzerinde fazla durulmuş olsa da– Raphael Patai'nin *The Arab Mind* (Arap Aklı) adlı kitabının ABD Dışişleri Bakanlığı personelini Arap dünyası hakkında bilgilendirmek için tercih edilen el kitabı olduğunu ve elbette *kültürel-ırkçı* duruşun özeti olduğunu hatırlatmadan edemeyiz.

ettiği, ABD Dışişleri Bakanlığı'nın Arap dünyasından muhalifler hakkında aldığı bilgilerin ayrıntı düzeyi, kapitalist toplumsal sınıfların farklı alanları arasındaki organik bağlar hakkında bilgi vermektedir. Her halükarda bir ulusal grubun diğeri karşısındaki sınıfsal konumu ve sömürge sonrası Arap bağlamında ulusal çıkar, emperyalizme olan yönelim tarafından belirlenecektir. Sosyal sınıfların emperyalizmden yana ya da emperyalizme karşı siyasi duruşları, dar sendikacılıktan ya da ulusal sanayileşmeye bağlılıktan daha çok, siyasi konumlarını belirleyen dönüm noktasıdır. Sürekli saldırıya uğrayan ulusal egemen sınıf, yalnızca kendi işçi sınıfına göre değil aynı zamanda emperyalizmle olan bağlarının gücüne orantılı olarak ülkeleri yönetiyor.

Bu ara tabaka, işçi sınıfının yönetici sınıfa eleman sağlayan farklılaşmış bir kesimdir. Toplumun yönetiminde yardımcı bir güç olarak kabul edilir. Bağımsızlık sonrası belirli bir Arap siyasi varlığının istikrarı kısmen bu tabakanın etkinliğine bağlıydı. Petras (1976) ara tabakayı – maaşlı orta gelirli tabakalara yatay ve dikey olarak demirlenmiş, kendi siyasi ve ekonomik gündemi olan ve piyasa ilişkilerini ve kapitalist gelişimi devlet teşebbüsünün genişlemesi ve gölgesi altında destekleyen bir tabaka – hem sıradan ücretli işçilerden hem de geleneksel toprak sahiplerinden farklı, sınıf bilincine sahip ve bağımsız bir toplumsal katman olarak görmektedir. Petras'ın modeli, pan-Arabizm ve sosyalizme yönelik popülist çağrılarla iktidarını pekiştiren ortak bir askerî ve ara sınıf olan Arap sosyalist yönetici sınıfının hatlarını yakından takip etmektedir. Ancak bu sınıf, küçük servet stoku ve Veblenci burjuvaziye öykünmesi nedeniyle daha geniş emekçi sınıflara bağlılığı zayıf olan bir sınıftı.

Ara tabaka ve ordunun ittifakı, bazı geleneksel sınıfların (toprak sahipleri ve sömürgecilikten gelen burjuvazi) kısmen aşınmasına ve ücretsiz evrensel eğitim, sübvansedilen temel ihtiyaçlar, konut ve sağlık hizmetlerinin bir sonucu olarak büyüyen yeni ve genişlemiş ara tabaka

gibi diğerlerinin desteklenmesine katkıda bulundu.<sup>7</sup> Bu genişlemiş ara tabakalar, teknokratik işlerde ve devletin geniş sosyal programlarının yürütülmesinde çalışan profesyonellerden oluşuyordu. Bağımsızlıktan hemen sonra, ulusal sanayi burjuvazisi, ya önceki sömürgeciyle yakın bağları koptuğu için ya da bağımsızlık sonrası kriz çok derin olduğu için siyasi olarak sakatlandı ve devlet burjuvazisinin sınıfsal iktidar boşluğunu doldurması ve bürokrasiyi devlet etrafında konsolide etmesi mümkün hale geldi (Abdel-Malek, 1967; Hussein, 1971). Bu yeni toplumsal üretim ilişkileri içinde, devlet burjuvazisi sadece devlet aracılığıyla üretim araçlarıyla olan ilişkisini değil, aynı zamanda sermaye birikiminin hızını pekiştiren bölüşüm düzenlemelerini de sürdürdü. Bu rejimler altında sermayenin örgütlü boyutu buydu. Toplumsal bir ilişki olarak sermayeyi ve devlet burjuva sınıfının kaçınılmaz kapitalist büyümesini koruyan siyasi bir süreç söz konusuydu. Devlet iktidarı üzerindeki kontrolü sağlamlaştırmak, yeni gelişen bu sosyal sınıfın zenginliğini sağlamlaştırma amacına sahipti. Daha eşitlikçi bölüşüm talebi, büyümeyi ve sermaye stokunu artırdı. Buna karşılık devlet de yeni sınıfın kendi genişleme hızına uygun olarak yasaları yürürlüğe koyacaktı. Daha istikrarlı koşullar altında, egemen askerî sınıfla ilişki içinde olan işçi sınıfları örgütlenmelerini, milliyetçi mücadelelerini ve deneyimlerini koruyacak, bu da köylülük de dahil olmak üzere bir bütün olarak işçi nüfusun uyumunu etkilemeye devam edecekti. Savaş koşulları altında, daha sıkı bir ulusal savunmayı sürdürmek için işçilerin hakları kısıtlandı. Toplumsal ürünün eşitlikçi yeniden dağıtımının derecesi, rejimin istikrarını korumayı amaçlayan iç (işçi sınıfının talepleri) ve dış güç mülahazalarıyla (emperyalist baskı) orantılıydı. Arap sosyalist dönemde ulusal güvenlik ve kalkınma hedefleri iç içe geçmiştir. Kalkınma ve güvenlik arasındaki ilk büyük ayrışma Mısır'ın 1978'de Camp David Anlaşması'nı imzalayıp ABD yö-

7 Mısır'da eğitim alanında önemli bir genişleme yaşanmıştır. İlkokul kayıtları 1952'de 1,4 milyondan 1965'te 3,5 milyona, üniversite kayıtları ise 1952'de 35.000'den 1969'da 123.000'e yükselmiştir. Sanayiye eleman sağlayan yüksek teknik okullara kayıt oranı 1952'de 1.320 iken 1969'da 34.000'e yükselmiştir (Mısır Merkezi İstatistik Bürosu, Genel Göstergeler, Kahire, 1952-1970 200- 204).

rüngesine girmesiyle yaşanacaktı. Bir sonraki başlıkta görüleceği gibi, bu adım zaten zayıf olan Arap güvenlik düzenlemesini iyice zayıflattı, işçi sınıfının güvenliğini riske attı ve Afrika'nın büyük bir bölümünde ve Arap dünyasında emperyalist müdahale için yeni bir pencere açtı.

Özel kapitalist piyasalarda sermaye birikimi süreci, hisse ya da mülk sahibi bireysel kapitalistler tarafından organize edilen çeşitli yasal ve siyasi kurumlar aracılığıyla yürütülürken, Arap sosyalizminde bu süreç devlet görevlileri ya da onların istihdam ettiği yöneticiler tarafından organize ediliyordu (Abdel-Malek, 1971). Gerici yeniden dağıtım ve emperyalizme karşı ardı ardına kaybedilen savaşlar sonucunda sınıflı toplumun doğasında var olan çelişkiler arttıkça, devlet kaynaklarına sahip olan kapitalist devlet sınıfı ile giderek kamulaşan işçi sınıfı arasında bir iç çatışma ortaya çıktı. Proleterleşme oranı (emeğin kamusallaşması gibi) artıyordu ve yetmişli yıllarda ara sınıfın milli gelirden aldığı pay, çalışan nüfusun genelinden daha yüksek oranlarda artmaya başladı (Charafeddine, 1981). Bu olguya başka yerlerde de tanık olunmuştur. Kalecki (1976), ara rejimlerin genel durumu ile ilgili olarak, büyüyen kentsel işgücünün taleplerinin devlet burjuvazisi üzerinde baskı yarattığını ve sonuç olarak kırsal ve kentsel yoksulları temsil eden örgütlere karşı da baskının arttığını gözlemlemiştir.

Arap sosyalizmi altında sınıfsal fay hatları giderek daha belirgin hale geldi. Arap sosyalist projesinin son yıllarında, petro-havale biçimindeki dövize erişim, önce Mısır'da sonra da Suriye'de toplumun bazı kesimlerinin gözle görülür zenginlik işaretleri sergilemesine izin verdi. Ancak Irak kendine özgü bir durumdur: Yabancı kazançların sınıfsal bölünmelere çatışmaların kendisinden daha fazla ağırlık vermesi için fazla çatışmaya gömülmüştü. Saddam rejimi altında, yasaların gücü gölge piyasa döviz tüccarlarının işini çabucak bitirdi.

Devlet-burjuva önderliğindeki kalkınmaya eşlik eden ilk popülist coşku-yu, özellikle ulusal sanayiye koruyan duvarlar, petrol devletlerinden gizlice sızan petro-dolarlar tarafından zayıflatılıp çökmeye başladıkça, işçi sınıfına karşı daha baskıcı önlemler izledi. Karaborsada alınıp satılan

dolar ve petro-dinarlar, Körfez'de benzer işleri yapan mühendislerde olduğu gibi benzer beton işlerinin yapılmasına ve yurtdışında petro-döviz cinsinden ifade edilen ülke ekonomisinde (Arap sosyalist ülkesi), geri dönüş ve döviz işlemlerinin bir sonucu olarak içeride çok daha fazla servet elde edilmesine olanak sağladı. Arap sosyalist para birimi dolar karşısında yüksek oranlarda sabitlendi (bir koruma önlemi) ve hevesli ara sınıf dolar için resmî döviz kurunun birkaç katından ödeme yaptı (gölge ekonomi operasyonları) ve ekonomiyi ulusal para birimiyle doldurarak devalüasyon ve ulusal fiyatların düşürülmesi için baskı uyguladı. Resmî döviz kurunun sağladığı koruma, döviz kurunun reel düzeyde belirlenmesi ya da yerel para biriminin ABD'de doların satın aldığı fiyata benzer malların ne kadarını satın alabileceği konusunda değildi. Gerçek bir seviye olduğundan değil, ancak resmî döviz kuru, sömürgecilikle önceki güç dengesizliğini gideren bir pazarlık pozisyonunu temsil ediyordu. Ulusal ekonominin uluslararası ticarete yansımaya çalıştığı kısmen bu güçtü. Camp-David Anlaşması'nın dönüm noktasından bu yana, siyasi belirsizlik ve işçi sınıfı temsilinden yoksun kurumların bir araya gelmesiyle oluşan belirsizlik koşulları, özel yatırımcıların başlıca girişimi olan sanayiden yoksun ticaretten kısa vadeli profil elde etmeyi mümkün kıldı.

Kapitalist ve tüccar sınıfları eşanlımlı değildir. Tüccar sınıfı, parayı refah üretmek için fiziksel unsurlara dönüştürmek yerine dolaştırır (Marx, 1867). Bu süreçte, mal üretimi ve yeni değer yaratımından ziyade malların dağıtımını söz konusudur. Merkantilist uygulamalarla elde edilen kârlar, fiyat artışları yoluyla toplumun üyelerinden tüccarlara yapılan bir değer transferidir. Bununla birlikte, Arap sosyalist rejiminin yasadışı piyasa işlemlerine karşı gevşek tutumu, ordu ve devlet burjuvazisinin bazı kesimlerinin bu tür yasadışı döviz bozdurma faaliyetlerinden faydalandığını gösteriyordu. Bu gizli işbirliği nedeniyle, ulusal varlıkları emperyalistler tarafından belirlenen fiyatlardan satın alınmaktan koruyan ikili döviz kuru rejiminin (fiilen çoklu kurdur, ancak anlaşılır olması için ikili diyelim) duvarları yıkıldı.

Bu ikili döviz kuru yapıları, ulusal tüketim paketini dövizdeki değişimlerden korumak ve farklı kalitelerdeki ürünlere ya da yurt içinde

üretilen ve ithal edilen mallara verilen fiyatları dengelemek için yürürlüğe girmiştir. İkili döviz kurları, ithalatı düzenlemenin yanı sıra, dolar sadece devlet aracılığıyla elde edilebildiğinden, ulusal pazarları korumak amacıyla ithal malların fiyatını orantısız bir şekilde yükselten bir tarife yapısıyla ilişkilendirilmiştir. İkili döviz kurları, sömürgeci devletin işgal altındaki ekonomilerden kendi para birimiyle en iyi şekilde yararlanmak için ulusal para birimlerini düşük seviyelerde fiyatlandığı sömürgecilik günlerinden kalan orantısız bir güç yapısına hitap ediyordu. Ara tabakanın petro-dolar peşinde siyaseten sağa kayması ve sınıf ittifaklarının değişmeye başlamasıyla birlikte para birimine yönelik saldırıların en büyük yükünü sendikalar ve işçi sınıfının daha az desteklenen kesimleri çekti. Ancak burada bir hatırlatma yapmakta fayda var; ara tabakanın ve iktidardaki ordunun sağa kaymasından önce, ABD öncülüğündeki bölgesel askerî üstünlük ve Camp David Anlaşmaları Mısır'ı ortak Arap güvenlik düzenlemesinden uzaklaştırırken, dünya çapında benzer bir sağa kayma yaşanmıştı.

Bu kategorideki Arap sosyalist yapılarının ortaya çıkmasının, birikime eşlik eden değer çıkarma sürecinde radikal bir değişim olmaksızın bir sömürü türünden diğerine geçiş olduğu ileri sürülebilir (Petras, 1976). Üretimde artan makineleşme (sosyalist sanayileşme), sömürge dönemine kıyasla işçi başına daha fazla üretim anlamına geliyordu; açıkçası, üretilen ek değer Arap sosyalist önlemleri altında daha eşit dağıtılıyordu. Kaynakların ulusal ekonomi içinde tutulması da sosyalist performansın başarısı için kilit öneme sahipti. Ulusal kaynakların yeniden dolaşıma sokulması eylemi, değeri oluşturan parasal (ücretli çalışma) ve parasal olmayan unsurların (insanların belirli bir yaşam standardına sahip olmak için ihtiyaç duydukları şeyler) eski sömürgecilere aktarılmasını engelledi. Gelişmekte olan dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi, bağımsızlık ve Arap sosyalizminin yükselişinden önce, ulusal kaynaklara en az maliyetle ya da hiç maliyet olmadan el konulduğu sömürgeci değer aktarımı döngüsü hüküm sürüyordu. Sömürgecilik sonrası burjuva oluşumundan devlet mülkiyeti önderliğindeki oluşuma geçiş, kapitalist ilişkilerin temel yapısında

sadece kozmetik değişikliklerle gerçekleşmiştir ki bunların en temeli emek-ücret ilişkisi ya da emeğin kendi ürünü üzerindeki mülkiyetidir. Özellikle de emek sürecini dönüştüren, kontrolün işçilerde olması gibi kilit bir unsur kök salmadı. Artı değere el konulması, özel mülkiyet yoluyla kontrolden farklı olarak devlet aracılığıyla kapitalist sınıf kontrolü yoluyla ilerledi. Arap sosyalist sanayileşmesinin üretkenliği artırarak görece artı değeri yükselttiği, dolayısıyla gelirleri ve zenginliği de artırdığı söylenebilir. Devlet burjuva sınıfı rotayı değiştirene kadar, artan ücretler ve sosyal altyapıya, özellikle de sağlık ve eğitime yapılan yeniden yatırımlar, değeri çalışan sınıflara hizmet olarak geri dönüştürdü.

Toplumsal değişim (özellikle de sömürgecilikten Arap sosyalizmine geçiş) yaşam koşullarındaki genel iyileşme ile ölçülebilir. Refah açısından sömürgeci geçmişten köklü bir sapma yaşanmış olması garip olmasa da sömürü ilişkisi olarak sermayenin yerini koruması da anormal değildir. Önemli olan, daha fazla üretkenlik ve eşitlikçi bölüşümün bunu takip etme derecesidir. Buna paralel olarak, Arap sosyalizmi altında gelir eşitsizliğinin azalmasına rağmen, işçiler ve köylüler siyasi süreçte pasif katılımcılar olarak kaldılar; aktif siyasi mücadeleler yoluyla devlete hâkim olmak bir yana, ulusal güvenlik kaygılarının bir sonucu olarak devlete hakimiyetleri pasifleştirildi. Savaş ve devletin güvensizliği bir rejim paranoyası ve zamana karşı bir yarış durumu yarattı. Sosyalist rejimlerin askerî güvenliğe öncelik vermesi, işçi sınıfının direniş kültürünü emdi ve içselleştirdi, bu kültürün itici gücünün altını oydu. Bu durum, neo-liberal aşamaya geçildiğinde özerk olarak örgütlenmesi ya da kazanımlarını savunması yasaklanan işçi kitleleri yaratmıştır.

Dolayısıyla, bu sınıf Arap ülkelerinin bağımsızlık sonrası deneyimi, kapitalist ilişkilerin radikal yapısal dönüşümünden ziyade, üretimi yöneten bir toplumsal ilişki olarak sermayeye meydan okumayan, işçilerin lehine bir geçiş olmuştur. Sermayenin egemenliğini sürdürme sürecindeki en önemli nokta, rejimlerin özerk işçi sınıfı örgütlerini, devlet burjuvazisinin ve ara sınıfların yenilgiyi fırsat bilerek değer



aktarım musluklarını kendi lehlerine gevşetme hırslarını yansıtan bir baskı düzeyiyle fiilen ortadan kaldırmasıdır. Bir anlamda yaşananlar, Cabral'ın 1969'da sosyalist geçiş dönemlerinde önerdiği küçük burjuva intiharının tam tersidir. Cabral, gelişmekte olan bir devletteki sınıf manzarasını, cılız bir sanayi işçi sınıfı, önemli bir küçük burjuvazi ve küçük bir elit ile esas olarak köylü olarak sunuyordu. Cabral (1969) ayrıca sömürgeciliğin gazabından çok az kişinin kurtulduğunu ve sömürgeci baskının kişisel deneyimine sahip küçük burjuva sınıfının büyük olasılıkla devrimci sürece önderlik edeceğini fark etmiştir; ancak devrimci başarıyı küçük burjuva sınıfının intiharına ya da devrimci çağda ayrıcalıklarını sınırlayan güvencelerin bir sonucu olarak sermayeye olan köleliğini bir kenara bırakmasına bağlamıştır. Küçük burjuvazi liderliğini iktidarın baskısından koruyan ve ayrıcalıklı konumlarından vazgeçmesini sağlayan yeni toplumsal kurumlar doğrudan demokrasinin anahtarıdır (Cabral, 1969; Meisenhelder, 1993). Arap sosyalizmi zamanlarında küçük burjuvazinin sınırlandırılması için ideoloji, bilinç ve irade gücü vardı, ancak küçük burjuvazinin açgözlülüğünü engelleyecek radikal sosyalist demokrasinin kurumsal yapıları eksikti.

Savaşla bağlantılı kayıplar ve anavatana yönelik tehdit hiçbir zaman azalmamıştır. Savaş koşulları altında daha yüksek düzeyde sivil özgürlüklere izin vermenin mümkün olup olmayacağını değerlendirmek zordur. Her halükarda, devlet öncülüğündeki kalkınma bu ekonomileri sömürge sonrası köhne durumlarından çıkarırken, Arap sosyalist bileşik yönetici sınıfı, sermaye ilişkisinin “pozitif kutbunda” basitçe iktidarı üstlendi. Daha sonra, artan baskı düzeylerinin, teslimiyeti ve neo-liberalizme geçişi kolaylaştıran prefabrike bir sosyoekonomik ortam işlevi gördüğü ortaya çıkacaktır.

Ulusal kültürün taleplerini karşılayan bir “Arap” sosyalizmine yapılan vurgu, devlet burjuvazisinin bazı kesimlerinin büyüyen özel çıkarlarını gizledikleri bir perdeydi (Charafeddine, 1981). Arap tipi sosyalizmin en önde gelen savunucusu Mısırlı hukukçu İsmet Seyfüddevle idi. Arap sosyalizminin temeli olarak diyalektik materyalizmin sözde çorak manevi zeminine karşı çıkmayı amaçlayan “İnsanın Diyalektiği” başlıklı

ayrıntılı bir felsefe geliştirdi. Yaklaşımı Hegel'in zaman içinde ruhun gelişimi olarak tarih kavramını tekrarlansa da materyalizmi maddenin ruh üzerindeki ontolojik önceliğine değil, tüketim yoluyla insan niteliklerinin aşağılanması gibi kaba kullanımına indirgedi. Büyük eseri *Arap Sosyalizminin Temelleri'nde* (1965), üretim araçlarının Yugoslav tipi sahip-işçileri güçlendiren bir ahlaki kodun geliştirilmesini vurguladı. Siyasi karar alma sürecine özgürce katılan özerk işçilerin Arap sosyalizmine yaratıcı bir şekilde katılacağı inancını savundu. Onunki eklektik bir sosyalizmdi, ama aynı zamanda Sedat tarafından hapse atılan ilk açıklık (açık iktisadi düzen) karşıtı muhaliflerden biriydi (Charafeddine, 1981). Arap sosyalizmi, Sovyet tarzı tarihsel materyalizmin olmadığı bir sosyalizmdi. İddiaya göre daha yüksek bir bireysel özgürlüğü ve küçük işletme sahipliği haklarını (Sovyet benzeri kolektifleştirmenin aksine köylülere küçük parseller dağıtan Mısır toprak reformlarında olduğu gibi) sürdürüyordu ve ideal olarak kapitalizmin sömürsünden de ayrılıyordu. Charafeddine'e (1981) göre, milliyetçi entelijansiyanın yabancı sosyal reçetelere, hatta Sovyet reçetelerine bile şüpheyle bakmasına yol açan sömürgecilik altında ulusal kültürün uğradığı tahribat ve yabancılaşma göz önüne alındığında, Seyfüddevle tarafından öngörülen Arap sosyalizminin özgünlüğü haklı görülebilir.

## Kolonyal Yağma ve Ötesi

Gelişmekte olan dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, Arap sanayileşmesi sömürgecilik altında kısıtlandı. Duri'nin (1969) on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Mısır tekstil üretiminin İngilizler tarafından boğulmasına dair anlatısı klasik bir örnektir. Sömürgeci yağmanın kanıtlanması için fazla bir şey gerekmiyor: Yirminci yüzyılın başlarında embriyonik bir sanayi merkezi oluşturan Trablus, Halep ve Musul'un (1917) yeni çizilen ulusal sınırlarla bölünmesi, sömürgeciliğin sanayi karşıtı önyargılarını doğruluyor. Avrupa sanayileşmek için diğer ulusların sanayileşmesini sınırlamak zorundaydı (Emmanuel, 1972). Sömürgecilik altında her zaman olduğu gibi ticaret, kapitalist sınıf için baskın faaliyet olmuştur. Ve yaygın bir uygulama olduğu üzere,

sömürgeciler özerk bir burjuvazi yaratmadılar. Sömürgecilik sonrası yıllarda süttten kestikleri burjuva sınıfı mali açıdan zayıftı ve gerçek kaynaklar ya da üretken kapasite açısından modern ölçek ekonomilerinde kalkınmayı teşvik etmekten acizdi. Kalkınmanın sanayileşmeye benzediği varsayılırsa, ulusal burjuvazi dışında bir ulusal sınıfın, devletin olanaklarına el koyarak, endüstriyel kalkınma sorumluluğunu üstlenmesi gerektiği sonucu çıkar. Sömürgeciliğin ve sömürgecilik sonrası harabiyetin zararlarını telafi etme zorluğunun üstesinden yalnızca devlet kaynakları gelebilirdi.

Az gelişmişliğe neden olan sömürgeci yağmanın acımasız gerçekleri ile bir ülkenin hayali bir az gelişmişlik noktasından başladığı “geç-gelişmişlik sendromu” teorisi arasında oldukça fark vardır. Geç gelişmişlik sendromunun yeni bağımsızlığını kazanan ülkelere muazzam yükler getirdiği, öyle ki bireysel girişimcilik faaliyeti yoluyla sorunları çözüme olasılığının ortadan kalktığı söylenmektedir (Buick ve Crump, 1986). Ancak “geç gelişmişlik” kulağa değerden bağımsız ve politikadan yoksun geliyor; sanki bugünlerde pek çok kişi, kendisi de sömürgeci yağmanın ürünü olan bir sanayi devriminin ortaya çıkardığı cep telefonunu kullanıyor diye Avrupa barbarlığını unutmak zorundaymış gibi. Sömürge tipi yağma Arap dünyasında hiçbir zaman ortadan kalkmadı ve emperyalist saldırı 1990’lardan sonra yeniden hız kazandı. Sözde Arap “geç geliştiriciler” tarafından sürekli bir savaş durumuna katlanıldı. Bu savaş sadece ulusal bir burjuva sanayi sınıfının ortaya çıkmasını engellemekle kalmadı, aynı zamanda özel yatırım risklerini de o kadar arttırdı ki uzun vadede yatırım yapmak neredeyse kaderci bir eylem haline geldi. Bağımsızlıktan bu yana, siyasi risk ve işçi sınıfı temsilinden yoksun kurumların bir araya gelmesiyle oluşan belirsizlik koşulları, sanayiden yoksun kısa vadeli ticarettten kâr elde etmeyi özel yatırımcıların başlıca girişimi haline getirdi.

Burjuva sınıfının oynadığı normal endüstriyel rol, sermaye birikimine sıradan bir milliyetçi burjuvaziden daha az bağlı olmayan diğer sosyal sınıflara (ordu ve ara sınıf) devredilmek zorundaydı. Askerî ve ara tabakalardan oluşan yeni sınıf ittifakı, bireysel girişimciliğe farklı

olarak toplumsal yollarla kalkınmayı sağlamaya çalıştı (Abdel-Malek, 1971). Böyle bir süreç, büyük ekonomik, sosyal ve siyasi değişimlerin ya devlet aracılığıyla ya da Sovyet bloğuyla ittifak yoluyla yukarıdan gerçekleştirilmesinin önünü açtı (Turner, 1984; Petras, 1976). Ancak öncelik sırasını hatırlamak yerinde olacaktır. Kalkınmanın failinin devletin içine ve çevresine nakledilmesine izin veren sadece kasıtlı olarak zayıflatılmış bir burjuvazinin bıraktığı eylem boşluğu değildi; Arap dünyası üzerinde emperyalist olarak düzenlenmiş felaketler (etnik olarak temizlenmiş Filistin'e yeni yerleşen Avrupalılarla sürekli savaş hali, 1956 Süveyş Savaşı, Cezayir Bağımsızlık Savaşı'ndaki Fransız nüfus azaltma politikaları ve benzerleri) ulusal liderliği ulusal olarak kararlı sosyal sınıflarda arayan bir ortamın gelişmesine katkıda bulundu. Geriye dönüp bakıldığında, devlet burjuva sınıfına işçi sınıfını siyasi süreçten ayırmak için bir mazeret sağlayan ulusal güvenliğe yönelik tehlikeler o tarihsel dönemde tartışmasız bir şekilde baskındı, ancak neo-liberal toprak kayması başladığında, işçi sınıfını siyasi süreçte temsilden uzaklaştırma politikası, devlet burjuva sınıfının kendisini tartışmasız bir şekilde emperyalist bir ortağa dönüştürmesine de izin verdi.

Devlet öncülüğünde kalkınmadan özel sektör öncülüğünde kalkınmaya geçişte, yükselen bir Gini katsayısı (gelir eşitsizliği artışı), DTÖ liberalizasyon standartlarına uygun bir ticaret politikası, çoklu döviz kurlarının kaldırılması, temel emtia fiyatlarının serbestleştirilmesi (fiyat tavanlarının kaldırılması) ve sermaye transferini kolaylaştırırken döviz kurunun dolara sabitlenmesi gerçekleşti. Birlikte ele alındığında bu önlemler tek bir iğrenç duruma işaret etmektedir: Değerin ya da paraya çevrilmemiş varlıkların ve değer yaratan kaynakların eski sömürgeci güçlere yeniden transferini kolaylaştırmak. Böylece neo-liberal ideolojinin saltanatı giderek daha sorgulanamaz hale geldi. Sosyalizm kisvesi altında sermayenin temel toplumsal ilişkilerini koruyan devlet burjuva sınıfı, kimi Suriye gibi yavaş kimi Mısır gibi aceleyle de olsa, tam anlamıyla kapitalizme kayd.

Emperyalizmin neoliberal geçişe eşlik eden finansallaşma evresinde, ciddi dengesiz güç yapıları ve kaynak gaspının bir sonucu olarak Arap toplumlarının maruz kaldığı sosyal ve ekonomik parçalanma, milliyetçi sınıf ittifaklarını ve yapılarını tahrip etti. İşçi sınıfı bilinci düzeyinde, sosyalist ideoloji serbest düşüşteyken, varoluş hali, artan yoksulluk seviyeleri ve bu varoluş halinin tarihsel kavranışı (insanların yoksulluklarının nedenlerini anlamak için kullandıkları bilgi tarzı) arasındaki uçurum geniş bir alana yayıldı. İnsanların düşük ücretler ve insanca bir yaşam sağlamayan hizmetler açısından yaşamlarının gerçekte nasıl olduğu, insanların sermaye ilişkisini hedef alan sistem karşısı bir direniş olmaksızın bu yoksulluğu meşrulaştırmak için benimsedikleri sanrılarla örtüşüyordu. Kısmen kamulaştırılmış Arap oluşumundaki içkin kapitalist eğilimler yeniden yükselişe geçerek özel olanı toplumsal olanla karşı karşıya getirdi ve küresel sermaye ile entegrasyonu daha da zorladı. Bu sonuçlar Arap dünyasına özgü değildi, ancak 1980'lerde kamu ekonomilerinin üzerine yağın ve gelişmekte olan küçük ülkelerin dayanamayacağı kadar ağır askerî ve ideolojik yenilgiler nedeniyle Arap dünyasında daha yakıcıydı.

## Zayıf Bir Arap Burjuva Sınıfı

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yirmi yılda, Arap dünyası nüfusunun yarısından fazlası kırsal kesimde kaldı ve sanayi proletaryası işçi sınıfının nispeten önemsiz bir oranını oluşturdu (Turner, 1984). Ticaretle uğraşın eski burjuva sınıfı sermayeyi merkantilist bir şekilde dolaştırdı. Para, mamul malların ithalatına büyük ölçüde bağımlı bir biçimde ve yerel olarak üretilen az sayıda mala önemsenecek bir katma değer eklemeksizin yeniden paraya dönüştü. Girişimcilik becerisi, sanayinin aksine ticari ticarete yönelmişti. Hem Berger (1958) hem de Turner (1984) girişimciliğin zayıflığının, tüccarların ve küçük perakendecilerin burjuva sınıfının büyük bir bölümünü temsil etmesinden kaynaklandığı konusunda hemfikirdir. Dahası, gerçekte var olan az sayıdaki imalatçı, tüccar sınıfının kendi saflarından çıkmıştır.

Sanayi işletmelerinin büyük çoğunluğu, genellikle dış ticaretle uğraşan tüccarlar veya maliyeciler tarafından kurulmuştur. Hiçbir özel sınıf tek başına sömürge sonrası kalkınmayı üstlenmek için gerekli sermayeye sahip değildi (Issawi, 1955). Ancak yatırımları engelleyen girişimci psikolojisi değil, ulusal siyasi sürece hükmetmeyi sağlayan savaş ya da gasp üzerine kurulu emperyalist saldırı potansiyeliydi. Sosyalist Arap devletleri Sovyet kampıyla ittifak kurarak öz savunmalarını inşa ettikleri, kaynakları ulusal düzeyde yeniden dağıttıkları ve işçi ve köylülerin sınıf içi ittifakını sağlamlaştırdıkları ölçüde, emperyalizmle aralarındaki güç dengesini düzeltme ve gelişme yeteneğine sahiptiler.

Neo-liberal dönemde yaşanan toplumsal felaket, emperyalizmin Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu (IMF) politikaları aracılığıyla dikte ettirdiği yapısal teslimiyet koşullarının bir sonucudur. Neo-liberal çağdaki baskı ve siyasi zulüm, Arap sosyalist çağında tanık olunan her şeyi aşmıştır. Risk alan bir girişimcinin Arap bağlamında var olup olmayacağını psiko-davranışsal varsayımlara dayanarak değerlendirmeden önce tarihsel bağlamı hatırlamak gerekir. Biçimsel risk hesaplanabilir ancak savaşı varoluş nedenlerinin bir parçası haline getiren nesnel ve kişisel olmayan sosyal kurumlarla ilgili belirsizlik tamamen öngörülemezdir. Her halükarda, en iyi koşullarda bile öngörü aptalcadır; parlak Amerikalı filozof Barrows Dunham'ın (1955) sosyal belirsizlik altında karar vermeye ilişkin sözleriyle ifade edecek olursak, “öngörü ve sonuç ya da açıklama ve gerçek arasındaki herhangi bir uyum, özellikle de zamansal düzende, grotesk adaletsizlik, muazzam kötülükler, kötü niyet, cinayet ve McCarthy ile dolu uzay ve zaman dünyasında tamamen tEsedüfidir”.<sup>8</sup> Arap dünyasının çok az sükunet dönemi yaşadığını; öngörülemezlik potansiyeliyle dolu olduğunu ve bu nedenle öngörünün zorluğuna işaret etmek için felsefeye bel bağlayacak kadar ileri gitmeye gerek olmadığını da ekleyebiliriz. Yenilgi ve emperyalist saldırı savaşlarının yol açtığı sosyal ve makroekonomik

8 Dunham aslında orijinalinde McCarthy diyor çünkü 1953 yılında Temple Üniversitesi'ndeki işini Amerikan Karşıtı Faaliyetler Komitesi önünde “isim vermeyi” reddettiği için kaybetti.

yapısal değişimler, geleceğin aktüeryal tipte bir değerlendirmesi için bağlamı nispeten istikrarlı hale getiremezdi.

## İktidardaki Ordu

Başlıca Arap sosyalist devletlerinde, sömürgeciler tarafından eğitilmiş ordu, sömürgeciliğin ortadan kalkmasının ardından toplumsal bir güç olarak ortaya çıkmıştır (Abdel-Malek, 1968; Owen, 2004). Bu ordular bağımsızlıktan sonra büyümüşü ve subayların çoğu ara tabakalardan ya da küçük çiftçi köylülerden seçiliyordu. Emperyalist tehditlerin yarattığı gerilim ve İsrail devletinin kurulması nedeniyle silahlı kuvvetler, Arap devletlerinin siyasetinde merkezi bir rol oynadı. Darbeler ve askerî rejimlerin yeniden dönüşümü, sömürgecilik sonrası Suriye'nin ve aynı ölçüde Irak'ın ortak bir özelliğiydi. Nasır'ın popülaritesi nedeniyle Mısır'da bu tür darbeler yaşanmamış olsa da Sedat tarafından gerçekleştirilen "Mayıs Islak Hareketi" (1971) birçok açıdan darbeye benziyordu. Suriye ve Irak'ta darbelerin daha sık görülmesi, her iki devlette de uluslararası mücadelenin daha yoğun olmasına ve kendilerinden kaynaklanan istikrarsızlık faktörlerine bağlanabilir (Picard, 1988). Khuri (1982), gelişmekte olan bazı bölgelerde ordunun sınıf ilişkilerinin dışında bir aracı olarak hareket ettiğini, sivil işlere sadece işleri yoluna koymak ve kışlaya dönmek için müdahale ettiğini, ancak Arap dünyasında böyle olmadığını ileri sürmektedir. Ordu da dahil olmak üzere herhangi bir grubun sınıf ilişkilerinin dışında kalabileceği fikrî, sınıfların statik yapılar olduğunu ve insanların içine doğdukları, örgütlü siyasi eylemlilik yoluyla tepki verdikleri ve sosyal olarak konumlandıkları tarihsel olarak belirlenmiş sosyal ilişkiler olmadığını varsayar. Arap dünyasındaki silahlı kuvvetler, sınıf ilişkilerine rağmen değil, değişen sınıf güçlerinin, özellikle de ulusal burjuvazinin sömürgecilikle olan itaatkâr ortaklığının emriyle otoriter bir güç elde etmiştir. Sınıf ilişkileri tarihin yapıcılarıdır ve silahlı kuvvetlerin yükselişi tarihsel bir sonuçtur. Askerler, sivil işlere doğrudan müdahale ettiler ve daha sonraki aşamalarda devlet

aracılığıyla ekonomiye fiilen el koydular. Mısır, Suriye ve Irak'ta ordu başlıca siyasi aktör ve hükümet aracı olarak yükseldi, ancak kamusal görünürlüğü rejimin istikrarına göre değişti.

Askerî olmayan postkolonyal rejimlerin ulusal burjuvazisinin hayal kırıklığı yaratan kalkınma performansı belirginleştğinde, ordu yukarıdan bir devrim yoluyla “radikal” sosyoekonomik reformda öncü rolü üstlenmiştir. Vatikiotis (1972, ss. 12-13), Ortadoğu bölgesinde taniş olunan ve genellikle “yukarıdan devrim” olarak adlandırılan siyasi ayaklanmaların, isyanların ve başkaldırıların devrim olarak değerlendirilemeyeceğini ve yalnızca “orta sınıf muhalefetini” temsil ettiğini savunmaktadır. Ancak, eğer “devrim” sosyal ve siyasi değişim anlamına geliyorsa, o zaman bu darbeler önemli devrimlerdi. Subaylar, kitlelerin geniş kesimlerinin isteklerini benimseyerek devlet aracılığıyla toplumsal taban üzerindeki hegemonyalarını genişletmiş ve sağlamlaştırmışlardır. Mısır'da Nasırcılık, Suriye ve Irak'ta Baasçılık, alt tabakaların koşullarının iyileştirilmesini destekleyen kapsamlı varlık dağılımı reformları, altyapı projeleri ve ağır sanayinin geliştirilmesini üstlendi (Khuri, 1982). Devrim kavramının, gerçek dünya süreçlerinin bir anda ölçmek zorunda olduğu bir tür platonik ideal olarak sofistike bir şekilde cımbızlanması, sosyal bilimden çok teolojidir.

Literatürdeki geniş mutabakat orduyu ilerici bir toplumsal güç ve toplumsal değişim ve modernitenin bir aracı olarak sunmaktadır (Abdel Malek, 1971; Charafeddine, 1981). Ordunun işçi sınıfının taleplerini kısmen karşıladığı ve *eski rejimin* geleneksel sınıfları olan toprak sahibi aristokrasi ve sömürgeci burjuvazinin etkisini azalttığı da kabul edilmektedir. Kökenleri feodal mutlakiyetçiliğe dayanan eski yönetici sınıfın aksine ordu, Arap dünyasında toplumsal devrimci bir güç olarak hareket etti ve kadın hakları da dahil olmak üzere medeni hakların temelini yenileyen yasalar çıkardı. Mısır ve Irak anayasalarını taklit eden 1973 tarihli Suriye Anayasası'nın 45. Maddesi şöyle demektedir: “Devlet, kadınların siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik hayata tam ve etkin bir şekilde katılmalarını sağlayacak tüm fırsatları garanti eder.



Devlet, kadınların gelişimini ve sosyalist Arap toplumunun inşasına katılımını engelleyen kısıtlamaları kaldırır”.

Ordunun üst rütbeleri ve tabanı büyük ölçüde işçi sınıfının ve küçük toprak sahibi köylülüğün iyi durumdaki kesimlerinden seçilmiştir. Küçük mülk sahipliğinin toplumsal ilerlemeyi engellediği düşünülebilir; ancak bağımsızlık sonrası kurtuluşun ideolojik coşkusu ve Sovyet etkisindeki toplumsal idealler/programlar, körelmiş etkilerin ya da toplumsal açıdan gerici geleneklerin ilerlemeyi engellemesini önlemiştir. Daha sonraki bir aşamada, ordu emperyalist diktaya teslim olduğunda, onu komprador bir sınıf olmaya iten küçük mülk sahipliğinden kaynaklanan atıl bir kültürel değerın dirilişi değil askerî ve ideolojik yenilginin yol açtığı uysallıktı. Arapların arasındaki gerici özelliklerinden ötürü atıl olduğu iddiası (Bernard Lewis tarzıyla) sömürgeci-emperyalist hayal gücünde büyük bir yer kaplasa da bu yaklaşım, halkların “tarih-ötesi ethos”unu onlar hakkında bilinmesi gereken neredeyse her şeyi açıkladığını düşündüğü için gerçek sosyal bilime kabul edilmemelidir. Arapların doğası gereği gerici bir tip olarak soyutlanması tarih dışıdır ve tartışılmayacak kadar saçmadır ve her durumda Arap sosyalizmi altında meydana gelen sosyal normlar ve davranışlardaki gerçek değişimlerle çelişmektedir.

Ordunun değişen sınıfsal bağlılığını değerlendirmek için, silahlı kuvvetlerin farklı tarihsel dönemlerde üstlendiği kilit ittifakları incelemek gerekir. 1960’ların sosyalist radikalleşme aşamasında ordu ile yeni genişleyen ara tabakalar arasındaki sıkı eklemlenme, silahlı kuvvetlerin toplumsal taban üzerindeki hegemonyasını güçlendirmiştir (Leca, 1988). 1980’lerin başından itibaren zayıflayan ulusal güvenlik, işçi sınıfı güvenliği de dahil olmak üzere tüm güvenlik seviyelerinde zayıflık anlamına geliyordu, yani her şeyden önce isteklere karşı güvenlik. 1980’lerin başlarında petro-dolarlar Arap sosyalizminin yarı-otarşik ekonomilerine sızmaya başladı ve göze çarpan tüketim belirtileri ortaya çıktı. Devlet burjuva sınıfı gözle görülür bir şekilde kapitalistleşti ve popülist işçi sınıfı söylemini terk etti. İlk bakışta, bu burjuva eğilimi, herhangi bir kapitalist gelişme tarzı altındaki eşitsizlik dinamiği

tarafından yönlendiriliyormuş gibi görünüyor. Ancak daha yakından bakıldığında, bu değişikliklerin militarize emperyalizmin bu önemli petrol bölgesine yönelik saldırısı tarafından kararlı bir şekilde belirlendiği görülmektedir.

1980'lere gelindiğinde Mısır çoktan kamp değiştirmiş, Suriye İsrail karşısında yalnız kalmış, Irak ise yeni bir savaşa girmişti. Neo-liberalizmin ortaya çıkışıyla birlikte bu bataklıkların sosyalist kurumlara baskı yaptığı ve özel birikim potansiyelini genişlettiği, profesyonelleşmeye giden daha hızlı bir yol izlediği açıktır. Camp David Anlaşması'ndan itibaren bir dizi bozguncu literatür, otarşi ve sosyalizmin hatalarını ve pragmatizmin makullüğünü vurguladı (Hassan, 2005). Ulusal egemen sınıfların ve emperyalizmin ideolojik kenetlenmesiyle birlikte, geçişteki belirleyici anın ulusal sermayenin eşitsiz koşullarını vurgulamanın büyüme eğilimiyle pek ilgisi yoktu ama emperyalizme teslimiyetin örtük şartlarıyla çok ilgisi vardı. Emperyalizmin bölgeye savaş ve petrol kanalları üzerinden angaje olduğunu ve büyümenin artan eşitsizlik koşulları altında gerçekleştiğini hatırlayalım. Ticari olarak sömürmek ya da stratejik güç elde etmek için yeniden sömürgeleştirme dürtüsü, ABD liderliğindeki emperyalizmin Arap işçi sınıflarını yoksullaştırması ve güçsüzleştirilmesi anlamına da geliyordu. Arap dünyasının petrol ve savaşın birleşik kanalları aracılığıyla entegrasyon biçimi, Arap dünyasının bir yıkıcılık modeli ya da işçi sınıfı örgütlenmesinin popüler biçimlerinin yapı sökümü yoluyla küresel ekonomiye eklenmesini gerektirmektedir. Savaştan emperyal rant elde etmek, savaşa daha yatkın toplumsal koşulların yaratılmasını gerektiriyordu ve süregelen küresel aşırı üretim krizi altında Arap ulusal varlıklarının tasfiyesi devam ediyordu.

Irak'ta ambargo ve bitmek bilmeyen savaş hali, devletin ekonomiye yoğun müdahalesini gerektirmiştir. Rejim kıt malları karneye bağladı ve savaş zamanlarında ekonomiyi yapısal olarak zayıflatacak neo-liberal politikalara girişmesi mümkün değildi. Irak'ın Arap sosyalizmi biçimi, liderliğinin bağımsız konumu ve geniş petrol rezervleri, teslim olmasının ancak işgal ve yeniden sömürgeleştirme yoluyla

gerçekleşebileceğini ima ediyordu. 2003'teki ikinci Körfez savaşından önce bir noktada Irak liderliği, savaşta kendi tarafına çekmek için petrol üretimini neredeyse Fransız ve Rus kartellerine rehin veriyordu, ancak bu ABD'yi saldırganlıktan caydırmaya yetmedi. Irak'ın boyunurduruk altına alınması Soğuk Savaş sırasında da ABD tarafından düşünülmüş, ancak Sovyetlerin nükleer kapasitesi o dönemde caydırıcı bir rol oynamıştır. Emperyalizm için Irak, ayakta bırakılmayacak kadar stratejiktir. Birkaç düşman bölgeye bölmek ve sürekli iç çekişmeler, gelecekte halkın egemenliğini sarsan emperyalist bir modeldir. Irak'ın bir devlet olarak çöküşü, güç dengesini militarist emperyalizm lehine güvenli bir şekilde bozmak için gerekli görünmektedir. Terörün yükselişi ve bununla bağlantılı askerî-finansal rant primleri bunun bir örneğidir. ABD'nin Irak'ta istikrarlı bir toplumsal yapı kurma arzusunda olduğunu düşünmek hatalıdır. Şiddet olaylarının devam etmesi, küresel öneme sahip Körfez bölgesini militarize etmekte ve Irak'ın toplumsal yapısının içini boşaltarak artık kendi kendini idame ettiremez hale getirmektedir. Dar anlamda ve işçi sınıfının devletteki temsil derecesine göre, Irak'ın kaynaklarını kesmek ve insanları yerlerinden etmek onları ucuzlatır, bu da sermaye için avantajlıdır çünkü daha ucuz girdileri kullanabilir ve fazla mallarını üretken olmayan bölgelere satabilir. Bununla birlikte, Irak devletinin yıkılması, uygulanabilir bir siyasi varlık olarak toplumsal formasyona eşlik etmekte ve İsrail'in bölgesel bir süper güç olarak yükselişi, ABD liderliğindeki emperyalist kampın nüfuzunu arttırmaktadır. Emekçiler kapitalistler arası bölünmelerden, çıkarıcı ve militarize sermayenin geri çekilmesinden fayda sağlarken, böyle bir durum uluslararası işçi sınıfı hareketinin potansiyel ilerlemesini engellemektedir.

Belirtildiği gibi, Arap sosyalizmi döneminde siyasi baskı varken, neo-liberal dönemde bu üç ülkede istihbarat teşkilatları (ya da gizli polis), yani *muhaberat*, en güçlü kurum ve sosyal kontrolün ana aracı haline gelmiştir. Sosyal hakların gerilemesi ve ücretlerin düşmesiyle birlikte, örgütlü emeğin ve diğer sivil toplum örgütlerinin bastırılması yeni bir yoğunluk kazandı (Belqaziz, 2003). Varlıklı kesimin tüketimini sınırlayan ve

kaynakları kamu yatırımlarına aktaran devlet burjuva sınıfları, 1980'lerde Batılı tüketim kalıplarını taklit etmeye ve buna bağlı olarak baskıya daha fazla dayanmaya başlayacaktı. Adaletsiz bölüşüm kriziyle desteklenen ve Arap sosyalizmi tarafından kısmen giderilen sömürge sonrası az-gelişmişlik krizi, yeni kurulan askerî sınıf, küresel finans eliti ve tüccar sınıf ittifakının yönetimi altında yeniden ortaya çıktı. Gelir eşitsizliği artan bir oranda yükseldi (Teksas Üniversitesi Eşitsizlik Projesi UTIP, çeşitli yıllar).<sup>9</sup> Bu yeni düzende ordu daha fazla gücü elinde topladı ve kalkınmanın (daha doğrusu kalkınmasızlığın) öznesi haline geldi. Ayaklanmadan bu yana ordunun Mısır'daki hakimiyeti kesintisiz devam ediyor. Ordunun üst kademeleri, kendi ekonomik düzenlerinde ticari çıkar çevreleriyle yakın ilişki içinde oldular. Bunu da ulusal sanayiye yavaş yavaş yerinden eden, ithalata dayalı bir kalkınma tarzıyla bağlantılı olarak yaptılar. Emekli olduktan sonra bir tuğgeneral, belirli bir ithal ürün ya da ekonomik girişim üzerinde devlet tekeline sahip olmaktadır. Mısırdaki kamu sektörünün kaderi özel mülkiyete aktarılmak oldu.

## Arap Sosyalizminin Düşüşü

Arap sosyalizmi, şimdiye kadar tartışıldığı gibi, ordu ile bir ara tabaka arasındaki sınıf ittifakı tarafından yönetilmiştir. Bununla birlikte, ana akımdan ödünç alınan resmî bir niteleme, bunun bir orta sınıftan ya da terimin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki varsayılan kullanımına göre işçi sınıfından farklı olarak kabul edilen bir sınıfın yönetimi olduğunu ima etmektedir:<sup>10</sup>

9 Gelir dağılımı konusunda resmî kaynaklardan elde edilen veriler son derece yetersizdir. UTIP skorunun tek başına gelir eşitsizliğinin yeterli bir temsili olmayabileceğini bilerek, bu tahminde sadece gelir eşitsizliğinde keskin bir artış gösteren bir trend boyunca varyasyonları dikkate alıyorum.

10 Aslında bu terim, kabaca, ev ve ev aletleri satın alabilen, istikrarlı bir şekilde çalışan işçi anlamında kullanılmaktadır. Ancak bir sınıf, insanların etkileşimde bulunduğu tarihsel biçimler ve güç yapıları tarafından hayata geçirilen ve örgütlü emeğin yokluğunda, sınıf mücadelesi siyaseti aracılığıyla geçim ve iş istikrarsızlığı ya da istikrarı için daha kötü koşulları tekrar tekrar yayan diğer sınıflarla ilişkilerin sonuç vektörüdür.

Mülk sahibi orta sınıf, sermaye, beceri ve örgütlenme açısından, Ortadoğu'daki ekonomik geri kalmışlığın hızla üstesinden gelmek ve toplumsal değişime ayak uydurmak için hükümetlerin topladığı kaynaklar ve güçle kıyaslanamaz [...] yalnızca sivil ve askerî politikacılar ve yöneticilerden oluşan bir çekirdek etrafında kümelenen yeni, maaşlı orta sınıf, devlet aygıtının kontrolünü ele geçirerek statü, güç ve refah arayışına öncülük edebilir görünmektedir. (Halpern, 1962, s. 279)

İşçi sınıfı içindeki tabakalar arasında farklı beceri düzeyleri ve ücret ödeme miktarları ve biçimleri (örneğin aylık veya haftalık maaşa karşı saatlik ücret) temelinde yapılan bu ayırım, siyasi olarak inşa edilmiş bir yanlış anlamadır. Bölümlere ayırma, bir sosyal sınıfı diğer sınıflarla ya da daha spesifik olarak (Arap bağlamında) emperyalizmle ilişkili olarak gerçek anlamda tanımlamaz. Sermaye birikimi süreci yoluyla gelirleri yeniden üreten tarihsel olarak verili toplumsal ilişkiden farklı olarak, sınıfın cisimleşmesini belirli bir anda bir grubun gelir konusunda tek taraflı olarak ölçer. İkincisi, sınıfsal olarak tanımlanmış bir süreçtir. Bir işçi sınıfının bütünlük derecesi, sermayenin ideolojik gücü karşısındaki konumuna bağlıdır. İşçi sınıfının para biçiminde ifade edilen toplumsal üründen aldığı pay olan ücretler, toplumsal olarak yayılan üretkenliği kişisel çabaya indirgeyen ve beceri, marjinal üretkenlik gibi farklılıkları öne çıkaran sahte bir bilim temelinde ve her zaman sermayenin gücüyle ilişkili olarak işçi sınıfının kesimleri arasında eşitsiz bir şekilde dağıtılır. Daha geniş bir ifadeyle, sermaye bireysel üretkenlik gibi absürt tikel koşulları bir fetiş konumuna yükseltirken, tikel olan genel koşul, yani toplumsal üretkenlik olmaksızın var olamaz.

Arap dünyasını fetheden sermayenin mantıklı söylemi değildi. ABD öncülüğündeki saldırganlığın amacı hiçbir zaman bölgenin herhangi bir yerinde kalpleri ve zihinleri kazanmak olmadı. Bu vahşi emperyalizm, işçilerin hayatlarının ezen, değerlerini yok eden ve boyun eğdiren korkunç bir güçtür. Dünyanın dört bir yanındaki stratejik kaynakların etrafına dağılmış olan ABD askerî üsleri, uluslararası mali sınıfların gerçek fiziksel formda vücut bulmuş halidir. Arap

sınıf yapılarının hiçbirinin artık emperyalizmle olan bu militarist ilişkinin dışında var olduğu söylenemez. 1960'larda sömürgeciliğin geri çekilmesiyle birlikte emperyalizmin ulusal toplumsal sınıflar üzerindeki etkisi azalırken, anti-emperyalist cepheler işçi sınıfı stratejisini dar kesimsel kimliklerin üzerinde tutarak canlılık kazandı. Ancak, modern Arap devletlerinin emperyalizm tarafından yeniden şekillendirildiği ölçüde, burjuva sınıfları da yeniden şekillendiriliyordu. Arap sosyalist projesi emperyalist saldırı ve iç parçalanma kombinasyonuna yenik düşer düşmez, "ulusal" burjuva sınıfların önceki sömürgecilerle ve emperyalizmle bağları yeniden kuruldu. Emperyalist galiplerin ideolojisi Arap sosyalizminin başarısızlığından borçları, ithal ikameci politikaları ve savaş yorgunluğunu sorumlu tuttu. Ancak gerçekte sosyalist uygulamalar, ekonomik dinamikler ve sosyal önlemler konusunda neo-liberal modelden daha iyi bir performans sergilemişti. Bütçe açığı, enflasyon ve işsizlik düşük ve tolere edilebilir seviyelerdeydi (bkz. bu bölümün eki). Tahammül edilemez olan, burjuva, asker ve ara tabakaların bağlılıklarını ulusal tabandan yabancı arayışlara kaydıran askerî ve ideolojik yenilgi durumuydu.

Sömürgecilik döneminden sonra ortaya çıkan yeni eğitilmiş "orta sınıfın" sözde hayal kırıklığı Batı karşıtlığı duygularını tırmandırmış olabilir, ancak Batı karşıtı duruşun gerçek nedenleri çok daha karmaşık ve çok katmanlıdır. Bunlar toplumsal bir alt tabakanın dalgalı duygularına indirgenemez. Anti-emperyalist pozisyonlar, emperyalizm uygulamalarına ve sömürgeci güçler tarafından yaratılan kötü koşullara tepki olarak ivme kazanmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde sosyalist ideolojinin ve ulusal kurtuluş hareketlerinin yükselen dalgası, anti-emperyalist mücadeleye damgasını vurdu. Öte yandan, tüccarlar ve büyük perakendecilerden oluşan Arap burjuva sınıfı, sömürge öncesi ve sonrası dönemde kapitalist sisteme derinlemesine entegre olmuştu. Bu sınıf emperyalizmin bir uzantısı olarak hareket etti (Amin, 1978). Batı'yla işbirliği yaparak ve kaynakları çalarak yabancı çıkarılara hizmet ettiler (al-Hamsh, 2004, s. 40). Daha genel olarak Petras (1976), emperyal sermayenin gelişmekte olan formasyonlara doğru

küresel yayılımının, ulusal burjuvaziye ticaret, ortak girişimler, patentler, krediler ve borçlar yoluyla kendi uluslararası ağına dahil ettiğini savunmaktadır. Bu bağlantılar, bağımsızlık kazanıldıktan sonra yerli ekonomilerin mali ve teknik destek açısından yabancı sermayeye olan bağımlılığını güçlendirmiştir.

Arap burjuvazisi, sömürgecilik sonrası dönemde üretken kapasite inşa etmek için yetersiz mali ve maddi kaynaklara ek olarak, meşruiyet kazanmakta da başarısız oldu. Sömürgecilik sonrası süregelen eşitsizlik ve az gelişmişlik, sosyalist ideolojinin kök salmasıyla birlikte eski toprak sahibi ve komprador sınıfların tasfiyesine zemin hazırladı. Sovyetler Birliği'nin devlet öncülüğünde kalkınmanın sosyal modeline örnek teşkil etmesiyle birlikte, ordu ve ara tabakalardan oluşan yeni iktidar ittifakı Sovyet tarzı sosyalizme öykündü. Devletin siyasi, ekonomik ve sosyal faaliyetlere müdahalesinin ölçüğü ve biçimi ülkeden ülkeye farklılık gösterse de bağımsızlık sonrası yılların eğilimi ekonomide devlet mülkiyetinin artması yönündeydi. Bu bölümün ekinde yer alan istatistiksel kayıtların da gösterdiği gibi, Anderson (1987) gibi ana akım akademisyenler bile Arap sosyalist modellerinin büyümenin motoru olarak hareket ettiğini kabul etmek zorunda kalmıştır. Artan borçlar ve ticari açıkların sosyalizmin devam etmesini engellediği yönündeki uydurmalar, bu bölümün ekinde gösterilen veriler tarafından doğrulanmamaktadır. Sosyalist önlemlere yönelik akademik saldırının tek geçerli nedeni, emperyalist strateji lehine Arap sosyalist devletlerinin zayıflatılmasıydı. Devlet burjuva sınıfı, sanayileşme ve altyapıya odaklanarak kalkınma sürecine öncülük etti. Suriye Baas'ı 1960'ların ortalarında büyük toprak reformları gerçekleştirdi. Irak'ta Baas 1970'lerde petrolü millileştirdi ve toprak ile petrol gelirlerini daha adil bir şekilde yeniden dağıttı. Mısır'da kamu iktisadi teşebbüsleri imalat sektöründeki katma değerın yaklaşık yüzde 60'ını, Suriye'de ise yaklaşık yüzde 55'ini oluşturuyordu. Yeni kurulan bu kamu işletmelerinin üretimi Mısır'da GSYİH'nın yüzde 13'ünü, Suriye'de ise yüzde 11'ini oluşturuyordu (Richards ve Waterbury, 1990). Toprak reformu bu başarılarla eşlik etti

ve artan tarımsal verimlilik kırdan kente göçü kısmen durdurdu.<sup>11</sup> Suriye 2006 yılına kadar tahıl ihraç etmekteydi (AMF, 2007). Kapsamlı sosyal yatırımlarla yaşam standartları önemli ölçüde yükseldi (Ayubi, 1995; Anderson, 1987).

Neo-liberal öncesi dönemin bölgesel büyüme oranları, sonraki neo-liberal döneme kıyasla daha yüksekti.<sup>12</sup> Bağımsızlığın hemen sonrasındaki belirsiz ortamda devlet, tesis ve ekipmanlara yapılan uzun vadeli yatırımların garantörü olarak hareket etmiştir. Devlete ait sanayi ve tarım bankaları ulusal projelere özel uzun vadeli faiz oranlarıyla kredi verdi. Kara liste olarak adlandırılan bir uygulama ulusal sanayiye yabancı rekabetten korudu. Sermaye hesabının sıkılaştırılması ve çoklu faiz ve döviz kuru politikası ulusal kaynakları harekete geçirdi ve döviz kuru istikrarı sağladı. Sübvansiyonlar ve fiyat kontrolleri kırsal nüfusun yaşam standardını yükseltti. O zamandan beri geri alınan toprak reformları gıda üretimini önemli ölçüde artırmıştır (FAOSTAT, çeşitli yıllar).

Daha önce de belirtildiği gibi, Sovyet kamulaştırmalarının aksine, Arap sosyalizminde özel sektör kısmen aktif kalmıştır. Örneğin Cooper (1983), araştırmacıların Arap bölgesindeki “devlet kapitalisti” rejimler olarak adlandırılan rejimleri karakterize eden kamu-özel salınımlarını göz ardı etme eğiliminde olduğunu ileri sürmektedir. Cooper, devlet kapitalisti rejimlerin toplumlarının temel yapısını dinamik bir kapitalist biçime ya da kapitalist olmayan bir biçime dönüştürmekte

11 Arap sosyalizmi altındaki devlet burjuva sınıfı, gıda güvenliğinin ulusal güvenliğin bir parçası olduğunu düşünüyordu. Çiftçiliği yüceltti ve tarıma büyük yatırımlar yaptı. Elbette kır-kent farklılıkları devam etti ama sömürgecilik dönemindeki kadar değil. Neo-liberal çağ başladığında, tarıma yapılan yatırımlar azaldı ve tarımsal üretim de düştü. Neo-liberalizm döneminde, 1980 ve 2010 yılları arasında yaklaşık 100 milyon insan kırdan kente göç etmiş ve kendilerini bir kez daha yoksullukla karşı karşıya bulmuşlardır. 2011'deki Arap Baharı sırasında ayaklanan grup, esas olarak yoksullaşmış kırsal göçmenlerin torunlarından oluşuyordu.

12 Ayrıca, tüm bölge neo-liberalizm öncesinde daha yüksek oranlarda performans göstermiştir. Orta Doğu bölgesinin GSYH ve kişi başına GSYH büyüme oranları 1964-1974 döneminde sırasıyla yüzde 7.5 ve yüzde 4.8 olarak kaydedilmiştir. Bu oranlar 1985-1995 döneminde yüzde 2,9 ve yüzde 0.3'e düşmüştür (Dünya Bankası, 2009).



başarısız oldukları, dolayısıyla kamu ve özel sektörün çeşitli karışımları, yani kamu sektörünün verimsiz olduğu karma ya da ortak sektörlü yapılar arasında gidip geldikleri sonucuna varmaktadır. Dahası, Cooper (1983, s. 458) Mısır'ı “devlet kontrolünün özel mülkiyetin rolünü ortadan kaldırmadığı” bir örnek model olarak sunmaktadır.

Cooper, birikim yapma güdüsünün, hem devlet kontrolünden kaçma güdüsünün olduğu tarım sektöründe hem de devletin ekonomik kalkınmasından kazanç elde etme kabiliyetini azami düzeye çıkarmak için çaba sarf edilen tarım dışı sektörlerde her zaman mevcut ve güçlü olduğunu belirtmektedir. Kamu sektörünü verimsiz olarak nitelendiren bu doktrinel çizgideki sorun, her türlü devlet müdahalesini “devlet kapitalizmi” olarak damgalama ve ardından da özel çıkar peşinde koşmanın insan doğasına özgü bir şey olduğunu ve sosyalizmin özüne aykırı olduğunu varsayma özensizliğidir. Kamu refahına karşı özel çıkar arayışı, esas olarak devlet aracılığıyla sermayenin hegemonyası olan toplumsal örgütlenme biçimi tarafından koşullandırılmıştır. Dolayısıyla, kamu yararına karşı devlet etrafında rant arayışı, sermaye ilişkisinin ideolojik gücünün bir sonucudur. Verimsiz olduğu varsayılan kamu sektörü neo-liberalizm altında frenlendiğinde, bu ülkelerdeki tüm sosyal yapı kuyruk rüzgarına kapılmıştır. Verimlilik, sınıf çıkarlarıyla ilişkili bir değer ölçütüdür. İşsizlik sigortasının yokluğunda kamu sektörü, istihdam yaratımı azaldığında ve işgücünün büyüme oranının çok altına düştüğünde bir refah yastığı işlevi görmüştür. Kapitalizm altında, hangi biçimde ortaya çıkarsa çıksın, özel teşvikler ve alışkanlıklar hemen ortadan kalkmayacaktır. Bağımsızlıktan hemen sonraki dönemde, özel sektörü motive eden hiçbir bireysel teşvik çerçevesinin, kaynaklar ve finansman açısından yapısal yetersizliği göz önüne alındığında kalkınma görevini yerine getiremeyeceği inatçı bir gerçektir. Teşvik olsun ya da olmasın, özel sektör gerçek üretim kapasitesi ve finansman açısından cılızdı. Dahası, komprador sınıfın ulusal meselelere emperyal müdahaleyi hoş görmesi, onu kalkınma görevini yerine getirmeye layık bir özne olarak gözden düşürdü.

Eski sosyalist Arap ülkeleri neo-liberal serbest piyasa ve özel sektör öncülüğünde yatırım mantığını takip ettiklerinde, genel olarak yatırım oranı 1980'deki yaklaşık yüzde 30'luk yüksek platodan 2010'da yaklaşık yüzde 20'ye düşmüştür (World Bank, çeşitli yıllar). Daha da önemlisi, yatırım kalitesi kişi başına çıktı açısından kötüleşmiştir (bkz. bu bölümün eki). Arap dünyasındaki özel yatırımcıların kapasite inşasında öncülük edememeleri sadece finansman eksikliği veya jeopolitik belirsizlikten değil, aynı zamanda petrolün bol olduğu bir bölgedeki nüfusu güçsüzleştirerek ve yoksullaştırarak petrolü kontrol etme yönündeki daha geniş emperyalist hedeften de kaynaklanmaktadır. Sosyalist dönemde özel sektör, devletin müdahaleci modelinin başarısından bedava yararlanıyordu. Mısır ve Suriye'de, 1960'ların ortalarındaki büyük kamulaştırmadan sonra özel sektörden geriye kalanlar, kamu yatırımlarındaki büyümeye paralel olarak büyüdü. Özel sektör, sosyalist projenin tüm aşamalarında asalak bir şekilde hayatta kaldı. Aynı özel sektör, neo-liberal dönemin yeni mülk sahibi sınıfına dönüşen devlet kapitalisti sınıfına neo-liberalizm kültürünü bulaştırdı. Devlet kapitalisti sınıfın yeni komprador sınıfa dönüşmesine katkıda bulunacak mayalayıcı madde haline geldi. Arap sosyalist dönüşümünün daha radikal olmaması, özellikle de işçi sınıfı siyasi hayata doğrudan katılımdan uzaklaştırıldığında, sosyalist devlet öncülüğündeki kalkınma deneyiminin yapısal ve tarihsel olarak olumlu bir toplumsal dönüşüm getirmediği anlamına gelmez. Kamulaştırmanın refah üretimi tamamen geri döndürülemez değildir, ancak bugüne kadar tamamen ortadan kaldırılmasının zor olduğu kanıtlanmıştır.

Ancak Irak örneği farklıdır çünkü yüksek petrol gelirleri kamulaştırıcı devlete refahı dövizle finanse etmek için kaldıraç sağlamıştır. Irak, Suriye örneğinde olduğu gibi yoksulluğa ya da savaşa yol açan neo-liberalizmden ziyade askerî yıkımla dayatılan teslimiyet koşulları açısından da farklıdır. Rejime sol bir perspektiften yöneltilen eleştiriler, geriye

dönüp bakıldığında yerinden edilmiş ve emperyalist güdüye yardım eden gizli bir amacı gizlemiş gibi görünmektedir.<sup>13</sup>

Örneğin Al-Khafaji (1986), Irak'taki "sosyalist" devletin özel sektörü ve ekonominin kapitalist bir devlete doğru geçişini güçlendirdiğini savunmaktadır. Al-Khafaji, 1970'ler ve 1980'ler boyunca Arap sosyalizminin Irak modelini, devletin Irak kapitalizmini kuluçkaya yatırması ve kontrollü bir şekilde gelişimini desteklemesi ve izlemesi olarak tanımlamaktadır. Suriye'de de durum böyle olabilirdi. Ancak Irak devleti bağlamında, işgalin toplumsal formasyonda yarattığı tahribat göz önünde bulundurulduğunda bu gözlemin bir anlamı kalmıyor. Irak muhalefeti emperyalizme o kadar bağlanmıştı ki, oldukça gülünç bir çalışmada, ABD'nin uyguladığı ambargo altındaki yoksulluk ve sefalet Saddam rejiminin para politikasına mâl edildi. Eski Irak devlet burjuva sınıfının başkanlık ettiği devlet, bugünkü Irak devleti değildir. Esprili bir şekilde ifade etmek gerekirse, sosyalist Irak'ta özel sektörün kuluçkalanması söz konusuysa, bu özel burjuva sınıfının yükselişini

13 György Lukács'tan ödünç alırsak, etik dışılık ve çirkinin estetik kategorisi, piyasa ekonomisi ve kapitalizm altında her yerde mevcuttur. Ekonomisi ve siyaseti "yarıcılıktan ve değerden tamamen yoksun" (Badiou, 2001) olan ABD liderliğindeki emperyalizm tarafından başlatılan suçun siyasi dizileri olarak anlaşılan sermayenin egemenliğine karşı sistem karşıtı mücadele dışında neredeyse her şey etik dışıdır. Etik, uluslararası finans sınıfının ve onun emperyalizminin ideolojisi, örgütsel biçimleri ve pratiği olan somuttan hakikat olarak çıkarılır. Somut olan Irak rejiminin işlediği suçlar ya da Irak'ın bombardımanının yarattığı "şok ve dehşet" değildir; Badiou'nun terimlerini kullanmaya devam edecek olursak, bu hakikati çağrıştırmayan sahte bir olaydır. Ahlaki duruş, "tekilliği" Üçüncü Dünya'da uygulandığı şekliyle Nazizm'den çok az farklılık gösteren sermayenin büyümesini durdurmaktadır (Badiou, 2001). Ancak mevcut emperyalizm savaş için ırksal bir gerekçe öne sürmemektedir: Bir anlığına her türlü mazerete başvurarak ayırım gözetmeksizin öldürmek suretiyle gücünü yeniden tesis etmektedir ve bunların başında da kendi ürettiği sınıf ahlakı ve insan hakları gelmektedir. Etik, evrensel olanın alanında var olur ve hakikati, Marx'ın tanımıyla "tepeden tırnağa kan damlayan" sermayeden kaynaklanır. Etik, Badiou'nun dilini kullanırsak, eğer gerçekleşecekse, bir insan hakları ve ahlak sorunu değil, kâr yasa-sına karşı tüm insanların eşitliği için verilen temel bir savaştır. Geriye dönüp baktığımızda, Irak rejimini işgalin gerekçesi olarak şeytanlaştırmak naiflik değil, en büyük kötülüktü. Bulduğumuz noktadan bakıldığında, Irak rejiminin ihlallerini Nazizme benzer bir tekillik olarak izole etmenin ve cezalandırmanın, küresel düzeyde birikimin temel yolu olarak militarizmi güçlendiren ABD işgalini meşrulaştırmak ve pekiştirmek için Nazizm benzeri bir propaganda olduğu kolayca görülebilir.

sağlamadı; bunun yerine yeniden sömürgeleştirme ve toplumun yıkımına yol açtı.

Irak'ta teslimiyet koşulları yapısal uyum programları aracılığıyla aşamalı olarak belirlenmedi; silah aracılığıyla Paul Bremer'in politikaları dayatıldı. Juhasz (2004), Bremer'in ayrılmadan önce Irak ekonomisini serbest piyasa ideallerine uygun bir şekilde yeniden yapılandırmak için 100 emir yayınladığını ve gelecekteki seçilmiş yetkililer de dahil olmak üzere hiçbir Iraklı'nın bunları geri alamayacağını belirtmiştir. Bremer, bombardımanların yok etmediği ulusal sanayi ve tarımdan geriye ne kaldıysa yıktı. Irak'taki solun çoğunluğu emperyalist niyeti kasıtlı olarak hafife aldı ve emperyalist yayılmayı meşrulaştırmak için emperyalizm eleştirilerini yumuşattı.<sup>14</sup> Eski bir sömürge'deki milliyetçi bir toplumsal sınıf, sahip olduğu işçi sınıfı ittifakları ve emperyalist merkezden uzak tuttuğu mesafe nedeniyle milliyetçidir. Althusserci bir ifade kullanmak gerekirse; anti-emperyalizm aşırı belirlenmiş bütün içinde önceliğe sahiptir çünkü temel çelişki ABD liderliğindeki emperyalizme karşı ulusal devletin bütünlüğü arasındadır. Irak'ın yok edilmesinin emperyalizm açısından önemini küçümsemek ya da daha kötüsü, ABD'nin Irak'a yönelik tüm saldırısını yanlış bilgilendirmeye dayalı bir hataya indirgemek absürttür. Tarihsel olarak geçerli olan durum, daha fazla emperyalist yayılma, petrol kontrolü ve kaynak gaspına yönelik güçlü eğilimleri yönlendiren sermayenin derinleşen krizinde yatmaktadır. Irak'ta özel sektörün korunmasını kınamak yanlış bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım daha radikal kamusallaştırma biçimleriyle Irak'ın savaştan ve emperyalizmin petrol kontrolü gündeminden kaçabileceğini varsayar. Küresel sermayenin yapısöküme uğratılması analitik bir süreç değil, sınıf mücadelelerinin, özellikle de çevre ülkelerde emperyalizme karşı mücadeleden kaynaklanan sınıf mücadelelerinin, sermayeyi yoksul ülkelerdeki emekçiler lehine daha fazla reform ve taviz vermeye zorladığı gerçek bir sistem karşıtı süreçtir.

14 Irak'ın yeniden yapılandırılması konseyinin eski üyelerinden Issam al-Khafaji istifası kararını açıklarken "işbirlikçi olmak istemedim" dedi (al-Khafaji, 2003).

Tüm sosyalist Arap ülkelerinde devlet merkezli ekonomi, özel sektörün işgal ettiği belirli nişleri korumuştur. Özel sektör faaliyetleri büyük ölçekli imalattan ziyade perakende ve inşaat sektörlerinde yoğunlaşmıştır. Bu işletmelerin girdileri devlet tarafından sübvansede edilmiş ve tüketicilere yansıttıkları fiyatlar, kârlarını dengelemek için sınırlandırılmıştır. Kamu işletmelerini korumak için tasarlanan tarife duvarları, özel işletmeleri de yabancı rekabette korudu. Devlet, tedarik ve inşaat sözleşmelerini özel sektöre verdi ve özel sektör kârları taşeronluk yoluyla toplandı. Bu durum, devlet yetkilileri ile işadamları arasında patron-müşteri ilişkilerinin doğmasına yol açmıştır. Ancak Batatu (1986), özel sektörün Saddam Hüseyin hükümeti altında sahip olduğu kaldıraç gücünün asgari düzeyde olduğunu belirtmektedir. Bu nokta, tüm Arap sosyalist rejimleri için, yeniden dağıtım yoluyla ulusal toplumsal bütünlüğün güçlendirilmesini gerektiren anti-emperyalist bir pozisyonu destekleme derecelerine göre değerlendirilebilir. Bu oluşumlara yönelik bağımsızlık sonrası emperyalist saldırı, iç ekonomik ve sosyal politikaları da koşullandırmıştır. Teslimiyetlerine kadar, bu kamulaştırıcı devletler savaş riski altındaydı ya da savaş halindeydi. Dolayısıyla çatışma sırasındaki kıtlıkların bir sonucu olarak temel malların maliyeti zirve yaptığında, özel sektör doğal olarak kamu sektörünün ekonomide daha geniş bir rol aramasının yetersizliğini eleştirerek endişelerini dile getirecekti. Arap Baharından itibaren özel sektörün başarısızlığına, sadece sosyal açıdan ölçülen verimsizliğine değil, daha çok ulusal çözülme için nesnel zemin yaratmasına bakılırsa, bu devletler özel kaygıları ortadan kaldırmış olsalardı teorik olarak daha iyi durumda olabilirdi.

Emperyalist saldırganlıkla parçalanan Irak haricinde, Arap sosyalist devletlerindeki özel sektör kalıntıları gerçekten de neo-liberalizmin daha sonraki aşamasında özel sektör öncülüğünde daha geniş bir kalkınma için embriyo görevi gördü. Sosyalizm döneminde iktidarda olan sınıf, neo-liberal dönemde özel sektöre geçmiş ve devlet mülkiyeti üzerindeki kontrolünü resmîleştirmiştir. Sefaletin aksine Mısır ve Suriye'deki egemen sınıfların özel servetlerindeki muazzam artışlar, bu kamudan

özele servet transferinin reddedilemez kanıtlarıdır. Emperyalizmin bu bölgedeki egemen devletlere karşı yıkım savaşlarına girişme biçimi göz önüne alındığında, Mısır ve daha sonra Suriye örneğinde, emperyalizmin diktasına boyun eğmenin, topraklarına yönelik Irak tarzı emperyal saldırınlığı önleyebilecek ya da geciktirebilecek bir şekilde ilerlemiş olması çok muhtemeldir. Burjuvazinin kamusal düzenleyici kısıtlamalar olmaksızın büyüme ve sanayileşmeden uzaklaşarak tüccar moduna geçme eğilimi, devletin çöküşüne yol açan nesnel bölünmeleri pekiştirmenin yolunu açan sömürgeciler tarafından zaten tımar edilmişti.

ABD öncülüğündeki saldırınlık potansiyeli çerçevesinde emperyalizm bombalar yerine (Irak'ta olduğu gibi) çarpık ve emek karşıtı bir kurumsal bağlamda neo-liberal açıklığı gündeme aldı. Elbette Irak'ın yıkımı, liderliğinin inatçı tutumuna ya da neo-liberal politikanın ortaya koyduğu sermaye koşullarına kısmen teslim olmayı reddetmesine bağlanamaz; Iraklı yetkililere takip etmeleri için ciddi bir liberalleşme programı sunulmadı. Irak'ın modern tarihi bir savaşlar tarihidir ya da tarih Irak'a tek bir alternatif sunmuştur, o da savaştır. Bölgedeki güçler dengesi ve Soğuk Savaş'ın sona ermesi emperyalizme kaybedemeyeceği bir fırsat penceresi sundu. Yeniden sömürgeleştirme dışında, ABD liderliğindeki emperyalizm Irak'ın "evet" cevabını kabul etmeyecekti. Son zamanlarda (2003 Irak işgalinden bu yana) küresel ve bölgesel güç dengesinin, Rusya ve Çin'in Suriye'deki pozisyonları da dahil olmak üzere, İran'ı Irak'ın o zaman temsil ettiği yumuşak nokta haline getirmediğine dikkat edin. Irak'ın yok edilmesi ABD'nin gücünü daha da arttırmaktadır.

1950'lerde devlet ile ulusal burjuvazi arasındaki adil bölüşüm tartışması, sömürgeciliğin miras bıraktığı eşitsizlik krizini ele almıştır. Devlet, post-kolonializmin son derece eşitsiz dağılımı göz önüne alındığında, toprak reformu gibi eşitleme tedbirlerini uygulamaya zorlamak zorunda kalmıştır. Ancak, sosyalist günlerde ortaya atılan özel sektörün emperyalizme karşı mücadelede ulusal cephenin vazgeçilmez bir unsuru olduğu fikrî gerçekler tarafından doğrulanmadı. Neo-liberal dönemde kalkınma ve güvenlik arasındaki bağın zayıflaması, özel sektör öncülüğündeki

politikanın başarısız olduğunun kanıtıdır. Devlet burjuvazisi daha sonra özel sektörü emperyalizme teslimiyet koşullarını yerine getirmek için kullandı ve kendisini tam teşekküllü bir özel kapitalist sınıf ve eski burjuvazinin bir ortağı olarak yeniden piyasaya sürdü. Arap sosyalist devletlerinin iki büyük yıldırım saldırısında İsrail'e yenilmeleri çok yönlüdür, ancak Sovyetlerin çöküşünü takiben sosyalist ideolojideki daha fazla geri çekilme, devlet burjuvazisine yüz çevirme için ideolojik bahane sağlamıştır. Bir mücbir sebebi andıran Sovyet çöküşü durumu olmasaydı, bu toplumsal dönüşümlerin ve sınıfsal yeniden yapılandırmaların otokratik rejimler tarafından gerçekleştirilme kolaylığı, geriye dönüp bakıldığında açıkça görüldüğü gibi, bu kadar sorunsuz olmayabilir ya da işçi sınıflarının etkili muhalefeti olmaksızın uygulanmayabilirdi.

Bağımsızlık sırasında özel sektör krize batmış, itibarı kaypak bir ulusal bağlılık damgasıyla zedelenmiştir. Özel sektörün yapısal eksikliği, yani kalkınma için gerekli olan önemli kaynaklardan yararlanma kapasitesinden yoksun olduğu aşikârdı. Arap sosyalist evresinde, kalkınmanın gidişatını belirleyen an, sadece parti patronları ve tüccarlar arasındaki üst düzey çekişmeler değil, aynı zamanda uyumsuz devletlerin kapasitelerini tüketmek için askerî güçle sürdürülen İsrail-Amerikan ortak baskılarıydı. Devlet ekonomiye müdahale etmemiş olsaydı, sermaye stokunu modernize etmek ve gerçek kalkınmayı sağlamak için anlamlı net ilaveler yapılacağı şüphelidir.

Politikaları ve kalkınma sonuçlarını ya sadece iç ulusal sınıf oluşumlarına ya da emperyalist kampın ulusal meselelere dışarıdan müdahalesine bağlayarak birbirinden ayırmak zor bir iştir. Ana akım genellikle neo-liberal ideolojik önyargılarla yüklü analitik bir referans çerçevesi kullanır. Emperyalizmi yanlışlarından aklamak için kalkınma politikalarındaki eksiklikler için ulusal güçleri suçlayan bir dil benimser. Yolsuzluk, ana akımın sık sık tekrarladığı bir nakarattır. Ancak ulusal meselelere dışarıdan müdahale, devleti ve politikalarını oluşturan sınıf yapısının bir parçasını oluşturur. Yolsuzluk, kamu varlıklarının yasadışı bir şekilde özel amaçlar için kullanılmasına elverişli bir ortam (neo-liberal politikaların, özellikle de açık sermaye ve ticaret hesaplarında para biriminin

dolara sabitlenmesi ve kurumsal bağlamda zaten devlet burjuva sınıfı tarafından ele geçirilmiş olan bir ortam) gerektirir. Arap kalkınmasındaki felaketin ulusal unsurların mı yoksa emperyalizmin mi suçu olduğunu sorgulamak, sosyal bilimi, sınıf-iktidar ilişkilerindeki belirleyiciliğin dışı vurumu olarak olumsuzluğu göz ardı eden kaba ampimizmin bayağılığına ya da imparatorluğun kaprisine maruz bırakır. Bu sınıır ötesi sınıf ilişkisi kendi başına analitik bir nesne değil; bir tarih sürecidir. Sosyalist Arap devletinde var olan sınıf ittifakı ne olursa olsun, ABD liderliğindeki emperyalist merkeze olan mesafesine göre gelişimsel ya da gelişim karşıtı olmuştur. İşçi sınıfının merkezci gücüne bağlı olarak ulusal sınıf oluşumları, emperyalizme karşı mücadele ile kalkınma sonuçlarını gerçek ve ideolojik biçimlerde birleştiren koşulu şekillendirir. Bu güç, nihayetinde ulusal ekonomi içindeki kaynak akışını güvence altına alır ve kaynak çıkışlarının mekanlarını sıkıştırır ya da ulusal fiziksel ve beşeri varlıkların ucuzlatılması ve dolarize edilmesinin iç içe geçmiş eylemi olan yolsuzluğun en üst düzeyine elverişli bağlamı düzenler.

Saad-Filho'nun Jomo'da (2005) *Latin Amerika Yapısalcılığı ve Bağımlılık Teorisi* üzerine yazdığı bölüm, kalkınmanın kötü sonuçlarından ulusal burjuvazinin sorumlu olduğunu öne sürmektedir; verdiği mesaj, dünya pazarına tabi olmanın ulusların kaderini belirlediği ve bunun da doğrudan kalkınmadan sorumlu ulusal sınıfın işi olduğudur. Zayıf egemen ülkelerde, özellikle de Arap ülkelerinde ulusal olan pek bir şey yoktur, ancak giderek birbirine bağlanan bir dünyada ulusların kaderi, anti-emperyalist bir uluslararası sınıf ittifakının varlığına ve görecü gücüne bağlı olmaya devam etmektedir. Bir ulusal burjuvazinin doğası ve davranışı, küresel sermaye ile bütünleşme biçimi ve ulusal ekonomiye el koyma biçimi tarafından belirlenir. Sınıf, kişisel olmayan ve nesnel olarak belirlenmiş tarihsel ilişkileri içinde, ulusal bağlamı aşar. Maddi temellükünün ve yeniden üretiminin kökleri, ulusal sınıf tarafından işgal edilen nesnel zemini sağlar. İktisadi açıklık, fiziksel kemer sıkma, dolara sabitlenmiş para birimi, azalan kapasite ve artan ithalat bağımlılığı makro bağlamında dolar cinsinden sınırsız genişleme, kaçınılmaz olarak ulusal burjuva sınıfını komprador bir sınıfa dönüştürecektir. Bir



sosyal sınıf, sahip olduğu pasaport açısından tanımlanamaz. Tarihsel olarak bir toplumsal sınıf, ulus devletin modern biçiminin yerine geçer. Burjuvazi, devlet aracılığıyla refah arayışını örgütler. Onun için devlet yalnızca amaca giden bir araçtır. Esas olarak etnik köken ya da ten rengiyle değil, toplumsal üretimden elde edilen artığa el koyma ilişkisiyle tanımlanan bu toplumsal sınıf kalkınmanın öznesi, tarihin ve sosyal bilimin konusudur. Buna göre, yenilgiye uğramış toplumsal formasyonlardaki bir ulusal burjuva sınıfının emperyalizme milliyetçi gerekçelerle ya da uzun vadede kendi ulusal işçi sınıfına milliyetçi yakınlık temelinde bağlı olduğu için karşı çıkmasını beklemek, toplumsal sınıfın yeniden üretiminin materyalist mantığına ters düşen bir varsayımdır, özellikle de doların egemen olduğu finansallaşmış çağda ya da sınıf emperyalizme haraç olarak kendi ulusal tabanını yok eden tarihsel olarak verili çatışan ilişki haline geldiğinde.

Devletlerine yabancılaşmış ve ABD öncülüğünde ya da teşvikiyle bombardıman tehdidine maruz kalan Arap işçi sınıfları açısından mevcut küresel yapı değişmez görünmektedir. Değişim sınıfsal olarak belirlenmektedir ve Ortadoğu'da askerî üsleri bulunan muzaffer emperyalist kapitalist sınıf Arap devletlerinin belirleyici unsurunu oluşturmaktadır. Tarihsel olarak, Batılı savaş karşıtı protesto hareketleri savaşı durdurmakta başarısız olmuştur. Kuzeyli işçi aristokrasisi mücadeleyi uluslararasılaştırmak yerine ulusallaştırmış ve sanki tarihsel bir zorunluluk değil de zengin Kuzey'in yoksul Güney'e yaptığı bir hayırseverlikmiş gibi savaflara son verilmesini istemiştir. Kuzey'de daha üretken araçlarla toplumsal zenginliğin yaratılması, Güney'in üretken araçlarının gasp edilmesi ve yok edilmesiyle mümkün oldu. Hâkim sosyal demokrat duruş, zenginlik yaratımına Batılı bir ulusallık kazandırmış; uluslararası emeğin organik bağlarını koparmıştır. Bugüne kadar bu başarısızlığın farkına varılmadı ve teori ile pratik arasındaki bağlar ışığında, Batı sosyal demokrasisi yanlış nesneyi teorileştirdi ve yanlış teoriyi uyguladı. Sömürgelerdeki soykırım tarihinin sorumluluğunu kabul etmenin bir emaresi bile yoktur, ki eğer gerçekten var olsaydı dünya tamamen farklı olurdu. Batı Marksizmi tarafından sıklıkla savunulan bu tür bir

Avrupamerkezci yaklaşım, değer ilişkilerinin çarpıtılmasını temsil eder. Buna göre Batılı yaşamlar, her zaman ırkçılıkla iç içe geçmiş bir milliyetçiliğin ölçütlerine göre diğerlerininkinden daha değerlidir. Meselenin anlaşılması ne milliyetçi yapının kapsamı ne de atomize-bireyci bakış açısıyla olur. Ancak işçi sınıflarının toplumsal bağlarının gerçek olduğunu ve ulusal sınırların ötesine geçtiğini anlamakla olur.

Yukarıdaki tartışma, postkolonyal dönemde Arap sosyalizmi altında antiemperyalist konumu üstlenen devlet burjuva sınıfının daha sonra *infithah* (kelime anlamıyla “açıklık”, neo-liberalizmin Arapça karşılığı) altında kendi toplumsal tabanına daha da yabancılaşmasının ve emperyalizmin yakın bir müttefiki haline gelmesinin nedenlerini özetledi. İnfitah sıradan bir neo-liberal model değildi. Bretton Woods kurumları tarafından dayatılan her koşula teslimiyetti. Jeopolitik rantlarla birlikte ulusal pazarların açılması, ulusal üretim kapasitesini düzleştirdi, koruyucu ikili döviz kuru düzenlemesini yıktı ve zahmetsiz Suudi kazanç modelini yürürlüğe koydu. ABD-Suudi yönetimindeki jeopolitik rantlara, kaynak tahsisinin özünde kapitalist bir çerçeve olarak zaten belirtilmiş olan ideoloji eşlik etti.<sup>15</sup> Suçlama oyunu ile bu geri çekilmenin Arap dünyası-

15 Kapitalizm öncesi İslami pratikle sadece yüzeysel bir benzerlik taşıyan modern İslam ekonomisi, *laissez faire* ekonomisine olan tutkusuyla neo-liberalizmi aşmıştır. Örneğin İslami adaletin anlamının modern İslam ekonomistleri tarafından çarpıtılmasını ve adaletin neoliberal piyasaların hilesiyle eşdeğer hale gelmesiyle yeni bir boyut kazanmasını düşünün. Önemli İslam iktisatçısı Umar Chapra'nın şu görüşlerine bir bakalım: (a) sınırsız ticaretin, serbest sermaye akışının ve piyasa açıklığının önündeki engeller İslami adaletin ihlali haline gelir (Chapra, 2014); (b) malların, insanların ve sermayenin serbest dolaşımını kalkınmayı hızlandırır ve İslam'ın önemli hedefleri arasında yer alan dayanışma ve entegrasyonu daha da güçlendirir (Chapra, 2001, s. 7); (c) neoliberal reçete kalkınmanın merkezinde yer alır ve bu tür bir kalkınmanın önünde durmak (İslami açıdan) adaletsizliktir (Chapra, 2001). Eski İslami düşüncenin modern dünyaya yansıtılması önemli niteliksel değişiklikler olmaksızın anlamsız olabilir. Çünkü kapitalizmde meta üretimi hakimdir ve en azından geçmiş üretim biçimleriyle temel bir farklılık alanında, İslami dönemlerde var olmayan varlıkların ayrıştırılması gerekliliği vardır. Modern İslam iktisadı, neoklasik iktisat gibi, tarihi yanlış bir şekilde zaman boyunca devam eden homojen ticari ilişkiler kümesi olarak kurgulamaktadır. Modern kapitalist piyasa geçmişteki İslami piyasaya çok az benzemektedir. Halifeler zamanında piyasa lüks mallar ve takasla sınırlı kalıyordu. Öyle ki kesintiye uğradığında gündelik yaşamda büyük bir bozulmaya yol açmıyordu. Buna karşın, kapitalizmde piyasa faaliyetleri toplumsal yaşamın büyük bölümünü belirlemektedir.

nın hatası mı yoksa kalkınma felaketlerine neden olan merkezin hatası mı olduğuna karar vermeye çalışmak samimiyetsiz bir tartışmadır. Bu tartışma küresel birikimin, uluslararası sınıf ilişkilerindeki güç ilişkilerine tabi olarak değerlendirilen ve parasallaşan, birbirine bağlı bir sosyal süreç olduğu noktasını gözden kaçırmaktadır.

## Kapanış Yorumu

Kültüralist bir perspektiften bakıldığında, Üçüncü Dünya'daki sınırlı sanayileşme ve kalkınma, girişimcilik ruhunun eksikliğine ya da "kayıp orta sınıf sorunsalına" bağlanmaktadır (Turner, 1984, s. 44). Ancak, bu görüşe karşın Poulantzas (1973) kapitalist sınıfın sermaye birikiminde baskın bir rol oynamasına rağmen, yine de bir boşlukta bulunmadığını savunur. Ona göre, devletin merkezi konumda olduğu üretim tarzının bütünlüğü, toplumsal ve ekonomik dönüşümün belirleyici ilişkisini oluşturmaktadır. Poulantzas (1973), başlangıç seviyesindeki Marx'tan hareketle, üretim tarzı önceden tanımlanmadan sosyal sınıfların doğru bir şekilde belirlenemez veya tanımlanamaz olduğunu belirtir. Kapitalist sistem Arap bölgesini üretim, mübadele ve kültürel ilişkiler açısından sömürgeleştirme ve hammadde çıkarma yoluyla bünyesine kattığından (Amin, 1978), Arap dünyasının durumu özellikle vahimdir. Kapitalist toplumsal formasyonun içinde ve onun tarafından yetiştirildiği söylenen girişimcilik ruhu, burada sömürgeci yabancı kapitalistler tarafından yönetilen ulusal bir yapı tarafından kısıtlanmıştır. Baran'ın (1973, s. 385) haklı olarak işaret ettiği gibi: "Sanayi kapitalizminin olmadığı yerde sanayi kapitalistleri de yoktur". "Girişimci rolü" toplumsal olarak belirlenir, soyut bireylerin dehası tarafından yaratılmaz. Arap dünyasındaki çağdaş sınıf oluşumu, ilk olarak militarizasyonla somutlaşan, petrol ve savaşın birlikte belirlediği bir eklemlenmenin ürünüdür. Bu militarize eklemlenme yalnızca canlı bir girişimci sınıfın evrimini engellemekle kalmamış, aynı zamanda Arap dünyasında kalkınmanın planlı bir şekilde durdurulmasını da hızlandırmıştır. Bu durum Arap dünyasına özgü değildir, ancak

gelişmekte olan bölgelerdeki (örneğin Afrika) savaş bölgelerinde kesinlikle bariz bir şekilde ortadadır. Sermayenin yeniden üretiminin metabolik hızının, birikim krizinin derinliğini karşılayacak ölçüde toplumsal yerinden edilmeyi dayattığı noktada görünür hale gelir.

Gerçek kalkınma başarısı, izlerini gerçek zamanda bırakır; bu izler, çoğu zaman olduğu gibi resmîleştirilmiş kısa vadeli/uzun vadeli neo-klasik bir saçmalık değil, sosyal olarak güçlendirilmiş sürekli bir bütündür. Sosyalist Arap devletinin olumlu kalkınma etkisi gerçek ve kalıcı olmuştur. Arap sosyalist devletlerini ve onların daha sonraki mutasyonları olan neo-liberal rejimleri, her ikisinin de kapitalist olduğu gerekçesiyle bir araya getirmek kendi kendini kandırmaktır ya da Hegel'in benzetmesini yeniden ifade etmek gerekirse: Karanlık gecede tüm inekler siyahtır. Gerçek anlamda hiçbir sosyalizm bir gecede yaratılamaz ve sosyalist liderlik, yalnızca ücret sisteminin kaldırılmasıyla ilgili olarak değil, aynı derecede önemli olarak, belirleyici özelliği, özel sorumluluğu toplumsal sorumluluğa dönüştürmek olan bir uygarlık dönüşümü olarak sermayenin son izlerinin nasıl ortadan kaldırılacağı stratejik hedefiyle uğraşmalıdır. İdeal bir sosyalist devletle kıyaslandığında, bu Arap sosyalistleri sadece sosyalizm logosu altında geçit töreni yapan kapitalistler olabilirdi. Ancak bu henüz ulaşılmamış bir idealizm karşısında içi boş bir kıyaslama olurdu. Kuşkusuz, bağımsızlığın ilk aşamalarında gerçekleştirilen Arap sosyalist yatırımları ve eşitlikçi yeniden dağıtım kalıcı bir etki bıraktı. Yaşam standartlarını, sağlığı ve eğitimi büyük ölçüde yükseltmiş olmak bile başlı başına önemli bir başarıdır.

Kalkınmaya farklı başlangıç noktaları, sonrasında farklı kalkınma biçimlerine yol açar. Dolayısıyla, savaşçı emperyalizmin tehdidi altındaki az gelişmiş bir Arap oluşumunda ortaya çıkan bir sosyalizm, popülist açılarından işçi sınıfının taleplerine yanıt veren bir demokrasiydi. Bu aynı zamanda emeğin sermaye karşısında küresel zafer kazandığı, sosyalist teori ve pratiğin daha yakın bir şekilde iç içe geçtiği bir dönemdi. "Serveti ve toprakları eşitleyin, sanayileşin ve kadınlara haklar tanıyın" şeklindeki fikirler, zaten birleşik bir bağımsızlık ve sınıf savaşı

vermiş olan bir işçi sınıfının taleplerinin özetlenmesinden başka bir şey olamazdı. Yine de sosyalist Arap düzeyinde teori ve pratiğin uyumu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra güçlenen küresel işçi sınıfına da atfedilebilir. Sömürgecilik tasfiye edilirken Batı emperyalizmi savunmadaydı ve küresel ideolojik tartışmanın tavanında tam istihdam ve devlet müdahalesi yoluyla yoksulluğun ortadan kaldırılması vardı. Sosyalist örgütlenmenin cılız boyutunu, burjuva demokrasisi kanallarıyla insani sosyalizme ulaşabileceklerini düşünen akademisyenlerin megalomanyak boyuna indirgemedikçe, bu tarihin günümüzde yeniden canlandırılması söz konusu olamaz. Hiçbir küçük ülke kendi başına kamulaştırmada başarılı olamaz. Neo-liberal çağda, Arap dünyasındaki sosyalist teori ve pratik, daha önce olduğundan daha fazla, herhangi bir ulusal sınıf mücadelesinden ziyade uluslararası sınıf mücadelesinin sonuçlarıyla buluşacak ya da birbirlerinden ayrılacaktır.

Etik değerlendirme, teorinin teoriyle değil, teorinin pratikle kesiştiği noktada başlar (Dunham, 1955). Kapitalist toplumsal ilişkiler yerleşiktir ve radikal sosyalist değişim, Arap dünyası gibi Üçüncü Dünya'nın bazı köşelerinde sosyalizme basit bir bağlılıktan daha fazlasını gerektirir. Arap ülkelerindeki düşük kalkınma düzeyi ve yarı feodal despotizmin izleri göz önüne alındığında, Arap sosyalizmi kendi başına emek sürecine eşlik eden baskıyı hızla azaltamazdı. Arap sosyalist modelinin başarısızlığı, Arap sosyalizminin özel bir markasından ziyade genel olarak sosyalizmin kaybıyla ilgilidir.

## Kaynakça

- Abdel-Malek, A. (1967). *The crisis in Nasser's Egypt*. *New Left Review*, 1(45), 67-82.
- Abdel-Malek, A. (1968). *Egypt: Military society; the army regime, the left, and social change under Nasser*. New York: Vintage Books.
- Abdel-Malek, A. (1971). *Al-jaysh wa-al-harakah al-wataniyah [The army and national movement]* (Translated from Arabic). Beirut: Dar-Ibn Khaldoun.
- Al-Hamsh, M. (2004). *Al-Fiqr al-Iqtisadi fi al-Khitab al-Siyassi al-Souri fil al-Karn al-Ishreen [Economic thinking of the Syrian political speech in the 20th century]*. Beirut: Bisan.
- Al-Khafaji, I. (1986). State incubation of Iraqi Capitalism. *Middle East Report*, 142, 4-9, 12.
- Althusser, L. (1964). *Part seven: Marxism and humanism*. Marxists.org. Retrieved from <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1964/marxism-humanism.htm>
- Amerika Birleşik Devletleri Dış İlişkileri, 1958-1960*, cilt XII, Yakın Doğu Bölgesi; Irak; İran; Arap Yarımadası, Belge 210, 1959. Çevrimiçi: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1958-60v12/d210> (11 Şubat 2015'te görüntüledi)
- AMF (Arab Monetary Fund, various years). *Joint Arab economic report*. Cairo: Arab Monetary Fund and League of Arab States).
- Amin, S. (1976). *Unequal development: An essay on the social formations of peripheral capitalism*. Hassocks: The Harvester Press.
- Amin, S. (1978). *The Arab nation: Some conclusions and problems*. MERIP Reports, 68, 3-14.
- Amin, S. (2007). Political Islam in the service of imperialism. *Monthly Review*, 59(7), 1. doi: 10.14452/mr-059-07-2007-11\_1.
- Anderson, L. (1987). The state in the Middle East and North Africa. *Comparative Politics*, 20(1), 1-18. doi: 10.2307/422025
- Ayubi, N. N. (1995). *Over-stating the Arab state: Politics and society in the Middle East*. London: I. B. Tauris.
- Baran, P. A. (1973). *The political economy of growth*. Middlesex: Penguin Books.
- Batatu, H. (1986). State and capitalism in Iraq: A comment. *Middle East Report*, 142, 10-12.
- Belqaziz, A. (2003). *The American occupation of Iraq*. [Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah]. Beirut: CAUS.
- Berger, M. (1958). The middle class in the Arab World. İçinde W. Z. Laqueur (Ed.), *The Middle East in transition: Studies in contemporary history* (ss. 61-71). London: Routledge & Kegan Paul.
- Binns, P. (1986). State capitalism, Marxism and the modern world. *Education for Socialists*, (1), 1-8.

- Binns, P. ve Hallas, D. (1976). *The Soviet Union: State capitalist or socialist?* Marxist Internet Archive. Retrieved from <http://www.marxists.org/archive/hallas/works/1976/09/su2.htm>
- Braverman, H. (1959). *The Nasser revolution*. American Socialist Internet Archive. [http://www.marxists.org/archive/braverman/1959/soc\\_5901.htm](http://www.marxists.org/archive/braverman/1959/soc_5901.htm)
- Browder, E. (1933). *The meaning of social-fascism*. New York: Workers Library Publishers.
- Buick, A. ve Crump, J. (1986). *State capitalism: The wage systems under new management*. London: Macmillan.
- Cabral, A. (1969). *Amilcar Cabral: Brief analysis of the social structure of Guinea*. Marxist. Org. <https://www.marxists.org/subject/africa/cabral/1964/bassg.htm>
- Charafeddine, F. (1981). *Approche du socialisme Arabe en moyen orient 1945-1970 [Approach to Arab socialism in the Middle East 1945-1970]*. Thèse de 3e cycle: Philosophie: Paris 10.
- Chomsky, N. (2002, September 1). Will the US invade Iraq? *Zmagazine*. Retrieved from <http://www.chomsky.info/interviews/20020901.htm>
- Cliff, T. ([1955] 1974). *State capitalism in Russia*. London: Pluto Press.
- CMES (Center for Middle Eastern Studies, Harvard University). (2011, March). *The role of economic institutions in the organization of Middle Eastern economic life in the modern and pre-modern periods*. Paper presented at the CMES Conference, Harvard.
- Cooper, M. N. (1983). State capitalism, class structure, and social transformation in the third world: The case of Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 15(4), 451-469.
- Davis, A. K. (1993). *Farewell to earth: The selected writings of Arthur K. Davis*. Vermont: Adamant Press.
- Dunham, B. (1955a). Thinkers and Treasurers, Part 1. *Monthly Review Press*, 7(6).
- Dunham, B. (1955b). Thinkers and Treasurers, Part 4. *Monthly Review Press*, 7(8).
- Duri, A. A. (1969). *Muqaddimah fi al-Tarikh al-Iqtisadi al-Arabi*. Dar al-Ṭaliiah.
- Emmanuel, A. (1972). *Unequal exchange: A study of the imperialism of trade*. New York and London: Monthly Review Press.
- FAOSTAT. (Various years). Rome. Retrieved from <http://www.fao.org/economic/ess/countrystat/en>
- Frank, A. G. (1972). *Lumpenbourgeoisie: Lumpenddevelopment*. Monthly Review Press.
- Frank, A. G. (1982). Crisis of ideology and ideology of crisis. İçinde I. Wallerstein (Ed.), *Dynamics of global crisis* (ss. 109-165). Monthly Review Press.
- Gramsci, A. (1978). *Selections from political writings (1921-1926)* (Q. Hoare, Ed.). London: Lawrence and Wishart.
- Halpern, M. (1962). Middle eastern armies and the new middle class. İçinde J. J. Johnson (Ed.), *The role of the military in underdeveloped countries* (ss. 173-201). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hassan, B. (2005). *The politics of surrender*. Beirut, Lebanon: Dar Al-Rayess.

- Hussein, M. (1971). *La lutte de classes en Egypt, 1945-1970*. Paris, France: Maspero.
- Issawi, C. (1955). The entrepreneur class. İçinde S. N. Fisher (Ed.), *Social forces in the Middle East* (ss. 116-136). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Juhasz, A. (2004). The handover that wasn't. *Alternet*. Retrieved from [http://www.alternet.org/story/19293/the\\_handover\\_that\\_wasn%27t](http://www.alternet.org/story/19293/the_handover_that_wasn%27t)
- Kalecki, M. (1972). The structure of investment. İçinde M. Kalecki, *Selected chapters on the economic growth of the socialist and the mixed economy* (ss. 102-112). Cambridge University Press.
- Kalecki, M. (1976). *Essays on developing economies*. Hassocks, Sussex: Harvester Press.
- Khuri, F. (1982). The study of civil-military relations in modernising societies in the Middle East: A critical assessment. İçinde R. Kolkowicz & A. Korbonski (Eds.), *Soldiers, peasants and bureaucrats: Civil-military relations in communist and modernising societies* (ss. 9-28). London: George Allen and Unwin.
- Labica, G. ve Bensussan, G. (1985). *Dictionnaire critique du marxisme [Critical dictionary of Marxism]*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Leca, J. (1988). Social structure and political stability: Comparative evidence from the Algerian, Syrian, and Iraqi cases. İçinde A. Dawishi & I. W. Zartman (Eds.), *Beyond coercion: The durability of the Arab State* (ss. 164-196). New York: Croom Helm.
- Marx, K. (1867). *Capital: A critique of political economy, Vol. 1, The process of production of capital*. Moscow: Progress Publishers.
- Matar, L. (2016). *The political economy of investment in Syria*. London: Palgrave Macmillan.
- Meillasoux, C. (1998). Homme et société: Anthropologie. İçinde B. Schlemmer (Ed.), *Terrains et engagements de Claude Meillassoux Broché*. Paris: Karthala Paris.
- Meisenhelder, T. (1993). Amilcar Cabral's theory of class suicide and revolutionary socialism. *Monthly Review*, 45(6), 40. doi: 10.14452/mr-045-06-1993-10\_4.
- Osman, T. (2013). *Egypt on the brink: From Nasser to the Muslim Brotherhood (Revised and Updated Edition)*, 2nd ed. New Haven: Yale University Press.
- Owen, R. (2004). *State, power and politics in the making of the modern Middle East, 3rd ed.* New York, London: Routledge.
- Petras, J. (1976). State capitalism and the third world. *Journal of Contemporary Asia*, 6(4), 432-443.
- Picard, E. (1988). Arab military in politics: From revolutionary plot to authoritarian state. İçinde A. Dawishi & I. W. Zartman (Eds.), *Beyond coercion: The durability of the Arab state* (ss. 116-147). New York: Croom Helm.
- Poulantzas, N. A. (1973). *Political power and social classes [Translated from French]*. London: Sheed and Ward.
- Poulantzas, N. A. (1978). *State, power, socialism*. London: NLB.
- Richards, A. ve Waterbury, J. (1990). *A political economy of the Middle East: State, class, and economic development*. Boulder: Westview Press.



- Rodinson, M. (1978). *Islam and capitalism*. Austin: University of Texas Press.
- Saad-Filho, A. (2005). The rise and decline of Latin American structuralism and dependency theory., İçinde K.S. Jomo ve E.S. Reinert (ed.) *The origins of development economics: How schools of economic thought have addressed development* (ss. 128-145). London: Zed Books ve New Delhi: Tulika Books.
- Sourani, A. (2015). *A reading in the position of the petty bourgeoisie*. Lecture, Beit Lahm University.
- Suriye Anayasası (13 Mart 1973 Tarihinde Kabul Edilen Anayasa) [http://www.servat.unibe.ch/icl/sy00000\\_.html](http://www.servat.unibe.ch/icl/sy00000_.html) (7 Haziran 2014 tarihinde görüntüendi)
- Turner, B. (1984). *Capitalism and class in the Middle East: Theories of social change and economic development*. London: Heinemann Educational Books Ltd.
- Vatikiotis, P. (1972). *Revolutions in the Middle East and other case studies*. London: Allen and Unwin.
- World Bank (çeşitli yıllar). *World development indicators*, Washington, DC: The World Bank.

## Ek: Sosyalist Dönemde İktisadi Göstergeler

Tablo 1. 1960-1979 ve 1980-2011 dönemleri için sabit yerel para birimi cinsinden yıllık ortalama kişi başına reel GSYİH büyümesi, reel GSYİH büyümesi ve çalışan başına çıktı büyüme oranları (%)

		1960-1979	1980-2011
Kişi başına GSYİH büyüme oranları	Suriye	3.8	1.2
	Irak	6.8	2.1
	Mısır	3.5	2.3
GSYİH büyüme oranı	Suriye	7.1	4.0
	Irak	10	4.9
	Mısır	5.5	4.3
İşçi başına çıktı	Suriye	4.5	0.5
	Irak	8.6	1.2
	Mısır	3.3	2.2

1980'den önceki veri mevcudiyeti nedeniyle, oranlar Irak için en az 10, Mısır için 15 ve Suriye için 20 ardışık gözlem kullanılarak hesaplanmıştır. 1980 sonrası dönemde Suriye ve Mısır'ın ekonomik performansı daha çok petrol gelirlerine bağlı olmuştur. Veriler, büyüme ve işçi başına çıktı açısından sosyalist Arap döneminin açık ara daha iyi performans gösterdiğini ortaya koymaktadır.

**Kaynak:** Penn Tabloları (Feenstra vd., 2015).

Tablo 2. 1960-1979 ve 1980-2011 dönemleri için enflasyonun en yüksek ve en düşük noktaları ve ardından enflasyon oranları için modal aralık ve ortalama

	1960-79	1980-2011
<b>Mısır</b>	-1,6 ve %10 (modal aralık %4-5), ortalama %5,6	5 ve %25 (modal aralık %12-13), ortalama %14,5
<b>Irak</b>	-1 ve %4 (modal aralık %3-4), ortalama %4,5	5 ve %450 (modal aralık %23-26). ortalama %65
<b>Suriye</b>	-4 ve %10 (modal aralık %4-5), ortalama %5,5	7 ve %60 (modal aralık %13-15), ortalama %12,2

Bu tablodaki veriler, Arap sosyalist dönemde enflasyon oranlarının ortalama olarak daha düşük ve istikrarlı olduğunu göstermektedir. Enflasyon oranlarındaki yüksek varyasyonlar nedeniyle, mod veya modal aralıklar merkezîyetçiliğin daha iyi ölçütleridir.

**Kaynak:** Dünya Bankası, WDI, çeşitli yıllar.

Tablo 3. 1960-1979 ve 1980-2011 Dönemleri İçin Ortalama İşsizlik Oranları (%)

	1960-79	1980-2011
<b>Mısır</b>	5.2	13.2
<b>Suriye</b>	4.2	4.2

Irak bu tabloya dahil edilmemiştir çünkü Irak'a ait verilerin çoğu WDI veri tabanından çıkarılmıştır. Arap sosyalizmi altında işsizlik oranının çok daha düşük olduğu açıktır. Arap sosyalizmi döneminde işsizlik oranının ölçümü daha doğruydü çünkü işgücü kaynağı planlama prosedürlerinde ve girdi-çıkı modellerinde düzenli olarak araştırılıyordu.

Kaynak: Dünya Bankası, WDI, çeşitli yıllar.

Tablo 4. 1960-1979 ve 1980-2011 dönemleri için Gayri Safi Milli Gelirin yüzdesi olarak ortalama toplam borç servisi (%)

	1960-79	1980-2011
<b>Mısır</b>	3	4
<b>Suriye</b>	2	4*

\* Suriye için zaman serisi 2007'de sona ermektedir.

Kaynak: Dünya Bankası, WDI çeşitli yıllar.

Tablo 5. 1960-1979 ve 1980-2011 dönemleri için Gayri Safi Milli Gelirin yüzdesi olarak yatırım oranı ile tasarruf oranı arasındaki farkın ortalaması (%)

	1960-79	1980-2011
<b>Mısır</b>	4	7
<b>Suriye</b>	5	5*

Suriye'deki fark önce ve sonra aynı kalsa da neo-liberalizm döneminde dış yardım ve kredilere bağımlılık artmıştır çünkü açık sermaye hesapları altındaki devlet artık ulusal araçlarla kanıtlanmış yeni krediler verme konusunda güvenilir veya etkili değildir.

\*Suriye için seri 2007'de sona ermektedir.

Kaynak: Dünya Bankası, WDI çeşitli yıllar.



## EMİR ŞEKİB ARSLAN

(1869 – 1946)

Lübnanlı yazar, politikacı ve fikir adamı

Emir Şekib Arslan, 1869'da Şüveyfât'ta doğmuş ve Amerikan okulunda eğitime başlamıştır. 1886'da Muhammed Abduh'un öğretmenlik yaptığı Medresetü's-Sultaniyye'ye geçiş yapmıştır. Muhammed Abduh'tan akaid ve fıkıh dersleri almış ve bu okulda Türkçe öğrenmiştir. 1892'de Paris'e gidip döndükten sonra İstanbul'da Cemaleddin Efganî'nin sohbetlerine katılmış ve ondan etkilenmiştir.

1908'de Jön Türkler'in iktidara gelmesiyle Şuf kaymakamlığına getirilen Arslan, 1911'de gizlice Trablusgarb'a giderek İtalyanlara karşı mücadele etmek için Osmanlı ordusuna katılmıştır. Aynı yıl İstanbul'a dönmüş ve Kızılay'da müfettişlik görevi verilmiştir. 1914'te Meclis-i Mebusan'da Havran'ı temsil etmiştir. I. Dünya Savaşı'nda Suriye'de ayrılıkçı Arapları Osmanlı safına çekmek için çabalamış ve Cemal Paşa'ya yardımcı olmuştur. Savaş başladıktan sonra 2 yıl Suriye'de kaldıktan sonra 1916'da İstanbul'a dönmüştür. Ardından 1917 yılının sonunda hususi bir vazife için Almanya'ya gönderilmiş ve uzun bir süre Avrupa'da kalmıştır.

Arslan, Dürzi bir ailenin mensubu olmasına rağmen ailesinin Sünnileştğini iddia eden bir kişidir. Kendisi ve kardeşleri Sünni eğitimi görmüşler ve hayatları boyunca Sünni Müslüman olarak yaşamışlardır. Cemaleddin Efganî ve Muhammed Abduh'un fikirlerinden etkilenen Arslan, II. Abdülhamid'in Pan-İslamizm politikalarının güçlü bir destekçisi olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun hayatta kalmasının, ümmetin bölünmesine ve Avrupa emperyal güçleri tarafından işgal edilmesine karşı tek garanti olduğunu savunmuştur. Osmanlılık ve İslam'ın birbirine yakından bağlı olduğunu düşünmüştür.

Arslan, İslam'ın modern dünya ile uyumlu hale getirilmesi için İslam'ın özünden ve esaslarından sapmadan bir reformun gerektiğini savunmuştur. Bu nedenle, Arslan İslam'ın modern dünya ile uyumlu hale getirilmesi için İslam'ın yeniden yorumlanması ve anlaşılması gerektiğine inanmıştır. Ancak, Arslan İslam'ın özünden ve esaslarından sapmadan bir reformun yapılması gerektiğini vurgulamıştır.

**Yaşadığı Yerler:** Beyrut, Şam, İstanbul, Paris

**Görev Yaptığı Kurumlar:** Medresetü's-Sultaniyye, Meclis-i Mebusan

**Önemli Eserleri:** Bakûretü nazmi'l-Emir Şekib Arslan, Divanü Emir Şekib Arslan, en-Nehdatü'l-'Arabiyye fi'l-'aşri'l-hazır, el-Vahdetü'l-'Arabiyye

Hareketli bir siyasi aktivist olmasının yanı sıra kalemi kuvvetli bir muharrirdir ve bazısı biyografik olmak üzere çok sayıda eser kaleme almıştır. *El-Vahdetü'l-'Arabiyye* (Arapların Birliği) adlı eserinde, Arapların ve Türklerin Osmanlı Halifeliği etrafında birleşmeleri gerektiğini savunmuştur. *Li-Maza te'ahharel-müslimun ve li-maza tekaddeme gayruhum* isimli eserinde Arslan, İslam dünyasının gerilemesinin sebeplerini araştırmıştır. Arslan'a göre, İslam dünyasının gerilemesi, İslam'ın özünden sapılması ve İslam dünyasının modern dünya ile uyumlu hale getirilememesi sonucunda gerçekleşmiştir. *Bakûretü Nazmi'l Emir Şekib Arslan* ise on yedi yaşında iken neşrettiği divanıdır. *Tarihu gazavati'l-'Arab fi Fransa ve Suvisre ve İtalya ve Cezairi'l-bahri'l-mutavassıt* isimli eserinde Arslan, Arapların Fransa, İsviçre, İtalya ve Cezayir'deki savaşları hakkında bilgi vermiştir. Arslan, bu eserde Arapların birlik olmalarının önemini vurgulamıştır. Arslan'ın pek çok eseri Türkçeye çevrilmiş ve yaygın bir şekilde okunmuştur.

Arslan, İslamcılık, Osmanlıcılık ve Pan-İslamizm fikirleri üzerine yoğunlaşan eserleriyle Arap düşüncesini etkilemiştir. Arslan, İslam dünyasının bütünleşmesi gerektiğini savunarak Arap düşüncesine önemli bir katkı sağlamıştır. Arslan'a göre, İslam dünyası Osmanlı Halifeliği etrafında birleşerek güçlenebilir. Ancak Osmanlı Devleti dağıldıktan sonra Arslan artık bir pan-Arapçı olarak ortaya çıkmıştır. Onun bu görüşleri Arap düşünürleri üzerinde daha fazla etkili olmuştur ve Arap dünyasının birliği fikrine katkı sağlamıştır.

Ayrıca, Arslan'ın İslam'ın modern dünya ile uyumlu hale getirilmesi gerektiği fikirleri de Arap düşüncesini etkilemiştir. Arslan, İslam dünyasının modernleşmesi için İslam'ın yeniden yorumlanması ve anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu fikirler, Arap düşüncesinde İslam'ın modern dünya ile uyumlu hale getirilmesi konusunda bir tartışma başlatmıştır.



## Birinci Arap Kongresi

Arap toplumlarının durumunu ele almak üzere Arap entelektüel ve aktivistler tarafından düzenlenen kongre

**Kuruluş Tarihi:** 1913

**Bulunduğu Yer:** Paris

**Kurumun Etkisi:** Arap milliyetçi düşüncesinin gelişiminde önemli bir adımdır.

Birinci Arap Kongresi, 1913 yılında Fransa'nın başkenti Paris'te gerçekleşen tarihi bir olaydır. Kongre, Arap dünyasındaki siyasi durumu tartışmak ve Arap milliyetçiliği davasını desteklemek amacıyla Suriyeli yazar ve gazeteci Abdurrahman el-Kevâkibi liderliğindeki bir grup Arap entelektüel ve aktivist tarafından düzenlenmiştir.

Kongreye aralarında Mısır, Suriye, Lübnan, Filistin, Irak ve Yemen'den temsilcilerin de bulunduğu Arap dünyasının dört bir yanından delegeler katıldı. Arap entelektüelleri ve aktivistlerinden oluşan bu kadar çeşitli bir grup ilk kez ortak kaygı konularını tartışmak üzere bir araya geldi.

Kongre'de delegeler, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Araplar için daha fazla siyasi temsil ihtiyacı, Arap kültürel kimliğinin desteklenmesinde eğitimin rolü ve Arap ülkeleri arasında daha fazla işbirliği ve birlik ihtiyacı da dahil olmak üzere bir dizi siyasi, sosyal ve kültürel konuyu tartıştı. Kongre ayrıca, Arap halkının özgürlüğünü savunan bir bildiri yayınladı.

Kongreye katılan isimler arasında Lübnanlı siyasetçi ve yazar Emir Şakib Arslan; Suriyeli bir gazeteci ve milliyetçi Rustum Haidar; Arap milliyetçi hareketinin önde gelen entelektüel figürlerinden biri olan Mısırlı yazar ve gazeteci Abdallah Nadim; Daha sonra Mısır Başbakanı olan Mısırlı bir avukat ve milliyetçi Muhammed Farid ve Filistinli bir avukat ve siyasetçi olan Ahmed Kadri yer almaktaydı.

Kongre doğrudan siyasi değişikliklere yol açmamış ve hedeflerine ulaşamamış olsa da Arap milliyetçiliğinin ve Arap kurtuluş hareketinin gelişiminde önemli bir dönüm noktası olmuştur. İlerleyen yıllarda Arap dünyasının karşı karşıya olduğu siyasi ve kültürel meseleler hakkında farkındalık yaratılmasına yardımcı olmuştur. Nihayetinde 20. yüzyılda bağımsız Arap devletlerinin kurulmasına yol açan gelecekteki siyasi ve toplumsal hareketlere zemin hazırlamaya yardımcı olmuştur.

# Suudi Selefilik'in Oluşumu, Siyaset Doktrini ve Çağdaş Tezahürleri

Riad Domazeti

## Giriş

18. yüzyılın ortasında Orta Arabistan'da geleneksel siyasi ve dinî otoriteye bir isyan niteliğinde ortaya çıkan Vehhabilik toplumsal yozlaşma ve dinî bozulmaya karşı tepki olarak doğdu. Çağdaş ideolojik veya siyasi ekolden ziyade Necid coğrafyasının siyasi, sosyal, kültürel ve dinî koşulları etrafında şekillenen Vehhabilik, dinî ve siyasi doktrinini Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'ye dayandırmıştır. Literatürde Selefilik'in bir evresi olarak ele alınan Vehhabilik Osmanlı Devleti'nin siyasi, askerî ve ekonomik otoritesinin gerilediği bir döneme tekabül eder. Suudi Arabistan'da ulemanın hem devlet oluşumunda hem de toplumun geleneksel yerel alt kimliklerin değişmesi ve dönüştürülmesinde merkezî bir rol oynan Vehhabilik, Birinci ve İkinci Suudi Emirliklerinin olduğu gibi 1932 yılında bağımsızlığı ilan edilen Suudi Arabistan Devleti'nin en önemli kurucu unsur olmuştur. Suudi ailesi Vehhabiliği birleştirici bir unsur olarak gördüğü için devlet inşa etme projesinde Vehhabi din ulemasına merkezî bir rol tanımlamıştır. Suudi Selefilik'i modern devletin belirgin özellikleri gösteren siyasi bir iktidarın himayesinde oluştuğu için modern devletle ilişki boyutu çağdaş Suudi siyasi tarihini ve toplumunun oluşumunu şekillendirmiştir.

Bir devlet veya müesses nizamın dinî haline gelen Vehhabilik, Suudi Kraliyet ailesinin himayesinde 20. yüzyılın ikinci yarısında dünyanın çeşitli yerlerde yaygınlık kazanmıştır. Suudi Arabistan'ın maddi ve manevi desteği sayesinde Suudi ulemaya sadık takipçiler ve müzahir gruplar oluşmuştur ve siyasi süreçlere dahil olmuşlardır. Güneydoğu Asya'dan Balkanlar'a, Kafkaslar'dan Afrika'ya kadar geleneksel dinî, sosyal ve kültürel yaşamını etkileyen Selefi geleneği küresel İslami hareketleri etkilemiştir.

Vehhabilik ya da Suudi Selefiliği, Suudi Arabistan'ın devlet ve toplum yapısı ile yakın bir ilişki içinde gelişmiş ve olgunlaşmıştır. Ancak onun tezahürlerinin kurtuluş reçetesi olarak bidat ve hurafelerden arındırılmış öze dönüşle mümkün olabileceğini düşünen pek çok İslam düşünürü Selefilikle özdeşleştirilmiştir. Selefilik çağdaş Arap ve İslam düşüncesini olduğu kadar uluslaşmaya çalışan Müslüman toplumları ve devletleri de etkilemiştir.

Bugün Selefi hareketler çok farklı gruplara bölünmüştür. Bu yüzden mezhepler tarihi ve çağdaş İslam düşüncesinde Selefiyye kavramı başta olmak üzere çağdaş olsun klasik olsun çok sayıda Selefi grubun haritası çıkarılmıştır. Bu bölüm Selefilerin ana hareketi olan müesses veya Suudi Selefiliğinin doğuşu, Arabistan Yarımadası'ndaki hakimiyeti, genel özellikleri, siyaset doktrininin çağdaş tezahürleri, modern dönem İslam dünyasında çağdaş Selefi hareketleriyle etkileşimi ve Arap Baharı sürecindeki pratik siyasete odaklanmaktadır. Yazının sınırlarını aşmamak için hem Selefiliğin ilahiyat tartışmalarına hem de Suudi Selefiliğin dışındaki hareketlerine değinilmemiştir.

## Selefiyye Kavramı ve Tasnifi

Lügatte Selefilik sözcüğü “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak” anlamındaki selef (sülûf) kelimesinden gelen selefiyye “geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler” demektir. Selef, terim olarak ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan ashap ve tâbiîn için kullanılır. Sahabe ve tâbiîn mezhebinde



bulunan fakih ve muhaddislerin yolu şeklinde de tanımlanan Selefiyye ekolün mensupları kendilerini “ehlü’s-sünne, ehlü’l-hadîs ve’s-sünne, ehlü’l-hak” gibi terkiplerle anarken muhalifleri onları Eseriyye, Haşviyye, bazen de Müşebbihe diye nitelendirmiştir (Özervarlı, 2009). Selefilik dendiğinde, amelî açıdan açıklanan bir tevhid ilkesi etrafında şekillenen selefî dönüş, taklidi ret, dinî bid’atlerden arındırma esasları anlaşılır (İşcan, 2009, ss. 9-20).

Günümüzde Selefilikle neyin anlaşılacağı veya kimlerin Selefi olduğunu, alt kategoriler, inanç, fıkıh ve siyasete yönelik görüşleri, benzeştikleri ve ayrıştıkları noktaları ile ilgili İslam mezhepleri tarihi ve İslam siyaset düşüncesinde çeşitli kriterlere göre farklı tasnif ve tanımlar yapılmıştır. Bu çalışmanın hedef ve kapsamını aşmamak için burada Selefiyye’yi değerlendirirken üçlü bir tasnif yapmanın gerekliliği üzerinde durulmuştur:<sup>1</sup>

1. Erken dönem, ilmî ya da klasik Selefilik
2. Islahçı Selefilik
3. Muhammed b. Abdulvehhab ile Orta Arabistan’da neşet eden Suudi Selefiliği veya Vehhabilik.<sup>2</sup>

Düşünce tarihinde Selefiliğin farklı düşünce ve yorumları mevcuttur. Her Selefi hareketini diğerinden ayıran siyasi ve tarihsel koşulları vardır. Bunun için, bu çalışmadaki tasnif ve ayırım akılda tutularak, ele alınan Selefiliği diğer Selefi düşüncelerden ayıran temel parametrelerin altı çizilmiştir. Bu formüle göre her Selefi Vehhabi değildir ancak her Vehhabi Selefidir. Muhammed b. Abdulvehhab’ın hareketine Selefi denilmesinin sebebi, İslam’ın ilk haline (Selef), saf ve basit uygulamalarına dönülmesini savunmuş olmasıdır (Rafeq, 2011, s. 282).

1 İslam mezhepleri tarihi literatüründe Selefiliğin bir mezhep olup olmadığı meselesi neredeyse her dönemde üzerine durulmuş bir meseledir. Neticede tarihi açıdan ve bilimsel olarak Vehhabiliğin de dahil olduğu geniş anlamda Selefiliğin ayrı bir mezhep olarak adlandırılmayacağı görüşü kabul görmüştür. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik, 2016, s. 61.

2 Söz konusu bu tasnifin detayları için bkz. Mehmet Kubat, Selefiyye ile neo-selefiliğin kesişen ve ayrışan yönleri, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2), 124-141.

Bu bağlamda burada tasnif edilen her grup birbiriyle fikrî ve amelî etkileşim ve benzerliklere sahip olsa da birçok meselede de farklı tutumlara sahiptir. Misal olarak Abduh ve Rıza'nın başını çektiği Mısır merkezli Selefilik siyasete karşı aktif ve inşacı bir tutuma sahipken, Suudi Selefiliği apolitik ve itaati esas alan bir paradigmaya sahiptir. Her iki akımda bidat önemli bir mesele olmakla birlikte reformist Selefilikte bidatlara İslam toplumlarının terakkiye mani olduğu ve Müslümanları miskinleştirdiği gerekçesiyle karşı çıkılırken, Suudi Selefiliğinde (Vehhabilik) bidat doktrinleştirilerek bu uğurda şiddete varan bir tutum geliştirilmiştir. Esasında Suudi Vehhabiliğin merkezinde kelami bir mesele olan Tevhid yer alırken Abduh ve Rıza gibi reformist Selefilerde politik yönü daha ağır basmıştır. Bununla birlikte şu hususun da altı çizilmelidir: Abduh ve Rıza gibi çağdaş düşünürlerin Muhammed b. Abdulvehhab ve onun öğretilerine atıf yapmaları, onun fikirleriyle etkileşim içinde bulunmaları da bu dönemin genel özelliklerini karakterize eden bir başka hadisedir.

### **Klasik Selefiyye**

Erken dönem İslam tarihinde *Selefiyye* kavramı itikadi hususla da akla başvurmayan kitap ve sünneti merkeze alan, temelleri Hanbeli mezhebine dayanan, 13. yüzyılda Memlûklülerin hükümdarlığı altında yaşayan İbn Teymiyye ile özdeşleştirilir. İslam mezhepler tarihinde Selefiyye, onu benimseyen âlimlerin itikad ve fıkhi istinbatlarda bilinçli bir şekilde rey ve aklı dışlayan, bu bağlamda, nassları tevil ve tefsirden uzak tutarak zahiri manaları üzerine duran ve teşbihe gitmeden lafzi manaları ile yetinmesi gerektiğini düşünen yaklaşım olarak resmedilmiştir. Epistemolojik bu yaklaşım farklılığı Selefiliği diğer düşünce geleneklerinden ayırtmıştır. Metne katı bir şekilde bağlılık gösteren Selefiyye'ye göre gerçek inanç Kur'an ve hadislerde tasvir edilen tevhid anlayışını muhafaza etmiştir. Selefiyye'ye göre gerçek anlamda iman eden kişi sadece uluhiyeti (Allah'ın birliği) kabul etmekle yetinmeyen, aynı zamanda Allah'ın iradesine (amel) uygun hareket eden kişidir (Hourani, 2013, s. 222).

Bugünkü çağdaş Selefi akımlardan ziyade fıkhi ve kelami boyutları ağır basan dinî bir yorumun gayreti sonucunda ortaya çıkmıştır.

Bunun için erken dönem veya klasik dönem Selefiyye aynı zamanda ehl-i hadis ve ehl-i sünnet olarak da isimlendirilmiştir. Kelami ve fıkhî olarak ehl-i sünnetin içinde -özetle- Selefi düşüncesini temsil eder. Daha sonraki Selefiler Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan bütün kaide, kural, adet ve uygulamaları bidat olarak nitelendirmişler ve başta Şiilik olmak üzere birçok grupla mücadele etmişlerdir.

### **İslahçı Selefilik**

İslahatçı Selefilik, Batı dünyasının teknolojik, siyasi, ekonomik ve askerî ilerlemesi karşısında güç kaybeden İslam topluluklarının çare olarak yeniden İslam'ın özüne dönülmesi gerektiğini savunan çağdaş İslam âlimlerinin düşünce geleneğidir. Bu çerçevede dinî inanç ve prensiplerin geleneksel yorum ve ilavelerden temizlenmesi gerektiğini düşünen âlimler, Batı'nın ilmî ve teknik ilerlemesinin etkisinde kalarak eğitim, idare ve siyasette modernleşmeyi teşvik etmişlerdir. Bu görüşlerin daha önce ortaya atılan İbn Teymiyye'nin görüşleriyle örtüşmesi sebebiyle modern dönemde ıslahat yapılmasını isteyen Sıddık Hasan Han, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Cemaleddin Kasımı, Şükri Alusi gibi âlimler Selefilikle ilişkilendirilmiştir (Bulut, 2016, s. 235). Ayrıca bu durum literatürde Yeni Selefilik olarak da tanımlanmıştır.

Abduh, *Vakayi'u'l-Mısriyye* gazetesini kendi ıslahçı inançlarını tebliğ için bir araç durumuna getirmiş ve orada Mısırlıların eğitim sistemlerini, toplumsal adetlerini ve bazı yanlış inançlarını eleştiren birçok makale yayımlamıştır. Rıza ve özellikle de üstadı Abduh, taklitçi düşünceye karşı, iyi niyetle tevil yapanı tekfir etmenin uygun olmayacağı ve İslam toplumlarının yetersiz kalmalarının nedenleri arasında akli ilimlerin Müslümanlar arasında tercih edilmemesi nedeniyle akletme ruhunu yok ettiği gibi (İnayet, 1997, ss. 138-180) temel bazı fikirleriyle Suudi Selefiyye'den ayrılmaktadır.

Ancak İslahçı Selefiyye'nin Vehhabilikle ilişkilendirilmesi daha çok Hilafet tartışmaları etrafında şekillenmiştir. İslam dünyasında olumsuz bir imaja sahip Vehhabiler'in önemli ölçüde meşrulaştırılması Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) tarafından yapılmıştır. 1924'te hilafetin ilga

edilmesinden sonra halifenin Araplar arasında seçilmesi gerektiğini düşünen Rıza'nın koşulsuz desteği ve Vehhabiliğe himayesi, esasında oldukça farklı zeminde oluşan iki akım arasında özdeşleşme sağlamıştır.

### **Suudi Selefilik (Vehhabilik)**

İslam dünyasında gündem olan ve çeşitli şekillerde de ıslah ve çağdaş İslami hareketleri etkileyen Vehhabilik, 18. yüzyılın ortasında Arap Yarımadası'nın Necid coğrafyasında neşet etmiştir. Kurucusu bir Necdi ve bir hadari şeyhi olan Muhammed b. Abdulvehhab'tır (1703-1792).

Çeşitli tanımlamalar yapılmakla birlikte "Suudi Selefiliği" olarak literatüre geçen akımdan kasıt Muhammed b. Abdulvehhab ile Muhammed b. Suud'un "Diriyye İttifakı" olarak adlandırılan ve Orta Arabistan'da kurulan Suudi emirliklerin himayesinde gelişen resmî veya Suudi Selefilik. "Vehhabilik" in tanımı, Vehhabi doktrinini formüle eden Muhammed b. Abdulvehhab'dan sonra türetilmiştir. Ancak onun takipçileri ve sonraki Vehhabi uleması onun adlandırdığı reform hareketini kötülecek için kullanıldığını iddia ederek bu terminolojiyi reddetmişlerdir. Muahammed b. Abdulvehhab'ın takipçileri kendilerini "Selef", "Ehl-i tevhid" veya "Muvahhid" olarak adlandırmaktadırlar. Gerek Osmanlıca ve Türkçe kaynaklardaki yaygın kullanımı, gerekse İngilizce literatürdeki kullanımı nedeniyle Vehhabilik sözcüğü burada Suudi Selefilikle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Söz konusu bu akımı müesses, devlet veya Vehhabi Selefiliği olarak tanımlamak da mümkündür. Batı literatüründe ise İslami reformizm, İslami uyanış, İslami yenilenme, İslami püritenizm ve ıslah gibi terimlerle daha çok tanımlanmıştır (Esposito, 1988, ss. 120-12; Voll, 2014, ss. 53-61). Söz konusu yaklaşım ve kullanımı kimi Türkçe ve Arapça kaynaktaki da görmek mümkündür. Ancak yukarıdaki tasnif esas alınırsa Vehhabiliği, Suudi, resmî veya müesses Selefilik olarak adlandırmak daha uygun olacaktır.

### **Orta Arabistan'da Suudi Selefiliğin Doğuşu**

18. yüzyılın ortasında Vehhabiliğin neşet ettiği Orta Arabistan toplumu, bir bölge üzerinde geniş veya sınırlı egemenliğini sürdüren

sosyo-politik bir varlık olarak kabile düzeni tanımını üzerinden organize edilmiştir. Necid toplumuyla ilgili 18. yüzyıldan kalma tarihi kayıtlar, bu toplumun kabile, akrabalık grupları, geniş aileler, kabile konfederasyonları seçkin ailelerin unvanlarını ve çeşitli sosyal türleri üzerine organize edilmiş olduğunu gösteriyor. Kabile düzeni, dönemin Orta Arabistan coğrafyası için belirsiz bir yaşam biçiminden fazlasıdır. Kabilecilik Arap Yarımadası'ndaki tüm bedevilerin geçim kaynağıdır (El-Farra, s. 26). Ekonomik olarak pastoral üretim tarzı, bedevi toplumlarda görülen tek üretim tarzıdır. Vehhabiliğin doğduğu topraklarda merkezi siyasi bir gücün yokluğu, tarih boyunca Arap Yarımadası'nın belirgin bir özelliği olmuştur. Emeviler döneminden Suudi-Vehhabi hareketinin yükselişine kadar, birbirini takip eden merkezi rejimler tüm Arap Yarımadası'nı birleştirme konusunda başarısız olmuştur. Arap Yarımadası'nda yüzyıllardır hüküm süren toplumsal düzene göre aşiret üyelerinin siyasi bağlılığı kabileyeye idi ve bu bağlılık karşılığında fiziksel ve ekonomik koruma ile sosyal statü kazanılırdı (Kostiner, 1993, s. 3). Necid toplumunun, okuma yazmadan mahrum olan (Cevdet Paşa, 2011, s. 461) siyasi ve içtimai hayatı incelendiğinde, inançlarında mutaassıp olmakla birlikte dindarlıkları tartışılabilir düzeydeydi (Kurşun, 1998, s. 13).

Böyle bir siyasi, sosyal, ekonomik ve dinî ortamda neşet eden Vehhabilik, Dir'îye Emiri Muhammed b. Suud ile Vehhabi hareketinin kurucusu Muhammed b. Abdulvehhab'ın tanışması, dinî bir hadise üzerinden gerçekleşir. İbn Suud, Muhammed b. Abdulvehhab'ın ika met ettiği Uyeyne'den çıkarılması ve Muhammed b. Suud'la ittifakı, Hureymila'da (Necid'de bir bölge), 1726'da bir mezar başına gelen bir bedevinin ellerini açıp kaybolan devesini bulması için niyazda bulunmasıyla başlar. Yattığı mezardan yardım dilenilen kişi sahabeden Zeyd bin Hattab'dır. Mezar başındaki bedeviye "Niçin Allah'tan yardım istemiyorsun, Zeyd b. Hattab sadece bir fanidir," diyen Muhammed b. Abdulvehhab, mezarı yıktırmıştır (Güner, 2013, s. 242). Vehhabi ulema tarihçiliğinde söz konusu hadise Vehhabilik tarihinin başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir.

Vehhabi ulema tarihçiliği ile ilgili kronikleri resmî olarak günümüze aktaran Suudi tarihçiler, Arabistan Yarımadası'ndaki bu dönemi şirk, bidat ve cahiliyetin hâkim olduğu bir ortam olarak tasvir ederler (Bin Gannam, 1994). Dahası Vehhabi ulema tarihini yazan Suudi ve Vehhabi tarihçiler cahiliyet, şirk ve bidatı yalnız Bedevi toplulukları ile sınırlandırmamış, Osmanlı Devleti'nde de benzer bir atmosferin yaşandığı tezini güçlü bir şekilde işlemişlerdir. Çağdaş Suudi ulemasının ileri gelenlerinden Abdulaziz b. Baz da Muhammed b. Abdulvehhab'ın mezar ve türbe yıkımına bizzat katıldığını ifade eder (Bin Bâz, 2000). Necd'deki dinî ortam Muhammed b. Abdulvehhab'ın düşünce hayatını etkilemiş ve Vehhabiliğin mezar yıkan, sufi döven, şefaati şirk sayan, müziği yasaklayan pürüten ve İslam düşüncesinin ana akımlarının ortaya çıktığı şehir ortamına bir isyan niteliği taşıyan bir hareket olarak şekillenmesine neden olmuştur.

Vehhabilik işte bu şartlar altında ortaya çıkmıştır. Kurucusu, bir Hadari Necdî Şeyhi olan Muhammed b. Abdulvehhab Necd'in ahlaki, siyasi, ekonomik ve sosyal görünümünü radikal bir şekilde dönüştürme amacını taşımıştır. Davası aracılığıyla, birbiriyle savaşan şehirleri birleştirmeye ve Arap bedevilerini İslam'a yöneltmeyi hedeflemiştir (Al-Fahad, 2004, s. 42). 1744 yılında Birinci Suudi Emirliği ile birlikte belli kesintilerle birlikte 1932 yılında bugünkü Suudi Arabistan Devleti'nin kurulmasında belirleyici bir rol oynayan Vehhabilik hâlâ bu ülkenin resmî dininin yanı sıra devletin doktrinini, ideolojisini ve meşruiyet kaynağını da oluşturmuştur.

### ***Vahhabi Selefiliğin Genel Özellikleri***

Muhammed b. Abdulvehhab'ın tüm doktrini ve fikirleri; İslam'ın aslına dönüş manasına gelen "Selefus-Salihin" mottosuyla oluşan tevhid, şirk, küfür, bid'at, şefaat ve tevessüliyiği emretmek, kötülükten menetmek olarak özetlenebilir. İbn Abdulvehhab kendini dönemin *müceddidi* olarak görmüştür (El-Useymin, 1992, s. 27; İbn Bişr, 1979). İbn Abdulvehhab'ın en ünlü eseri *Kitab'ul Tevhid*'dir. İbn Abdulvehhab, takip ettiğini iddia ettiği ulemadan İbn Teymiyye, İbn Kudame ve İbn

Kayyım el-Cevziyye gibi entelektüel değildi, ancak kendi davasını ileri götürmek için aktivist bir yönelime sahipti ve etkili bir hitabeti vardı (Mouline, 2014, s. 62). Tarihte birçok harekette olduğu gibi Vehhabilik de İslam'daki bidatları temizlemek, dinî ilk günkü gibi "saf" hale getirmeyi hedefleyen püritenci iddialarla ortaya çıkmıştır. Teolojik doktrinin temelinde *tevhid*'i yerleştiren Selefilik, itikatta tasdik ve ikrarın yanı sıra ameli de İslam'ın olmazsa olmaz şartları arasında görmüştür. İbn Abdulvehhab, çağdaşı Müslüman topluluklarının birçoğunun inançlarını şirk, küfür ve bidat olarak tanımlamıştır. Bu şekilde Vehhabilik neredeyse tüm İslam mezhepleriyle anlaşmazlıklar yaşamıştır.

18. yüzyılın ortasından itibaren Muhammed b. Abdulvehhab'ın fikirleri önce çevre kabile ve emirlikleri istila ederek hakimiyeti altına almış, daha sonra ise sırasıyla el-Hasa, Hicaz ve Asir bölgelerini ele geçirerek dönemin Sünni İslam dünyasının temsilcisi konumunda olan Osmanlı Devleti'ne karşı isyan hareketi başlatarak siyasi faaliyetlerini genişletmiştir. Suudi ailesi, Necid coğrafyasında ekonomik ve siyasi güç elde etmek ve topraklarını genişletmek için cihad yöntemini benimsemiştir.

Suudi Selefiyye'nin yakın tarihteki en önemli şahsiyetlerinin başında Abdullah b. Baz, Muhammed b. Salih İbnü'l-Useymin, Abdulaziz b. Abdillan Al-i Şeyh, Salih el-Fevzan Rabi b. Hadi el-Medhali ve Muhammed bin İbrahim Al-i Şeyh gibi isimler sayılabilir. 20. yüzyıl Suudi Selefiliğin din söylemini söz konusu isimlerin fetvaları ve yazılı eserleri büyük ölçüde şekillendirmiştir (Kutlu, 2012, s. 504). Suudi ailesinin ülkedeki dinsel hayatı kurumsallaştırmak ve kontrol etmek için kurduğu Yüksek Âlimler Heyeti (*Heyet'ul Kibar'ul Ulema*), bakan rütbesiyle Suudi Arabistan başmüftüsü (*al-Mufti al-Amm*), İslami İlimler ve Hükümler İdaresi (*Idarat al-Buhuth al-Islamiyya vel-Ifta*) gibi çok sayıda kurum dinî hayatını düzenlemek için devletin himayesinde Suudi Selefiliğin başlıca unsurları arasında yer almaktadır. Böylece ulema devlet hiyerarşisinde bürokratikleştirilmiştir. Söz konusu kurumların yönetimi, Muhammed b. Abdulvehhab torunlarından Al-i Şeyh ailesi tarafından yürütülmektedir. Başkanların yanı sıra söz konusu kurumların kurul üyelerinin çoğu Vehhabiliğin sadık taraftarlarından seçilmektedir.

Örneğin 1970 yılında kurulan Adalet Bakanlığı'nın ilk Bakanı İbrahim Ali-Şeyh olmuştur (Vassiliev, 2000, s. 906-907).

Suudi Arabistan'da sahih din mutlak anlamda Vehhabilik anlaşıldığı için, bunun dışındaki tüm dinî yorum ve anlayışlar doğal olarak geçersiz sayılmıştır. Mevcut dinî statükoya muhalefet bir anlamda dine muhalefet olarak algılanmıştır.

Suudi Selefililiği modern devletin belirgin özelliklerini gösteren siyasi bir iktidarın himayesinde oluştuğu için modern devletle ilişki boyutu ve çerçevesi her zaman akılda tutulmalıdır. Zira bilinçli bir şekilde İbn Suud'un Vehhabiliği birleştirici bir unsur olarak görür ve devlet inşa etme projesinde Vehhabi din ulemasının merkezî bir rolü olmuştur. Suudi emirliklerin oluşumunda önemli bir güç olduğu gibi, bugünkü Suudi Arabistan'ın oluşumunda da en önemli ideolojik kaynak olmuştur. Diğer yandan Vehhabilik bu siyasi himaye sayesinde de Arabistan Yarımadası'nın sınırlarını aşabilmiştir.

Suudi Selefililiğin bu tutumu toplumda rahatsızlık, ulemanın bir kısmında da hayal kırıklığı yaratmış ve çoğu Necidli olan Selman el-Avde ve Sefer el-Havvali gibi genç ulema muhalif bir tutum alarak Sahve (Uyanış) Hareketi'ni başlatarak Suudi Selefililiğinden birçok konuda ayrılmıştır (Fandy, 1999).<sup>3</sup>

## **Suud Selefililiğinin Siyaset Doktrininin Mahiyeti ve Çağdaş Tezahürleri**

Suudi Selefililiğin ya da müesses Selefililiğin siyasete yönelik yaklaşımı klasik Selefiyye'ye dayanır. Buna göre siyaset felsefesinin temellerinde İbn Teymiyye'nin fikirleri esin kaynağı olmuştur. İbn Teymiyye'ye göre

3 Suudi Arabistan özelinde 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze dek zuhur eden dört farklı Selefi gruptan bahsedilebilir: Sahve (Cihadi Selefiyye), Selefiyye Taklidiyye (resmî ulema), Medhali Selefililiği ve Şeyh Nasruddin El-Albani'nin Ehl-i Hadis takipçileri (Galib, 2014, ss. 45-47). Sahve dışındaki diğer Selefi grupları itaat kavramı bağlamında Suudi ailesinin siyasi otoritesine vurgu yaparlar. Apolitik bir karaktere bürünen bu gruplar daha ziyade ilim, irşat ve davet faaliyetlerine yoğunlaşmışlardır.



ulemanın şeriatın korunmasında sorumlulukları vardır. Bir hükümet, İslam'a ve ümmete verdiği destekle İslami kabul edilir ve şeriatı takip eden herkesin yönetimini kabul etmek tamamen meşrudur (Helms, 1981, s. 81). Yaşadığı dönemde Abbasi Devleti'nin Moğol İşgali'ne uğramasıyla İbn Teymiyye devlet otoritesinin gerekliliğine ihtiyaç duymuştur. Hilafetin dinî bir gereklilikten ziyade siyasi bir gereklilik olduğunu vurgulamış, sosyal düzenin sağlanması, kaos ve anarşinin oluşmaması için zorunlu görmüştür. Moğollar ile işbirliği yapan Şiileri, Nusayrileri, Sufileri ve Hristiyan unsurları da tekfir ederek bunlara karşı cihad ilan etmiştir. Güçlü Tevhid anlayışına dayanan İbni Teymiyye'nin fetvaları büyük ölçüde Muhammed b. Abdulvehhab ve varisleri tarafından da benimsenmiştir. Müeses Selefilik, Suudi ailesinin otoritesini meşru ve kalıtsal bir İslami hükümet olarak kabul etmiş ve 18. yüzyılın ortalarından itibaren Suudi emirleri *İmam* olarak kabul etmişlerdir.

Dinî bir hükümet sistemi içindeki yetki ve otorite sorununun burada din ve siyasetin ikiliğine ilişkin mevcut Vehhabi algılarına içgörü sunan iki temel yönetim ilkesine odaklanılmaktadır: (1) egemenlik (*hakimiyya*) ve (2) otorite sahipleri (*vulat el-umur*) (Al-Atawneh, 2009, ss. 721-737). İtaat bir bakıma dinî bir vecibe olarak görüldüğü için *Veliyu'l Emr'e*, ülkenin yöneticisine itaat etme konusundaki gerekliliği ve ona karşı çıkmanın yasak ve dinen haram veya mekruh olduğu düşüncesi yerleşmiştir.

Muhammed b. Abdulvehhab, yazılarında zalim de olsalar hükümdarlara itaatin farz olduğunu vurgulamıştır. Ona göre emirlere karşı isyan cehennem azabı ile cezalandırılmalıdır (Al-Yassini, 1982, s. 72). Dahası Vehhabiler, bu suretle kendi yaşadıkları ve teorik çerçevesini çizdikleri siyasi doktrinin dışında kalanları ehl-i küfür ilan etmişlerdir.

Suudi Selefilik, demokrasiye ve demokratik tepki biçimlerine, hür seçimlere dayalı parlamenter sistem ve çok partili hayata ABD ve diğer Batılı devletlerce Müslümanları bölüp zayıflatmak amacıyla empoze edilen düzenler olarak bakmaktadır. Sokak gösterilerinin düzeni bozmaktan başka bir yararının bulunmadığını ileri sürmüştür (Kutlu, 2012, s. 505). Bu anlayışa sadık kalan Bin Baz, kıdemli Suudi uleması, her zaman hükümdarlara itaat etmeye çağırmıştır. Teorik olarak

yöneticiler kötü olsalar bile, kötülük daha kötü bir şey tarafından ortadan kaldırılamazdı. Suudi Selefilik'in önde gelen uleması Bin Baz, Muhammed b. Salih el-Useymin ve Ubeyd b. Abdullah el-Cabiri her tür muhalefetin *fitne* olduğu gerekçesiyle kınamıştır. Suudi ulemasının açıklamalarında Kraliyet ailesini desteklemiş, birliğe ve otoriteye saygıyı vurgulamıştır (Kostiner ve Teitelbaum, 2000, s. 146)

Suudi Selefilik neticede siyasi olarak bir devletin politikasının genel ilkelerini gözettiği için birçok siyasi, sosyal ve kültürel olayda fetvalarını hükümetin genel görüşleriyle harmonize ederek diğer Selefi hareketlerinden farklılaşmıştır. Örneğin 1979 yılında Cüheyman el-Uteybi'nin Kâbe baskınına karşı düzenlenen operasyona yabancı özel kuvvetlerin katılımı için Suudi ulemanın yayınladığı fetva aracılığıyla meşruiyet sağlanmıştır. Suudi ulemasının devlete meşruiyet sağladığı diğer önemli bir hadise de Irak'ın Kuveyt'i işgalinde görülmüştür. ABD Körfez'e askerî müdahalede bulunmuş ve bu süreçte yaklaşık 500.000 Amerikan askerinin Suudi topraklarına yerleştirilmesi meşruiyetini ulema sağlamıştır. 11 Eylül hadisesinden sonra ABD ile "terörizmle küresel savaşında" işbirliği, ABD'nin 2003 Irak işgali ve 2011 yılında başlayan "Arap Baharı" sürecinde Suudi ulemasının tutumu siyasi otorite ile tam uyumlu bir şekilde olmuştur.

"Arap Baharı" sürecinde değişen siyasi dengelere rağmen ulema, görüşlerini Suudi kraliyet ailesinin resmî tutumuyla bağdaştırmıştır. Arap Baharı hadiseleri Sahve gibi Suudi ıslah hareketlerinde büyük bir coşku ve heyecan uyandırmıştır. Diğer yandan bölge jepolitiğinde statükocu bir güç olan Suudi Arabistan değişim baskısını ve bölgedeki siyasi rejimlerin değişim ihtimalini kırmızı çizgi olarak görmüştür. Bu doğrultuda Muhammed b. Abdulvehhab'ın torunlarından krallığın başmüftüsü Abdulaziz Al-i Şeyh, Tunus ve Mısır'daki gösterilerin ümmete saldırmak ve İslam dinini, değerlerini ve ahlakını yok etmek için ümmetin düşmanları tarafından planlanıp organize edildiğini söylemiştir (Al-Motamar, 2011). *Yüksek Âlimler Heyeti* üyelerinden Şeyh Salih Fezvan, Arap Baharı'nın şer ve fitneden başka bir şey olmadığını, sadece kavga ve yıkım olduğunu söyleyerek, hem resmî Riyad yönetiminin

görüşünü ortaya koymuş hem de bölgedeki Selefi cemaatler için bir rehber niteliği taşımıştır (Elbekmi, 2014, s. 120-121).

2015 yılından itibaren ekonomik, sosyal ve kültürel anlamda dinamik bir reform ve değişim sürecine giren Suudi Arabistan özellikle Velihaht Prens Muhammed bin Selman'ın iktidara yükselişiyle iddialı bir modernleşme programı da yürütmeye başlamıştır. Ciddi bir değişim içinde olan Suudi Krallık, kurulduğu günden bu yana en esaslı ve köklü değişimini yaşamıştır. “Suudi Arabistan’ı değiştirmek”, “ekonomiyi dönüştürmek”, “ılımlı İslam’a dönüş” gibi yeni bir söylem kullanılan Krallık, Aralık 2017’de 35 yıllık sinema yasağını kaldırmış, ülkede 300’den fazla tiyatro açılma planını yürürlüğe koymuş ve çeşitli eğlence aktivitelerinin düzenlenmesine izin vermiştir. Mayıs 2017’de aşırıçılık ve terörle mücadele kapsamında Aşırı İdeolojiyle Mücadele Küresel Merkezi (Etidal) açılmıştır (Domazeti, 2021). “Aşırıçılıkla mücadele” projesi kapsamında okullardaki ders kitaplarında yer alan aşırılık söylemlerinin ayıklanması kararı alınmıştır. İlimli adımların bir parçası olarak, Suudi Arabistan destekli Rabıta kurumu başkanı Muhammed bin İsa, Vatikan’da Papa ile görüşmüş, Eylül 2017’de Rabıta’nın himayesinde New York’ta dünyadan yaklaşık 500 kişinin katıldığı bir toplantı gerçekleştirilmiştir. MBS döneminde yaşanan gelişmeler Selefiliğin asırlarca karşıt olduğu bazı görüşlerin fiili bir şekilde onaylandığını gösteriyor. Bunlar arasında örneğin, kadınların kamu görevi yapmaları uygunsuz görülürken, bugün Suudi kabinesinin üyeliği, Suudi Arabistan büyükelçiliği başta olmak üzere kamunun birçok alanında kadınlar görev yapmaktadır. Din, ahlak, iktisat, kültür ve tarih gibi Suudi devlet yapısının yeniden kurgulandığı bu çetin süreçte Suudi uleması şartsız bir şekilde tüm reform sürecinin arkasında durmuştur (Domazeti, 2021).

Taşıdığı bu misyon nedeniyle Suudi uleması çağdaş pek çok siyasi meselede Suudi kraliyet ailesinin otoritesine zarar vermeyecek şekilde tutum almıştır. Yöneticilerin ne kadar zalim olursa olsun herhangi bir protesto gösterisi ya da isyanı meşru görmeyen müesses Selefiler, yöneticilere sadece tavsiye (*nasıha*) yoluyla statükoyu değiştirtebileceklerine inanmaktadır. Şiddeti kullanan diğer İslamcı hareketlerin aksine, geleneksel

Selefilere, iktidardaki rejimlerle görece istikrarlı ve iyi ilişkiler olarak tanımlanabilecek ilişkileri sürdürmüşlerdir (Abdel-Latif, 2009, ss. 74-75). Müesses Selefilige göre Müslümanların sorunlarının gerçek çözümü için iki ana ilkeye odaklanılması gerekiyor. Birincisi *Tevhid*, yani sahih itikad konusunda Müslümanları bilinçlendirmek; ikincisi tüm dinî *bidat*lerden arındırmak. Suudi Selefiyye'nin bu argüman ve ilkeleri nedeniyle Suudi monarşisinde siyasi partiler ve her türlü politik oluşum yasaklanmıştır.

Buradan hareketle Suudi Selefilik ya da resmî Suudi uleması ile ilgili iki önemli sonuca varılabilir: Birincisi, Suudi müesses uleması dinî, siyasi ve ictimai konularda her zaman değişmez veya kaskatı bir görüntü arz etmemiştir. Hem kendi içinde hem de tarihin çeşitli dönemlerinde ümera siyasi tutumlara bağlı bir şekilde daha önceki ilke ve fetvalarıyla tenakuz oluşturacak şekilde hem fetvalarını hem de siyasi tutumlarını değiştirebilmişlerdir. İkincisi, müesses ulemanın siyasi doktrini tamamen Suudi kraliyet ailesini merkez alan bir yaklaşımın sonucunda şekillenmiştir. Böylece devlet çıkarlarına uygun olmak ve Suudi hanedanlığını meşrulaştırmak şartıyla Suudi Selefilik toplumsal ahlaki kod, birleştirici faktör ve ideolojik motivasyon kaynağı olmayı sürdürmüştür (Kostiner, 1997). Özetle Suudi Selefiliginin siyasi doktrini karakterize eden temel özelliği yöneticilere veya rejimlere boyun eğmeleri ve onlarla yakın ilişki ve işbirliği içinde olmalarıdır.

## İslam Dünyasına Etkileri

Bir devletin himayesinde resmî bir hüviyet kazanan müesses Selefilik önce tüm Arap Yarımadası'nda daha sonra da hem Orta Doğu hem de İslam dünyasının neredeyse her bir köşesinde etkili olmayı başarmış nadir hareketlerden biridir. 20. yüzyılda Suudi ulusal sınırların dışında Suudi Selefilikle benzer kodlarda düşünen ve hareket eden çok sayıda ülkede mevcuttur. Suudi resmî Selefiligin dünyanın farklı bölgelerinde yaygınlaşmasının nedenleri arasında; İslam dünyasının içine düştüğü işgal ve sömürgeciliğe karşı bir çıkış yolu arayışında olması ve yanı sıra dinî bir otorite ihtiyacı doğması, globalleşen dünya

ile birlikte meydana gelen kimlik bunalımı neticesinde maneviyatını arayan insanların ruhi boşluk yaşaması, Soğuk Savaş şartları ve Suudi Krallığı'nın sağladığı maddi imkanların bir araya gelmesi sayılabilir. Hilafetin ilga edilmesinden sonra dinî bir arayış içinde olan Müslümanların bir kısmı dinî otorite olarak gördüğü kutsal beldelerine de ev sahipliği yapan Suudi Arabistan'a yönelmiştir. Ancak kısa bir süre sonra, ulusüstü himayeci bir güçten ziyade daha çok Orta Arabistan'ın yerel özellikler gösteren ve bir anlamda bir Suudi toplumu inşa etmenin öncelendiği anlaşıldığı için bu arayışlar başka yöne çevrilmiştir.

Ancak Suudi Selefiliği özellikle Soğuk Savaş sürecinde başta Afganistan cihadı olmak üzere küresel siyasi gelişmelerle, İslam dünyasında yozlaşan ve etkileri zayıflayan geleneksel dinî kurumlar ve Suudi hükümetinin teşvikleriyle dünyanın çeşitli yerlerinde etkili olmayı başarmıştır. Oluşan dinî otoritesizlik ve boşluk Selefilik için oldukça elverişli bir ortam yaratmıştır. Başta basın yayın araçları olmak üzere Suudi hükümetinin sağladığı burslar, davet ve irşat faaliyetleri, dinî ve insani yardım kuruluşları, etkili Suudi vaiz ve imamlarının çeşitli dillere çevrilen yayınları aracılığıyla Selefi dinî söylem İslam dünyasının farklı bölgelerinde geleneksel dindarlaştırmayı dönüştürmeyi hedeflemiştir. Selefi davet söylemi ve hareketi yaygın uydu kanalları ağı sayesinde yaygınlaşmış ve bu özellikle gençler için cazip bir ortam oluşturmuştur. Ayrıca Kral Faysal'ın bir politikası olan İslamcılığı teşviki neticesinde Krallık *Rabıtu'l Alemi'l İslami* gibi örgütlere bağlı birçok finans, eğitim ve sosyal yardım kurumu oluşturmuştur. Bu kurumlar sayesinde Krallık, dinî siyasetini yaygınlaştırarak İran gibi diğer İslam ülkelerine karşı da bir tür denge kurmuştur (Hegghammer, 2010). Ülkeye hac ve umre için gelenlere yönelik yapılan çalışmalara ilaveten ülke dışında da Vehhabiliği yaymak adına cami inşasından kitap dağıtımına kadar birçok faaliyet gerçekleştirilmiştir. Soğuk Savaş döneminde Suudi Arabistan Baas tipi Komünizm ve Sosyalizm gibi tehdit olarak algıladığı tehlikelerin karşısında durarak Mısır ve Yemen'de olduğu gibi bölgede kurulan sosyalist rejimlere karşı ülke içindeki sosyalist ideoloji gruplarının oluşmaması için Suudi Selefiliği teşvik etmiştir.

Böylece Selefi dindarlaşması, Sovyet yayılcılığına karşı bir tampon rolü oynamıştır.

Selefilik İslami geleneğinin çok güçlü olduğu Mısır, Suriye ve Kuzey Afrika ülkelerinde de etkili yaygınlık kazanması dikkat çekicidir. *Ensaru's-sünne ve el-Cemaat'ş-şerîa* 1926 yılından itibaren Mısır'da sosyal ve kültürel alanlarda boy gösteren ilk Selefi cemaatlerden biridir (Akgün-Bozbaş, 2013).

Ezher gibi köklü bir geleneğe sahip olmasına rağmen Mısır'da Selefilik yaygınlık kazanması Ezher geleneğini de sorgulatan tarihi bir kırılmaya işaret etmektedir. Mısır'daki rejimlerin bilinçli bir şekilde ülkedeki Ezher geleneğini zayıflatmaları ve Ezher'i ulusal bir eğitim kurumuna dönüştürme siyaseti Selefilik Mısır kamuoyunda güçlenmesine neden olmuştur. Yemen'deki Selefiler on yıllardır İslah Partisi ile birlikte hem rejimi hem de ülkedeki Husileri dengelemişlerdir. 1962 Devrimi'nden sonra Suudi Arabistan'ın açık desteği ile karizmatik bir kişilik kazanan Şeyh Abdülmecid el-Zindani liderliğinde Selefilik, Sünniler arasında yayılmıştır. El-Zindani'nin temel motivasyonu Güney Yemen liderlerinin ithal kültür olarak gördüğü ateist ideolojilere karşı cihat ilan etmektir (Browsers, 2007, ss. 565-586). Hem modern Yemen'in siyasi tarihi için hem de Yemen Selefi hareketi için önemli bir konuma sahip el-Zindani'nin El-İmam Üniversitesi'nde 5000'den fazla öğrenci okumaktadır (Phillips, 2008, s. 145) Ayrıca Yemen'in kuzeyinde Suudi Arabistan sınırında Sa'da merkezli Mukbil b. Hadi el-Vadi'i liderliğinde *Daru'l Hadis* Medreseleri etrafında örgütlenen Selefi oluşum, Suudi hükümeti tarafından on yıllarca desteklenmiştir. Güney Yemen'deki Selefilik, Suudi Selefilik ve Suudi ulusal çıkarları ile uyum sağlayan Suudi Selefilik tipik bir örneğini temsil eder.

Suudi destekli Selefilik Arap ülkelerinin yanı sıra Afrika, Hint Alt kıtası, Orta Asya, Güney-Doğu Asya, Kafkaslar ve Balkan ülkelerinde de savunucular ve taraftar edinmiştir. Güney Asya'daki Tebliğ Cemaati'nin yanı sıra Beluci ve Türkmen âlimler özellikle İran, Pakistan ve Hindistan'daki İslami hareketler vasıtasıyla Suudi Selefilikle yakın bir etkileşim kurmuşlardır. Abdulhamid İsmailzahi ve Muhammed Hüseyin Gorgiyy,

İran ve Belucistan coğrafyasında etkili Selefi eğilimli toplum önderleri olarak ön plana çıkmışlardır. Lübnan'da İslami Uyanış Vakfı olarak adlandırılan bir sivil inisiyatifle faaliyetlerini yürüten Selefi hareketi, 2006'da Zad al-Akhera Enstitüsü'nü kurmuşlardır. Lübnan'daki Selefi hareketin büyümesi Lübnanlı vaizlerin din eğitimini El-Ezher yerine Suudi Arabistan'da almalarıyla bağlantılıdır. Birçoğu Vehhabi düşünce okulunun etkisi altına girerek fikirlerinden bazılarını ülkelerinde yaymıştır. Lübnan'daki Selefi hareket siyasetten kaçınan ve seçim süreçlerine dahil olmayan sosyal bir hareket olarak başladıysa da (Abdel-Latif, 2009, s. 81) Suudi hükümetinin teşvikleriyle özellikle Hizbullah'ın artan etkisini dengelemek için hızla siyasi süreçlere dahil olmuştur.

Gerek Arap coğrafyasında gerekse dünyanın çeşitli yerlerinde yaygınlaşan Suudi Selefiliğin siyasetle ilişkisi karışık olmuştur. Temel iddiaları *tevhid*, *davet* ve *sahih İslam'a* yönelik şeklinde olsa da tamamen siyaset dışı kaldıkları iddia edilemez. Suudi Selefiliğin Suudi Arabistan'daki toplumsal tezahürü apolitik olsa da Yemen'de olduğu gibi pratik siyasetle de ilgilenmişlerdir. Benzer bir örneğini Balkanlar'daki Selefi imam ve hatiplerin doğrudan veya dolaylı destekleri aracılığıyla kurulan bazı siyasi oluşumlarda da görmek mümkündür.

Ekseriyetle Suudi Arabistan Medine ve Kasim Üniversitelerinden mezun olan genç vaiz ve imamların hitabeti ve başta Muhammed b. Abdulvehhab, Muhammed b. Salih İbnü'l-Useymin ve Şeyh Bin Baz'ın eserleri tercüme edilerek İslam dünyasında hatırı sayılır genç bir kitleyi etkilemiştir. Kimi zaman yerel dinî geleneklerle çatışan kimi zaman da radikalleşen bu gruplar taassup ve tekfire giden bir ideolojinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Hiç şüphesiz Selefilik ve savunduğu dinî ve sosyal düşünceler tüm bu bölgelerdeki çağdaş dinî hareketleri etkilemiştir. Her ne kadar fikrî ve felsefi olarak kayda değer bütünsel bir yaklaşım ortaya koyamadıysa da biçimsel olarak aksiyonel doğası ve çağdaş araçları kullanma becerileri sayesinde çok farklı etnik, dilsel ve sosyal kitleye hitap edebilmiştir. Pratik siyasetteki etkileri sınırlı olsa da sosyal, kültürel ve özellikle geleneksel dinsel hayatın dönüşümünde kısıtlı bir etkiye sahip olmuştur.

Suudi Selefiligi ile etkileşim içinde olan çeşitli coğrafyalardaki Selefi cemaatlerin bazı ortak özelliklerini görmek mümkündür. Hemen hepsinde diğer geleneksel ve Selefi cemaatlere ihtilaf, bidat ve tekfir gibi bitmez tükenmez tartışmalar görülür. Aralarındaki ihtilafların birçoğu yine Suudi Arabistan içinde süregelen tartışmaların bir yansıması olarak şekillenmektedir. Bunun için Suudi Arabistan dışındaki selefi cemaatlerin inanç, siyasi ve sosyal olaylara yönelik düşüncelerinin büyük bir kısmının Orta Arabistan koşulları bağlamından ayrışamadığı görülür. Bu durum da iki önemli sonuç doğurmuştur. Birincisi, Suudi Selefilğin yerel Müslümanlar nezdinde girdiği gereksiz bazı tartışmalar nedeniyle toplum tarafından dışlanmasına neden olmuştur. Dünyadaki Selefi hareketlerin, Suudi resmî ulemanın ekseninde dizayn edilmiş fikirleri lokal koşullara uyarlama çabaları da pek işe yaramamıştır. İkincisi de Selefi hareketlerin karar alma mekanizmaları Suudi merkezli dış etkiye bırakılmıştır. Bunun için hem teorik ve entelektüel üretim hem de pratikte organize olmaları ve özgün olarak hareket etmeleri imkansızlaşmıştır.

Dünyada bilinen enerji rezervlerinin çok büyük bölümüne sahip olan Suudi Arabistan'ın, Mekke ve Medine gibi kutsal bölgelere ev sahipliği yapması sebebiyle dünya jeopolitiğinde ve İslam dünyasında önemli bir manevra alanına sahip olduğu aşikardır. Suudi Arabistan'ın sahip olduğu finansal imkanlar ve üstlendiği İslam dininin müdafisi olması iddiaları ve Selefiligi ihrac siyaseti, Suudi ulusal çıkarlara hizmet ettiği gerekçesiyle İran gibi birçok ülkeyi tedirgin etmiştir. Balkanlar gibi Batı coğrafyalarda Selefi grupları ya yasal olarak yasaklanmış ya da bir kısmı terörle ilişkilendirilerek faaliyetleri engellenmiştir.

## **“Arap Baharı” Süreci ve Gündelik Siyasette Selefilik**

Suudi Arabistan'da müesses Selefilik apolitik, tarihsiz ve itaate dayalı bir Suudi toplumu tasavvur ederken, yukarıda ifade edildiği gibi Yemen ve Lübnan gibi ülkelerde esasında Selefi cemaatler tamamen apolitik değillerdi ve özellikle Soğuk Savaşı şartlarında sosyalist rejimlere karşı oldukça önemli roller ifa etmişlerdir. Arap İsyanları sürecinde



Suudi uleması, yönetimi, Suudi toplumunun aktif bir şekilde siyasi otoriteye karşı çıkmasının caiz olmadığına dair kesin bir şekilde dinî argümanlarla desteklemeye devam etmiştir. Ancak Suudi Selefiliğe mühlhem Orta Doğu'da pek çok Selefi hareketi için "Arap Baharı" bir dönüm noktası oluşturmuştur. "Arap Baharı" süreci Selefi hareketlerin geleneksel "siyasetten uzak durma", "otoriteye itaat" ve "isyan ve fitne" paradigmalarınca değişiminin hızlandığı bir süreç olmuştur.

"Arap Baharı"na kadar bir yandan dinî, sosyal ve sivil alanlarla meşgul olurken diğer yandan uzun bir tarihe dayanan ve bitmek bilmeyen teorik tartışmaları ile davet faaliyetlerini yürüten Selefi gruplar bundan sonra hem kendilerini bir şekilde siyasetin ortasında buldular hem de yeni şartların da dayattığı teorik tartışmalardan pratik eyleme geçtiler. Bunun için 2011'de Arap İsyanlarıyla başlayan bölgedeki değişim yalnız Mısır'daki Selefi cemaatlerin değil, Suriye'den Libya'ya kadar tüm Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki Selefilerin pratik siyasete ilişkin fikirlerini gözden geçirmelerine neden olmuştur.

Daha önce eşi benzeri görülmemiş bir şekilde Mubarek sonrası Mısır'da önce *el-Fadila* daha sonra *el-Nur*, *el-Asale* ve *Hizbu'l Bina ve't-Tenmiyeh* gibi çok sayıda Selefi parti kuran Selefiler, aynı tecrübeyi Tunus ve Libya'daki Selefi cemaatleri ile de yaşamışlardır. Tunus'ta *Hizbu Cebheti'l İslah'il-İslamiyyi'l-Tunusi*, *Hizbu t-Tahrîr* ve *Hizbu er-Rahme* kurulurken Libya'daki Selefiler de *el-Vatan* ve *Umme el-Vasata* adında partiler kurdular. Mısır ve Tunus'taki Selefi partiler siyasi arenada varlığını hissettirirken Libya'da siyasi katılımdan ziyade 2012 yılında Bingazi'de ABD Konsoloslugu'na yapılan saldırıyla bağlantılı bir şekilde Derna ve Bingazi'deki Selefilerin şiddet ve terörle ilişkileri gündeme gelmiştir.

Orta Doğu'da Suudi Arabistan destekli Selefi hareket ve cemaatlerin homojen bir yapı halinde hareket ettiklerini söylemek güç. Gerek akaid konuları gerekse çağdaş, sosyal ve siyasi konulara yönelik yaklaşım farklılıkları birbirlerinden çok farklı tutumlar benimsemelerine neden olmuş ve topyekûn bir şekilde hareket etmelerini engellemiştir. Nitekim aralarındaki bu akidevi ve sosyal olaylara yönelik görüş farklılıkları, hareket ettikleri ülkelerin siyasi rejimleri tarafından dolaylı da olsa teşvik

edilmiş ve üstü kapalı da olsa desteklenmiştir. Arap İsyanları sürecinde kimi Selefi grup milliyetçi, İslamcı ve liberal çevrelerle birlikte hareket ederek siyasi rejimlere karşı çıkarken kimi grupları da “*ulu'l emre itaat*” ve “*fitne*” gerekçesiyle Arap İsyanları sürecini desteklememiştir. Mesela Mısır'da 25 Ocak Devrimi'ne giden süreçte, Şeyh Mahmud Misri ve Şeyh Muhammed Hüseyin Yakub gibi önde gelen Selefi âlim ve hatipler, rejim karşıtı gruplarla birlikte hareket etmeyi reddetmişlerdir.

Orta Doğu ve Afrika'daki Selefi grup ve cemaatlerin hareket ve faaliyetleri kendi şahsına münhasır yöntem ve araçlara sahip olmalarına rağmen gerek iktisadi gerekse Suudi ulemaya yönelik manevi bağlılık nedeniyle kritik durumlarda bağımsız hareket edememiştir. Suudi Arabistan gerek ekonomik gerekse kültürel ağırlığı nedeniyle söz konusu cemaatler üzerinde bariz bir etkiye sahiptir. Arap İsyanları esnasında Mısır'da ilk parlamento seçimlerinde bütün tahminleri aşır %24 oy alan ve 124 sandalyeyi kazanan Nur Partisi (Batrawy, 2012) seçilmiş Cumhurbaşkanı Muhammed Mursi'ye yönelik darbe sürecinde parti liderliği arasında çıkan anlaşmazlıklar neticesinde partinin kurucu başkanı ayrılmak zorunda kalmış, yerine Suudi hükümetinin desteklediği Yunus Mahyun geçmiş ve 3 Temmuz 2013 Abdulfettah es-Sisi liderliğindeki askerî darbeyi desteklemiştir. Böylece Mısır'ın en büyük Selefi oluşumu siyasi görüşlerini değişim karşıtı olan Suudi Arabistan'ın resmî politikaları ile harmonize etmiştir. Hatırlanacağı üzere Suudi uleması Arap Baharı'nı fitne ve yıkım olarak algılamış, Suudi ailesinin kıdemli üyelerinden Emir Turki Faysal da “Arap Baharı'nı çiçek değil, kan gölü” şeklinde tanımlamıştır (Elbekmi, 2014, ss. 120-121). Suudi Selefilere ve Suudi emirlerinin bu konudaki görüşleri bölgedeki Selefi cemaatler için bir rehber niteliği taşımıştır.

Bununla birlikte ana akım Selefi grupların dışında kalan Hizbu'l Fadile ve Hizbu'l Asale gibi daha küçük bazı Selefi siyasi partiler Suudi resmî siyasetinden ayrılmışlar ve askerî darbeyi desteklemeyerek darbe karşıtı gösterilere katılmışlardır.

Mısır'da olduğu gibi Selefi cemaatler çağdaş siyaset teorisinin vurguladığı birçok meseleyle ilgili hâlâ tutarlı bir teorik felsefeye sahip

olmadıkları için bu durum Arap Baharı sürecinde görülen pratikteki tutarsızlıklara da yansımıştır. Tıpkı çağdaş İslam siyaset düşüncesindeki temel bazı tartışmaların süregeldiği gibi çağdaş Selefilere de modern iktisat, modern hukuk, demokrasi gibi yönetim biçimi ve modern devlette laiklik kavramı etrafında din-devlet ilişkilerin boyutları gibi birçok meselede net bir tutumu hâlâ geliştirememişlerdir. Partileşen ve siyasete aktif olarak katılım gösteren Selefi cemaatlerinin İslam'la da uyumlu adalet, eşitlik, refah ve özgürlük gibi genel ilke ve kavramların ötesinde modern devletin karmaşık yapısı ve çağdaş meseleler ile ilgili konularda bir çözüm bulmada zorlandıkları çok açıktır. Selefilere sert akidevi tutumları gereği İslamcı diye tanımlanan birçok siyasi oluşuma kıyasla bile reel politığa uyum sağlamaları kolay olmamıştır. Siyasileşen Selefilere küfür, şirk ve bidatle mücadele paradigmasını çağdaş pratik siyaset ile harmanlamada temel bir çıkmazla karşı karşıya kaldılar.

Neticede ortaya çıkan tabloda pratik siyasetin merkezinde yer alan Selefi hareketler son toplumsal, sosyal ve kültürel tartışmalara nüfuz etmelerine rağmen bir türlü siyasi güç temerküz edememişlerdir. Ancak Arap Baharı'nın bölgede yarattığı değişim baskısı ve Suudi Arabistan'daki sosyal ve kültürel reformların, dışarıdaki Selefi hareketlerde daha fazla değişime yol açacağını tahmin etmek mümkündür. Her ne kadar Mısır, Tunus ve Libya'da yaşananlar en iyi tecrübe modelleri olmasa da dünyanın çeşitli yerlerindeki Selefi hareketlerin pratik siyasetteki varlığı artabileceğini öngörmek mümkündür.

## Sonuç

18. yüzyılın ortasında Orta Arabistan'da geleneksel siyasi ve dinî otoriteye bir isyan mahiyetinde ortaya çıkan Vehhabilik dinî saflaştırma iddiasıyla Suudi ailesinin himayesinde olgunlaşmıştır. Bir tepki olarak neşet eden Vehhabilik, Suudi ailesinin emirliklerinin en önemli meşruiyet ve güç kaynağı olmuştur. 1932'de bağımsızlığını ilan Suudi Arabistan Devleti'nin merkezinde de Vehhabilik yer almıştır. Suudi müesses nizamın oluşmasında merkezi rol oynayan Vehhabilik, Suudi

Arabistan'ın genişlemesi ve ulusal sınırların belirlenmesinde hayati bir rol oynamıştır. Suudi Selefilik kuruluşundan bu yana Suudi yönetimle ittifak kurduğu için Suudi uleması, İbni Suud ve haleflerinin yönetimlerini destekleyerek bir anlamda devletin resmî uleması olmuştur. Suudi uleması bilhassa Kral Faysal döneminde kurumsallaşarak devlet bürokrasına dahil olmuş ve ulema devletin resmî memurları olmuştur. Bunun için Suudi uleması çeşitli dönemlerde siyasi yönetimi desteklemişler ve sosyo-politik gelişmelere bağlı bir şekilde tutumlarını siyasi yöneticilerin görüşleriyle harmonize etmişlerdir.

Bütün siyasi doktrini şirk, küfür ve bidatle mücadele fikrî üzerine kurulan Suudi Selefiliği, yöneticiye itaati esas almıştır. İtaat bir bakıma dinî bir vecibe olarak görüldüğü için *Veliyu'l Emr'e*, ülkenin yöneticisine itaat etme konusundaki zorunluluğu ona karşı çıkmamanın yasak ve dinen haram olduğu düşüncesi temerküz etmiştir. Özetle Suudi Selefiliğinin siyasi doktrinini karakterize eden temel özelliği yöneticilere veya rejimlere boyun eğmesi ve onlarla yakın işbirliği içinde olmasıdır. 1970'li yıllardan itibaren kademeli bir şekilde açılan Suudi toplumunun çağdaş ihtiyaçlarına cevap vermede yetersiz görülen bu doktrin, pek çok meselede çözüm bulmada yetersiz kalmıştır. Bunun için Suudi Selefiliğin benimsediği siyaset doktrini ancak Orta Arabistan'da tatbik edilegelmiş, modern Müslümanların büyük çoğunluğunu tatmin edememiştir.

Sonuç olarak Suudi Selefiliği bir uyanış veya yenilenme hareketinden çok Orta Arabistan kültürüne özgü bir tepki ve karşıt hareket olarak olgunlaşmıştır. Müslümanların çağdaş reform ve tecdid hareketlerinin şekillendiği "Batı'nın ilerlediği ve Müslümanların geri kaldığı" ilkesinden ziyade çareyi bidatlerden arındırılmış dine dönüşte katı bir model aracılığıyla tasavvur etmiştir. Suudi Selefiliğin siyasi doktrininin temel ilkeleri, dönemin diğer ıslah hareketlerine benzer olsa da benzerlik sadece yüzeysel düzeyde kalmıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'ne karşı dinî bir isyan olduğu kadar tipik bir Orta Arabistan aşiret itaatsizliği özelliklerine de sahiptir.

Suudi Selefiliği yalnız Orta Arabistan ile sınırlı kalmamış, başta Orta Doğu olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde etkin olmuştur. Suudi Arabistan'ın maddi teşvikleri ve Soğuk Savaş şartlarının da etkisiyle birçok

ülkede dinî ve sosyal tartışmaları etkilemiştir. Siyasetten çok davet ve irşad faaliyetlerine yoğunlaşan Suudi Arabistan dışındaki Selefi hareketler, Yemen ve Lübnan'da görüleceği üzere, tamamen pratik siyasetin dışında kalmamışlardır. Daha önce siyasal katılımını tamamen reddetmeyen Selefiler, Arap Baharı sürecinde eşi görülmemiş bir şekilde aktif siyasete katılım sağlayarak doktrinsel Selefilikten ayrılmışlardır. Ancak pratik siyasetteki kararlarında Suudi Arabistan gibi dış etkiye maruz kaldıkları için bağımsız bir şekilde hareket edemedikleri gibi, Selefiliğin küfür, şirk ve bidatle mücadele paradigmasını modern pratik siyaset ile harmanlayamama gibi temel bir çıkmazla karşı karşıya kalmışlardır.

## Kaynakça

- Abdel-Latif, O. (2009). Trends In Salafism, M. Emerson, K. Kausch, R. Youngs (Ed.). Islamist radicalisation the challenge for euro-mediterranean relations. *Centre For European Policy Studies*, Brussels.
- Aburish, S. K. (1994). *The rise, corruption and coming fall of the house of Saud*, New York: St. Martin's Griffin.
- Akgün, B. ve Bozbaş, G. (2013). Arap dünyasında siyasi selefizm ve Mısır örneği. *Akademik Ortadoğu*, 14, 1-38.
- Alangari, H. (1998). *The struggle for power in Arabia Ibn Saud, Hussein and Great Britain, 1914-1924*. Lebanon: Ithaca.
- Al-Atawneh, M. (2009). Is Saudi Arabia a theocracy? Religion and governance in contemporary Saudi Arabia. *Middle Eastern Studies* 45(5), 721-737.
- Al-Dakhil, Kh. (2001). *El-Vehhabiyye beyne şirk ve tEsedduu kabileti*, Riyad.
- Al-Fahad, A. H. (2004). The 'Imama vs. the 'Iqal: Hadari-Bedouin Conflict and the Formation of the Saudi State. İçinde M Al-Rasheed ve R Vitalis (Ed.). *Counter narratives-history, contemporary society, and politics in Saudi Arabia and Yemen*. London: Palgrave Macmillan.
- Al-Gathami, A. M. (2009). *El-Kabile ve el-Kabailiyye ev huviyatı ma beade el-hadase* (2. Baskı). Magrib: Darul Beyda.
- Al-i Suud, S. A. (2010). *Melamihu insaniyetun mine sireti el-Melik Abdulaziz*. Riyad: Daret Melik Abdulaziz.
- Almana ,M. H. (1415/1995). *Tevhidu el-Memeleketu el-Arabiyye es-Suudiyye* (A.S. Al-Ut-heymin, Çev.).
- Al-Rasheed, M. (2010). *A history of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Rasheed, B. (2016). Es-Suudiye ve Damu es-Selefiyye Alemiyyen. <http://bitly.ws/AMUm> adresinden erişildi.

- Al-Yassini, A. (1982). *The relationship between religion and state in the Kingdom of Saudi Arabia*. (Doktora Tezi). Mc Gill University, Montreal.
- Batrawy, A. (2012). Egypt's Islamists win 75 percent of parliament. Associated Press.
- Bin Bâz, A. A. (2000). Muhammed b. Abdivehhab (E. Yıldırım, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9), 657-670.
- Bin Gannam, H. (1994). *Tarih-i necd*. Beyrut.
- Bulut, H. İ. (2016). *İslam mezhepleri tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Browsers, M. (2007). Origins and architects of Yemen's joint meeting parties. *International Journal of Middle East Studies* 39(4), 565-586.
- Burckhardt, J. L. (2019). *Arabistan seyahatleri (Temmuz 1814-Haziran 1815)* (Y. Yazar, Çev.). İstanbul: Büyüyen Yayınları.
- Büyükkara, M. A. (2016). *Çağdaş İslami akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Büyükkara, M. A. (2013). *İhvandan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Büyükkara, M. A. Vehhabilik. *İslam Ansiklopedisi* (C. 42, ss. 613-65). İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Büyükkara, M. A. 11 Eylül'le derinleşen ayrılık: Suudi selefiyye ve cihadi selefiyye. *dini Araştırmalar*, 7(20), 205-234.
- Cevdet Paşa, A. (2011). *Osmanlı İmparatorluğu tarihi*. (2. Cilt). İstanbul : İlgı Kültür Sanat.
- Domazeti, R. (2021). Suudi Arabistan Raporu: Muhammed bin Selman'ın İktidar Yürüşü ve Reform Süreci. İNSAMER (Rapor No: 135. Şubat 2021).
- El- Useymin, A. S. (1992). *Eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhab Hayâtuhû ve Fikruh*. Riyad.
- Elbekmi, M. M. (2014). *El-Mevkiu suudiy min theverati er-rabiü el-Arabi*. M. B. Ayd, C. Abdallah (Ed.). *El-Halic fi Siyaki İstrateji Mutegayir*. Aljazeera Center For Studies.
- Esposito, J. (1988). *Islam: The straight path*. New York: Oxford University Press.
- Eyüp Sabri Paşa. (1926). *Tarih-i Vehhabiyan*, İstanbul.
- Fandy, M. (1999). *Saudi Arabia and the politics of dissent*. New York: St. Martin Press.
- Galib, H. (2014). Es-Selefiyyetu es-Suudiy fi Midani Sulta. İçinde B.M. Nafi, İ. Abdulmevla ve H. Taki, (Ed.). *Ez-Zahiretu Es-Selefiyye: El-Tedudiyetu et-Tanzimiyetu ve'l Siyasat* (ss. 33-48). Doha: Merkezi el-Cezira li-Dirasat.
- Güner, S. (2013). *Osmanlı Arabistan'da kıyam ve tenkil Vehhabi-Suudiler (1744-1819)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Hegghammer, Th. (2010). *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helms, C. M. (1981). *The cohesion of Saudi Arabia evolution of political identity*. London: Roudledge.
- Hourani, A. (2013). *Arap halkları tarihi* (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn Bişr, O. (1979). *Unwan al-Macdfi Tarih-i Necd*. Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l Hadisiyye.
- İnayet, H. (1997). *Arap siyasi düşüncesinin seyri* (2. Baskı, H. Kırlangıç, Çev.). İstanbul: Yöneliş.

- İşcan, M. Z. (2009). Selefilik'in ihtiyacı ve dinî düşüncede yenilik. *Marife dini Araştırmalar Dergisi* (9), 9-20.
- Karpat, K. (2013). *İslam'ın siyasallaşması*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kavak, Ö. (2011). *Modern İslam hukuk düşüncesi Reşid Rıza örneği*. İstanbul: Klasik.
- Kostiner, J. (1993). *The making of Saudi Arabia, 1916-1936 from chieftaincy to monarchical state*. Oxford: Oxford University Press.
- Kostiner, J. (1997). State, Islam, and opposition in Saudi Arabia: The post-gulf war phase. *Middle East Review Of International Affairs (MERIA)*, 1(2).
- Kostiner, J. ve Teitelbaum, J. (2000). State-formation and the Saudi monarchy. J. Kostiner (Ed.). *Middle East monarchies the challenge of modernity* (ss. 131-150). Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers.
- Kubat, M. (2017). Selefiye ile neo-selefilik'in kesişen ve ayrılan yönleri. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2), 124-141.
- Kurşun, Z. (1998). *Necid ve Ahıs'da Osmanlı hâkimiyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kutlu, S. (2012). Vehhabilik, İçinde H. Onat ve S. Kutlu (Ed.). *İslam mezhepleri tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Lacey, R. *The Kingdom Arabia & The House of Saud*. New York: Avon Books.
- Mehmet Z. İ. Selefilik'in temel esasları ve sosyo-politik arkaplan, tarihte ve günümüzde Selefilik. Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 08-10 Kasım 2013, İstanbul 2014, 90-110.
- Mouline, N. (2014). *The clerics of Islam religious authority and political power in Saudi Arabia*. London: Yale University Press.
- Mufti al-mamlaka: al-muzaharat khitat li-tafkik al-umma. (2011). Al-Motamar. <https://almotamar.net/news/88482.htm> adresinden erişildi.
- Özervarlı, M. S. (2009). Selefiye. *İslam Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 399-402). İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Philby, H. Ve Bridger St. J. *Arabia of the Wahhabis*. London: Constable Co. Ltd.
- Phillips, S. (2008). *Yemen's democracy experiment in regional perspective patronage and pluralized authoritarianism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rafeq, A-K. (2011). Farklı bir güç dengesi 18 ve 19. yüzyılda Avrupa ve Ortadoğu. İçinde Y. M. Choueiri (Ed.). F. Aytuna (Çev.). *Ortadoğu Tarihi* (ss. 273-295.) İstanbul: İnkılap.
- Rihani, A. (1928). *Ibn Sa'oud of Arabia his people and his land*. London: Constanble Co Ltd.
- Salame, Gh. (1980). *El siyasetu el-khariciyya el-Suudiyye mundhu amin 1945*. (1. Baskı). Beyrut: Maahadi Enmai el-Arabiyeti.
- Voll, J. O. (2014). Muhammed Hayyat Es-Sindi ve Muhammed b. Abdulvehhab: 18. yüzyıl Medine'sinde bir entelektüel grubun tahlili. İçinde N. Okuyucu, (Ed.). *Batı gözüyle tecdid: İslam dünyasında tecdid hareketleri 1700-1850* (ss. 53-63). İstanbul: Klasik.
- Vassiliev, A. (2000). *The history of Saudi Arabia*. London: Saqi Books.
- Zubaida, S. (2011). *Beyond islam a new understanding of the middle east*, New York: I.B.Tauris.



## YUSUF EL KARADAVİ

(1926 – 2022)

Son dönemlerin etkili fıkıh âlimi

Yusuf el-Karadavi (Yusuf el-Karadavi olarak da yazılır) Katarlı etkili bir İslam âlimi ve ilahiyatçısıdır. Kendisi 9 Eylül 1926'da Mısır'da doğmuş ve dindar bir ailede büyümüştür. Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi'nde İslam hukuku okudu. Mısır Kralı I. Faruk döneminde, 1949 yılında ilk kez tutuklanan Karadavi, Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdun-nasır döneminde de 3 kez hapse girdi. 1961 yılında Mısır'ı terk ederek Katar'a gitti. Burada Katar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı olarak görev yaptı, Katar vatandaşlığı aldı ve ömrünün geri kalanını burada sürdürdü.

Karadavi'nin ana çalışma alanı, kariyeri boyunca kapsamlı bir şekilde araştırdığı ve hakkında yazdığı İslam hukuku veya fıkıhtır. İslam hukuku ve içtihadının çeşitli ekollerinin yanı sıra Kuran, Hadis ve İslam âlimlerinin görüşleri de dahil olmak üzere İslam hukukunun ilkelere ve kaynakları üzerinde çalışmıştır. Karadavi, özellikle İslam hukukunun günümüz Müslümanlarının karşılaştığı çağdaş sorunlara ve zorluklara uygulanmasına odaklanmıştır. Aile hukuku, sosyal adalet, insan hakları, ekonomi ve siyaset gibi konularda kapsamlı yazılar yazmış, İslami ilkelere dayalı rehberlik etmiş ve çözümler sunmaya çalışmıştır.

Karadavi, İslam'ın demokratik değerlerle uyumlu olduğu fikrinin güçlü bir savunucusudur. İslam'ın istişare ve katılımlı teşvik ettiğini ve demokrasinin İslam'daki şura (danışma) ve icma (fikir birliği) ilkeleriyle uyumlu olduğunu savunmaktadır. Karadavi cihat konusundaki görüşleri nedeniyle eleştirilmiş ve bu görüşlerin bazılarınca gayrimüslimlere karşı şiddeti desteklediği şeklinde yorumlanmıştır. Bununla birlikte, Karadavi aslında cihadın şiddet içermeyebileceğini ve entelektüel veya kültürel mücadele şeklinde olabileceğini savunmuştur. Öte yandan Karadavi Filistin davasının güçlü bir destekçisi olmuş, Filistinlilerin haklarını savunmuş ve Filistin topraklarındaki İsrail işgalinin sona erdirilmesi çağrısında bulunmuştur.

İslam hukuku, siyaset, ekonomi ve sosyal meseleler gibi çeşitli konuları kapsayan 120'den fazla kitap yazmış bunların büyük bir kısmı Türkçeye çevrilmiştir. İslam'da Helaller ve Haramlar isimli kitap Karadavi'nin en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. İslam hukukunun hayatın çeşitli alanlarındaki uygulamalarına dair kapsamlı bir bakış sunmaktadır. Önümüzdeki Dönemde İslami Hareketin Öncelikleri isimli kitabında Karadavi, İslami hareketin



**Yaşadığı Yerler:** Kahire, Katar

**Görev Yaptığı Kurumlar:** El-Ezher, Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi, Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği, Katar Üniversitesi

**Önemli Eserleri:** İslam'da Helaller ve Haramlar, Red ve Aşırılık Arasında İslami Uyanış, Zekât Fıkhı, Hasan El-Benna Düşüncesinde Eğitim

geleceğine ilişkin vizyonunu ve odaklanması gereken önceliklerini ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. *Red ve Aşırılık Arasında İslami Uyanış* adlı kitabında (Türkçeye İslami Uyanışın Problemleri olarak tercüme edilmiştir) Karadavi, İslami aşırılık olgusunu ve İslam'a Kur'an ve Sünnet temelinde dengeli bir yaklaşımın gerekliliğini tartışmaktadır. *Zekât Fıkhı* isimli kitap, zekat kavramının ve modern zamanlardaki uygulamasının ayrıntılı bir analizini sunmaktadır. *Hasan El-Benna Düşüncesinde Eğitim*'de, Müslüman Kardeşler'in kurucusu Hasan el Benna'nın hayatını, öğretilerini ve İslami eğitim vizyonunu incelemektedir. Bununla birlikte Karadavi, gayrimüslimlerle ilişkiler, İslam ekonomisi, çevre, kadın, aile, Filistin ve usul üzerine çok sayıda eser kaleme almıştır.

Karadavi sadece bir yazar olarak değil aynı zamanda çok sayıda kurumun kurulmasına öncülük eden bir eylem adamıdır. Mart 1997'de, Batı ülkelerindeki

Müslüman azınlığın dinî hayatına dair fetvalar vermek amacıyla, Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi'ni kurdu. Ayrıca Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği'nin kurucuları arasında yer aldı. Dünya'daki İslam âlimlerini bir araya getiren bu girişim çok önemli çalışmalara imza atmıştır. 2018'de Dünya Müslüman Âlimler Birliği Başkanlığı'ndan ayrılmıştır. Ayrıca 20 yılı aşkın bir süre Al Jazeera'de "Şeriat ve Hayat" adlı bir televizyon programı yapmıştır.

Kasım 2005 ve Haziran 2008 tarihlerinde ABD'den Foreign Policy ve İngiltere'den Prospect dergilerinin internet üzerinden okuyucu anketleri ile oluşturduğu Dünyanın ilk 100 entelektüel listelerinde, 2005 yılında 56., 2008 yılında 3. sırada yer almıştır.

Genel olarak, Karadavi'nin fikirleri ve katkıları İslami ilimler ve aktivizm üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur ve çalışmaları bugün Müslüman dünyasında etkili olmaya devam etmektedir.



**Kuruluş Tarihi:** 1957

**Bulunduğu Yer:** Riyad

**Kurumun Etkisi:** Arap dünyasının önde gelen üniversitelerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Suudi Arabistan'da hem devlet hem de özel olmak üzere çok sayıda üniversite bulunmaktadır. Başkent Riyad'da bulunan Kral Suud Üniversitesi (KSU), ülkenin en eski ve en büyük üniversitesidir. Üniversite 1957 yılında Riyad Üniversitesi olarak kurulmuş ve 1982 yılında Suudi Arabistan'ın ikinci kralı olan Kral Suud bin Abdülaziz'in onuruna Kral Suud Üniversitesi adını almıştır.

KSU mühendislik, tıp, sosyal bilimler, beşeri bilimler ve doğa bilimleri gibi alanlarda geniş bir yelpazede lisans ve lisansüstü programlar sunmaktadır. Ayrıca Arap dili ve İslami çalışmalar alanında da programlar sunmaktadır. Üniversite güçlü bir araştırma odağına sahiptir ve çeşitli alanlarda en son araştırmaları yürüten bir dizi araştırma merkezi ve enstitüye ev sahipliği yapmaktadır.

KSU, akademik programlarının yanı sıra öğrencilerine ve personeline bir dizi hizmet ve tesis sunmaktadır. Bunlar arasında kütüphaneler, spor tesisleri, tıbbi klinikler ve öğrenci kulüpleri ve organizasyonları bulunmaktadır. Üniversite

aynı zamanda topluma erişimi ve sosyal sorumluluğu teşvik etmeyi taahhüt eder ve yerel ve küresel topluluklardaki insanların yaşamlarını iyileştirmeyi amaçlayan bir dizi program ve girişim sunar.

KSU, çok çeşitli akademik programlar ve araştırma fırsatları sunan birçok bölüm, yüksekokul ve araştırma merkezine sahiptir. Üniversitenin lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencileri de dâhil olmak üzere 74.000'in üzerinde öğrencisi bulunmaktadır. KSU'nun 4.000'den fazla akademik personeli ve 5.000 idari personeli bulunmaktadır. Üniversite tıp, mühendislik, işletme, hukuk ve eğitim fakülteleri de dâhil olmak üzere 26 fakülteye ve lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde 300'ün üzerinde akademik programa sahiptir. Üniversite, 70'ten fazla ülkeden gelen öğrencileriyle büyük bir uluslararası öğrenci nüfusuna sahiptir.

Genel olarak, Kral Suud Üniversitesi Suudi Arabistan'da ve daha geniş bir bölgede önemli bir kurumdur ve ülkenin eğitim ve araştırma sektörlerinin gelişiminde hayati bir rol oynamıştır.

# **İbâdîlik Mezhebinin Kadim Yurdu Umman'ın Modern Dönüşümünün İki Mimarı: Sultan Kabus ve Müftü el-Halîlî**

Kadir Gömbeyaz & Ahmet Faruk Göksün

## **Giriş**

Arap Yarımadası'nın güneydoğu ucunda yer alan Müslüman-Arap ülkesi Umman -Arapça aslına uygun bir söyleyişle aslında Umân- diğer Arap ve Müslüman ülkelerden farklı, kendine özgü birtakım hususiyetlere sahip bir ülkedir. Henüz Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde gönderdiği mektubuyla İslam'ı kabul etmiş ve böylece o günden bu yana İslam diyarı olan bu bölge, İslam'ın ilk asrında ortaya çıkan İbâdîlik mezhebinin sığındığı ve merkez coğrafyadan uzak olması hasebiyle de varlığını günümüze değin sürdürdüğü bir yer olmuştur. Sünnilik ve Şiilik dışında farklı bir mezhebî aidiyeti ifade eden İbâdîlik, Kuzey Afrika ve Doğu Afrika'nın bazı kısımlarında azınlık bir şekilde varlığını sürdürürken Umman'da ise gerek halk tabanında gerekse de yönetimde baskın unsur olmuş, böylece İbâdîlik mezhebinin etkin olduğu tek İslam ülkesi olmuştur. Öte yandan Umman, Arap Yarımadası'nın geri kalan kısmının aksine Osmanlı yönetimine girmemiş bir ülkedir. Diplomatik ilişkiler ve yardımlaşmalar şeklinde bir ilişki içerisinde olsa da Osmanlı yönetiminin hakimiyeti bu bölgeye erişmemiştir. Osmanlı'ya tabiiyetten dolayı Birinci Dünya Savaşı'na katılan diğer Arap ülkelerinden farklı olarak

Umman, Birinci Dünya Savaşı'na girmemesi sebebiyle savaş sonrasında diğer birçok Arap ülkesinde yaşanan hanedan ya da rejim değişikliğini yaşamamıştır. Bu durum Umman'da iki yüz elli yıldır aynı hanedan ve saltanat rejiminin mevcudiyeti sonucunu doğurmuştur.

1970'te babasına karşı gerçekleştirdiği darbe ile başa gelen ve kısa sürede ülke içindeki Umman ve Maskat şeklindeki iki başlılığı kendi sultanlığı altında birleştiren Sultan Kabus, 2020 yılında vefat edinceye dek ülkede önemli reformlar gerçekleştirmiş, özellikle izlediği tarafsızlık politikası ile Umman'ı, bölgede her ülke ile görüşebilen, bu yönüyle bölgenin problemleri meselelerinde *arabuluculuk* rolü üstlenen ve güven duyulan bir ülke haline getirmiştir. Ülkedeki farklı etnik ve dinî kimlikleri gözeterek İbâdîliği devlet yönetiminin belirleyici kimliği olarak belirlemekten kaçınan ve kendisini bir din devleti yerine modern bir devlet olarak niteleyen Umman Sultanlığı'nın kendi içine kapanık, silik bir ülke olmaktan çıkıp bölge için önemli bir güce dönüşmesinde özellikle son elli yılına damga vuran sultanı (Sultan Kabus b. Saîd) ile duruşu, görüşleri ve faaliyetleriyle tüm İslam dünyasının saygısını kazanmış genel müftüsünün (Ahmed el-Halîlî) rolü büyüktür. İşte bu yazı modern Umman Sultanlığı'nı bu iki figür üzerinden okuma çabasıdır.

## Coğrafi ve Demografik Olarak Umman

Hicaz Yarımadası'nın alt kısmında yer alan Umman; karadan Suudi Arabistan, Yemen ve Birleşik Arap Emirlikleri ile denizden de İran ve Pakistan ile komşudur. Ülkenin bir tarafı denizle (Umman Denizi) bir tarafı da çölle (er-Rub'u'l-Hâlî) kaplı olup ayrıca içerisinde zorlu sıradağlar bulunmaktadır. Deniz tarafında muson iklimi görüldüğünden bu kısımlar yaz aylarında bolca yağış alabilmektedir. Böylece ülkede farklı iklimler etkili olabilmekte, liman ticareti, balıkçılık ve tarım gibi uğraşlar yapılabilmektedir. Ülkede nispeten geç bir dönemde keşfedilen (1962) ve ihracatına başlanan (1967'den itibaren) petrol, diğer Arap ülkelerine kıyasla yüksek kalitede olmasa da önemli bir gelir kaynağı konumundadır. Buna daha sonraları bulunan doğal gaz rezervi de eklenmiştir.

Umman'ın 2017 itibarıyla nüfusu yaklaşık 4,5 milyon olup bunun yüzde 55'i Ummanlı, yüzde 45'i ise Asya ülkelerinden gelen yabancılardan oluşmaktadır. Yabancı nüfusun büyük bir oranı ülkede hizmet sektöründe çalışmak için gelmiştir. Umman vatandaşlığı hakkı kazanamayan bu işçi kesiminin ülkede gayrimenkul satın alma hakları bulunmamakta, ayrıca belli bir müddet sonra (yaklaşık on beş yıl) ülkeyi terk etme mecburiyetleri bulunmaktadır. Eğitimli kesimden olan yabancılara ise vatandaşlık verilerek ülkede ikametlerine izin verilmektedir. Başkenti bir liman şehri olan Maskat olup nüfusu 1,5 milyon civarındadır. Maskat, resmî başkent vasfı taşıırken iç bölgelerde bulunan Nizvâ kenti manevi ve kültürel başkent olarak kabul görmektedir. Ülkede Urduca, Hintçe, Bengalce gibi diller; İslam, Hristiyanlık, Bahailik ve Hinduizm gibi dinler; Sünnilik, İbâdîlik ve Şiilik gibi mezhepler bulunmaktadır.

## Tarihsel Süreçte Umman

Yerleşim tarihi M.Ö. 3000'li yıllara kadar uzanan Umman'ın adını nereden aldığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan biri "buraya gelen ilk Arap yerleşimci olduğu rivayet edilen Umân b. Kah-tân'dan kaynaklandığı" şeklindedir (Bilge, 2012, s. 141). Milattan sonra 1. yüzyıldan itibaren uzun yıllar Pers kontrolünde kalan Umman, Yemen'den büyük göçler almış, ülkenin büyük kabileleri bu göçler ile buraya gelmiştir. Hz. Peygamber'in mektubu ile 8/630 yılında savaşız olarak İslam'a giren Umman o günden sonra Müslüman olarak kalmıştır. Emeviler döneminde yönetimin takibatından uzaklaşmak için özellikle Umman'lı Ezd kabilesine mensup İbâdîler, Basra'dan bölgeye gelerek Umman'ı İbâdîliğin sığınağı ve yurdu haline getirmişlerdir. Hatta 750 yılında Umman'da ilk İbâdî imameti kurulmuş, bu imamet kısa süre sonra Abbasîler tarafından yıkılmasına rağmen bu tarihten sonra İbâdîlik Umman'da hâkim renk olarak kalmaya devam etmiştir. Çok geçmeden Umman'da yeni bir İbâdî imameti kurulmuş (794) ve bu imamet uzun yıllar Umman'a hâkim olmuştur. Bu imamet dönemi zaman zaman Abbasî, Karmatî ve Büveyhî işgalleri ile kesintiye uğrasa da özellikle Umman'ın iç kesimlerinde yaşamaya devam etmiştir.

Ummanlı tarihçilerin karanlık dönem olarak nitelendirdikleri beş asırlık Nebhânî hakimiyeti 1154 yılında başlamış ve 1624 yılına kadar devam etmiştir. Bu dönem, hakkında çok bilginin bulunmaması yanında İbâdî imametine yönelik baskılar sebebiyle bu şekilde nitelendirilmektedir. Tabii ki beş asır gibi uzun bir müddeti kapsayan bir dönem için top-tancı konuşmak yanlış olur. Ancak yeterli çalışma bulunmaması bu dönem hakkında detaylı değerlendirmeler yapmayı engellemektedir. Sahil şeridinde egemen olan Nebhânîler ile iç bölgelerde hakimiyet kuran imamet rejimi arasında yaşanan çekişmelere sahne olan bu dönemin en önemli olayı hiç şüphesiz Portekiz işgali olmuştur. Coğrafi keşiflerin akabinde bölgede gücünü artıran Portekiz, Umman'ın sahil bölgelerini işgal etmiştir. Bu süreçte Hicaz bölgesine hâkim olan Osmanlı sultanı Yavuz Selim, Portekizliler ile mücadele etmesi için donanma kurulmasını emretmiş, bu donanma bazı bölgeleri işgalden kurtarsa da ülkenin bir kısmı işgal altında kalmaya devam etmiştir.

Ülkedeki parçalanmışlık ve işgalden muzdarip olan İbâdî ulema toplanarak İbâdî imametine dayalı Yarubî devletinin (1624-1744) kurulmasına öncülük etmiş ve bu devlet sayesinde Umman tekrar birlik olarak ülkedeki işgale son vermiştir. İbâdîler tarafından İbâdî imametinin yaşandığı en güçlü dönemlerden biri olarak gösterilen bu süreç çok uzun vadeli olmamış ve yaklaşık yüz yıl sonra ülkede tekrar karışıklıklar baş göstermiştir.

Yarubîler döneminin valilerinden birisi olan Ahmed b. Said bu kargaşa döneminde ülkeyi tek bayrak altında toplamayı başarmıştır. Böylece Bûsaîdî Hanedanı'nın kurucusu olan İmam Ahmed ile günümüze kadar devam edecek olan Bûsaîdî yönetimi başlamıştır. İlk başta İbâdîler tarafından biat alarak başa geçen Ahmed b. Saîd'in soyundan gelenler bu durumu önemsememiş ve imamete dayalı olarak kurulan devlet saltanata dayalı olarak devam etmiştir. Bu devlet döneminde donanmasını güçlendiren Umman ayrıca Afrika kıtasında bazı bölgelerde hakimiyet kurmuştur. Özellikle 1806-1856 yıllarında hüküm süren Sultan Saîd b. Sultan döneminde Umman; Doğu Afrika kıyıları, Zengibar, Komor adaları ve Körfez'de bulunan birçok adada hakimiyet tesis etmiştir. Onun ölümü ile devlet iki oğlu arasında Umman ve Zengibar merkezli olarak paylaşılmıştır.

Bu devlet döneminde bölgede İngiliz etkisi hissedilmeye başlanmış ve İngiltere ile sıkı ilişkiler kurulmuştur. Özellikle İbâdî imamet devleti kurmak üzere yönetimi ele geçirmeye yönelik teşebbüsler hep İngiliz yardımlarıyla engellenmiş ve bu durum Maskat merkezli sultanlığı İngilizlere daha çok bağlı hale getirmiştir. Umman'da İbâdî imametini kurmaya yönelik son deneme 1913 yılında gerçekleşmiş ve Umman'ın en etkin âlimlerinden Nureddin es-Sâlimî'nin liderlik ettiği bu hareket Sâlim b. Raşid'e imam olarak biat edilmesiyle sonuçlanmıştır. Ülkenin tamamına egemen olamayan imamet, saltanat rejimi ile barış antlaşması imzalamış ve bunun sonucunda ülke Umman (İç bölgeler)-Maskat (Sahil kesimi) olarak ikiye ayrılmıştır. İki rejim arasındaki çatışmalar Umman'da petrol bulunmasıyla iç savaşa dönüşmüş ve Cebel-i Ahdar Savaşı olarak Umman tarihine geçen bu savaş İngiliz destekli sultanlık kuvvetlerinin kesin zaferiyle sonuçlanmıştır (1959). Son imam olan İmam Galib b. Ali ise ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır.

Henüz iç savaştan çıkmış Umman'ın batı kesimindeki Zufar vilayetinde yeni bir isyan patlak vermiş ve kısa sürede büyüyen tehdit eder hale gelmiştir. Komşu Yemen'de yaşanan devrimden etkilenerek Marksist ideolojiyi benimseyen Zufar'daki hareket SSCB ve Çin tarafından desteklenmiştir. Bunun karşısında Maskat yönetimi de ABD ve İngiltere tarafından destek görmüştür. İşte bu şartlar altında Sultan Kabus 1970 yılında gerçekleştirdiği kansız bir darbe ile babasını devirerek tahta geçmiştir. Zufar isyanı onun hem askerî hem sosyal politikaları sayesinde çözülmüştür. 2020 yılında hayatını kaybedene kadar tahtta kalan Sultan Kabus, Umman'da "Kutlu Reform" (النهضة المباركة) olarak bilinen dönemi başlatarak ülkede büyük bir kalkınma ve gelişmeye öncülük etmiştir (Göksün, 2022, ss. 8-19).

## İbâdîliğin Kadim Yurdu Olarak Umman

İbâdîlik, Halife Ali b. Ebî Tâlib ile Şam Valisi Muâviye b. Ebî Süfyan arasında cereyan eden Siffîn Savaşı esnasında meselenin çözümü için iki ordu tarafından varılan hakeme gitme (*tahkim*) kararını Kur'an'a

aykırı bir uygulama görerek Hz. Ali'nin ordusunu terk eden Muhakime-i Ūlâ, daha sonraları kaynaklarda yaygın olarak kullanılan şekliyle Hâricîler (Havâric), adı verilen grubun içerisinden ortaya çıkmış bir mezheptir. Mezhebin gerek itikadî gerekse de amelî görüşlerinin dayandığı temel kurucu şahsiyet, ehl-i sünnet tarafından da saygı duyulan ve Tâbiîn'den kabul edilen Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-12) olsa da mezhep, fikirlerinin bilinir olmasında ve yayılmasında sahnede daha çok görünen davetçisi Abdullah b. İbâd'ın adıyla anılmıştır. Irak, özellikle de Basra merkezli doğan ve burada meskûn durumda olan İbâdîler, Emeviler döneminde varlıklarını sürdürme noktasında hissettikleri tehlike ve tehdidi, o dönemdeki liderleri Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'nin (ö. 145/762) etrafındaki talebelerinden oluşturduğu ve *hameletü'l-ilm* olarak isimlendirilen davetçiler sayesinde merkez İslam coğrafyası dışında kalan yerlere açılmak suretiyle aşmaya çalışmışlardır. Bu sayede hem Kuzey Afrika'da yüz yılı aşkın süre hüküm süren Rüstemîler Devleti'ni hem de Umman'da dönem dönem gerek imamet gerekse de saltanat şeklinde devlet veya devletçikler kurabilmişlerdir. Merkezin dışında taşraya açılma stratejisi İbâdîliğin günümüze ulaşan bir mezhep olmasının en temel etmeni olmuştur.

İbâdîler, devlet başkanlığı yani "imâmet" meselesinde kendilerine özgü görüş ve yaklaşıma sahip bir gruptur. Onlar imameti Allah ve Resulü tarafından atanmış Hz. Ali ve soyundan gelen imamlara ait olduğunu söyleyen Şia ile Kureyş'e ait bir hak olarak gören ehl-i sünnete muhalefet etmiş, imametın hangi kabileden veya etnik gruptan olduğuna bakılmaksızın, toplumun onayını (bey'at) almayı başaran kişiye ait olduğunu savunmuştur. Gelişmiş bir imamet teorisine sahip olan İbâdîler, Müslümanların yaşadığı dönemdeki şartlara göre zuhur, kitmân, difa ve şira şeklinde dört imamet yöntemi belirleyerek bunların her biri için farklı hükümler vazetmişlerdir. İmam olarak belirlenen kişi eğer üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmez ise azledilmesi gerekir. Görevinin gereğini yerine getirdiği müddetçe kendisine itaat şarttır. Bu kişinin vefatından sonra yerine geçecek kişi hem ulema ve toplumun ileri gelen kişilerinin oluşturacağı heyetin (şûra) kararı ve



hem de toplumun onayı ile belirlenecek olup, ölen imamın oğlu veya akrabası olacak şekilde bir hanedanlığın oluşmasına müsaade edilmeyecektir. Bu bağlamda Emeviler ve Abbasîlerle başlayıp diğer İslam devletlerinde de devam eden hanedanlıkların yönetimi şeklindeki saltanat yönetimi bir bid'at ve sapma olarak görülmüştür. Ancak bu, İbâdîlerin devlet kurma imkanı bulduklarında sadece imamet sistemini uyguladıkları anlamına gelmemektedir. Zira saltanata dönüşmüş veya baştan saltanatı benimsemiş İbâdî devletleri de olmuştur. Hatta uzun yıllar Umman'ın iç bölgelerinde imamet, kıyı şeridinde ise saltanat rejimi hâkim olmuş ve bu iki rejim arasında sık sık hakimiyet mücadeleleri yaşanmıştır. En nihayetinde mücadeleyi kıyı kesimindeki saltanat rejimi kazanmış, Sultan Kabus ülkenin birliğini kendi sultanlığı altında birleştirerek ülkenin adını da Umman Sultanlığı şeklinde tescillemiştir. Fakat İbâdîlikteki imamet öğretisi sultanlık için her zaman hortlayabilecek bir güvenlik tehdididir. Nitekim 2005'te imamet yönetimi kurmak üzere gizlice teşkilatmış bir yapı devlet tarafından tespit edilmiş ve bu yapı içerisindeki kişiler imamet kurma ithamı ile tutuklanıp uzun süreli hapis cezalarına çarptırılmıştır. Bu kişilerin içerisinde Umman halkı gözünde yüksek dinî mertebelere sahip isimler, üniversite hocaları, âlimler hatta Umman müftü yardımcısı dahi yer almıştır. Ancak bu isimler bir süre sonra Sultan tarafından affedilmişlerdir. Bunu önleyebilmek amacıyla Sultan Kabus ileride değinilecek birtakım tedbirler almıştır.

İbâdîler geçmişte olduğu gibi günümüzde de kendileri üzerine yapışan Hâricîlik algısından kurtulmak istemektedirler. Aslında kendilerini dayandırdıkları Hz. Ali'den ayrılan Muhakkime-i Ūlâ grubu ilerleyen süreçte bazı mesele ve uygulamalarda kendi içerisinde ayrılığa düşmüş ve içerisinden birçok grup çıkmıştır. Bunlardan en bilineni gerçekleştirdiği bir takım tedhiş ve şiddet eylemleri ve katı, dışlayıcı söylemleri ile tanınan Ezârika'dır. İbâdîler ise Ezârika'ya birçok noktada muhalif olmuş, daha yumuşak ve orta yollu söylemleriyle farklılaşmıştır. Ancak gerek Sünni kaynaklarda gerekse diğer muhalif mezhep mensuplarının eserlerinde Muhakkime grubunun “meşru yöneticiye isyan edenler”

anlamında Hâricîler şeklinde nitelenmesi ve onların da çoğu zaman Ezârika ile eşleştirilerek olumsuz imaj ve yargılarla sunulması doğal olarak İbâdîleri de etkilemiştir. Esasen İbâdîler, Muhakkime içerisinde olup da ilerleyen süreçte farklılaşarak ayrışan başta Ezârika olmak üzere tüm grupları Hâricîler olarak isimlendirip kendilerini onlardan ayrı tutmaya gayret etmişler, ancak Hâricîlerin bir kolu olarak nitelenmeleri onların ılımlı duruşlarının görmezden gelinmesi ve dışlanmaları sonucunu doğurmuştur (Gömbeyaz, 2016, ss. 77-98). Bunun sonucu olarak bu durum, İslam dünyasının çoğunluğunu teşkil eden Sünniler ile ikinci sıradaki kitle konumundaki Şiilerden farklı bir mezhebî aidiyet olarak kimliklerinin keskinleşmesine, hem merkez coğrafya dışında varlıklarını sürdürmek hem de gerek Sünni gerekse de Şii tesir ve müdahalelerden korunmak için buldukları bölgelerde ve hususen Umman'da içine kapalı bir toplum olarak hareket edip yayılmacı ve davetçi bir yapıya bürünmekten geri durmalarına sebep olmuştur.

Umman'ın Müslümanlık kadar eski olan İbâdîlik kimliği, bugün gerek kuzeyindeki Vehhabi kimlikli Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinin gerekse de deniz komşusu Şii İran'ın ideolojik yayılma politikalarının dışında kalabilme, komşusu olduğu her iki tarafla da bir şekilde uzlaşmanın ve iyi geçinmenin yolunu bulabilme imkanını sunmuştur. Böylece Umman, bölgesinde gelişen olaylarda tarafsız kalma, herkesle iletişim içinde olabilme, kriz anlarında arabulucu bir rol üstlenebilme misyonunu benimseyip başarıyla sürdürebilmiştir.

Umman'da farklı mezheplerin de bulunması ve Bûsaîdî Hanedanı'nın devleti teokratik değil, modern bir devlet olarak tanımlaması İbâdîliğin bir baskı unsuru ve resmî güç olmasını engellemiştir. Farklı mezhep dağılımının hassasiyeti sebebiyle Sultan Kabus, özellikle mezhepçiliği ve mezhep merkezli her türlü oluşumu bir suç olarak görmüş, mezheplerüstü politikalar geliştirmeye, vatandaşları Ummanlılık gibi bir milli kimlik altında birleştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda kendisi de bir İbâdî olan ve 1975'ten bu yana ülkenin baş müftüsü konumundaki Ahmed el-Halîlî, diğer mezhepleri de gözeten ve tümünü buluşturan fetva ve uygulamaları geliştirmeye gayret etmiştir.

## Modern Umman'ın Siyasi Mimarı: Sultan Kâbûs

1940'ta Umman'ın Salalah şehrinde dünyaya gelen, annesi Umman'ın en büyük Sünni kabilelerinden birine, babası ise yaklaşık iki asırdır yönetimde olan İbadî mezhebine mensup Bûsaîdî kabilesinden olan Sultan Kâbûs, babasının iktidarı döneminde İngiltere'de bir müddet okumuş, daha sonra Kraliyet Askerî Akademisi'nde teğmen olarak görev yaptıktan sonra 1964 yılında memleketine geri dönmüştür. Babası döneminde Sovyetlerin de kışkırttığı meşhur Zufar Ayaklanması'nda babasıyla birlikte mücadele etmiştir. Babasının zayıflığı sebebiyle İngilizlerin de desteğiyle ona karşı kansız bir darbe gerçekleştirerek 1970'te işbaşına gelmiştir. Başa geldiğinde devletin neredeyse hiçbir memuru, siyasi ve resmî kurum ve bakanlıkları bulunmamaktaydı. Sultan Kâbûs daha sonra "Kutlu Hareket" olarak isimlendireceği devlet olma yolunda birtakım ciddi adımlar atmıştır. Öncelikle ülkede kökü uzun yıllar öncesine dayanan imamet – saltanat ayrımının olumsuz etkilerini ortadan kaldırmaya çalışmış ve bu bağlamda sahil bölgesinde bulunan Maskat Sultanlığı ile iç bölgeleri ifade eden Umman'ı Umman Sultanlığı çatısı altında birleştirmiştir. Yeni bir bayrak belirlemiş, askerî birlikler ve resmî kurumlar kurmuş, çeşitli bakanlıklar tesis etmiştir. Bu bakanlıklara kabile dağılımını gözeterak farklı kabile ileri gelenlerinden atamalar yapmış ve bu sayede halk desteğini büyük oranda arkasına almıştır.

Sultan Kabus ülkenin iç kesimleri, kıyı kesimi ve Zufar bölgesi şeklindeki ideolojik ve kültürel bölünmüşlüğü ortadan kaldırıp mutlak otoritesini kurabilmek için ortak bir kimlik tanımlamasının geliştirilmesi gerektiğini görmüş, bu bağlamda İslam ve Ummanlılık şeklinde bir çatı kimlik oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda İslam, aslında sultanlığı başlarda en çok meşgul eden Zufar ayaklanmalarına karşı mücadelede sultanın öne çıkardığı bir kimliktir. Zira Zufar ayaklanması esasen Marksist bir ideolojiyi temsil etmektedir ve onlarla mücadele dinî aidiyeti olmayan ve dinî reddeden Marksizm ve Komünizme, yani ateizme karşı girişilen bir mücadeledir. Böylece onlara karşı bu mücadeleyi verenler, İslam ve vatan düşmanları ile mücadele etmektedir

(Açıkel, 2018, s. 37). Umman Sultanlığı bir din devleti değil de modern bir devlet olarak tanımlansa da Sultan Kabus, İslam'ı toplumun kimliğinin ayırt edici bir unsuru olarak görmekte, politikalarında İslamî öğelere referansta bulunmaya çalışmaktadır. Nitekim Umman Sultanlığı Anayasası'nın 2. maddesinde devletin dininin İslam, yasma yetkisinin de İslam Şeriatı olduğu belirtilmektedir. İslam kimliği Umman'ın geleneksel bağlarının devamını sağlayan temel bir unsur olmakla birlikte diğer din mensuplarına karşı bir baskı unsuru olarak kullanılmamaktadır. Öte yandan İslam kimliği İbâdîlik ile aynîleştirilen bir şey değil, İbâdîliği de içine alan bir üst kimliktir. O nedenle Kabus, söylemlerinde İslam'ı vurgulasa da İbâdîliği hususi olarak öne çıkarmamıştır (Açıkel, 2018, s. 36).

Sultan Kabus'un çatı kimliğin ana unsurlarından biri olarak sunduğu Ummanlılık, Umman vatandaşlığı veya Umman'ın toprak bütünlüğü homojen bir nüfusa sahip olmayan ve Hindistan, Pakistan gibi başka etnik grupların yaşadığı Umman'da herkesi buluşturacak bir kimliktir. Daha önemlisi Ummanlılık, ülkede geçmişten günümüze belirleyici ve yönlendirici fonksiyon icra etmiş kabileciliğin etkilerini azaltmaya da hizmet etmektedir. Kaynaklara göre yerleşimin dört bin yıl öncesine kadar dayandığı Umman'da başta Hınavî ve Gıfarî kabileleri olmak üzere farklı kabileler ve köklü aileler bulunmaktadır. Bu kabile ayrımları tarih boyunca iç savaflara varan çatışmaları tetiklemiştir. Sultan Kabus'un tahta çıktığı günlerde de Umman'da kabilecilik hâlâ ağır bir şekilde hissedilmekteydi. Sultan Kabus ilk günlerinden itibaren bu olguyu dikkate almış ve devletteki kritik görevlere farklı kabilelerden insanlar getirerek onların gönüllerini kazanmıştır. Ayrıca ülkedeki mevcut kabilecilik sisteminin etkilerini azaltmak için çaba göstermiştir. Ülkede kabileciliğe dayalı bir karmaşanın çıkmasını engellemek için önlemler almış ve eğitim vb. yollar ile yeni yetişen nesillerde bu etkiyi azaltmayı hedeflemiştir. Başa geçtiğinde yaptığı ilk işlerden biri çeşitli sebeplerle yurtdışına göçmek zorunda kalan Ummanlıları ülkeye davet etmek ve genel af çıkarmak olmuştur. Sultan, ayrıca her yıl ülkesinin çeşitli yerlerine geziler düzenleyerek halkıyla buluşmaya önem

vermiştir. Bu durum halk üzerinde ciddi ve müspet bir etki bırakmış olup sultanın halkı tarafından sevilen bir lider olarak görülmesini sağlamıştır. O, bir nevi tüm kabilelerin üstünde yer alan tabiri caizse sultanlık “kabilesinin” reisi gibidir.

Sultan Kabus'un Umman'da kabilecilik olgusunun etkisinin azaltılmasında en büyük yardımcısı hiç şüphesiz Umman müftüsü Halîlî olmuştur. Nitekim Halîlî ülkede şehirlerin yanında kırsal kesimleri de dolaşarak bu konuda vaaz ve irşat faaliyetlerinde bulunmuş, ayrıca yaptığı program, ders halkaları vb. yerlerde bu konuyu sıklıkla vurgulamıştır. Günümüzde Umman'da kabilecilik olgusunun tamamen ortadan kalktığını söylemek mümkün olmamakla beraber etkisinin geçmişe nispetle azaldığını belirtmek mümkündür. Nesebin hayati önem taşıdığı bir Arap kültürüne sahip olan Umman'da kabileciliğin tamamen ortadan kalkmasını beklemek zaten vakıa ile pek uyumlu olmayacaktır.

Sultan Kabus, imamet devletinin ortadan kaldırılması ile oluşan dinî boşluğu Evkaf ve Din İşleri Bakanlığı kurarak doldurmaya çalışmış, başına da geçmişteki imamet devletinin söz sahibi ailelerinden Sâlimî ailesini getirmiştir. Böylece kendi sultanlığı için tehlike arz edebilecek ve imamet devleti iddiasıyla ortaya çıkabilecek kesimleri kendi yanına çekmek suretiyle başarılı bir hamlede bulunmuştur. Sultan Kabus tahta çıktığı ilk yıllarda Cebel-i Ahdar Savaşı sonrası ülkeyi terk ederek Suudi Arabistan'a yerleşen son İbâdî imamı Galip b. Ali'yi ülkeye davet ederek kendisine dinî bir paye vermeyi teklif etmiştir. Ancak İmam Galip bu teklifi kabul etmemiştir. Sultan Kabus'un bu akıllıca hamlesi özellikle imamet yanlısı halk nezdinde kendisine yönelik sempatinin artmasına vesile olmuştur.

Hem İbâdîlikteki imamet öğretisi hem de ülkenin kadim tarihindeki ve de yakın geçmişindeki imamet tecrübeleri ve bunların zihinlerdeki taze hatıraları sultanlığın sürekli akılda tutması gereken bir tehdit mesabesinde. Bu bağlamda Sultan Kabus dinî kurumları ve dinî eğitimi devletin sıkı kontrolünde tutmaya ve İbâdîliğin belirleyici bir kimlik olmasına müsaade etmemeye özen gösteren politikalar takip

etmiştir. Bunu gerçekleştirebilmek için 1970 öncesindeki imamet-saltanat çekişmesindeki kötü durumların sorumluluğunu babası Said b. Teymur ile imamet rejiminin lideri İmam Galib'e yüklemiş, imamet rejimindeki kabileleri temize çıkararak kendi tarafına çekmeyi başarmıştır (Açıkel, 2018, s. 41).

İmamet-saltanat çekişmesi hem kabileler arası mücadeleleri ve düşmanlıkları körükleyen hem de yabancı devletlerin Umman'ın iç işlerine karışmalarına imkan tanıyan, ülkenin enerjisini sömüren bir mahiyeti haizdi. O nedenle bu çekişmenin sona erdirilmesi devletin bekası bakımından elzemdi. Yıllardır süren imamet-saltanat çekişmesinin halkı ciddi anlamda yorması, imamet fikrinin başta adil ve dindar bir imamın varlığı şeklindeki hedefinin zaten sultan tarafından karşılanıyor olması ve bu bağlamda Sultan Kabus'un halk nezdinde ciddi bir kredisinin bulunması, sultanla yakalanan istikrar ortamının ve ekonomik refahın sürdürülme arzusu, İbâdîliğin belirleyici ve toplumu üst-alt şeklinde kategorize edecek bir kimlik olmasına müsaade edilmemesi ve devletin sıkı kontrolü gibi etkenler, İbâdîlikteki imamet anlayışının etkisinin kaybettirilmesinde rol oynamıştır. Ancak İbâdîlikte imamet kurmanın vacip olması, baskı durumları için kitman imameti gibi alternatif uygulamaların var olması ve iç bölgelerde halen imamet dönemine yönelik bir özlemin bulunması bu tehlikenin tam olarak ortadan kalktığıнын söylenmesine imkan vermemektedir.

Sultan Kabus, eğitime ve şehirleşmeye önemli yatırımlarda bulunmuştur. Başa geldiğinde çok düşük seviyede olan okullaşmayı hızla yükseltmiştir. Eğitim aslında ülkenin ortak değerlerde buluşabilmesinin, kabile farklarının azaltılmasının ve devlet-millet bütünleşmesinin sağlanabilmesinin önemli bir anahtarı olarak görülmüştür. Bu bağlamda bir devlet üniversitesi ile otuz civarında müstakil fakülte açılmıştır. Aynı zamanda eğitim, çoğunlukla yabancı iş gücüne dayanan ekonominin yerel yetişmiş işgücüne dönüşmesini de sağlamanın bir yoludur. Sultan Kabus'un son yıllarında gündemde olan ve yeni sultan tarafından da devam ettirilen "Ummanlılaştırma" projesi kapsamında ülkede faaliyet gösteren her şirkete belli oranda Ummanlı

çalıştırma şartı getirilmiştir. Bu proje Ummanlı gençlere istihdam sağlama amacının yanında iş gücünde yabancılara bağımlılığı azaltmayı hedeflemektedir.

Sultan Kabus, tahta çıktığı günden itibaren ülkedeki herkesin sultanı olduğunu hissettirmeye çalışmış ve buna yönelik politikalar takip etmiştir. Mezhepler arası hoşgörüyü katkı bağlamında yaptığı en etkili faaliyet ise eğitim sistemini bu doğrultuda düzenlemiş olmasıdır. Nitekim Umman'da okullarda tek bir mezhep öğretilmemekte, onun yerine her mezhebe yönelik bilgiler verilmektedir. Bir mezhebi kötüleyici bilgi vermek ise yasaklanmıştır. Bu durum sadece eğitim kurumları ile sınırlı değildir. Bilakis toplumun herhangi bir kesiminde mezhepsel yahut dinî fitne çıkartmaya yönelik faaliyetler üç yıldan on yıla kadar hapis cezasıyla cezalandırılmaktadır.

Ülkedeki din eğitimi de bir mezhebin tekelinde değildir. Ülkede ilkokuldan başlayıp orta okulda devam eden dinî derslerde tek bir mezhep esas alınmamakta ve dinî hükümler mezhepler arası karşılaştırma yöntemi ile öğrencilere aktarılmaktadır. Direkt olarak Din İşleri ve Vakıflar Bakanlığı'na bağlı olan Şer'î İlimler Fakültesi'nde de durum farklı değildir. Burada öğrencilere mezhep seçimine yönelik herhangi bir baskı yapılmamaktadır. Nitekim bu fakültede okuyan ancak İbâdiyye mezhebine mensup olmayan öğrenciler de bulunmaktadır. Her ne kadar atanmış müftüler, Evkaf bakanları ve bu kurumlarda çalışan üst düzey yöneticiler daima İbâdîlerden olsa da mezhepsel farklılıklar vurgulanmamaya çalışılmaktadır. Dinî alanlarda atanacak üst düzey isimlerin İbâdî olmasına özen gösterilmekte ancak bu durum diğer alanlara tesir etmemektedir. Nitekim farklı üst düzey görevlere uzmanlık alanlarına göre atamalar yapılmakta ve burada mezhep faktörü dikkate alınmamaktadır.

Sultan Kabus konunun hassasiyetinin farkında olarak dinî eğitimi devlet kontrolünde ve yakın takip altında tutmaya çalışmıştır. Eğitim bakanlığı içerisinde İslami eğitim ve kurumları ile ilgilenen özel bir birim bulunmaktadır. Böylece Kabus dinî kurumları yönetimin bir erki haline getirmiştir (Açikel, 2018, s. 39). Din adamları devlet çarkının

içerisine alınmış, böylece bir nevi evcilleştirilmiş ve Umman'a özgü bir İslam ve İbâdîlik anlayışı oluşturulmuştur. Bu nedenle Umman'ın Kuzey Afrika'daki diğer İbadî topluluklarıyla ilişkileri zayıf kalmıştır (Açıkel, 2018, s. 41).

Umman siyasi sistem anlamında meşruti monarşi ile yönetilen bir ülkedir. Sultan dokunulmaz olup mutlak bir hakimiyete sahiptir. Sultan Kabus başa geldiğinde amcası Tarık'ı başbakan olarak atamış, ancak bir yıl sonra amcasının istifasının ardından bu görevi de ölene kadar kendisi deruhte etmiştir. Yani Sultan Kabus hem devletin hem de hükümetin başı olmuştur. Yine o, aynı zamanda ülkenin genelkurmay başkanıdır. Bakanlar kuruluna başkanlık etmekte, ayrıca kritik konudaki dışişleri, milli savunma ve ekonomik bakanlıklarını kendi elinde tutmaktadır (Açıkel, 2018, s. 73). Ülke 1996'ya kadar resmî bir anayasa olmaksızın yönetilmiştir. Sultan, ilerleyen süreç içerisinde biri üyelerini sultanın atadığı, diğeri ise halkın oyları ile gelen iki meclis tesis etmiş, özellikle kadınların gerek mecliste gerekse de sosyal hayatta aktif konumda olması yönünde adımlar atmıştır. "Körfez ülkeleri arasında kadın hakları bakımından en gelişmiş ve ileride olan ülkedir" (Cengiz, 2017, s. 91). Meclis seçimlerinde kadın vekillerin sayısının az olması durumunda Sultan, bizzat müdahale ederek kadın vekil sayısının çoğaltılmasını sağlamıştır.

Sultan Kabus'un iktidarı süresince izlediği dış politika da dikkat çekicidir. Babası zamanında Umman fazlasıyla içine kapanık bir ülke idi. Maskat'ta İngiltere ve Hindistan konsoloslukları dışında başka ülke temsilciliği bulunmamaktaydı (Açıkel, 2018, s. 27). Kabus ülkeyi bu içe kapanıklıktan kurtarmak istiyordu ve bu uğurda pek çok önemli adım atarak ülkesini herkesin dostu bir ülke haline getirdi. Böylece tüm ülkelerle barış içinde ilişkiler sürdürme, önemli çatışma durumlarında taraf olmama ve tüm taraflarla diyalog içerisinde kalma stratejisini benimsemiştir. Bu bağlamda İsrail'i tanıyan ilk Arap ülkesi olması hasebiyle Mısır ile ilişkilerini kesen diğer Arap ülkelerinin aksine ilişkisini kesmemiş, 1979'daki İslam Devrimi sonrasında bile İran ile ilişkilerini sıcak tutmuş, hatta darbe sonrası İran'ı ilk ziyaret eden Arap lider



olmuş, İran'a uygulanan ambargolara katılmamıştır. Yemen'de Hûsîlere karşı girişilen Suudî Arabistan öncülüğündeki Kararlılık Fırtınası hareketine katılmayan tek Arap ülkesi olmuş, üstelik Yemen halkına insani yardımda bulunmaya çalışmıştır. Sınır komşusu olması dolayısıyla Yemen'den Umman'a bir sağlık koridoru açılmasını sağlamış, savaştan etkilenenlerin gerekli durumlarda Umman'a gelerek tedavi olmasının önünü açmıştır. Yine Katar'a karşı körfez ülkelerinin uyguladığı ablukaya da katılmamıştır. Kısacası Sultan Kabus bölgedeki her ülke ile güçlü ve sıcak ilişkiler kurmaya özen göstermiş, aralarında çıkan anlaşmazlıklarda da taraf olmamayı, hatta arabulucu ve uzlaştırıcı bir pozisyonu üstlenmeye çalışmıştır. Bu misyonu sebebiyle 1998'de BM'nin "Yılın Barış Adamı" unvanını kazanmıştır.

Sultan Kabus'un iç siyasette uyguladığı başarılı politikalarından biri de "dinî hoşgörü (*müsamaha*)" söylemidir. Ülkede Hinduizm, Hristiyanlık gibi farklı din mensupları ile İbâdîlik, Sünnilik, Şiilik şeklinde mezhep çeşitliliğinin bulunması bu söylemi güvenlik açısından lüzumlu kılmaktadır. Bu kapsamda Sultan Kabus yönetiminde ve 1996'da yürürlüğe giren anayasada din ve mezhep çeşitliliğini koruma altına alarak dinî aidiyetler üzerinden ayrımcılığa gidilmesini resmen yasaklanmıştır. Bu bağlamda dinî hoşgörü ülkenin resmî bir söylemi haline getirilmiştir. Umman'da etnik veya dinî kimlikli bir oluşuma gitmek, sivil toplum teşkilatı kurmak, tartışmak suç kabul edilmektedir. Dinî veya siyasi parti kurmak diğer mezhepleri kötülemek ve mezhepçilik yapmak kanunen yasaktır. Mezhepler ülkede konuşulan ve tartışılan konu olarak gündemde tutulmamaktadır (Cengiz, 2017, s. 147). Hatta provokasyona yol açmaması için ülkedeki farklı mezhep mensuplarının yüzdesi ile alakalı bir çalışma bile yapılmamıştır. Camiler Sünni ve İbâdîler tarafından ortak olarak kullanılmaktadır. Cami imamları ise bölgedeki nüfus yoğunluğuna göre atanmaktadır. Yüzde bir iki arası nüfus yoğunluğuna sahip olan Şiiler ise cami konusunda müstakil bir tavır takınmakta ve genelde kendi camilerinde ibadet etmektedir. Mezhepçiliği etkisiz kılmak için İslam dinî ve İslam ümmeti söylemleri öne çıkarılmaktadır. Ülkenin belirgin mezhebî kimliği olan İbâdîliğin aslında bu hoşgörüye sahip

olduğu ve “İslam’ın en hoşgörülü yorumu” olduğu şeklinde değerlendirilmelerin varlığı da göze çarpmaktadır. Esasen asırlar boyunca genel olarak Sünnilik ve Şii’liğe nazaran azınlık durumunda bulunma, liman kentleri sayesinde denizcilikle meşgul olma gibi durumların İbâdîleri böyle bir tavra ittiği doğrudur da dinî hoşgörü söyleminin Umman Sultanlığı’nın çağdaş bir politikası olduğu göz ardı edilmemelidir. İbâdîliğin baskın ve belirleyici bir kimlik olmasının önüne geçen dinî hoşgörü söylemi aynı zamanda İbâdîliğin imamet anlayışı ile kabaca mezheptaşları dost edinip diğer mezhep mensuplarından uzaklaşma şeklinde tanımlanabilecek “velâyet-berâet” öğretisini etkisizleştirdiği gibi yabancı işgücüne dayanan ekonomiyi de ayakta tutmaktadır. Umman’ın dinî hoşgörü politikası halka da yansımıştır. Örneğin Cezayir gibi İbâdîlerin azınlık konumunda bulunduğu ülkelerde İbâdîler farklı mezhep mensupları ile evliliğe sıcak bakmaz iken Umman’da bir İbâdî’nin bir Sünni hatta bir Şii ile evlilik yaptığı örnekler rastlamak mümkündür (Söylemez, 2015, s. 197). Tabii bu durum aynı zamanda İbâdîlerin kendilerini ülkede hangi konumda gördükleriyle yakından alakalıdır. Nitekim Cezayir’de azınlık durumunda olan İbâdîler sadece mezhebî bir saikle değil toplum içinde eriyip kaybolmamak adına da başkaları ile evlenmekten geri durmaktadır. Umman gibi İbâdîliğin hâkim renk olduğu bir ülkede ise böyle bir tehlike bulunmadığı için rahatça diğer mezhepler ile evlilik yapılabilir.

Umman, İbâdîliği resmî mezhep olarak benimsememekle ve dinî hoşgörü söylemiyle farklı mezhep mensupları arasında bir çekişme ve çatışma ortamının oluşmamasına çalışmakla birlikte İbâdîliğin dünyaya tanıtılmasını da kendisine resmî bir misyon olarak belirlemiştir. Bunu yaparken ise İbâdîliği Hâricîlerin günümüze ulaşan kolu olarak değil İslam’ın en ılımlı mezhebi olarak tanımlamaktadır. İbâdîliğe yönelik çalışma ve araştırmaların artması için dünyanın birçok yerinde sempozyum ve konferanslar düzenlemektedir. Bunların yanında uzun yıllar boyunca başkent Maskat’ta fıkıh sempozyumları düzenleyerek buraya farklı mezhep ve ülkelerden âlimler davet etmişler, bu sempozyumlar vasıtasıyla kendilerine yönelik antipatiyi kırmayı hedeflemişlerdir. Özellikle

Suudi Arabistan'ın meşhur müftüsü İbn Baz'ın İbâdîlerin arkasında namaz kılmanın caiz olmadığı yönündeki fetvası akabinde bu faaliyetlere hız verilmiş ve bütün mezheplerden âlimler Umman'a davet edilerek mesele çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Umman, bunun yanı sıra Sultan Kabus döneminde İbâdî kitaplarını kültürel miras olarak görmüş ve bunların tahkik edilerek gün yüzüne çıkartılmasını sağlamış ve bu kitapların birçoğunu bakanlıklar vasıtasıyla bastırmıştır. Bu kitapların bir kısmı bakanlıkların internet siteleri üzerinden erişime açmıştır. Dünyanın neresinden olursa olsun İbâdîlik çalışan kimselerin talep etmesi durumunda İbâdî klasiklerinin kendilerine gönderimi sağlanmıştır. İlmî çalışmalar yapan kütüphane, merkez ve üniversite gibi yerlere bu eserlerin önemlileri seçilerek ücretsiz olarak ulaştırılmıştır. Ayrıca bu kitapların farklı dillere tercümesi için devlet destekli projeler yürütülmüş ve tercüme edilen kitaplar o ülkelerdeki ilmî merkezlere dağıtılmıştır. Örneğin son zamanlarda Türkçeye tercüme edilen İbâdî eserler başta konu ile ilgili araştırmacılar olmak üzere üniversite kütüphaneleri, İlahiyat fakülteleri kütüphaneleri, İSAM ve KURAMER gibi araştırma merkezleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na ihtisas merkezi gibi kurumlara gönderilmiştir. Bütün bu çabalar için Umman'ın bu mezhepsel farklılığını kendisine bir tanıtım aracı yaptığı, aynı zamanda İbâdîliğe yönelik bulunduğu düşünülen ön yargıları yıkma amacı taşıdığı söylenebilir.

Umman, Arap Baharı'nı diğer Arap ülkelerine nazaran daha hafif atlatmıştır. 2011 yılının ocak ve şubat aylarında gerçekleşen gösterilerin temel hedefi hanedanlığın ve yönetimin değişmesi değil, birtakım ekonomik sıkıntıların çözülmesi, ekonomik hak talepleri ve bazı yolsuzlukların giderilmesi şeklinde olmuştur. Diğer Arap ülkelerindeki gibi liderin gitmesi veya rejimin değişmesi şeklinde bir talepten ziyade Ummanlılar maaşların iyileştirilmesi, önemli bir problem olan işsizlik oranlarının düşürülmesi için yeni iş imkanlarının oluşturulması, zenginleşme ve yolsuzluklarla gündeme gelen bazı bakanların değişmesi, şura meclisine daha fazla yetki verilmesi şeklinde taleplerde bulunmuşlardır. Sultan'ın gösterileri şiddetle bastırma gibi bir yola girmemesi, talepleri alıp gereğini yapma vaadinde bulunması tansiyonu

düşüren bir etki olmuştur. Sultan Kabus ayrıca bu süreçte başta Halîfi olmak üzere ilim adamlarından destek istemiş ve onların telkinleri halkın yatışmasını büyük oranda kolaylaştırmıştır. Sultan Kabus bunun yanında gösterilerin devam etmemesi için hızlıca harekete geçmiş, ismi zikredilen bazı üst düzey bürokratları görevden almış, halkın isteği üzerine faizsiz İslami bankaların kurulması talimatı vermiş ve gençlere iş imkanı sağlamak için devlette çok sayıda kadro açılmasını sağlamıştır. İsteklerinin büyük oranda yerine getirildiğini gören halk da gösterileri daha fazla uzatmamıştır.

Sultan Kabus'un 2020'deki vefatına kadar süren 50 yıllık saltanatında Umman, bir kabile devletinden çıkıp modern bir devlet olma yolunda ciddi mesafe katetmiş, içerisindeki farklı mezhebî ve dinî yapıların özgürce yaşamalarına imkan verilerek "Körfezin Barış Vahası" haline gelmiştir. Bu durumun bugün de devam ettirilmesi yönünde bir irade mevcuttur.

Sultan Kabus'un kendisinden sonra yerine geçecek bir oğlu veya bir kardeşi bulunmadığı için yeni sultanın kim olacağı merak konusu olmuştur. Bu bağlamda daha önce 1996'da ilan edilen anayasada sultanın nasıl belirleneceğine dair bir usul belirlenmişti. Buna göre belirtildiği şekliyle sultanın vefatı sonrası sultan ailesine bir kişi üzerinde uzlaşmaları için üç gün süre verilecek, bu uzlaşma gerçekleşmeyince sultanın yazılı vasiyeti açılacaktı. Hanedan ailesi kaos ve kargaşa yol açmaması için üç günlük süreyi kullanmadan vasiyeti açmış ve bu vasiyet gereği sultanın amcası Tarık'ın oğlu Heysem yeni sultan olarak belirlenmiştir.

Sultan Heysem, 1955 Maskat doğumlu olup ilk tahsilini Umman'da yapmış, liseyi Lübnan'da okumuş, daha sonra İngiltere'ye gidip Oxford Üniversitesi'nde yüksek tahsilini tamamlamıştır. Sultan Kabus'un yakın mesai arkadaşlarından olup 18 yıl boyunca Milli Miras ve Kültür Bakanlığı görevini yürütmüştür. Sultan Kabus'un hem içerideki hem de dışarıdaki uygulamalarının devam ettiricisi olmaya çalışan Heysem, yeni sultanın belirlenmesi aşamasının daha sıkıntısız geçmesi adına tahta çıkışından bir yıl sonra anayasada yenilikler yapmış ve velayet sistemini getirmiştir. Buna binaen kendisinden sonra tahta geçmek üzere halen de Kültür, Spor ve Gençlik Bakanlığı görevini yürüten büyük oğlu Ziyazen

b. Heysem'i veliaht tayin etmiştir. Sultan Heysem'in Türkiye açısından çarpıcı olan özelliği babaannesinin Türk olmasıdır. Bu sebeple babası Tarık b. Teymur 1920'de İstanbul'da dünyaya gelmiş, liseyi İngiliz Erkek Lisesi'nde (Kabataş Lisesi) bitirmiş, daha sonra da Almanya'ya gitmiştir. 1962'de eğitim almaları için çocuklarını Türkiye'ye göndermiştir. Böylece Sultan Heysem de çocukluğunda bir müddet İstanbul'da bulunmuştur. Sultan Heysem'in geçen üç yıllık süreçte Umman'ın dışarıda tarafsızlık ve arabulucuk politikasını, içeride de dinî hoşgörü söylemini devam ettirdiği görülmekte ve devam ettireceği de anlaşılmaktadır.

## **Modern Umman'ın Dinî Mimarı: Ahmed b. Hamed el-Halîlî**

Aslen Ummanlı olan Ahmed b. Hamed el-Halîlî, babasının onun doğumundan yirmi yıl önce göç ettiği Zengibar'da 1942 yılında dünyaya geldi. Zengibar bu dönemde Umman'dan bağımsız olmakla birlikte Umman'daki Bûsaîdî Hanedanı ve aynı aileden gelen sultanlar tarafından yönetilmekteydi. Halîlî'nin soyu Umman'ın hicri beşinci asırdaki İbâdî imamlarından Halil b. Şâzân'a dayanmakta olup bu nedenle Halîlî şeklinde anılmaktadır.

İlk eğitimini anne babasından alan Halîlî henüz dokuz yaşında hafızlığını tamamladı. Ailesinin maddi durumu sebebiyle okula gidemedi. Onlu yaşlarda ilim halkalarına katılmaya başladı. Bu halkalarda nahiv, fıkıh, akaid gibi ilimlerde dersler aldı. Bu dönemde onun üzerinde etkili olan isimlerden birisi de Ebû İshak Ettafeyyiş olmuştur. 1964 yılında Zengibar'da gerçekleşen darbe sonrası Halîlî'nin ailesi ülkeye terk ederek Umman'a dönmek zorunda kalmıştır. Asli vatanına döndükten sonra Umman'ın ilim ehlerinden istifade etmiş, özellikle de halefi olacağı hocası İbrahim b. Saîd el-Abrî'den on yıldan fazla ders almıştır.

Zengibar'dan geldikten sonra Behla vilayetinin ileri gelenleri tarafından çocuklarına ders vermesi istenen Halîlî, kısa bir süre sonra içişleri bakanının isteği üzerine Maskat'ta bir mescitte ders vermeye başlamıştır. Burada on yıla yakın bir süre kaldıktan sonra Din İşleri

Bakanlığı'na din işlerinden sorumlu müdür olarak atanmış, 1975 yılında hocası İbrahim el-Abri'nin vefatı üzerine "Umman genel müftüsü" olarak tayin edilmiştir. Halîlî'nin ayrıca ülke içinde ve dışında üstlendiği farklı görevler bulunmaktadır (Şeybanî, 2002, ss. 13-22). Umman'a yerleştikten sonra dünyanın doğusundan batısına onlarca ülke gezmiştir. Bu geziler esnasında gördüğü yerler ve karşılaştığı insanlar onun ufkunu genişletmiştir. Bu durumun özellikle mezhep taassubu ve İslam ümmetinin durumunu anlama konusunda Halîlî üzerinde olumlu etkileri bulunduğunu söylemek mümkündür.

Halîlî, halihazırda, 1975 yılında hocasından devraldığı Umman genel müftülüğü görevini deruhte etmektedir. Umman içerisindeki en yüksek dinî makama sahip olan Halîlî'nin etkisi Umman ile sınırlı değildir. Nitekim o, dünyanın diğer bölgelerinde (Cezayir, Tunus, Libya, Zengibar vb.) yaşayan İbâdîler için de en yüksek dinî otorite olarak kabul edilmektedir. İbâdîler herhangi bir mesele hakkında -özellikle de güncel meselelerde- fetva ararken ilk olarak Halîlî'nin bu konuda ne dediğine bakmaktadır.

Sultan Kabus'un yakın çalışma arkadaşlarından olan Halîlî Umman'ın yaşadığı reformda büyük pay sahibi isimlerden birisidir. Özellikle ülke içerisinde bulunan kabile taassubu, mezhepçilik ya da yanlış inanışlar gibi durumların ülkenin vahdeti lehine çözülmesinde önemli katkıları bulunmaktadır. Halîlî'nin ülke için bu kadar çabalaymış olması ve halkın onu bu kadar benimsemiş olması ona bir nevi dokunulmazlık zırhı kazandırmıştır. Halîlî bu sayede ülkede yanlış olarak gördüğü uygulamaları açıkça eleştirebilmekte ve bundan dolayı bir sıkıntıya düşmemektedir. Bu durumun oluşmasında Sultan Kabus'un yakın arkadaşlarından olmasının yanında halk nezdindeki itibarı önemli rol oynamıştır. Çünkü Umman halkı için Halîlî kırmızı çizgilerden birisidir. Örneğin 2005 yılında ülkede birçok âlim İbâdî imameti kurma ithamı ile yakalanmış ve haklarında idama varan cezalar verilmiştir. Sonradan Sultan Kabus'un affetmesi ile çözülen bu olayda dahi Halîlî'ye dokunulmamıştır. Halîlî'nin bu konumu onun ülkede bir yaptırım gücü olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Halîlî ülkede

bazı mekanlarda satımı yapılan içkileri ya da faizli bankaları sert bir dille eleştirmekte ancak bunlar yaptırıma dönüşmemektedir.

Halîfî ayrıca çok yönlü bir âlimdir. Umman'ın müftüsü olması hasebiyle birçok fetva kitabı olan Halîfî'nin, İbâdîlerin diğer mezheplerden ayrıştığı konular başta olmak üzere itikadi konular hakkında kaleme aldığı kitaplar bulunmaktadır. On ciltten fazla yekunu olan itikadi kitaplarının yanında üç ciltlik bir de tefsiri bulunmaktadır. Bunların yanında âlim ve fakihlere yönelik biyografik eserleri ve Arap dili ile alakalı kaleme aldığı kitapları mevcuttur.

Halîfî, sadece kitaplarda kalan konular ile ilgilenen bir âlim değil bilakis toplumu ve dünyayı yakından takip eden ve güncel meseleler hakkında çalışmalar yapan bir âlimdir. Örneğin Halîfî'nin ateizm üzerine yazdığı hacimli bir kitabı bulunmaktadır. Bunun yanında Korona virüs ile ilgili müstakil çalışması, ümmetin nereye gittiğine yönelik eserleri, Umman halkının birliğini koruması için yapılması gerekenleri belirttiği eserleri bulunmaktadır. Kadınlar ile alakalı konular ile özel olarak ilgilenen Halîfî'nin bu bağlamda çeşitli eserleri mevcuttur. Bunun yanında sosyal medyayı aktif olarak kullanan Halîfî, Müslümanların yaşadığı olayları buradan yorumlamaktadır. Örneğin Ayasofya'nın cami olarak açılmasını kutlarken İsrail'in Filistin'e yönelik saldırılarını şiddetle kınamakta, dünya genelinde propagandası hızla yayılan eşcinselliğe karşı açıkça tavır almakta ve Katar'ın dünya kupasında LGBT temalı eşyaları statlara almama kararını tebrik etmektedir. Sosyal medyada Arapça dilini kullanmakla birlikte önemli konular hakkındaki yazılarını İngilizce, Türkçe, Rusça, Urduca, İspanyolca gibi dillere çevirerek yayınlamaktadır. Ayrıca Halîfî'nin kitapları Arapça yazılmış olmakla birlikte başta İngilizce ve Türkçe olmak üzere birçok farklı dile tercüme edilmektedir. Bunların devlet desteğiyle yapılması tercümelerin daha hızlı yapılması ve daha çok bölgeye ulaşmasını sağlamaktadır.

Umman müftüsü olan Halîfî kendisini sadece İbâdîlerin müftüsü olarak konumlandırmamış, bilakis ülkede diğer unsurlara da hitap etmeye çalışmıştır. Bu çaba karşılıksız kalmamış ve Halîfî ülke halkının

hemen her kesimi tarafından sevilen, saygı duyulan ve sözüne itibar edilen bir konuma yerleşmiştir.

Umman'da mezhepler arası hoşgörünün oluşmasında birden çok unsur etkili olmuştur. Bu hoşgörü ortamının oluşmasında Müftü Halîlî ve Sultan Kabus'un çabalarının büyük payı vardır. Nitekim ikisi de göreve geldiği andan itibaren ülkede mezheplerin bir arada barış içinde yaşaması için çabalamış ve söylemleriyle bu sürece katkıda bulunmuştur. Sultan Kabus'un vefatı sonrasında, yeni sultan döneminde de Halîlî görevine devam etmektedir.

### **Dönüşen İbâdîlik**

İbâdîlerin tarih boyunca merkez İslamî coğrafyalara nispeten uzak bölgelerde yaşamaları ümmetin geri kalanından soyutlanmalarına yol açmıştır. Farklı mezhebî aidiyetleri de bu durumu daha da artırmıştır. Bu meselenin tarihi kökleri bulunmaktadır. Nitekim İbâdîler, Emeviler döneminde mezhebin doğuş yeri olan Basra'da ağır takibat ve baskılara maruz kalmışlar, çareyi hilafet merkezine nispeten uzak Umman ve Kuzey Afrika gibi bölgelere hicret etmekte bulmuşlardır. Özellikle İbâdîliğin merkez üssü haline gelen Umman'ın deniz, dağlar ve çöller gibi doğal coğrafik engeller vasıtasıyla diğer İslam ülkelerinden ayrışması İslam dünyasında zaten "öteki" olarak görülen İbâdîlerin bir nevi bu topraklarda unutulmasına yol açmıştır. Bu ayrışmanın doğal bir neticesi olarak İbâdîlik ile diğer mezhepler arasında ciddi etkileşimler yaşanmamıştır. İslam'ın küreselleşmesinin arttığı günümüzde bu durumun aşılmaya başlandığı gerek İbâdîliğin diğer mezheplere yönelik gerekse de diğer mezheplerin İbâdîliğe yönelik bir araştırma faaliyetine girdiği görülmektedir. Bu araştırma faaliyetleri neticesinde taraflar arasında bir yumuşama gerçekleştiği ve bir etkileşimin başladığını söylemek mümkündür. Bu durum aslında İbâdîlerin arzu ettikleri bir meseledir. Nitekim onlar tarih boyunca kendilerinin muhalif fırak kitaplarındaki yargılar üzerinden mahkûm edildiklerinden ve İbâdîliğin kendi kaynakları üzerinden değerlendirilmediğinden yakınmakta idiler. Yukarıda bahsettiğimiz İbâdî klasiklerinin farklı dillere tercüme edilmesi ve



gerek Arapça aslının gerek bu tercümelerin o ülkelerde belirli merkezlerle gönderilmesi, bu arzularının bir neticesidir. Bu faaliyetlerinin olumlu sonuçlarını almaya başladıklarını söylemek de yanlış olmayacaktır.

İbâdîlerin diğer mezheplere yönelik açılım gerçekleştirilmesi yeni bir olgu gibi dursa da bu meselenin yirminci yüzyılın başlarında başladığını söylemek mümkündür. On dokuzuncu asrın sonları ve yirminci yüz yılın başlarına damgasını vuran iki büyük İbâdî âlim bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Ummanlı büyük âlim, ülkedeki son imamet rejiminin kurucusu Nureddin es-Sâlimî (ö. 1914), diğeri ise İbâdîliğin Batı dünyasındaki en tanınır isimlerinden ve Kuzey Afrika İbâdîliğinin sembol isimlerinden Cezayirli âlim Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş'tir (ö. 1914). Bu iki âlimin biyografisine baktığımızda onların hac yolculuğunun hayatlarında büyük etkiler bıraktıklarını görmek mümkündür. Ummanlı İbâdîlere göre diğer mezhepler ile daha çok iletişim halinde olan Ettafeyyiş, iki kez gittiği hacda Müslümanların meseleleri ile alakadar olmuş, diğer mezheplerden âlimler ile görüşmüş ve tanışmıştır. Ayrıca İbâdî kaynaklar onun farklı bölgelere ilmî seyahatler yapmasa da kitap temini konusunda hevesli olduğunu ve farklı beldelerden getirdiği kitaplardan oluşan zengin bir kütüphanesi olduğunu yazmaktadır. Kuzey Afrika İbâdîlerine göre daha izole bir durumda olan Umman'dan gelen Sâlimî için ise hac yeni kapı ve ufuklar açmıştır. Nitekim o hac için geldiği Hicaz bölgesinde diğer mezhep âlimleri ile karşılaşmış ve onlarla ilmî münazaralar yapmıştır. Diğer mezhep görüşlerini daha iyi bilmesi gerektiğinin farkında olan Sâlimî vatanına dönerken yanına diğer mezheplere ait bir deve yükü kitap almıştır. Ülkesine döndükten sonra, Sâlimî bu kitapları uzun uzun mütalaa etmiş ve buradan edindiği birikimi, sonraki süreçte yazdığı kitaplara yansıtmıştır. Sâlimî'nin hac dönüşü yazdığı *Meâricü'l-Âmâl* isimli fıkıh eserinde diğer mezhep ulemasının görüşlerine yer vermesi bu yolculuk ve getirdiği kitapların onun üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Bu iki âlim ile diğer mezheplere yönelik katı tutum yumuşama sürecine girmiş, Umman'ın 1970 yılında yaşadığı reform ile birlikte ülkenin dışarıya açılma projesi bu olguyu pekiştirmiştir.

Umman'ın İbâdîlere yönelik olumsuz algıyı kırmak için gerek ülkede gerek dünyada yaptığı çeşitli sempozyum, konferans, öğrenci değişim programı, araştırmacıların desteklenmesi ve klasiklerin tercümesi gibi faaliyetler İbâdîlerin lehine sonuç vermiştir.

Mezheplerin birbirine yönelik olumlu yaklaşımların arkasında modern dönemde yaşanan mezhep aleyhtarı düşünce akımlarının etkisinin olduğu da yadsınamaz. Modernleşme hareketleri ile birlikte İslam dünyasının geri kalmasının faturası içtihat kapısının kapanması gibi iddialar üzerinden mezheplere fatura edilmiş, bu durum ise İslam dünyasında mezhep etkinliğinin azalmasına yol açmıştır. Aynı şekilde başta Osmanlı olmak üzere sonrasında kurulan birçok İslam ülkesinde kanunlaştırma faaliyetleri esnasında diğer mezheplerin görüş ve içtihatlarından faydalanılması mezhep taassubunu zayıflatmış ve diğer mezheplere yönelik daha müsamahakar bir tavrın takınılmasını sağlamıştır. İbâdîlik de bu tavırdan nasibini almış ve Ezher'de İslam'ın yedinci mezhebi olarak kabul edilerek fetva verilirken bu mezhebin dikkate alınabileceğine karar verilmiştir. İslam dünyasının İbâdîliğe karşı bu ilgisi karşılıksız kalmamış, İbâdîlik de bir yumuşama sürecine girmiştir. İbâdîliğin resmî devlet politikası olarak kendisini "İslam'ın en ılımlı mezhebi" olarak dünyaya tanıtması ise bu yumuşama sürecini artırdığı gibi bu sürecin İbâdîlik üzerinde ne derece etkili olduğunu göstermesi açısından önemli bir gösterge vazifesi görmüştür.

Umman'ın modern dönüşümünün İbâdîlik'in dönüşümündeki tesirinin görüldüğü en önemli alanlardan biri dinî eğitimidir. Zira İbâdîlerde tarih boyunca hoca odaklı eğitim faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Bazı imam ve sultanların destekleriyle medrese benzeri kurumlar kurulsa da bunlar kurumsal medrese şeklinde değil yine hoca merkezli olarak faaliyet göstermiştir. 1970 Reformu öncesinde ülkede birkaç ilkokul olduğu, üniversite gibi kurumların esamesinin dahi okunmadığı göz önüne alındığında eğitim faaliyetlerinin gayri resmî yollar ile yürütüldüğü izahıtan vareste bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ülkede gerek imametın gerek sultanlığın hâkim olduğu bölgelerde birçok farklı halkanın olduğu ve bu halkalardan yetişen âlimler olduğu bilinmektedir.

Sultan Kabus'un başa gelmesi ile birlikte ülkede her alanda olduğu gibi eğitim alanında da ciddi bir reform gerçekleştirilmiştir. Ülkede ilk ve orta okulların yaygınlaştırılmasının yanında kurulan Sultan Kabus Üniversitesi uluslararası düzeyde tanınır hale getirilmeye çalışılmış ve burada büyük oranda başarılı olunmuştur. Bunun dışında ülkenin farklı bölgelerinde muhtelif alanlarda birçok müstakil fakülte kurulmuş ve eğitim vermeye başlamıştır. Ancak ülkedeki resmî okul ve üniversitelerdeki bu ciddi artış geleneksel eğitim modelini ortadan kaldırmamıştır. Bilakis birçok öğrenci geleneksel ve modern eğitimi birlikte alarak bu ikisini mezcetmeye çalışmıştır. Ülkede müftü Halîfî'ye yakın bir konumda bulunan ancak genelde devlet görevi almaktan kaçınan Hamûd es-Savvâfî'nin durumu buna örnek olarak verilebilir. Uzun yıllar kendi halkası olan Savvâfî, bu halkasında şu an ülkenin üst düzey kısımlarında olan birçok öğrenci yetiştirmiş ve yetiştirmeye devam etmektedir. O, öğrencilerinin sadece kendi halkasıyla yetinmesini talep etmemektedir. Bunu fırsat bilen öğrenciler de bir yandan fakültelerde ders görürken bir yandan halka derslerini takip etmektedir. Özellikle Şer'î İlimler Fakültesi'nde okuyan öğrenciler bu tip halkalardan istifade etmeye özen göstermektedir. Bu halkalarda üst seviyede olan öğrencilerin alt seviye öğrencilere ders vermesi onların gelişmelerine katkı sağlamaktadır. Savvâfî'nin ders halkası büyüklüğünde olmasa da irili ufaklı onlarca halkanın ve bunların yanında düzenli mescid derslerine devam eden büyük bir kitlenin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu halkalar âlimler, üniversite hocaları, cami imamaları hatta mahkeme hâkimleri tarafından dahi kurulabilmektedir. Mescid derslerine katılım genelde halk kitleleri tarafından olurken ilim halkalarına katılım öğrenci ağırlıklı olmaktadır. Ülkede özellikle yaz aylarında bu alanda bir hareketlenme olmakta ve sadece yazın katılabilecek öğrencilere yönelik yaz kampları düzenlenmektedir. Her yaz düzenlenen bu kamplar öğrencilerin halkalara aidiyetini korumaktadır. Ülkede bu şekilde okul, üniversite, halka ve mescit derslerinin birbirine paralel olarak devam ediyor oluşu Umman'da resmî ve modern eğitim yanında geleneksel eğitimin devam ettiğini ve halk tarafından teveccüh gördüğünü göstermektedir. Mescitlerde geniş katılımlı dersler yapanlardan biri de Müftü Halîfî olmuştur. Nitekim o, uzun yıllar başkentteki Sultan Kabus

Camii'nde tefsir dersleri yapmış, sonrasında bu dersler *Cevâhirü't-Tefsir* ismi ile kitaplaşarak üç cilt halinde basılmıştır.

İbâdîliğin azınlıkta olduğu Kuzey Afrika'da Umman'daki durumun aksine İbâdîlik, resmî medrese ve okullarda öğretilmemekte olup bölgede asırlardır İbâdîlerin kimliklerini korumaları ve sürdürebilmelerinin imkanını sunan bir nevi sivil yönetim teşkilatı mahiyetindeki Azzâbe meclislerinin koordinesinde ancak sivil bir faaliyet olarak öğrenebilmektedirler (Benras, 2022/1, s. 20). Bu da Umman'da hem Azzabe gibi bir organizasyonun varlığını gereksiz kılmakta hem de iki bölgedeki İbâdîler arasında zaman zaman yaklaşım ve uygulama farklılıklarının bulunmasına yol açabilmektedir. Zira Kuzey Afrika'da İbâdîler varlıklarını en azından siyaseten "takiye" yapmak suretiyle sürdürebilmektedirler (Benras, 2022/2, s. 524).

## Sonuç

İslam dünyasında farklı mezhebî kimliği ve uzak coğrafi konumu ile diğer İslam ülkelerinden ayrılan Umman modern döneme kadar bu iki faktörün de etkisiyle içe kapanık bir politika takip etmiştir. Sultan Kabus'un 1970 yılında başa geçmesiyle çehresi değişen ülke, hızlı bir modernleşme ve uluslararası camiaya açılma süreci geçirmiştir. Bu metinde de incelediğimiz üzere bu sürecin en önemli mimarı hiç şüphesiz döneme damgasını vuran Sultan Kabus olmuştur. Onun yanında ise bu sürece dinî ve kültürel açılardan şekil veren Umman genel müftüsü Halîlî yer almıştır. Biri siyasal ve toplumsal, diğeri ise dinî ve kültürel yönden bu sürecin en iyi şekilde tamamlanması için çaba göstererek yetmişli yıllardaki ilkel ülkeden bugünün modern Umman'ını çıkartmayı başarmışlardır.

Sultan Kabus'un modernleşme sürecindeki en önemli avantajı ülkeye henüz girmeye başlayan petrodolar olmuştur. Nitekim Kabus'un hemen öncesinde Umman topraklarında keşfedilen petrol onun döneminde tam olarak ihraç edilmeye başlanmış ve bunun geliri ülke kalkınmasına harcanmıştır. Aynı zamanda bu refahın halka yansımaları, halkın da bu reform hareketine destek olması sonucunu doğurmuştur. Maddi yanı olmayan bir kalkınmanın bu derece etkili olmayacağı aşıkardır.

Sultan Kabus ve Halîlî, ülkenin bu reform sürecinde halkın uzun süredir yaşanan çekişme ve çatışmalardan bıkmış ve zarar görmüş olmasını kendi lehlerine kullanarak onlara istikrarlı bir yaşam vadetmişler ve bunda büyük oranda başarılı olmuşlardır. Halkın uzun yıllardan beri imamet-rejim savaşları ve iç savaşlardan bunalmış olması Sultan Kabus ve ekibini bir umut olarak görmelerini ve onlara güvenmelerini sağlamıştır. Tabii bu güven kendiliğinden gerçekleşmemiş, Sultan Kabus ve Halîlî seleflerinin aksine kendilerini makamlarına kapatmamış ve sık sık halkın arasına karışarak onlardan biri olduklarını halka hissettirmişlerdir. Bu bağlamda Sultan Kabus her yıl ülkenin her vilayetini dolaşmayı adet edinmiş ve gittiği yerlerde halka yönelik açık oturumlar yaparak halkın sorunlarına çözümler aramıştır. Halîlî ise irşad faaliyetleri kapsamında en ücra köylere kadar giderek halk ile kaynaşmıştır. Halk da kendilerine yönelik bu ilgiyi karşılıksız bırakmamıştır.

Bu reformun en önemli özelliklerinden biri de birçok farklı rengin barındığı ülkede hoşgörü ortamının sağlanmış olmasıdır. Gerek dinsel gerek mezhepsel hoşgörü ortamının sağlanmasında önceki sayfalarda zikredildiği üzere Sultan Kabus ve Halîlî'nin yadsınamaz rolleri bulunmaktadır. Nitekim onlar gerek eğitim gerek kanun gerek irşad yoluyla bu ortamın oluşmasına ciddi katkılar sağlamışlardır.

Ayrıca Umman'ın ayırt edici diğer bir özelliği bu hoşgörü ortamını sadece kendi vatandaşları üzerinde değil bilakis uluslararası arenada da kullanmış olmasıdır. Sıfır sorun politikası takip eden Umman, dünyada yaşanan savaş ve çekişmelere katılmayarak tarafsızlığını korumuş ve bu sayede herkesle iyi ilişkiler kurabilmeyi başarmıştır. Elli yıl öncesinde neredeyse İngiltere dışında hiçbir ülke ile dış teması bulunmayan bir ülkenin bugün bölgedeki bütün devletler ile barışçıl ve başarılı ilişkiler geliştirebilmesi takdire şayan bir durumdur.

Bu reformun başarıya ulaşmasındaki diğer büyük etken Umman halkının bazı kavramlar etrafında bütünleşmiş olmasıdır. Sultan Kabus ve Halîlî akıllıca politikalar takip ederek ülkede İbâdî kimliği yerine Müslüman kimliğini ön plana çıkartmışlar, kendileri İbâdî olmalarına rağmen bunu diğer unsurlar üzerinde bir baskı aracı olarak kullanmamışlardır. Benzer

bir durumu “Ummanlı” üst şemsiye üzerinden yapmışlar ve ülkede farklı din ve mezheplere mensup bütün insanları kucaklayacak bu kavramı kullanarak vatandaşların ülkeye aidiyetlerini güçlendirmişlerdir. Ancak İbâdîliğin derinlikli ve kapsamlı imamet teorisi ile ülkenin tarihindeki uzun süreli imamet tecrübelerinin, ileride bir istikrarsızlık ortamı ve ekonomide kötüye doğru gidiş ihtimalinde kazanımların kaybedilmesine ve ülkeyi uzun dönemler yoran çekişme ve çatışmaların tekrar gün yüzüne çıkmasına yol açabilme potansiyeli taşıdığı akılda tutulmalıdır.

## Kaynakça

- Açıkel, G. (2018). *Umman'da sosyoekonomik değişim: Sultan Kâbus dönemi (1970-2017)*. (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi.
- Akarçeşme, R. (2018). *Tarihi süreç içerisinde Umman ve Türkiye ile ekonomik ilişkileri*. (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi.
- Ateş, O. (2007). *Günümüz Umman ibadiyyesi*. (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi.
- Bahadır, İ. (2021). *Günümüz Umman İbadiliğinde dinî tolerans söylemi*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi.
- Benras, M. (2022). İbâdilikte sivil yönetim teşkilatı: Azzâbe. *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 2(2), 272-295.
- Benras, M. (2022). İbadiyye mezhebi ve gizlilik düşüncesi (Takıyye). *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9(2), 511-529.
- Bilge, M. L. (2012). Uman. *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 42, ss. 140-144). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Cengiz, H. (2017). *Umman: Sultan Kâbus döneminde mezhepler arası bir arada yaşama örneği*. (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi.
- el-Hitab, S. H. (2014). *Saltana ve sultan, Ümme ve Kaid, Kâbus b. Saîd* (1. Baskı). Saltanatu Uman, Daru'l Arube, Amman/Ürdün.
- en-Nizâmu'l-Esâî. (1996). *Umman Anayasası*.
- es-Siyâbî, S. H. (2001). *Umân abre't-tarih* (5. Baskı), Umman: Umman Milli Miras ve Kültür Bakanlığı.
- et-Tânî, A. M. (2008). *Târihu'l-Umân es-siyâsî*, Mektebetü'r-Rabîân, 1. Baskı
- Fiğlalı, E. R. (1999). İbâziyye, *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 19, ss. 256-261). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gabbâs, H. A. G. (1998). *Umân, ed-demokratiyye'l-İslamiyye tekalidü'l-imame ve't-tarihü's-siyasiyyü'l-hadis*, Dâru'l Cedîd, 1. Baskı.
- Göksün, A. F. (2021). *İbâdî fikrinin tarihsel gelişimi (Umman Örneği)*. (Yüksek Lisans Tezi), 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul.
- Göksün, A. F. (2022). *Umman sultanlığı: Körfez'in barış vahası* (Sy 156). İstanbul: İNSAMER.

- Gömbeyaz, K. (2016). Hâricîlerin günümüzdeki devamı İbâdîler mi, Selefilere mi? metodik bir tartışma, *e-makâlât, Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 9(1), 77-98.
- Halifât, İ. M. (1978). *Neş'etü'l-hareketi'l-ibâdiyye*, Amman/Ürdün: Daru's Şa'b Matbaası.
- Katz, M. N. (2005). Assessing the political stability of Oman. *Krakowskie Studia Miğdzynarodowe*, 85.
- Landen, R. G. (1994). *Uman münzû 1856 Mesiran ve Masıran*, (M.E. Abdullah, Çev., 5. Baskı). Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe Saltanatu Uman.
- Muhammed b. Abdullah b. Hamed el-Hârisî (Haz. ve Çev.). (2007). *Mevsuatu Uman el-vesâikü's-surriyye*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Ministry of Justice and Legal Affairs, Laws, <https://www.mjla.gov.om/legislation/laws/index.aspx> adresinden erişildi.
- Muammer, A. H. (2004). *el-İbâdiyye beyne'l-fırakı'l-İslamiyye inde kitabi'l-makalâti fi'l-kadîmi ve'l-hadîs* (5. Baskı). Londra: Daru'l-Hikme.
- Muammer, A. H. (2008). *el-İbâdiyye fi mevkebi't-tarih* (3. Baskı). Seeb, Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Damiri.
- Nâmî, A. H. (2012). *Dirâsât ani'l-ibâdiyye* (2. Baskı). Tunus: Daru'l Garbi'l İslami.
- National Centre for Statistics. Sultanate of Oman, Total Population, <https://data.gov.om/> adresinden erişildi.
- Oman Info Sultanate of Oman. <https://www.omaninfo.om/oman> adresinden erişildi.
- Sallâbî, A. M. (2019). *el-İbâdiyye, Medrese İslamiyye Baide ani'l-Havâric*, 1. Baskı.
- Söylemez, M. M. (2015). Mahfuzât: Umân Sultanlığı ve Umân ibâdileri üzerine. *İslâmî İlimler Dergisi* 10(1), 187-204.
- Söylemez, M. M. (2016). *Mahfuzat 2-ibâdî bölgeler*, 1. baskı, İstanbul: Mana Yayınları.
- Şehdad, İ. M. İ. (1989). *es-Sıra'üd-dâhilî fi Umân hulâle'l-karnu'l-ısrîn, 1913-1975*, 1. Baskı, Doha/Katar: Daru'l Evzai.
- Şeybânî, S. M. H. (2015). *Dâiyetü'l-kelîmeti't-tayyibe es-sîretü'l-ilmîyye li's-şeyhi'l-allame Ahmed b. Hamed b. Süleyman el-Halîlî*, 1. baskı, Maskat/Umman Sultanlığı: Zâkiratu Uman.
- Tarihu Uman Abre'z-Zaman*. (2020). Mektebetü müstaşar celalletü's-sultan li's-şuunî's-sekafiyye, Saltanatu Uman.
- Telci, İ. N. ve Ayverdi, R. (2020). Sultan Kâbus'un mirası ve Umman siyasetinde yeni dönem. *Ortadoğu Araştırmaları Merkezi. Uman* (2018). Vizâratü'l-İ'lam Saltanatu Uman.
- Uman* (2019). Vizâratü'l-İ'lam Saltanatu Uman.
- Umman'da İslam ve yasal sistem, <http://www.islam-in-oman.com/tr/ibadiyye/guenuemueзде-islam.html> adresinden erişildi.
- Yavuz, H. (1985). XVI. asır İslam dünyasında Osmanlı Portekiz mücadelesinin sebepleri, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 49-77.
- Yenigün, M. C. (2020). *Umman rönesansı 1970-2020*. Sy 110). Ankara: Ortadoğu Araştırmaları Merkezi (ORSAM)



## CORCİ ZEYDAN

(1861 – 1914)

Önde gelen Suriyeli yazar, tarihçi  
ve gazeteci

George Zaidan olarak da bilin Corci Zeydan, önde gelen Suriyeli bir yazar, tarihçi ve gazetecidir. Zeydan, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Arap kültürünü ve edebiyatını yeniden canlandırmayı amaçlayan kültürel bir hareket olan Arap edebi rönesansının önde gelen isimlerinden biriydi. Üretken bir yazardı ve tarih, edebiyat ve din de dahil olmak üzere çok çeşitli konularda çok sayıda kitap ve makale üretti.

Zeydan, ilköğrenimini tamamladıktan sonra babasının işlerini yürütmesine yardımcı olmak için okulu bıraktı. Ancak İngilizce gece derslerine devam etti ve 1881 yılında Suriye Protestan Koleji'ne tıp öğrencisi olarak kabul edildi. Tarihe olan ilgisi, British Museum kütüphanesinde Arap tarihini araştırmak üzere Londra'ya gitmesine yol açtı. Zeydan, Masonların bir üyesiydi ve onların evrensel bilginin var olduğu ve her insanın erişimine açık olması

gerektiği inancını paylaşıyordu. Çeşitli tarihi konularda bilimsel çalışmalar yayınladı ve ilk kitabı 1889'da yayınlanan *Ta'rih al-Masuniya al-Amm* (Masonların Genel Tarihi) idi. Bu kitabın Arap entelektüel düşüncesinde nispeten yeni bir kavram olan bireycilik ve benlik üzerine odaklanması, Zeydan'ın daha sonraki tarihi romanlarında ortak bir tema olacaktır.

Nahda döneminin en önemli entelektüellerinden biriydi. 1891'de ilk tarihi romanı olan *el-Memlûkû'sh-Şerîdî* (Kaçan Memlûkler) yayınladı ve bu roman o kadar büyük bir başarı kazandı ki yazarlığı tam zamanlı bir kariyere dönüştürebildi. Bu çerçevede yirmi üç tarihi romanı tefrika ettiği Al-Hilal dergisini kurdu. Zeydan'ın öncelikli amacı, roman aracını kullanarak sıradan Arap halkını kendi tarihlerinden haberdar etmektir. Döneminde oldukça popüler olan Zeydan, Arap milliyetçiliği anlayışının formüle



**Yaşadığı Yerler:** Şam, Kahire, İstanbul, Paris

**Görev Yaptığı Kurumlar:** Suriye İlim Cemiyeti, El-Hilal

**Önemli Eserleri:** El Hilal Dergisi, İslam Medeniyeti Tarihi (5 Cilt), İslam Öncesi Araplar, Arap Edebiyatı Tarihi (4 cilt)

edilmesine yardımcı olan ilk düşünürlerden biri olarak kabul edilir.

Yazarlığının yanı sıra Zeydan, Arap kültürel rönesansında kilit rol oynayan bir kültür ve eğitim kuruluşu olan Suriye İlim Cemiyeti'nin kurucu üyesiydi.

Modern Arap edebiyat geleneğinin şekillenmesine yardımcı olan ve döneminin Arap kültürel ve siyasi sahnesinde önemli bir rol oynayan üretken bir yazar ve entelektüeldi. Zeydan'ın *Tarih al-Ummam al-Islamiyya* (İslam Milletlerinin Tarihi) ve *Tareekh al-Tamaddun al-Islami* (İslam Medeniyeti Tarihi) gibi tarihi eserleri, Arapların kendi tarih ve kimliklerine ilişkin görüşlerini şekillendirmede önemliydi. Bu eserler halkın anlayabileceği bir üslupla yazılmış ve Arap okuyucular arasında tarih çalışmalarının popülerleşmesine yardımcı olmuştur. Zeydan'ın en ünlü eseri olan İslam

Medeniyeti Tarihi isimli çok ciltli eseri bugün Arap dünyasında hala yaygın olarak okunmakta ve saygı görmektedir ve Arap tarihçiliğinin en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Zeydan'ın Arap düşüncesi üzerindeki etkisi siyasi yazılarında da kendini göstermiştir. Arap milliyetçiliğinin savunucusuydu ve Arap topraklarının tek bir siyasi varlık altında birleşmesi çağrısında bulundu. Fikirleri Arap milliyetçi hareketinin şekillenmesine yardımcı olmuş ve modern Arap devletlerinin nihai oluşumuna katkıda bulunmuştur.

Genel olarak Zeydan'ın Arap düşüncesi üzerindeki etkisi önemli ve kalıcı olmuştur. Eserleri bugün akademisyenler ve okuyucular tarafından incelenmeye ve takdir edilmeye devam etmekte ve Arap kültürü ve edebiyatına katkıları geniş çapta kabul görmektedir.



## Arap Sanat ve Kültür Fonu (AFAC)

Arap bölgesindeki bireylere ve kültürel kuruluşlara fon sağlayan kuruluş

**Kuruluş Tarihi:** 2007

**Bulunduğu Yer:** Beyrut

**Kurumun Etkisi:** Arap bölgesi ve küresel çapta kültürel alışveriş, araştırma ve işbirliğini teşvik etmiştir.

Arap Sanat ve Kültür Fonu (AFAC, الصندوق العربي للثقافة والفنون), Arap bölgesindeki bireylere ve kültürel kuruluşlara fon sağlayan bağımsız ve kâr amacı gütmeyen Beyrut merkezli bir STK'dır. AFAC, kültürel projelerin kısmi finansmanı ve diğer destek biçimleri için hibeler vererek sinema, sahne sanatları, edebiyat, müzik ve görsel sanatlar alanlarındaki projeleri kolaylaştırır ve Arap bölgesi ve küresel çapta kültürel alışveriş, araştırma ve işbirliğini teşvik eder.

Ağırlıklı olarak Arap bölgesindeki iş adamları ve kuruluşların sürekli finansal ve kurumsal desteğine dayanan AFAC, aynı zamanda sanat için hayırseverliği güçlendirmeyi amaçlamakta ve kültürel ve sanatsal üretimlerde girişimciliği teşvik etmek için özel sektörle birlikte çalışmaktadır. Fonun faaliyetleri akademisyen Ghassan Salamé başkanlığındaki bir Müttevelli Heyeti tarafından denetlenmekte ve eski gazeteci Rima Mismar'ın İcra Direktörü olduğu bir yönetim ekibi tarafından yürütülmektedir.

AFAC, geleceğe yönelik yenilikçi düşünce ve vizyonlara katkıda bulunan, bölgenin umutlarına ve engellerine tanıklık

eden, Arap toplumları ve diasporaları arasındaki etkileşimi teşvik eden, Arap toplumlarının karmaşıklığını ve çeşitliliğini yeniden keşfeden ve sivil katılım alanını genişleten sanatsal ve kültürel çalışmaları desteklemeyi amaçlamaktadır. Özerklik, şeffaflık ve dinamizm gibi temel ilkeler doğrultusunda faaliyet gösteren AFAC, sahne sanatları, görsel sanatlar, müzik, yaratıcı ve eleştirel yazılar, sinema ve Arap Belgesel Fotoğraf Programı da dahil olmak üzere dokuz programda açık çağrılar yoluyla hibe desteği sunmaktadır.

AFAC ayrıca eğitim ve mentorluk programları sunmakta, bilgi üretmekte ve bu bilgiyi raporlar ve çalışmalar aracılığıyla paylaşmakta, sanata destek verenlerin havuzunu genişletmekte ve yaratıcı ifadenin dönüştürücü gücünü pekiştirmek amacıyla sanat ve kültür üretimleri için izleyici kitlesi oluşturmaya çalışmaktadır. AFAC'ın desteği sanat araştırmalarına, uygun dağıtım kanallarının güvence altına alınmasına ve Arap dünyasındaki kültürel kuruluşların sürdürülebilirliğinin garanti altına alınmasına kadar uzanmaktadır.

# Edward Said'in Oryantalizm Eleştirisinin Çağdaş Arap Düşüncesindeki Yeri

Ejder Okumuş

## Giriş

Çağdaş Arap düşüncesi, on dokuzuncu asrın ikinci yarısından bugüne kadar ortaya çıkan Arap düşünce birikimini ifade etmektedir. Bu bağlamda Cemâleddin Efgani (1838-1897) ve Muhammed Abduh'tan (1849-1905) Muhammed Abdullah Dıraz (1894-1958) ve Malik bin Nebî'ye (1905-1973), Abdurrahman Bedevî (1917-2002) ve Edward W. Said'den (1935-2003) Muhammed Âbid el-Cabirî'ye (1935-2010) ve Hasan Hanefî'ye (1935-2021) kadar birçok düşünce ve bilim insanının çağdaş Arap düşüncesinin şekillenmesine katkıda bulunduğu söylenebilir.

Çağdaş Arap düşüncesi içinde Edward Said özellikle oryantalizm yaklaşımıyla önemli bir yere sahiptir. Edward Said, Filistin asıllı, Hristiyan bir sosyal bilimci ve aydın olarak dünyaca tanınmış ünlü bir isimdir. Edebiyat eleştirmeni Said, oryantalizm eleştirisi söz konusu olduğunda ilk akla gelen isimlerin başında yer alır. Said, ilk baskısı 1978 yılında yapılan ünlü *Orientalism* eserinde oryantalizme dair yeni ve paradigmatik yaklaşımlarıyla paradigma kurucu bir şahsiyettir.

1935'te Batı Kudüs'te Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Said, ailesinin yanında 1947 yılında Filistin'den Mısır'a göç etti. Kahire Amerikan Okulu, Kahire Victoria Koleji, Amerika Birleşik Devletleri'nde Massachusetts'teki Mount Hermon School'daki öğrenim süreçlerinden sonra Princeton Üniversitesi'nde lisans dönemini tamamladı (1953-1957). Harvard Üniversitesi'nde yüksek lisans ve doktora süreçlerinde bulundu. Doktorasını İngiliz edebiyatı alanında yaptı. Çeşitli kurum ve üniversitelerde hoca ve araştırmacı olarak çalıştı. Bazı önemli ödüller aldı. 1977-1991 yılları arasında Filistin Ulusal Konseyi'nin üyesi olarak çalışmalar yaptı. Said 23 Eylül 2003 tarihinde lösemi hastalığından New York'ta öldü.

Yaşadığı coğrafi ve zihinsel konumlara bakılarak bir Arap-Batılı entelektüel olarak nitelenebilecek olan Said, ortaya koyduğu eserlerle insanlığa ve bilime ciddi katkılarda bulunmuştur. Bu çerçevede (1) *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, (2) *Beginnings: Intention and Method*, (3) *The World, the Text, and the Critic*, (4) *Orientalism*, (5) *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, (6) *Culture and Imperialism*, (7) *Representations of the Intellectual: the 1993 Reith Lectures*, (8) *Out of Place*, (9) *The Question of Palestine*, (10) *After the Last Sky: Palestinian Lives*, (11) *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, (12) *Politics of Dispossession: Struggle for Palestine 1969-1994*, (13) *Peace and Discontents: Essays in the Palestine and Middle East Peace Process* başlıklı çalışmalar zikredilebilir. Bunların bazıları Türkçeye çevrildiği için Türkiye'de bilinen eserlerdir. Said, bunların dışında farklı konu ve meselelerle ilgili makaleler de kaleme almıştır.

Görüldüğü üzere Said farklı konulara dair önemli eserler ortaya koymuş bir entelektüel ve düşünürdür. Said, dertli, sorumluluk sahibi bir aydın bilim adamı özelliğiyle dikkat çekmektedir. Eserleri arasında hiç şüphesiz *Oryantalizm* ayrı bir yere sahiptir. Nitekim adını en çok bu eseriyle duyurmuştur.

Bu çalışma, Edward Said'in oryantalizm eleştirisi bağlamında çağdaş Arap düşüncesindeki yerini anlama ve anlamlandırma çabasıdır. Çalışmada Arap düşünür, bilim insanı ve entelektüel olarak Said'in özellikle *Orientalism* (Said, 1979) eseriyle yaptığı oryantalizmin anlaşılmasına ve

oryantalizm eleştirilerine dair katkılarını ortaya koymak, oryantalizme eleştirel yaklaşımının çağdaş Arap düşüncesindeki yerini işaretlemek ve bu konuda yapılmış olan çalışmalara bilimsel katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

Belirtilen amaç kapsamında bu çalışmanın önemi, bilhassa çağdaş Arap düşüncesinin oryantalizmden etkilendiği ve oryantalizme mukavemet ettiği bir noktada Said'in kendi yöntem ve bakış açısıyla oryantalizme yönelttiği eleştirilerin (Bkz. Said, 1982; 1988; 2000b; 2007; 2016) çağdaş Arap düşüncesinin gelişimine katkısının öneminden gelmektedir. Said, özgün oryantalizm yaklaşımıyla dünya çapında ses getirmiş olmak itibarıyla çağdaş Arap düşüncesine çok yüksek düzeyde bir katkı sağlamıştır.

Araştırmanın konusuyla ilgili literatüre bakmak, çalışmanın özgünlüğünü ve katkılarını görmek bakımından işlevsel olabilir. Bu noktada doğrudan Edward Said'in oryantalizme yaklaşımı çerçevesinde çağdaş Arap düşüncesi içindeki yeri konusunu ele almaya katkıda bulunacak birkaç çalışmaya örnek olması bakımından işaret edilebilir. Bu kapsamda Sibâ'i'nin (1993) *Oryantalizm ve Oryantalistler, Yararları-Zararları* adlı eseri, Said'in (Said, 1982, 2000b, 2000a, 2016) *Orientalism* (1979), *Oryantalizm Eleştirileri* (2000), *Haberlerin Ağında İslam* (2000) ve *Kültür ve Emperyalizm* (2016) kitapları, Hourani'nin (Hourani 2000) *Çağdaş Arap Düşüncesi, 1798-1939* başlıklı eseri, İnâyet'in (İNâyet, 1991) *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri* adlı kitabı, Anay'ın (Anay, 2001a) "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine" başlıklı çalışması, Ebû Rabi'nin (Ebû Rabi', 2005) *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları* eseri, Kassab'ın (Kassab, 2010) *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* çalışması, Boullata'nın (Boullata, 1990) *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* eseri, Turner'ın (Turner, 1985, 1991, 2002) *Marx ve Oryantalizmin Sonu* (1985), *Max Weber ve İslam* (1991) ve *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* (2002) kitapları ve Bulut'un (2002) *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi* çalışmasından söz etmek mümkündür. Bunlara ek olarak Sunar'ın (2010) *Karl Marx ve Max Weber'in Doğu Topluluklarına Yaklaşımları* tezi, Eren'in (2013) *Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri* başlıklı

tezi, Ayan'ın (2018) *Edward W. Said'in Oryantalizm Kuramından Hareketle Postmodern Türk Romanlarında Oryantalist Temsiller Üzerine Bir İnceleme* tezi ve Karaaslan'ın (2021) *Oryantalizmin Zihin Dünyası: Doğu, İslam ve Osmanlı* adlı doktora tezleri ile Gönültaş'ın (2008) *Edward Said'in Eserlerinde Emperyalizm ve Oryantalizm İlişkisi* tezi ve Özdemir'in (2019) *Bir Tahakkümün Adı: Oryantalizm ve Şarklulaştırma* yüksek lisans tezleri araştırma konusuyla ilgili olarak zikredilebilir. Belirtmek gerekir ki bu ve benzeri çalışmalar da doğrudan doğruya Said'in çağdaş Arap düşüncesi içindeki yeriyle ilgili değil genel olarak ve ayrı ayrı çağdaş Arap düşüncesi ve oryantalizmle ilgilidir. Bu çalışmada söz konusu eserlere araştırma problemiyle ilgili olarak başvurulmuştur.

Çalışmada veri elde etmek için kaynak metin olarak öncelikle Said'in (1979) *Orientalism* kitabına başvurulmuştur. Ayrıca Said'in diğer birkaç kitabı (Said, 2000, 1993) da başvuru kaynağıdır. Bunların dışında konuyla ilgili yukarıda bahsedilen makale, kitap ve tezlere ek olarak farklı kitap ve makalelerden de faydalanılmıştır. Kaynak dokümanlardan elde edilen bilgiler, sosyal bilimler perspektifiyle anlaşılma-ya ve çözümlenmeye çalışılmaktadır. Makalede öncelikle çağdaş Arap düşüncesinin anlam alanı tespit edilmekte ve ardından da oryantalizm özet olarak ele alınmaktadır. Konunun anlaşılması süreci, çağdaş Arap düşüncesinde oryantalizm eleştirilerinin durumuna ve Said'in oryantalizm eleştirilerinin çağdaş Arap düşüncesi içindeki yeri ve önemine dair bazı işaretlemelerle devam etmektedir. Said'in oryantalizm üzerine çözümlenmelerinde vurgular ve özgünlüklerin ortaya konulması çabasıyla araştırmanın amacının gerçekleşmesine çalışılmaktadır.

## Genel Olarak Çağdaş Arap Düşüncesi

Çağdaş Arap düşüncesi, Arap boyutuyla Arap düşüncesine, Arapların büyük ölçüde Müslüman olması itibarıyla ise İslam düşüncesine işaret etmektedir. O halde Arap düşüncesi büyük ölçüde İslam düşüncesinin Araplar içindeki kısmını ifade etmektedir. Arap düşüncesi içinde Müslüman olmayan düşünürlerin olması, bu genel durumu pek değiştirmez.

Müslüman olmayan düşünürler de İslam medeniyetinin birer mensubu olmaları bakımından bir yandan onların ortaya koydukları düşünce İslam ve Arap düşüncesine katkıda bulunurken, diğer yandan da İslam düşüncesi onların düşüncelerinin oluşumunda temelli bir katkıda bulunur. Bu demektir ki çağdaş Arap düşüncesinden bahsetmek büyük ölçüde çağdaş İslam düşüncesinden bahsetmek anlamına gelmektedir.

Aslına bakılırsa tarihi olarak Arap düşüncesinden bahedildiğinde, özel anlamda Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar Türk düşüncesiyle Arap düşüncesinin iç içe geçtiği, karşılıklı olarak birbirilerini besledikleri, hatta ikisini ayırt etmenin çok zor olduğu söylenebilir. Hatta söz konusu derin ve sıkı etkileşimlerden dolayı çağdaş düzlemde de Arap ve Türk düşünce birikimlerini tamamen birbirinden bağımsız ele almak mümkün değildir (Anay, 2001a). Bugüne doğru yaklaşırken ise nispeten geniş anlamda 1970'lerden sonra, dar anlamda 2000-2005 yıllarından itibaren Türkiye ile Arap ülkeleri arasında gerçekleşen daha sıkı toplumsal, kültürel, iletişimsel, siyasi ve ekonomik ilişkilere paralel olarak Türk düşüncesi ile Arap düşüncesi arasında güçlü yakınlık ve etkileşimler meydana geldiği ileri sürülebilir. Son tahlilde denilebilir ki Arap düşüncesi Türk düşüncesiyle birlikte İslam düşüncesinin içinde önemli bir yere sahip bir düşünce birikiminin adıdır. Bu perspektif kapsamında gerek genel olarak Arap düşüncesi gerekse özel olarak çağdaş Arap düşüncesi hakkında konuşup yazarların, metodolojik açıdan ve mana bakımından konuyu belirtilen hususlara dikkat ederek bütüncül bir yaklaşımla ele alıp incelemeye yönelmeleri bir gerekliliktir. Aksi halde Arap düşüncesini doğru ve tam anlamak ve izah etmek mümkün olmaz.

İfade etmek gerekir ki Arap düşüncesine bu şekilde kapsamlı bir yaklaşım, çağdaş Arap düşüncesi içindeki Müslüman olmayan Arap düşünürlerin düşünce birikimini yadsımayı gerektirmez. Bu bağlamda Edward Said gibi düşünürlerin Arap düşüncesine yaptığı katkı başlı başına önemlidir. Hatta Said'in oryantalizm, Filistin, Lübnan, Arap düşüncesi, eğitimi vd. üzerine yaptığı araştırmalar ve ortaya koyduğu eserlerin doğrudan İslam ve Arap düşüncesi hakkında olduğu düşünülürse, onun çağdaş Arap düşüncesi içinde önemli bir yer işgal ettiğini söylemek gerekir.

Çağdaş Arap düşüncesine ülkeler ekseninde bakıldığında Mısır, Suudi Arabistan, Fas, Tunus, Cezayir, Fas, Libya, Lübnan, Filistin, Suriye, Irak, Katar, Umman, Birleşik Arap Emirlikleri, Yemen, Ürdün, Sudan, Somali gibi ülkeler zikredilebilir. Aydın ve düşünürler ekseninde ise çağdaş Arap düşüncesine katkıda bulunanlar arasında Tahtavî (1801-1873), Efgânî (1838-1897), Abduh (1849-1905), Kevkebî (1854-1902), Ferah Anton (1874-1922), Ahmed Emin (1886-1954), Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956), Ali Abdürrazik (1888-1966), Abdülhamid bin Bâdis (1889-1940), Taha Hüseyin (1889-1973), Mahmud Akkad (1889-1964), Mahmud Şeltût (1893-1963), Malik bin Nebî (1905-1973), Mişel Eflak (1910-1989), Abdurrahman Bedevî (1917-2002), Lahbabî (1922-1993), Edward Said (1935-2003), Muhammed Arkun (1928-2010), Muhammed Abid Câbirî (1935-2010) ve Hasan Hanefî (1935-2021) gibi isimler sayılabilir.

Çağdaş Arap düşüncesiyle ilgili önemli hususlardan biri, bu düşüncenin farklı zamansal bölümlemeler veya dönemselleştirmelerle incelenebilecek olsa da (Boullata, 1990; Bkz. Laroui, 1976; Nagasawa, 1992) bu çalışma kapsamında, on dokuzuncu yüzyıldan bugüne kadar geçen sürede ortaya çıkan entelektüel ve fikrî birikimi ifade etmesidir. Bu bağlamda çağdaş Arap düşüncesi, yaklaşık son iki yüz yıl boyunca gelişerek Arap toplumlarındaki toplumsal sınıfların öne çıkan görüşlerini içeren sosyal, siyasi, dinî ve ideolojik fikirler yumağıdır (Ebû Rabi', 2005, s. 17). Bugüne doğru yaklaşırken 1967 yenilgisinden sonra Arap düşüncesinin çeşitli siyasi, entelektüel, düşünsel, moral vd. krizlerle karşı karşıya kaldığı ve aydın ve düşünürlerin bu krizlerin eşlik ettiği bir dizi sorunlarla baş etmeye çalıştığı süreçte nispeten farklı bir biçimde şekillendiği söylenebilir (Nagasawa, 1992).

Çağdaş Arap düşüncesi, çağdaş zamanda Arap aydın, bilgin ve düşünürlerinin Arap evreni, aklı ve düşüncesi çerçevesinde yaşadıkları dünyaya ve o dünyada karşılaştıkları sorunlara dair ürettikleri düşünce birikimine göndermede bulunmaktadır. Bu düşünce, sosyal, kültürel, ekonomik, dinî, hukuki, siyasi, ahlaki, entelektüel, fikrî, ideolojik vd. boyutlarda ortaya konulan fikrî çabayı içine almaktadır. Bu çerçevede denilebilir ki çağdaş zamanlarda genel olarak değişim ve din özel



olarak ise İslam, modernleşme, sekülerleşme, din-siyaset ilişkileri ve laiklik, toplumsal değişim, küreselleşme, milliyetçilik, solculuk ve Marksizm gibi konular, çağdaş Arap düşüncesinin önemli problemleri arasında bulunmaktadır. Aynı şekilde batılılaşma ve modernleşme kapsamında Batı ile ilgili pek çok meselenin, hatta bizzat Batı sorununun çağdaş Arap düşüncesinde temel konulardan biri olduğu, belki de en temel konu olduğu söylenebilir (Anay, 2001a).

Arap düşünürlerinin içinde Batıcı olanlar olduğu gibi Batıcı olmayanlar da yer almaktadır. Hatta bu iki kategoriye girmeyen düşünürlerin varlığından da bahsedilebilir. Fakat Batıcı olmayan, hatta Batıcılık karşıtı olan, modernizm, emperyalizm ve oryantalizm ekseninde Batı eleştirisi yapanların az olmadığı söylenebilir. Bu noktada Batı ve oryantalizm eleştirileri dikkati çekmektedir. Dünyada ve Arap toplumlarında köklü değişimlerin gerçekleşmesi, Batı'nın pek çok noktada üstünlüğü ele geçirmesine bağlı olarak ailede, siyasette, dinde, eğitimde, ekonomide, hukuk ve ahlakta Batılı düşünce, bilgi, değer ve teknolojiye maruz kalan Arap dünyasında yeni ortaya çıkan gelişmeler kapsamında kendini gösteren sorunlara cevap üretme çabaları düşünülürse, çağdaş Arap düşüncesi içinde oryantalizme yönelik eleştirilerin önemli bir yer tutması anlaşılır olmaktadır. Oryantalizm, İslam ve Arap toplumlarında batılılaşma, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinde ciddi siyasi, ekonomik, fikrî, entelektüel, bilimsel vd. problemlerin ortaya çıkmasında Batı'nın en önemli aygıtlarındandır. Belirtmek gerekir ki oryantalist düşünce, çağdaş Arap düşüncesinde eleştirilere maruz kaldığı ve karşıtlarını oluşturduğu kadar destekçilerini de bulmuştur.

## Oryantalizme Genel Bir Bakış

Oryantalizmin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığını kesin tarih verecek tespit etmek zordur, hatta mümkün değildir (Alquwaizani, 2002; Sibâ'î, 1993) ancak İslam'ın ilk yayıldığı yıllardan 17. yüzyıla ve oradan da bugüne kadar devam eden bir hareket olduğu söylenebilir (Bkz. Abdel-Malek, 1963; Bin Nebi, 1970; Bulut, 2002; Hanefi, 2007, ss. 79-80;

Said, 1979; Tibawi, 1964a). Oryantalizm, Batılılar, özellikle Batı Avrupalılar tarafından başlatılan bir politika, düşünce, bilim ve perspektif hareketidir. Batılılar, önce Doğu'ya dair merak ve tanıma saikiyle ve daha sonraları da tanımlama ve sömürme saikiyle çeşitli düzlemlerde Doğu çalışmaları yapmış ve yapmaya devam etmektedirler. Oryantalistler, çalışmalarında Doğu'yu tanımlamakta, betimlemekte, keşfetmekte, öğretmekte, hatta yönetmekte ve yönlendirmektedir.

Oryantalizm, yani şarkiyatçılık veya doğubilimcilik, kısaca Batı'nın Doğu, bilhassa İslam düşüncesi, bilimi, bilgisi ve imajına işaret etmektedir. Edward Said'in (1979) yaklaşımıyla Avrupa'nın Doğu fikrîdir. Oryantalizm, genel anlamda Doğu (Orient) hakkındaki araştırma, yazı, söyley, söylem ve faaliyetler bütünüdür ifade eder. Bu manada oryantalizm farklı ulus mensubu bilim adamlarından müteşekkil uluslararası bir disiplin olarak görülebilir (Tibawi, 1979). Bu çerçeveye bağlantılı olarak oryantalizme, Batılıların genelde Doğu özelinde İslam ve Müslüman imajını belirleyen Doğu hakkındaki akademik, ontolojik, epistemolojik, dinsel, tarihsel, dilbilimsel, kültürel, ekonomik, sosyolojik, etnolojik, antropolojik, ideolojik ve politik yaklaşımlar bütünü denilebilir. Oryantalizmin Doğu'yu ve özelde İslam'ı ve Müslümanları hem tanıma boyutu olduğundan hem de sömürme amacıyla tanımlama ve kendi istediği gibi inşa etme boyutu olduğundan, ama ikincisinin daha çok olduğundan söz edilebilir.

Edward Said'in (1979) meşhur *Orientalism*'inde ele alındığı biçimiyle oryantalizm, üç farklı ama birbirlerini tamamlayıcı anlamda kullanılmaktadır: Öncelikle Doğu araştırmalarını, yani oryantal toplum ve kültürlerin araştırılmasıyla ilgilenen Batılı üniversitelere özgü, bir kurum, disiplin ve faaliyetler setini tanımlayan akademik çalışmalar; ikinci olarak Doğu (Orient) denilen şey ile Batı (Occident) denilen şey arasında köklü bir ayrım oluşturan özel bir epistemoloji ve ontolojiye dayalı bir düşünce biçimi ve son olarak tasvir etmek ve denetlemek amaçlı, Doğu ile uğraşacak tüzel bir kurumlaşma.

Esesan Batı-Doğu ilişkileri etrafında bir tanım yapmak gerekirse, "Oryantalizm, Doğu'yu işaretleyerek Batı'yı (işaretlenmemiş) merkez haline

getiren bir ötekileştirme işlemi” (Mutman, 2002, s. 191; Ayrıca bkz. Abdel-Malek, 1963; Cemile, 1989; Almond, 2013)) olarak anlaşılabilir. Bu durumda oryantalizmin, temelde Batı merkezli bakışla biz ve onlar düalizmine dayandığı söylenebilir. Belki buradan hareketle Batı'nın Doğu'yu yönetmek ve tüketmek için oryantalizmi araçsallaştırdığı belirtilebilir. Yönetmek dendiğinde bütün çıkarları dahil etmek mümkündür.

Oryantalizm kabaca iki döneme ayrılarak ele alınabilir. Bu dönemler tabii ki birbirinden kesin sınırlarla ayrılamaz ve her bir dönemin içinde de farklı dönemler söz konusudur. Bu dönemlerden birincisi yukarıda da işaret edildiği gibi 17. yüzyılın sonlarına kadar olan, Müslümanların dünya genelinde güçlü ve hâkim konumda olduğu zamanları içine alırken; ikincisi, 17. yüzyılın sonlarından günümüze kadar olan, Müslümanların zayıflamaya ve Batı'nın güçlü saldırılarının etkili olmaya başladığı zamanları kapsar. Her iki dönemde de tanıma ve sömürme nitelikli oryantalizmler olmuştur. İki dönemde de gerçekten doğru bilgi ve bilgilendirmeye dayalı akademik çalışmalar da vardır, tersine yanlış tanımlamaya dayalı araştırmalar da vardır. İslam ve Müslüman toplumlar hakkındaki oryantalizm çalışmalarının tarihi kökenleri, İslam'ın ilk yayıldığı zamanlara kadar geri götürülebilirse de oryantalizm adına asıl kurumsal çalışmaların on bir veya on ikinci yüzyıldan itibaren yapılmaya başlandığı düşünülebilir.

Oryantalistler Doğu kapsamında İslam ve Müslümanlar söz konusu olduğunda Kur'an, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in hayatı ve peygamberliği, hadisler, tefsir, fıkıh ve diğer İslami ilimler, İslam felsefesi, İslam toplumlarının özellikleri, değişim ve gelişim yönleri vd. hakkında geçmişten bugüne kadar “Doğululaştırılmış Doğu” tanımına uygun olarak çalışmalar yapmış ve yapmaya da devam etmektedirler. Bu bağlamda örneğin Kur'an ile ilgili olarak daha çok Kur'an tarihi, meali, içeriği vs. üzerine çalışmalar yürütmüşlerdir. Mesela Kur'an tarihiyle ilgili olarak Theodor Nöldeke ismi hatırlanabilir. Bu kişi, Kur'an tarihiyle ilgili Batılı oryantalistler için önemli kaynak çalışmalara sahiptir. Kur'an'ın içeriği, bazı ayetlerinin, kavramlarının yorumu vs. noktasında Goldziher örnek olarak verilebilir. Kur'an-ı Kerim'in Arapça dışında tercüme

ve meallerinin daha erken dönemlerde yapılma ihtimali olmakla birlikte ilk Latince tercümesi 1143 tarihinde *İngiliz* Robertus Ketenensiz ile Dalmaçyalı Hermannus tarafından yapılmıştır. Bu çeviri, bilindiği gibi 1543 yılında Martin Luther'in tavsiyesiyle Theodor Bibliender tarafından yayımlanmıştır. Yine bundan yaklaşık bir asır sonra rahip Dominicus, izahlı bir Kur'an çevirisi yapmıştır. Maracci'nin 1698'deki yorumlu Kur'an çevirisi de zikre değerlidir. İlk Fransızca Kur'an çevirisi 1647'de André Du Ryer tarafından yapılmıştır. Batı'da bunlardan başka da Kur'an çevirileri vardır ve günümüze kadar birçok meal hazırlanmıştır. Bu noktada M. Savary, B. Kasimirski, R. Blachere, E. Montet G. Sale, J. M. Rodwell, F. H. Palmer, A. J. Arberry gibi kişilerin çevirilerinden söz edilebilir. Oryantalistlerin Kur'an çevirilerinin amaçları, genel olarak akademik, ideolojik ve politik olarak belirlenebilir.

Oryantalizmin İslami kaynaklar ve ilimler özelindeki çalışmalarını şimdilik bu sınırlılıklar içinde tutarak bakış açısı, dünya görüşü ve zihniyet bakımından onları da içine alacak yaklaşımlara sahip olduğu beşerî bilimlerdeki tezahürlerine kısaca bakmak fayda sağlayabilir. Bu çerçevede genel olarak Doğu özel olarak ise İslam toplumları bağlamında oryantalizm, bilhassa on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda başta Batı'da gelişen sosyal bilimler olmak üzere insan bilimlerinin çeşitli alanlarında ciddi bir akademik birikim ortaya koymuştur, çeşitli adlar altında ortaya koymaya da devam etmektedir. Aslına bakılırsa genelde sosyal bilimlerin, özelde ise sosyolojinin oryantalist söylemin miras(çısı)ı olduğunu, hatta oryantalizmin değirmenine su taşıyan bir konumda bulunduğunu söylemeyi haklı çıkaracak durumlar söz konusudur (Bkz. Sunar, 2010). Oryantalizm, ideolojik olduğu veya sömürgecilikle ilişkili olduğu gerekçesiyle eleştirilmekteyse de oryantalizmdeki hâkim şablonlar sosyal bilimlerde objektiflik ve bilimsellik söylemleriyle rahatlıkla ve yaygın bir biçimde kullanılabilir. Oryantalizmdeki egemen temel zihniyet ve düşünce biçimi, sosyal bilimlerde ele alınıp tartışılmakta olan değişim, modernleşme, azgelişmişlik, bağımlılık, ekonomik gelişmeler gibi pek çok tez ve teoride de varlığını sürdürmektedir. Sosyal bilimler alanında bilimsellik ve nesnellik zırhı

ile örtülen bu teoriler, Batı-dışı toplumlara, sorunlarının tek geçerli çözümü olarak sunulmaktadır (Turner, 2002, s. 10).

Bilimsel çalışmalarda oryantalizm ve oryantalist gibi isimlendirmelerin piyasadan çekilme çabaları bulunmaktadır, fakat bunlar oryantalist miras ve perspektifin devreden çıkarıldığı anlamına gelmez. Hatta mesela oryantalist teriminin 1973'te Paris'te yapılan "29. Uluslararası Oryantalistler Kongresi"nde resmen kaldırılıp yerine "Kuzey Afrika ve Asya Konulu Uluslararası Beşerî Bilimler Kongresi" isminin konulması (Lewis, 1982, s. 50) dahi, sosyal bilimlerin oryantalizmin mirası olarak karşımıza çıkabileceğinin ifadesi olarak düşünülebilir (Okumuş, 2002).

Oryantalizmin sosyal bilimlerdeki etkisini anlamak için Marx ve Weber'e işaret etmek faydalı olabilir. Marx da Weber de Doğu'yu, statü-koculuk, sosyal değişim eksikliği, modernleşmeden yoksunluk, durağanlık ve bir sivil toplumun yokluğu gibi eksiklik veya yokluklarla karakterize edilen bir yapı olarak gören Batı mirasını büyük ölçüde paylaşırlar. Bu açıdan hem Marx hem de Weber'in Batı'nın Doğu analizi kalıplarının dışına çıkmadığı söylenebilir. Asya tipi üretim biçimine ilişkin Marksist nosyon ve Weber'in patrimonyalizm (Hanedancılık) kavramı ortak varsayımları paylaşmaktadır. Bu, sosyal bilimlerde oryantalist mirasın varlığına işaret etmektedir (Turner, 1985, 1991, 2002; Boztemur, 2002; Sunar, 2010).

Karl Marx'ın ekonomik analizleri, standart bir oryantalist girişime tam olarak uyar. Marx'ın Hegel ile birlikte İngiltere'nin Hindistan'da Asya toplumunun yok edilmesi ve Asya'da Batı toplumunun maddi temellerinin atılması gibi ikili bir sosyal ve ekonomik devrim misyonunu yerine getirmek zorunda olduğu görüşünü paylaşması (Marx, 1973, s. 320) ve dolayısıyla Batı sömürgeciliğini, örneğin İngilizlerin Hindistan sömürgeciliğini ve Fransızların Cezayir sömürgeciliğini kendi öngörülerinin gerçekleşmesi açısından olumlu bir gelişme olarak görmesi, onun açıkça oryantalistik yönünü göstermektedir (Said, 1979, ss. 153-154; Turner, 1985). Böyle bir yaklaşım oryantalizm eksenli bir bakış ve konum alış demektir.

Bir sosyolog olarak Max Weber'in İslam toplumuna bakışı Orta Doğu'ya ilişkin oryantalist zihniyeti oluşturan tarihi, ekonomik, dinî ve sosyolojik çözümlerinin geniş bir toplamı olarak değerlendirilmeye uygundur. Denilebilir ki Weber, Doğulu ve Batılı ekonomik ve aynı zamanda dinî zihniyetler arasında bir tür ontolojik fark olduğuna inanan bütün on dokuzuncu yüzyıl düşünürleri arasında cesaret buldu (Said, 1979; s. 259). Weber'in oryantalizmi, Batı kapitalizminin doğuşunu bir dizi kültürler arası, dinler arası veya medeniyetler arası karşılaştırmalar bağlamında, yani kültür sosyolojisi, din sosyolojisi ve medeniyetler sosyolojisi çerçevesinde Doğu-Batı ayrımı temelinde bazı ayrımlar ortaya koyma çabasıyla kaynaklanmaktadır. Weber, bu karşılaştırmaları yapabilmek için Batı'nın feodal ekonomileri ile Doğu'nun patrimonyal ekonomileri arasında temel ayrımlar üretmektedir. Weber'in İslam'ın kişilik üzerinde dinamik ve çileci isteklerinin bulunmadığı ve bu dünyanın kabullenilmesini olumlu yönde desteklediği biçimindeki tezi, bu makalenin konusu çerçevesinde hatırlanabilir. Weber'in temel dinî hükümlerin ticari gelişmeyi, ticaretin ve tefeci sermayenin rasyonelleşmesini engelleme yollarıyla ilgili diğer gözlemleri vardır. Bu tür yaklaşımların problemleri olduğu açıktır (Turner, 1985; 1991; 2002).

Esasen Weber'in İslam toplumuyla ilgili görüşünün merkezinde, özellikle hukuk, bilim ve sanayi alanında olmak üzere Batı ile Doğu arasında karşıtlıklar söz konusudur. Bu noktada Batı toplumunun rasyonel ve sistematik karakterine karşılık Doğu toplumunda özellikle de İslam toplumunda istikrarsız siyasi ve ekonomik şartlar mevcuttur. Bu karşılaştırmasında Weber, oryantalizmin bilinen Doğu-Batı karşıtlığı yaklaşımıyla ilgili tezlerine dayanmaktadır (Turner, 1991, s. 27).

Denilebilir ki sosyolojinin oryantalist söyleminde, asıl kalkış noktası, iki farklı toplum tipi olduğu tezidir. Buna göre Batı toplumları, Doğu toplumlarından farklı özelliklere sahiplerdir. Geleneksel oryantalizm de modern tarihin başlangıcından günümüze kadar geçen süre içinde, yabancı bir dünyayı ele alan düşünce sistemi olarak, farklılıklar üzerine kurulmuş bütün diğer bilim dalları gibi insan düşüncesini Doğu ve Batı diye iki bölüm içinde kanalize etmiştir. Bu eğilim, oryantalizmin

özü, teorisi ve pratiğidir (Said, 1979). Elbette buradaki farklılık, Batı'nın üstün ve varıl olduğu, Doğu'nun yoksun olduğu ve dolayısıyla üstün olmasını engelleyen nitelikler olduğu varsayımına dayanır.

Son tahlilde bir bütün olarak denilebilir ki oryantalizm, Batı'nın Doğu, özellikle de Orta Doğu, İslam ve Müslümanlar hakkında akademik, entelektüel, bilimsel, düşünsel, ahlaki, dinî, hukuki, ekonomik, kültürel, toplumsal, politik, ideolojik ve emperyalistik boyutlarda ortaya koyduğu tanımlama, inşa etme, algı oluşturma, imaj yaratma çabalarının tümünü ifade etmektedir.

## Çağdaş Arap Düşüncesi ve Edward Said

Çağdaş Arap düşüncesi denildiğinde, yukarıda işaret edildiği gibi Tahtavî, Efgânî ve Abduh'dan Ferah Anton ve Heykel'e, Ali Abdürrazik, Mahmud Akkad ve Malik bin Nebî'den Mişel Eflak ve Abdurrahman Bedevî'ye, Şekip Arslan ve M. Said el-Aşmâvî'den Muhammed el-Behî ve Hasan el-Bennâ'ya, Enver Abdülmelik, Said ve Arkun'dan Câbirî ve Hanefî'ye birçok isim akla gelir. Bu bağlamda yine R. el-Bûtî, Fehmî Ced'ân ve Halîl Cibrân'dan Nedim el-Cisr ve Enver el-Cündî'ye, M. Abdullah Dıraz, A. Ebû Gudde, M. Ebû Zehra ve Mâcîd Fahrî'den İsmail Fârûkî, Râşîd el-Gannûşî ve Muhammed Gazzâlî'ye, Zeynep Gazzâlî, Macid Haddûrî ve Saîd Havvâ'dan Yusuf Kardâvî, Muhammed Kutub ve Seyyid Kutub'a, M. Bâkır es-Sadr, Subhî es-Sâlih ve Ömer Tilmisânî'den Abdülkadir Üdeh ve M. Ferid Vecdî'ye, Fethi Yeken ve Abdülkerim Zeydân'dan Vehbe Zuhaylî ve Nâsır Hâmid Ebû Zeyd'e farklı düşünür ve âlimlerden bahsedilebilir.

Burada zikredilen ve zikredilmeyen isimlerin her biri, kendi ilgi ve uzmanlık alanlarında ortaya koydukları çalışmalarla çağdaş Arap düşüncesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Dolayısıyla çağdaş Arap düşüncesi söz konusu olduğunda bu isimlerin her birinin ayrı bir yeri bulunduğunu unutmamak gerekir.

Çağdaş Arap düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan kişiler arasında Edward Said adı da çok önemli bir yere sahiptir. Bilhassa oryantalizm

hakkındaki düşünce ve tezleriyle Said, Arap düşüncesinin çağdaş dönemine damga vuran bir şahsiyettir. Said'in Arap düşüncesindeki yerini belirlemede elbette yalnızca oryantalizm olgusuna yaklaşımlarını ortaya koyduğu çalışmalarını esas almak yeterli değildir. Genel olarak karşılaştırmalı edebiyat alanındaki çalışmalarına ek olarak Filistin yazıları, kültür ve emperyalizme dair kitabı ve diğer önemli incelemeleri de oldukça önemlidir (Bkz. Alquwaizani, 2002; Hafez, 2004; Hafız, 2008; Owen, 2012).

### **Said'in Oryantalizm Eleştirisi**

Çağdaş Arap düşüncesi içinde oryantalizm eleştirisi söz konusu olduğunda, dünya çapında bilinen en ünlü yazar, Edward Said'dir. Filistin asıllı bir Hristiyan olan Said'in 1978 yılında ilk baskısı yapılan *Orientalism* isimli eseri, oryantalizme yöneltilen eleştiriler arasında dünyada belki de en fazla ses getirmiş ve basıldığı tarihten itibaren çok tartışılmış bir üründür. Said'in eseri, Arap dünyasında Batı'ya ve oryantalizme yönelik eleştirilerin (Mustafa Sibâ'î, Mustafa Abdürrâzık, A. Tibawi, Enver Abdülmelik, Abdullah Laroui ve diğerlerinin eleştirileri) bir devamı olsa da (Anay, 2001b, 2001a; Said, 2000b) bütün dünyada büyük bir yankı uyandırması, ciddi etkilerde bulunması ve önemli eleştiri, cevap ve tartışmalara muhatap olması itibarıyla çağdaş Arap düşüncesinde mühim ve ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Oryantalizm ile ilgili olarak Said'den önce ve Said'den sonra ayrımı yapılabilir.

Edward Said'in eseri hem Batı'da hem de oryantalizme konu ve nesne yapılan Doğu'da ve İslam dünyasında dikkatleri üzerine çekti. Gerçekten büyük bir ilgi gördü; okundu, değerlendirildi, tartışıldı, taraftar buldu, karşıt buldu (Bkz. Anay, 2001b). Hakkında birçok yazı kaleme alındı. Bütün bunlar Said'in oryantalizm eleştirilerinin çağdaş Arap düşüncesi içinde ne kadar önemli bir yer tuttuğunu da göstermektedir.

Said'in oryantalizme yönelik eleştirisel tezlerinin diğer oryantalist eserlere göre dünyada daha büyük bir ses getirmesi ve karşılık bulması, çeşitli şekillerde ve farklı etkenlere bağlı olarak izah edilebilirse de



asıl olarak oryantalizm yaklaşımında, oryantalizme yönelttiği eleştirel bakış açısında, oryantalizmi tanımlama girişiminde aranmalıdır. Said öncelikle oryantalizmin maskesini düşürmede oldukça başarılıdır. Oryantalistlerin metinlerini derinlemesine inceleme yoluyla oryantalizmdeki Doğu imajını, fikrîni, anlayışını açığa çıkarmak suretiyle oryantalizmi anlama, anlamlandırma ve tahlil etme konusunda hak ettiği yüksek yere erişmiştir. Bu başarısında hem cesareti hem bilimsel yaklaşımı hem yöntemi ve hem de titizliği etkendir.

Said'in oryantalizm eleştirisinde öne çıkan vurgular, onun çağdaş Arap düşüncesindeki yerini anlamaya katkıda bulunabilir. Bu sebeple vurguları kısaca burada işaretlemek anlamlı olacaktır. Bu bağlamda öncelikle denilebilir ki Said, oryantalizm kapsamına giren metinleri ve yazarlarını eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmektedir. Değerlendirmelerinde Said, Batı'nın Doğu üzerine fikirlerinin politik, ideolojik, ekonomik, toplumsal ve kültürel çıkar temellerini sosyolojik, psikolojik, edebi, dilsel, siyasi vd. yaklaşımlarla ortaya koymaya çalışır.

Said, oryantalizmi Batı'nın gerçek Doğu'nun gerçekliği üzerine ama gerçek olmayan, hayali fikirleri, tanımlamaları, tasvirleri, temsilleri ve imajları toplamı olarak anlamaktadır. Bu anlamada Doğu, sadece Avrupa'nın bir komşusu değil; aynı zamanda en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekanı, medeniyetleri ve dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık tekrarlanan öteki imajlarından biridir. Doğu, Batı veya Avrupa'nın karşıt imgesi, fikrî, kimliği ve tecrübesi olarak Batı'nın tanımlanmasına yardım etmiştir. Fakat bu demek değildir ki bu Doğu, bütünüyle sadece imajinatiftir. Doğu, Avrupa'nın maddi medeniyeti ve kültürünün bütünsel ve bütünleyici bir parçasıdır. Oryantalizm bu bütünsel ve bütünleyici parçayı, kültürel ve hatta ideolojik boyutlarda, destekleyici kurumlarla, sözlük birikimiyle, kavramlarla, bilimsel inceleme ve araştırmalarla, imgelerle, öğretilerle, hatta sömürge bürokrasileri ve sömürü tarzlarıyla bir söylem biçimi olarak dile getirir, sunar ve temsil eder (Said, 1979, ss. 1-2).

Said'in (Said, 1979; s. 3; 2000b, ss. 38-39) anladığı ve yorumlamaya çalıştığı haliyle oryantalizm, farklı ama birbirlerinden bağımsız olmayan,

tersine birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olan üç anlamda kullanılmaktadır: Birinci anlam tipinde oryantalizm akademik bir şeydir. Akademik oryantalizm, Doğu araştırmalarını ifade eden; Doğu'ya ait toplum ve kültürlerin araştırılmasıyla ilgilenen Batılı üniversitelere özgü bir kurum, disiplin ve faaliyetler setini tanımlayan akademik çalışmaları içerir. Bu manada oryantalizm en kolay kabul gören tiptir. Bu birinci tiple bağlantılı ikinci oryantalizm tipi, Doğu ile Batı arasında epistemolojik ve ontolojik bir ayrıma dayalı bir düşünce biçimini ifade eder. Bu, Doğu ile Batı arasında köklü bir ayrımı esas alan tiptir. Oryantalizmin üçüncü anlam tipi ise ilk ikisine göre daha tarihi ve somut bir tanımı ihtiva eder. Bu tip oryantalizm, tasvir etmek ve denetlemek amaçlı olup Doğu ile uğraşacak tüzel bir kurumlaşmayı ifade eder. Bu manada oryantalizm, Said'e göre Doğu ile uğraşan ortak kurum olarak, Doğu'ya egemen olmak, Doğu'yu yeniden yapılandırmak, Doğu üzerinde otorite kurmak için devreye sokulan bir Batı tarzı olarak kendini gösterir. Bu oryantalizm, Doğu hakkında tespitler yapar, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırır, onu betimler, öğretir, oraya yerleşir, onu yönetir ve böylece bütün bunları yaparak Doğu'yla ilgilenir, Doğu'yu ele alır. Bu oryantalizm türü, belirtilen anlamı ve yönleriyle incelenip tahlil edilebilir. Said, bilhassa bu anlamıyla oryantalizmin ne olduğunu anlamak için Michel Foucault'nun (Foucault, 1999; 2000; 2007) söylem kavramına başvurmanın faydalı olacağı kanaatinde. Oryantalizm bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Doğu'yu siyasi, sosyolojik, askerî, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak yönetebilmesini, hatta üretebilmesini sağlayan o müthiş sistematik disiplinin anlaşılmasının imkansız olduğu tezini ileri sürmektedir. Said'in yaklaşımında oryantalist söylem, Doğu'yu kendi haline bırakmamakta, Doğu'nun özgürce düşünme ve eylem konusu olmasını engellemektedir.

Said'e (Said, 2000b, ss. 121-122 vd.) göre oryantalizmin temel dogmatik özellikleri vardır. Oryantalizmin temel dogmaları, Batı'da Araplar ve İslam üzerine yapılan çalışmalarda görülebilir. Bu dogmalardan biri, rasyonel, gelişmiş, medeni, insancıl, ileri ve üstün Batı ile az gelişmiş, sapkın, gayrimedeni, geri Doğu arasındaki net ayrımdır. İkincisi Doğu

ve İslam'la ilgili temsile dayalı soyutlamalardır. Üçüncüsü Doğu'nun sonsuz, tekdüze, kendini tanımlamaktan aciz ve bundan dolayı son derece genel oluşu savı ve Batı cenahından Doğu'yu tanımlayan sistematik lügatçenin bilimsellik ve objektiflik iddiasıdır. Dördüncüsü ise Doğu'nun korkulan ve kontrol edilen tehlikeli ve korkunç bir nesne olduğudur. Orta Doğu hakkında Batı'da yazılan makale ve kitaplar, bazı istisnalar dışında bu dogmaların izlerini taşır.

Bu dogmalarla bağlantılı olarak denilebilir ki oryantalizm, Doğu'yu tesis edip Batı'ya takdim eden bir tür bilimsel çalışmalar bütünüdür. Buradan hareketle oryantalizm, siyasal pratik düzleminde Doğu'nun sömürge oluşuyla ilgili bir akademik hareket olarak tanımlanabilir. Bu harekette Doğu, Batı'nın muhatabı değil, suskun ötekisidir (Said, 2000b, s. 43). Bilimsel çalışmalar altında ve kapsamında oryantalizmde Doğu, bir nesne olarak görülür ve incelenir. Bu aynı zamanda Doğu'yu dışarda bulunan ama Batı'nın kendisini görmesini ve tanımasını sağlayan bir öteki olarak görmek demektir. Oryantalizm Doğu'yu ötekileştirir, özsel nitelikte bir öteki olarak tanımlar. Bu nesne veya araştırma nesnesi, doğası gereği- edilgen, katılımcı olmayan, tarihte kalmış bir öznellekle donatılmış ve hepsinin ötesinde kendisine bakışında, kendisini görmede, kendi kimliğini ortaya koymada etken, özerk ve bağımsız olmayan bir nesne demektir. Nihai olarak Doğu ve Doğulu, kendine yabancılaşmış bir şeydir, yani felsefi anlamda kendisiyle ilişkisinde kendinden başka olandır, kendi olmaktan çıkmış bir şeydir, başkaları tarafından konulmuş, anlaşılmış, tanımlanmış, oynanmış ve dizayn edilmiş olandır (Said, 1979, s. 97).

Said (1979, s. 4), oryantalizmi ister Fransızlarla İngilizlere ait isterse onlardan sonra Amerikalılara ait kültürel bir girişim ve tasarı olarak tanımlar. Bu girişim ve tasarıda oryantalizm, sayısız Doğu uzmanı ve uzmanlığını, büyük bir araştırma birikimini ve Doğu'ya dair karmaşık bir fikirler dizisini içerir. Said'in eserine bir bütün olarak bakıldığında görüleceği üzere oryantalizm eleştirisinde önemli vurgulardan biri de oryantalizmin politik boyutlu oluşudur. Said'in, hangi boyut ve tipleriyle ele alınırsa alınsın oryantalizmin politikadan, politik amaçlardan bağımsız

olmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Said (1979, s. 16) tarafından Avrupa'nın Doğu fikrî olarak tanımlanan oryantalizmin entelektüel, bilimsel, dilbilimsel, kültürel ve fikrî boyutları, politik boyutu görmezden gelinerek anlaşılabilir. Nitekim Said (1979, ss. 14-15) de oryantalizmi, tek tek yazarlar ile bu yazarların düşünce ve imgelem topraklarında yazılarını ürettikleri İngiltere, Fransa ve Amerika gibi üç büyük imparatorluk tarafından biçimlendirilen yaygın politik ilgiler arasındaki dimanik bir alışveriş olarak incelediğini belirtmektedir. Bu noktada Said'in bu görüş açısında, Batı ile Doğu arasındaki ilişki, bir iktidar ve egemenlik ilişkisi olup Batı, Doğu'yu kendi tanımına uygun bir şekilde Doğululaştırmak ve dolayısıyla Doğu'ya egemen olmak çabasıdadır. Belki de bundan dolayı Batı oryantalizmle Doğu'ya ilişkin çok tutarlı ve sağlam bir çalışmalar, araştırmalar, kurumsal faaliyetler ve söylemler bütünü geliştirmiştir. Bu bağlamda Said (1979, ss. 6-7) Gramsci'nin (1986; 2014) hegemonya kavramına başvurarak oryantalizmin hegemonyacı bir yaklaşımla Batılı kültür ve kimliğinin diğerlerinden ve dolayısıyla Doğu toplumlarından üstün olduğu fikrine dayandığını ileri sürmektedir.

Said'in oryantalizme yaklaşımında kendini gösteren oryantalizmin bilgi-iktidar ilişkisi üzerinden okunması durumu önemlidir. Batı'da ve Batılılar tarafından asırlardır oluşturulan Doğu imajı ve Doğu'ya yönelik sembolik ve temsili konum belirlemeler, Said'in oryantalizmi Batı ekseninde ve Batı'yı haklılaştırma temelinde ama aynı zamanda Doğu'yu mahkum etme noktasında bilgi-iktidar ilişkisi olarak görmesini haklı çıkarmaktadır.

Said'e (1979, s. 7-8) göre oryantalizm, stratejisi gereği Batılılara Doğu ile ilişkilerinde hep yükseklik imkanı veren esnek konum üstünlüğüne dayanır. Bilim adamları, araştırmacılar, misyonerler, tüccarlar, askerler, Doğu cenahından pek bir direniş görmeden Doğu'da bulunma imkanına sahip oldular ve dolayısıyla bu imkandan yararlanarak Doğu'yu düşündüler, araştırdılar ve istedikleri gibi tanımlayıp konumlandılar. Böylece on sekizinci yüzyılın sonlarından başlayarak Doğu bilgisi genel başlığı altında ve Doğu üzerindeki Batı hegemonyası şemsiyesi altında üniversitelerde araştırma nesnesi yapılabilecek, müzede

sergilenebilecek, sömürge yönetimince yeniden yapılandırılabilir; antropoloji, biyoloji, dilbilim, ırk ve tarih tezlerinde teorik olarak açıklanabilecek; gelişmeye, devrime, kültürel kişiliğe, ulusal veya dinî karaktere ilişkin ekonomik ve sosyolojik teorilere elverişli, karmaşık bir Doğu kendini gösterdi. Doğu'ya özgü şeylerin imajlar düzleminde incelenmesi, neredeyse sadece egemen Batı bilincine dayanıyordu. Bu bilincin karşı konulmaz merkeziliğinden, önce Doğuların kimler veya neler olduğuna dair genel düşüncelere göre, sonra da salt empirik gerçeklikçe değil, bir arzu, baskı, yatırım, yansıtma kaynağınca yönlendirilen ayrıntılı bir mantığa göre Doğu dünyası doğdu.

Oryantalizmdeki Batı üstünlüğü yaklaşımına bağlı olarak oryantalist söylemde Doğu, gerçekten Doğu olarak değil, temsil olarak, temsil edildiği şekliyle Doğu'dur. Oryantalizmde Doğu, kendini temsil edebilecek yeterlik ve donanımda bir varlık değildir. Bundan dolayı Batı tarafından temsil edilir. Said (1979, ss. 21-23 vd.) oryantalist metinlerle ilgili tahlillerinde söz konusu temsil biçimlerinin Doğu'nun tabii tasvirleri değil temsilleri olduğunu gösteren ve hiç de saklı veya görünmez olmayan deliller üzerinde özellikle durduğunu belirtmektedir. Ona göre bu delillere, gerçeğe uygun olduğu söylenen metinlerde de sanatsal olduğu söylenen metinlerdeki kadar sık rastlanır. Bakılacak şeyler, temsilin doğruluğu veya özgün olana sadakati değil; tarz, mekan, anlatı gereçleri, tarihi ve sosyal şartlardır. Temsil dışsaldır, oryantalist kendini Batı'da konumlandırarak Doğu'ya dışardan bakar, kendini Doğu'nun dışında tutar. Temsilin dışsallığı her zaman, "Doğu kendini temsil edebilseydi ederdi zaten" türünden ezberle bir yaklaşımla belirlenir. Doğu kendini temsil edemediği için bunu bizatihi temsil etkinliği yapar. O halde dışsal olan tarafından dolaşıma sokulan, doğrular değil, temsillerdir. Bu noktada denilebilir ki oryantalizmin bir anlam taşıması Doğu'dan değil Batı'dan kaynaklanır. Oryantalizm anlamını bulmada, Batı'nın çeşitli temsil tekniklerine borçludur. Böylece farklı temsil biçimleriyle Doğu, Doğu haline gelir, yani Doğululaştırılır. Buna göre Doğu bütün Doğu'nun sınırlarının çizildiği bir sahnedir. Doğu, sahnede temsil işini yapan kişilerce temsil edilip sahnelenir.

Belirtmek gerekir ki Batı'nın oryantalizmde Doğu'ya bu şekilde yaklaşması, İslam noktasında da geçerlidir, hatta daha fazla geçerlidir. Çünkü oryantalizm, Doğu içinde İslam'a çok geniş bir yer ayırmaktadır. Bu çerçevede oryantalizmin temsil boyutunda İslam ve Müslümanlar kendilerini temsil edemezler. Bundan dolayı İslam, İslam'ı daha iyi bilen Batılılar tarafından temsil edilmelidir (Said, 2000b, s. 48 vd.).

Oryantalizmdeki kültür ve politika boyutları oryantalizmin Doğu imajında ve pratiklerinde sömürünün yerini hatırlatmaktadır. Nitekim Said'in (1979, s. 123; 2000b) bakışında modern oryantalizm, hem emperyalizmin hem de kolonyalizmin bir boyutudur. Oryantalizm emperyalizmin önemli araçlarından biridir. Oryantalizmin hâkim paradigmaları, mesela Asya'ya hükmetmeye yönelik süregiden emperyalist planlarla çelişmemekte, hatta bunları desteklemektedir. Doğu'nun bazı bölgelerinde aydın sınıf ile yeni emperyalizm arasında kurulan mutabakat, açıkça oryantalizmin özel zaferlerinden biri sayılabilir (Said, 1979, ss. 323-24). Said'in oryantalizmi emperyalizmle ilişkili olarak eleştirmesine benzer yaklaşım, Meryem Cemile'de de görülmektedir. Cemile (1990), Said ile hemen hemen aynı dönemde yazdığı *Islam and Orientalism* kitabında oryantalizmi ve oryantalistleri, emperyalist niyet veya hedeflerle ilişkilendirmektedir. Hasan Hanefi (2007, s. 80) de oryantalizmin, özellikle klasik oryantalizmin emperyalist ve kolonyalist boyutlarını vurgulayan bir bilim adamdır.

Said'in (1979, s. 12) oryantalizm yaklaşımında oryantalizm tek başına kültür, politika, söylem, bilimsel araştırma, kurumsallık, edebiyat, dil, emperyalizm vd. gibi boyutlarına indirgenemez. Aslına bakılırsa oryantalizm bunların hepsidir. Oryantalizm, daha çok jeopolitik bilincin araştırma metinlerine, estetik, ekonomi, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine dağılımıdır; yalnızca temel, coğrafi bir ayrımın değil, araştırma-ya dayalı buluş, filolojik yeniden yapılandırma, psikolojik çözümleme, manzara betimi ile sosyolojik betimleme gibi araçlarla oluşturulup kalıcı kılınan bir çıkar bütünü de detaylı bir şekilde ortaya konulmasıdır. Hatta oryantalizm belirtilenlerden daha çok Doğu dünyasına yönelik belirli bir anlama, kimi durumda denetleme, değiştirme, hatta

şekillendirine iradesinin veya niyetinin dile getirilişi olmaktan öte bu iradenin veya niyetin bizzat kendisidir. Bütün bunların da ötesinde kesinlikle tabii hali içinde politik iktidarla doğrudan ve karşılıklı bir ilişki içinde olmayan, çeşitli iktidar türleriyle doğrusal olmayan bir mübadelede üretilip var olan, bir yere kadar politik iktidarla (kolonyal veya emperyal bir kuruluşla), entelektüel iktidarla (karşılaştırmalı dilbilim ve anatomi veya modern siyaset bilimlerinden biri gibi egemen bilimlerle), kültürel iktidarla (beğeni, zevk, metin ve değer ortodoksileri ve ölçütleriyle), ahlaki iktidarla (Batılıların ne yaptığına, Doğuların ne yapamadığına veya neleri Batılılar gibi anlayamadıklarına ilişkin fikirlerle) alışverişinde şekillenen bir söylemdir. Gerçekte oryantalizm, modern politik-entelektüel kültürün sadece temsilcisi değil, önemli bir boyutudur ve bu haliyle Doğu'dan çok Batılıların dünyasıyla ilgidir.

### **Çağdaş Arap Düşüncesinde Oryantalizm Eleştirisi ve Said**

Çağdaş Arap düşüncesinde oryantalizm eleştiri geleneğinden bahsedilebilir (Anay, 2001a). Bu çerçevede bazı isimlere işaret etmek mümkündür. Efgani, İbrahim Medkûr, Ebu'l-Alâ Afîfî, Mustafa Abdürrâzık, Mustafa Sibâ'î, Ala el-Fâsî, Hasan Hanefî gibi şahsiyetler, oryantalizme çeşitli boyut ve düzlemlerde ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir.

Çağdaş Arap düşüncesi içerisindeki oryantalizmle ilgili tartışmalar ve oryantalizme yöneltilen tenkitler sadece Arapça yazılan kitap ve makalelerle sınırlı kalmamış, akademik hayatlarını batı ülkelerinde sürdüren Malik Bin Nebi, Enver Abdülmelik ve Tibawi gibi Arap menşeli bazı ilim adamları tarafından bu defa bizzat Batı ülkelerinde ve bu ülkelerin konuştukları dillerde devam ettirilmiştir (Anay, 2001b, 2001a). Edward Said'i de bu çerçevede zikretmek mümkündür.

Çağdaş Arap düşüncesi içinde oryantalizm eleştirileri yaptığı belirtilen kişilerden Malik Bin Nebi, Enver Abdülmelik, Tibawi, Hasan Hanefi ve Meryem Cemile'nin oryantalizme ilişkin görüşleri ve oryantalizm eleştirileri, Said'in oryantalizm çalışması ve eleştirilerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilir. Öncelikle çağdaş Arap düşünürlerinden Malik bin Nebi'nin (1905-1973) oryantalizm üzerine dolaylı ve

doğrudan yaklaşımlarının çağdaş Arap düşüncesindeki oryantalizm eleştirilerine ve Said'in oryantalizm yaklaşımına etkisi/katkısı olduğu söylenebilir. Said'den yaklaşık 15-20 yıl öncesinden itibaren oryantalizm hakkında düşüncelerini ortaya koymaya çalışan Malik bin Nebi'nin oryantalizme yaklaşımının özgün olduğu söylenebilir. Bir yandan oryantalistler içinde olumlu ve dürüst gördüklerini ayırırken diğer yandan oryantalistlerin çalışmalarının Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkileri üzerinde durmaktadır. Oryantalistlerin Müslüman zihinlerde etkili olmasında ise büyük ölçüde Müslümanları sorumlu tutmaktadır. Malik Bin Nebi (Bin Nebi, 1983, ss. 143-78) "Oryantalizm" başlıklı bir konferansında, oryantalizmin çağdaş anlamda Müslümanları aşağılık kompleksi ve bu kompleksi telafi etme gayreti şeklinde iki tutumla olumsuz bir savunmacı ve Batı merkezci yaklaşıma ittiği kanaatinde. Her iki tutum ve yaklaşımın da İslam toplumu ve entelektüelleri için kötü ve patolojik sonuçları olduğu görüşündedir. Hamid Algar (1998; ss. 187-88) da bir yazısında Müslüman entelektüel ve bilim adamlarının oryantalizme savunmacı bir yaklaşımla itiraz etmelerinin yanlış olduğu görüşüyle Malik Bin Nebi'ye yaklaşmaktadır.

Bin Nebi'ye (1983; 1997) göre oryantalizmin Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerinde, Müslüman zihninin önemli bir rolü vardır. Malik bin Nebi, sömürgecilik başarılı olmasında da benzer bir şekilde Müslüman zihniyetinin rolü olduğu görüşündedir. Bin Nebi'nin (1970; 1983; 1997) yaklaşımında oryantalizm ve sömürgecilikle mücadelede Müslümanların bilinçlenmesi ve medeniyet bilincine sahip olmaları bir zorunluluktur. Bin Nebi'ye (1983) göre oryantalist eser öncelikle bilimsel açıdan değeri inkar edilemeyecek bir eser olarak telakki edilmelidir. Fakat kimi zaman günümüz dünyasında çok gözlemlediğimiz üzere oryantalistlerin bile haberi olmadan ideolojik savaş uzmanları bu eserleri tahrif etme, çarpıtma, bozma araçlarıyla değiştirirler. Oryantalizm ve eserlerinde bu açıkça görülmektedir. Bu eserler İslam ve Müslüman aleyhine araçsallaştırılmaktadır. Bundan dolayı Müslümanlara düşen, kendine has yönlendirici fikirleri üreterek kendi tüketim ürünlerini ve donatım mallarını imal etmektir. Bu durumda



Müslümanlar, kendi düşünce konularını kendileri tespit etmek; kendi entelektüel özgünlüklerini tekrar kazanmak ve siyasi, ekonomik ve düşünce sahalarında bağımsızlıklarını yeniden elde etmek zorundadırlar.

Abdul Latif Tibawi'nin (1910-1981) oryantalizm hakkındaki temel görüşlerine gelince; Said'in Oryantalizm eserinde de atıf yaptığı Tibawi, Said'den yaklaşık 15 yıl önce oryantalizm hakkında çalışmalar yapmıştır. Tibawi (1964a; 1964b) Said'den on beş yıl önce yazdığı iki makalede oryantalizm eleştirileri yapmakta ve bazı noktalarda Said onun yaklaşımlarına benzer yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Tibawi (1964a, ss. 25-26) evveleminde oryantalizmin İslam'a yönelik olumsuz yaklaşımının köklerinin Ehl-i Kitap tutumuyla ilişkili olarak Kur'an'da olduğunu ileri sürmektedir. İslam'ın ilk dönemlerinden modern zamanlara kadar çeşitli aşamalardan geçerek gelen oryantalizm, Tibawi'ye (1964a; 1964b; 1979) göre akademik düzlemde; İngiliz, Fransız ve Alman vd. akademisyenlerin çalışmaları örneğinde Arap ve İslam hakkında önemli tarafsız ve objektif ve de çıkar güdüsü olmayan eserler üretmiştir. Fakat bu durum, birçok oryantalistin çalışmalarında aynı seviyeyi yakalamadığı, tarafgir davrandığı, akademik çalışmalarda yüzeysel kaldığı, nesnel yaklaşmadığı veya az nesnel yaklaştığı, özensiz olduğu gerçeğini görmezlikten gelmemizi meşrulaştırmaz. Bu gerçekliği sübjektif ve tarafgirce bir tutumla oryantalizmi yermek için dile getirmediğini, gerçekliğin anlaşılmasına samimi bir katkıda bulunmak için böyle yaptığını belirten Tibawi, zaman içinde oryantalistlerde İslam'a ve Müslüman Araplara ve diğer Müslümanlara yönelik önyargılarda azalmalar olmakla birlikte hala önyargılı davrananların sayısının ciddi anlamda çok olduğu, böyle davrananların önyargılarının hâlâ çok güçlü olduğu görüşündedir.

Tibawi (1964a), oryantalistlerin eserlerin satır aralarında ve dipnotlarda Doğu'ya ve İslam'a karşı ciddi hiçbir delile dayanmayan suçlamalar, mahkum edici yaklaşımlar olduğunu ileri sürmektedir. Onun yaklaşımında birçok oryantalist, gerek Kur'an gerekse Hz. Muhammed hakkında uydurmalara meyletmekte ve Müslümanların inanç konularına giren hususlarda çarpıtmalara sapmaktadırlar. İslam'a ve Müslümanlara saldırgan, Arapları olumsuzlayan veya yeren oryantalist neşriyat yapılmaya

devam etmektedir. Oryantalizmde İslam'a ve Müslümanlara karşı uzun süredir muhafaza edilen nefret duygularının gün geçtikçe Araplar öze-line doğru derinleştirildiği görülmektedir (Tibawi 1979, ss. 3-45 vd.). Oryantalistlerin yaklaşımları incelendiğinde iki önemli sonuca erişilebilir: Birincisi, bazı onurlu istisnalar sayılmazsa profesyonel oryantalistler hâlâ İslam'ı çarpıtmak ve yalan-yanlışlarla takdim etmekte ısrarcı tutumlarını sürdürmektedirler. İkincisi ise, temelinde oryantalistlerce ortaya konulan ama şimdi de sahte oryantalistlerce propagandası yapılan ve dozu arttırılan İslam ve Arap düşmanlığı gerçeğinin olduğuna dair rahatsız edici ciddi deliller mevcuttur. Bu tespitiyle Tibawi Batı'da artan İslamofobi'nin temellerine de ışık tutmaktadır.

Abdülmelik'in (Anouer Abdel-Malek) (1924-2012) oryantalizm yaklaşımını bağlamında temel hususlara işaret etmek gerekirse, denilebilir ki Abdülmelik (Abdel-Malek, 1963), Said'in *Oryantalizm* eserinden on beş yıl önce 1963'te kaleme aldığı bir makalede oryantalizmin krizini ilan etmiş, ele almış ve tartışmıştı. Bu makalede Abdülmelik (Abdel-Malek, 1963, ss. 103-40), Said'in Oryantalizm tezlerinin dikkat çekici bazı yönlerini benzer ve vurgulu bir biçimde ortaya koymuş ve oryantalizmi eleştirmiştir. Abdülmelik'in değil de on beş yıl sonra *Oryantalizm*'i yazan Said'in oryantalizm eleştirilerinin çok ses getirmesi, odak noktası olması, çeşitli sebeplerle izah edilebilirse (Bkz. Hallaq, 2020, s. 93) de önemli bir sebep Said'in yazdığı zamanın şartları/ruhu, diğer önemli bir sebep da Said'in görüşlerinin hacimli bir kitapla sistematik bir şekilde ve kendine has bir üslupla ortaya konulması olabilir.

Abdülmelik (Abdel-Malek, 1963), *Orientalism in Crisis* makalesinde oryantalizm ve oryantalistlere dair önemli tespit ve analizler ortaya koymaktadır. Oryantalistin kim olduğu, ne tür bir bilgin olduğu, onu harekete geçiren, motive eden kuvvetlerin neler olduğu ve hedeflerinin neler olduğu gibi soru ve sorunların peşine düşmektedir. Bu çerçevede oryantalistin Doğu ve Doğuluyu nesne ve öteki olarak gördüğünü vurgulamaktadır. Oryantalizmde Doğu'ya karşı ırkçı yaklaşımların olduğuna da işaret etmektedir. Neo-oryantalizmin klasik oryantalizmden bazı farklılıkları olduğunu ama temel espri olarak aynı olduklarını,

Doğu'ya ve Müslümanlara karşı neo-oryantalistlerin daha karmaşık değerlendirmeler yaparak onları öteki olarak konumlandıklarını savunmaktadır. Bu ve benzeri oryantalistik yaklaşım ve tutumların yanlış olduğunu, doğrusunun doğru yöntem, bilgi, yaklaşım, araç ve işbirliği ile, Doğu toplumlarının dillerini iyi bilerek ve derinlemesine araştırarak ve de bütüncül bir yaklaşımla Doğu araştırmaları yapmak, Doğu'ya ve Müslümanlara yaklaşmak olduğunu ileri sürmektedir.

Çağdaş Arap düşüncesinde oryantalizm denildiğinde akla gelen önemli düşünürlerden biri de İslam düşünürü Hasan Hanefi'dir (1935-2021). Said'in oryantalizm eleştirileriyle etkileşim içinde olan Hanefi (2007, s. 80 vd.), oryantalizmin klasik haliyle emperyalizm, ırkçılık, nazizm ve faşizm gibi ideolojilerle içli dışlı ve Avrupa üstünlüğü esasına dayalı Batı sömürge kültürüne ait bir olgu olduğu görüşündedir. Ona göre klasik oryantalizm Batılı bir eylemdir. Bu anlamda oryantalizm, kendi ile öteki, Batı ve Batılı ile Batılı olmayan, Avrupa ile Avrupa dışı, klasik dünya ile yeni dünya ve kadim zamanlarla modern zamanlar arasındaki güç ilişkisinin nasıl olacağını tanımlayan Batılı bir "Yaşam Kaynağı" (Elan Vital) ifadesidir. Bu yaklaşımıyla Hanefi'nin Said'e yaklaştığı açıkça görülmektedir. Hanefi Müslümanların özne olmaları için oryantalizme karşı oksidentalizm yapmaları gerektiği görüşündedir.

Hanefi'ye (1992; 1995; 2007; 2014) göre "Oksidentalizm, Doğu'da Batı'yı Batılı olmayan bir dünya görüşünden yola çıkarak geliştirebilecek bir karşı çalışma alanıdır." (Hanefi, 2007, s. 81). Oryantalizm Doğu imgesi ve ötekisi yaratarak Doğu için siyahlar, sarılar, Doğu despotizmi, ilkel akıl yürütme, vahşi düşünce, Sami akli, Arap akli, şiddet, fanatizm, az gelişmişlik, ayrılıkçılık, geleneksellik ve muhafazakârlık gibi pek çok imge üretmiştir. Klasik anlamıyla oryantalizm merkezin bir ürünü ise oksidentalizm çevrenin bir ürünüdür. Oryantalizmde merkez, bilim, sanat ve kültür tarihi açısından daha fazla ayrıcalığa sahipken çevre marjinalleştirilmiştir. Merkez üreten, çevre ise hep tüketendir. Merkez süreçleri okumakta ve kavramsallaştırmaktadır. Merkez efendi olduğu için çevre itaat eder. Merkez eğitmen, çevre onun tarafından eğitilendir. İşte oksidentalizm yeni bir bilim olarak bu ilişkiyi tam tersine evirerek ilişkinin

tarafklarının rollerini bugünkünün tersine çevirecektir. Oryantalizm etno-ırkçı ve kibirli bir yaklaşım ile Doğu'yu ve Müslümanları Batı'nın ve Batılı'nın üstünlüğü ekseninde ötekileştirirken oksidentalizm de yeni bir ben ve öteki inşa edip Doğu ile Batı'yı üstünlük ve aşağılık temelinde değil, eşitlik temelinde konumlandıracaktır. Yapıcı oksidentalizm, yıkıcı oryantlizmin yerine geçecektir. Bu manada oksidentalizm, şimdiye kadar araştırmacı ve özne olan oryantlistleri çalışıp araştıran ve dolayısıyla daha önce çalışma nesnesi olan Üçüncü Dünya'yı araştırmacı ve özne konumuna yerleştiren yeni bir bilimdir (Hanefi, 1995) Fakat Hanefi'nin oksidentalizminde Batı'yı nesneleştirme söz konusu değildir.

Yeri gelmişken her ne kadar çağdaş Arap düşüncesi içinde değilse de Batı'da oryantlizme yönelik eleştirileriyle bilinen bir Müslüman şahsiyet olarak Meryem Cemile'nin (1934-2012) oryantlizme bakışına kısaca değinmek, en azından Said'in çağdaş Arap düşüncesi içinde oryantlizm eleştirileri noktasında sahip olduğu pozisyonun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunması bakımından faydalı olabilir. Cemile, oryantlizm eleştirileri kapsamında Said kadar etkili sayılmamış veya odak noktası olmamışsa da ve yöntem ve üslup itibarıyla farklı olsa da Said'in yaklaşımlarıyla benzerlikler ve benzer hususlara vurgularıyla dikkati çekmektedir. Cemile'ye (Jameelah, 1981, ss. 10, 16, 26, 106 vd.) göre oryantlist eserler, objektiflikten uzaktır ve Müslümanları dinleri İslam hakkında yanlış bilgilendirme amacıyla yazılmışlardır. Oryantalizm sömürgeciliğin değirmenine su taşımaktadır. Oryantalist eserler ve kurumlar, düşman olarak gördükleri ve nefret ettikleri İslam'a ve Müslümanlara zarar vermeyi, zayıflatmayı vd. hedeflemektedirler.

Cemile (Jameelah, 1981, ss. 29-30), "Peki Oryantalizm tamamen kötü müdür?" sorusunu sorarak buna "Cevap nitelikli bir hayırdır," şeklinde cevap vermektedir. Çünkü Cemile'ye göre birkaç önde gelen Batılı âlim, İslami araştırmalara samimi ilgi duydukları için hayatlarını o araştırmalara adadılar. Onların endüstrisi olmasaydı, eski İslami el yazmalarında bulunan çok değerli bilgiler kaybolmuş veya karanlıkta unutulmuş olurdu. Merhum Reynold Nicholson ve merhum Arthur Arberry gibi İngiliz oryantlistleri, İslam edebiyatının klasiklerini

tercüme etme ve onları ilk kez bir Avrupa dilinde genel okuyucuya ulaştırma alanında dikkate değer çalışmalar gerçekleştirdiler. Genel olarak oryantalistler en iyi çalışmalarını tercüme alanında yaparlar. Çalışmalarının kapsamını betimlemeyle sınırlamakla yetinenler bazen çok faydalı, bilgilendirici ve aydınlatıcı kitaplar üretirler. Haddini aşırp İslam'ı ve İslam dünyasında cereyan eden hadiseleri, tasavvurlara göre yorumlamaya çalıştıklarında sıkıntı çıkar. En kötüsü de sorunlarımızı nasıl çözeceğimizi ve dinimizle ne yapacağımızı bize reçete etmekte ısrar eden oryantalistlerdir.

Bütün bu ve diğer düşünürlerin oryantalizm yaklaşımlarının Said'in yaklaşımlarına olan etkisi ve Said'in de çağdaş Arap düşüncesi üzerindeki etkisi, önemli bir konu olarak önümüze gelmektedir. Bu noktada denilebilir ki Said'in Oryantalizm hakkında eleştirel yaklaşımla ortaya koyduğu düşünceler, dünya çapında birçok düşünce ve bilim insanının yanı sıra çağdaş Arap düşünürlerinden bazıları üzerinde de izler bırakmış ve bırakmaya da devam etmektedir. Bu iz ve tesirlerin bir kısmının doğrudan yönlendirme yönünde, bir kısmının ise oryantalizmi Said'inkinden farklı, hatta zıt da olsa yeniden düşünme biçiminde dolaylı yönlendirme olduğu söylenebilir.

Belirtmek gerekir ki Said (1979; 2000b) oryantalizm eleştirilerinde Arap aydınlarını da zaman zaman eleştirmektedir. Arap entelektüellerini hem genel olarak Arapların sorunlarına çözüm üretme konusunda hem de oryantalizm konusunda yetersiz olmakla tenkit etmektedir. Bu bağlamda Said (1979, ss. 322-323), Doğu konusunda Arap dünyasında aydınlar ile yeni emperyalizm arasındaki mutabakat bulunduğunu, bu mutabakatın oryantalizmin zaferlerinden olduğunu; bugün Arap dünyasının, ABD'nin fikrî, siyasi ve kültürel uydusu durumunda olduğunu, bu uydu olma durumuna bağlı olarak Arap dünyasındaki üniversitelerin sömürge zihniyeti ve iktidarlarının etkisi altında eğitim yaptığını ve bu eğitimin de kaliteden yoksun olduğunu ileri sürmektedir.

Said'in bu ve benzeri yaklaşımlarının çağdaş Arap düşüncesi üzerinde bazı etkiler bırakması kaçınılmazdır. Said böyle düşünmese de

durum budur. Said (1999) kitabının Hindistan, Japonya veya Güney Afrika'daki etkisinin kendisine Arap dünyasından daha derin bir analiz düzeyinde görüldüğünü ve kitabın Arap dünyasından başka yerlerde daha derinden okunduğunu söylemektedir. Said'e göre bunun nedeni *Oryantalizm*'in Arap okuyucular tarafından fikirlere dayalı analitik bir düşünce geliştirmek için değil, temelde bir çatışma aracı olarak kullanılmış olmasıdır. Bu faktör, oryantalizm kavramını bir hakaret haline getirdi. Öyle ki birini aşağılamak istersen ona oryantalist dersin. Kitabının karikatürize edilmesinin olumsuz sonuçlarından biri de budur. Oysa kendisi böyle bir şey söylememiş veya ima etmemiştir.

Said, amaçlamasa dahi Arap ulusal hareketlerinden bir kısmı da Said'in oryantalist analizi ve söyleminden etkilenmişlerdir. Saidçi oryantalizm yaklaşımı, Arap milliyetçiliğini savunan bazı yazılarda yankı bulmuştur. Bu noktada Said, oryantalizm eleştirilerinin milliyetçiliğe kuramsal bir temel sağladığı gerekçesiyle eleştirilmektedir (Bkz. Alquwaizani, 2002, ss. 70-72 vd.).

Said'in çağdaş Arap düşüncesindeki yeri bağlamında *Oryantalizm* eserinin Said'i Arap dünyasına tanıtan kitap olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Eserin Arapçaya çevrilmesiyle Said'in tanımlamaları ve anlamlandırmaları çerçevesinde oryantalizm İslamcılar, milliyetçiler, Batıcılar, gelenekçiler ve modernistler tarafından ciddi tartışmalara konu oldu. Bu şüphesiz Said'in düşüncesinin Arap düşüncesine girmesi anlamına geliyordu. Said, Arap entelektüel dünyasında oryantalizmle tanındı ama bu daha sonra genel olarak edebiyat ve düşünce boyutunda da güçlü bir şekilde okunmaya ve tanınmaya yol açtı (Hafez, 2004, ss. 81-83).

### **Said'in Oryantalizme Yaklaşımında Özgünlük**

Esasen Said'in genel olarak çağdaş Arap düşüncesindeki özgünlüğü oryantalizme farklı yaklaşımından gelmektedir. Elbette genel olarak dünyada özel olarak ise Arap dünyasında oryantalizm hakkında pek çok çalışma yapılmış, bu çalışmalarda oryantalizm ve oryantalistler eleştirilmiştir. Fakat Said, Foucault ve Gramsci gibi düşünürlerin

kavramlarından da yardım alarak oryantalizmin bilgi ve kültür yönlerinin nasıl siyasi ve emperyalistik yönleriyle iç içe geçtiğini ortaya koyma çabasına girişmesiyle önemli ve özgün bir iş çıkartmıştır. Bu çabanın ortaya koyduğu üzere Batı'nın Doğu'daki, bilhassa Orta Doğu'daki emperyalist emelleri ve uygulamaları ile oryantalizm arasında bağlantılar mevcuttur (Bulut, 2002, s. 179).

Said (2000b, s. 39), oryantalizmi siyasi, ahlaki ve epistemolojik bağlamlarda ele almanın ve tartışmanın önemli olduğu görüşündedir. Bunu yapmanın oryantalizmi, oryantalizmin Doğu anlayışını doğru anlamaya yardımcı olacağını düşünmektedir. Fakat oryantalizmi belirtilen bağlamlarda ele alıp tartışma noktasında aydın ve bilim adamlarında bir isteksizlik olduğunu, ancak kendisinin bunu yapma arzusunda olduğunu söylemektedir. Şüphesiz Said *Oryantalizm* kitabında bunu yapmaya çalışmaktadır.

Said, oryantalizmin soy kütüğünü çıkararak onun büyüsunü bozmuştur. Said (1979, s. 3) *Orientalism* kitabında Doğu'nun nasıl oryantalizm tarafından tanımlandığını, oryantalizm yüzünden özgür bir düşünme veya eylem konusu olamadığını, bunun, oryantalizmin Doğu hakkında söylenebilecek olan şeyleri tek yönlü olarak belirlediği anlamına gelmediğini; bütün bir çıkarlar ağının, Doğu denilen özel bütünlüğün söz konusu olduğu her durumda etkili ve bağlayıcı olduğu anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Said (1979, s. 3), nitekim kitapta oryantalizmin belirtildiği şekilde nasıl etkili ve bağlayıcı olduğunu ortaya koymaya çalıştığını ve ayrıca Avrupa kültürünün gücünü ve kimliğini, kendini bir tür ikamesi, hatta yeraltı benliği olan Şark karşısında konumlandırarak kazanmış olduğunu da göstermeye çalıştığını belirtmektedir. Gerçekten de Said kitabında böyle yapmaktadır.

Said öncelikle izlediği yöntemle oryantalizmi derinlemesine incelemeyi başarmıştır. Said, oryantalist metinleri dilbilim ve edebiyat birikimini de devreye sokmak suretiyle sıkı bir şekilde inceleyerek ve karşılaştırmalar yaparak oryantalizmin anlamını, yapmak istediğini, emperyalistik yönlerini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Said, İngiliz, Fransız ve Amerikan oryantalist birikimleri örneğinde oryantalizme dair anlama, anlamlandırma ve yorumlama çabasında hem

sınırlandırma başarısı hem de stratejik lokasyon ve stratejik formasyon dediği metodik yaklaşımlarla (1979, ss. 19-23 vd.) oryantalistleri, oryantalistlerin Doğu'ya ilişkin malzeme ile kendileri arasındaki karşılıklı ilişki konumlanmaları, Doğu'yu ele alırken karşılaştıkları problemleri ve oryantalist metinlerin iç anlamlarını, tiplerini, etkileri ve referans güçlerini analiz etmektedir. Said, *Oryantalizm* eserinde izlediği söz konusu yöntemsel yaklaşımlarla, oryantalizmin tarihi otoritesini açığa çıkarmak ve oryantalizmde otorite sahibi kişileri ortaya koymak amacındadır. Kitabıyla bu amacını gerçekleştirmiş gözükmektedir.

Said, oryantalizme emperyalizmle ilişkili olarak yaklaşımıyla (Said, 1993; 1979; 2000) da çağdaş Arap düşüncesi içindeki oryantalizm eleştirileri arasında özgünlük taşımaktadır. Said oryantalizmin emperyalizmin önemli bir boyutu olduğunu bilimsel bir şekilde ama cesurca ortaya koymaya çalışmasıyla dikkati çekmektedir. Said, oryantalizmin Batı'nın emperyalist amaç, tutum ve politikalarına ciddi destek veren bir aygıt olduğu konusunda net bir fikre sahiptir. Said'e (1979, s. 15) göre oryantalizmin kendisi emperyalist bir gelenektir. Said bu politik ve emperyalist geleneğin nasıl oluştuğu, bu geleneğin oluşmasında hangi entelektüel, bilimsel, kültürel, sanatsal ve fikrî kuvvetlerin pay sahibi olduğunu; filoloji, sözlükbilim, tarih, biyoloji, politika ve ekonomi kuramları, romancılık ve ozanlığın, oryantalizmin genel çizgileriyle emperyalist olan dünya görüşünün hizmetine nasıl girdiğini; sadece şartlandırma olmaksızın bir meşrulaştırma olarak değil de iradeye dayalı insan yapımı olarak kültürel ve tarihi oryantalizm fenomeninin, kültürel eserler, politik eğilimler, devlet ve özel hegemonya olguları arasındaki işbirliğini de gözden kaçırmadan bütün tarihin karmaşıklığı, ayrıntıları ve değeriyle nasıl incelenebileceği gibi soruların peşine düşmektedir. Böylece oryantalizmi bir zihniyet, yapı ve fikir olarak ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Gerçekten de oryantalizm, politik emperyalizmden kültürel emperyalizme uzanan çizgide emperyalizm boyutuyla dikkati çekmektedir (Algar, 1998, ss. 188-189).

Said'in, oryantalizmi emperyalizm ve kolonyalizmle bağlantılandırması önemlidir. Çünkü bu bir gerçektir. Said'in bu değerlendirmesinden



hareketle sömürgecilik olarak oryantlizmin İslamofobi, yani İslam'dan nefret etme, patolojik bir şekilde korkma, İslam karşıtlığı ve düşmanlığı anlamına da geldiği söylenebilir. Çünkü oryantlizm ortaya koyduğu İslam ve Müslüman tanımlamaları ve imajlarıyla kimi zaman doğrudan İslam düşmanlığı yapmış kimi zaman da İslam düşmanlığına su taşımıştır. Gerçekten de tarihte ve günümüzde İslam ve Müslümanlar, Batı için daima ciddi bir sorun olagelmıştır. Garip bir rakip olarak İslam'a karşı derin bir kin ve düşmanlık duygusu, Avrupa zihniyetinde gelenek halini almıştır. Dante'de, Volter'de, Renan'da ve diğer birçok oryantlist üründe bu durumu görmek mümkündür (Bkz. Said, 2000b). Batı'da İslamofobiyi meşrulaştırmak için Batılılar İslam'ı terör, yakıp yıkma ve barbarlıkla tanımlama yoluna giderler. Avrupa için İslam sürekli bir travma olmuştur. Osmanlı da Araplar da, günümüz Müslümanları da Batı için böyledir. Müslüman, Osmanlı veya Arapların Avrupa'ya özgü temsil biçimleri, daima korkulan Doğu'yu denetlemenin bir yolu oldu (Bkz. Kabbani, 1993). Aynı şey, çağdaş akademik oryantlistlerin yöntemleri için de geçerlidir. Oryantalistlerin konusu, Doğu'nun kendisinden ziyade Batılı okuryazar kamuoyuna öğretildiği ve böylece daha az korkulur kılındığı haliyle Doğu'dur (Said, 1979, ss. 59-60 vd.).

Said'in oryantlizm eleştirisinde özgünlüğü gösteren önemli noktalardan biri, belki de diğer hususların da temeli sayılabilecek, oryantlizmin zihniyet yönünü ortaya koymasıdır. Said, oryantlizmin arka planında bir zihniyet dünyası ve yapısının olduğunu, bu zihniyet dünyası ve yapısıyla Doğu'yu tanımlama ve kontrol etme, hatta sömürme çabasına giriştiğini açık bir biçimde serdetmektedir.

Metin çözümlenmeleriyle, metinleri edebi, kültürel, sosyolojik, psikolojik, siyasi ve dilbilimsel okumalarıyla oryantlizmi anlamaya ve anlamlandırmaya girişen Said (1979; 2016), kültürel ve politik bir olgu olarak oryantlizmi ele alırken kültürün de politikaya araçsallaştırıldığını ve oryantlizmi araştıran birey, grup ve kurumların emperyalizm tarafından yönetilebildiğini tespit etmek suretiyle oryantlizmin Doğu hakkındaki politik, ideolojik, kültürel ve emperyalistik uzanımlarını anlamaya yardımcı olmaktadır.

## Oryantalizm ile Meşrulaştırma

Oryantalizmi Batı'nın kendi yapıp ettiklerine meşruiyet kazandırıp haklılaştırması, Doğu tanımını ve Doğu'ya karşı konumunu meşrulaştırması bakımından da öz olarak ele almakta fayda vardır. Meşrulaştırma, kısaca ortaya konulan bir düşünce, tutum, davranış ve söylemi muhatap birey ve grup katında haklı ve geçerli kılmak, makul ve kabul edilebilir hale getirmek demektir (Bkz. Berger, 1967; Berger ve Luckmann, 1967; Sternberger, 1968; Okumuş, 2005). Bu anlamda oryantalizm bir meşrulaştırma boyutuna sahiptir. Denilebilir ki Said'in oryantalizm eleştirisinde ortaya konulan Batı'nın kendini konumlandırmak amacıyla Doğu'yu üretmesi, tanımlaması, hayal etmesi ve Doğululaştırması; Doğu, bilhassa İslam ve Müslümanlar üzerinden kendini, yani Batı'yı tanımlaması, tesis ve inşa etmesi, Batı kültürünü şekillendirmesi, bir meşrulaştırma olgusuna işaret etmektedir. Batı, oryantalizmdeki anlamıyla Doğu'ya ve Müslümanlara bakış açısını, sömürgeci yaklaşımını, ötekileştirmeci tutumunu oryantalizmle meşrulaştırma yoluna gitmektedir (Hüseyin, 1989, s. 20 vd.). Daha doğrusu Batı, Doğu'ya karşılık Batı oluşunu oryantalizmle meşrulaştırmakta, geçerli hale getirmektedir. Oryantalistlerin bu bağlamda İslam'ı olumsuzlayan yaklaşımları, örneğin Kur'an'la ilgili bazı hususları kasten tartışmaya açmaları, Hz. Muhammed'in peygamber olmadığıyla ilgili iddialarda bulunmaları, hadislerle ilgili bazı olumsuz yaklaşımları, İslam ve Müslümanlara İslamofobik tutumları vd. Batılıların hep kendilerini meşrulaştırma çabalarının birer yansımaları olduğu söylenebilir (Bkz. Said, 1979, s. 71, 122, 156, 262, 325).

Said'in yaklaştığı manada Batı'da oryantalizm aracılığıyla yoğun çabalarla meydana getirilen Doğu ve İslam imajı ile söylemi Batı'nın Doğu'yu ve Müslümanları sömürme faaliyetlerini meşrulaştırmaktadır. Öncelikle Doğu'yu ötekileştiren bir söylem biçimi ve imgeler bütünü olmasıyla oryantalizm, ister istemez Batı'nın Doğu ile ilgili tasarruflarına, onun üzerinde iktidar ve hegemonya kurma stratejileriyle uygulamalarına meşruiyet kazandırmaktadır.

Oryantalizmin en önemli meşrulaştırma noktalarından biri, emperyalizm ve kolonyalizmdir. Oryantalizm ideolojik, akademik, bilimsel,

politik ve kültürel söylemsel içeriklerle dolu metinleriyle, edebi, akademik ve ideolojik makale ve kitaplarıyla Batı'nın Doğu'ya savaş açmasını, saldırmasını, Doğu'yu işgal etmesini, ele geçirmesini, Doğu'nun neredeyse bütün varlıklarını istismar etmesini, sömürmesini, kolonileştirmesini, Doğu'da yayılmasını meşrulaştırmada oldukça etkili işlevler görmüştür. Oryantalizm emperyalizmin ve kolonyalizmin keşif kolu (Meriç, 1981) olarak Batı'nın emperyalist ve kolonyalist zihniyet ve pratiklerini meşrulaştırıcı bir aygıttır (Bkz. Hüseyin, 1989; Pruett, 1989). Bu meşrulaştırma Batı Avrupa'nın ve ABD'nin İslam topraklarını sömürgeleştirme, İslam coğrafyalarının maddi ve manevi birikimlerini kendi menfaatlerine istihdam etmesi ve çeşitli gerekçeler ileri sürerek Orta Doğu'ya, örneğin Lübnan'a, Irak'a, Suriye'ye, Afganistan'a savaş açması ve oraları hegemonyası altına alması gibi durumlarda açıkça görülmektedir.

Oryantalizm bütün türleri ve imkanlarıyla Batı'da ve onların etki alanındaki dünyada İslamofobinin derinleşmesi ve genişlemesinde de meşrulaştırıcı boyutlara sahiptir. Avrupa ve Amerika ile onların nüfuz alanındaki birçok ülkede İslamofobinin endüstri haline getirilmesi ve Müslümanların düşmanlaştırılarak hedef yapılmasında oryantlizmin katkısı çoktur. Oryantalistik bilgi, kültür ve politika İslam'a ve Müslümanlara İslamofobik saldırıları meşrulaştırmış ve meşrulaştırmaya da devam etmektedir. Oryantalizme, oryantalist zihniyet, anlayış ve uygulamalara, oryantalist metinlere, edebi eserlere, mesela romanlara, sanat ve kültüre, akademik çalışmalara dayanarak yapılan haberler, televizyon dizileri, sinema filmleri, bilimsel toplantılar, konvansiyonel ve yeni medya organlarında yapılan her türlü mesaj ve bilgi paylaşımı İslamofobiyi, İslam nefretini ve düşmanlığını arttırmaktadır.

Kısaca Edward Said ortaya koyduğu anlam ve resmîyle oryantlizmin, Batı'nın Doğu'yu gerçekliğinden çıkarıp istediği şekilde tanımlayıp üreterek, bir tür Doğu endüstrisi oluşturarak emperyalist ve kolonyalist zihniyet ve uygulamalarla sömürmesini, tahakküm altına almasını, yayılmasını, Doğu'ya ve İslam topraklarına istediği zaman girme ve oraları işgal etmesini, oralarda egemenlik kurmasını ve mezkûr

durumlardaki gibi örneklerde geçen bütün İslam karşıtlığı, nefreti ve düşmanlıklarını içeren İslamofobiyi meşrulaştırmada ne kadar etkili olduğunu somut bir şekilde göstermektedir.

## Said'in Oryantalizm Eleştirisine Eleştirel Yaklaşım

Said'in eserine olan ilginin ve eleştirilerin boyutlarını görmek için öncelikle onun farklı dillere çevirilerine kısaca değinmek faydalı olabilir. Said'in *Oryantalizm* kitabı bugüne kadar Türkçe dahil yaklaşık kırk dile tercüme edilmiş; Arapça, Fransızca, Almanca, Portekizce, İtalyanca, Lehçe, İspanyolca, Katalanca, Sırpça, Hırvatça, Yunanca, Rusça, Norveççe, Çince, İspanyolca, Vietnamca, İbranice, Japonca, İsveççe, Farsça gibi birçok dile çevrilmiştir. Bu durum, Said'in kitabının ve görüşlerinin nasıl ilgiyle karşılandığının önemli bir göstergesidir. Said (2013, ss. i-viii) bu ilgiden memnun olduğunu ve mutluluk duyduğunu dile getirmektedir. Said, eserine olan yoğun ilgiyi ve farklı dillere çevirilerinin yapılmasını, ABD başta olmak üzere Batı'nın Doğu temsil ve imajları üretmeye devam etmesi ve buna bağlı olarak Orta Doğu'ya saldırıları, işgalleri, İslam ve Arap dünyasının önemli değişim, çalkantı ve savaşlara sahne olması, kendi kuşağından Araplar ve Amerikalılar için hayati önem taşıyan mücadele şartları ve fikirlerin hâlâ güncelliğini koruması, Filistin'in ağır şartlar altında bulunmaya devam etmesi, Irak ve Efganistan'ın ABD tarafından yağmalanması, ABD'de İslam karşıtlığının derinleşmesi gibi gerçekliklerle ilişkilendirmekte ve izah etmektedir.

Kitabının farklı dillere çevirileriyle birlikte Said'in oryantalizme yönelik olumsuz eleştirilerinin dünya çapında ciddi olumlu ve olumsuz tepkiler aldığını belirtmek gerek. Said gerek Batı dünyasından gerekse Doğu dünyasından ve Arap entelektüellerinden gelen eleştirilere bir bütünlük içinde cevap vermeye çalışmıştır. Fakat Said, bir düşünce ve bilim adamı olarak *Oryantalizm* eserinde oryantalizme yönelttiği eleştirilerini, bizzat kendisi farklı yazılarında belli düzeylerde eleştiriye tabi tutma yolunu seçmektedir. Kendi oryantalizm yaklaşımdaki bazı hususları kritik ettiği bu yazılarda yaklaşımının asıl özünü yine

sahiplenmektedir ama bazı hususlarda daha doğrusu ve iyisinin ne olacağı noktasında arayış içine girmektedir. Bunu bazı söyleşilerinde, yazılarında ve kitaba yazdığı sonraki sonsöz ve önsözde görmek mümkündür. Said ayrıca oryantalizme dair teorik yaklaşımının Arap dünyasında yanlış anlaşıldığını söylemektedir. Mesela Said (1999) eserinde İslam'ı savunduğu eleştirilerine de bir röportajında belirttiği gibi İslam'ı değil, Batı'daki İslam imajı ve tasvirini ortaya koyduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Said (2013) kitabının daha sonraki bir baskısında yazdığı sonsözde eleştirilere ve farklı okuma biçimlerine cevap verirken bazılarının zannettiği veya anladığı gibi İslam'ı, Şark'ı ve İslamcılarını desteklemediğini veya desteklemeyi amaçlamadığını, Şark veya İslam'ın gerçekte ne olduğunu göstermekle ilgilenmediğini belirtmektedir.

Said (2013, ss. 345-346 vd.), eserinde ileri sürdüğü görüşleriyle Batı düşmanlığı veya karşıtlığı yaptığı eleştirilerine karşı asla bunu yapmayı amaçlamadığını belirtmektedir. Kitaba hem hasım hem de yandaş yorumcularca atfedilen Batı aleyhtarlığının, fazlasıyla tantanalı ve yarıltıcı bir niteleme olduğunu ifade etmektedir. Yaptığının eleştirel bir gözle oryantalizmi ele almak olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Said (2013, s. vii) *Oryantalizm* kitabının 2003 baskısına yazdığı önsözde kitapta ileri sürdüğü görüşlerinde asıl amacının mücadele alanları açmak için hümanist eleştiriye başvurmak; ayrıştırıcı değil birleştirici ve uzun soluklu bir düşünme ve çözümleme sürecinin ortaya çıkmasına katkıda bulunmak olduğunu belirtmektedir.

Said, eserinde Arap milliyetçiliğini de savunmadığını ve böyle bir amacının da olmadığına işaret etmektedir. Ayrıştırıcı değil, uzlaşma ve anlaşma yollarıyla birleştirici olmayı savunduğunu belirtmektedir. Yahudi toplumu ile Araplar arasında görüşmelerle yakınlaşmanın ve anlaşmaya varmanın doğru olduğunu söylemektedir.

Said (2013, ss. 354-355), kitabına ve görüşlerine yönelik eleştiriler ve kendisinin kitabıyla ve kitabının dünyanın çeşitli yerlerindeki yansımalarıyla ilgili değerlendirmelerinde, okurların kitabından yararlanarak yeni araştırmalara yönelmelerini beklediğini, bu beklentisinin

Avrupa'da, ABD'de, Avustralya'da, Hindistan'da, Karayipler'de, İrlanda'da, Latin Amerika'da, Afrika'nın bazı yerlerinde gerçekleştiğini, ama Arap dünyasında bunun olmadığını söylemektedir.

Said (2013, ss. 355-356 vd.), yazdığı sonsözde kitabının okur kitlesi olarak hedeflemediği halde oryantalistlerin kitaba ilgi göstermelerine şaşırıldığını belirtmekte ve bazı eleştirmenlerin kendisinin oryantalizmi yanlış anladığını, şeytanlaştırdığını iddia etmeleri karşısında yaptığının doğru olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Bu bağlamda kendisine yönelen olumsuz eleştiri veya suçlamalar karşısında oryantalistlerin içinde iyi örneklerin olması bir zihniyet, söylem ve uygulama olarak oryantalizmin politik, ideolojik ve kültürel olarak emperyalizmle, Doğu, İslam ve Müslümanları ötekileştiricilikle iç içe olduğu ve de modern politik bir iktidar biçimi olduğu gerçeğini değiştirmez.

Son tahlilde denilebilir ki Said, oryantalizm konusunda nasıl eleştirilirse eleştirilsin, örneğin indirgemeci bir yaklaşımla oryantalizmi ele almakla veya Alman oryantalizmini görmemekle yahut inceleme konusu yapmamakla, tarihi boyutu göz ardı etmekle veya tarih alanında yetersiz olmakla, yüzeysel bakmakla vd. eleştirilsin veya tersine hangi yönleriyle desteklenirse desteklensin (Bkz. Hallaq, 2020) oryantalizm ve oryantalistler hakkında ortaya koyduğu çarpıcı yaklaşımlarla dünya çapında ses getirmiş ve ilgi görmüştür.

Said'in oryantalizm olgusuna ilgisi hem çalışmasına yönelik eleştirilerin olmasına hem de oryantalizmle ilgili olarak ortaya koyduğu tezin Filistin meselesi başta olmak üzere Orta Doğu'da ve Arap dünyasında yansımalarının devam etmesine bağlı olarak *Oryantalizm* eserinden sonra da sürmüştür. Said'in (1988; 1999; 2000a; 2000b; 2007; 2016) çeşitli çalışmalarında ve söyleşilerinde bunu görmek mümkündür. Bu noktada belirtmek gerekir ki Said'e (2000b, s. 368; 2000b, ss. 118-19) göre *Oryantalizm* kitabının yazıp yayımladıktan on beş yıldan fazla bir zaman sonra kültürel ve politik bir fenomen olarak oryantalizmle ilgilenmesine sebep olan haksızlık ve düşmanlıklar hâlâ devam etmektedir.

## Sonuç

Oryantalizm üzerine tezleriyle dikkatleri üzerine çekmeyi başaran ve Batı'da ve Doğu'da birçok önemli düşünür ve bilim insanını etkileyen Edward Said, çağdaş Arap düşüncesi içinde özellikle oryantalizme yaklaşımları ve eleştirileri ile önemli bir yere sahiptir. Oryantalizme dair tespit, düşünce ve analizlerinin hareket noktası, Arap dünyasındaki gerilimli, çatışmalı ve kaotik ortamla ve özellikle Filistin ile doğrudan bağlantılı olan Said, söz konusu bağlantıya bağlı olarak oryantalizmi can alıcı noktalarıyla anlayıp anlamlandırmada önemli bir başarıya erişmiştir.

*Oryantalizm* eseriyle dünya çapında haklı bir üne kavuşan Said, izlediği yöntem ve metodik stratejilerle oryantalizmi ayrıntılı bir incelemeye tabi tutmaktadır. İncelemesinde Said oryantalizmi bütün boyutlarıyla ortaya koyma çabasına girişmektedir.

Said, oryantalizmi metinlerin içine dalarak, kelimeleri, cümleleri, paragrafları, sayfaları bilim adamı titizliğiyle bir bütünlük içinde didik didik ederek incelemekte ve oryantalizmin mantığını, bakış açısını, zihniyet dünyasını açığa çıkarmaktadır. Batı'nın zihniyeti ve dünya görüşüyle icat ettiği öteki olarak Doğu, gerçekte bir gerçekliğe tekabül ettiği halde Batı icadı ve inşası olarak Batı'nın hayal, imaj, politika, emperyalizm, kolonyalizm, İslamofobi, çarpıtma ve karartmasıdır.

Çağdaş dünyada genel olarak insanlığın ve özel olarak ise Arapların karşılaştığı yeni durumlarla ilgili oryantalizm dahil pek çok meseleyi dert edinme, düşünme ve çözüm üretme birikimini ifade eden çağdaş Arap düşüncesi, Edward Said gibi yeni durumlara ve onların getirdiği problemlere duyarlı bir entelektüel ve bilim adamının fikri ve bilimsel ürünlerine sahip olmakla daha da güçlenmiştir. Said özellikle oryantalizme dair eleştirel yaklaşımlarıyla çağdaş Arap düşüncesine yeni ufuklar ve derin perspektifler kazandırmıştır.

Said'in ortaya koyduğu haliyle oryantalizm, birçok entelektüel ve bilim adamı da devreye sokulup işlevselleştirilerek Batılı güçler tarafından

Batı karşısında bir Doğu tanımlamak ve konumlandırmak suretiyle dünyada öteki olarak gördüklerine, Doğu'ya, Doğululara, İslam'a, Müslümanlara karşı kendi yerini sağlamlaştırmak için önemli bir meşrulaştırıcı araç olarak icat ve istihdam edilmiştir. Bu oryantalistik meşrulaştırma boyutuyla Batı; Doğu'ya, İslam dinine, Müslümanlara karşı her türlü emperyalist, yayılmacı, genişlemeci, kolonyalist, hegemonik, sömürücü, egemenlik kurucu, ırkçı ve İslamofobik yaklaşımı ortaya koymayı haklı göstermeye çalışmıştır. Bunun bugün de farklı şekillerde devam ettiği söylenebilir.

Said'in oryantalizm hakkında tezlerini ortaya koyduğu *Oryantalizm* adlı eseri, belirtilen oryantalist Doğu imajının halen varlığını devam ettirmesine bağlı olarak çağdaş Arap düşüncesi ve düşünürleri üzerinde önemli etkiler bırakmayı sürdürmektedir. Said'in bu etkileri, Said'in Arap entelektüelleri üzerindeki etkileri *Oryantalizm* eseriyle tanınmasından itibaren oryantalizm meselesiyle sınırlı olmanın da ötesine geçerek edebiyat, düşünce ve genel olarak sosyal bilimler alanlarına yayıldı.

Nasıl bakılırsa bakılsın son tahlilde Said'in *Oryantalizm* kitabı, dünya çapında bir üne ve etkiye sahip olmuştur. Eser, yayımlandığı andan bugüne kadar entelektüel ve bilimsel çevrelerde çok önemli etkiler bırakmıştır. Batı'da ve Doğu'da oryantalizm üzerine pek çok tez, makale ve kitap çalışmasının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Birçok aydın, bilgin ve akademisyenin Doğu'yu ve Batı'yı yeniden düşünmesine, Doğu toplumları ve Batı toplumlarıyla ilgili düşüncelerini eleştirmelerine ve gözden geçirmelerine yol açmıştır. Oryantalizm üzerine ciddi bir birikimin hasıl olmasını sağlamıştır. Bu durum, çok az kitabın başarabileceği bir şeydir.



## Kaynakça

- Abdel-Malek, A. (1963). Orientalism in crisis. *Diogenes* 11(44), 103-40.
- Algar, H. (1998). Oryantalistlerin sorunları. İçinde *Krizdeki Oryantalizm -Eleştiriler* (ss. 187-98). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Almond, I. (2013). *Yeni oryantalistler*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Alquwaizani, M. (2002). *Orientalism and postcolonialism in modern Arabic thought imaging and counter-imaging*. (Doktora Tezi), University of Colorado.
- Anay, H. (2001a). Çağdaş Arap düşüncesi üzerine. *Divan* (10), 1-88.
- Anay, H. (2001b). İslam düşüncesi ve Batı felsefesiyle ilgili Arapça yüksek lisans ve doktora tezleri. *Divan*, 10, 239-305.
- Ayan, E. (2018). *Edward W. Said'in oryantalizm kuramından hareketle postmodern Türk romanlarında oryantalist temsiller üzerine bir inceleme*. (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy*. Garden City: Doubleday.
- Berger, P. L. ve Thomas L. (1967). *The Social construction of reality*. Great Britain: Allen Lane The Penguin Press.
- Bin Nebi, M. (1970). *İntâcü'l müsteşrikîn ve eşeruhû fi'l-fikrî'l İslâmî el-Hadîs*. Kahire.
- Bin Nebi, M. (1983). Oryantalizm. *Çağdaş temel konular*. İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Bin Nebi, M. (1997). *Savaş esintisi; sömürünün gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Boullata, I. J. (1990). *Trends and Issues in contemporary Arab thought*. Albany: State University of New York Press.
- Boztemur, R. (2002). Marx, Doğu sorunu ve oryantalizm. *Doğu Batı* 5(20), 135-150.
- Bulut, Y. (2002). *Oryantalizmin eleştirel kısa tarihi*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Cemile, M. (1989). *İslâm ve oryantalizm*. İstanbul: Seçkin Yayınları.
- Ebû Rabi' İ. M. (2005). *Çağdaş Arap düşüncesi: 1967 sonrası Arap entelektüel tarihi araştırmaları*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Eren, G. (2013). Edward Said: Oryantalist söylem analizinin metodolojik temelleri. (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin arkeolojisi*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, M. (2000). *Hapishanenin doğuşu*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin tarihi* (2. baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gönültaş, E. (2008). Edward Said'in eserlerinde emperyalizm ve oryantalizm ilişkisi. (Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale Üniversitesi.
- Gramsci, A. (1986). *Felsefe defterleri: Tarih, politika, felsefe ve kültür sorunları üzerine seçme metinler*. İstanbul: Onur Yayınları.
- Gramsci, A. (2014). *Hapishane defterleri: Felsefe ve politik sorunları*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Hafez, S. (2004). Edward Said's Intellectual legacy in the Arab world. *Journal of Palestine Studies* XXXIII (3), 76-90.

- Hafız, S. (2008). Edward Said in contemporary Arabic culture. *Mecelletü'l-Kelime* (22).
- Hallaq, W. B. (2020). *Şarkiyatçılığı yeniden düşünmek: Modern bilginin eleştirisi*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Hanefi, H. (1992). *Mukaddime fi İlmi'l-İstigrâb* (2. bs.). Kahire: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye.
- Hanefi, H. (1995). *Islam in the modern world, 2: Tradition, revolution and culture*. Kahire: The AngloEgyptian Bookshop.
- Hanefi, H. (2007). Oryantalizmden oksidentalizme. İçinde L. Sunar (Ed.). *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Kitabı* (ss. 79-90). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- Hanefi, H. (2014). Oksidentalizm üzerine. *Sabah Ülkesi*, 38, 18-35.
- Hourani, A. (2000). *Çağdaş Arap düşüncesi, 1798-1939*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hüseyin, A. (1989). Oryantalizmin İdeolojisi. İçinde A. Hüseyin, R. Olson ve C. Kureşi (Ed.). *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist ideolojinin eleştirisi* (ss. 15-31). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İnâyet, H. (1991). *Arap siyâsî düşüncesinin seyri*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Jameelah, M. (1981). *Islam and Orientalism*. Pakistan: Mohammad Yusuf Khan and sons.
- Kabbani, R. (1993). *Avrupa'nın Doğu imajı*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Karaaslan, E. (2021). Oryantalizmin zihin dünyası: Doğu, İslam ve Osmanlı. (Doktora Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Kassab, E. S. (2010). *Contemporary Arab thought: Cultural critique in comparative perspective*. New York: Columbia University Press.
- Laroui, A. (1976). *The crisis of the Arab intellectual: Traditionalism or historicism?* Berkeley: University of California Press.
- Marx, K. (1973). *Surveys from exile*. Londra: Pelican Books.
- Meriç, C. (1981). Oryantalizm Boğaziçi Üniversitesi Konferansı. İçinde Ü. Meriç (Der.). *Sosyoloji Notları ve konferanslar* (ss. 345-49). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mutman, M. (2002). Şarkiyatçılık/Oryantalizm. İçinde U. Kocabaşoğlu (Ed.). *Modern Türkiye'de siyasal düşünce, c.3, modernleşme ve batıcılık* (ss. 183-211). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nagasawa, E. (1992). An Introductory note on contemporary Arabic thought. *Mediterranean World* (13), 65-71.
- Okumuş, E. (2002). Güncelliğini Yitirmiş bir oryantalizmden global sosyolojiye geçiş imkanı. *Marife* 2(3), 253-260.
- Okumuş, E. (2005). *Dinin Meşrulaştırma gücü*. İstanbul: Ark Kitapları Yayınevi.
- Owen, R. (2012). Edward Said and the two critiques of orientalism. *mei.edu*. 13 Ocak 2023 tarihinde <https://www.mei.edu/publications/edward-said-and-two-critiques-orientalismadresinden> erişildi.
- Özdemir, A. (2019). *Bir tahakkümün adı: Oryantalizm ve şarkılaştırma*. (Yüksek Lisans Tezi), Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi.

- Pruett, G. E. (1989). İslam ve Oryantalizm. İçinde A. Hüseyin, R. Olson ve C. Kureşi (Ed.). *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist ideolojinin eleştirisi* (s. 61-112). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. W. (1982). *Oryantalizm: Sömürgeciliğin keşif kolu*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Said, E. W. (1988). The Essential terrorist. İçinde E. Said ve C. Hitchens (Ed.). *Blaming the victims: Spurious scholarship and the Palestinian question* (ss. 149-58). London, New York City: Verso.
- Said, E. W. (1999). Edward Said discusses "orientalism," Arab intellectuals, Reviving Marxism, and myth in Palestinian History. *Al Jadid Magazine*, 5(28).
- Said, E. W. (2000a). *Haberlerin ağında İslam*. İstanbul: Babil Yayıncılık.
- Said, E. W. (2000b). *Oryantalizm eleştirileri*. İstanbul: Bahar Yayınevi.
- Said, E. W. (2007). *Medyada İslam*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Said, E. W. (2013). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark anlayışları* (7. bs). İstanbul: Metis Yayınları.
- Said, E. W. (2016). *Kültür ve emperyalizm* (4. bs.). İstanbul: Hil Yayınları.
- Sibâ'î, M. (1993). *Oryantalizm ve oryantalistler, yararları-zararları* (M. Uğur, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Sternberger, D. (1968). Legitimacy. İçinde D. L. Sills (Ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences* (Vol. 9, ss. 244-48). New York: MacMillian and Free Press.
- Sunar, L. (2010). *Karl Marx ve Max Weber'in Doğu toplumlarına yaklaşımları*. (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi. İstanbul.
- Tibawi, A. L. (1964a). English-speaking orientalists: A critique of their approach to Islam and Arab nationalism, Part I. *Islamic Quarterly* 8(1, 2), 25-44.
- Tibawi, A. L. (1964b). English-speaking orientalists: A Critique of their approach to Islam and Arab nationalism, Part II". *Islamic Quarterly* 8(3, 4), 73-88.
- Tibawi, A. L. (1979). Second critique of English-speaking orientalists and their approach to Islam and the Arabs. *The Islamic Quarterly* 23(1), 3-54.
- Turner, B. S. (1985). *Marx ve oryantalizmin sonu*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Turner, B. S. (1991). *Max Weber ve İslam*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Turner, B. S. (2002). *Oryantalizm, postmodernizm ve globalizm*. İstanbul: Anka Yayınları.



## AMİN MAALOUF

(1949 –)

Lübnan asıllı Fransız yazar ve gazeteci

Amin Maalouf, Lübnan'da doğan Lübnan asıllı Fransız yazar ve gazetecidir. Maalouf, 2003 yılında yazdığı *Kökenler: Bir Anı* adlı kitabında ailesinin tarihini ve Lübnan'dan Fransa'ya uzanan kişisel yolculuğunu anlatmıştır. Maalouf, edebi kariyerinin yanı sıra, özellikle Orta Doğu ile ilgili olmak üzere uluslararası meseleler konusunda aktif bir gazeteci ve yorumcu olmuştur. 2003 yılında Asturias Prensi Edebiyat Ödülü'ne layık görüldü ve 2011 yılında Fransız edebiyatının en yüksek onuru olan Académie Française'e seçilmiştir. Aralarında Asturias Prensesi Edebiyat Ödülü, Prix Goncourt gibi ödüllerin de yer aldığı çok sayıda ödül kazanmıştır.

Amin Maalouf'un edebi tarzı, lirik, şiirsel düzyazısı, zengin tarihi detayları ve kimlik, yerinden edilme ve kültürel melezlik gibi karmaşık temaları keşfetmesiyle bilinir. Yazdıkları genellikle çoklu bakış açılarını ve sesleri bir araya getirerek karakterlerinin ve deneyimlerinin çok katmanlı ve incelikli bir tasvirini yaratır.

Maalouf'un eserleri genellikle tarihi ve kültürel referansların kullanımıyla karakterize edilir ve yazıları sıklıkla farklı kültürler ve medeniyetler arasındaki kesişimleri araştırır. Tarihsel olayların ve kültürel karşılaşmaların bireysel ve kolektif kimlikleri nasıl şekillendirdiğiyle özellikle ilgilenen Maalouf, eserlerinde sıklıkla kültürel melezliğin önemini ve daha kapsayıcı ve kozmopolit bir dünya görüşüne duyulan ihtiyacı vurgular.

Maalouf eserlerini Fransızca yazmaktadır. Yazılarında oldukça aşina olduğu Asya ve Akdeniz kültürlerinin mitolojilerine odaklanan Maalouf, ilk kitabı *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*'nin 1983 yılında yayınlanmasının ardından tanınmaya başladı. Bu kitap çevrildiği tüm dillerde büyük ilgi gördü. Yazarın ilk romanı olan *Afrikanlı Leo*, 1986 yılında yayımlanmış ve aynı yıl Fransız-Arap Dostluk Ödülü'nü kazanmıştır. Maalouf'un zengin tarihsel detayları, şiirsel dili ve kimlik, yerinden edilme ve kültürel melezlik gibi karmaşık temaları keşfetmesiyle bilinen romanları

**Yaşadığı Yerler:** Beyrut, Paris

**Görev Yaptığı Kurumları:** Académie Française

**Önemli Eserleri:** Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri, Afrikalı Leo, Semerkant, Tanios Kayası, Işık Bahçeleri, Beatrice'ten Sonra Birinci Yüzyıl

birçok dile çevrilmiş ve kendisine yaygın bir beğeni ve çok sayıda edebiyat ödülü kazandırmıştır. Maalouf, kurgu yazarlığının yanı sıra gazeteci ve uluslararası ilişkiler yorumcusu olarak kurgu dışı çalışmalarıyla da tanınmaktadır.

Amin Maalouf, Arap düşüncesi ve edebiyatı üzerinde, özellikle kültürel melezlik ve küreselleşmiş bir dünyada kimliğin araştırılması alanlarında önemli bir etkiye sahiptir. Maalouf'un eserleri geleneksel kültürel saflık ve özcülük kavramlarına meydan okumuş, bunun yerine kültürel alışveriş, çeşitlilik ve diyalogun önemini vurgulamıştır. Maalouf'un kültürel meleziğe ve kimliğin akışkanlığına odaklanması, kimliğin karmaşıklığını ve çok kültürlü bir dünyada yaşamının zorluklarını keşfetmekle ilgilenen yeni nesil Arap yazarların şekillenmesine yardımcı olmuştur. Çalışmaları, bu iki dünya arasındaki ortak noktaları ve paylaşılan tarihi vurgulayarak Arap ve Batı kültürleri arasındaki uçurumun kapatılmasına da yardımcı olmuştur.

Maalouf, edebi çalışmalarının yanı sıra, özellikle Orta Doğu ile ilgili olmak üzere, uluslararası meseleler konusunda gazeteci ve yorumcu olarak da aktif olmuştur. Çalışmaları, bölgenin karşı karşıya olduğu karmaşık siyasi ve sosyal meselelere dikkat çekilmesine yardımcı olmuş ve Batı'da bu meselelerin daha inceleli ve bilinçli bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

Genel olarak, Amin Maalouf'un çalışmaları, kimlik ve kültür hakkındaki geleneksel düşünme biçimlerine meydan okuyarak, kültürel alışverişi ve diyalogu teşvik ederek ve Arap ve Batı kültürleri arasındaki boşluğu doldurmaya yardımcı olarak Arap düşüncesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Yazıları yeni nesil Arap yazar ve düşünörlere ilham vermekte ve fikirleri bugün kimlik, kültür ve küreselleşme hakkındaki düşüncelerimizi şekillendirmeye devam etmektedir.



## Beyrut Amerikan Üniversitesi (AUB)

Lübnan'da bulunan özel,  
bağımsız bir üniversite

**Kuruluş Tarihi:** 1866

**Bulunduğu Yer:** Beyrut

**Kurumun Etkisi:** Orta Doğu'nun en eski ve en prestijli üniversitelerinden biridir.

Beyrut Amerikan Üniversitesi (AUB) Beyrut, Lübnan'da bulunan özel, bağımsız bir üniversitedir. Amerikan Protestan misyonerler tarafından 1866 yılında Suriye Protestan Koleji olarak kurulmuş ve daha sonra 1920 yılında Beyrut Amerikan Üniversitesi olarak yeniden adlandırılmıştır.

AUB, siyasal bilimler eğitimi, mühendislik, tıp, halk sağlığı, işletme, tarım, sanat ve fen bilimleri gibi alanlardaki güçlü programlarıyla tanınır. 73 dönümlük güzel bir kampüse sahip olan AUB'de 100'den fazla farklı ülkeden gelen yaklaşık 2.000 uluslararası öğrenci de dahil olmak üzere yaklaşık 8.500 öğrenci eğitim almaktadır. Üniversite, aralarında dünyaca ünlü akademisyen ve araştırmacıların da bulunduğu 800'ün üzerinde tam zamanlı öğretim üyesi istihdam etmektedir. AUB, tıp, mühendislik, sanat ve bilim, işletme ve eğitim dahil olmak üzere çok çeşitli disiplinlerde 130'dan fazla lisans ve lisansüstü program sunmaktadır. New England Okullar ve Kolejler Birliği tarafından akredite edilmiştir.

Akademik konularda bir üne sahiptir ve akademisyenler, politikacılar, girişimciler ve sanatçılar da dahil olmak üzere birçok önemli mezun vermiştir.

AUB, tarihi boyunca Lübnan'daki siyasi huzursuzluk ve savaş da dahil olmak üzere pek çok zorlukla karşılaşmıştır. 1970'ler ve 1980'lerdeki Lübnan İç Savaşı sırasında üniversite açık kaldı ve zorlu koşullara rağmen öğrencilere ve öğretim üyelerine eğitim ve destek sağlamaya devam etti. Lübnan'daki pek çok savaş ve karmaşaya rağmen üniversite, her kesimden öğrenciye yüksek kalitede eğitim sağlama ve bölgede araştırma ve bursları teşvik etme misyonuna bağlı kalmıştır.

AUB Orta Doğu'nun en eski ve en prestijli üniversitelerinden biridir. AUB, tarihi boyunca birçok etkili ve seçkin isme ev sahipliği yapmıştır. Bunlar arasında Khalil Gibran, Charles W. Hostler, Fadlo R. Khuri, Anis Makdisi, Farouk El-Baz gibi kendi alanlarında önde gelen edebiyatçı, siyasetçi ve bilim insanları bulunmaktadır.

# M. Said Ramazan El-Bûtî: Çok Yönlü Bir Fakih ve Fikir Adamı

Yusuf Bulutlu

## Hayatı ve Eserleri

### Hayatı ve Yetiştığı Çevre

M. Said Ramazan el-Bûtî 1929 yılında Şırnak ilinin Cizre ilçesine bağlı Cileka köyünde doğmuştur (Bûtî, 1995, s. 13). Köyün bulunduğu bölge Butan ismiyle bilindiğinden dolayı aile bu bölgeye nispet edilerek Bûtî adıyla anılmıştır. Bûtî ailesi aslen Kürt kökenli olup bölgede önde gelen ailelerdendir. Babası Molla Ramazan el-Bûtî, âlim ve sufi kimliğiyle öne çıkmıştır (Bûtî, 1995, s. 13). O dönem, Türkiye'deki dinî hayata yönelik baskılar sebebiyle baba Bûtî 1934 yılında Şam'a göç etmiştir (Bûtî, 1995, s. 29). M. Said el-Bûtî, küçük yaşta Şam'ın önde gelen âlimlerinden Hasan Habenneke el-Meydânî ve Mahmûd el-Mardînî'den Kur'an, siyer, mantık, fıkıh usulü ve hitabet dersleri almıştır (Pehlivan, 2020, s. 221).

Bûtî Şam'ın Meydan Mahallesiindeki Mancek Camii'nde özel derslerinin yanında altı yıllık Ma'hadu't-Tevcîhi'l-İslamî lisesine devam ederek 1953 yılında buradan mezun olmuştur (Bûtî, 1995, s. 58). Yükseköğretimini

tamamlamak üzere 1953'te Ezher Üniversitesi'ne kaydolup 1956 yılında lisans eğitimini tamamlamış, aynı fakültede bir yıl formasyon eğitimi alarak 1957 yılında Şam'a geri dönmüştür (Pehlivan, 2020, ss. 221-223). Humus şehrinde öğretmenlik yaparken Şam Üniversitesi'ne asistan olarak kabul edilmiş, doktora eğimini alması için üniversite tarafından Mısır'a gönderilmiştir. 1965 yılında doktorasını savunduktan sonra Şam Üniversitesine doçent doktor olarak atanmış, 1975 yılında profesör, 1977 yılında ise aynı fakülteye dekan olarak tayin edilmiştir. Bûtî birçok ilmî ve idari sorumluluklar yüklenmiştir (Caberî, 2015, ss. 47-48). Bûtî Babası adına yapılan Molla Ramazan el-Bûtî Camii'nde cuma hutbelerini irat edip İman Camii'nde de ilmî dersler vermiş, hayatı boyunca irşâd faaliyetlerine devam etmiştir ("Allâme Şehid Ramazan el-Bûtî", 2013, ss. 1-3). 21.03.2013 yılında yine Şam İman Camii'nde ders verirken şaibeli bir patlamada vefat etmiştir.

Bûtî ailesinin hicret ettiği 1934 yılı ile Bûtî'nin doktorasını aldığı 1965 yılları arasında Suriye'deki ilmî ve siyasi hayat Bûtî'nin ilmî ve fikrî yapısına doğrudan etki ettiği konusunda ihtilaf yoktur. Bir şahsiyetin düşüncesi, ilmî ve fikrî oluşumu sosyal hayatını kuşatan çevre ve siyasal koşulların etkisi altında kaldığı rahatlıkla gözlemlenebilir. Bu açıdan Butî'nin düşüncesi, ilmî ve siyasi görüşlerine etrafındaki tartışmalara geçmeden yetiştiği dönemin ilmî ve siyasi yapısına özetle değinilmesi düşüncelerini anlama açısından faydalı olur.

Bûtî ailesinin 1934 yılında göç ettiği Şam'da siyasi ve toplumsal hayat, Birinci Dünya Savaşı öncesi Osmanlı Devleti'nin izlerini taşıırken zamanla savaş sonrası Fransızların işgaliyle yeni değişimlerin giderek arttığı, yerel halk ile yabancıların bir arada yaşamaya çalıştığı bir sosyo-politik hayatın izlerini taşıdığı görülmektedir. 1920-1946 yılları arasında Fransızlar Suriye'de yerel hükümete kısmi yetkiler tanıyarak halkın işgal tepkisini azaltmaya çalıştıkları, dinî hayata sınırlama getirmekle birlikte çok karışmadıkları mülhaza edilmektedir. Fransız işgali altında bulunan Şam'da dinî hayat, önceden hilafetin merkezi olan İstanbul'dan daha serbest ve canlıdır. Nitekim Bûtî ailesinin Türkiye'den Fransız işgali altındaki Suriye'ye göçmesindeki asıl neden



Türkiye'deki tek partili rejimin dinî faaliyetlere olan baskısıdır. Şam'daki dinî hayatın canlı olması oğul Bûtî'yi olumlu etkilemiş, gittiği dinî eğitim kurumundaki atmosferden etkilenmiştir (Bûtî, 1995, s. 29).

Suriye'de Fransızlara karşı dönem dönem halk ayaklanmaları olmuş, bunların çoğu bastırılmıştır. Ancak Fransızlar zamanla yerel yönetimin yetkilerini artırmış ve halkın önde gelen ailelerine ve etnik gruplarına siyasi nüfuz tanımıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın başlaması, Batı'daki dengelerin değişmesi ve Suriye halkının işgal karşısındaki ayaklanmalarının artması gibi sebeplerden dolayı Fransa, 1946 yılında Suriye'den çekilerek yönetimi yerel halka bırakmıştır. Ancak yerel yöneticilerin gerçek bir nüfuzu olmaması, askerlerin siyasete müdahalesi ülkedeki siyasi zaafı ortaya çıkarmıştır (Dîb, 2011, ss. 37-43). İşgal sonrası 1946'dan Baas rejiminin kurulduğu 1963 yılına kadar Suriye'de siyasi hayat dört döneme ayrılabilir.

1. *Demokratik Dönem (1946-1949)*: Bu dönem Fransa'nın çekilmesiyle başlayan dönemdir. Bu dönemde yerel hükümet demokratik yollarla ülkeyi yönetmeye çalışmış, ancak sömürge döneminde kurumsallaşma ve siyasi partileşme sağlıklı olmadığından demokratik dönem uzun sürmemiştir. Filistin meselesi ve İsrail devletinin ilanıyla da askerî darbeler için uygun zemin oluşmuştur (Aleyvân ve Hûş, 2012, s. 48).
2. *Askerî Otokratik Dönem (1949- 1954)*: 1949 yılında başlayan askerî darbeler 1954 yılına kadar devam etmiştir. Öyle ki sadece 1949 yılında üç darbe gerçekleşmiştir. Sık sık darbelerin yaşandığı ülkede siyasi ve ekonomik istikrar sağlanamamıştır (Dîb, 2011, s. 117). Askerlerin bu süreçte ülkeye verdiği ekonomik, siyasi ve iktisadi zararlar nedeniyle halk askerlere karşı güven sorunu yaşamış ve nihayet 1954 yılında yeniden demokratik bir seçim yapılmasına karar verilmiştir (Aleyvân ve Hûş, 2012, s. 49).
3. *Yeniden Demokratik Dönem (1954-1958)*: 25.02.1954 tarihinde Halepli General Mustafa Hamdûn asker kökenli Şişkli'ye darbe yaparak yönetimi ele geçirmiş; sonrasında ülkede demokratik yapının

oluşması için seçim kararı alınmıştır (Dîb, 2011, ss. 141-147.) Eylül 1954 yılında yapılan seçime Halk Partisi, Vatan Partisi, Özgür Arap Partisi ve Baas Partisi gibi partiler katılmış, seçimde sol ve yenilikçi partiler öne çıkmıştır. Bu seçime katılım %40 oranında gerçekleşmiş ve o tarihe kadar Arap alemindeki en nezih seçim olmuştur. 1954 yılında yapılan parlamento seçimleri ile başlayan demokratik dönem 1958 Mısır-Suriye birliğiyle sona ermiştir. Butî daha sonra kurulan Teyyari'tü-Tekaddum Partisi'nin İslami Parti olarak ortaya çıkmasına karşı çıkmış, İslam'ın siyasileştirilmesinin tehlikelerine dikkat çekmiştir. O, İslam'ın siyasete alet edilmesinin İslam dinini sınırlandıracağı ve İslam'ın insanlığa olan hitabına zarar vereceği şeklinde algılamış ve buna şiddetle karşı çıkmıştır (Aleyvân ve Hûş, 2012, s. 18).

4. *Mısır Suriye Birlik Dönemi (1958-1963)*: Dönemin Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdunnasır ve Suriye Sol Partisi liderleri Halid el-Azm Salah Baytar ve ordunun da destekleriyle Suriye ve Mısır birleşerek Birleşik Arap Cumhuriyeti adını almıştır. Bu dönemde Suriye sol hareketi bu birleşmeyi desteklemiş, toplumun birçok kesimi de Cemal Abdunnasır'ın ateşli konuşmalarına aldanarak birleşme fikrini savunmuştur (Dîb, 2011, ss. 171-173). Bunlardan biri de M. Said Ramazan el-Bûtî olup dönemin konjonktüründen ve Abdunnasır'ın Filistin'i destekleyen ve İsrail'i hedef alan konuşmalarından etkilenerek iki devletin birleşmesini olumlu karşılamış ve bu konuda "Fi sebilillahi ve'l-Hakk" adında bir eser de kaleme almıştır (Bûtî, 1958, ss. 7-11). Ancak Abdunnasır'ın Suriyelileri geri plana itip ülkenin kaynaklarını Mısır'a aktarması, ordudaki subayları pasife etmesi, siyasileri tutuklatıp bazılarını hapse atıp bir kısmını da saf dışı bırakması nedeniyle Suriye cenahında rahatsızlığa yol açmış, zamanla birleşme fikrinden uzaklaşmaya itmiştir. 1961 yılında ise Suriyeli Subaylar ve Baasçı sol grupların da desteğiyle ülke Mısır'dan ayrılmıştır (Dîb, 2011, ss. 207-2013).
5. *Baas Rejimi ve Hafız Esed Dönemi*: Suriye 1949'dan 1963 yılına kadar birçok askerî darbe yaşamış, bu süreçte demokratik hükümetler

de kurulmuş fakat siyasi istikrar sağlanamamıştır. Mısır ile yapılan birlik hükümeti de başarılı olamamış ve yeni darbelere kapı aralamıştır.

Suriye ordusu o dönem Dürzi, Nusayri ve bazı Sünni generallerinde olduğu Baas yapılanmasının yanında Abdunnasırcı generaller ve ayrılıkçı generallerden oluşmaktadır. Şubat 1963 yılında Irak Baascıları hükümeti devirip yönetimi kolayca ele geçirince Suriye'deki Baascı askerlerde azınlık olsalar da bir darbe planına girişip sinci bir planla 8 Mart 1963'te yönetimi ele geçirmişlerdir. Darbecilerin başında ise Salah Cedid ve Hafız Esed gibi Baaslı generaller olup ilerde bu iki general arasında yönetim kavgası olacaktır (Caberî, 2015, s. 19).

Baas Partisi dönemi üçe ayrılabilir:

1. 1963 Darbesinin ardından Baas Partisi başkanlığına ve ülke yönetimine *Salah Baytar'ın seçildiği dönem*.
2. *1963-1966 Emin Hafız dönemi*.
3. *1966-1970 Nureddin Atâsi dönemi*, bu dönemde Baas Partisi örgütlenmiş ve hayatın birçok alanında faaliyetler göstermeye başlamıştır. Bu dönemde Salah Cedid Partinin genel başkanı seçilmiş, Hafız Esed ise Hava Kuvvetleri komutanı seçilmiştir.
4. *Hafız Esed Dönemi (1970- 2000)*: 1970 yılında ise Baas Partisi yönetimi Hafız Esed'ı birtakım suçlamalarla görevden almak istemiş ancak Hafız Esed parti yönetimine ve hükümete darbe yaparak hem parti yönetimini hem de ülke yönetimini ele geçirmiştir (Dîb, 2011, s. 358). Bu dönemden sonra Esed Nusayri kimliğini ön plana çıkarıp ordudaki Sünni ve Dürzü grupların rütbelerini almış, bir kısmını çeşitli suçlamalarla tutuklamış, bazılarını ise tenzil-i rütbe veya tevkîf-ı rütbe uygulamıştır.

Bu dönemde ülkede ihvan hareketi halk arasında örgütlenmeye başlamış ve yetmişlerin sonunda özellikle Suriye'nin kuzeyinde yayılmıştır. Bu durum Hafız Esed'i endişelendirmiş ve ihvan hareketini yok etmek, ülkedeki muhalefeti tamamıyla sindirmek ve ihvan üyelerini silahlı

bir harekete sürüklemek için çeşitli hamleler yapmıştır. Bu hamleler ihvan üyelerine taciz, işkence, hapis ve çeşitli baskılardan oluşmaktadır. İhvan hareketinin genç yapılanması, özellikle Hama ayağı, Esed'in bu hamlelerine bir takım saldırı ve bombalama ile karşılık vermiş ve zamanla bu durum karşılıklı saldırılara dönüşmüştür. Esed bu bahaneyle olağanüstü hâl ilan edip baskıcı bir yol izlemeye başlamıştır. Bu da ihvan üyelerini ve Esed yönetimini istemeyenleri ayaklanmaya itmiştir. Baba Esed'in istediği siyasi fırsat oluşmuştur.

Esed 1970'ten 1980'e kadar ordunun etnik yapısını lehine çevirmiş, devletin önemli kurumlarının tamamına yakınına Nusayrilere teslim etmiştir. Ancak hâlâ Şam ve Halep gibi yerlerde Sünnilerin önemli etkileri bulunmaktadır. Bu etkiyi İhvan üzerinden yıkmak için kolladığı isyan fırsatı ayağına gelmiştir. Baba Esed emrindeki Nusayri milis güçler ve askerler ile Hama ve Halep isyanını çok kanlı bir şekilde bastırılmış ve ülkede çok katı bir etnik ve dinî baskı kurmuş, tahmini olarak isyanlarda yüz bin insanı öldürmüş, iki yüz bine yakın insanı hapse atmış (birçoğunun halen akıbeti meçhul), bir milyon insan ise ülkeden göç etmiştir. Hafız Esed ihvan ayaklanmasının sebebini Camp David Anlaşması'nı imzalamamasına bağlamış ve İhvan hareketinin arkasında İsrail olduğunu ifade etmiştir. Nitekim bir konuşmasında İhvan isyanıyla kendisinin cezalandırıldığını ve ülkesinin İsrail karşısında yılmadan duracağını ifade etmiştir (Dîb, 2011, ss. 550-570). Esed bu iddiası ile uluslararası ve yerel medyada yaptığı katliamlara meşruiyet kazandırmak istemiştir.

Baba Esed bu isyanı bahane ederek Hristiyan bazı muhalifleri dahi ihvancı diye yıllarca hapiste tutmuştur. Bu tarihten sonra Suriye halkı her türlü demokratik ve insani hakkını kaybetmiş, tamamıyla etnik kökenli bir yönetime boyun eğmek zorunda kalmıştır. Bu süreçte dinî yapı baskı altına alınmış, dinî faaliyetler yasaklanmıştır. Din adamları sıkı bir baskıya maruz kalmış, devletin ve Baas ideolojisinin dinsizlik politikası hayatın her alanında tezahür etmiştir (Caber., 2015, ss. 19-20). Bu süreçte âlimler ya ülkeyi terk etmek veya rejimi savunmak zorunda bırakılmıştır. Nitekim birçok âlim ülkeden kaçarak canını

kurtarmış, kalanlar ise hiçbir dinî ve siyasi faaliyette bulunmamak şartıyla kendilerine dokunulmamıştır. M. Said Ramazan el-Bûtî'de ülkede kalmayı tercih edenlerden olmuştur. Zira o zaten siyasi hayata hiç dahil olmamış ve toplumsal faaliyetlere karışmamıştır.

## İlmi Kişiliği ve Eserleri

M. Said Ramazan el-Bûtî'nin eğitim hayatına bakıldığında klasik ve akademik eğitim hayatını birlikte götürdüğü görülmektedir. ilmî kişiliğini oluşturan eğitim babasından alet ilimleri okumasıyla başlamış, dönemin âlimlerinden birebir ders alma ve daha sonra medrese hayatı, sonrasında üniversite eğitimi, ardından akademik eğitimle devam etmiştir. Bûtî'nin babasından klasik medrese eğitimi alması onu mantık, nahiv, sarf ve münazara ilimlerinde mütemekkin kılmış, İslami ilimlerin klasik kurucu metinlerini vicâhe usulüyle birebir dönemin Hasan Habenneke gibi âlimlerinden tahsil etmiş, bu da onu ilmî ve irfanî yönden yetiştirmiştir. Babasının ve hocalarının ilmî kişiliği yanında irfanî yönünün olması Bûtî'yi tasavvufa yakın kılmıştır. Bûtî, klasik alet ve temel bilimler alanında almış olduğu eğitime Ezher Üniversitesi'nde aldığı lisans ve doktora eğitimini eklemiş, böylece klasik ve modern eğitimi karmıştır. Bu da ona klasik ve modern dönem eserlerine itidalli yaklaşmayı öğretmiştir.

M. Said Ramazan Bûtî'nin eserlerine bakıldığında geniş yelpazede kalem oynattığı rahatlıkla görülmektedir. Nitekim kelim, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis, sosyoloji, felsefe, Arap dili ve edebiyatı, siyaset, hitabet, mantık, hukuk felsefesi, modern dönem düşüncesi gibi birçok bilim dalında önemli eserler vermiştir. Bu eserlerin bir kısmı akademik, bir kısmı topluma yönelik, bir kısmı da karşıt görüş ve ideolojilere reddiye ve münazara eserleridir. Nitekim Selefilere, Siyasi İslamcı ve Cihâdî hareketlere yönelik eleştirel kitaplar yayınlamıştır. Yine, Marksistlerle, Ateistlerle ve laiklerle ilmî tartışmalara girmiş ve bu tartışmalar kitap olarak basılmıştır. Bûtî, İslam dünyasındaki toplumsal, dinî ve ilmî problemlerle ilgili çeşitli kitaplar ele almış ve bu eserlerde çözüm önerisinde bulunmuştur.

Bûtî'nin ihtisas alanı İslam hukuku ve usulü olup bu alanda da çok değerli eserler kaleme almıştır. Bu anlamda kendisi aynı zamanda fetva ehli bir ilim adamı olduğu kabul edilmektedir. Fetvalarını delile dayandırmaya ve topluma uygun olanı seçmeye gayret ettiği verdiği fetvalarda görülmektedir. Nitekim kendisi tasavvufi menşeli olmasına rağmen ibadet ve muamelatta bidat ve aslı olmayan hükümleri açıkça belirtmiş ve bunlarla amel edilemeyeceğini birçok dersinde tekrar etmiştir.

Bûtî, ilmî hayatının başlarında edebiyatla iştigal etmiş ve ilk eserini edebiyat alanında vermiştir. Dönemin edebiyatçılarından Mustafa Sadık Rafiî ve Ali Tantâvî'den etkilenmiştir. Ardından fıkıh ve usulü alanında uzmanlaşmış ve bu alanda önemli eserler vermiştir. Özellikle maslahatın ilkeleriyle ilgili doktora tezi Ezher Üniversitesi tarafından basılmış ve birçok dile çevrilmiştir. Akademik hayatının ortalarında kelim ve felsefeye merak salmış ve bu alanda kıymetli eserler vermiştir. Hayatının ileriki yıllarında ise tasavvufi, toplumsal, kültürel ve vaaz irşat içerikli eserler kaleme almıştır.<sup>1</sup>

## Bûtî'nin Düşüncesi

### İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri

M. Said Bûtî'nin asıl ihtisas alanı fıkıh usulü ve fıkihtır. O, lisanstan sonra yüksek lisans ve doktora İslam hukuku alanında yapmıştır. Kendisi babası gibi Şâfiî olup mezhebin dışına zaruretler dışında çıkmamıştır. Bûtî'nin yaşadığı dönemde fıki hükümlerin maksat ve maslahatına çok vurgu yapıp dillendirildiğinden dolayı doktora tezi ni maslahatın İslam hukukundaki konumu ve sınırları hakkında yapmıştır. Tezinde fıki maslahatın belli bir sınırı olduğunu ve maslahatın sadece dünyevi maslahatla sınırlandırılmayacağını vurgulamıştır (Bkz. Bûtî, 2010).

1 Bûtî'nin eserlerinin listesi için yazının sonundaki eke bakınız.

Bûtî fetvalarında genelde klasik usule ve fetva usulüne bağlı kalmakla birlikte ihtiyaca ve zarurete binaen başka mezheplerin görüşleriyle de fetva verdiği olmuştur. Yine, modern dönemde ortaya çıkan çağdaş fıkhi problemlerin çözümünde klasik yöntemi kullanmış, ancak klasik eserlerden çözüm çıkaramadığı durumlarda maslahat ve maksat merkezli çözümler sunmuştur. Fetvalarında genelde dinî ve toplumsal sorumluluğu gözetmiş, insanların ihtiyaçlarını göz önüne almış, verdiği fetvayı delile dayandırmış ve temellendirmiştir (Bkz. Bûtî, 1991). Bûtî fıkhi hükümlerin ruhuna önem atfetmiş, ahlakın ve fıkhnın iç içe olduğunu, fıkhnın sadece mücerret hukuk olarak düşünülemediğini çok defa eserlerinde ifade etmiştir. Bûtî asıl ihtisası fıkhn olmasına rağmen en az eser verdiği alan yine fıktır. Bunun nedeni tam bilinmemekle beraber, hayatına ve eserlerine bakıldığında onun nefsin terbiyesi, ahlak gibi konuları fıkhnın ön hazırlığı olarak gördüğü, sahabenin önce iman, nefis terbiyesi, ahlak eğitiminden geçirildiği daha sonra fıkhi hükümlerin indiği gerçeğini göz önüne alarak hareket ettiğini düşünülebilir. Zira Bûtî vaaz ve irşat çalışmalarında nefis terbiyesi ve ahlaki değerleri ön planda tutmuş, fıkhi konuları bunlara bağlı ele almıştır.

### **Kelam ilmî ile İlgili Görüşleri**

M. Said Bûtî akide ve kelam hakkında birkaç eser kaleme almıştır. Bu eserlerinden akideyi konu olan eserinde temel inanç esaslarını konu edinmiş, kelâmî tartışmaları özetle vermiş, daha çok temel inanç esaslarını Eş'ârî ekolü çizgisinde kalarak vermiştir. Bûtî, Eş'ârî ekolün temsilcisi olması ve bu akideyi felsefe ve mantığı referans olarak savunması nedeniyle Gazâlî'ye benzetilmiştir (Caberî, 2015, ss. 161-162).

Bûtî kelâma dair eserinde ise inanç esaslarını ve ihtilafli konuları felsefi ve akli çıkarımları referans olarak savunmuş, modern dönemde ortaya çıkan akımlara eleştiri yöneltmiş ve bu akımların öncüleriyle ilmî tartışmalara girmiştir. Bu tartışmalar kitap olarak da basılmıştır. Özellikle bulunduğu ülkenin sosyalist bir yönetime sahip olması nedeniyle bu tartışmalar Marksizm, sosyalizm gibi komünizmin ana fikirleriyle olmuştur (Caberî, 2015, ss. 162-163). Bûtî'nin kelam ve akide

konusunda yazdığı eserler incelendiğinde Ehl-i Sünnet akidesi dışına çıkmadığı ve buna bağlı kaldığı görülür. Modern dönem akımlarına, Selefi ve modernist gruplara eleştiriler yöneltirken felsefeden ve mantıktan azami ölçüde yararlandığı, eleştirilerini önce akıl sonra nass bazında ele aldığı mülahaza edilir (Bkz. Bûtî, 1997).

### Tasavvufla İlgili Görüşleri

Kürtlerin yoğun yaşadığı bölgelerde tarikat kültürünün yaygın olması ve tarikatların bölgedeki medreseleri finanse etmesi nedeniyle aslen Kürt kökenli olan M. Said Ramazan Bûtî ehli tasavvuf bir çevrede yetişmiştir. Nitekim babası Molla Ramazan Bûtî'nin bir medrese hocası olması ve bulunduğu bölgede Nakşi tarikatıyla ilişkisinin olması buna örnek verilebilir. Bûtî sadece tasavvufla iç içe olmakla kalmamış, bu alanda kıymetli eserler vermiş, uzun yıllar babası adına yapılan camide *Kuşeyri Risalesi*'ni okutmuştur.<sup>2</sup> Yine, Şam İman Camii'nde *Hikem-i Ataiyye* adlı tasavvufa dair veciz metni cami derslerinde şerh etmiş sonrasında ise beş cilt olarak bastırmıştır (Bkz. Bûtî, 2003). Bûtî tasavvufla ilgili olan kavramlar ve temel konular hakkında çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu alanda saygın bir yere de sahiptir. Nitekim tasavvufa karşı eleştiri yöneltmelerle birçok tartışmaya gitmiş, bu eleştirileri çokça yapan Selefilerin iddialarına cevap mahiyetinde birçok eser kaleme almış ve Şam diyarında tasavvufun savunucusu olarak tanınmıştır. Ancak Bûtî sadece tasavvuf karşıtlarıyla değil bidatlere boğulmuş tarikatlar ile de ilmî ve irfani seviyede mücadele yürütmüştür.

Bûtî, tasavvufu içtimai hayatta önemli görmekte ve İslam medeniyetinin oluşumunda nefis terbiyesinin şart olduğunu düşünmektedir. Ancak tasavvufta zühd döneminden sonra bidatlerin ve tarikatlarda şatavâtın (aşırı bidatler) arttığını, bunun da tasavvufa gölge düşürdüğünü ifade

2 M. Said Ramazan Bûtî'nin Kuşeyri derslerine 2006-2011 yılları arasında devam edebilme fırsatı buldum. Ders ikindi namazından kırk dakika önce başlar, ikindi ezanı okununca dersi duayla bitirirdi.



etmektedir. Nitekim kendisi “rabîta”<sup>3</sup> ve “hadra”nın<sup>4</sup> haram olduğunu ve İmam Rabbâni’nin de *Mektubât* adlı eserinde buna cevaz vermediğini belirtir. Bûtî’nin bu fetvasından sonra Şam’ın önemli tarikatlarından Şâzeli, Kâdiri ve Nakşibendi şeyhleri durumu Bûtî’nin babasına bildiriyor ve rahatsızlıklarını ifade ediyorlar. Baba Bûtî de tarikat ehli olmasına rağmen oğlunun görüşünü destekleyip doğru olanın bu gibi bidatlerden uzak durmak olduğunu bildiriyor (Bûtî, 1995, ss. 101-104). Bûtî sadece bu fetvalarla yetinmemiş, tarikatlardaki birçok aşırılığı eleştirmiştir (Bûtî, 1995, s. 99). Kendince gerçek tasavvuf kabul ettiği zühd dönemi mutasavvıfların hayatlarını ve eserlerini derslerinde işlemiş ve insanları ilk dönem tasavvuf anlayışına yönlendirmiştir. Bûtî, tasavvufa bu yaklaşımını babasından tevarüs etmiştir. Nitekim babasının hayatını kaleme aldığı *Hâzâ Vâlidî* adlı eserinde babasının tasavvuf, tarikat ve ritüelleri hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Babasının görüşlerini aktarırken çoğu kez o görüşleri delillendirip savunduğu açıkça görülmektedir.

Bûtî’nin mutasavvıf bir âlim olmasına rağmen şeriatın özüne aykırı bidatlere karşı çıkması ve bunlarla mücadele etmesi önemli bir konudur. Zira bu tutum bir selefi-sufi çekişmesinden uzak, dinin özünü korumaya yöneliktir. Bu şekildeki bir yaklaşım olumlu eleştiri olduğundan tarikatların bu eleştirilere olumlu cevap verme ihtimalleri daha yüksektir.

## Toplumsal Hayata ve Medeniyete Dair Görüşleri

### *Geri Kalmışlık ve Sebepleri*

Bûtî’nin eserlerine bakıldığında İslam toplumunun birçok konuda geri kaldığı gerçeğini kabul etmekle birlikte bu geri kalmışlığın sadece İslam ve İslam dünyasıyla sınırlı olmadığını düşünmektedir. Geri kalmış toplumlardaki birtakım hastalıkların benzer olduğunu, bu

3 Rabîta: Bugün ki anlamda kullanılan “rabîta” Nakşibendiliğin Halidiye koluyla birlikte yaygınlık kazanmıştır. Zikir yaparken müridin şeyhini düşünerek zikre odaklanmaya çalışması, ihlasla zikir yapmayı, sonrasında şeyhin suretinden Allah’ın zatını düşünmeye götüren bir tasavvufi ritüeldir.

4 Hadra: Zikir yaparken manevi atmosferin de etkisiyle zikrin ritmine uygun, bedenle iştirak edilen bir tür zikir ritüelidir.

hastalıkların da geri kalmada etkin rol oynadığını iddia etmektedir (Bkz. Bûtî, 2020, s. 2). Bûtî, geri kalmış toplumların İslam toplumlarıyla sınırlı olmamasını, tarihin çeşitli dönemlerinde İslam medeniyetinin ilerlemiş olmasını vurgulayarak geri kalmışlığın bizatihi dinle ilişkilendirilmesini doğru bulmayarak şu üç noktaya dikkat çeker.

1. İslam'ı bidatlerden ve yanlış anlayışlardan arındırmak ve İslam'ı geri kalmışlığın sebebi kabul eden modernist ve laik ideolojilere karşı İslam'ın bundan beri olduğunu delilleriyle ispat etmek.
2. Yeniden medeniyet olarak yükselişin İslam'ın öğretileriyle olacağını iyice anlamak ve anlatmak.
3. Kişisel gelişim ve değişimin gerekli olduğunu, nefis terbiyesi ve ahlaki değerlerin medeniyetin değişiminde gerekli olduğunu bilmek ve bu yolda çalışmak.

Bûtî geri kalmışlığı/gerilemeyi şöyle tanımlıyor: Geri kalmışlık, toplum hayatında tezahür eden her türlü zaaf, cehalet, fakirlik ve ahlaksızlıktır. Müslüman toplumlarda da bu hastalıklar ve zaaf lar tezahür etmiş, Müslümanlarda ayrılık, bilimsel donukluk, ahlaki değerlerden uzaklık, fakirlik ve başka milletlerin fiili ve kültürel ihtilali görülmüştür. Bûtî'nin bu tanımına toplumsal hayattaki her türlü zaaf, başka medeniyetlerin istilasası, ahlaki değerlerin azalması gibi medeniyet menşeli krizlerin hepsi dahildir. Nitekim medeniyet aç, cahil, kültürsüz, ahlaki değerlerden yoksun milletlerle kurulamaz. Medeniyet kırmak bir birikim, harekât ve ufuk gerektirir. Bundan yoksun olan toplumlardan da medeniyet kurlmaları beklenemez (Bûtî, 2020, s. 12 vd.).

Bûtî'ye göre geri kalmışlığın sebepleri şöyle sıralanabilir:

1. Fikrî ve psikolojik istikrarın kaybedilmesi, değişim ve gelişim adına hiçbir gayret içine girmeden sadece geçmişin hayaliyle yaşanılması, halihazırda ortaya bir şey konulmaması.
2. Uzun süre aşağılık psikolojisiyle yaşanılması, ilerlemeye katkısı olmayan ideolojilere hayran kalınıp yapabilecekler hakkında fikir sahibi olunmaması veya bu konuda ciddi bir gayret sarf edilmemesi.

3. Geçmişî inkâr eden modernistler ile geçmişî takdis eden Selefîler, her yeniliği mefkûresiz sahiplenener ile geçmişî sorgusuz alıp uygulayanlar arasındaki fikrî çatışmalar. Bu çatışmalar sonucunda eğitim, sanat, irşat, idare gibi önemli meselelerde birlik sağlanamaması.
4. Mütekâmil mefkûreye dayalı bilinçli planlamanın içtimai, iktisadi, siyasi, dinî ve sınaî hayatta fiilen bulunmaması. Çünkü medeniyetin ilerlemesi çok yönlü, sistemli birçok disiplinin beraber koordineli yürütülmesiyle gerçekleşir.
5. Toplumsal tabakalar ile siyasi ve iktisadi bilimciler ve sektörler arasındaki güvenin zedelenmesi veya tamamıyla yok olması. Özellikle yöneticiler, bürokratlar ile diğerleri arasındaki güven bunalımı. Medeniyetlerin gelişimi devlet ve toplumun el ele olmasını gerektirmektedir. Devletin toplumun fertleriyle ve iş sektörüyle birlikte planlama yapmaması veya dikkate almaması (Bûtî, 2014, s. 159).

Bûtî bu sebeplerin İslam medeniyetinin gerilemesine ve bir krizin içine düşmesine sebep olduğunu, yeniden ilerlemenin önünde engel teşkil ettiğini ifade eder.

### **Değişim ve Unsurları**

Bûtî toplum, birey ve medeniyetin ikamesinde değişimin önemine sık sık vurgu yapmıştır. O, değişimin kâinat kanunlarının bir gerekliliği ve fitrî ihtiyacın da bir parçası olduğunu söylemiştir. Değişimin insanlık için gerekli olduğunu, ancak bunun belli şartları ve kuralları bulunduğunu, bunların bir kısmının Kur'an'da geçtiğini ifade etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez* (Ra'd, 13/11). Yine, *Allah, bir topluluğa lütfettiği nimetini, onlar kendilerini değiştirmedikçe değiştirmez* (Enfal, 8/53), şeklinde buyurmuştur. Bûtî, bu ayeti tefsir ederken derki Allah, bu ayetlerle toplumları fakirlik, zillet, geri kalmışlık, düşman istilası vb. durumlardan kurtarmayı kendilerinde ve nefislerinde yapacakları değişime bağlamıştır. Bu ayetin içeriğinden

Allah'ın değişimi, başarının ve kurtuluşun ilk adımı saydığı anlaşıl-maktadır (Bûtî, 2014, ss. 159-160).

Bûtî, değişimin kişinin iç dünyasında başlaması gerektiğini, toplumla-rın da değişimi ahlak ve işlerinde sağlamalarının, akli ve fikrî yetenek-lerini Rabbanî maksatlara ve ilmî çalışmalara yoğunlaştırmalarının şart olduğunu ifade eder. Medeniyetlerin oluşumu ve kuruluşunda ilk adımı değişim ve hareketin oluşturduğunu, ancak değişimin olumlu yönde olacağı gibi olumsuz yönde de olabileceğini bildirir. Kur'an'ın insanlardan beklediği iyiye ve gelişime doğru olan değişim olup, bu konuda bireylerin ve toplumların birlikte ıslaha ve tağyire yönelmesi-dir. Fertler akıllarını ve nefislerini ıslahtan ve tağyirden yana kullanır-larsa kendilerini bekleyen geleceklerini kurtarmış olurlar. Geçmişten günümüze bakıldığında ıslah ve tağyire başlayan fert ve toplumların ilerledikleri, medeniyetler kurdukları, dünyaya hâkim oldukları görül-mektedir. Bu hakikat Kur'an'da aynen aktarılmış ve Allah'ın ıslah ve tağyirde irade gösteren toplumları başarıya ulaştıracağını belirtmiştir.

Bûtî, değişim ve ıslah hakkında konuştuğunda değişimi şu üç unsura bağlar.

1. Dinin aslını ve usulünü ve yüce gayelerini Kur'an ve Sünnetten doğru bir şekilde anlamak.
2. Kâinatın kanunlarını iyi bir şekilde kavramak ve anlamak.
3. İnsan psikolojisini ve sosyolojisini iyi bir şekilde tahlil edip kavra-maya çalışmak (Bûtî, 2014, ss. 162-163).

Bûtî eserlerinde değişime genel anlamda değinmiş ve değişimin kap-samını geniş tutmuştur. Çünkü ona göre değişim, mütekâmil hayatın tamamını kapsayan bir kısmındaki eksikliği diğer alanlarda hissedilen bir gereksinimdir. Bu açıdan değişim sadece hayatın bir bölümüne de-ğil tamamına taalluk eden bir mefhumdur.

### ***Bûtî'de Medeniyeti Oluşturun Unsurlar ve Değişimin Parametreleri***

M. Said Ramazan el-Bûtî medeniyetler konusuyla ve bu alanda yazılmış eserlerle ilgilenmiştir. Malik bin Nebî'nin *Yükselişin Şartları* adlı eserini

övmüş ve onun medeniyet anlayışına yakın duruş sergilemiştir. Malik bin Nebî'nin medeniyetin yükselişine dinî bir pencereden bakmasını ve İslam medeniyetinin yeniden dirilişinin şartları hakkındaki fikirlerini önemsemıştır. Yine Bûtî, medeniyetin yükselişinde imanî ve ahlakî terbiyenin önemini vurgulayan, batıdan insanlığa faydalı olan ve medeniyetin gelişmesine katkı sunacak yararların alınması gerektiğini düşünen Muhammed İkbal'i takip etmiş ve kendi düşüncesine yakın görmüştür. Bûtî, "Adalet ve İhsan" hareketi lideri, düşünür Abdüsselam Yâsin'nin medeniyet ve diriliş konularındaki fikirlerini incelemiş ve yer yer atıfta bulunmuştur. Bu düşünürlerin medeniyet tanımlarını ve bakışlarını ele almış ancak kendisi onlardan biraz farklı medeniyet tanımını yapmıştır (Salih, 2017, s. 386).

### ***Medeniyetin Tanımı ve Değişimi için Gerekli Zorunluluklar***

Bûtî, medeniyetin tanımını ele alırken sözlük ve terim anlamını ayrı ayrı ele almış ve sözlük manasını şöyle yorumlamıştır. Medeniyetin medarı, insanın sade ve kırsal bir yaşamdan şehir ve ümrana geçerken şehrin zor ve karmaşık hayatını geliştirmek, düzenlemek için sarfettiği gayret ve çabadır. İnsanların bir arada yaşamasıyla artan nüfusun çeşitli alanlardaki sorunlarını çözmeye ve yeni yaşamsal gelişimler ihdas etmeye çalışmak medenileşme gayreti olarak kabul edilebilir. Zira medenileşmek ancak topluca ortaya konan gayrettir (Bûtî, ts.a, s. 19).

Bûtî medeniyeti kendine has özel bir terim olarak ele alıp unsurları üzerinden tanımlamaya çalışmıştır. İnsanın etrafındaki varlıklardan ve oluşumlardan faydalanarak insanlığın devamı ve imarı için gerekli yaşamsal ihtiyaçları sağlayarak yeryüzünde hayır ve saadeti gerçekleştirmek için gösterdiği gayret ve çabadır (Bûtî, ts.a, s. 20). Bu tanım üzerinden giden Bûtî'ye göre, insanın ilk dönemden itibaren etrafındaki canlı veya cansız varlıkları tanıyarak bunları kendi hizmetine ve faydasına dönüştürmek, şehirleşme ve toplulaşma sırasında ihtiyaç duyduğu maddi ve kültürel birikimi oluşturmak ve böylece medeniyetin ihtiyaç duyduğu bilgi, birikim, tecrübe, teknik ve teknoloji harmanlayarak insanlığı yaşamsal ve kültürel olarak ileriye

taşımak, insanın medenileşme iç güdüsüdür. Bu iç güdü yaratan tarafindan konulmuştur.

Bûtî, medeniyeti tanımlamakla yetinmeyip onu unsurlarıyla analiz ederek medeniyetin insan, hayat ve kâinattan ibaret olduğunu, bu üç unsurun birbirini tamamlayan ve birbirleri için var olan unsurlar olduğunu, bu nedenle hakiki bir medeniyetin bu üç unsuru da ihmal etmeden ilerlemesi gerektiğini söyler. İslam'ın insanın ilerlemesini bu üç unsura bağladığını hatırlatıp hiçbirinin ihmal edilmemesi gerektiğini belirtir. Bu üç unsurun muvazeneli ilerlemesiyle hakiki bir medeniyetten bahsedilebilir (Salih, 2017, s. 388).

Bûtî'de diğer düşünürler gibi İslam dünyasının bir takım ekonomik, kültürel, siyasi ve ahlaki yönden kriz yaşadığını kabul ederek bir dizi araştırma ve düşünme faaliyetine girişmiş, neticede İslam dünyasının asıl probleminin medeniyet krizi olduğu kanısına varmıştır. Bu krizin çözümü ve sebepleri üzerine kafa yormuş, medeniyetin yeniden imarı ve dirilişinin bir takım güçlü dayanak ve sert uygulamalara ihtiyaç duyduğu sonucuna varmıştır. Bûtî, medeniyetin değişimi ve dirilişi için birtakım zorunlulukların da olduğunu, bunların yerine getirilmesiyle dirilişin ve değişimin kapısının aralanacağını düşünmektedir. Bu dayanak ve zorunlulukların Kur'an'da zikredildiğini, ancak bu öğretilerin yeniden yorumlanıp hayata aktarılmasının ve doğru analiz edilmesinin medeniyetin değişimi için gerekli olduğunu vurgular (Salih, 2017, s. 389).

### ***İnsanın Kulluk Vazifesini Yerine Getirmesi***

İnsanın kulluk vazifesini yerine getirmesi ancak Allah'ın emirlerine ve yasaklarına riayet etmekten geçer. Kulluk sadece ibadetle sınırlı olmayıp Allah'ın insana yüklediği yeryüzünü imar etme, adaleti ika etme, mazluma dayanak zalime engel olma, Müslüman ve ahlaklı bir toplum oluşturma yükümlülüğünü yerine getirmektir. İnsan bütün bunları yerine getirdiğinde kulluk vazifesini yerine getirmiş ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olma vasfını kazanmıştır. Nitekim Allah ayette: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım," şeklinde buyurmuştur

(Bakara, 2/30). Yine, Salih peygamber ayette: “Ey kavmim! Allah’a kulluk edin; sizin O’ndan başka tanrınız yoktur. O sizi yerden var etti ve size orayı mâmur hale getirme görevi verdi. O halde O’ndan mağfaret isteyin; sonra O’na tövbe edin. Şüphesiz rabbim yakındır, duaları kabul eder,” diye kavmine nasihatte bulunmuştur. Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere Allah kullarına yeryüzünü imar etme ve orada adaleti sağlama vazifesi vermiş olup bu vazife de kulluktan sayılmıştır. Ayetteki “imar” kelimesi sadece bina ve yapıtlarla sınırlı olmayıp yeryüzünü ve içindekileri iktisadi, ilmi, siyasi, maddi ve manevi yönden geliştirmeyi ifade eder. Yeryüzündeki bu imar; iman, ahlak ve nefis tezkiyesi bağlamında değerlendirilmiştir (Bûtî, ts.a, s. 24 vd.).

### ***Değişim İradesinin Ortaya Konulması***

Değişim iradesi önce insanın kendi içerisinde güçlü bir istekle başlar, bu istek iradeyle desteklenirse değişim gösterildiği irade oranında gelişir, bu irade iyiye doğru olabileceği gibi aksi yönde kötüye doğru da olabilir. Bûtî değişim iradesine biraz daha geniş açıyla bakarak insan nefsinde beliren değişim isteğinin iradeyle desteklenmesinin yeterli olmadığını, irade sahibi kişi veya toplumların değişim yolunda ilerlemesi gerektiğini belirtir. İslam dünyasında eksik olanın da bu olduğunu, değişimi istediklerini ancak kendilerini geliştirme, iyileştirme yolunda irade ve eylem konusunda zayıf kaldıklarını, bu zayıflığın da İslam toplumunu aciz kıldığını ifade eder. Halbuki Müslümanlar Allah’ın yeryüzünde halifesi olmak istiyorlarsa Kur’an’da beyan edildiği üzere değişim iradesini gösterip bu yolda eylem ve fedakârlık ortaya koymalıdır (Bûtî ve Said, t.y., s. 7). Müslümanlar ellerindeki her türlü maddi ve manevi imkanı değişim için seferber edip sonrasında Allah’a tevekkül etmelidir ki Allah bu değişim iradesini ödüllendirsin. Nitekim Allah ayette: “*Durmadan bir şeyler yapın; yaptıklarınızı Allah da peygamberi de müminler de görecektir. Sonunda, gizliyi de açığı da bilen huzuruna çıkarılacaksınız ve O size yapmış olduklarınızı haber verecektir*” şeklinde buyurmuştur (Tevbe, 9/105).

### ***Medeniyetin Nelerden Oluştunun Kavranılması***

Medeniyetin kimyasını tanımak ve kavramak medeni değişim için bir gerekliliktir. Medeniyeti oluşturan ana maddelerin bilinmesi onu tahlil etmeyi ve çözümlemeyi kolaylaştırır, tıpkı kimya ilmindeki gibi. Bûtî de medeniyetin kimyasının bilinmesini, nelerden oluştuğunun kavranılmasını değişimin dayanaklarından görmektedir. Ona göre insanlığın ilk döneminden beri bir şeyin mahiyetini bilmek, o şeye ulaşmaya ve çözmeye yardımcı olur. Mahiyetinin incelikleri kavranan şeyi keşfetmek ve onu geliştirmek selis ve kolaydır. Medeniyetin de mahiyeti kavranırsa yeniden inşası mümkün olabilir. Geçmişteki medeniyetlerin doğru analizi gelecekteki medeniyetleri daha kusursuz kurmaya yardımcı olacaktır (Bûtî, ts.a, s. 33).

Bûtî'ye göre medeniyetin insanlar için mutluluk ve adalet sebebi olması için şu üç unsurun medeniyetin unsurlarından olması gerektiği bilinmelidir:

1. İnsanın kendi kimliğini, aslını ve varacağı nihai yeri bilmesi.
2. Kâinatın inceliklerini ve sırlarını kavraması.
3. Hayatı bütün yönleriyle anlaması (hayatın değeri, zaman mefhumu, hayatın nihai hedefi ve başlangıcı) (Bûtî, ts.a, s. 35)

### ***Toplumsal Ayrılık ve Bölünmenin Sebeplerinin Ortadan Kaldırılması***

Müslümanlar arasındaki ayrılığın sebeplerinin belirlenmesi ve bu sebeplerin ortadan kaldırılmaya çalışılması elzemdir. Eğer ortadan kaldırılamayacak durumdaysa nefret ve ayrılıkçı söylemin düşürülmesi gerekir. Ümmet kelimesinin tam anlamıyla ortaya konulması nefret söylemiyle doğrudan orantılıdır. Dinin temel inançlarında ortaya konan tevhid esas alınıp akideye etki etmeyen ihtilaflar çeşitlilik kabul edilmelidir. Böylece ümmeti bir araya toplamak mümkün olabilir (Bûtî, ts.a, ss. 162-163).



### ***Toplumun Genelinin Ortaya Koyduğu Koordineli Çalışma***

Bûtî'ye göre ferdî çalışmalar her ne kadar değerli olsa da uzun süreçte yetersiz kalacaktır. Medeniyetin inşası ve değişimi ise ancak toplum ve ferdin beraber koordineli çalışmasıyla gerçekleşebilir. Bu çalışma planlı, programlı, toplumsal destekli, aydın ve bilim insanlarının beraber çalıştığı toplu bir hazırlık ve çalışmayla başarıya ulaşır. Aydınlar ve bilim adamları medeniyetin iniş çıkışlarını, yükseliş ve çöküşlerini tahlil eder, bu yolda ortaya konulan yanlışları belirler, siyasi ve toplumsal otoriteler de bu iki kesimi maddi, siyasi ve hukuksal güçle desteklerler (Bûtî, ts.a, s. 160 vd.).

### ***Medeniyetin Değişim Dayanakları:***

Bûtî medeniyetin değişiminde üç temel dayanak olduğunu düşünerek bunları çeşitli eserlerinde zikretmiş, bu dayanakların ıslahına veya geliştirilmesine katkıda bulunmaya çalışmıştır. Bunlar: Vahiy, nefis ve tarihtir.

*Vahiy:* Kur'ân-ı Kerim, Müslüman bireyi medeniyeti inşa edecek şekilde yetiştirmeyi amaçlamıştır. Birçok ayette geçmiş medeniyetlerin yükselişi ve çöküşü anlatılmış, yükselen medeniyetlerdeki toplumların faziletlerinden ve yükselişe sebep olan eylemlerinden bahsetmiş, çöken medeniyetlerdeki insanların yaptıkları hatalar ve kusurlar anlatılmış, uzaklaşması ve kaçınılması gereken eylemler zikredilmiştir. Müslüman bireyin medeniyeti inşa ederken gözetmesi gereken ana cadde belirlenmiş, ilkeler verilmiştir. Çöküşe sebebiyet veren hastalıklı davranış ve işler sık sık vurgulanmıştır. (Dipnot 24) Yine, Peygamberin hayatı ve Medine'de kurduğu medeniyet, Müslüman bireye medeniyetin inşası için güzel bir örnek olup bu örnekten esinlenerek Müslümanlar yeniden dirilişin anahtarlarını bulabilir. Ancak bilinmeli ki Peygamber bu medeniyeti sadece irade ve istekle kurmamış; bunların yanında bedel ödemiş, yorulmuş, çaba göstermiştir. Bu bedel ödenmeden, çaba sarf edilmeden, eldeki imkanlar sonuna kadar kullanılmadan bu değişim gerçekleşmez (Berğûs, 1995, s. 40).

*Nefis:* Medeniyetin maddi boyutu olduğu gibi manevi ve sanatsal boyutu da vardır. İnsan ruhu ve nefsi sanat ve maneviyatla tezhip edilip yüce bir manaya ulaşmalıdır. Zira insan medeniyeti sadece maddeye indirirse insanlığın mutluluğunu sağlayamaz ve yeryüzünde adaleti gerçekleştiremez. Bu nedenle Müslümanların inşa edeceği medeniyet mutlaka fitrata ve insani değerlere dayanmalıdır. Çünkü İslam medeniyetinin asıl hedefi insanı fitrata uygun ve değerlere sahip bir birey kılmak ve insana yakışır bir hayat ortaya koymaktır. Bu hayatı ortaya koymak isteyen medeniyetin erleri önce kendileri nefislerini terbiye etmiş, ahlaklarını tezhip etmiş, ruhi doygunluğa ermiş olmalıdır. Çünkü değişim önce nefiste başlar sonra diğer alanlarda devam eder (Bûtî, ts.b, ss. 6-7).

*Tarih:* Medeniyetler tarih içinde var olmuşlar, bazıları yükselirken bazıları çökmüş, bir kısmı uzun yaşarken bir kısmı ihtişamlı fakat kısa yaşamıştır. Tarihin tekerrürden ibaret olduğu birçok tarihçi tarafından belirtilmiştir. Medeniyetlerin değişimi ve inşası da tarihte tekerrür etmiş, yükselen ve gerileyen medeniyetler zamanın dışısında çeşitli sebeplerden yok olmuş, yerlerine yeni medeniyetler inşa edilmiştir. Bütün bu değişimler sünnetullah (kâinat kurulları) dairesinde cereyan etmiştir. Allah yer yer Kur'anda bu medeniyetlerin yıkılışına ve yaptıkları hatalara değinmiş, bu hatalardan ders almalarını istemiştir. Bûtî, tarihi süreçte Müslümanların dinlerine samimi şekilde bağlandıkları ve uydukları dönemlerde İslam medeniyetinin yükseldiğini, İslam dininden uzaklaştıklarında ise gerileyip başka medeniyetlerin istilasına uğradıklarını ifade eder. Ona göre Müslümanlar istek ve arzularının peşine takılıp gittikleri dönemlerde toplumda fesat artmış, insanlar maddi, manevi yönden çökmüş, sanat ve edebiyatta gerilemiş, ahlaki problemler baş göstermiştir. O vakit tarihin bu tekerrürü medeniyetler için de geçerli olup, Müslümanların yeniden dirilişinin, medeniyet kurmasının, dinin doğru anlaşılması ve uygulanmasından geçtiğini idrak etmek gerekir (Bûtî, 2014, ss. 80-90).

Özetle Bûtî, tarihi seyir içinde medeniyetlerin yıkılışına, yükselişine bakılması ve tarafsız olarak bu sebeplerin araştırılması gerektiğini düşünmektedir; Müslümanların bu sebepleri iyi tahlil ederek değişim

yolunda kendilerini hatalardan koruması gerektiğini vurgulamak istemektedir (Bûtî, 2020, s. 19).

## Devlet ve Siyasetle İlgili Görüşleri

### *Siyasal İslam'a Bakışı*

M. Said Ramazan el-Bûtî İslam'ın siyasallaştırılmasına gençlik yıllarından itibaren sıcak bakmamıştır. Nitekim kendisinden İslami cenaha yakın Cebhetu Takaddüm Partisi'nden aday gösterilmesi istendiğinde bunu kabul etmemiştir (Aleyvân ve Hûş, 2012, s. 127). Zira ona göre İslam'ın diğer ideolojiler gibi devleti yönetme konusunda rekabet eden ideoloji haline dönüştürülmesi başta İslam'a ve evrensel mesajına zarar verir. Çünkü İslam dinî partileştirilip ülkeyi yönetme konusunda rekabet eden ideolojilerden biri haline geldiğinde İslam hakkında bilgisi olmayanlar İslam'ı bir ideolojiden ibaret sanıp siyasi hayatta rekabet edilen bir dinî yapı olarak görür. Bu insanlar ve diğer ideolojilerden olanlar siyasi İslam'a karşı rakip ve rekabet halinde olacaklardır. İslami parti kendi taraftarlarını bir arada toplarken diğer partilerin üyelerini dolaylı olarak ötekileştirmiş olacaktır. Çünkü siyasi partiler ülke yönetimi ve ekonomisini yönetme konusunda rekabet halindedirler. İslami parti de ülke yönetiminde söz hakkı olduğunda bir takım siyasi hamleler yapacak, kendi taraftarlarını devlet dairelerine atayacak, devletin ihaleleri belli kesimlere tahsis edilecektir. Bu ise diğer aktörlerde öfke ve kine sebep olacaktır. Yönetimdeki siyasi aktörler İslam adına bunu yaptıklarından diğer ideolojilere mensup insanların öfke ve kinleri İslam'a yönelecektir. Bu durumda ise bu insanlara ulaşip İslam'ı davet etmek zorlaşacak ve davet belirli kesimlerle sınırlı kalacaktır (Aleyvân ve Hûş, 2012, s. 124).

Diğer taraftan Müslümanların siyasi partiler altında teşkilatlanıp çalışması zamanla halihazırdaki yönetimleri devirmeye yönelik çalışmalara itecektir. Bu da Müslümanların İslam'a davet için sarf edecekleri enerjilerini farklı mecralara yönlendirecektir. Bazen İslam'ın tasvip etmediği mecralara kayılabileceği gibi belki İslam adına kanlar dökülebilecektir. Bu durumda İslam töhmet altında bırakılmış olacaktır. Zira

bazı devletlerin gizli servislerinin İslamcılarını istenmeyen mecralara çekip halk nazarında itibarlarını kaybetmeleri için çeşitli yöntemlere başvurmaları, İslamcılarının da bu oyunlara gelmeleri muhtemeldir (Aleyvân ve Hûş, 2012, s. 126).

Halbuki Müslümanlar davet ve nefis terbiyesine yönelik insanlarla siyasal ve ekonomik çekişmeye girmemeleri onlara daha geniş davet kapsamı sunacaktır. Müslümanlar önce kendilerini yetiştirip nefis terbiyesine yönelik samimi bir şekilde davet çalışması yaptıklarında, zamanla rakiplerinin onlara hizmet eder duruma gelmeleri pek muhtemeldir. Nitekim Hz. Peygamber dönemine bakıldığında İslam'ın ilk önce nefislere nüfuz ettiği, inanç ve ahlak esasları, hükümler ve hadlerden önce uygulandığı görülecektir. Nefisler hazır hale geldikçe hükümler ve hadler peyder pey inmeye başlamıştır. Siyasal İslam meselesinde ise direkt devlet yönetimine ulaşmak, oradan da İslami hüküm ve hadleri gönüllü veya zorla uygulama gayesi yatmaktadır. Bu gaye doğru görünse de esasında iman ve nefis terbiyesinden yoksun halklara direk uygulandığında insanların dinden uzaklaşması mümkün olabilmektedir. İslam'ın gönül dinî olmaktan zorbalık dinî haline gelmesi söz konusu olabilir. Bu da yığınla insanın zahirde hükümleri uygularken, bâtında İslam'a nefret duyacak hale gelmesine sebebiyet verir. Bu açıdan Müslümanların İslam'a daveti devamlı evrensel olması, belli ideolojilere indirilmemelidir (Tîzînî ve Bûtî, 1998, ss. 19-21).

### ***Devlet Yönetimine Bakışı ve Suriye Rejimiyle İlişkisi***

M. Said Ramazan el-Bûtî'nin devlet ve siyasetle ilgili yazıları bulunmakla birlikte bu alanda müstakil bir eseri yoktur. Ancak klasik dönemde devlet başkanı, devletin yönetim şekli, seçim ve şura, ulu'l-emre itaat ve isyan, devlet başkanının meşruiyeti gibi birtakım konulara çeşitli makale ve kitaplarında değinmiştir. Bûtî bu konulardaki genel görüşleri sunarken Ehl-i Sünnetin görüşünü çeşitli delillerden dolayı savunmuştur. Bûtî'nin Eşari-Şafii meşrepten olduğu düşünüldüğünde bunun normal bir tercih olduğu görülür. Zira Bûtî geleneğe bağlı bir âlimdir.

Bûtî, modern dönemde devlet başkanına isyan, başkaldırı, devletin yönetim şekli, modern dönem savaş (cihat) araçları gibi konuları İslam tarihindeki olaylara ve fıkhi fetvalara kıyas ederek ele almıştır. Çoğu kez devlete isyan, başkaldırı gibi konularda “Ehl-i Sünnetin görüşü budur” diyerek Müslüman devlet başkanına isyanı haram görmüştür. İsyan ve ayaklanmalarda klasik fıkıh ve kelam eserlerindeki “fitne” kavramına sık sık başvurmuş ve bunu öne çıkarmıştır (Îdû, 2018, ss. 1-3).

Bûtî, devletin yönetim şekliyle ilgili olarak İslam’ın özel bir yönetim şekli belirlemediğini, ancak ayet ve hadislere bakıldığında şura ve ilim ehliyle istişareyi tavsiye ettiği görülür. Şura’nın da özünde demokratik bir yaklaşım olduğunu vurgular. Peygamberin de devlet yönetiminde kendi başına davranmadığı, ilim ehliyle ve işin erbabıyla devamlı istişare halinde bulunduğu ifade ederek özünde İslam’ın demokrasi ve özgürlüklerle ilgili bir probleminin olmadığını söyler. Bûtî’nin devletin yönetim şekliyle ilgili eklediği bir diğer husus da yönetim şeklinin yanında uygulamada adaletin sağlanıp sağlanmadığı, malların insanlar arasında adilce dağıtılıp dağıtılmadığı hususudur. Ona göre İslam’ın devlet yönetiminden beklediği adalet, insan hak ve hürriyetleridir. Bunu bir yönetim sağlıyorsa devletten beklenenin önemli ölçüde sağlandığıdır (Bil-Kahle, 2018, ss. 1-4).

Bûtî İslam’daki had cezalarının insan hak ve hürriyetlerine aykırı olmadığını, aksine bu had cezalarının insan hak ve hürriyetlerini korumaya yönelik olduğunu söyler. Mürtedin öldürülmesi meselesinde ise kişinin bunu dillendirip İslam toplumunda propaganda aracına dönüştürmedikçe öldürme cezasının uygulanmayacağı yönünde İslam tarihinden örnekler verir. Diğer had cezalarının da uygulanmasının sıkı şartlara bağlandığını, bu cezaların asıl hedefinin de toplumdaki yaşam, mülk edinme gibi hakları ve özgürlükleri korumaya yönelik olduğunu vurgular. Özetle Bûtî devletin yönetim şekline çok devletten beklenen ödevleri devletin yapıp yapmadığıyla ilgilenmiştir (Îdû, 2018, ss. 1-6).

### ***Hafız Esed ile İlişkisi ve Suriye Rejimini Desteği Konusundaki Tartışmalar***

M. Said Ramazan el-Bûtî'nin Suriye Devlet başkanı ve Baas Partisi lideri Hafız Esed ile ilk görüşmesi, Hafız Esed'in *Nakdu Evhâmî'l-Maddiyye el-Cedeliyye (Materyalizm Ütopyasının Çürütülmesi)* adlı eseri okuyup etkilenmesi sonucunda kitabın yazarıyla tanışmak istemesiyle başlamıştır. Bu tanışmadan bir süre sonra 1980 yılında Suriye Evkaf Bakanlığı, Şam Üniversitesi'nde Hicri 15. asrın başlangıcı hakkında büyük bir etkinlik düzenlemiş, Bûtî de konuşmacı olarak davet edilmiştir. Bûtî konuşmasında Hafız Esed'e bazı nasihatlerde bulunmuştur. Bundan sonra Baba Esed, Bûtî ile sık sık görüşmüş, bazı görüşmeleri dört beş saat kadar sürmüştür. 1994 yılında Hafız Esed'in başkanlığa hazırladığı oğlu Basil Esed bir trafik kazasında vefat etmiş, cenazesini Bûtî kıldırıktan sonra rüyasında Basil Esed'i cennette gördüğünü ifade etmiştir. Bûtî'nin Esed ile görüşmesi ölümüne kadar devam etmiş, 2000 yılında Esed vefat edince de cenazesini kıldırması, akabinde göz yaşına boğulmuştur.

2000 yılında Suriye rejiminin başına Hafız Esed'in oğlu Beşşar Esed geçince birtakım yenilikler ve açılımlar yapmıştır. Oğul Esed de babası gibi Bûtî ile ilişkisini devam ettirmiş, onunla ilişkisine özel bir önem atfetmiştir. Bûtî de oğul Esed ile ilişkisini öldürülene kadar devam ettirmiştir. Bûtî Suriye Rejimini savunmuş, bazı konularda Baba ve oğul Esed'i yer yer uyarmış, bazı zamanlar da ise alenen nasihatte bulunmuş, bazen de ikili görüşmelerde halkın sıkıntılarını iletmiştir. Bûtî rejimle bu ilişkisinde maddi veya manevi bir karşılık beklememiş ve Baba Esed'in gönderdiği hiçbir hediyeyi de kabul etmemiştir. Nitekim Bûtî'nin maddi olarak bir evi ve kitaplarından gelen telif hakkı dışında bir varlığı da yoktur. Bûtî rejimden bir makam ve mevki kabul etmemiş, vaiz ve akademisyen olarak hayatını sürdürmüştür. Bûtî'nin Rejimi maddi ve manevi bir çıkar beklemeden desteklemesindeki düşüncesini ve arka planı irdelemek gerekmektedir. Zira kendisi büyük bir âlim ve fikir adamı olup hayatta para ve makam peşinde koşmamış bir insandır. Suriye rejimine yakın olmasının arka planında ne olabileceği ve hangi içtihatla bunu yaptığını incelemek önem arz etmektedir.

M. Said Ramazan el-Bûtî gelenekçi bir âlim olup devlet başkanına isyanın, klasik dönemdeki “ulu'l-emr” e isyanla aynı olduğunu varsaymıştır. Devlet başkanı zulüm yapsa da açıkça dinden çıkmadıkça isyan edilemeyeceği fikrîni klasik dönemdeki mezheplerin görüşüne dayandırmıştır. Hadislerde geçen fitne kelimesine vurgu yaparak halkın devlete isyanının bir fitne olduğunu, birçok Müslümanın bu isyanlar sonucunda kanının döküleceğini, bununda sorumlusunun isyana cevaz veren âlimler olduğunu söylemiştir. O rejime isyan edilmesinin haramlığını klasik dönemdeki ulu'l-emr, fitne, bağı gibi kavramlara dayandırmıştır. Bûtî bu kavramları ve bu konudaki fetvaları direk klasik kaynaklardan alıp o kaynaklara atıf yaparak sunmuş, halk ayaklanmasının caiz olmadığını 2011 Suriye Halk Ayaklanması'nda mükerrer bir şekilde ifade etmiş, yine 1980 İhvan Halk İsyanı'nda da benzer görüşler serdetmiştir (Îdû, 2018, ss. 3-6).

Bûtî, 1980 yılındaki ihvan isyanının sonucunda birçok insanın öldürülmesi, dinî yaşamın kısıtlanması, birçok insanın hapsedilmesi gibi olaylara şahit olduğundan başarısız halk isyanlarının akıbetinin çok acı sonuçlar doğurduğunu görmüştür. Suriye rejiminin koca şehirleri yok edip binlerce insanı öldürdüğü bu dönemde Bûtî dahil diğer âlimler, rejim tarafından iki seçenektan birini seçme durumunda bırakılmıştır. Bu iki seçenek ya ülke dışına sürülmek ya da ülkede kalıp rejimi desteklemek şeklinde olmuştur (Dîb, 2011, ss. 550-580).

Rejim 1980 isyanının bastırılmasından sonra bütün dinî kurumları ya kapatmış ya da faaliyetlerini sınırlayıp gözetimine almıştır. Öyle ki insanlar camilere namaz kılmak için dahi gitmeye korkar hale gelmiştir. Bu süreçte dinî hayat tamamıyla durmuş, Bûtî de bu süreçte ülke dışına çıkan âlimleri göz önüne alarak ülkedeki dinî hayatın bitirildiğini ve böyle devam etmesi durumunda Suriye gençliğinin dinsizliğe yöneleceği kanaatine varmıştır. Babasının da tek partili Türkiye'sinde ettiği tecrübe sonunda ülkede kalmasının doğru olacağı yönünde karar vermiştir. Suriye rejiminin ülke yönetiminde köklerinin yayıldığını, halk isyanıyla kolay kolay devrilmeyeceğini de anlayan Bûtî, siyasete karışmadan vaaz ve irşat yapılmasının siyasal İslam'dan ve halk

ayaklanmasından uzak durularak halkın dinî hayatının güçlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bunu yaparken çeşitli taraflardan eleştiri aldığında klasik dönem argümanlarıyla yaptığı kişisel içtihadı savunmuştur (Bil-Kahle, 2018, ss. 3-7).

Bûtî, Hafız Esed ile kişisel ilişki kurarak ülkedeki dinî baskıyı hafifletmeyi amaçlamıştır. Nitekim Bûtî, baba Esed ile yürüttüğü iyi ilişkiler sonucunda İhvana mensup birçok mahpus âlimin serbest bırakılmasına vesile olmuştur. Öyle ki toplam bırakılan mahkûm sayısının on binin üzerinde olduğu söylenmiştir. Yine Bûtî'nin Esed ile yakın ilişkisi sayesinde 1990'lı yıllardan itibaren dinî derslere ve cemaatlere kısmen faaliyet yürütme hakkı verilmiştir. Böylece Bûtî, rejimle savaşmanın mümkün olmadığı bir dönemde onunla iyi geçinerek dinî hayatın tamamen silinmesini engellemiştir.

Bûtî Suriye'de halkın arasında büyümüş ve devamlı halkla iç içe olduğu için insanların örgütlenme konusundaki zaafalarını görmüş, rejimin ise halkı sistematik olarak birbirine karşı ajan olarak kullanmasına şahit olmuştur. 1980 sonrası yeni bir halk ayaklanmasını çok mümkün görmediğinden rejimle iyi geçinerek dinî hayatın üzerindeki baskıyı hafifletme amacı gütmüştür. Bu amaç Suriyelilerin de ifade ettiği üzere kısmen başarılı olmuştur. Zaten halk ve önde gelen âlimler Bûtî'nin bu dönemdeki fıkhi siyasetine olumlu bakmışlardır. Ancak 2011 yılında Arap baharıyla başlayan halk ayaklanmaları Suriye'de de tezahür ettiğinde halk, Bûtî'nin halkın tarafında yer almasını beklemiştir. Zira halk Bûtî'nin gerçekte rejimi sevmediğini, bu ilişkiyi dinî zarurete binaen yaptığını düşünmekteydiler. Nitekim gösteri düzenleyen gençler Bûtî'den açık bir destek beklemişlerdir. Bu gençler tarafından 15.03.2011 yılı Cuma hutbesinden sonra Bûtî'ye zalim idareciye isyan konusunda soru yöneltilmiş, akabinde Şam Emevi Camii'nde ilk gösteri yapılmıştır. Bu gösteriden sonra Der'a ve Humus gibi şehirlerde gösteriler başlamış, halk ilk etapta rejimin ıslah edilmesi yönünde sloganlar atmıştır. Bûtî de bu süreçte halkı sükûnete çağırarak, halkın haklı taleplerini rejimle görüşerek bizatihi ileteceğini canlı yayında söylemiştir. Ancak rejim gösterileri çok şiddetli bir şekilde bastırmaya



çalışmış, gençlerin taleplerine gerçek mermilerle karşılık verilmiştir. Bu da Suriye'deki gösterilerin büyüyerek içinden çıkılmaz hâl almasına sebebiyet vermiştir. Bu süreçte Bûtî, ayaklanmanın caiz olmadığını, bütün mezheplere göre bunun bir fitne olduğu yönünde fetva da yayınlamıştır. Göstericilerin arkasında ABD ve İsrail gibi dış devletlerin olduğunu, bu ayaklanmanın fitneye sebep olduğunu ve ülkede çok kan döküleceğini, bunun da dinî sorumluluğu olduğunu söylemiş, insanları eve dönmeleri konusunda ikna etmeye çalışmıştır. Bu noktadan itibaren gençler Bûtî'nin samimiyetine ve siyasi duruşuna karşı güvenlerini yitirmiş ve çok çeşitli ithamlarda bulunmuşlardır.

Bûtî'nin vaazları ve bu süreçteki konuşmaları toplu bir şekilde değerlendirildiğinde halk ayaklanmasına karşı çıkma sebepleri şunlar olarak sayılabilir: 2011 Halk Ayaklanması'nın 1980'li yıllardaki gibi başarısız olacağı inancı, ayaklanmanın arkasında kimlerin olduğu hususunda şüphelerinin varlığı, Suriye halkının ayaklanmaya hazır olmadığı hususundaki düşüncesi, Rejimin tabanını oluşturan Nusayrilerin orduda ve devletin tüm kurumlarında hâkim olması, halk ayaklanmasını yöneten ve halkın etrafında toplandığı bir lider bulunmamasıdır. Bu sebepler nedeniyle Bûtî, Esed rejiminin yıkılacağına pek ihtimal vermemiş, Batılıların da halkın yanında durmayacağını göz önüne alarak gençlerin gösterilerinin akim kalacağı hususunda kesin kanaat sahibi olmuştur. Rejimin kanlı bir rejim olması nedeniyle de bu ayaklanmada ülkenin büyük zarar göreceğini, binlerce insanın öleceğini, iç savaşın ülkeyi İsrail karşısında savunmasız bırakacağını bildiğinden bu ayaklanmaya karşı devamlı halkı uarmıştır. Kanaatimizce Bûtî'nin ayaklanmaya karşı olması rejimi desteklemekten ziyade ayaklanmanın fiziki ve sosyolojik sebeplerinin oluşmadığını düşündüğündendir. M. Said Ramazan el-Bûtî'nin siyasi duruşunun ülke gerçeklerinden bağımsız düşünülerek eleştiri konusu yapılmasının pek doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Özellikle Suriye Rejimi gibi bir yönetimi tanımadan ve o ülke gerçeklerini bilip yaşamadan bu bilim adamlarını insaf dairesi dışında eleştiriye tutmanın yanlış olduğunu düşünüyoruz. Nitekim bendeniz 2006-2012 yılları arasında Suriye'de eğitim aldım, gösterilerin ve bazı çatışmaların

bir kısmına bizatihi şahit oldum. Bu altı yıllık eğitim hayatında ülkenin gerçeklerini göz önüne aldığım ve derslerine düzenli katıldığım insan olan Bûtî'nin siyasi duruşunun eleştiri konusu yapılabileceğini, ancak kendisinin ihanetle vb. suçlarla itham edilmesinin haksızlık olduğunu söylemek isterim. Geldiğimiz nokta da kısmen Bûtî'nin isyanla ilgili en-dişelerinin yerinde olduğu görülmüş oldu.

## Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerindeki Etkisi

M. Said Ramazan el-Bûtî, fakih ve mütekellim âlim olmasının yanında toplumsal hayat ve medeniyetle ilgili birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerinde İslam toplumundaki sorunlara ve sıkıntılara değinmiş, Müslümanların yaşadığı iktisadi ve toplumsal krizlere dair fikir yürütmüş, medeniyetlerin değişim ve oluşumuyla ilgili çeşitli fikirler ileri sürmüştür. Bûtî, İslam dünyasının içinde bulunduğu krizin çözümüne yaklaşırken geleneği esas alıp yeniden asıl kaynaklara dönülmesi gerektiğini vurgulayıp, İslam'ın özünde gelişimin ve krizlerden çıkış yollarının bulunduğunu ifade etmiştir. Peygamber döneminde saha-benin değişim ve gelişimi yakalamalarındaki başarımın da bu özden beslendiğini söylemiştir.

Bûtî, İslami ilimlerin yanında felsefe ve akli ilimlerde belli düzeye ulaşmış ve bazı felsefecilerle karşılıklı tartışma ve münazaralara girmiştir. Bu gibi tartışmalar Bûtî'ye katkı sağlamış, düşünce ve siyaset alanındaki faaliyetlerini yürütmüş, zamanla toplumda ve fikir dünyasında önemli yer edinmiştir. Bûtî âlim, vaiz, fakih, mütekellim ve mutasavvıf bir şahsiyet olması nedeniyle çağdaş Arap düşüncesini etkilemiştir. Mistik ve tasavvufi düşünceleri nedeniyle özellikle filozof olup tasavvufa yakın olan düşünürler, Bûtî'nin tasavvuf anlayışından etkilenmişlerdir. Zira Bûtî ilk dönem zühd tasavvuf ekolünü öne çıkarmış, tasavvufa karışmış hurafelerle savaşmış, tasavvufu İslam'ın ahlaki değerlerini gönüllere aşılaman bir riyazet yöntemi ve nefis terbiyesi olarak öne çıkarmıştır. Tasavvufa bu şekildeki yaklaşımı, birçok ilim ve fikir erbabını etkilemiş ve bu konuda bir ekol oluşturmuştur.

Bu ekol Bûtî'nin babasıyla birlikte canlandırmak istedikleri bir düşüncedir. Bu düşünce benzer şekilde Abdulfettah Ebu Gudde gibi muhaddisler tarafından da kabul görmüş ve ilk dönem tasavvuf eserleri tahkik edilip yeniden basılmıştır. Nitekim Abdulfettah Ebu Gudde Harris el-Muhâsibî'nin *Risaletü'l-Müsterşidîn* eserinin yazmasını nefis bir tahkikle yayınlamış, Bûtî *Hikem'i Ataiyye* ve *Kuşeyri Risalesi*'ni tahkik edip bu kitapları derslerinde okutmuştur. ilmî sahadaki bu gelişmeler fikrî alanda çalışma yürüten tasavvufa meyilli felsefe bilimcileri de etkilemiştir. Özellikle Kuzey Afrika (Mağrip) bölgesindeki felsefeciler ilk dönem tasavvuf düşüncesine önem vermeye başlamıştır. Taha Abdurrahman gibi mutasavvıf filozoflar, tasavvufun felsefi boyutunu ele almaya başlamışlardır. Bütün bu çalışmaların yeniden yayılmasında Bûtî'nin başlattığı ve düzenli olarak akademik ve dinî hayatta bahsettiği zühd dönemi tasavvufi söylemi, yeniden bu dönem eserlerinin neşet bulmasına vesile olmuştur. Nitekim Bûtî zühd dönemi tasavvuf söyleminin temsilcisi görülmüştür (Aleyvân ve Hûş, 2012, ss. 94-104).

Bûtî'nin etkilediği bir diğer düşünce alanı İslam dünyasındaki krizin aşılmasındaki ortaya konulan çıkış yollarıyla ilgilidir. İslam dünyasındaki krizden çıkış yolları aranmış, Arabistan bölgesinde "Vehhabilik" hareketi çıkmış ve İslam dünyasının kurtuluşunun hurafeleri bırakıp yeniden Kur'an ve Sünnete dönmeyle olacağını savunmuş, Mısır Ezher'de Muhammed Abduh ve hocası Efganî'nin başını çektiği "İslahiyun" hareketi, İslam dünyasının krizden çıkışını dindeki hurafeleri inkar edip dinin akılla anlaşılacağını ve İslam'da akla uymayan nelerin tevil edilmesiyle İslam ülkelerinde aklın yeniden istenilen yere geleceğini, bunun da Müslümanları bilim ve teknolojiye ilerleteceğini iddia etmiştir. Bu iki düşünceye karşı Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri ve sonrasında M. Said Ramazan el-Bûtî'nin çıkış noktaları ise İslam dünyasındaki sorunun dinî sorundan daha büyük olduğu, geri kalmışlığın sebeplerinin çeşitli ve geniş yelpazeye yayılmış olduğu, bu sebeplerin bertaraf edilmeden sadece dinde reform söylemiyle bu iktisadi ve siyasal krizden çıkılamayacağıdır. Bu düşünceyi güçlü bir şekilde savunan Mustafa Sabri olmuştur. O *Mevkıfu'l-Akl* isimli eserinde dinde reform

söylemine ve selefilere çok geniş reddiyeler yazmış, bu görüşleri aklı ve naklî ilimler çerçevesinde eleştirmiştir. O dönem Mısır'da bulunan Bûtî de bu gelenek merkezli çözüm anlayışına katkıda bulunmak ve dinde reform meselesine makâsîd merkezli yaklaşım amacıyla doktoraşını dinde reformistlerin çokça dillendirdiği maslahatlar konusunda seçmiştir. Tezinde nasların ve olayların sadece maslahatla ele alınmasına bir sınır ve çerçeve çizilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bûtî, Suriye'ye döndükten sonra bu minvalde ilmî ve fikrî çalışmalarını yürütmüş, selevî ve reformist ideolojilerin temsilcileriyle ilmî tartışma ve yazışmalar yürütmüştür. Bûtî'nin bu ilmî ve fikrî gayreti onu bu düşüncenin sayılı erlerinden biri yapmıştır. Bu düşüncedeki birçok âlimi ve fikir adamını etkilemiştir. Nitekim bu konuya felsefî ve fikrî açıdan yaklaşan Moskova Üniversitesi Felsefe Profesörü M. Adil Şurayh *es-Sekâfetu fi Esir (Esaret Altındaki Kültür)* adlı eserinde bu üç yaklaşımın İslam dünyasına öncülük edebilme yeteneklerini ve fikrî düşüncelerini irdelemiş ve eserinde Bûtî'yi gelenekçi düşüncenin etkili düşünürlerinden kabul etmiştir (Bkz. Şurayh, 2008).

## Kaynakça

- Aleyvân, H. ve Hûş, F. el-. (2012). *El- Bûtî ve'd-Da've ve'l-Cihadu ve'l-İslamu's-Siyasi*. Beyrut: Merkezi'l-Hadâratu Litenmiyeti Fikrî'l-İslamî.
- Allâme Şehit Muhammed Said Ramazan el-Bûtî. (2013). <https://bit.ly/3Jcfuwladresinden> erişildi.
- Berğûs, A. bin M. (1995). El-menheç en-nevevî fi't-teğtîr el-hadâri. *Kitabu'l-Ümme*, (43).
- Bil-Kahle, A. bin H. (2018). Mevâkifu M. Said Ramazan el-Bûtî siyasiyye: Islahun İstirâiyun. *Merkezu Dirâsâtu'l-Arabiyye*.
- Bûtî: Hayatı ve Fikirleri [Televizyon Programı]. <https://bit.ly/3YGhgM0> tarihinde erişildi.
- Bûtî'nin canlı yayındaki fetvası. Bûtî'nin canlı yayındaki fetvası. <https://www.youtube.com/watch?v=eanxPMGInZE> adresinden erişildi.
- Bûtî, M. S. R. el-. (1958). *Fi Sebillahi ve'l-hakk*. Dimaşk: Mektebetu'l-Emeviyye.
- Bûtî, M. S. R. el-. (1991). *Kadâyâ Fıkhiyye muâsıra*. Dimaşk: Mektebetu'l-Fârâbî.
- Bûtî, M. S. R. el-. (1995). *Hâzâ Vâlidî -kısâsatun kamile lihayâti eş-şeyh Molla Ramazan el-Bûtî* (10. bs.). Dimaşk: Dâru'l-Fikr.
- Bûtî, M. S. R. el-. (1997). *Kübra'l-yekîniyyati'l-kevnîyye: Vucûdu'l-hâlûk ve vazîfetu'l-mahlûk*.

Dimaşk: Dâru'l-Fikr.

Bûtî, M. S. R. el-. (2003). *El-Hikemu'l-ataiyye şerhun ve tahlil*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr.

Bûtî, M. S. R. el-. (2010). *Davâbitu'l-maslaha fî şer'ati'l-İslamiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir.

Bûtî, M. S. R. el-. (2014). *Min Süneni'llahi fî ibâdihî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr.

Bûtî, M. S. R. el-. (2020). *Meni'l-mes'ül an tehallufu'l-Müslimîn? (Sissiletu'l-Kimme 8)*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr.

Bûtî, M. S. R. el-. (ts.a). *Menhecu'l-hadâratî'l-insaniyye fî'l-Kur'an*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr.

Bûtî, M. S. R. el-. (ts.b). *Bâtınu'l-ismi el-hataru'l-ekber fi hayati'l-Müslimîn. Silsiletu Ebhâsin fî'l-Gimme, (1)*.

Bûtî, M. S. R. el- ve Said, C. (t.y.). *En-Nedevâtu'l-fikrî'l-İslamî el-Mûasır II. et-teğyîr mefhûmuhû ve tarâiguhû içinde*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr.

Caberî, S. R. A. el-. (2015). *Eş-Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Bûtî ve Ârâihî'l-İtikâdiyye*. (Yüksek Lisans Tezi), Halil Üniversitesi.

Dîb, K. (2011). *Tarîhu Suriye el-muâsır*. Beyrut: Dâru'n-Nehâr.

İdû, İ. (2018, 5 Aralık). el-Bûtî: El-Fetvâ ve's-Sevra. *Ma'hadu'l-Alemî li'd-Dırâse*.

Pehlivan, B. (2020). Bûtî. *İslâm Ansiklopedisi* (Ek 1. cilt, ss. 221-224). Ankara: TDV Yayınları.

Salih, A. (2017). Et-Teğyîr el-hadârî fi fikrî eş-Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Bûtî. *Mecelletu'l-İhyâ, (20)*, 381-396.

Şurayh, M. A. (2008). *Es-Sekâfetu fî'l-esr nahve tefkiki'l-mâkûlât en-nahdaviyye'l-Arabîyye*. Dimaşk: Dâr'ul-Fikr.

Tîzînî, T. ve Bûtî, M. S. R. el-. (1998). *el-İslâm ve Tehaddiyâtu'l-Asr: Tehaddiyât ve âfâk*. Dimaşk: Dâr'ul-Fikr.

## Ek: Bûtî'nin Eserleri

1. El-Mezhebi'l-İktisâdî Beyne's-Şuyû'iyye ve'l-İslam (Sosyalist Ekonomi Modeli ile İslam Ekonomi Modeli Arasında İktisat).
2. Tecrubetu't-Terbiyetu'l-İslamiyye fi Mîzânî'l-Bahs (İslam Ahlak Eğitiminin Uygulanmasının Bilimsel Yönden İncelenmesi).
3. Difâun ani'l-İslami ve't-Târih (Tarihin ve İslam'ın Savunulması).
4. Hakâ'ik an Neş'eti'l-Kavmiyye (Milliyetçiliğin Doğuşundaki Hakikatler / Milliyetçiliğin Arka Planı)
5. Fi Sebillahi ve'l-Hakk (Allah ve Hakikat Yolunda).
6. Min Revâi'l-Kur'ani'l-Kerim: Temmulatın İlmiyye ve Edibiyye fi Kitabillah (Kur'an-ı Kerimden İnciler, Harikalar: Bilimsel ve Edebi Tefekkür).
7. Mebâhîsu'l-Kitap ve's-Sünne min İlmi'l-Usûl (Fıkıh Usulünde Kitap ve Sünnet).
8. Es-Sebili'l-Vahîd fi Zahmeti'l-Ahdâsi'l-Câriye (Halihazırdaki Olaylardan Çıkış Yolu).
9. Muhâdarâtun fi'l-Fıkhî'l-Mukâren (Karşılaştırmalı Fıkıh Konferansları).
10. El-Akîdetu'l-İslamiyye ve Fikrî'l-Muâsır (İslam Akidesi ve Çağdaş Düşünce).
11. El-Hivâr Havle Müşkilâtin Hadâriyye (Medeniyetin Sorunları Etrafında Söyleşi)
12. Ala Tarîkı'l-Avde ila'l-İslam, Resmun li Menhâcın ve Hallin li Müşkilâtin (İslam'a Dönüşte Sorunların Çözülmesi ve Yöntemin Belirlenmesi).
13. Mes'eletu Tahdîdî'n-Nesl (Nüfus Planlama Meselesi)
14. Es-Selefiyye Merhaletun Zemeniyyetun Mubarektun Lâ Mezhebin İslamiyyin (Selefilik Tarihte Mübarek Bir Dönemdir, Bir Mezhep Değildir).

15. Kadâyâ Fıkhiyye Muâsıra (Çağdaş Fıkhi Meseleler).
16. Hurriyetu'l-İnsan fi Zilli Ubûdiyyethi Lillah (İnsan Hürriyetinin Allah'a Kulluk Gölgesindeki Durumu)
17. El-Cihâd fi'l-İslam Keyfe Nefhemuhu ve Keyfe Numârisuhu (İslam'da Cihat: Nasıl Anlamalı, Nasıl Uygulamalı?).
18. Zevâbi' ve Esdâ' Verâe Kitabi'l-Cihâd fi'l-İslam (el-Cihad Kitabının Meydana Getirdiği Ses ve Fırtınalar).
19. El-Hivâr, Sebîlu't-Teâyüş maa't-Taddüd ve'l-İhtilaf (Diyalog: Farklılıklarla ve Başkalarıyla Yaşamamın Tek Yolu).
20. El-İnsan Muhayyerun ev Müseyyer (İnsan Hür mü Yoksa Değil mi?).
21. El-İslam ve'l-Asr Tahaddiyâtun ve Âfâk: Hivârun li Karnin Cedîd (İslam ve Çağ: Tehlikeler ve Ufuk)
22. Allahu ev el-İnsan Eyyuhumâ Akdar alâ Riâyetu Hukuku'l-İnsan (İnsan mı Allah mı İnsan Haklarını Gözetmede Yetkindir).
23. Siyâmend İbn el-Edğâl: Min Revâi'Kıssası'-Ş-Şuûb (Harika Halk Hikayelerinden Bazısı).
24. Avruba mine't-Tekaniyye ila'r-Ruhâniyye: Müşkiletu'l-Cisril-Maktu'(Avrupa Teknikten Maneviyata: Koparılmış Köprü Sorunu)
25. Şahsiyyatun İstevkafatni (Beni Etkileyen Şahsiyetler).
26. Mine'l-Fikrî ve'l-Kalb (Düşünce ve Kalp)
27. El-Hikemu'l-Ataiyye Şerhun ve Tahlil (Hikem-i Ataiyye Şerhi) 5 cilt.
28. Hâzâ ma Gultuhu Emame Bazı'r-Ruasâ ve'l-Muluk (Kral ve Devlet Başkanlarının Yüzüne Söylediklerim).
29. Nakdu Evhâmî'l-Maddiyye el-Cedeliyye (Materyalizm Ütopyasının Çürütülmesi).
30. Davâbitu'l-Maslaha fî Şerâti'l-İslamiyye (İslam Hukukunda Maslahatın Zaptı), Doktora Tezi.

31. Kübra'l- Yekîniyyati'l-Kevniyye: Vucûdu'l-Hâlık ve Vazîfetu'l-Mahlûk (Kâinatın Kesin ve Büyük Ayetleri), Kelam ilmini konu alan bir kitap.
32. Hâzâ Vâlidî (Bu Babam).
33. El-Bidâyetu Bâkûrati A'mâli'l-Fikrîyye (Başlangıcındaki Fikrî Çalışmalarım).
34. Ellâ Mezhebiyye: Ahtarü Bid'atin Tuheddiduş-Şerîati'l-İslamiyye (Mezhepsizlik: İslam Şeriatını Tehdit Eden En Büyük Bidattir).
35. Fıkhu's-Sîratu'n-Nebeviyye (Peygamberin Siyerini Anlamak).
36. Menhecu'l-Avdeti ila'l-İslam (İslam'a Dönüş Yöntemi).
37. El-Mezâhibu't-Tevhidiyye ve'l- Felsefatu'l-Muâsıra (Tevhidci Mezhepler ve Çağdaş Felsefeler).
38. Hâzihi Müşkilâtina (Problemlerimiz).
39. Hâzihi Müşkilâtihim (Problemleri).
40. Meddu'l-İslam Melâzu Kulli'l-Müctemeât (İslam'ın Selamı Bütün Toplumların Sığınağıdır).
41. Menhecu'l-Hadâratu'l-İnsaniyye fi'l-Kur'an (Kur'an'da Medeniyetin Oluşum Yöntemi).
42. Lâ Ye'tihi'l-Bâtıl (Ondan Batıl Gelmez).
43. Et-Tearrûf ala'z-Zât: Huve't-Târiki'l-Muabbed ila'l-İslam (Kendini Tanımak: İslam'a Götüren Yoldu).
44. Yuğâlituneke iz Yegûlun (Konuştuklarında Demagoji Yaparlar).
45. Âişe Ummu'l-Mu'minîn (Müminlerin Annesi: Hz. Aişe).
46. Dirâsatun Kur'aniyye (Kur'an Araştırmaları).
47. Medhal ile Fehmi'l-Cuzûr (Anlayışın Kökenine İnme).
48. Bâtınu'l-İsmi el-Hataru'l-Ekber fi Hayati'l-Müslimîn (Makale: Günahın Derinliği Müslümanın dinî Hayatındaki Tehlikedir).



49. El-İnsan ve Adâletu'llahi fi'l-Arz (Makale: Allah'ın Yeryüzündeki Adaleti ve İnsan).
50. Menhecû't-Terbevî Feridun fi Kur'an (Makale: Kur'an'da Eğitim Yöntemi).
51. İla Külli Fetâtin Tu'minu Billah (Makale: Allah'a İnanan Her Mümine Kıza).
52. El-İslam ve Müşkiletu's-Şebâb (İslam ve Gençlerin Problemleri).
53. Min Esrâri'l-Menhecî'l-Rabbani (Makale:Rabbânî Yöntemin Sırları).
54. Men Huve Seyyidi'l-Kader fi Hayati'l-İnsan (Makale: İnsanın Hayatındaki Kader Kimdir).
55. Meni'l-Mes'ûl an Tehallufu'l-Müslimîn (Makale: Müslümanların Geri Kalmasından Kim Sorumlu).
56. Hâkezâ Ned'u ila'l-İslam (Bu Şekilde İslam'a Çağırılım).
57. Ed-Dîn ve'l-Felsefe (Din ve Felsefe).



## MUHAMMED HÜSEYİN FADLALLAH

(1935 – 2010)

Önde gelen bir Lübnanlı Şii din din âlimi

Muhammed Hüseyin Fadlallah 16 Kasım 1935'te Irak'ın Necef kentinde doğmuş önde gelen bir Şii din adamı ve din âlimidir. Hayatının büyük bir bölümünü Lübnan'da geçirmiş ve burada ülkenin en etkili dinî figürlerinden biri haline gelmiştir.

Fadlallah dindar bir ailede büyüdü ve genç yaşta İslami ilimler okumaya başladı. Çalışmalarına devam etmek için 1952 yılında Irak'ın Necef şehrine taşındı ve 20. yüzyılın en etkili Şii din adamlarından biri olan Ayetullah Ebu'l Kasım el-Hoyi'nin öğrencisi oldu. Buradaki eğitiminden sonra 1966 yılında Lübnan'a döndü ve Beyrut'ta bir dinî okul kurdu. Kısa sürede Şii nüfus arasında bir takipçi kitlesi kazandı.

Fadlallah'ın etkisi Lübnan iç savaşı (1975-1990) sırasında çatışmadan etkilenenlere insani yardım sağlamak için çalıştığı için arttı. Ayrıca Lübnanlı gençlere sosyal ve eğitim hizmetleri sağlayan İmam el-Mehdi İzcileri adlı bir hayır kurumu kurdu. Akademik çalışmalarının yanında, Fadlallah ayrıca çok sayıda okul, İslam Merkezi ve yetimhane vakfetmiştir.

Fadlallah, İslam'ın sosyal adaletin önemini öğrettiğine ve Müslümanların daha adil ve eşitlikçi bir toplum için çalışmakla yükümlü olduğuna inanmıştır. Fadlallah İslam'da kişisel sorumluluğun önemini vurgulamış ve bireylerin kendi ruhsal büyüme ve gelişimleri için çalışmakla yükümlü olduklarını düşünmüştür. Fadlallah kadın haklarının sesli bir savunucusuydu ve İslam'ın kadın ve erkek eşitliğini öğrettiğini savunmuştur. Kadınların eğitimini, istihdamını ve kamusal hayata katılımını desteklemiştir. Fadlallah mezhepçiliğe karşı çıkmış ve Müslümanların farklı mezhepler arasında birlik ve işbirliğini teşvik etmek için birlikte çalışması gerektiğine inanmıştır. Fadlallah, İslam'ın modern zamanlarda rehberlik sağlayabilecek ilgili ve dinamik bir din olduğuna inanmıştır. İslami öğretilerin yorumlanmasında aklın ve eleştirel düşüncenin kullanılmasını savunmuştur. Fadlallah baskıcı rejimleri eleştirmiş ve Orta Doğu'da siyasi ve ekonomik reformları savunmuştur. Ayrıca başta ABD ve İsrail olmak üzere bölgeye yönelik dış müdahaleleri de eleştirmiştir.

**Yaşadığı Yerler:** Necef, Beyrut

**Görev Yaptığı Kurumlar:** İmam el-Mehdi İzcileri, Mabarrat Cemiyeti

**Önemli Eserleri:** İslami Söylem ve Gelecek, İslâm ve Kuvvetin Mantiğı, İslami Direniş, İslâmî Açından Kadın Sorunu

Fadlallah, İslam, sosyal adalet ve siyasetle ilgili çok çeşitli konularda çeşitli kitaplar yazdı ve yayınladı. İslami Söylem ve Gelecek isimli kitabında Fadlallah'a, İslam toplumlarının gelecekte başarıya ulaşmak için İslami prensipleri ve değerleri doğru bir şekilde anlaması ve uygulaması gerektiğini savunmaktadır. Ancak, bunun için İslam'ın modern dünyaya uyarlanması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre İslam'ın yeniden yorumlanması ve modern zamanlarda uygulanması, toplumların ihtiyaçlarına daha iyi cevap verebilir. İslâm ve Kuvvetin Mantiğı isimli kitabında ise Fadlallah, kuvvetin doğru kullanımı İslam'ın temel prensiplerine uygun olması gerektiğini savunur. Ona göre İslam, ancak adaleti korumak ve haksızlıkların önüne geçmek için şiddet kullanmaya izin verir. Ancak, bu şiddet sadece savunma amaçlı kullanılmalıdır ve haksız yere kimseye zarar vermemelidir. Ayrıca, İslam'da adaletin korunması için diyalog, uzlaşma ve barışçıl çözümler tercih edilmesi

gerektiğini savunmaktadır. Kadın sorunu ve kadınların hakları konusunda çok sayıda çalışma yapan Fadlallah İslâmî Açından Kadın Sorunu isimli eserinde farklı roller ve sorumluluklar üstlenseler de kadınların erkeklerle aynı haklara sahip olduğunu savunur. Fadlallah, İslam dünyasındaki kadın sorunlarının büyük ölçüde kültürel ve geleneksel olduğunu ve gerçek İslam'ın anlaşılmasından kaynaklandığını düşünmektedir.

Fadlallah'ın öğretileri ve fikirleri Arap dünyasının entelektüel ve kültürel yaşamı üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Akla, eleştirel düşünceye ve sosyal adalete yaptığı vurgu, genç bir Müslüman nesle İslam'la daha açık ve ilerici bir şekilde ilgilenmeleri için ilham vermiştir. Yazıları ve konuşmaları İslam dünyasında ve ötesinde akademisyenler ve entelektüeller tarafından incelenmeye ve tartışılmaya devam etmektedir.



الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين  
INTERNATIONAL UNION  
OF MUSLIM SCHOLARS

## Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği (IUMS)

Dünyanın farklı yerlerinden ve farklı dinî anlayıştan âlimlerin bir araya geldiği âlimler cemiyeti

**Kuruluş Tarihi:** 2004

**Bulunduğu Yer:** Doha

**Kurumun Etkisi:** Müslüman âlim ve entelektüellerin bir araya gelme ve ortak sorunlara birlikte çözüm arama fikrîni beslemiştir.

Müslüman toplumlardaki âlim ve bilginlerin bir araya gelmesi ve ortak meseleler hakkında görüş alışverişlerinde bulunup ortak eylemlerde bulunmaları sürekli gündemde olmuştur. İslam tarihi boyunca âlimler ve ilmî kuruluşlar arasındaki bağlantılar sürekli gündemde olmuştur. Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği (The International Union of Muslim Scholars, IUMS, الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين, al-Ittiḥād al-‘Ālamī li-‘Ulāmā’ al-Muslimīn), bu tarihi arka plan dahilinde 2004 yılında aralarında Yusuf el-Karadavi'nin de bulunduğu bir grup önde gelen Müslüman âlim tarafından kurulan bağımsız bir sivil toplum kuruluşu olarak kurulmuştur. Örgüt, İslami ilimleri ve Müslümanlar arasında birliği teşvik etmeyi ve dünya çapında Müslümanların haklarını savunmayı amaçlamaktadır.

Merkezi Katar'ın başkenti Doha'da ve İrlanda'nın başkenti Dublin'de bulunan IUMS'un, dünyanın dört bir yanından gelen akademisyen ve entelektüellerden oluşan üyeleri bulunmaktadır. Kurucu Başkan Yusuf el-Karadavi'nin yanı sıra Iraklı bir İslam âlimi olan Ali

Qaradaghi, Moritanyalı bir İslam âlimi Abdullah bin Bayyah ve Suudi Arabistanlı bir diplomat olan Abdulaziz Othman Altwaijri gibi önemli isimler tarafından idare edilmiştir.

Organizasyon, İslami teoloji, hukuk ve içtihadın yanı sıra sosyal adalet, insan hakları ve siyasi reform gibi Müslüman dünyasının karşı karşıya olduğu çağdaş meseleler de dahil olmak üzere bir dizi konuya odaklanmaktadır. IUMS'nin temel amaçlarından biri, Müslüman akademisyenlerin fikir ve görüş alışverişinde bulunmaları ve bilimsel tartışma ve müzakerelere katılmaları için bir platform sağlamaktır. Organizasyon aynı zamanda hem Müslüman dünyasında hem de uluslararası alanda İslami ilimlerin kamuoyu ve politikaları şekillendirmedeki rolünü teşvik etmeyi amaçlamaktadır. IUMS, özellikle Müslümanların ayrımcılık veya zulümle karşı karşıya kaldığı durumlarda, dünya çapında Müslümanların haklarının savunulmasında da aktif rol oynamıştır. Örgüt, İslamofobi ve Müslüman karşıtı nefret suçlarına karşı sesini yükseltmiştir.

# Cevdet Said: Hayatı, Eserleri, Düşüncesi ve Etkisi

Mustafa Tekin

## Giriş

İslam dünyasının dünyaya yön veren ihtişamlı günleri moderniteyle birlikte sarsılmaya başlamıştır. Modernlik her bakımdan hem dünyada hem de Müslüman toplumlarda ciddi bir kırılma ve travma yaratmış; bunun akabinde çok boyutlu arayışlar kendisini göstermiştir. Bu arayışlarla birlikte düşünsel, siyasal, ekonomik, sosyal alanda bir dizi reformlar gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat modernitenin güçlü hakimiyeti ve tüm dünyaya yayılarak kuvvet kazanması, en azından Müslüman toplumlarda bir müddet sonra yüzeysel tedbirlerle sonuç alınamayacağının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

Diğer yandan Müslümanların modernlikle karşılaşması, eşzamanlı olarak onların siyasal ve toplumsal anlamda zafiyet geçirdikleri bir zamana tekabül etmektedir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin gerilemesi ve yıkım sürecine girmesi, onun uhdesindeki farklı etnik, dinî ve mezhebî yapıların dağılmasını, kurulan yeni devletlerle birlikte siyasal istikrarsızlığı birlikte getirmiştir. Özellikle Orta Doğu ve çevresi o günden bu yana belirtilen siyasal istikrarsızlığı yoğun bir şekilde yaşamaya

devam etmektedir. Bu siyasal dağınıklık aynı zamanda ekonomik anlamda bir zafiyeti de tetiklemiştir. Orta Doğu'nun zenginlikleri henüz devlet tecrübesi olmayan ülkeler üzerinden Batı sömürgecinin hakiyetine girerken, genelde ekonomik ve siyasal anlamda yönetemezlik problemi Batı hegemonyası ile birlikte pekişmiştir.

Tüm bu travmalar karşısında İslam dünyasında farklı arayışların özellikle düşünsel zaviyeden kendisini gösterdiğini görmekteyiz. Osmanlı'nın son döneminde Said Halim Paşa'dan Namık Kemal'e, Mısır'da Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh'tan Hasan Hanefi'ye, yine farklı ülke ve coğrafyalardan Fazlurrahman, Malik B. Nebi, Muhammed İkbâl, Cabiri gibi isimler bu arayışların sadece ilk akla gelen birkaç ismidir. Bu bağlamda çağdaş dönemde Suriye'de bir düşünce adamı olarak Cevdet Said'i görebilmekteyiz. Said, bir ilim adamı ve entelektüel sorumluluğuyla içinde yaşadığımız çağda öne çıkan isimlerden birisidir. Bu makalede, onun çağdaş İslam düşüncesi içindeki konumu, düşünceleri ve bu düşüncelerinin İslam düşüncesi açısından nasıl bir projeksiyon çizdiğini analiz etmeye çalışacağız.

## Cevdet Said'in Hayatı ve Eserleri

Suriye'nin Golan bölgesinde daha çok Çerkes muhacirlerin yaşadığı Bi'ru'l-Acem köyünden olup, 1931 tarihinde annesinin köyü olan Ayn Ziwan'da dünyaya gelmiştir. Orta ve lise eğitiminin ardında Ezher Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun olmuştur. Daha sonra eğitim fakültesinde ihtisasını tamamlamıştır. Said'in resmî görevi olmamış, resmî görev tekliflerini de kabul etmemiştir. Bu anlamda daha çok sivil bir çalışma faaliyeti sürdürdüğü söylenebilir. Hayatında sürekli düşünce sorunlarıyla meşgul olan Said, 1950'lerin sonlarından itibaren başlattığı yazma, araştırma, inceleme ve konferans verme gibi faaliyetlerini vefatına kadar sürdürmüştür. Düşüncelerinde özellikle İslami şuurun tashih edilmesi, şiddetin reddi, değişim kavramı, afaki ve enfüsi ayetlerin araştırılması, anlaşma, uzmanlaşma, birlikte yaşama gibi konular üzerinde yoğunlaşırken, diğer yandan çağdaş Arap ve

İslam aleminin yaşadığı fikrî sorunlar üzerinde eserler vermiştir. İslam dünyasında bilinen düşünürlerden olan Cevdet Said, çağdaş dönemde düşünce özgürlüğünü savunan isimlerden birisidir. Küçük yaşlardan itibaren İslam aleminin sorunları ile ilgilendiğini söyleyen Said, fikrî yapısının İbn Teymiyye, Efgani, Reşid Rıza, Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi yazarlardan etkilenecek şekilde şekillendiğini ifade etmektedir. Suriye’de iç savaşın ardından Türkiye’ye göç eden Cevdet Said, İstanbul’da ilmi faaliyetlerine devam etmiştir. 30 Ocak 2022 tarihinde İstanbul’da 91 yaşında hayatını kaybetmiştir.

Cevdet Said’in Türkçeye de kazandırılan birçok eseri mevcuttur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz.

1. İslam Dünyasının Krizleri, (Çev. Fethi Güngör, İst., Pınar Yay., 2021)
2. Şiddet Erdemi Öldürür, (Çev. Fethi Güngör, İst., Pınar Yay., 2019)
3. Dirilişin Şartları, (Çev. Abdi Keskinsoy, İst., Pınar Yay., 2016)
4. İslami Mücadelede Şiddet Sorunu, (Çev. H. İbrahim Kaçar, İst., Pınar Yay., 1995)
5. Adem’in Oğlu Habil Gibi Ol-Yeni Bir Kimliğin İnşası, (Çev. Abdi Keskinsoy, İst., Pınar Yay., 2000)
6. Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları, (Çev. İlhan Kutluer, İst., İnsan Yay., 2020)
7. Ademoğlunun İlk Mezhebi, (Çev. H. İbrahim Kaçar, İst., Pınar Yay., 2000)
8. İslam’dan Neden Korkuyorlar? (Çev. R. Gökbayrak Ömün, İstanbul, Beyan Yay., 2016)
9. Değişim Rüzgarları, (İstanbul, Pınar Yay., 2003)
10. Din ve Hukuk, (Çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul, Pınar Yay., 2004)
11. Düşüncede Yenilenme, (İst., Pınar Yay., 2016)
12. Güç, İrade, Eylem, (Çev. H. İbrahim Kaçar, İstanbul, Pınar Yay., 2000)

13. Oku; Kerem Sahibi Rabbinin Adıyla, (Çev. Abdullah Kahraman, İstanbul, Pınar Yay., 2015)
14. Bir Çıkış Yolu, (İstanbul, Pınar Yay., 2016)
15. Makaleler, (İstanbul, Pınar Yay., 2006)

## Cevdet Said Düşüncesinde Temel Parametreler

Cevdet Said'in eserlerine bakıldığında, dert edindiği problemler, bunlara yaklaşım ve çözümleme tarzı ile hangi sabitelerden hareket ettiği gibi sorular etrafında düşünce dünyasını çözümlemek daha metodolojik bir yol olacaktır. Bir kere Said'in ilk bakışta belki net anlaşılacak olan entelektüel bir duruşu ve düşünce biçimi vardır. Bu durum meselelere yaklaşımında daha açılımcı bakış açısıyla net bir şekilde görülebilir. Bilindiği üzere İslam dünyası özellikle 19. yüzyılda açık işgallerle somutlaşan sömürge hareketlerine maruz kalmıştır. Batı sömürgeciliği Haçlı Seferlerinden sonra coğrafi keşifler ve ardından modernizmin verdiği ivmeyle farklı coğrafyalara açılmıştı. Bu arada Müslümanların yoğun olarak yaşadığı Orta Doğu coğrafyası Batı işgali ve sömürsüne uğramıştı. Said'in doğduğu Suriye de bundan payını alan bir ülkedir. Bu tür ülkeler açık işgaller sona erdikten sonra da halkları ve bilhassa aydınları üzerinde "zihinsel sömürgeleşme" bağlamında bir bakiye ve maraz bırakırlar. Bir açıdan kendi kendini sömürgeleştirme olan bu durumda, bu ülke aydınlarının Batı ile kendi aralarında kurdukları hiyerarşi belirleyici olmaktadır. Aslında Edward Said'in *Oryantalizm*'inde belirtilen ruh hali yaşadığından, esas sorun bu aydınların bir türlü kendi kendilerini sömürgeleştirmekten kurtulamamalarıdır. Doğrusu Cevdet Said düşüncesi böyle bir sorunla malûl değildir. Batı düşüncesine kaprisli bir biçimde yaklaşmadığı gibi "olgu", "gerçeklik" kriterlerinde Batı'yı değerlendirir ve oradan yararlanır. Daha da önemlisi Said'de kendi kendini zihinsel sömürgeye uğratmış bir zihin ve yaklaşım görülmez.



Cevdet Said aynı zamanda Suriye'ye göç eden bir ailenin çocuğudur ve bir Çerkez geleneğine sahiptir. Burada vurgunun etnik olmayıp içinde büyüdüğü kültüre gönderme olduğu belirtilmelidir. Bu durum Said'in içinde yaşadığı koşulların filtrelenmesi gibi bir işlev görmektedir. Bilindiği üzere Suriye Şii ve Sünnilerin birlikte yaşadığı bir coğrafya olmakla birlikte Nusayri azınlığın geçen yüzyılın erken zamanlarına kadar giden kıpırdanışları ve Esed ailesinin yönetime damga vurduğu bir ülkedir. Burada süregelen sıkı yönetim, aydınların başkalaşması ile de sonuçlanmıştır. Cevdet Said'in bütün kitaplarında İslam düşüncesinin şiddetten uzak konumlandırılması gerektiğine dair kuvvetli vurgularının Batı sömürgesi kadar bu iç politikanın da bir yansıması olduğu söylenebilir. Diğer yandan Suriye'de iç savaş ve karışıklıkların ardından İstanbul'a göç eden Said, farklılıkları tecrübe edebilmiştir. Bu arada kitabında Suriye'de yönetimle ilgili eleştiriler de yapmıştır. Hasılı Cevdet Said büyük oranda içinde yaşadığı mekanın koşulları ve konjonktürünü mutlaklaştırmamış; tam tersine bu tecrübelerden daha ayakları yere basan bir düşünsel zemin üretebilmiştir.

Cevdet Said düşüncesinde İslam ile Batı düşünceleri arasında bir denge hali ve etkileşim gözlemlenmektedir. Said eserlerinde batı düşüncesi ve paradigmasına öykünen bir profil olarak ortaya çıkmaz. Ancak bu durum, neo-selefi ya da reddiyeci bir tutumu göstermez. Batı düşüncesine tamamıyla kapıları kapatıp İslam dünyası ve düşüncesini kendine ait bir kapalı sistem ideolojisi şeklinde konumlandırmaz. Özellikle çağdaş dönemde ortaya çıkan bu tür tavırlardan uzak durur. Fakat Said Batılılaşmacı bir entelektüel olarak da karşımıza çıkmaz.

Burada onun İslam düşüncesini yapılandırmada önceliği İslami sabetlere, paradigmaya verdiğini görmekteyiz. Dolayısıyla meseleleri çözümleyiş biçiminde İslam'ın şemsiyesi belirgin bir şekilde tezahür etmektedir. Tevhidi bir dünya görüşüne sahip olması bunların başında gelmektedir. Said, tevhidi diğer ideoloji, din ve düşünce biçimlerinden İslam'ı ayıran ve son kertede bir dünya inşa eden en temel kavram olarak görür. Üstelik onun açısından "Tevhid semavi bir problem değildir, bilakis insani ve toplumsal bir problemdir; yeryüzüne aittir ve

siyasidir. Adaleti reddeden imtiyaz sahipleri olduğu sürece ne tevhide ulaşabiliriz ne İslam'a" (Said, 2019, s. 106) ifadesinde izleneceği üzere insan ve evreni kuşatıcı anahtar bir kavramdır. Dolayısıyla dinî, diğer yaşam alanlarından yalıtın modernist bir zihne sahip değildir.

Diğer önemli bir nokta da Said'in temel İslami ve Kur'ani kavramları kullanarak açıklama ve analizler yapmasıdır. O, Müslümanların ve hatta insanlığın sorunlarını olgusal bir şekilde tespitten sonra, Kur'an kavramlarının bakış açılarını analizlerine yansıtmaktadır. Hatta İslam'a dair bu kavramların içeriğini çözümlerken içinde yaşanılan dünyanın sorunlarını tespit etmektedir. Ayrıca Müslümanların farklı coğrafyalarda bulunmaktan mütevellit sorunlarındaki benzer noktalara değinirken, bir coğrafyayı merkezileştirmemektedir. Bu da meseleye bir ümmet ve daha ileri düzeyde insanlık sorunu şeklinde genel baktığını göstermektedir.

Cevdet Said'in eserlerinde sıkça zikretmesiyle öne çıkan bir ayet vardır ki, o bu ayetin içeriğini bir yöntem olarak görüyor gibidir: "*Enfüs (iç) ve afaktaki (dış dünya) ayetlerimizi onlar için ortaya çıkana dek göstereceğiz. Rabb'inin her şeye şahit olması yeterli değil mi?*" (41/Fussilet, 53) Said bu ayetten yola çıkarak gerek insanın içinde gerek onu kuşatan çevredeki olgusalılıklara ve kurallara dikkat çekerek, olgu ve ilkelerden hareketle doğru çözümlerlerin yapılacağı kanaatindedir.

### **Düşünce Barış Ortamında Gelişir**

Cevdet Said'in düşüncesinde Müslüman toplumların gerek içinde bulunduğu handikaptan kurtulmak gerekse yeniden bir devlet, toplum, düşünce inşa etmek için şiddetten uzaklık ve barışçıl ortam bir gerek şart olarak görünmektedir. Şiddete yönelik uyarılarının kuvveti ve düşünsel zeminin inşası kitaplarında nicelik yönünden de tezahür etmektedir. Said, şiddeti bir sorun olarak görmekte ve farklı boyutlarıyla ve özellikle İslamilik ve mücadele anlamında analiz etmektedir.

Cevdet Said şiddet sorununu öncelikle epistemolojik bir mesele olarak yorumlamaktadır. Ona göre, İslam dünyasında bir iç çatışma vardır ve

bu “iç çatışma”, -sorunun çözümünün olmayışından değil tam tersine Müslümanın eşyaya bakış açısı da ister mutlak manada isterse öncelikle olsun- devanın ancak şiddetle yayılacağı zannedilmesinden kaynaklanmaktadır (Said, 2005, s. 25). Dolayısıyla Müslümanların ilkin eşyaya bakış açılarını değiştirmeleri bir zorunluluktur. Said, İslam dünyasının mevcut durumunda atılacak ilk adımın Müslümanların kendi aralarında barışı temin olması gerektiğini düşünmektedir: “Bizler dünyanın gözü önünde İsrail barışı kabul etmiyor diye ağlıyoruz. Oysa ben size diyorum ki, barışı önce kendi aranızda yapın; o zaman dünyanın nasıl saygı duyacağını, sizinle dostluk kurma talebinde bulunacağını ...göreceksiniz.” (Said, 2015, s. 13) Hatta şiddetin bir sorun olarak tüm dünyadaki yaygınlığından bahisle, bunu salt İslam dünyasının bir problemi görmez. Dolayısıyla insanlığın şiddet dışında yeni bir söyleme ihtiyacı bulunmaktadır. Said’in doğrusu bu konuda önerdiği bir yöntem vardır. Bu da sonuçlara bakarak tasavvuru yeniden oluşturma yöntemidir. İnsanlığın hayrına sonuçlar veren (ki daha önce tecrübe edilenler vardır<sup>1</sup>) tasavvur ve anlayışlar insanlara aktarılsın ve anlatılsın (Said, 2021, s. 50).

Müslüman toplumlarda şiddet ve çatışmanın devam etmesi, eşyaya bakış açısının yanı sıra her türlü iktidara gelme, siyaset etme ve insanları hizaya getirmenin ancak bu yöntemle mümkün olduğuna inanmalarından kaynaklanmaktadır. Said’e göre, İslam dünyasında bir yandan siyasi boyut diğerlerine öncelenirken, siyasi boyut da şiddete dayalı olarak gerçekleşmiştir. Tam da bu sebeple sorunlar bitmemiştir (Said, 2004, s. 22). Said’e göre buradaki hedef iktidardı ve değişimin yolunun mutlak anlamda iktidardan geçmesi gerektiği düşünülmüştür. Fakat iktidarın da aslında bu değişimlerin bileşeninde ortaya çıkan bir form (meyve) olduğu anlaşılmalıdır (Said, 2005, s. 26). Aslında Said burada iktidar hedefinin öncelenmesi ve iktidara gidişin şiddete dayalı olmasının, son kertede iktidarın da Müslümanları dönüştürmesi döngüsü ve olgusundan bahsetmektedir. Dolayısıyla İslam dünyasında iktidar tecrübeleri Pirus zaferi gibi olmuştur.

1 Parantez içindeki bu ifade yazara aittir (Editörün notu).

Said'in bir toplumun inşasında, değişimde fikir ve düşünceyi iktidara göre önelediği anlaşılmaktadır. Ona göre, Firavun gibi saltanat sahipleri kaba kuvvetten ziyade fikirden ve onun oluşturduğu kuvvetten korkmuşlardır. Fikirler gönüllerde karşılık bulduğu oranlarda iktidar sahipleri şiddete sarılmışlardır (Said, 2005, s. 47). Nihayetinde şiddeti eksen alıp fikirden önce tutan mantalite iki hatayla malul olacaktır. Onlar ya şiddetle karşı tarafı hizaya getirmeye çalışacaklar ya da eşit oranda bir maddi güce sahip oluncaya kadar güce boyun eğmek zorunda kalacaklardır (Said, 2005, s. 90). Said'e göre, düşüncelerin güç olmadan başarılı olamayacağını düşünenler, neticede güç olmadan hakkın sadece hura-feden olduğunu kabul etmektedirler. Halbuki hak olmadan güç şeytanlık ve tağutluktan ibarettir (Said, 2019, s. 17). Üstelik hak ve güç ilişkisi ve dengesi sadece İslam dünyası ile Batı arasındaki bir sorun değildir. Esasen Said bu noktada iki önemli iç soruna dikkat çekmektedir. Birincisi, Allah'ın dininin insanları susturma aracı haline getirilmesidir. Bunlar Allah'a atıflarla sadece muhatabının dilini değil aklını da susturmak istemektedirler. Buna bağlı olarak Şii-Sünni gerilimine de değinen Said, esas kaygısının ümmetin Şii ya da Sünni şekilde ayrılmaları değil; her iki tarafın kılıç zoruyla iktidarın el değiştirebileceğine inanmalarınıdır. O, ortadaki bu mevcut sağlıksız durumu harici zihniyetin hakimiyeti olarak yorumlamaktadır (Said, 2019, ss. 109-119).

Yani siyasi ve toplumsal alanda güç ve şiddet merkeze alınmaya devam edilmektedir. Bu noktada Said'in önceliği fikre, düşünceye ve toplumsal inşaya verdiği görülmektedir. Said Müslümanların "Raşit toplum" şeklinde isimlendirdiği bir inşa yöntemini yeterince analiz etmediklerini belirtmektedir. Raşit toplum ise, iktidarın verasetle, güç yoluyla ve kazara el değiştirmesinden ve hatta iktidarı öncelemeksizin Rasûlullah (sav) nübüvvet dönemini tanımlamaktadır (Said, 2021, s. 54). Said Kur'an ve İslam anlayışından iki devlet türü olduğu fikrine ulaşmaktadır. Bunlar; dayatma ve şiddet yöntemi ya da enbiyanın yöntemi olan davet ve ikna yöntemi. Bu iki tür sırasıyla "baskı ve yanlışlık devleti" ya da "eşitlik ve adalet devleti" şeklinde de adlandırılmaktadır (Said, 2021, ss. 54-55).

Said, barışçıl yöntemi ve fikirsel düzeyi ve inşayı öncelemeye yönelik iki eleştirinin de doğru olmadığını düşünmektedir. Bunlardan ilki, bu metodun İslami cihadı devre dışı bıraktığıdır (Said, 2005, s. 75). Barışçıl yöntemin zorbalık ve zalimlik karşısında sessiz kalma anlamına gelmediğini de belirtmektedir. Zira ona göre bu zilleti içselleştirmektir.

## İslam Düşüncesinin Hareket Noktası ve Yöntemi

Cevdet Said'in analizlerinden anlaşıldığı kadarıyla, düşünce ve pratiklerde metafizikleştirmeye yer yoktur. Bir başka deyişle, Said insanı dünyayı ve toplumu saran ilişkiler manzumesi etrafında sistemin işlediğini, Müslümanların bu ilkeleri bilerek ve ona uyararak teori ve pratikler gerçekleştirdikleri taktirde başarılı olacaklarını belirtmektedir. Bu ilkeler en kaba hatlarıyla Said'in eserlerinde şu şekilde belirtilmektedir. İlki, insanı içeriden belirleyen (enfüs) ve onu kuşatan ilkeler ki (afak), tabiat kanunları bunların başında gelmektedir. Üçüncüsü de değişim yasasıdır. Esasen Cevdet Said İslam düşüncesini bir rastgelelik ve metafizikleştirme üzerine değil, bir sistem içinde ilkelere dayalı olarak kurmak istemektedir.

Bu bağlamda Said'in merkeze yerleştirdiği ve kitaplarında sıkça atıf yaptığı ayet şudur: *"İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki, Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun."* (41/Fussilet, 53) Said'in yorumlarında ufuk insanı dışarıdan kuşatan tabiat kanunu gibi ilkelerdir. Enfüs ise, insana dair ilkelerdir ki buna sosyal bilimsel ilkeler diyebiliriz. Tam da bu sebeple Said gözlerin olgular (fenomenler dünyası, şahadet alemi) dünyasına çevrilmesini istemektedir. Çünkü gerçekliğin elde edilmesinde en güvenilir şey olgulardır (Said, 2015, s. 50). Ona göre Müslümanlar bu zamana kadar gerçeklik dünyasına ayak basmadıkları gibi gerçeklik ve şahsiyetlere dair bir duygu geliştirmediler; muhayyileleri hayalet ve mitlerle doludur (Said, 2015, s. 77). Gerçekte dinin delilleri gayb değildir; dinde gayba dair bilgiler olsa da onların delilleri içinde yaşadığımız şahadet alemindeki afaki ve enfüsi delillerdir. İşte insanların afaki ve enfüsi yöneltmiş olmalarıyla din, her zaman ve mekana uygun sosyal bir gerçek olmuştur

(Said, 2004, s. 172). Bu durum Said'in veciz ifadeleriyle "Allah indirdiği kutsal kitabın güvenilirliğini göstermek için gerçek dünyayı kullanmıştır." (Said, 2015, s. 18).

Fakat olgular dünyası din ve metafizikten kopuk değildir. Bu bağlamda Allah ile fenomenler dünyası arasında bağ kurarak dikey bir ilişki geliştirmektedir. Said'e göre, Allah'ı tanımak için onun yarattıklarını tanımaktan başka yol yoktur. Bu bir yandan evreni diğer yandan insanı tanımaktan geçmektedir (Said, 2013, s. 77). Onun ifadelerinden dolayı olarak Batı dünyasının bu dikey ilişkiyi kuramadığını anlamaktayız. Fakat Said'e göre Batı'nın başarısının arkasında Allah'ın koyduğu yasalara sarılmak varken, Müslümanlar bunu yapamamaktadır (Said, 2004, s. 24). O, aşkın ile içkin, din ile dünya, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi dengeli bir biçimde kurmaya dikkat ederken, "ilahi" ve "tabii" olana aynı anda yer vermektedir. Said'in vurguladığı üzere, Hz. Peygamber (sav) bir başka hadislerinde hidayeti suya, toplumları da toprağa benzetmiş ve su-toprak arasındaki ilgi ile hidayet-toplum arasındaki ilgiyi her ikisinin hem ilahi hem de tabii kanunlara boyun eğmesi şeklinde açıklamıştır (Said, 2004, s. 28). Said dinin öngördüğü ahlaki ilkeler ile söz gelimi tabiat kurallarını amaç, içerik ve gerçekleştirim olarak birbirinden bağımsız ve kopuk görmemektedir. Bu bağlamda "dine dayalı ahlak kuralları, hayatın bizzat istediği kuralların tıpatıp aynıdır. Onun için ahlaka dayalı sistemden uzak durmanın tabiat kanunlarına karşı koymaktan farksız bir tavır olduğunu kabullenmek lazım geliyor." (Said, 2004, s. 129)

Cevdet Said farklı yerlerde hem buna dair temel kavramsallaştırmaları netleştirir hem de açılar. Ona göre yasa ilahi kanunu yani sünnetullahı ifade etmekte olup ilim de bu yasaları bilmektir. Teshir ise bu bilginin bir sonucudur (Said, 2004, s. 59). O, Sünnetullahı dair, iki önemli niteliği zikreder. Birincisi bunlar sabit olup değişmezler. İkincisi de Kur'an'ın kastettiği kanunlar yani sünen, toplumsal ve dışsal kanunlar değildirler (Said, 1997, s. 81). Cevdet Said gerek Batı dünyasının gerekse Müslümanların enfüsi kurallara yeterince önem vermedikleri görüşündedir. Ona göre Batı ilim kavramının anlam ve içeriğini sadece

dış dünya ve fenomenlerle (afak) sınırlamış olup, bu durum İslam dünyasına da sirayet etmiştir (Said, 1997, s. 83). Esasen İslam dünyası da her türlü iktisadi, siyasi vb. değişimin esası olan enfüsi/sübjektif yasalardan ciddi bir şekilde yararlanmak suretiyle bireysel bir değişim yapamamıştır (Said, 2005, s. 41). Said problemi şu örnekle daha da açıklamaktadır: “Müslümanlar ‘kuvvet hazırlayın’ emrini yerine getiremediğinde kusurunu fark ederek kendisini kınamaktadır. Oysa aynı Müslümanlar ‘yeryüzünü gezip inceleme’ ve ‘önceki toplumların çöküşlerine yol açan toplumsal yasaları keşfetme’ emrini yerine getiremediğinde vicdanlarında en ufak bir sızı bile duymamaktadırlar.” (Said, 2021, ss. 58-59).

Said’in neredeyse İslam dünyasındaki tüm sorunları analizinde “enfüs” ve “afak”a dair ilke ve kanunlara atıfları vardır. O insanın enfüs ve afak alemindeki ilahi yasaları iyice düşünmesi, buna göre kendi konumunu belirlemesi ve daha da önemlisi müdahale edemeyeceği alanlar (ilahi sınır) ile müdahale edeceği alanı (teshir) tespit etmesini ister (Said, 2004, s. 132). Ancak kimilerinin bu yasaları anlamaya çalışmanın imandan çıkaracağı korkusuyla hareket ettiklerini belirtmekte; bu tür çabaları bir materyalist eğilim olarak görmektedir (Said, 2019, s. 99). Diğer yandan bu tür bilimlerden çekilmesinin bir diğer nedenini de kutsallık atfedilen insana dair tasavvurların doğru olmadığına ortaya çıkması korkusu olduğu onun tarafından vurgulanır (Said, 2015, s. 23). Bir başka deyişle kendine bir güvensizlik hali söz konusudur.

### **Önce İlim ve Tefekkür (Teshir ve Kudret)**

Said bu bilgilenmenin bir güç ve iktidar sağladığını kabul etmektedir. Nitekim o, insanın evren hakkındaki bilgisi arttıkça, ondaki yasaları keşfettikçe, evreni kendisine hizmet ettirme gücünün artacağına dikkat çekmektedir (Said, 2004, s. 56). Dolayısıyla bilginin iktidarı elde edildiği takdirde onun gücü sahiplenilecektir (Said, 2015, s. 48). Said’in bu görüşü modernitenin erken zamanlarında Bacon’un analogilerine benzemektedir. Fakat ondan farkı hiç kuşkusuz bu gücün Tanrı’dan kopmaması ve insanın Tanrı’dan azade yeryüzünü mutlak olarak

temellük etmemesidir. Öte yandan Said, ilimle ahlak arasının ayrılmasını sorunsallaştırmaktadır (Said, 2004, s. 45). Bilindiği üzere Batı düşüncesi olgu ve değer arasındaki ayrımla maluldür ve doğrusu Said bu vurgusuyla Batı'ya eleştiri getirmektedir. Tüm bunlardan sonra Said, bugünkü medeniyetin yaşadığı sorunlar, dünya savaşları vb. olumsuzlukların tabii kanunlara isyanın bir cezası olduğu fikrindedir (Said, 2004, ss. 29-30). Dolayısıyla Allah'ın kurmuş olduğu sistem, bütün boyutlarıyla çalışmakta, insanların buna yönelik ihmal ve itaatsizlikleri ise kendilerine dönen negatif sonuçlar üretmektedir. Said'in bu analizleri gerek evrendeki tabii ve fiziki boyutu gerekse sosyal hayatı, ilkeleri olan ve insanın gücü oranında ilimle açıklanabilir bir sistem olarak görmekte, bu bağlamda yaşanan aksaklıkları ise yine ilme müracaatla halletmeye çalışmaktadır. Doğrusu bu durum, bilhassa günümüzde Müslümanların bilim alanını metafizikleştirmeye yönelik tavırlarını bir düzen ve ilkeler bütünü içine alma girişimi olarak olumludur.

Said'in bu bağlamda öne sürdüğü iki kavramın altını çizmek gereklidir. Bunlar; teshir ve kudrettir. Ona göre teshir, yani emri altına alma, insanın kanunu yani sünnetullahı bilmesiyle meydana gelir. Burada ilmin varlığı, bir şeyin olacağını önceden bilmek ve o şeye hâkim olmaktır (Said, 1997, s. 117). Said içinde yaşanan dünyada İslam dünyasının en asli probleminin ilmî kudretler olduğu tespitini yapmaktadır. Onun ilmî kudretler kavramı ile kastı ise; İslam dünyasının sahip olduğu maddi ve beşeri tüm imkanlarını faaliyete geçirecek yasaların bilinmesidir. Kudret de iki düzey olup, maddi enerji ve akli enerji düzeyidir (Said, 2004, ss. 146- 147). Buradan anlaşılmalıdır ki, kudret ile İslam dünyasının maddi ve beşeri tüm potansiyelleri ve yapabilme gücü kastedilmektedir. O, ısrarla bugünkü Müslümanların ihlastan ziyade isabete ihtiyacı olduğunu vurgular ki (Said, 2004, s. 148) isabet sünnetullahı bilerek eylemde bulunmaktadır. Nihayetinde uhrevi mükafat niyetlere göre gerçekleşirken, dünyevi mükafat ya da başarı, eylemin doğruluk yani isabet derecesine göre tecelli etmektedir (Said, 2004, s. 207). Fakat Said, bugün bu bilginin (ilmi), büyük oranda derinden kavrama ve tahlil etmekten daha çok ideoloji, karşıdaki muhatabı zorla



boyun eğdirme, korku ve sindirme için kullanıldığına dikkat çekmektedir (Said, 1997, s. 11). Diğer yandan, Said, İslam dünyasında bu ilkelere yerini “baba”ların, zihinsel düşünceleri de dış gerçeklerin alması sebebiyle ilkeler yerine kişilerin ikamesi söz konusudur ki, sünnetullah yerine şahısların açıklamalarda devreye girdiği görülmektedir. Ona göre, bu da bir nevi dinî putçuluktur ve halledilmesi gereken bir problemdir (Said, 1997, s. 110).

İslam dünyasının yaşadığı mevcut sorunu bir geri kalmışlık problemi olarak değerlendiren Said, bunun çözüm yolunun gücü yeten herkesin bir şekilde tefekkürle katkısı olduğunu düşünmektedir (Said, 2005, s. 21). Hatta bu konuda fikir öncüsü olarak Cemalettin Efgani’yi zikretmesi aslında meseleye bakış açısına dair fikir de vermektedir. Fakat Müslümanlar bu konuda iki boyutlu bir zafiyetin içindedirler. İlk, eylemlerini (ki buradan ortaya koydukları düşünceler ve geliştirdikleri pratikler anlaşılmaktadır) ibret nazarıyla tefekkür etmemektedirler. İkincisi de ayıp ve kendilerini teşhir gibi anladıkları özeleştiriden uzaklıkları söz konusudur (Said, 2005, s. 103). Bunlara ilaveten Müslümanlar içinde buldukları konjonktürel koşulları aşamamış olduklarından hâlâ klancı, kabileci bir zihniyetle hareket etmekte; İslam düşüncesine evrensel bir boyut getirememektedirler. Aslında insanlık tarihini entelektüel gelişim ve ilerleme açısından ele alan ve insanları tek bir millet gören yaklaşımı modern fikre sahip şekilde nitelerken, tefekkürün evrensel boyutta olması gerektiğine dikkat çekmektedir (Said, 2021, s. 53).

## **İslam Düşüncesinin Toplumsal ve Siyasal Bunalımları**

Cevdet Said’in tüm düşünce ve analizlerinde temel probleminin İslam dünyasının içinde bulunduğu parçalanmışlık, zayıflık ve buradan kaynaklanan bir utanç olduğunu düşünmektedir (Said, 2021, s. 65). Bu bağlamda büyük ve önemli sorunların hâlâ yaşanıyor olması, Müslümanlar üzerine galip gelmesi, yaşanan hastalıkların hâlâ onulmaz türden olduğunu göstermektedir. Burada yaşanan sorunlardan ilki, düşüncede yüzeysellik şeklinde tanımlanan tefekkür eksikliğidir

(Said, 2005, ss. 18-24). Diğer önemli bir sorun ise, Müslümanların kendilerinde herhangi bir eksiklik görmemeleri ve buna dayanarak tüm başarısızlıklarını harici sebeplere bağlamalarıdır. Söz gelimi; olanları Allah'ın takdiri ya da emperyalizmin icraatlarına bağlamak gibi (Said, 2004, s. 90).

Üçüncü ciddi problem; Müslümanların hayatının büyük çoğunluğunda yaşadığı sosyal çevre ve kültürün belirleyiciliğinden çıkamamasıdır. Said'e göre insanlar bu sosyal çerçeve içinde tutsak kalmakta, aslında bunun doğal bir sonucu olarak geçmişi ve kültürel mirası kutsamaktadır. Bu durum yeni dünyaya uyum sağlama, kendisini dünyaya kanıtlatma ve bu uğurda dayanışmayı gerçekleştirme yetkinliği gibi kavramları Müslümanlar için dışarıda bırakmaktadır (Said, 2021, s. 69).

Elbette Said, dünya sisteminin işleyiş biçimi ve ona egemen olan kişi ya da grupları bilmiyor ya da dikkate almıyor değildir. Ona göre dünya sistemi ırkçı bir anlayış üzerine dayanmakta olup, dünyanın sağlıklı gelişimini engellemekte, dünyadaki diğer tiranlara zulümlerini uygulamak için haklılık ve meşruluk gerekçesi sunmaktadır. Çarpıklık ve adaletsizliğin en büyük göstergesi ise sadece bazı ülkelere tanınan veto hakkıdır. Bu ise gerçekte Batı'nın kendi söylemi ve iddiası olan demokrasi ve insan haklarını açık bir ihlaldir (Said, 2021, s. 103). Onun ifadesiyle dünyanın müstekbirleri ve onlara ittifak eden yerel despotlar kötü durumların devam etmesinden yararlanmaktadırlar. Düşünsel ve bedensel hastalıklar yayan bu sistemin devamından ise Said dünyayı yeterince tanımayan, tembel aydınları sorumlu görmektedir (Said, 2019, 70). Aydın, ona göre, içinde yaşadığı milletin aklı ve vicdanı olup yaşadığı toplumun paradigmasını oluşturmaktadır. Milletten önderleri ve ahalinin içinde yaşadığı yapı da budur (Said, 2016, s. 26). Said aydınları ve işlevlerini genel düşüncesinde merkezi bir yer işgal eden "ilim" kavramıyla bütünleştirmektedir. Aydınların ürettiği yapı ve ilim, ona göre iktidarın da takip edeceği ve izleyeceği olgudur. Said'e göre iktidar bilinçaltını izlemektedir; dolayısıyla iktidar olgusu herhangi bir teknik gibi doğrudan bilgiye tabidir ve ondan doğmaktadır. Bunu şu cümleyle özetler: İktidar bilgidir (Said, 2015, ss. 46-47). Dikkat edilirse Said,

burada bilgi-iktidar ilişkileri açısından Foucault'dan farklı düşünmekte olup, iktidarı bilgiye bağlı görmektedir. Nihai olarak da bu bilgiler üzerinden (ilmin, tabii ve beşeri yasaların arayıcısı<sup>2</sup>) aydınının fonksiyonu da merkezileşmektedir.

Çağdaş dönemde İslam düşüncesinin sorunlarına dair analizler yapan birçok eserin, özellikle aydınlar üzerine eleştiri geliştirdiği bilinmektedir. Mevcut sorunların devamı genel olarak batılılaşmış, kendi toplumundan zihin ve pratik olarak kopmuş aydınlara bağlanmaktadır. Elbette çağdaş dönemde tarihsel süreçte bu eleştirileri haklı kılan birçok pratikler söz konusudur. Fakat Said sorunların devamında sadece aydınları değil, avam tabakasını, halkı ve mazlumları da eleştirmektedir. Bu diğer düşünürlere göre onun bir farklılaşmasını ifade eder görünmektedir. Said'e göre "asıl hastalık avam tabakasının cehalet ve uyuşukluğunda düğümleniyor ki, bu durum, onları yönlendiren davetçileri sıkıntıya sokmaktadır." (Said, 2005, s. 86). Diğer yandan Kur'an-ı Kerim'e göndermeleri ile yaşanan problemleri "kendine zulüm" ile tanımlamaktadır. O, kendine zulmetme kavramının ilginç bir Kur'an kavramı olduğunu belirttikten sonra, Kur'an'ın denklemini tersine döndürdüğünü; dolayısıyla sadece zalimi değil mazlumları da kınamanın adresi olarak gösterdiğini belirtmektedir. Said'e göre bu yaklaşım, siyasal ve toplumsal meselelere önerilmiş yeni bir modeldir (Said, 2021, ss. 90-92). O, düşünce yoksunluğunu da Kur'an'ın ümmilik şeklinde tanımladığından hareketle (Said, 1997, s. 14), halk ya da mazlumların da bu noktada sorumlu olduklarını ima etmektedir.

Cevdet Said'in buraya kadar analizlerinden düşünce özgürlüğüne önem verdiği ve "ötekileştirme"yi eleştirdiği anlaşılacaktır. O, "Kur'an'a göre öteki, orman kanununu uygulamadığı, eşitlik söylemini ve adalet fikrini kabul ettiği, insanları belirli bir dinî ya da belirli bir düşünceyi benimsemeye zorlamadığı müddetçe, bizim ne kadar sorumluluğumuz varsa onun da o kadar hakkı vardır, bizim ne kadar sorumluluğumuz varsa onun da o kadar sorumluluğu vardır," (Said, 2021, s. 107)

2 Parantez içindeki bu ifade yazara aittir (E.N).

ifadesiyle farklı inanç ve düşünceden insanlarla aynı toplumda, hak ve sorumluluk dengesine atıfta bulunmaktadır. Bu görüşünü de aslında temel bir ahlaki ilkeye yaslanarak temellendirmektedir. Ona göre, diğerine hayat hakkı tanımayanlar kendi hayat haklarından da vazgeçmiş demektir. Çünkü insanın kendisine tanıdığı hak başkasına tanıdığı haktır. Aynı şekilde başkası için yasakladığı hak ise aynı zamanda kendisine yasaklanmış anlamına gelir; Said, insanlara görüş, düşünce, analiz, inanç ve uygulamalarından dolayı baskı yapılmasını reddeder (Said, 2021, s. 83). O, Müslümanlara hitap ederek “Kafir olmanın dünyevi bir yaptırımını olmadığını anlamak zorundayız; inanmayan inanmaya, kafir mümin olmaya zorlanamaz.” (Said, 2021, s. 66)

Bu noktada Müslümanlar için kimi zaman bir reddin konusu olan Batı ve Batı düşüncesini de ötekileştirmez. Said, öncelikle Batı'nın dünyaya ve insanlığa yaptığı katkıları hatırlatarak olumlu boyutlara dikkat çekmektedir. Ona göre, Batı insanlık tarihinin bir parçası olup insanlığa katkılarda bulunmuştur. Yaklaşık beş yüzyıldır öncülük yaptıkları gibi dünyayı da yönetmektedirler. Geliştirdikleri en önemli merhale de eksikleri ve problemlerine rağmen demokrasi düşüncesidir. Diğer yandan insanlığın ilerlemesini sağlayan bazı yasaları bulmayı ve onları uygulamayı başarmışlardır. Bu açıdan Müslümanların saplantılardan kurtularak Batı'nın ne şeytan ne de ilah olmadığını anlamaları gerekir. Said bu betimlemelerden sonra, özellikle Müslüman gençlerden Batı medeniyetini toplumsal yapı açısından incelemelerini, onların ilerlemelerinin sadece teknik boyutlu olmadığını ve meselenin daha büyük olduğunu dikkate almalarını rica etmektedir (Said, 2021, ss. 127-129). Görüleceği üzere Said, analizlerinde merkezileştirdiği ilim, bilgi, yasalar ve derin tefekkür kavramlarını Batı'yı açıklamada da kullanarak ilkeli ve tutarlı bir düşünce geliştirmeye çalışmaktadır.

## Cevdet Said'in Düşüncelerinin Kritiği

Hiç şüphesiz çağdaş Müslüman düşünürler kendi tarihsellikleri içerisinde var olan sorunlar üzerinde dururlar. Cevdet Said'de yaşadığı

dönem itibarıyla Müslümanların önündeki sorunlarla ilgilenmiştir. Bu da İslam dünyasının sömürge koşulları başta olmak üzere nedenselliğin sosyal, siyasal, ekonomik düzlemde meydana okumasının çoklu sorunlarıdır. Doğrusu Cevdet Said'in İslam düşüncesine ilk adımda iki önemli katkısından bahsedilebilir. Birincisi, dağılmış olan İslam dünyasının ve bu arada zayıflayan İslam düşüncesinin kendisine bir yapı kurabilmek için bir düzleme ve ikincisi orada sağlıklı ilerleyebilmek için bir sükunete ihtiyaç bulunmasıdır. Said'in İslam düşüncesinin teorisine verdiği ağırlık ve şiddete yönelik karşı duruşu bu işlevleri sağlıyor görünmektedir. Fakat bu noktada Said'in yaklaşımında bu teorilerin nasıl pratize edileceğine dair bir zemin çizilmektedir. Hatta burada İslam dünyasının kendi sosyal, ekonomik ve siyasal gerçekliği tartışılıyor değildir.

Cevdet Said'in İslam düşüncesine yaklaşımlarında daha çok bir ana çerçeve ve metodolojiyi görmekteyiz. Doğrusu modern zamanlarda belki işe yeniden başlamak anlamında Said'in "mukaddime" türünden analizleri önemlidir. Fakat kitaplarında bu yönde çok tekrarlar bulunmakta ve daha derin konulara girememektedir. Söz gelimi; İslam düşüncesinin geleceğe projeksiyonunda kavramlar ve onların içerikleri bugün ciddiyle işlenmelidir. Said'in eserlerinde kavramsal analizleri yeteri kadar bulamamaktayız. Bu durum belki de İslam düşüncesinin temel sorunlarının aşılamanış olması kadar siyasal konjonktürün belirleyiciliğinden de kaynaklanmış olabilir.

Cevdet Said'in çalışmalarını değerlendirme yönünde çabaların oldukça yetersiz olduğunu görmekteyiz. Özellikle Türkçede Said'in birçok eseri yayımlanmasına rağmen hakkındaki tez çalışmalarının sınırlı ve daha geniş düzlemde onun eserlerini ve düşüncelerini değerlendirme yazılarının neredeyse bulunmadığını söyleyebiliriz. Bilhassa İslam düşüncesinin metodolojik izleklerini oluşturma çabalarında, ona müracaatların gerekli olduğu belirtilmelidir. Bu durum aynı zamanda Said'in İslam dünyasında tanınması açısından eksikliği de göstermektedir. Esasen İslam düşüncesinin geniş coğrafyalarda fikrî takibinin zayıf olduğu bu bağlamda saptanmalıdır.

Cevdet Said'in özellikle bilgi-iktidar ilişkisine dair yaklaşımlarına dikkat çekmek gereklidir. Burada birinci nokta, onun zaman zaman Bacon gibi bilgiyi mutlak güç olarak eşitleyen söz ve yorumları bulunmaktadır. Elbette "bilgi"nin belirli oranda iktidarı sonuçladığı durumlar vardır. Fakat bilginin mutlak anlamda güce eşitlenmesi ve bu yönde işlevselleştirilmesi, bir noktada sonra gücün egemenliğini sonuçlamaktadır. Halbuki İslam düşüncesinin temel başlangıç noktası, bilgi ve (hak)ikat arasındaki kopmaz ilişkidir. Dolayısıyla burada paradigmatik bir paradoks kendisini göstermektedir. Diğer yandan Said gerek Suriye'de kendi tecrübesi gerekse siyasi düşünce itibarıyla ağırlıklı olarak "güç" ve şiddetle mesafeli bir düşünsel teori inşa etme çabasıdadır. Özellikle siyasi analizlerinde bu görünmektedir. Belki onun yaklaşımı Müslümanların "bilgi"ye ağırlık vermelerinin zaruretine işaret olarak okunabilir.

Fakat bu arada Said'in başta siyaset olmak üzere kültür, toplum ve ekonominin kendi düşüncesi içerisinde nasıl yapılandırılacağına dair bir çerçeve sunmamış olduğunu da görmekteyiz. Daha çok olmaması gerekenlerden bahsederken, metodolojinin bu alanlara nasıl uygulanacağına dair analizleri daha soyut kalmaktadır. Ayrıca Said'in gerek Müslümanların ağırlıkta olduğu coğrafya olan Orta Doğu, gerekse diğer coğrafyalardaki İslam düşüncesine dair tecrübeleri yeterince analiz etmediğini de görmekteyiz. Sık sık Malik B. Nebi'ye başvurmakla birlikte, diğer isim ve tecrübeler pek söz konusu edilmemektedir. Bu da İslam düşüncesi açısından nasıl bir pratik öngördüğünü muğlak bırakmaktadır.

## **Cevdet Said'in Katkıları ya da Sonuç**

Çağdaş İslam düşüncesi kendi doğal tarihi sürecinde karşılaştığı sorunlar yanında, Batı modernitesinin tüm dünyaya yayılması ve gerçekleştirdiği dönüşümlere cevap üretme gibi bir manzara ile karşı karşıya kalmıştır. İşgal edilmiş, sömürgeye uğramış, askerî ve teknik yollarla temellük edilmiş olan İslam dünyası, içinde yaşadığı çok boyutlu

sorunları aşmak üzere düşünsel ve pratik çabalara girişmiştir. Batı medeniyeti ve modernitesinin bugün hakimiyeti düşünüldüğünde, sömürge ve işgaller sonucu oluşan negatif zihinsel bakiyelerin geride bırakılarak sağlıklı bir İslam düşüncesi inşa etmek, zannedildiği kadar kolay değildir. Üstelik bu bakiyelerin yarattığı travmalar siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel tüm boyutlarda tezahürlerini derinden göstermeye devam ederken, İslam düşüncesinin kendisine ait geometriyi temellük etmesi henüz gerçekleşmemiş görünmektedir. Bunun anlamı; İslam düşüncesinin daha çok başkasının arazisinde gecekondulaşma aşamasını yaşadığıdır.

Said böyle bir konjonktür içerisinde, üstelik yetiştiği coğrafyanın fazladan sorunlarını da karşılamaya çalışarak modernizmin hamleleri karşısında nasıl bir strateji geliştirileceğine dair bir düzlem kurmaktadır öncelikle. Bunun ilk adımını Said'in şiddet üzerine yoğunluklu durmasından anlamaktayız. Bir kere Batı hegemonyasının dünyanın farklı coğrafyalarında ve bilhassa Orta Doğu'da yarattığı çatışma alanları, bu bölge insanların bir müddet sonra şiddeti bir yöntem olarak benimsemeleriyle sonuçlanabilmektedir. Aslında Said eserlerinde açık ve örtük biçimlerde bunu işlemektedir. Said şiddetin bir yöntem olamayacağını ısrarla belirtirken, gerçekte ortamı soğutmaya çalışmaktadır. Üstelik bu şiddetin kaynağı sadece Batı hegemonyası ve sömürgesi olmayıp, Orta Doğu coğrafyasında uzun süredir hüküm süren despotik yönetimlerdir. Doğal olarak böyle bir konjonktür İslam dünyasında düşünsel boyutu dumura uğrattığı gibi şiddeti de körükleyebilmektedir. Said tüm bunlar karşısında düşüncenin yaratacağı etki ile ancak İslam dünyasının içinde bulunduğu handikaptan kurtulacağını önermektedir.

İkinci önemli nokta, tevhid dolayımı olarak Tanrı tüm yaratımların kaynağı olduğundan tabiat, insan, dünya vb. tüm fiziki, tabii, insani düzeyde evrende işleyen ilke ve kurallara dikkat çekmektedir. Bu ilke ve kuralların kaynağı Tanrı olduğundan aralarında bir çelişki olmayıp birbirini desteklemektedir. Said, buradan hareket ederek, İslam dünyasının yüz yüze geldiği sorunların sebebinin, çok geniş anlamda

sünnetullahı dikkate almamaktan geçtiği kanaatindedir. İslam dünyası kendi sorunları karşısında metafizikleştirme içine girmektedir. Halbuki öncelikli olarak yapılması gereken şey; olgular dünyasına gözleri çevirerek gerek tabii ve fiziki alanda gerekse beşeri düzlemde hangi ilkelerin işlediğini keşfetmek, neden-sonuç ilişkilerini ortaya çıkarmak ve nihayetinde ilgili sorunların bu düzlemde tefekkür ve analizlerle çözümünü sağlamaktır. Said'in anlatımlarından İslam dünyasının bu açıdan oldukça zayıf olduğunu anlamaktayız.

Cevdet Said eserlerinde İslam düşüncesinin kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasal çok boyutlu sorunlarına değinmektedir. Bunları çok sistematik biçimde sunmamakla birlikte, İslam düşüncesini bütünsel bir sistem düşüncesi olarak konu edinmektedir. Dünya sisteminin işleyişi, egemenlik, siyaset, yönetim, kültürel belirleyicilik, öteki vb. birçok çağdaş tartışma konusu, onun eserlerinde kendisine yer bulmaktadır. Bu bağlamda Said çağdaş sorunlar ile olguların kesiştiği noktadan hareket ederek ve İslam'ı paradigmatik bir merkez kabul ederek analiz yapmaya çalışmaktadır.

Neticede Cevdet Said'in altını çizmeye çalıştığımız bu yaklaşımında barışı önceleyen, tabii, fiziki ve beşeri düzlemde işleyen ilkeleri tespit etmeye dikkat çeken; şiddet yerine düşünceyi ve tefekkürü ikâme eden; bu bağlamda İslam dünyasının temel sorunlarına işaret eden göndergeler, İslam düşüncesinin de ihtiyacı olarak görünmektedir.



## Kaynakça

- Cevdet, S. (2005). *Ademoğlunun ilk mezhebi-İslam ve şiddet üzerine* (H. İ. Kaçar, Çev.). Pınar Yayınları, İstanbul.
- Cevdet, S. (2021). *İslam dünyasının krizleri*. (F. Güngör, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları
- Cevdet, S. (2014). *Güç, irade, eylem*. (H. İ. Kaçar, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları
- Cevdet, S. (2015). *Adem'in oğlu Habil gibi ol* (A. Keskinsoy, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Cevdet, S. (2013). *Düşüncede yenilenme*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Cevdet, S. (1997). *İslami mücadelede bilginin gücü* (A. Kahraman, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Cevdet, S. (2019). *Şiddet erdemi öldürür* (F. Güngör, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Cevdet, S. (2016). *Dirilişin şartları* (A. Keskinsoy, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Cevdet, S. (1995). *Cevdet Said, İslami mücadelede şiddet sorunu*. (H. İ. Kaçar, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.



## NİZAR KABBANİ

(1923 – 1998)

Modern Arap şiirinin önemli isimlerinden biri

Nizar Kabbani, modern Arap şiirinin en önemli isimlerinden biri olarak kabul edilen Suriyeli bir şair, yazar ve diplomatı. 1923 yılında Suriye'nin başkenti Şam'da doğdu ve hayatının büyük bir bölümünü seyahat ederek ve dünyanın çeşitli yerlerinde diplomatik görevlerde çalışarak geçirdi.

Kabbani'nin şiiri sadeliği ve erişilebilirliğinin yanı sıra açık sözlülüğü ve dürüstlüğüyle de biliniyordu. Sıklıkla aşk, ilişkiler ve modern Arap yaşamının deneyimleri hakkında yazdı ve eserleri Arap dünyası ve ötesindeki okuyucularda yankı buldu. Kabbani aynı zamanda siyasi ve sosyal konularda da yazdı ve şiirleri genellikle ulusal kimlik, kültürel koruma ve Arap halkının mücadeleleri gibi temalara değindi.

Nizar Kabbani'nin şiirsel tarzı sadeliği, erişilebilirliği ve doğrudanlığı ile biliniyordu. Şiirlerinde sıklıkla günlük dili ve yaygın Arapça deyim ve ifadeleri kullanırdı, bu da okuyucuların eserleriyle bağlantı

kurmasını kolaylaştırırdı. Kabbani'ni şiirlerinde genellikle aşk ve ilişki deneyimlerine odaklandı. Tutku, arzu ve kalp kırıklığı gibi temaları keşfederek büyük bir duygu ve dürüstlikle yazdı. Aşk şiirlerinin yanı sıra Kabbani, siyasi ve sosyal konularda da yoğun bir şekilde yazdı ve eserleri genellikle ulusal kimlik, kültürel koruma ve Arap halkının mücadeleleri gibi temalara değindi. Yazılarında ülkesine ve halkına derin bir bağlılık duygusu ön plandaydı ve sosyal ve siyasi adaletsizliğe karşı açık sözlü eleştirileriyle tanınıyordu.

Genel olarak Kabbani'nin şiiri, erişilebilirliği ve duygusal gücünün yanı sıra modern Arap yaşamı ve kültürünün özünü yakalama becerisiyle de büyük beğeni toplamıştır. Nizar Kabbani, kariyeri boyunca 20'den fazla şiir koleksiyonu ve çeşitli düzyazı eserleri yayınlamış üretken bir yazardı. 1960 yılında yayımlanan *Beyrut Aşığı* Kabbani'nin ilk şiir koleksiyonudur. Bu eser, sevdiği

**Yaşadığı Yerler:** Şam, Beyrut

**Önemli Eserleri:** İşgal Altında, Gazaba Uğramış Şiirler, Ben Beyrut (Deneme), Aşkın Kitabı, Gözlerinin Mavi Limanında, Yasak Şiirler

şehrin ve modern Arap yaşamının deneyimlerinin güçlü bir keşfidir. 1963 yılında yayımlanan *Bir Memenin Çocukluğu* Kabbani'yi modern Arap şiirinin en önemli seslerinden biri haline getiren bir aşk şiirleri derlemesidir. *Denize Girerken* (1964) aşk, kayıp ve hafıza temalarını işleyen bir şiir derlemesidir. Bir aşk şairi olarak tanınan Kabbânî'nin Arap rejimlerini ve onlara boyun eğen halkları gerçekten hicvetmesine sebebiyet veren ilk olay, İsrail'in 1967 yılında Arapları yenilgiye uğratması olmuştur. Bu hadisenin ardından Kabbânî daha politik bir şaire dönüşmüştür. *Ben Beyrut* isimli deneme yazılarından oluşan eserinde bir kadının gözünden Beyrut kentinin yıkımını ve trajedisini anlattığı eseri bu anlamda dikkat çekicidir.

Kabbani'nin şiiri Arap dünyasının siyasi ve sosyal gerçeklerini de yansıtıyordu ve siyasi baskı ve

adaletsizliğe yönelik güçlü eleştirileriyle tanınıyordu. Şiirleri genellikle sürgün, kimlik ve özgürlük mücadelesi gibi konuları ele almış ve şiirlerini baskı ve zulüm güçlerine karşı konuşmak için kullanmıştır. Kabbani'nin kullandığı dil ve üslup da Arap düşüncesini etkilemiştir. Serbest nazmı yenilikçi bir şekilde kullanmasıyla tanınan Kabbani'nin şiirleri genellikle popüler kültür ve gündelik dil unsurlarını bir araya getirmiştir. Kabbani'nin çalışmaları Arap şiirinin yelpazesinin genişlemesine yardımcı olmuş ve üslubu nesiller boyu şair ve yazarları etkilemiştir.

Arap edebiyatı ve kültürüne yaptığı katkılardan dolayı geniş çapta tanınan Kabbani'nin bir şair ve entelektüel olarak bıraktığı miras, Arap dünyasının kültürel manzarasının önemli bir parçası olmaya devam etmektedir.



## Bağdat Üniversitesi

Irak'ın en büyük ve en eski üniversitesi

**Kuruluş Tarihi:** 1957

**Bulunduğu Yer:** Bağdat

**Kurumun Etkisi:** Arap dünyasında uzunca bir süre önde gelen bir bilim kuruluşu işlevi görmüştür.

Bağdat Üniversitesi, Irak'ın en büyük ve en eski üniversitesidir. Daha önce kurulmuş olan Sanat Koleji, Fen Koleji, Tıp Koleji ve Mühendislik Koleji de dahil olmak üzere mevcut birkaç kolej ve enstitünün birleştirilmesi sonucunda Irak'ın ilk modern üniversitesi olarak 1957 yılında önde gelen Iraklı matematikçi, eğitimci ve siyasetçi Abdul Razzaq Al-Hashimi tarafından kurulmuştur. O tarihten bu yana büyüyerek bölgenin önde gelen akademik kurumlarından biri haline gelmiştir.

Üniversite uzun bir akademik geçmişe sahiptir ve bilim, mühendislik, tıp, hukuk, sosyal bilimler ve beşeri bilimler dahil olmak üzere çeşitli alanlarda birçok önemli mezun vermiştir. Yıllar boyunca savaş, yaptırımlar ve siyasi istikrarsızlık gibi pek çok zorlukla karşı karşıya kalmasına rağmen Bağdat Üniversitesi, bölgede önde gelen bir yüksek

öğrenim kurumu olarak işlev görmeye devam etmiştir.

Bağdat Üniversitesi güçlü araştırma odağıyla tanınmaktadır ve Şehir ve Bölge Planlama Merkezi, Çevre Çalışmaları Merkezi ve Nanoteknoloji ve İleri Malzemeler Merkezi de dahil olmak üzere bir dizi araştırma merkezi ve enstitüye sahiptir.

Bağdat Üniversitesi, kurulduğu günden bu yana çeşitli alanlarda çok sayıda etkili akademisyen ve araştırmacı yetiştirmiştir. Bunlar arasında önde gelen bir matematikçi ve Bağdat Üniversitesi'nin ilk rektörü Abdul Razzaq Al-Hashimi; İslami İlimler Fakültesi'nden mezun olan ünlü Şii İslam âlimi Al-Khoei ve Körfez Savaşı'ndan sonra Bağdat Üniversitesi ile birleştirilen Musul Üniversitesi'nde öğrenci olan insan hakları aktivisti ve Nobel Barış Ödülü sahibi Nadia Murad başta gelmektedir.

# Arap Dünyasında Ulus Kimliğinin Kültürel Sembolleri: Ümmü Gülsüm ve Feyruz

Namık Sinan Turan

## Giriş: Orta Doğu'da Müzik ve Gündelik Hayat

Müzik Orta Doğu'da gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. Bereketli Hilal ülkelerinde Mısır, Suriye ve Irak'ta ortak kültürel bağları, her türlü bölgesel farklılıklara rağmen Arapça dilini sınırlar arasında taşıyan bir iletişim aracıdır. Kahire'de, Bağdat, Şam, Halep gibi büyük Arap kentlerinde ve Magrip'te insanlar arasındaki ortak duyguları ifade eden güçlü bir semboldür. 16. yüzyılın sonunda Mustafa Âli, 17. yüzyılın son çeyreğinde Evliya Çelebi Kahire'de şenlikleri ve seyirlik oyunlarıyla halkın oyalandığı toplantılarda müziğin rolüne işaret ederler (Tietze, 1975).<sup>1</sup> Çeşitli fırsatlarla düzenlenen eğlencelerde ya da dinî törenlerde sokaklarında müzik aletleri, sancaklar ve meşalelerle geçit alayları düzenlenen Kahire'de gençler omuzlarda taşıdıkları şeyh el-şebâbın haykırışlarını koro halinde tekrarlardı (Raymond, 1995, s. 215). 19. yüzyıla gelindiğinde Edward William Lane, Mısırlıların gündelik adet ve geleneklerine dair kapsamlı eserinde müziğe özel bir yer ayırır.

<sup>1</sup> Evliya Çelebi Seyahatname'de Nil'in çevresindeki kahvelerde, Kahire'nin çeşitli mahallelerindeki mekanlarda üstad-ı kâmil hânende ve sâzendelerin olduğunu kaydeder.

Ona göre Mısırlılar genel olarak müziğe aşırı düşkünlüdürler ve müziğe olan doğal sevgi, hareketlerini düzenleme ve çeşitli işlerde, şarkılar veya ilahilerle uğraşlarının sıkıcılığını giderme alışkanlıklarında kendini gösterir. Kayıkçılar kürek çekerken böyle yapar; köylüler su toplamada, direklerle ağır yükleri taşıyan hamallar; erkekler, oğlanlar ve kızlar, tuğla, taş ve harç getirerek ve çöpleri kaldırarak inşaatçılara yardım etmede müziği kullanırlar. Yabancı bir gözlemci olarak Mısırlıların müziğini taklit edilmesi çok zor bir üslupta gören Lane, çocukların onu kolay ve erken edindiklerinden de bahseder. Tüm okullarda okutulan Kur'an kıraatı, onların müziğe olan doğal düşkünlüğünün artmasına katkıda bulunur (Lane, 2003, s. 353). Yabancı bir gözlemci olarak Mısır'da duyduğu incelikli müzikten zevk aldığını ama Avrupalıların hepsi için bunu söylemenin mümkün olmadığını belirten yazar, erkek ve kadın müzisyenlerden bahsederken kadın müzisyenlerin toplumda önemli bir yerleri olduğuna işaret eder. Dinlediği Kahire'nin en ünlü kadın müzisyeninin icrasından büyülendiğini belirten Lane, bunların büyük bir statü ve servete sahip olduklarını aktarır.<sup>2</sup>

Arap dünyasında kültürü içeriden anlayabilmenin en önemli aracı dildir. Dil ve kültür arasındaki doğrudan ilişkinin bir diğer önemli boyutu ise müziktir. Müzik, yalnızca boş vakit geçirmenin, eğlencenin ayrılmaz unsuru olmayıp, grup aidiyetinin ve kimliğin de ayırt edici öğeleri arasındadır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen toplumsal ve politik hareketlerden doğrudan etkilenen, bir zaman sonra sürece eşlik edip, toplumsal etki düzeyini artıran bir semboldür. Arap kimliğinin tanımlanmasında dilden hareket eden yazarların müziğin rolüne işaret etmeleri şaşırtıcı değildir. 20. yüzyılda Arap şarkıcılığının en büyük ismi Ümmü Gülsüm'ün sanatında merkezi bir konumda olan yüksek Arapça büyüsünün Nasır'ın Pan-Arap hedefinin hüküm sürdüğü Orta Doğu'da sınırları aşan etkisine vurgu bu nedenle Orta Doğu çalışanlar için yadırganacak bir durum olarak görülmez (Smith,

2 Lane (2003, s. 355) çalışmasında kadın profesyonel şarkıcılara tekil olarak "Awâlim", "Âl'meh" veya "Âlimeh" dendiğini; Arapça kökenli bu sözcüğün tam anlamıyla bilgili bir kadını ifade eden bir unvan olduğunu kaydeder.

2022, s. 508, 516). Orta Doğu'da müziğin gündelik yaşamda toplumsal gelişmeler ve ideolojik dönüşümlere eşlik edişinin öyküsünü bilhassa iki büyük müzisyenin, Ümmü Gülsüm ve Feyruz'un etkileyici kariyerlerinden tespit etmek, ulus kimliğinin inşasında sanatın rolünü kavrayabilmede son derece etkileyici bir deneyimdir.

19. yüzyıl Avrupa düzeninin sonuna işaret eden Birinci Dünya Savaşı, Orta Doğu tarihi için yeni bir başlangıçtı. Bölgede meydana çıkan yeni siyasal sistemde Türk, Arap, Suriye ve Mısır milliyetçilikleri hızla yayıldı. İster işgale karşı mücadelenin sonrasında, isterse emperyal güçlerin hazırladıkları kararnamelerle kurulmuş olsun, ulus devletler, yönetmek istediği vatandaşların sadakat ve itaatlerini sunacakları tek otorite olmayı istiyordu. Ulusçuluk birleştirilmiş toplumlar için bir kimlik ve geçmiş duygusu veriyordu. Devleti inşa ediciler içinse yönettikleri toplumların enerjisini ortak bir amaca seferber etmek yolunda katkı sağlıyordu. Ulus inşası, ulusu temsil eden sembollerin üretimini zorunlu kılmaktaydı. Bunlar yalnızca bayrak, flama, harita ve benzeri kartografik unsurlar değildi. Ulusu ortak bir tınıda birleştiren, marşlar, ulusal şarkılar ve bunları icra eden kadın ya da erkek figürler büyük bir aileye ait olma duygusunu aşılabilirirdi. Ulusçuluk kültürü tebaayı yurttaşa, yurttaşı da "ortak iyi" denilen bir şey için çalışan makinenin parçalarına dönüştürürken müzik ve edebiyat, bu sürece eşlik etti. Mısır'da ulus kimliğinin kurgusunda müzik, modernin ve geleneğin çatışması arasında şekillendi. Ümmü Gülsüm'ün müzikal kariyeri bu çatışmanın tam odağında başladığı gibi ona yerel olanın, geleneğin revizyoncusu misyonunu da kazandırdı. Onun Mısır'la özdeşleştirilmesine ve "Mısır'ın Dördüncü Piramidi" şeklinde anılmasına giden süreç Mısır'ın ulus inşası ve bağımsızlık süreciyle yakından ilgiliydi.

## Ümmü Gülsüm Efsanesi'nin Doğuşu

20. yüzyılın hemen başında yoksul delta köylerinden birinde başlayan yaşamı, ilk olarak geleneksel eğitim içinde aldığı dinî bilgiler ve küçük yaşlarda tamamladığı hafızlığı onun hikayesinin birçok Mısırlı

için sıradan gelebilecek yüzüydü. Ancak sahip olduğu büyük yetenek, önce ailesinin sonra da yaşadığı sosyal çevrenin dikkatinden kaçmadı. Babasının ve Şeyh Ebulula Muhammed gibi geleneksel meşayih üslubunun en önemli temsilcilerinden birinin elinde yetişmesi büyük bir şanstı. Özellikle Kahire'deki ilk günlerinde tanıştığı Şeyh Ebulula Muhammed'den şarkıcılığın, güftenin ve müziğin birlikteliğinin, nefes tekniklerinin ve telaffuzun inceliklerini öğrendi. 1920'lerin ilk yarısında Kahire'deki müzik yaşamı içinde ismi duyulmaya başladı. Bu dönemde özellikle operet tarzı şarkıcılıklarıyla tanınan Bedia Masabni, Münire el-Mehdiyye, Fethiye Ahmed gibi isimler Kahire piyasasında oldukça büyük popüleriteye ulaşmıştı. Ümmü Gülsüm ise ilk başlarda dinî eserlerden ağırlıklı bir repertuvara sahipti. Ancak şair Ahmed Rami ile tanıştıktan sonra repertuarı ustalıklı yazılmış aşk şiirlerine dayalı popüler şarkılara doğru evrilecekti.

Ümmü Gülsüm, ilk andan itibaren dönemin müzikal eğilimlerin ötesinde daha geleneksel bir üslubu ihya etmeye yöneldi. Bu üslup tarab idi. Arap müziğinde tarab, müzikal duygulanımın kendisi ya da müziğin uyandırdığı sıra dışı duygu, esrime anı ya da estetik coşkudur. Tarab icrasının temelinde dinî-tasavvufi tarzın vokal teknikleri, yerli ve Pan-Osmanlı'ya özgü seküler içerikler yer almaktadır. İcranın geleneksel mekanı popüler düzeyde ferah (düğün eğlencesi) ve sahra (müzikli akşam eğlencesi) iken Kahire, Şam, Halep ve Beyrut gibi büyük kentlerde icranın mekanı kahâvi yani kahvelerdi. Yazar Ahmed Faris eş-Şidyak 19. yüzyıl ortalarında tarabı Doğuluların zihinsel, duygusal karakterinin bir parçası olarak tarif ediyordu. Araplık ve Doğululuk meselesi üzerinden bakıldığında tarab tam da bir halkın özgün karakterinin yansıması olarak görülüyordu. Ona göre her halkın bir ruhu vardır, onun müziğini hissedip, layıkıyla çalabilmek için bir icracı o ruhu özümsemelidir.

Tarabı neo-klasikçi bir anlayışla ihya eden Ümmü Gülsüm'ün Mısır'da 1940'lardan itibaren belirginleşen seçimi İslam'ın ve klasik Arap uygarlığının sosyal düzenin temeli olduğuna yönelik güçlü akımın parçası olmaya yönelik iken, Arap müziğinin klasik formunun güfte ve müzikal



anlamda en ideal halini yakalaması onu çağdaşı şarkıcılar arasında kimseyle kıyaslanamayacağı ayrıcalıklı bir konuma kavuşturdu. Güfteyi taksim etmesi, serbest doğaçlamalardaki olağanüstü yeteneği onun şarkıcılığının en güçlü yönüydü. Bir diğer önemli nokta ise Arapça telaffuzuydu. Kelimelerin anlaşılabilirliği ve bu dile hakimiyeti kusursuzdu. Taha Hüseyin, “onun Arapçayı mükemmel kullanmasından büyük zevk alıyorum,” diyordu. Ona göre Ümmü Gülsüm’ün sanatı, şarkıcılıktaki yeteneğinin ötesinde bir kelime ve yorum sanatıydı. Arap kültürünün klasik döneminde, 8. yüzyılda yaşayan İbn Sureyci, iyi bir şarkıcıdan beklenenler konusundaki yazısında iyi telaffuz ve Arap hâl takılarının doğru kullanılmasına değinmekteydi (Farmer, 1929, ss. 79-80; Şeyhânî, 1992, ss. 55-60). Ümmü Gülsüm metni melodiye bağlayarak parlamasını sağlarken, dinleyici özne üzerinde sıra dışı bir hakimiyet kurabilmişti. Tüm bunlar onun müzikal ifadesini ve mesajını karşısındakine aktarabilmesinde en önemli noktaydı. Onun üslubunda tarabın özü, kelimelerin müzikle olan bağıdır. Bu bağ Arap şarkıcılığının en kusursuz örneklerinden birini yarattığı gibi Türk üslubu şarkıcılığı esas alan yalnızca melodik türemelerle yaratılan büyülenme sürecinden (tatrib) uzaklaşmayı temsil eder. Ümmü Gülsüm, Mısır müziğindeki Pan-Osmanlı etkilerin ayrışmasının ve yerli bir üslubun ortaya çıkışının en önemli aktörüdür. Yorumunda kullandığı kadanslar (kalafât) ile söz ve melodiye daha etkili kılabilmiştir. Sesini adeta bir enstrüman gibi kullanarak güfteyi taksim etmiştir. Bunda zakhârif bilgisinin rolü büyüktür.<sup>3</sup> Oliver Leaman’ın bu konudaki tespiti güzel bir özet sunmaktadır:

Ümmü Gülsüm’ün en etkileyici özelliği, serbest doğaçlamaları, müziği ve şarkı sözlerini dramatize edebilmek için şarkının hem söz hem de müzik açısından karmaşık yerlerini çeşitlendirebilmek, tekrarlamak ve yeniden yazmak için şarkının ritmik formunu çözüp dağıtmaktaki ustalığıydı. Dinleyiciyi istediği gibi yönlendirmede bir benzeri olmadığı muhakkaktı. Şarkı sözü olarak mutlak bir vezin ölçüsüne sahip kasideleri kullanıyor olması işini kolaylaştırıyordu. İcrasının şöhreti iyice

3 Arap müzik geleneğinde tarab kültürü üzerine yapılmış önemli bir çalışma için bkz. Racy (2003).

yayıldığında Ortadoğu'da karşılardaki şarkıcının ancak birkaç asırda bir görülebilecek türden bir yetenek olduğunun farkında olan milyonlarca insan tarafından dinleniyordu. Şarkı üzerindeki mutlak hakimiyeti çoğu kez besteciden çok eserin ona mâl edilmesini sağlıyordu. Bu durumda en sıradan bir malzemeyi bile tamamen olağanüstü bir müzikal esere dönüştürebilme yeteneği etkili oluyordu. Onun eline geçene kadar olağanüstü bir özelliği olmayan sözler ve müzik birden benzersiz bir müzik eserine dönüşebiliyordu. Arap halkı bu karşılıklı etkileşime açık şarkıcı dinleyici ilişkisinde ideal dinleyici rolünü oynamış ve ona yaratıcılığında yeni zirvelere ulaşması için cesaret vermiştir (Leaman, 2010, ss. 167-168).<sup>4</sup>

## Mısır'ın Sesi Ümmü Gülsüm ve Toplumsal Dinamiklerin Müziğindeki İzleri

Ümmü Gülsüm'ün kariyerinin ilk yılları İngiltere'nin Mısır'a şartlı bağımsızlık tanıdığı sorunlu bir döneme rastlıyordu. Mısır, siyasal ve toplumsal anlamda sıkıntılı bir süreçten geçmekteydi. İlgi alanını yalnızca bağımsızlığı kazanmakla sınırlayan ve toplumun üst kesimlerinin çıkarlarını temsil eden milliyetçi hareket, ülke kamuoyunun bütününü içine alamadığı gibi ona hâkim bile olamadı. Bu da ana akım milliyetçi harekete alternatif oluşturacak başka siyasal ve toplumsal hareketlerin gelişmesine zemin hazırladı. Kral Fuad ve Kral Faruk dönemlerinde İngiltere'nin Mısır üzerindeki etkisi oldukça büyüktü. Ülkenin yönetimi İngiltere, Krallık ve Vafd Partisi üçlüsü arasındaki hassas dengeye dayalıydı. İngiliz idaresinin monokültüre (tek ürün tarımı) dönüştürdüğü bu ülkede entelektüel kesim ülkeyi eğitimsiz bıraktıkları ve oransız bir tarım kalkınmasıyla Mısır sanayisini öldürmüş oldukları için İngiltere'yi eleştiriyordu. Ümmü Gülsüm'ün Kahire'de genç bir kadın olarak müzik kariyerinin ilk adımlarını attığı yıllarda

4 Ümmü Gülsüm'ün müziğinde bireysel yaratıcılık ve doğaçlamanın önemine dair birçok atıf yapılmıştır. Aslında tüm bu veriler icrasının özgünlüğüne ve eseri kendine ait kılmasına işaret etmektedir (Leaman, 2010, ss. 167-168).

ülkede kadın meselesi de tartışılan konular arasındaydı (Fleischmann, 1999, ss. 89-134). 1919 yılındaki olaylarda milliyetçiler tutuklandığında hareketi eşleri ve kızları devralmış, sokaklarda gösteri yapmışlardı (Baron, 1994, ss. 103-167; Ayrıca bkz. Marsot, 2007, ss. 111-112). Ümmü Gülsüm'ün sahne deneyimi böyle bir mücadelenin etrafında gelişti. Kahire'de ilk döneminde aynı zamanda ulusal konularda duyarlı bir kamuoyunun nabzını tutan elitlerin meclislerinde bulunan Ümmü Gülsüm, örneğin Kahire'nin seçkin ailelerinden Abdurrâziklerin evinde Dr. Taha Hüseyin, Mansur Fehmi gibi isimlerin sohbetlerine tanık oluyordu. Birtakım ailelerin oluşturduğu bu "özel ağ veya gruplar", zamanın siyasi partilerinin ve milliyetçi tartışmalarının merkezini teşkil ediyordu. Ümmü Gülsüm'ün dünyası yerel yönetim ve yabancı egemenliğine karşı direniş konularına hafiften duymaya başladığı ilgiyle renkleniyordu (Danielson, 2008, ss. 104-105).

1926 yılında His Master's Voice plak şirketiyle çalışmaya başladığı andan itibaren Ahmed Rami ve Muhammed el Kasabci iş birliğini yansıtan şarkıları, plaklar sayesinde Arap dünyasına yayılmaya başladı. Genç sanatçının şöhretinin Mısır'ın ötesine taşınmasında plakların rolü büyüktü. Gramofonun sansasyonel bir iletişim aracı olarak piyasaya çıkışı hit müziğin gelişimini önemli ölçüde etkilemişti. Plak teknolojisinin gelişimiyle müzik toplumsal ve de birlikte geçirilen hoş zamanlara ait bir olgu olmaktan çıkarak, bir tüketim nesnesine dönüştü. O zamana kadar müzik yapmak, yani çalgı çalmak ya da şarkı söylemek, göze ve kulağa aynı anda hizmet ediyor, toplumsal bir eylem hâlini alıyordu (Wicke, 2006, ss. 103-106). Ümmü Gülsüm'ün tarzının yaygınlık kazanmasında, sanatsal başarısının takdir konusu olmasında plağın rolü inkâr edilemezdi (Turan, 2006, s. 295; Racy, 1976, ss. 21-54). 1920'lerin sonlarında ve 1930'larla birlikte Ümmü Gülsüm, Mısır müzik piyasasında önemli bir kadın yıldız hâline geldi. Rami ve el Kasabci'nin hazırladıkları eserleri kendine has bir virtüozluk ile yorumlayan sanatçının müziğinde romantizmin etkisi hissediliyordu. Ümmü Gülsüm, dönemin kadın yıldızlarının aksine tercihleriyle ve yeteneğinin ona sunduğu imkanlarla virtüöz bir solist kimliğine sahipti. Kullandığı

güftelerde monolog metnin tesiriyle seyirci taşkınlığını engelleyerek, solistin rolünü ön plana çıkarabilmişti.<sup>5</sup>

1930'lar Levant'ta krizin kökleştiği bir devire işaret etmekteydi. Mısır'da ortaya çıkan hayal kırıklıklarına Büyük Buhran, koloni yönetimi ve yerel oluşumların güç elde edip bunu korumayı başaramamaları neden olmuş, bu sorunlar toplumda yaygınlaşmıştı. 1930'ların sonunda Filistin'de gelişen kriz, ulusal egemenlik konusundaki tartışmaları alevlendirdi. Filistin sorunu İslam'ı sosyo-dinsel bir alternatif olarak öne sürme ya da savunma ihtiyacıyla Batı'nın Orta Doğu'da sahip olması gereken rol konusunu ön plana çıkardı. Politik konular basında ve 1934 yılında kurulan ulusal radyo istasyonunda müzik ve temsillerin yanında yer bulan başlıklar arasındaydı. Daha geniş bir boyutta yabancı otoriteden bağımsız olma konusu ilgi görmeye devam ediyor, bunun kültürel etkilerini beraberinde getiriyordu. "Mısır Mısırlılarıdır" şeklindeki karşı çıkışlar müzik politikaları, müziğin modernleşmesi tartışmalarını körüklüyordu. 1932 yılında yapılan ve Ümmü Gülsüm'ün de icrasıyla yer aldığı Kahire'deki Arap Müzik Konferansı'nda armoni, çeyrek sesler, orkestrasyon gibi birçok başlık Batılılaşma perspektifinden ele alınıp, tartışılmıştı (Danielson, 1994, ss. 132-136; Ayrıca bkz. Katz ve Craik, 2015, ss. 109-110, 184). Kısacası 1930'larda Mısır'da her şey bağımsızlık olgusu üzerinden politikleşirken, kültürel kurumlar da bu tartışmaların odağında yer alıyor, Batılı, yerel, evrensel ve otantik denklemlerin üzerinde yorumlanıyordu.

Ümmü Gülsüm, plaklar ve sahne konserleriyle elde ettiği şöhretini 1934 yılında ulusal radyo istasyonu ile yaptığı sözleşme gereği, her ayın ilk

5 Virtüozite ve solistik kavramları yalnızca Mısır müziğinde ve Ümmü Gülsüm örneğinde değil makam müziğinin 20. yüzyıldaki genel eğilimleri içinde değerlendirilmedir. Örneğin Türk müziğinde ses icrasında Münir Nurettin'in, saz icrasında ise aslında bütün Orta Doğu'da iz bırakmış, bir ekol yaratmış olan Şerif Muhiddin Targan'ın rolleri tam da bu sürece işaret eder niteliktedir. Disipline edilmiş, programı, içeriği ciddiyetle hazırlanmış konser olgusunun gelişiminde, dinleyici öznenin Sennett'in "saygın sessizlik" olgusuyla örtüşür biçimde dönüşümünde onların etkileri büyüktür. Bkz. Işıktaş (2018, ss. 174-203), O'Connell (2013, ss. 171-198).

perşembe günü yayımlanacak konserlerle daha da artırdı.<sup>6</sup> Bu konserler düzenli aralıklarla 1973 yılına kadar onun kamuoyuyla, Arap dünyasının farklı yerlerindeki hayranlarıyla buluşmasının aracı oldu. Kahire'deki tiyatro salonundan yapılan canlı performanslar Kahire Radyosu aracılığıyla milyonlara ulaştı. Bu durum onun müziği aracılığıyla verdiği ya da vereceği mesajların dinleyici özneye buluşması anlamına gelmekteydi. İkinci Dünya Savaşı yıllarında plak teknolojisi için gerekli hammadde imkanları daralınca nispeten sessiz bir başlangıç yapmış olan radyo, popüler kültürün gözde iletişim aracı olarak toplum içinde önemli bir yer edindi. 1937 yılından itibaren Ümmü Gülsüm'ün canlı yayın performansları onun konserlerine katılma imkanı olmayan dinleyici kitleyle buluşmasını sağladı. Her ayın ilk perşembe gecesi Arap dünyasının bütününde Ümmü Gülsüm gecesi olarak anılırken, onun müziği etrafında birleşen bir kültürel coğrafyayı siyasal sınırlar ötesinde anlamlandırıp kimliğini belirleme konusunda da katkıda bulundu. Döneme dair anılarda sıklıkla işaret edildiği gibi, Ümmü Gülsüm konserlerinin olduğu geceler Arap dünyasında Bağdat'tan Kazablanka'ya kadar caddeler boşalmakta, insanlar evlerinde, bir kahvede ya da kırsal alanda, köy meydanlarında radyo başlarında buluşarak onun müziğini dinlemekteydi. Söz konusu durum Ümmü Gülsüm'ü Mısır popüler kültürünün en önemli portrelerinden biri yaptığı gibi Arap kültürünün müzikal taşıyıcılarından biri olma ayrıcalığını ona kazandırdı.

Radyo konserleri tıpkı plak kayıtları gibi, hatta ondan çok daha fazla etkili biçimde Ümmü Gülsüm'ü Arap dünyasının bütününde tanıtır kıldı.<sup>7</sup> Oysa radyo teknolojik olarak yalnızca sesi iletliyordu. Modern çağda bireyi görsel hafızaya yerleştiren, dergi sayfalarında ya da gazete haberlerinde bahsedilen bir soluk resmîn sunduğu portre olmaktan kurtaran şey büyümlü beyaz camdı. Sinema, Kahire başta olmak üzere Mısır kentlerinde izleyicinin yoğun rağbet gösterdiği bir eğlence biçimiydi. Film sektörü Ümmü Gülsüm gibi yıldız bir isim için Arap

6 Kayıt teknolojisinin Mısır'da popüler kültürün gelişimindeki katkısı için bkz. Fahmy (2011, s. 111).

7 Medyanın popüler kültür inşasındaki rolünün incelendiği bir çalışma olarak bkz. Armburst (1996, ss. 137, 181).

dünyasının bütününe görüntü olarak ulaşma konusunda büyük bir fırsat sunuyordu. Nitekim 1935 yılında altı filminden ilkinin, Vedad'ı çevirdi. Senaryosunu Ahmet Rami'nin yazdığı film, 13. yüzyıl Mısır'ında geçiyor, şarkı söyleyen köle bir kızın hikâyesini işliyordu. Arapların "altın çağında" bir konunun işlenmesi hem tarih hem müzik formunun öne çıkarılması Ümmü Gülsüm'ün seyircisine Arap kültürünün kökleri konusunda ikna edici ve eğlendirici bir platform yakalamasını sağlamıştı. Bu film büyük beğeni topladı ve Londra'daki uluslararası bir film festivalinde ilk Mısırlı aday oldu. Filmin yakaladığı başarı grafiği Neşîdu'l Emel (Umudun Şarkısı) adlı filmin çekilmesine olanak sağladı. Ümmü Gülsüm buradaki bir şarkıda üniversite öğrencilerinden ülkeleri için çalışmalarını istiyordu. Öğrenciler arasında İngiliz karşıtı hareketlerin yoğunlaştığı bir dönemde buradaki şarkılar onların dilinde marşa dönüşürken, Ümmü Gülsüm'ün saygınlığını daha da artırdı (Pappé, 2005, ss. 216-217). Eylül 1940'ta yapılan Ahmet Badrakhan'ın yönettiği Dananir'de ve Togo Mizrachi'nin 1945'te yönettiği Sallama adlı filmlerde başrolde yine Ümmü Gülsüm yer almıştı. Büyük şarkıcı her iki filmde de Emevi ve Abbasi İmparatorluklarının ilk zamanlarının anlı şanlı günlerini canlandırma fırsatı bulan hikayelerde şarkılar söyledi. Filmleri Arap dünyasında tarihi filmlerin popüler olmasını sağlarken onun kişisel karizmasının milyonlarca izleyici üzerinde yerleşmesine hizmet etti (Shafik, 2003, ss. 81-83).

Bir sanatçı olarak Ümmü Gülsüm'ün Mısır'ın ve daha genelde Arap kültürünün taşıyıcısı vasfıyla Arap dünyasının kültürel ikonlarından birine dönüşümünde onun dönemin siyasal ve toplumsal gelişmelerinden etkilenmesi belirleyicidir. O, temsil ettiği değerleri Mısır'ın yerel öğelerinden alarak Araplığın kültürel kodlarıyla mezcedebilmiştir, Muhammed el Kasabci'nin yanı sıra Riyad el Sunbâti gibi yetenekli ve müzikal anlamda yaratıcı genç bestecilerin yaptığı eserler onu Mısır'a ait bir kültürel sembol hâline getirmiştir. O, Mısırlıların tabiriyle *bint il rîf*'dir, başka bir ifadeyle Mısır'a ait otantik bir öğedir. Geleneksel Arap şarkı söyleme estetiğini *meşâyih* tarzıyla birleştiren Ümmü Gülsüm, müzikal ifadesini inşa ederken Mısırlı kimliğini hep önde tutmuş, ülkeye dair her durumda tavır ortaya koyabilmiş, müziğini yönlendirebilmiştir.

İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde gelen sözde bağımsızlık, git-tikçe yozlaşan Kral Faruk'un idaresinden memnuniyetsizlik, savaş sırasındaki pamuk ekiminin kısıtlanmasının etkisiyle büyüyen, kıtlık nedeniyle 1942'de isyanlara, 1946-1948 arası tekstil işçilerinin grevlerine tanık olan Mısır'da toplumsal reaksiyonlar daha fazla dışa vurulmaya başlandı. 1942'de İngiltere'nin Kral Faruk'a verdiği ulti-matom, savaş içinde iyi idare edilemeyen ordunun yaşadığı başarısızlıklar halk arasında İngiltere ve onun ülke içindeki işbirlikçilerine yönelik bir tepkiyi yükseltti. Bu bağlamda 1920'lerin ve 1930'ların romantik kaçışı başarısızlığa uğradı. Mısırlı dinleyiciler somut gerçekliği içeren eserlere ilgi göstermekteydi artık. Ahmet Rami'nin romantik şiirinin aksine gerçekçi bir ifadeye sahip olan Bayram et-Tunisî'nin şiiri itibar görüyordu. Tüm bu yönelimi doğru okuyan Ümmü Gülsüm, 1940'larda Rami'nin romantizmi üzerine kurulan El Kasabci'nin deneysel şarkılarından daha çok toplumun hissiyatına hitap edecek bir repertuvar oluşturma yoluna gitti. Savaş sonrasında gündelik dilde yazılmış eserlerle Zekeriya Ahmet ve Bayram et-Tunisî ortaklığına dayanan bir repertuvarla dinleyici karşısına çıktı. Aynı zamanda politik hiciv konusunda da başarılı eserler ortaya koyan et-Tunisî, Ümmü Gülsüm için küçük diyalogları andıran sanatsal yapıtlar hazırladığı gibi burada çoğu şiirinde olduğu gibi halkın sık kullandığı deyimlere, işçi sınıfına dair Mısırlılarla özdeşleşecek ifadelere yer verdi. Çalışan kesimden ilham alan, orta ve alt sınıf semtlerdeki müzisyen ve dinleyiciyle bağını muhafaza eden bir besteci olarak et-Tunisî, Mısır'a ait olan ve Kahire'nin ruhunu oluşturan öğeleri müziğinde temsil etti (Danielson, 2008, ss. 184-186). Ancak Ümmü Gülsüm kasideyle özdeşleşen geleneksel repertuvarını da ihmal etmedi. 1940'lı yıllarda kaside formunda çok üst bir düzeye erişen besteci Riyad el Sunbâti ile çalışmalarını sürdürmesi bunun göstergesiydi.

Riyad el Sunbâti, Ahmet Şevki'nin yazdığı kasideleri besteleyerek Ümmü Gülsüm'ün repertuvarına neoklasik bir tarzda katkılar sağlayan isimdi. İyi bir udi olmanın yanında besteciliğiyle de göz dolduruyordu. Ümmü Gülsüm'ün el Sunbâti kasidelerine olan takdirinin ardında Danielson'un ifade ettiği gibi İslam'ın ve klasik Arap uygarlığının sosyal düzeninin temelleri olduğunun teyidine yönelik güçlü, derin bir

sosyal ve politik akımın etkisi görülebilir. Şiirsel metinler ile Ümmü Gülsüm'ün üslubu, Müslümanlığın dinî söylemiyle güçlü bağlar kurduğu gibi, eski Arap ve İslam kültürüne atıflar içeriyordu. Gerek mahalli gerekse uluslararası adaletsizliğe karşı tepkinin yükseldiği bir dönemde bu tavır geniş bir kesime felsefi bir temel sunuyordu. Kasideleri yazan Ahmet Şevki kalıplarını klasik Arap şiirinden alıyor, yapıtlarında İslam ve Arap tarihine göndermeler yaparken, meydana gelen olaylar ve çağdaş gelişmeler için de fikir belirtiyordu. 1946 yılında Ümmü Gülsüm, Şevki ve el Sunbâti'ye ait beş adet kasideyi plağa okudu. Metinler çoğu kez tarih, politik, din ve aşk gibi birbirinden farklı konuları kapsayabiliyordu. Örneğin Selû Kalbi, Vulid el hudâ, Nehc el-Burde gibi dinî temalı eserlerde bile Mısır'daki bağımsızlık yanlısı milliyetçilerin dilinde slogana dönüşen satırlar yer alıyordu. Şevki'nin bestesi olan Selû Kalbi, sevgiliye bir hitap ile açılıyor, Hz. Muhammed'i övmeye geçiyor sonrasında ise Mısır'da İngiliz işgali ve Kral Faruk'un kötü yönetiminden dolayı artan milliyetçi reaksiyonu destekler biçimde *“Talepler istemekle karşılanmaz; dünya sadece mücadele ile kazanılır”* diyor. Sudan adlı kasidede ise milli bir mesele, Mısır Sudan birleşmesi anlatılıyordu. Kısacası el Sunbâti bestelerinin klasik şiiri yeni kalıplara koymadaki başarısı Ümmü Gülsüm'ün icradaki yaratıcılığına yeni olanaklar sunuyordu. Besteci ve sanatçı arasındaki benzersiz uyum, kendi geçmişlerine dair hassasiyeti yüksek olan eğitilmiş kesimde büyük takdir topluyor, bu çalışmalar aynı zamanda topluma kültürel miraslarının, geleneksel Arap sanatı ve örflerinin aktüel yaşam için önemini hatırlatıyordu. Ayrıca el Sunbâti, besteleri Arap temellerini bozmadan müzikal alanda yenilikler sunabiliyordu (Danielson, 2008, ss. 200-202). Söz konusu eserler Abdulvahhab'ın Batılı tarzdan etkilenmiş, geniş orkestrasyona dayalı modern üslubunun yanında neoklasik tarzdaydılar ve Arap müziğinde geleneği temsil ediyorlardı. Şiiri tek başına ya da melodiyle okuyabilme yeteneği sayesinde Ümmü Gülsüm, Arap şiirinin önemli örneklerinin halkın okumuş, hatta okumamış kesimlerinde öğrenilmesini, ezberlenmesini sağlıyordu. Son derece güçlü bir şiir geleneğine sahip olan Araplar onu bu tercihiyle topluma şiiri öğreten bir üstad olarak görüyordu. Birçok yorumda *“bize kasideyi geri verdi”*



şeklinde övülmesinin nedeni buydu (Danielson, 1987, ss. 26-45). Kabul etmek gerekir ki Ümmü Gülsüm'ün toplumun nabzını tutarak oluşturduğu repertuvar ve bunun için kurduğu müzikal iş birliği Mısır radyosu üzerindeki nüfuzunu güçlendirmiş, onu ülkedeki kültür politikası konusunda düşüncesine başvurulmuş otoritelerden biri yapmıştı.

## **Mısır'ın Dördüncü Piramidi: Ulusun Sembolü, Ortak İfadesi Olarak Ümmü Gülsüm**

Temmuz 1952'de Kral Faruk'un sonunu getiren askerî darbe gerçekleştirildiğinde Kahire'de bulunan Türk diplomat Mahmut Dikerdem'in ifadesiyle sanki bir fiskeyle devrilen iskambil kağıdı destesi gibi Faruk'un taç ve tahtı üzerine yıkılıvermiş, kimse onu savunmak için parmağını oynatmamıştı. Muhammed Necip ve Cemal Abdunnasır'ın önderliğindeki ihtilal sonrasında Faruk'un memleketten ayrılışını izleyen günlerde Mısır'da yılların biriktirdiği heyecan, sevinç ve kin duyguları birdenbire boşandı, bir sağanak halinde ortalığa yayıldı.<sup>8</sup> Bu tepkiden ilk anda Ümmü Gülsüm de nasibini aldı. İhtilalci subayların bir kısmı onun krallık dönemindeki büyük şöhretini bahane ederek, eski rejimin bir sembolü olduğunu ileri sürmüş ve 1937 yılından beri süregelen perşembe konserlerini yasaklatmışlardı. Oysa gözden kaçırıldıkları bir nokta vardı. Tıpkı Ümmü Gülsüm gibi alt sınıf yoksul bir aileden gelmekte olan ve sonraki dönemde Mısır'la özdeşleşerek, Arap milliyetçiliğinin tüm Orta Doğu'daki lideri konumuna gelecek olan Nasır, büyük bir Ümmü Gülsüm hayranıydı. Ümmü Gülsüm ve Mısır arasındaki ilişkinin niteliği Nasır'ın "Ümmü Gülsüm Mısır'ın Dördüncü Piramididir," şeklindeki veciz ifadesinde karşılığını bulmuştu. Söz konusu bağ, Ümmü Gülsüm'ün sonraki dönemde Nasır'ın kurmaya çalıştığı Arap Birliği siyasetinin en önemli kültürel sembolüne dönüşümüne imkan sağlayacaktı.

8 Dikerdem'in (1977, ss. 45-47) anıları Krallık döneminin son günleri ve Nasır'ın politik kariyerinin yükselişine dair önemli ayrıntılar vermektedir.

1953 yılında krallığın kaldırılmasıyla Mısır cumhuriyet oldu. 1952 Eylülünde çıkarılan Tarım Reformu Yasası yeni rejimin eski toplumsal ve siyasi düzeni reddettiğini gösteriyordu. Bütün sivil unvanları kaldıran yasalarla birlikte toprak reformu, rejime reformcu ve popülist bir imaj katmıştı. Nasır üç yıllık geçiş dönemi sonunda 1956'da getirilen anayasa bu imajı daha da artırmayı başardı. Anayasa, ilk Hür Subaylar hareketinin duygularını yansıtıyordu; hükümet emperyalizm ile feodalizmin kaldırılmasını, güçlü bir ordu, sosyal adalet ve demokratik toplum kurulmasını taahhüt etmekteydi. Bununla birlikte Nasırcı siyasal sistem halkın iradesine karşılık vermek değil, onu yönlendirmek üzere tasarlanmıştı. Liderin karizmatik kimliği toplumla ilişkide büyük önem kazanmaktaydı. 1956 yılında Süveyş Krizi, Nasır'a beklediği fırsatı yarattı. 26 Temmuz 1956'da Mısır Süveyş Kanalı'nı millileştirdi ve Nasır, kanal gelirlerinin Batı'nın sponsorluğunu yüklenmeyi reddettiği kalkınma projelerinde kullanılacağını bildirdi. Nasır'ın cesur tutumu Mısır'da ve bütün Arap dünyasında büyük bir heyecanla karşılandı. Süveyş Kanalı, bölgede Batı emperyalizminin sembolüydü. Nasır'ın bu çıkışı Paris ve Londra'da tepkiyle karşılanırken, İsrail'i de yanlarına alan bu devletler Ekim 1956 sonunda Sina'ya saldırdı. Mısır'ı hedefe koyan üçlü saldırı Moskova ve Washington tarafından kınandı. Mısır'ın askerî yenilgisi Nasır adına siyasal bir zafere dönüştü (McNamara, 2005, ss. 40-63). Nasır devrileceği yerde krizden bir Mısır ve Pan-Arap kahramanı olarak çıktı.

Mısır'ın Arap kültürü içindeki mirası reddedilemeyecek bir gerçeklikti. Oysa iki savaş dönemi arasında ülkenin önemli yazarları, ülkenin Yunan ve firavun geçmişine vurgu yaparak laik Batı kültürü ile ülkenin irtibatını sağlamaya çalışmışlardı. Cleveland'ın belirttiği gibi Nasır'ın Mısır'ı Arapçılığın merkezi yapma isteği, belli ölçülerde kültürel yöneliş gerektiriyordu. 1952 öncesi aydınlarının çok katmanlı kimlik parçaları yerine Nasır rejimi Arapçılığı ve Pan-Arap idealini kuvvetle vurguladı. Örneğin 1956 Anayasası Mısır'ı bir Arap ülkesi ve Arap milliyetçiliğinin parçası olarak tanımlıyordu. 1958 yılı başlarında Mısır ve Suriye'nin Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni kurması bölgedeki dengeleri sarsıp, Irak, Ürdün ve Lübnan gibi ülkelerde heyecan

yarattığı gibi Nasır'ın itibarını alabildiğine yükseltti (Cleveland; Bunton, 2009, ss. 305-314).

Uluslararası ilişkiler alanında yaşanan büyük rekabet ortamı 1950'lerde Mısır'ın Arap siyasetinin gelişimine katkıda bulundu. Mısır bağımsızlık vurgusuyla büyük güçler karşısında direnç oluşturan bir merkeze dönüştü. Ancak bu ortam Arap dünyasındaki çekişme ve rekabete yeni bir içerik ve biçim verdi. Nasır'ın Mısır'ı Arap dünyasında yaşanan kutuplaşmada yeni, radikal ve devrimci güçleri temsil ediyordu. İç siyasette kontrolün merkezde toplanması, dışarıda aktif bir siyaset uygulanmasını beraberinde getirdi. Arap kimliği öne çıkartılarak bir "ulusal kültür" ve "ulusal onur" duygusu yaratıldı. Arapların şanlı geçmişine yapılan vurgu o günkü objektif birlik ihtiyacı ve ortak gelecek düşüncesiyle birleşiyordu. Ancak bu oldukça sorunlu bir süreçti. Mısır, Arap birliği siyasetiyle bölgesel bir devlet sisteminin içinde gücünü artırmayı hedefliyordu. 1950'lerde Arap milliyetçiliği Suriye'den farklı olarak Arap halkının bilincinde ve kültüründe yerleşmiş, köklü yönüne karşın bir devlet siyaseti olarak faydacı amaçlarla kullanıldı. Birlik gündemi daha sonra da ideolojik olarak hep yedekte tutuldu. 1961'de Ulusal Bildirge'de "Mısır'ın Arap halkı" deyimini kullanılmıştı. Mısır vatanseverliğiyle Arap milliyetçiliği arasında bir uyumsuzluk görülmediği anlaşıyordu (Güler, 2011, ss. 176-181).

Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin 1961'de dağılması, Yemen'de Suudi ve Mısır güçlerinin karşı karşıya gelişi, Pan-Arap idealini zora soktuğu gibi Nasır için bunu kitleler arasında canlı bir duygu olarak tutacak kültürel araçlara olan ihtiyacı artırdı. Bu araçlar arasında özellikle Mısır'ın kültürel öncülüğünün göstergesi olan popüler kültür öğelerinin rolü büyüktü. Sinemanın, radyo ve müziğin işlevi böyle bir dönemde yalnızca sanatsal ifadenin temsili olarak kalmayacaktı. 1940'lı yıllara gelindiğinde film ve müzik sektörü popüler bir Mısır tarzının yaratılması ve bölgeye ihracında önemli bir paya sahipti. Kemal el-Şenavi, Clark Gable kadar sevilmekteydi; İsmail Yasin, Bob Hope ve Danny Kaye'den daha büyük bir komedi ustasıydı. Fatin Hamama ve Leyla Murat, Vivien Leigh ve Doris Day'dan daha popüler kadın oyuncular dı.

Muhammed Abdülvahap, Abdülhalim Hafız ve Nejad el-Sagira gibi besteci ve ses yıldızları tüm Arap ülkelerinde yakından takip edilmekteydi. Özellikle efsanevi Ümmü Gülsüm, müzikal olarak Arap dünyasında rakipsiz bir fenomendi (Dawisha, 2003, ss. 142-143). Nasır, Mısır'ın popüler olarak sahip olduğu geniş imkanları kültürel üstünlüğünü öne çıkaracak biçimde kullanacak, Arap milliyetçiliği söylemi özellikle "sihirli kutu" radyo aracılığıyla Arap dünyasına yayılacaktı.

Radyo yayıncılığı Pan-Arab ideolojinin reklamının, dolayısıyla Mısır'ın sunumunun en önemli aracıydı. Nasır gibi etkili bir hatip bunu çok erken sezmişti. Rejim radyo yayınlarını genişletirken büyük bir mali kaynak tahsis etti. Haziran 1953'te "Arapların Sesi" Arap dünyasına yönelik yayınlarına başladı. Yeni radyo istasyonunun yayın süresi Ocak 1954'te üç katına çıkarıldı. Radyo açık biçimde Araplar adına konuşuyor ve Mısır'ın Arapların hizmetinde olduğunu sıklıkla vurgulayan programlar içeriyordu. Nasır'ın propagandasında radyo başlıca araçtı.<sup>9</sup> 1960 yılında işletmeye açılan Mısır Televizyonu da Arap dünyasında Mısır'ın seslerini ve ifade biçimlerini iletmede etkili araçlardan biri oldu. 1964 yılında ülkede 300 bin adet televizyon alıcısı bulunuyordu. Bu hesaba göre bin kişiye, 12 televizyon düşmekteydi.<sup>10</sup>

Ortak idealleri ve hedefleri olan bir Arap ulusunun Mısır'ın öncülüğünde birleşik bir siyasi çatı altında toplanması şeklindeki Pan-Arab ideolojinin kültürel sembolleri arasında müziğin yeri çok önemliydi. Müzik muhayyel cemaati bir araya getirebilecek en önemli kültürel kodlardandı. Arap dünyasının her neresinde olursa olsun. Ortak bir dil üzerine kurulu ses mirası sinema filmleri, radyolar, plaklar ve 1960'larda televizyon konserleri aracılığıyla takip edilebiliyordu. Mısır seslerini, Mısır konuşma dilini, Mağrip'te Endülüs müziğinin yerini almakta olan popüler Mısır müziğini yaymada müzikal filmlerin ve elbette radyonun

9 Arapların Sesi 1960'lara geldiğinde neredeyse yirmi dört saate çıktı. Mısır'ın radyo yayın gücü 1952'de 72 kilovat iken, 1962'de 1.642 kilovata yükselmişti. Haftalık radyo akışı açısından Mısır 1960'ta ABD, Sovyetler Birliği, Çin, Batı Almanya ve Britanya'nın ardından altıncı en büyük uluslararası radyo yayıncısıydı (Turan, 2012, ss. 93-94).

10 Nasır dönemi ülkedeki gelişmeler hakkında bkz. Mansfield (1967, s. 83).

çok ayrıcalıklı bir konumu vardı. Kahire'deki radyo istasyonları, Mısır konuşma tarzını Levant'ta her yerde tanınır kılmışlardı. Nasır'ın politik nutukları heyecanla dinlendiği gibi Ümmü Gülsüm'ün konserleri bütün Arap dünyasında takip ediliyordu. Mısır'ın efsanevi sesi, Arapların birleşme umutlarını en yüksek sesle ifade eder olduğu bir politik kırılma döneminde bunun kültürel simgesi olmuştu (Hourani, 1991, ss. 392-393).

Nasır'ın Pan-Arap politikası kültürel bir kimlik üzerinde şekillenmekteydi. Onun için Arap kimliği en önde geliyordu ve dil Arap halkları arasında en önemli bağıdı. Mağrip'ten Maşrik'a farklı lehçe ve bileşimlerle de olsa konuşulan dil Arapçaydı. O halde muhayyel cemaati bu dil üzerinden birleştirecek bir ortak tınıya, kültürel sembole ihtiyaç vardı ki bu rol için en uygun aday Ümmü Gülsüm idi. Ümmü Gülsüm'ün Arap dünyası üzerindeki saygınlığı ve müziğiyle sınırları aşan kimliği Mısır'lı bürokrat, siyasi ya da gazetecilerin yaratamadığı kadar etkili olabilirdi. Her şeyden önce Mısır lehçesi onun şarkıları sayesinde Arap dünyasında tanınıyor ve anlaşılıyordu. Bu durum başta Nasır olmak üzere Mısırlı siyasi aktörlerin radyo ya da televizyon konuşmalarının daha iyi anlaşılmasına hizmet etti. Kaldı ki Ümmü Gülsüm'ün Arap kültürüne, edebiyatına ve tarihine olan derin bağlılığı bu birleştirici rolün onun şahsında buluşmasına katkı sağladı. O bütün Arapların gözündeki Mısırlı kimliğinin, yaşam biçiminin, müzikal üslubunun temsilcisiydi ama hepsinden önce Arapların modern çağdaki kültür elçisiydi. Geleneğin sesi olarak yorumlanması geçmişle bugün arasında bir bağ oluşturmasının anahtarı oldu (Danielson, 1998, ss. 111-114).

1952-1960 yılları arasında Ümmü Gülsüm, hiç söylemediği kadar ulusal şarkı söyledi; sayısal bir istatistik yapıldığında bu eserler o dönemdeki repertuarının yüzde ellisini oluşturuyordu. 1960 sonrasında ise yeni repertuarın üçte birini kapsayacaktır. Kutlama ve anma amaçlı şarkılar kariyerinde yeni bir deneyim değildir. 1945 yılında Arap Birliği'nin kuruluşunu kutlamak için tertiplenen konserde Zekeriya Ahmet'in *Zahr el-Rabî* adlı eserini seslendirmiştir. 1940'larda okuduğu Şevki metinleri çoğunlukla ulusal içerikli kabul ediliyordu. İlk defa 1949'da icra edilen *Bejne Ahdeyn* (İki devir arasında) gözle görülür milliyetçi temalar

ıçeriyordu. Söz konusu şarkılar daha çok ulusal marş havasında yapılır, bakır nefeslileri ve timpanileri içeren geniş orkestrasyonla icra edilirdi. Bu yönüyle dönemin diğer sanatçılarınca okunan ulusal içerikli şarkılarda Avrupai tarzda askerî marş havası hissedilirdi. Oysa Ümmü Gülsüm'ün icra ettiklerinde onun müzikal eğilimine, karakterine uygun bir düzenleme dikkat çekmektedir. Bayram et-Tûnisî, Muhammed el-Mevci ve Riyad el Sunbâtî gibi ustaların elinde Avrupai enstrümantasyon ve armoni yerini geleneksel Mısır müziğinin stillerine bırakacaktır. *Mısır Tetehaddes 'an nefsiha* (Mısır kendini anlatıyor, 1952) ve *Vallâhi zamân ya silâhi* (Ey silahım, uzun zaman oldu, 1956) adlı çalışmalar halk tarafından çok tutulur, bunlardan ikincisi Mısır milli marşı olur. Sahip olduğu itibar diğer Arap ülkelerinden de bu tarzda eserler hazırlaması için ona müracaat edilmesini gündeme getirir. 1960'lı yıllarda Kuveyt Milli Bayramı için iki şarkı, Irak için bir milli marş hazırlayan Ümmü Gülsüm aynı yıllarda düşüncelerini, aktüel siyasi ve toplumsal gelişmeler karşısındaki tavrını kamuoyuyla daha açık biçimde paylaşmaya başlar. Reformları desteklemesi, Arap bağımsızlığı ve Pan-Arap idealinin içeriğinden etkilenmesi onu geniş kitlelerle ortak bir noktada buluşturur. Nasır'ın Ümmü Gülsüm'e olan saygısı, kişisel dostlukları, kültürel konularda onun fikirlerine başvurması kamuoyunun gözünde bu iki önemli şahsiyeti bir düşüncenin ve eylemin politikadaki ve sanattaki temsilcileri konumunda birleştirecektir (Nasser, 2011, ss. 62-63). Bu dönemde Ümmü Gülsüm, Abdülhekîm Emir, Cemal Salîb ve Muhammed Hüseyin Heykel gibi önemli şahsiyetlerle dostluğunu geliştirmiş, çeşitli bakanlıkların müzik komitelerinde yer alarak müzik öğretimi, yayıncılık ve icra gibi konularda fikirlerini sunduğu formlarda bulunmuştur (Danielson, 2008, ss. 283-287). Nasır'ın klasik Arapça ile gündelik dili harmanladığı, kitle üzerinde son derece etkili olan güçlü politik hitabetinin bir benzeri müzikal anlamda Ümmü Gülsüm'de mevcuttur. Filistinli bir gazetecinin dediği gibi 1950'lerde Arap dünyasında iki güçlü lider olarak görülüyorlardı. 1960'larda gittikçe daha yoğun bir politik gündem oluşturan Filistin meselesi, Ümmü Gülsüm ve Feyruz gibi büyük sanatçıların müziklerinde karşılık bulur. Bu durum her iki ismi de güçlü müzisyen kimliklerinin ötesinde toplumsal fenomene dönüştürür.

## 1967 Haziran Savaşı Sonrasında Ümmü Gülsüm'ün Toplumsal Misyonu

1960'lar Arap dünyasının kaderinin Nasır'ın söylevlerindeki tutkulu vaatlerin gerçekleşebileceğine dair bir beklentiyle şekillendiği yıllardır. 1962 yılında Nasır, Ürdün Kralı Hüseyin'e Mısır ordusundan bahsederken, *"İşte Arapların bütün rüyalarını gerçekleştirecek bir güç"* şeklinde bir özgüvenle hitap etmişti. Ümmü Gülsüm savaşa ilgili bir şarkısında, *"Ordularımız yeniden savaşta. Karanlıktan aydınlığa yeniden doğuyoruz. Arap ordusu, Allah seni korusun... Filistin trajedisi sizi sınırlara çağırıyor. Bu savaşta hepimiz birlikteyiz,"* demektedir (Sadat, 1987, s. 221). Nasır'ın Rusya'nın desteğiyle Amerika ve Batı blokuna karşı meydan okuyucu tavrı onu Batı'nın gözünde istenmeyen adam yaparken Arap halklarının nazarında kahraman konumuna taşımıştır. Bu dönemde Yemen meselesi nedeniyle Mısır'ın ilişkilerinin gergin olduğu Suudi rejiminin gençleri arasında bile radyo konuşmaları ilgiyle dinlenmektedir. O, Araplara yalnızca bağımsızlığı değil, yüzyıldır peşinde oldukları birliği de gerçekleştirecek bir hayal olarak sunar. Süveyş krizi, Birleşik Arap Cumhuriyeti, Arap sosyalizminin ilanı ve tarım reformu gibi uygulamalar, sosyal reformlar ve dış politikadaki tavrı onu dinamik bir lider olarak Orta Doğu tarihinin en önemli aktörlerinden birine dönüştürür. Arap birliği rüyası, yakın geçmişte Arapların durumu karşısında düş kırıklığına uğrayan milyonlarca kişi tarafından paylaşılır. Ne var ki 5 Haziran 1967 sabahı İsrail'in başlattığı saldırı Nasır çağının gerçek anlamda sonudur. 1970'teki ani ölümüyle Arapların birlik rüyalarının güçlü aktörü Nasır'ın uyandırdığı umutlar, Süveyş Kanalı boyundaki Mısır kentleri gibi paramparça olur (Burton, 2006, ss. 154-159).

1967 Arap-İsrail Savaşı sonuçları itibarıyla büyük kayıplar doğurdu. Doğu Kudüs'ün işgali, Sina'nın ve Golan tepelerinin kaybı jeopolitik zaafı olarak Arapları büyük bir utançla karşı karşıya bıraktı. Bir Filistinlinin dediği gibi, *"Nasır şimdi çatlamış bir Çin vazosuna benziyordu. Artık hiçbir zaman eskisi gibi olmayacaktı."* (Armaoğlu, 2002, ss. 305-327). Savaş sonrasında istifa eden Mısır liderinin yeniden görevine

dönmesi için başlatılan kampanyada Ümmü Gülsüm'ün müziği kullanıldı. Ümmü Gülsüm, okuduğu şarkıda “Kalk ve kalbimi dinle, çünkü ben halkım/ Kal, sen koruyucu sensin,” diyor ve “Kal, ulusun aşkısın sen/ Halkın aşkı ve atardamarı!” (Tournier, 1996, ss. 179-180) şeklinde çağrıda bulunuyordu. Mısır ve Arap dünyasının onun liderliği rolüne verdiği önem konusunda son derece hassas olan Ümmü Gülsüm'ün yaşamına dair anlatılardan 1967 savaşıdan psikolojik olarak olumsuz biçimde etkilendiği anlaşılmaktadır. Dostları onun üzüntüsünden günlerce kimseyle görüşmediğini, hatta evinin mahzeninde inzivaya çekildiğini belirtmektedirler.<sup>11</sup> Ancak kısa zaman içinde Mısır'ın sarsılan prestijini tamir edebilmek için kişisel programını yaşama geçirdiği görülecektir.

Ümmü Gülsüm'ün 1967 Savaşı sonrası Mısır'ın uğradığı kayıpların, Arap dünyasının yaşadığı hayal kırıklığının bertaraf edilmesi ve hasar tamiri konusundaki girişimleri üç aşamada kendini göstermektedir. İlk olarak Mısırlı bir yurttaş kimliğiyle ülkesi için maddi yardım kampanyası başlatması dikkat çeker. Bunun için ilk olarak mücevherlerini bağışlar. Onun bu jesti birçok varlıklı Mısırlı kadın tarafından tekrarlanır. İnsanlar konserlerine geldiklerinde artık mücevherlerini bağışlamaktadırlar.<sup>12</sup> İkinci bir nokta ise yaptığı plaklarda Mısır ve Arap kamuoyuna cesaret verici, birlik çağrısında bulunan temaları öne çıkarmasıdır. 1967 sonrası kaydedilen özellikle iki plak büyük yankı uyandırır. Burada ulusal temalar ve dinî terminoloji derhal kendini hissettirir. Sözleri aslında Pakistanlı büyük şair Muhammed İkbâl'e ait olan *Hadis el-Ruh*'da birlik teması baştanbaşa örülmüştür. Müziğin dramatik kurgusu sözlerin etkisini güçlendirici niteliktedir. Nitekim plağın ikinci yüzünün finalinde müzikal ifadenin ötesinde politik gelişmelerle özdeşlik kurulabilecek nitelikte kısa bir konuşma yer alır. *Hadis el-Ruh* olarak Sa'di Şe'lan tarafından Arapçaya çevrilen şiirin besitesi Ümmü Gülsüm repertuarının en önemli mimarlarından Riyad

11 Bu konuda yönetmen Michal Goldman'ın (2006) hazırladığı belgeselde önemli ayrıntılar bulunmaktadır.

12 Ümmü Gülsüm'ün Baalbek'te verdiği konserin biletleri aylar öncesinden tükenir. Yalnızca Baalbek'te değil gittiği her yerde büyük izdihamlar yaşanır (Makdisi, 2005, s. 342).



el Sunbâti'ye aittir. İslam ve Arap temasının yoğun olarak hissedildiği bir başka çalışma ise Salih Cevdet'in sözleri üzerine yine el Sunbâti tarafından bestelenen *Es-Selasiye el-Mukaddesa*'dır. Eserin temasını İslam'ın üç kutsal şehri, Mescid-i Haram, el-Haram el-Nebevi ve el-Mescidi Aksa oluşturmaktadır. Dinsel motiflerin müziğin dokusuna tamamen işlendiği çalışma Filistin sorunun alevlendiği dönemlerde Arap radyo istasyonlarında adeta marş havasını uyandıracak biçimde sıklıkla çalınmıştır (Turan, 2006, s. 305; Turan, 2012, ss. 20-24). Mısır Devrimi için birçok şarkı seslendirmiş olan Ümmü Gülsüm, bu dönemde Filistin için de şarkılar söyler. Sözleri Nizar Kabbani'ye, bestesi Abdülvahhab'a ait olan ve devrimcilere katılma arzusunun dile getirildiği *As-baha al-ana 'indi bunduqiya (Kendime Bir Tüfek Aldım)* adlı şarkı büyük beğeni toplar. Eserin ana temasını, Arap kadınların Filistin'in kurtuluş mücadelesine katılmaları oluşturmaktadır (Massad, 2005, s. 185).

Tüm bunlara ek olarak onun Mısır adına yaptığı en etkili girişimler resmî kültür elçisi sıfatıyla gerçekleştirdiği uluslararası konserlerdi. 1967 yılı Kasım ayında Paris'in ünlü konser salonu Olympia, o güne kadar görülmedik ölçüde bir ilgiye mazhar olmuştu. 1968 yılında Mısır Hükümetinin verdiği diplomatik pasaportla Ümmü Gülsüm'ün seyahatleri resmî ziyaret statüsü kazandı. En yüksek protokolle seyahatler gerçekleşiyor, gidilen yerlerde yerel etkinlikler, tarihî ve kültürel mekan ziyaretleri, devlet başkanlarının sanatçının onuruna verdiği resepsiyonlar programa dahil ediliyordu. Ümmü Gülsüm artık tüm Arap dünyasında Mısır'ın sesi ve yüzü olarak kabul görmekteydi. 1970 yılına gelindiğinde Tunus, Libya, Fas, Lübnan, Sudan ve Kuveyt'te konserler yapmış, Mısır dışından (520.000 dolar), vilayet konserlerinden (1.202.900 dolar) ve kadınlar tarafından bağışlanan mücevherlerden (52.200 dolar) toplamıştı. Irak, Bahreyn, Abu Dabi ve Pakistan'da konserler veren Ümmü Gülsüm, bu konserler sayesinde devlete çoğu altın ve döviz olmak üzere tam 2.530.000 dolar yardımda bulunmuştu. Gittiği her ülke için özel bir repertuar hazırlatması, yeni şarkılar yaptırması bilinçli bir tercihti. Öyle ki güfteleri yurtseverlik teması içermese bile bu şarkılar Ümmü Gülsüm tarafından söylendiğinde milli bir duygu uyandırıyor. Örneğin Riyad el Sunbâti'ye ait olan *Al Atlal* (Harabeler) adlı şarkıda "*Bana hürriyetimi*

*ver ellerimi bırak*” şeklindeki sözler gittiği ve bu eseri icra ettiği her yerde büyük coşkuyla karşılanmıştı. Sudanlı el Hâd’î Âdem, Lübnanlı Jurj Jirdâk, Pakistanlı Muhammed İkbâl ve Suriyeli Nizâr Kabbani, şiirleri şarkı yapılmış önemli şairler arasındaydı (Danielson, 2008, ss. 316-317) Bu konserler Mısır hükümetince özellikle desteklendiği gibi, Ümmü Gülsüm’ün ünü ve saygınlığı ülkenin Arap halkları arasında yeniden destek bulması için kullanıldı.<sup>13</sup> 4 Şubat 1975 tarihinde vefat ettiğinde haberin Mısır’daki resmî protokole göre en üst saygınlıkta, cumhurbaşkanlarına yapıldığı gibi radyodan Kur’an okutularak Arap dünyasına duyurulması, cenazesine bugüne kadar Orta Doğu’daki en kalabalık katılımlı cenaze olma özelliğini kazandıracak biçimde 4.5 milyon kişinin katılması son derece bilinçli tercihlerle inşa ettiği efsanevi kimliğine duyulan büyük saygının tezahürüydü.

## Levant’tan Arap Dünyası’nın Bütününe Uzanan Kültür Köprüsü: Feyruz

Ümmü Gülsüm’ün sanatsal ve ikonik varlığının Arap dünyasının bütününde onaylandığı, sanatının üstünlüğünün tartışma dışı bırakıldığı 1950’li yıllarda Levant’ın bir başka bölgesinden, Lübnan’dan yükselen ve tüm Arap dünyasını kısa zamanda etkisi altına alan bir başka müzik topluluğunun, genç bir solistin ismi o yıllardan itibaren Lübnan’ın ve Arap kültürünün önemli sembollerinden birini inşa edecektir. Şüphesiz Feyruz ve Rahbani Kardeşlerin bu başarısında karmaşık bir demografiye ve çatışmaya açık bir politik kültüre sahip olan Lübnan’ın tarihsel gelişmeleri karşısında takındıkları tavır belirleyici olacaktır.

*Grand Liban* kurulduktan sonra Lübnanlıların kimliği üzerinde ulusal bir uzlaşma oluşturulamadığı, “*Lübnancılık*” ve “*Fenikecilik*” fikirlerinin devam ettiği görülmekteydi. Fransız mandası görünüşte Suriye ve Lübnan’ı ulusal bayrak ve ulusal marşa sahip iki devlet yapmıştı;

13 Ümmü Gülsüm’ün 1967 Arap-İsrail Savaşı sonrası oluşturduğu kamuoyu, gerçekleştirdiği uluslararası konserler ve Mısır’ın kültür elçisi olarak üstlendiği toplumsal role dair yapılmış bir çalışma için bkz. Lohman (2010, ss. 90-111).

oysaki Fransız mandası altındaki ülkede Marunîlerle Müslümanlar iki ayrı kimlik etrafında bölünmüştü. Marunî kesim Lübnan'ın Suriye'den ayrı bir devlet olduğunun altını çizebilmek ve Arap olmadıklarını kanıtlamak için Fenikecilik düşüncesine sarılıyordu.<sup>14</sup> Bununla birlikte aynı dönemde Müslümanlar ve bazı Hıristiyanlar kendilerini Arap kimliğiyle tanımlamaya devam ettiler. Söz konusu durum “Fenikecilik” ve “Lübnancılık” ideolojilerinin en güçlü rakibi olarak Arap milliyetçiliğinin yükselişine imkan sağladı. 1930'larda *Grand Syrie* ve Arap milliyetçiliği ideolojileri yükselişe geçtiğinde Marunîlerin dikkati yeneden Fenikeciliğe yöneldi. Bu süreçte Lübnan'ın Marunîleştirilmesi ve Marunîlerin Lübnanlaşması birbirinden ayrılmaz bir tartışma haline geldi. Bu konuda araştırmalar ortaya koyan Fuad Khuri ve Paul Salem gibi yazarlar Fenikecilik fikrînin ülkenin kurulduğu yıllarda geniş bir kitle desteği bulamadığına işaret ederler. Ancak Salem, bu ideolojinin Lübnan kimliği, tek ve bağımsız bir varlık olarak konfesyonel çoğulculuk, siyasi özgürlük ve ekonomik liberalizm yolunda karakterize edildiğini, söz konusu kavramların bağımsızlık sonrası yıllarda özellikle yatırımcı orta sınıf arasında sağlam ve sağlıklı bir şekilde gelişerek Lübnan'ı tanımlarken gurur duyulan olumlu anlamlar taşıyan kavramlar olduğunu ileri sürer. Nitekim 20. yüzyılın başında yaratılmaya çalışılan Marunî milliyetçiliğinin, Lübnan'da değişen siyasal ve toplumsal koşulların etkisiyle, yüzyılın ikinci yarısına doğru bir Hıristiyan milliyetçiliğinden ülkenin tümünü kapsayacak biçimde bir “Lübnancılık” fikrîne doğru dönüşüm geçirdiği görülmektedir. Böylelikle siyasi sistem içinde bir arada yaşayan farklı dinî topluluklardan oluşan liberal bir Lübnan yaratılabilmesi umuluyordu. Ancak bu fikrî savunucuları kimi zaman ülkedeki Müslüman kesimlerin ilgisini çekse de yine Hıristiyanlardı.<sup>15</sup>

Zorlu bir siyasi mücadelenin sonunda 22 Kasım 1947'de Lübnan'ın

14 Fenikecilik ideolojisinin Lübnan'daki politik ve kültürel alandaki yansımaları hakkında bkz. Bawardî (2016).

15 Marunî düşünür ve yazarların “Lübnancılık” ve “Fenikecilik” biçiminde geliştirdikleri milli kimlik konusunda ayrıntı için bkz. Athoğlu (2014, ss. 213-221).

bağımsızlığı tanındı.<sup>16</sup> Bağımsızlık sonrası Lübnan'da Bişare el Huri'nin cumhurbaşkanlığı dönemi hassas, kırılğan dengeler üzerine kurulmuştu. Huri iktidarı kaçınılmaz biçimde Lübnan politikasında etkin olan büyük ailelerin desteğine dayanıyordu. *Sulh, Kerami, Yafi, Hamadeh, Esed, Arslan* gibi aileler arasındaki ittifaklar ve çatışmalar uzlaşısı üzerine kurulmaya çalışılan toplumsal yapının aile ve mezhep içi rekabetler yüzünden yeniden kızışmasına yol açacaktı. 1947 sonrası dönemde Huri iktidarını zayıflatan bir başka gelişme ise Arap milliyetçiliğinin Suriye ve Lübnan'ın birleştirilmesi yönünde başlattığı propagandaydı. 1948-1949 yılında yaşanan Arap-İsrail savaşı bölgede milliyetçi hassasiyeti yükseltmişti. Savaş sonunda binlerce Filistinli mülteci Lübnan'a yerleşirken demografik değişiklikler ve bunun neden olduğu siyasi hassasiyetler artmıştı. 1952'de Huri'nin istifasıyla cumhurbaşkanı olan Kâmil Şemun döneminde bölgede yükselmekte olan Nasırizmin etkisiyle Sünniler Arap milliyetçiliğinin daha fazla etkisine girdiler. Bu arada Arap milliyetçileri Lübnan'ın Arap kimliğini öne çıkartmak ve Batı ile iyi ilişkiler içinde olan Şemun'un gücünü kırmak için uğraşıyorlardı. Şemun'un Süveyş Krizi sırasında işgalcilerle ilişkileri sürdürmesi ve Mart 1957'de Eisenhower Doktrinini kabul ettiğini açıklaması, Arap milliyetçilerini harekete geçirdi. Yükselen tepkiler, sokak çatışmaları ve politik kargaşa neticesinde cumhurbaşkanının davetiyle 15 Temmuz 1958'de Amerikan askerleri Lübnan'a girdi. Bu durum gerilimi azaltmadığı gibi 1958 Eylülünde hem Müslümanların hem de Hristiyan güçlerin desteğini alan Fuad Şihab'ın cumhurbaşkanlığına giden süreci başlattı (Ayhan ve Tür, 2009, ss. 71-78; Chaitani, 2007).

Lübnan'ın tarihinde Şihab'ın dönemi istikrarlı bir modernleşme süreci olarak değerlendirilebilir. İç savaşın yıkıcı etkilerini ortadan kaldırmak için çalışan Şihab yönetimi, Arap ülkeleriyle ilişkileri geliştirmiş, turizm, sanayi, tarım alanlarında yeni yatırımlar yaparak Lübnan'ın ekonomik kalkınması için kaynaklar ayırmıştı. Toplumsal uzlaşısı ve mezhepler arasında gerilimi azaltmak amacıyla bakanlıkları ülkedeki etkin

16 Lübnan'ın kolonyal rejimden çıkışı sürecindeki siyasi gelişmeler ve tarafların yaklaşımları hakkında bkz. Traboulsi (2007, ss. 109-127). Ayrıca bkz. Seale, (2010, ss. 498-509).

gruplar arasında dağıtmış ve ekonomik anlamda bölgeler arasındaki gelişmişlik farkını kapatabilmek için Müslümanların yaşadığı bölgeleri de imar etmişti. En önemli adım ise Marunîlik bilinci yerine daha kapsayıcı biçimde Lübnanlılık bilincinin geliştirilmesi yönünde atıldı.<sup>17</sup> Bu süreçte en önemli sorunlardan biri Lübnanlılık bilincini farklı mezhepsel ve etnik kimliklere mensup kitle üzerinde yayabilecek, ikonografik unsurları ve Lübnan'ı temsil eden kültürel sembolleri yaratabilmektir. Fuad Şihab ve 1964'te onun yerine gelecek olan Chales Hilu dönemlerinde tüm karmaşıklıkla karşı karşıya olunan sorunlar ortak kültürel sembollerin, seremonilerin ve birleştirici ikonografik ya da kartografik unsurların inşasını zorunluluk hâline getirmiştir. Bu arayışın müzikteki yansımaları 1950'lerin başından itibaren Beyrut'ta müzik hayatı içinde yer edinen Rahbani Kardeşler ve Feyruz'un sanatsal kariyerleri olmuştur.

## **Lübnan'ın Yıldızlardaki Sefiresi: Feyruz Miti'nin Doğuşu ve Kitleleşmesi**

1940'lı yılların sonuna gelindiğinde Arap dünyasında müzikal ifadede Mısır'ın inkâr edilemez bir öncülüğü bulunuyordu. Muhammed Abdül-vahhab, Ferid el-Atraş ve tüm zamanların en büyük sesi kabul edilen Ümmü Gülsüm'ün müziği Arap dünyasında, Arap klasik üslubunun ihyacıları ve daha da ötede modernleştiricileri olarak yaygın bir takdir toplamıştı. Oysa 1940'ların sonunda Rahbanilerin öncülüğünde şekillenen yeni Lübnan üslubu Arap müzikal mirasının yanında Akdeniz'in ve Lübnan'ın çoğulcu kültürel kimliğinden de etkilenen modern bir sentezi temsil ediyordu. Rahbaniler ve Feyruz, 1950'li yıllardan itibaren yerel halk şarkıları repertuarından, Batı müziğinden ve geleneksel Arap müziğinden öğeler alarak Lübnan popüler kent müziğini yaratacaklardı. Kısacası modern bir müzik üreteceklerdi (Racy, 2003, ss. 222-223).

17 Yeni bir ulusal uzlaşma politikası temelinde tüm tarafların politik olarak kendini ifade edebildiği bir yönetim anlayışı benimseyen Fuad Şihab, 1960 seçimlerinde milletvekili sayısını temsilde tüm önemli şahsiyetlere yer verebilmek için 66'dan 99'a çıkardı. Marunî milliyetçilerin tepkisine rağmen Müslümanlara daha fazla Bakanlık tahsis edildi (Ayhan ve Tür, 2009, s. 79).

21 Kasım 1935'te Jabal al Arz'da Mardin'den göçmüş Süryani bir ailenin üyesi olarak dünyaya gelen Nouhad Haddad'ın çocukluğu İkinci Dünya Savaşı'nın ülke için işgalle sonuçlandığı günlerinde Beyrut'un Zuqaq el-Blatt bölgesinde Patrikhane'ye bakan tek odalı geleneksel bir Lübnan evinde geçti. Mardin göçmeni Wadi ve Lisa'nın dört çocuğundan biriydi. Nouhad'un, sesinin henüz on yaşında iken okulda dikkatleri çekmesiyle büyük bir kariyerin ilk adımları atıldı. Şubat 1950'de okul temsillerinden birinde Lübnan Konservatuari'nda öğretmenlik yapan ünlü müzik adamı Muhammed Fleyfel'in dikkatini çekti. Muhammed Fleyfel, Nouhad'ın yeteneğiyle ilgilenirken başlarda oldukça tutucu davranan ailesini bu yetenekli çocuğun konservatuara gönderilmesi konusunda ikna etti. Konservatuarda kısa sürede Batı ve Doğu notasını, müziğin ve performansın inceliklerini öğrenen Feyruz, Muhammed Fleyfel'den Kur'an hıfzını ve tecvid tekniğini edindi. Söz konusu sağlam eğitim şüphesiz Feyruz'un ses tekniğine, Arapça telaffuzdaki ustalığına ve klasik güfteleri okumadaki başarısına büyük katkı sağladı. Bu yönüyle Ümmü Gülsüm'de olduğu gibi onun şarkıcılığında da geleneksel eğitim önemliydi (Pappé, 2005, ss. 167).

Feyruz'un müzik eğitimi henüz yayınlarına yeni başlayan ve ulusal şarkılar, yerel piyesler, haberler ağı içinde günlük seyri devam eden Lübnan Radyosu'ndaki günlerinde de devam etti. Burada müzisyen Halim el-Rumi'nin dikkatini çekti ve el-Rumi onun için şarkı bestelemeye başladı. Nouhad'ın sahne adını "Turkuaz" anlamına gelen "Feyruz" olarak değiştirirken bütün Arap dünyasını saracak bir efsanenin inşa sürecini başlattı. Bundan sonraki aşama ise aynı dönemde Lübnan Radyosu'nda çalışmaları duyulan Assi, Elias ve Mansour Rahbani Kardeşlerle yolunun kesişmesi oldu. Beyrut'un ülkenin kırsal kesimlerinden yoğun göç aldığı bu yıllarda Rahbanilerce hazırlanan ve Feyruz'un seslendirildiği köy hayatına, onun sadeliğine duyulan özlemi dile getiren şarkılar

Beyrut'un göçmen mahallelerinde geniş bir dinleyici kitlesine ulaştı.<sup>18</sup> Ancak Rahbaniler ve Feyruz arasındaki müzikal iş birliği 1957'de yeni bir aşamaya geldi. Aynı yıl geleneksel olarak Baalbek'te düzenlenen festivalin sorumluluğunu Cumhurbaşkanı'nın eşi Camille Şemun üstlenmişti.<sup>19</sup> O zamana kadar daha yoğun olarak Batılı müzik topluluklarının yer aldığı festivalde yerel renklere yer vermeyi isteyen düzenleme komitesi Rahbanileri bir müzikal hazırlaması için davet etti.<sup>20</sup> Feyruz ve Rahbani Kardeşler ilk olarak 1957'de *Eyyam el-Hasad* (Hasat Günleri) adlı gösteriyle izleyici karşısına çıktılar. Belli temalar üzerine kısa oyunlar ve müzikal yapılardan oluşan bu temsilden sonra 1958 yılında yeni bir fırsat doğdu. Bu defa yeni Cumhurbaşkanı Şihab'ın eşi Lübnanlılık siyasetinin müzikal ifadelerinden biri olacak içerikte bir temsil isteğiyle Rahbanileri festivale çağırdı. *Sahra Lubnaniyye* (Lübnan Akşamı) adlı gösteri Suriye ve Lübnan gibi ülkelerde sıkça rastlanan türde geleneksel bir müzik akşamı anlayışında yerel renklerin ve üslubun hâkim olduğu bir içerikte hazırlandı. Temsil büyük bir başarı kazandı. Böylelikle bu genç ekibi Baalbek ile nerdeyse özdeş kılacak ve

18 Feyruz, Halim el-Rumi'nin 1950'de onun için bestelediği Taraktu Qalbi ile radyoda ilk defa dinleyiciye ulaştı. Halim el-Rumi, Feyruz ile Assi Rahbani'yi tanıştıran ve efsanevi birlikteliğin temelini atan isimdi. El-Rumi ve Rahbani Kardeşler iş birliğini yansıtan Ya Hamam ve Ahibbak Mahma Ashuf Minnak isimli iki şarkı 1952 yılında plak kaydı olarak yayımlandı. Feyruz'un tanınmaya başladığı bu ilk dönemde Beyrut yabancı orkestraların uğrak yeriydi. Birçok Batılı grup Doğu'nun Paris'i olarak nitelendirilen Beyrut'ta konser ve temsiller vermekteydi. Arjantinli grup Eduardo Bianco'un 1951'deki ziyareti sırasında Rahbani Kardeşler ve Feyruz aralarında La Cumparsita gibi eserlerin de bulunduğu bir dizi dans parçası ve tangoyu plağa kaydetmişlerdi. Feyruz ve Rahbani Kardeşleri iş birliği 1951'de ilk hitini yarattı ve Şam Radyosunda kaydedilen Itab genç ekibin ününü Arab dünyasına yaydı. Assi ve Feyruz'un 1954'te evlenmelerinin ardından 1955'te Arap müzik ve film endüstrisinin kalbinin attığı Kahire'ye yaptıkları yolculuk verimli geçti. Burada Muhammed Abdulvahhab gibi büyük müzisyenlerle ortak projeler yaptılar. Arabların Sesi Radyosu'ndaki programlarında 1957'de plak olarak piyasaya verilecek olan ve Filistin davasına adanmış Rajioun (Dönüyoruz) adlı şarkı ilk defa icra edilmişti. Bu şarkı baştan sona vatan ve Filistin kavramları üzerine inşa edilmişti. Bkz. Habib, (2005, ss. 45-55).

19 Lübnan'ın 1950'lerdeki politik ve toplumsal değişimi hakkında bkz. Attié (2004, ss. 40-69).

20 Yaşamının bu dönemi hakkında bkz. Racy (1981, ss. 36-38).

Feyruz'un "*Baalbek'in Yedinci Sütunu*" olarak anılmasını sağlayacak bir dönem başlamış oldu.<sup>21</sup>

Baalbek Festivallerinde Rahbani Kardeşler gelenekle dünya seslerini buluşturarak, bunun müzikli oyun biçiminde teatral sunumlarını gerçekleştirdiler. Feyruz ve Rahbani Kardeşler 1957 ile 1977 arasında 19 müzikale imza attılar. *Taqalid wa-adat*'ın 1957'de Baalbek'teki temsilini iki yıl sonra *Urs fi al-day'a* izledi. İkinci oyun ekibin Lübnan dışında da sesini duyurmasında etkili oldu ve Baalbek temsilinin ardından Şam'da sahnelendi. Bu iki oyunda da Feyruz yer almamıştı. 1960'da Baalbek'te oynanan *Mawsim al-'izz*'de ise başrolü Sabbah üstlenmişti. Feyruz ile Rahbani Kardeşlerin müzikallerdeki iş birliği 1961 yılında *al-Ba'labak-kiyya* adlı oyunla başladı. Bu oyunun başarısı sonraki parlak dönemin ilk habercisiydi.

Rahbani Kardeşlerin müzikalleri Seyyid Derviş'ten izler taşıyordu. Oyunların konuları çoğunlukla Lübnan'da gerilim yaratan toplumsal olgulara dayanmaktaydı. Kır kent ayrımı, mezhepsel farklar ve Lübnan tarihi en sık kullanılan temalardı. Pastoral yaşam, folk müzik ve danslar Rahbanilerin eserlerinde başat unsurlar arasındaydı. Burada özellikle toplumsal dayanışma, kardeşlik, kötülere karşı iş birliği ve sonuca ulaşma gibi alt konular ele alınıyordu. Böylelikle sorunlu bir coğrafyada gene oldukça sorunlu bir sürece işaret eden ulus terkihi Baalbek gibi tarihi bir dekorun içerisinde kurgulanmaya çalışılıyordu. Elbette tüm bu süreçte Lübnan'ın yerel değerlerine ve farklılıklara rağmen aradaki ortaklıklara işaret eden mesajlar veriliyordu. Böylelikle ortak bir üst kimliğin oluşumunda Baalbek muhayyel bir anavatan durumuna gelirken Rahbanilerin müziği bu ortaklığın kültürel harcı oluşturuyordu. Toplumsal mekanın milli bir toprak olarak yeniden inşa edilmesi sürecindeki temsillerde Feyruz hep merkezde yer almaktaydı. Bu son derece bilinçli bir tercihtir. "Kartografik sunumların yanı sıra, toprağın millileştirilmesi projesine dahil olanlar sıklıkla

21 Baalbek'in Avrupalılar ve Osmanlılar tarafından yeniden yorumlanması hakkında bkz. en-Nablusî ve el-Utayfî, (1979, ss. 76-89) Bostan (1992, ss. 9-11), Özbozdağı (2020, ss. 134-137), ayrıca bkz. Çelik, (2016, ss. 130-132).



stereotip erkek ve kadın karakterlerin icadı yoluyla anavatanı kişileştirmişlerdir.” Kaiser, coğrafya ve milliyetçilik arasındaki ilişkiye değindiği makalesinde inşa edilmekte olan anavatanı bağluluklarını sunan ürünleriyle toprağın millileştirilmesi projelerinde her zaman önemli roller üstlenmiş şairlere, yazarlara ve sanatçılara dikkat çeker. Bu ürünlerde, “çoğu kez belirli bir manzara özellikle de toprak ve geçmişe özlem duyguları uyandıracak türden anavatanın bütünü simgelemek üzere seçilir. Sonuçta toprağın *millileştirilmesi* millet ve anavatan kurgusunu somut yerler ve zamanlar üzerinden sabitlemeye yarayacak belirli tarihi isimlerin, olayların ve yerlerin seçilmesini, hatırlanmasını içerir. Manzaradaki anıtlar, millete ve onun toprakla ilişkisine bir kalıcılık görünümü kazandırmaya, böylece ilkçilik ve yerleşiklik görüntüsünü pekiştirmeye yardım eder” (Özkırımlı, 2010, ss. 163-164). Feyruz’un adının “Baalbek’in yedinci sütunu” olarak anılması bu tezi destekler niteliktedir.<sup>22</sup> Nitekim Lübnan’a dair anlatılarda, kitap ya da otantik müzik, örneğin *dabke* içerikli plaklarda Baalbek’in altı sütununun yer bulması da aynı şekilde toprağın millileştirilmesi kavramına yönelik göndermeler olarak kabul edilebilir (Paturel, 2019, ss. 95-117; Makdisi, ss. 268-269; Ayrıca bkz. Mallat, 1996).

Milliyetçi söylemin işleyişinde mekan boyutu iki açıdan önem taşır. İlk olarak simgesel biçimde belirli yerlerin ya muzaffer bir geçmişin varlığına kanıt teşkil etmesine ya da milletin tarihindeki önemli dönemleri anmaya katkı sağlar. Seçilmiş olan “kutsal alanlar” çoğunlukla hâkim grubun değerleri ve tarihiyle örtüşürler; dolayısıyla hâkim etnik grubun kimliğini ve ayrıcalıklı konumunu yeniden üreten bir simgesellik

22 Ussama Makdisi’nin işaret ettiği üzere Baalbek’in imgeden anıta dönüşümü üç ayrı tarihi dönem üzerinde gerçekleşti. 1800’den önceki ilk dönem Avrupa’nın kendi geçmişiyle yeniden tanışmasını amaçlayan Aydınlanmacı eski eser çalışmalarının hâkimiyeti altındaydı. İkinci dönem ise Volney’in *Voyage en Egypt et en Syrie* adlı eserinin yanı sıra bilimsel ve romantik uygarlaştırıcı misyonun yükselişiyle başladı. Üçüncü dönem ise 1869’da Baalbek’in Osmanlı’nın kendini Batı ile eşit düzeyde bilimsel ve modern bir güç olarak tanıtmaya projesinin parçası haline gelmesiydi. 1860 Ayaklanması sonrasında bölgeyi ziyaret eden Ernest Renan, buradaki Fenike mirasıyla yakından ilgilenmişti. Gerçi Renan Marunilerin Fenikeli olduğunu ilan etmediyse de kendi milliyetçi amaçları için o Fenikeli geçmişin üzerinde daha sonra hak talep etmelerini sağlayacak altyapıyı hazırlamıştı. Bkz. Makdisi (2011, ss. 257-259).

içerirler. Lübnan bayrağındaki sedirin Lübnan dağlarını simgelemesi bunun göstergesidir (Salibi, 2003, ss. 151-152). Mekanın ikinci boyutu ise bilindik yerelliklerin millet içinde soğurulmasıdır. Bilindik unsurların semiyotik etkisi, millet dahilinde nerede olursa olsun bir yerde ya da evde olma duygusu oluşturmalarıdır. Baalbek bu yönüyle Lübnan geçmişinin resmedildiği, özdeşleştirildiği bir kutsal alan işlevi görürken diğer yandan milletin ortak vatanı olarak da simgeleştiriliyordu. Ortak geçmişe dair anlatılar özellikle müzikallerin konularında göze çarpıyordu. Tarih ve coğrafya, ortak geçmiş ve yaşanmışlık duygusunu pekiştirmede Rahbanilerin en önemli kaynaklarıydı. Hobsbawm'un, milleti diğerleri karşısında meşru kılan şeyin geçmişi olduğuna dikkat çekerken aslında milleti millet yapanın tarih olduğuna işaret etmesi gibi müzikaller bu temalar üzerine inşa ediliyordu. *Bayya al-Khawatim* (1964), *Ayyam Fakhr al-Din* (1966) başarılarını müzikal ve teatral anlatımlarının yanında tarihsel konularından alıyorlardı (Stone, 2003-2004, ss. 112-121). 1967 yılında yapılan ve Feyruz'un ikinci filmi olan Henry Barakat'ın *Seferberlik* adlı draması, Lübnan'ın zor bir dönemini, Birinci Dünya Savaşı içinde Osmanlı yönetiminin son günlerini işlemekteydi. Son dönem Osmanlı rejiminin baskıları, köylüler üzerindeki olumsuz etkisi ve bağımsızlık için direniş filmin konusunu oluşturmaktaydı.

Ortak bir ulus kimliğinin inşasında folklorun önemli bir yeri bulunur. Ernest Gellner, milliyetçiliğin topluma bir çeşit yüksek kültür aşılama-ya çalıştığını söyler; icat edilmiş ve paylaşılan yeni kültür, yerel gruplar aracılığıyla yerelliklerde üretilen halk kültürü tarafından sürekliliği sağlanan, yerelliğin eski karmaşık kültür yapısını ikame edecektir. Başka bir ifadeyle yeniden uyandırılan veya icat edilen bir yerel halk kültürü, artık "ulusal yüksek kültür" hâline gelecektir. Bu noktada söylem ile gerçeklik arasındaki açığa dikkat çeken Gellner, milliyetçiliğin kutsadığı kırsallığın milliyetçi pratikler açısından ulusal bir kimliğin oluşumunda engel olarak görüldüğünü söyler (Gellner, 1994, s. 66). Ulusa ortak bir kimlik yaratma siyaseti ona aynı zamanda doğallık, özgünlük ve diğer uluslardan ayıran vasıflar da üretir. Ulusal anlamda farklılıkların keşfedilebileceği en ana kaynaklar ise otantiklik laboratuvarı olarak görebileceğimiz halktır. Ancak milliyetçilik halk kültürünü tahayyül ettiği

modele uydururken, onun bazı öğelerini dışarıda bırakmış bazılarını ise değiştirmiştir. Bu nedenle tüm milliyetçiliklerde halk kültürü aslında keşfedilirken aynı zamanda inşa edilmiştir.<sup>23</sup> Söz konusu durum Lübnan için de geçerlidir. Lübnan'ın farklı kimliklerinin, mezhep aidiyetlerinin en canlı biçimde yaşadığı yer kırsaldır. Kırsalın otantikliğinden bir ortak kimlik üretmek ise kolay değildir. Rahbaniler bu çelişkiyi aşmak için kır ve kent arasında ortak olan formlara dayanırlar. Toplumsal dayanışmanın sembollerini yalnızca melodik yapılarda, temsillerde üretilen kompozisyon ve içerikte değil, danslarda da ararlar. Böylelikle yalnızca Lübnan'da değil tüm bölgede ortak bir dans biçimi olan dabkeye müzikallerde önemli oranda yer verirler. Dabke, Lübnan'da Hıristiyan ya da Müslüman ayrımı olmaksızın halkın ortak danslarından biridir. Müslümanların hayatlarını Hıristiyanlardan ayıran esnek sınırlardandır. Özellikle yerel festival ve kutlamalarda mutlaka olan bir formdur. Kabul etmek gerekir ki Lübnan gibi kozmopolit kimliğe sahip yerlerde her dinî grubun ayin ve ritüellerinde diğerlerinden ödünç alınan unsurlar vardır ve bir grup tarafından kutlanan bir âyin ya da bayram bazen tüm şehir ya da kırsalda eğlenceye vesile olabilmektedir. Rahbani müzikallerinde halaylar (*dabke*) birlik ve dayanışmanın simgesi olarak kullanılır. 1972 ve 1973 yıllarında Feyruz'un daha önceki müzikallerde kullandığı dabkelerden oluşan iki plak hazırlaması bu özgün formun sunumu açısından önemlidir. Nasri Şemseddin ve Vedi el-Safi gibi önemli seslerle yaptığı müzikal iş birliği Lübnan folk müziğinin modern bir anlayışla sergilenmesine katkı sağlaması açısından dikkat çekicidir. Özellikle Sahra olarak nitelendirilen ve toplu müzik icrasını içeren geleneksel müzik gecelerinin müzikallerde ve konserlerde özel bölümler olarak sunulması yerel ve bütünleştirici kültürel tonların popüler kılınmasında önemli bir görev edinmiştir.<sup>24</sup>

23 Bu konuda bkz. Balkılıç (2015, ss. 130-168), ayrıca milli kimlik ve musiki arasındaki ilişkinin Türkiye özelinde değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Turan ve Işıktaş (2016, ss. 953-968).

24 Beyrut'taki Ehliyâ Kız Okulu'nda müdirelik yapan Wadad Makdisi Cortas, anılarında manda rejimi boyunca Arap dili ve kültürü konusunda karşılaştığı olumsuz durumları anlatırken, okulda ulusal gün ve toplantılarda öğrencilere söyletecekleri yerel tonları içeren şarkılar bulamamaktan yakınmaktadır. Bahsettiği tarihler 1940'lı yılların Beyrut'udur (Cortas, 2010, ss. 103-107).

## Arap Kültürünün Sefiresi Olarak Feyruz

1960'lı yıllar Arap dünyasının ve özelde Lübnan'ın geleceğe yönelik birlik teması üzerinden umutlarını yeşerttiği yıllardır. Şihab ve Hilu'nun cumhurbaşkanlıkları döneminde Lübnan tarafsız bir politika benimseyerek Araplar arasındaki sorunların dışında kalmıştı. Arap ülkeleri de Lübnan'ın tarafsızlığını desteklemiş ve ülkenin iç sorunlarına karışmama yönünde tutum sergilemişlerdi. Şihab'ın özellikle Mısır ve Suriye arasındaki sorunlu birlikteliğin (BAC) ve Irak ile Ürdün arasındaki politik krizin dışında kalması, ülkedeki istikrarın korunmasına yardımcı oldu. Bununla birlikte Nasır'ın Arap Birliği siyaseti ve karizmatik bir lider olarak bölgede gittikçe artan etkisi, Filistin meselesinin, Arapların hassasiyetini toplayan bir sorun olarak yükselişi etkilerini belli düzeylerde Lübnan'da da gösteriyordu (Dawisha, 2003, ss. 14-251). Mısır, Arap milliyetçiliğinin merkezi haline gelmişken, bu söylemin kültürel sembollerinin kitle iletişim araçlarıyla yayılmasında da birincil merkezdi. Ümmü Gülsüm'ün Nasır'ın en önemli kültürel kozu olduğu biliniyordu (Danielson, 2008, ss. 111-114, 164-167). Aynı yıllarda Feyruz, Lübnan'la özdeş bir kültürel ikona dönüşmekteydi. Kitle iletişim araçları, basın, radyo ve 1960'larda yaygınlaşmaya başlayan televizyon yayınları bu kültür ikonunun toplumun hemen her kesimine ulaşmasına imkan yarattı.

Feyruz, Lübnan kimliğinin ayrılmaz bir parçası olmakla birlikte müziğiyle tüm Arap coğrafyasına ulaşmış bir isimdi. Arap dünyasında Ümmü Gülsüm'ün baskın müzikal ifadesi ve Mısırlı tarzı karşısında direnç gösteren Lübnan'ın sesi olarak bunu başarabilmiş tek sanatçıydı. Ancak aynı zamanda Arap dilinin bu büyük sanatçısı, Araplık ve Arapların davalarına göndermeler içeren müzikal bir birikim ortaya koyabilmişti. Söz konusu birikimi üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki tarihsel olarak Arap uygarlığının en parlak dönemlerinden birine işaret eden Endülüs müziğinin yeniden sunumuydu.<sup>25</sup> Endülüs Arap şiirinin en önemli örneklerinden olan muvaşşahlar Feyruz'un repertuarında 1960'lı yıllarda yer almaya başladı. Endülüs şiirinin klasik ve

25 Endülüs mirasının Arap milliyetçiliği içinde kullanımı hakkında bkz. Wien (2017, ss. 48-79).

*zecal* denen tarzlarının yanında üçüncü bir tarzı oluşturan muvaşşahlar biri tam beyitler, diğeri ise mısralar ihtiva eden iki kısımdan oluşmakta olup bestelenmek için yazılırdı.<sup>26</sup> Feyruz'un 1966 yılında Muhammed Gazi ve Lübnan Halk Topluluğu ile çalıştığı *Endülüsiyyat* albümü onun Lübnanlı kimliğinin yanında müziği aracılığıyla Araplığına gönderme olup, dışlayıcı olmaktan ziyade birleştirici bir adımdı. Klasik muvaşşahların yanında sonraki yıllarda bu şiir türü üzerine Rahbani Kardeşlerin yaptığı besteler onun repertuarının en dikkat çekici ürünleri arasına girmişti. Arap müziğinde güfte her zaman merkezde yer almaktadır. İyi bir şarkıcıdan beklenen en önemli özellik güfteyi doğru tonlaması ve okuyabilmesidir. Türk tarzı şarkıcılığı ifade eden ve melodik yapının önde olduğu tatrib üslubun karşısında Arap tarab geleneği güftenin öne çıkarılmasına dayanıyordu. Feyruz'un muvaşşahlarında ise her iki tarz arasında bir denge açıkça hissediliyordu. O, kadife tonundaki renkli ve geniş sesini hem güfteyi okumada hem de melodik yapının en ideal biçimde aksettirilmesinde mükemmel biçimiyle kullanıyordu. Endülüs şarkıları Feyruz'un dinleyici kitle üzerinde geçmişle sağlam bir bağ kurmasını sağlıyor, geçmişte var olan "altın bir çağa" gönderme yaparak mekan ve milliyetçi söylem arasındaki ilişkiyi sağlamlaştırıyordu. Hangi nesilden ve hangi Arap devletinin yurttaşı olursa olsun bu muvaşşahları dinleyen kitle böylelikle geçmişte Arapların altın çağını hatırlıyor ve ortak bir tarihi geçmiş kurgusunun parçasına dönüşüyordu (Asmar ve Hood, 2001, ss. 305-312).

Rahbanilerin ve Feyruz'un müziğinde Arap halklarının sorunları ve varlığı yalnızca tarihsel boyutuyla yer almıyordu. Aktüel meseleler onların

26 Yedi sanattan biri olan klasik şiir devrinden sonraya ait bir şekil sayılan muvaşşah, birçok şair tarafından kolay yazılabilmesi ve sadeliği nedeniyle tercih edilirdi. Halkın geneli arasında olduğu gibi seçkinlerin de beğenisini kazanmış bir türdü. Endülüste ortaya çıkan bu tür zamanla İslam dünyasının doğu kesiminde de yayıldı. Bu türde en verimli şairlerden biri İbn Senâ el-Mülk el-Mısri idi. Bunun yanında el-Ikdu'l-ferid adlı kitabın yazarı Ahmet b. Abdi Rabbih, el-Mu'tasım b. Samâdih'in şairi İbn Ubâde el-Kazzâz, Toledo Kralı el-Me'mun b. Zinnûn'un şairleri Ebu Bekir b. el-Lebbâne ed-Dânî ve Ebu Bekir b. Muhammed b. Erfâ' Ra'she gibi çok tanınmış temsilcilere sahip bir türdü. Menendez Pidal gibi uzmanlar muvaşşah ve *zecal* denen şiir türlerinin Orta Çağ sonlarında ortaya çıkan Avrupa şiirinin kökeni olduğunu iddia etmektedirler. Bu konuda bkz. Bedevî (2002, ss. 14-17).

müzikal kariyerini de biçimlendirdi. 1948 sonrasında Filistin meselesi özellikle 1967 Arap-İsrail Savaşı'nın ardından Doğu Kudüs'ün kaybının yarattığı siyasal kriz uluslararası arenada etkilerini politik olarak ortaya koyarken Feyruz'un müziğinde de yansımalarını gösterdi.<sup>27</sup> Aslında Rahbaniler bu konuda 1950'lerin sonundan başlayarak ilk eserlerini ortaya koymuşlardı. Arapların Sesi Radyosu'ndaki programlarında 1957'de Filistin davasına adanmış *Rajioun* adlı şarkı ilk defa icra edilmişti. Bu şarkı baştan sona vatan ve Filistin kavramları üzerine kurgulanmıştı. Nitekim benzeri şekilde sonraki dönemde gerçekleştirdikleri yapıtlarda Filistin meselesinin Arap dünyasında canlı tutulmasını sağlayacaklardı. Feyruz ve Rahbani iş birliği, Haziran Savaşı daha patlamadan 1967 başlarında, sözleri Said Akl'a ait olan *Sayfun fal-yushar* (Kılıçları çekmeli) sözleriyle başlayan şarkıyı yayımlamıştı. Bununla birlikte 1967 yenilgisinin ardından kaydedilen *Zahrat al-Mada'in* (Şehirlerin Çiçeği) adlı meşhur çalışma büyük ün kazandı. 1972'de hazırlanan *Jerusalem in My Heart* başlıklı plakta yer alan *al-Quds al-'Atika* adlı parçalar tüm Araplar arasında Feyruz ve Rahbanileri Filistin davasının müzikal savunucuları arasında yerleştirecekti (Turan, 2011, s. 205; ayrıca bkz. Cohen ve Katz, 2006, s. 14). Bu eserlerde Batı gamları ve enstrümanları, askerî marşlar, Bizans Arabistan'ı kilise ilahileri ve koyu duygusallık öne çıkmaktaydı. Örneğin *Zahrat al Mada'in* bir diz çökme ile açılıyordu: "Sana ibadet ederim, ey abidlerin şehri, sanadır ibadetim, ey Kudüs." Dışlayıcı ve milliyetçi İsrail halk şarkılarının aksine, şarkının sözleri Kudüs'ün sadece camilerine ve kiliselerine değil, sinagoglarına da atıf yapmaktaydı. Ancak Hıristiyanlık ve İslam'a, bu dinlerin şehirdeki tarihine ve Siyonizmin bunlar üzerindeki tehdidinde vurgu açıktı. Bu şarkıda direniş teması bütünüyle öne çıkıyordu. Feyruz burada mülksüzleştirilmiş halkının etkin direnişiyle Kudüs'ün kurtarılabilirliğini duyuyordu.

Rahbaniler ve Feyruz'un müziklerinde tekil Filistin şehirlerinin hikayelerine de yer verilir. *Bisan*'da "Nisan ayının uyanmadığı" bu buz gibi soğuk şehrin huzurlu yaşamının Siyonizmin şedid nefreti tarafından nasıl ele geçirildiği hüznüyle biçimde anlatılır. Feyruz repertuarının

27 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Fung-Wong, (2009, ss. 269-270).

belki de en ünlü eserlerinden olan *Sanarji'u Yawman* (Bir Gün Geri Döneceğiz) geri dönenlerin en büyük korkusu olan Filistin'e varmadan ölmeyi işler. 1969 yılında Filistinlilerin trajedisini anlatmak için hazırlanan *Jibal al-Suwwan* (Taşlı Dağlar) adlı müzikalde hayali bir Filistin'de halk, topraklarını gasp eden, direnenlere kötü davranan yabancılara karşı Feyruz işgale direnişin liderinin kızı Gurbet olarak belirir. Yeni bir ayaklanmaya önderlik etmek için yurduna dönen Gurbet halkına güven aşılar (Joseph, 2005, ss. 181-183).

1967 yılına kadar olan şarkılarda esas olarak eski yurtlarının çevresindeki yerlerde mülteci olarak yaşayan Filistinliler konu edinilirken Haziran Savaşı sonrası geriye kalan topraklar da işgal edildiğinden şarkılarda artık İsrail topraklarında yaşamaya mecbur kalan Filistinliler işlenmeye başlamıştır. Feyruz'un *Shawari'al-Quds al-Atiqa* (Eski Kudüs'ün Sokakları) adlı şarkısında işgal altında yaşayan insanlara "Sizi selamlıyorum, işgal edilmiş toprakların halkları," şeklinde selam gönderilmiştir. Efsanevi Diva'nın, *Ya Jisran Khashabiyen* (Ey Tahta Köprüler) ve *Jisr al-'Avda* (Dönüş Köprüsü) şarkılarında, 1967'de İsrail askerlerinin kovulduğu Şeria Nehri üzerindeki köprüler ölümsüzleştirilmiştir. Bu çalışmalarda direnişin askerî yönü öne çıkarılmıştır. Ancak umutsuzluk değil, sebatla direnmek, köklerine dönüş, sahiplenme teması kullanılmıştır. *Jisr al-'Avda*'da Filistinlilere, "yerinden sökülmeyen kök salmış ağaçlar" olmaları ve "zeytin ağaçları gibi kalıp ve zamanın dalları gibi ilelebet var olmaları" salık verilmiştir. Feyruz'un *Ahtarifu al-Huzna wa al-Intizar* (Hüzün ve Beklemek Oldu Bütün İşim Gücüm) güfteli şarkısında bekleme ve geri dönüş temaları Filistinlilerin kalbindeki heyula olarak tasvir edilmiştir. Filistinli şair Mahmud Derviş, Assi Rahbani'nin 1986 yılındaki vefatı üzerine kaleme aldığı yazıda Feyruz'un ve Rahbanilerin Filistin davası için önemini şu şekilde ortaya koymuştur:

Filistinlilerin kendi milli müziklerini Rahbaniler fenomeni kadar başarılı bir şekilde üretemeyecekleri herkes tarafından anlaşılmıyor olabilir. Zira onlar bunu hem Filistinliler için hem de bütün Araplar için en başarılı şekilde gerçekleştirmişlerdir. Filistinliler, kendi estetik kimliklerini Rahbanilerin Arapça şarkılarıyla dışarı vurmuşlardır... O kadar ki bu

şarkılar hepimizin kalbi için bir kerteriz noktası olmuşlar; anayurdumuzu bize iade etmişler ve uzun kervan yolculuğumuzda ileri doğru devam etmek için bizi teşvik etmişlerdir (Massad, 2005, ss. 184-186).

Berg ve Schulz, Feyruz'un Filistin temalı şarkılarının İntifada hareketinde önemli bir katkı sağladığına işaret ederek, müziğin politik söylem içindeki güdüleyici rolüne gönderme yaparlar (Schulz, 2013, s. 44). Ortak bir sorunun kolektif hafızada canlı tutulmasında ve kültürel olarak gündemde kalmasında katkı sağlayıcı bu tavır Feyruz'u Arapların ortak değerlerinin, meselelerinin sözcüsü; başka bir ifadeyle kültürel elçisi konuma getirmiştir. Bunun en tipik yansıması onun *Arapların Sefiresi* olarak anılmasıdır. Feyruz ve Rahbani Kardeşlerin müzikal ortaklığının renkli bir yansıması da önemli Arap şehirleri için yapılan özel şarkılar ve marşlardır. Feyruz'un sesinde yankılanan geces ve gündüzüyle, kavuşma ve ayrılıklarıyla lirik olarak tasvir edilen en önemli şehir tartışmasız biçimde Beyrut'tur. Beyrut üzerine birçok şarkı söylemiştir.

Beyrut, Feyruz ile Assi Rahbani'nin 1970'lerden sonra oğulları Ziad Rahbani'nin ilham kaynakları arasında önceliklidir, ancak tek değildir.<sup>28</sup> Şam, Rahbanilerin müziği için ikinci bir kaynaktır. Bu kaynaklık görevi hem ilham hem de icra platformu olarak söz konusudur. Baalbek Festivallerinde sergilenen müzikallerin ikinci durağı Şam'dır. Feyruz'un Şam konserleri her zaman büyük ilgiyle karşılanmış, toplumsal bir olaya dönüşmüştür. Bunun ötesinde Şam üzerine yapılan şarkı ve marşlar Feyruz'un ikinci bir vatan olarak Suriye ile özdeşleşmesine imkan sağlamıştır. Şam, Amman, Kahire, İskenderiye, Bağdat ve Kuveyt üzerine yapılan besteleri seslendirdiği plak *Arapların Sefiresi* ismiyle dinleyiciye sunulmuştur. Söz konusu tavır dikkat çekicidir. Böylelikle Lübnan'a ait bir kültürel değer olmaktan çıkarak Arap dünyasının bütününe ait bir imgeye dönüşen Feyruz, sesi ve müziğiyle dinlerin, mezheplerin, coğrafyaların ve tüm çatışmacı politikaların üstünde

28 Beyrut ve Rahbanilerin müziği arasındaki bağ hakkında bkz. Kassir (2010, s. 460 ve 472), bu konuda bir başka çarpıcı örnek ise Jack Janssen'in (2003) yaptığı belgeseldir. Belgeselde Beyrut'ta yaşayan farklı sınıf ve kesimlerden insanlar Feyruz'un müziğini yorumlamaktadırlar.



ortak bir kimliğin sembolü olabilmiş, *Seyyidet'ül Arab* (Arapların Hanımefendisi) şeklinde anılmaya başlanmıştır. Bu algı günümüzde de sürmektedir. Ürdün'ün başkenti Amman'da 2012 yılında dördüncüsü düzenlenen Arap Gençlik Medya Forumu başlıklı etkinlikte, Feyruz 2012 yılı Arap sanat elçisi seçilirken, forum başkanı Heysem Yusuf şu açıklamayı yapmıştır: “Feyruz hem geleneğin hem de modern zamanların müziğini icra ediyor. Arap dünyasında müzik alanında tartışmasız bir saygınlığı var ve yarım asırdır bu toprakların ruhunu yansıtan müziği yapıyor.” (Arap Sanat Elçisi: Gençler Feyruz Dedi, 2012).

## Trajik Kırılma: İç Savaş ve Feyruz'un Birleştiriciliği

1975 ile 1989 Taif Antlaşması arasında aşamalar hâlinde, ancak yüksek gerilimdeki bir şiddet sarmalı içinde süren Lübnan İç Savaşı, ülkenin tarihinde kanlı hesaplaşmaların trajik bir sayfası olarak yer alırken Suriye ve İsrail işgallerinin, Sabra-Şattila gibi katliamların, Hizbullah'ın ve Şii politik gücünün yükselişinin sahnesi oldu.<sup>29</sup> Savaşın tarafları Lübnan siyasetinin etkin güçleriydi aynı zamanda. Marunîler, Müslümanlar, Şii gruplar, Filistinliler ülkenin neredeyse tamamında birbirleriyle mücadele etmekteydi. Ülkenin bağımsızlığından itibaren oluşturulmaya çalışılan ortak değerler ve sembollerin tümü anlamını savaş sürecinde yitirdi. Lübnan iç savaşını konu alan film ve dramalarda ortaya konduğu üzere savaş üretilen tüm ortaklıkları yok etmeye yönelik bir şiddet psikolojisi yarattı.<sup>30</sup> Nizar Kabbani bir şiirinde bu devri “*Feyruz'un sesinin Feyruz'a karşı olduğu bir devir,*” olarak nitelendirmekteydi (Kabbani, 1999, s. 23). Lübnan iç savaşı, Feyruz'un dinî kimliklerin ve günlük siyasetlerin üzerinde bir yere sahip olduğunun test edilmesinde trajik bir kırılmadır.

İç Savaş, Rahbanilerle Feyruz'un müzikal birlikteliğinin de sonuna işaret etmekteydi. 1970'lerin ortalarına gelindiğinde Feyruz, tüm Arap dünyası

29 Bu savaşın çeşitli evreleri ve toplumsal yansımaları için bkz. Laffin (1996) ve Winslow (1996).

30 İç savaş konu edinen filmlerde ülkedeki sosyal ve dinsel kırılmaların yarattığı psikolojik sarsıntı son derece etkili biçimde anlatılmaktadır. Bkz. Khatip (2008, ss. 153-185).

için büyük bir kültürel sembole dönüşmüş durumdaydı. Müziği sınırları aşıyordu. Oysa savaş dönemi onun için kısa süreli bir içe kapanma ve ardından cesur bir karşı çıkışı beraberinde getirdi. 1977'de Amman ve Şam'da sergilenen *Petra* adlı müzikal, Rahbanilerle Feyruz'un uzun soluklu iş birliğinin son ürünüydü. Bu çalışma iç savaş döneminde 1978'de Beyrut'ta hem Müslüman hem de Hıristiyan bölgesinde temsil edilen tek sanatsal olay olarak tarihe geçti. Feyruz, farklı fraksiyonlara bölünmüş bir ülkenin nerdeyse tek ortaklığıydı. Savaş süresince Lübnan'ın birliğinden yana olan politik blokun yanında tavrı sergilemekten kaçınmamıştı. Ülke olarak ülkesinde sahneye çıkmamış, ancak dünyanın birçok yerinde Paris, Londra, New York gibi büyük şehirlerin en ünlü konser salonlarında ülkesinin sesi olmayı sürdürmüştü. Konserlerinde gülmemesi, mimik kullanmaması onun Lübnan trajedisi karşısındaki hüznünün yansıması olarak değerlendiriliyordu. Bir defasında vatan sevgisi konusunda bir soruya "Lübnan bizim evimiz, ortaklığımız, geçmişimiz ve geleceğimiz," şeklinde yanıt vermişti. Konuşmalarında Lübnan'dan söz ederken daima "biz" şeklinde bir tercihte bulunması tüm farklılıklara rağmen büyük bir aile olunduğuna yönelik tavrının yansımasıydı. 1976'da ilk defa Şam Festivalinde söylediği *Bihabbik Ya Lübnan* şarkısında kuzey güney ayırt etmeden sevdiği, aşık olduğu ülkesine seslenmişti. Bu eser savaş süresince bir umudun, bağlılığın sembolü oldu. Feyruz iç savaş süresince özellikle oğlu Ziad Rahbani ile yaptığı müzikal çalışmalarda umudunu ve ülkesine olan bağlılığını yinelemeyi sürdürdü. Lübnan'ı terk etmemesi, Beyrut'ta savaşın tam ortasında yaşaması Arap kamuoyunda onun sanatının yanında cesaretine ve vatanına olan bağlılığına yönelik büyük bir hayranlık uyandırdı. Bu nedenle 1994 yılında Beyrut'ta savaş sonrasında yaptığı ilk büyük konser geniş yankı bulmuş, 50.000 kişinin katıldığı konseri Arap kanallarından 125 milyon kişi naklen izlemişti. Savaşın yol açtığı toplumsal sarsıntıyı atlatmada Feyruz'un müziği birleştirici bir rol üstlenmişti.

1998'de Feyruz'un, Rahbani Kardeşlerin müzikallerinden yapılan bir seçkiyle Baalbek'te 25 yıllık bir aranın ardından 16.000 kişinin katıldığı bir temsilde yer alması yine büyük ilgiyle karşılandı. Lübnan

Cumhurbaşkanı İlyas al-Harawi temsil sonrasında sanatçıyı kutlarken “Onun başarısı Lübnan’ın başarılarını getirecek,” yorumunda bulundu. Bu performanslar savaşın ardında bıraktığı yıkımı silmeye çalışan bir ülkede altın çağa bir gönderme yapma işlevi görüp, uzak bir zaman diliminde yaşanmış parlak dönemin yenilenebileceğine yönelik bir umut aşılama olarak kabul edilebilir. Böylelikle Feyruz hem Lübnan’ın hem de onun en parlak dönemiyle özdeşleşen Rahbanilerin altın çağına nostaljik bir mercek sunmuş olmaktadır. Başka bir ifadeyle Feyruz’un Baalbek’e dönüşü, dönemin Lübnan medyasında ve sanat çevrelerinde de tartışıldığı üzere ulusal bir simgenin yeniden harekete geçişi olarak değerlendirilmiştir. Bu yorumlardan birinde ifade edildiği gibi onun ülkesine ve halkına bağlılığını yitirmeyişi, umudunu kaybetmeyişi böylelikle Lübnan’ın sembolü hâline gelişi üstlendiği tarihsel rolle yakından ilişkiliydi (Stone, 2008, s. 13).

Rahbani Kardeşler ve Feyruz yarım yüzyıl boyunca Lübnan’da toplumun ortak değerlerini sesler, notalar ve bilinçli biçimde seçilmiş tema ve güfteler üzerinden inşa etmeye çalışırken aslında ulusun kültürel sembolü olmuşlardır. Onların şarkılarında, film ve müziklerinde tasvir ettikleri Lübnan, insanların farklılıklarını çatışma için değil zenginlik olarak kullandığı, en kötü şartlarda bile umudunu yitirmeyen, birbirini sevmekten vazgeçmeyen insanların yaşadığı bir masal ülkeydi. Kimilerine son derece naif ve romantik gelebilecek bu yaklaşım aslında ulusun inşasında oldukça işlevsel bir rol oynamaktaydı. Christopher Stone, Lübnan’da popüler kültür ve milliyetçilik ilişkisine Feyruz ve Rahbani Kardeşler üzerinden yaklaşırken onların müzikallerindeki konuların, örneğin seçilen hayali köyün hep bir Hıristiyan köyü olduğunu, söz konusu indirgemeci yaklaşımın aslında Lübnan’da çatışma yaratan taraflardan birinin yanında tavır almak olduğu şeklinde bir çıkarsama yapar. Ona göre ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar bu yolla Rahbani Kardeşler aslında gerilim hatlarının çizgisini belirginleştirmişlerdir. Oysa kozmopolit bir kültürel kimlik içinde mekanların dinsel ve mezhepsel ayrımı toplumsal anlamda daima çatışmacı bir sonuç doğuracak şekilde değerlendirilemez. Lübnan kırsalında

çoğunlukla Müslüman ve Hıristiyan unsurların yan yana varlığı bunun göstergesidir. Ayrıca Feyruz'un söylediği şarkılarda ve bazı kasidelerde İslam'ın kutsal beldelerine ve değerlerine yönelik güzelliklerin ve övgülerin yer alışı Rahbanilerin müziği konusundaki haksız değerlendirmeleri geçersiz kılmaktadır. Bir başka önemli gösterge ise bu temsillerin ve müziğin geniş kitle tarafından ne şekilde algılandığı meselesidir. Geri dönüşlere bakıldığında Feyruz'un müziği Orta Doğu'da Lübnan başta olmak üzere tüm Arap halklarını kucaklamış, onların büyük beğenisine mazhar olmuştur (Habib, 2005). Bugün yaşayan en büyük Arap sanatçısı, Arap müziğinin divası şeklinde anılması bunun göstergesidir. Lübnan'a ait seslerin Mağrip'ten Maşrik'a Arap dünyasında bütünleştirici bir tınıya dönüşmesinde müziğindeki birleştirici mesajın önemi yadsınamayacak derecede büyüktür.

## **Arap Halklarının Sesi Olmak: Ümmü Gülsüm ve Feyruz'un Sembolizmi**

20. yüzyılda Arap toplumları ulus devletlerini inşa ederken aynı zamanda ulusu temsil eden simgeleri inşa etmenin mücadelesini verdiler. Bu semboller kimi zaman tarihten geldiği gibi kimi zaman “*gelenek icadı*” biçiminde yaratıldılar. McClintock milliyetçiliğin icat edilmiş topluluğa dair bir teatral performans olduğunu söylerken gücünü, kitlesel milli meta temasını (*commodity spectacle*) idare etmek yoluyla bir kolektif birlik hissi örgütlenme becerisinden aldığını belirtir. Milliyetçiliğin şekillenmesi çoğu kez, fetiş nesnelere -bayraklar, üniformalar, havayolu logoları, haritalar, marşlar, milli çiçekler, milli mutfaklar ve mimari- görünür, törensel şekilde örgütlenmesinin yanı sıra takım oyunlarında, askerî gösterilerde, kitle yürüyüşlerinde ve popüler kültürün pek çok farklı şekilde kolektif fetiş temasının düzenlenmesiyle olur. Simgeler, bireylerin ve grupların etkileşim içinde davranışları etkileme ve denetleme amacıyla araçsallaştırdıkları imgeler, nesnelere ve etkinliklerdir. Söz konusu imgeler bir inanç sistemi oluşturmak ve sürdürmek yoluyla eyleme sevk etmek için kullanılırlar.

Milliyetçi söylemin simgesel boyutu geleneksel ikonları, mecazları, kahramanları, ayinleri ve anlatıları yoluyla kolektif bilinç ya da milli öznelik için, bir alfabe oluşturmayı hedefler. Simgesel boyut ya da Berlant'ın ifadesiyle “*milli simge*” aracılığıyla millet, doğal bir yasa, doğuştan gelen bir hak konumunun mutlaklığını edinmeye heveslenir. Topluluk tarafından sahiplenilen bu imgeler ve anlatılar derlemesi milli öznenin ya da vatandaşın millet içinde kendini evinde hissetmesini sağlar. Müzik ve müzikal temsiller icat edilmiş topluluğa dair teatral bir performans olarak nitelendirilen milliyetçiliğin ihtiyaç hissettiği semboller arasındadır. Bireyin kitle içinde erimesinde, ortak bir bilinç yaratılmasında en önemli propaganda aracı olan müziğin kalabalık üzerinde uyandırdığı gizemli bir etki vardır. Müzik insanlar arasında, bireysel farkların ötesinde, içlerinde kimi zaman bastırılmış, özdeş eğilimlerin birbirine karıştığı, ortak bir durum yaratmaya çok elverişlidir. Bu durumun etkileri gelişmiş bireylerde bile görülebilmektedir. Söz konusu coşkunluk ve kaynaşma ulusal marşta, bir partinin ya da ulusun simgesel şarkısında en yüksek noktasına ulaşır. Birlikte şarkı söylemek ya da ortak duygu ve beklentileri ifade eden bir şarkıyı birlikte dinlemek bir kalabalığı tek bir kitle durumuna getirmenin, onda tek bir varlık oluşturduğu duygusunu uyandırmanın en güvenilir yoludur. Ezginin müzikal niteliği ne olursa olsun yarattığı eşzamanlılık birbirine tamamen yabancı insanları aynı dizelerde buluşturur (Domenach, 1995, s. 74). Benedict Anderson'a göre “tek bir tınıda buluşma, hayali cemaatin gerçekliğini yankıda bulma imkanı demektir.” Aynı anda farklı yerlerde birbirlerinden habersizce yaşamlarını sürdüren bireyler tek bir tınıda birleşebilirler. Aralarında ortak bir bilinci yaratan insanları bağlayan hayali bir sesin dışında hiçbir şey yoktur. Bağımsızlık, milliyetçilik ve güçlü politik akımlar arasında modern tarihi biçimlenen Arap dünyası söz konusu olduğunda Ümmü Gülsüm ve Feyruz'un müzikleri “hayali cemaati” bir tınıda buluşturma işlevini üstlenmiştir. Post-kolonyal bir dünyada Arapların birleştirilmesi hayalini siyasal liderler gerçekleştiremezken iki büyük kadın sanatçı müzikleri, kişisel karizmaları ve özenle oluşturdukları sanatçı imajlarının içerdiği mesajlarla bunu kültürel anlamda başarabilmişlerdir. Mısırlı ya da Lübnanlı bir sanatçı olmanın ötesinde Bağdat'tan Kazablanka'ya

kadar Arapçanın konuşulduğu her coğrafyada Arap kimliğinin modern zamanlarda ürettiği en önemli şahsiyetler arasında kabul görmelerinin nedeni onların müzikle ideal bir ifade biçimine kavuşturdıkları mesajın dinleyici özneyi yakalayabilmesidir. Arap dünyasında son yüzyıldır değişen ideolojik eğilimler, dönemlerine damga vuran önemli politik liderler tarih sahnesinde belirip kaybolurken Ümmü Gülsüm ve Feyruz'un müziğinin tüm popüler kültür ürünleri karşısında direnebilmesi Arap toplumlarının zihinlerinde edindikleri birleştirici rolle yakından ilgilidir.

## Kaynakça

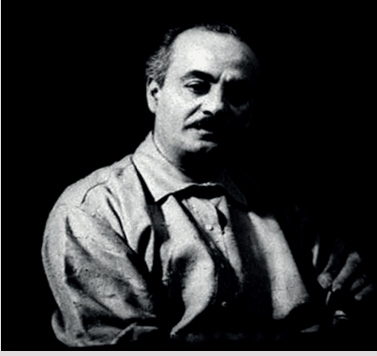
- Arap sanat elçisi: Gençler Feyruz dedi. *Akşam Gazetesi*. 15 Mart 2012.
- Armaoğlu, F. (1994). *Filistin meselesi ve Arap-İsrail savaşları 1948-1988*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Armbrust, W. (1996). *Mass culture and modernism in Egypt*. New York: Cambridge University Press.
- Athoğlu, Y. (2014). *Savaşta ve barışta Lübnan Marunîleri: Aziz Marun'dan iç savaş'a Marunî kimliği ve çatışma*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Attíe, C. (2004). *Struggle in the Levant: Lebanon in the 1950's*. New York: I.B. Tauris.
- Ayhan, V. ve Tür, Ö. (2009). *Lübnan*. Bursa: Dora Yayınları.
- Balkılıç, Ö. (2015). *Temiz ve soylu türküler söyleyelim: Türkiye'de millî kimlik inşasında halk müziği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Baron, B. (1994). *The women's awakening in egypt: Culture, Society and the press*. New York: Yale University Press.
- Bawardi, B. (2016). *The Lebanese-Phoenician nationalist movement: Literature, language and identity*. London: I.B. Tauris.
- Bedeî, A. (2002). *Batı düşüncesinin oluşumunda İslam'ın rolü* (M. Tan, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bostan, İ. Ba'labek. *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 5, ss. 9-11). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Chaitani, Y. (2007). *Post-Colonial Syria and Lebanon*. London: I. B. Tauris.
- Cleveland, W. L., & Bunton, M. (2009). *A History of the Modern Middle East, Fourth Edition* (4th edition). Boulder, CO: Westview Press.
- Cohen D. ve Katz R. (2006). *Palestinian Arab music a maqam tradition in practice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cortas, W. M. (2010). *O Sevdiğim Dünya* (G. Varım, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Çelik, Z. (2016). *Asar-ı Atika: Osmanlı İmparatorluğu'nda arkeoloji siyaseti* (A. Gür, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

- Danielson, V. (1987). The Our'an and the Qasidah: Aspects of the popularity of the repertory sung by umm kulthum, *Asian Music*, 19(1), 26-45.
- Danielson, V. (1994). [Review of *Musique Arabe: Le Congrès du Caire de 1932*, tanıtım yazarı P. Vigneux]. *Yearbook for Traditional Music*, 26, 132-136. doi: [10.2307/768253](https://doi.org/10.2307/768253)
- Danielson, V. (1998). Performance, political identity, and memory: Umm Kulthum and Gamal Abd al-Nasir. İçinde S. Zuhur (Ed.). *Images of enchantment: Visual and performing arts in the middle east*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Danielson, V. (2008). *Mısır'ın sesi: Ümmü Gülsüm, Arap şarkısı ve yirminci yüzyılda Mısır toplumu* (N. Doğrusöz ve C. Ünver, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Dawisha, A. (2003). *Arab nationalism in the twentieth century: From triumph to despair*. New Jersey: Princeton University Press.
- Dikerdem, M. (1977). *Orta Doğu'da devrim yılları: Bir büyükelçinin anıları*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Domenach, J. M. (1995). *Politika ve propaganda* (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- en-Nablusî A. ve el-Utayfî, Ramazan b. Mûsâ *Rihletân ilâ Lübnân* (S. el-Müneccid ve S. Wild, Nşr.). Beyrut, 1979.
- Fahmy, Z. (2011). *Ordinary Egyptian: Creating the modern nation through popular culture*. California: Stanford University Press.
- Farmer, H. G. (1992). *A History of Arabian Music*. London: Goodword Books.
- Fleischmann, E. L. (1999). The other awakening: The emergence of women's movements in the modern Middle East 1900-1940. İçinde M.L. Meriwether ve J. E. Tucker (Ed.). *Social History of women and gender in the modern Middle East* (s. 89-134). London: Westview Press.
- Fung-Wong, C. (2009). Conflicts, Occupation and Music Making in Palestine. *Macalester International*, 23, 267-284.
- Gellner, E. (1994). Nationalism and high cultures. İçinde A. D. Smith ve J. Hutchinson (Ed.). *Nationalism* (s. 63-69). Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, M. (Direktör). (2006). *Umm Kulthum: A voice like Egypt* [Belgesel]. Arab Film Distribution.
- Güler, Z. (2011). *Arap milliyetçiliği: Mısır ve Nasırcılık*. İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Habib, K. S. (2005). *The superstar singer Fairouz and the ingenious Rahbanic omposers: Lebanon sounding*. (Doktora Tezi), University of California, Santa Barbara.
- Hourani, A. (1991). *A history of the Arab peoples*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Işıktaş, B. (2018). *Peygamber'in dâhi torunu Şerif Muhiddin Targan: Modenleşme, bireyselleşme, virtüözite*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Janssen, J. (Direktör). (2003). *We Loved Each Other So Much. Stories of Beirut and the Music of Fairuz* [Belgesel]. Icarus Films.
- Kabbani, N. (1999). *Ben Beyrut: Bir kentin günlükleri* (İ. Demirci, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.

- Kassir, S. (2010). *Beirut* (M. B. DeBevoise, Çev.). Berkeley: University of California Press.
- Katz, I., Craik, S.M. ve Shiloah A. (2015). *Henry George Farmer and the First International Congress of Arab Music (Cairo 1932)*. Leiden: Brill.
- Khatip, L. (2008). *Lebanese cinema: Imagining the civil war and beyond*. London: I. B. Tauris.
- Laffin, J. (1985). *The war of desperation Lebanon 1982-85*. London: Osprey Publishing.
- Lane, E. W. (2003). *Manners and customs of the modern egyptians*. Cairo: The American University in Cairo.
- Leaman, O. (2010). *İslam estetiğine giriş* (N. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Lohman, L. (2010). *Umm Kulthum: Artistic agency and the shaping of an Arab legend, 1967-2007*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Makdisi, J. S. (2005). *Teta, mother and me: An Arab woman's memoir*. London: Saqi Books.
- Makdisi, U. (2011). Baalbek'in "yeniden keşfi": 19. yüzyılda bir imparatorluk metaforu. İçinde Z. Bahrani, Z. Çelik ve E. Eldem (Ed.). *Geçmişe hücum: Osmanlı İmparatorluğu'nda arkeolojinin öyküsü* (ss. 257-279). 1753-1914. İstanbul: Salt Garanti Kültür.
- Mallat, H. (1996). *Renan au Liban 1860-1861*. Beyrouth: FMA.
- Mansfield, P. (1967). *Mısır ihtilali ve Nasır* (E. Tuncalı, Çev.). İstanbul: Kitapçılık Ticaret Limited Şirketi Yayınları.
- Marsot, A. L. S. (2007). *A History of Egypt from the Arab conquest to the present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Massad, J. (2005). Liberating Songs: Palestine Put to Music. İçinde R.L. Stein ve T. Swedenburg (Ed.). *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture* (ss. 175-201). Durham: Duke University Press.
- McNamara, R. (2005). *Britain, Nasser and balance of power in the middle east*. London: Frank Cass.
- Nasser, T. G. A. (2011). *My husband Nasser*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- O'Connell, J.M. (2013). *Alaturka: Style in Turkish music 1923-1938*. London: SOAS Musicology Series.
- Oren, M. B. (2002). *Six days of war: June 1967 and the Making of the Modern Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Özbozdağlı, Ö. (2020). *Ortadoğu'nun yağmalanan hafızası: Almanların Ortadoğu'da arkeolojik faaliyetleri (1890-1914)*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Özkırıklı, U. (2010). *Milliyetçilik üzerine güncel tartışmalar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Pappé, I. (2005). *The Modern Middle East*. London: Routledge.
- Paturel, S. E. (2019). *Baalbek-Heliopolis, the Bekaa, and Berytus from 100 BCE to 400 CE: A landscape transformed*. Leiden: Brill Academic Pub.
- Racy, A. J. (1976). Record industry and Egyptian traditional music: 1904-1932. *Ethnomusicology*. 20(1), 21-54.
- Racy, A. J. (1981). Legacy of a star. İçinde K. Boullata-Sargon (Ed.). *Legend and legacy* (ss. 36-38). Washington: Forum for International Art and Culture.



- Racy, A. J. (2003). *Making music in the Arab World: The culture and artistry of Tarab*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raymond, A. (1995). *Osmanlı döneminde Arap kentleri*, (A. Berktaş, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Sadat, J. (1987). *A Women of Egypt*. Great Britain: Bloomsbury Publishing.
- Salibi, K. (2003). *A house of many mansions: The history of Lebanon reconsidered*. New York: I.B. Tauris.
- Sami, W. Asmar ve Hood, K. (2001). Modern Arab music: Portraits of enchantment from the middle generation. İçinde S. Zuhur (Ed.). *Colors of enchantment: Theater, dance, music, and the visual arts of the middle east* (305-312). Cairo: The American University in Cairo Press.
- Schulz, C. B. M. (2013). Hamas's musical resistance practices: Perceptions, production, and usage. İçinde M. Kanaaneh ve S.M. Thorsén (Ed.). *Palestinian music and song expression and resistance since 1900* (ss. 141-155). Bloomington: Indiana University Press.
- Shafik, V. (2003). *Arab cinema: History and cultural identity*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Smith, T. M. (2022). *Araplar, kavimler, kabileler ve devletlerin üç bin yıllık tarihi* (N. Elhüseyni, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Stone, C. (2003). The Ba'albakk festival and the rahbanis: Folklore, ancient history, musical theater, and nationalism in Lebanon. *The Arab Studies Journal*, 11-12(2-1), 10-39.
- Stone, C. (2008). *Popular culture and nationalism in Lebanon: The Fairouz and Rahbani nation*. London: Routledge.
- Şeyhânî, S. (1992). *Eşherü'l-muğannîn 'inde'l-'Arab ve nevâdirihim*. Beyrut.
- Tietze, A. (1975). *Mustafa Âli's description of cairo, 1599: Text, transliteration, translation*, Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Tournier, M. (1996). *Altın damla* (M. Balel, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Turan N. S. ve Işıktaş, B. (2016). The Deadlock of Nation State: The Problem of Nationalisation of Music during the Early Republican Era in Turkey. *Rast Müzikoloji Dergisi*, 4(1), 953-968.
- Turan, N. S. (2006). Mısır'da Ulusal Bir Sembolün Oluşumu; Mısır'ın Dördüncü Piramidi: Ümmü Gülsüm, *Folklor ve Edebiyat*, 46(2), 291-311.
- Turan, N. S. (2012). Mısır kültürel kimliğinin özgün yüzü: Ümmü Gülsüm. *Evrensel Kültür Dergisi*, 247, 20-24.
- Turan, N. S. (2012). Propaganda ve popüler kültür: Nasır döneminde Mısır'da Pan-Arabizmin kültürel araçlarının inşası. *Uluslararası Ortadoğu Kongresi Bildiri Kitabı* (Cilt 2, ss.90-99). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.
- Wicke, P. (2006). *Mozart'tan Madonna'ya popüler müziğin bir kültür tarihi* (S. Dalaman, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Wien, P. (2017). *Arab nationalism: The politics of history and culture in the modern Middle East*. London: Routledge.
- Winslow, C. (1996). *Lebanon war & politics in a fragmented society*. London: Routledge.



## HALİL CİBRAN

(1883– 1931)

Lübnan asıllı Amerikalı ressam, şair ve filozof

Halil Cibran, 1883 yılında Osmanlı İmparatorluğu kontrolündeki Cebel-i Lübnan Mutasarrıflığı'nda Bsharri'de Maruni bir ailenin çocuğu olarak doğdu ve 1895 yılında çocukken ailesiyle birlikte Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etti. Annesi terzi olarak çalışırken Boston şehrinde bir okula başladı. Cibran'ın yaratıcılığını fark eden öğretmeni Cibran'ı fotoğrafçı ve yayıncı F. Holland Day'le tanıştırdı. Cibran, Beyrut'taki Collège de la Sagesse'e kaydolmak için on beş yaşında ailesi tarafından memleketine geri gönderildi.

1904'te, Cibran'ın çizimleri ilk kez Boston'daki Day's stüdyosunda sergilendi ve Arapça ilk kitabı 1905'te New York'ta yayımlandı. Cibran, yeni tanıştığı hayırsever Mary Haskell'in mali yardımıyla 1908'den 1910'a kadar Paris'te sanat okudu. Oradayken, Osmanlı İmparatorluğu'nda isyanı destekleyen Suriyeli siyasi düşüncülerle tanıştı. Eserleri ve düşünceleri dünya üzerinde geniş yankı uyardı. Şiirleri yirmiden fazla dile çevrilmiş olan Cibran aynı zamanda başarılı bir ressam idi. Resimlerinin

bazıları günümüzde dünyanın birçok şehrinde sergilenmektedir. Yaşamının yaklaşık son yirmi yılını ABD'de geçiren yazar, ölümüne kadar kaldığı bu ülkede eserlerini İngilizce yazmıştır.

Cibran en çok, tüm zamanların en çok satan kitaplarından biri haline gelen, şiirsel formda felsefi denemelerden oluşan "Ermiş" adlı kitabıyla tanınır. İlk olarak 1923 yılında yayınlanan "Ermiş", aşk, evlilik, neşe ve keder, güzellik, din ve ölüm gibi konuları kapsayan, yaşam ve insanlık durumu üzerine bir dizi düşüncedir. Lirik ve ilham verici diliyle tanınan kitap 40'tan fazla dile çevrilmiştir.

Kitap El Mustafa adındaki bir kahinin 12 sene kaldığı Orphalese şehrinde ayrılıp evine gitmek üzereyken bir grup halk tarafından durdurulması ve ana kahraman ile halk arasında insanlık ve hayatın genel durumu hakkında geçen konuşmalardan oluşmaktadır. Cibran'ın bu kitapta El Mustafa isimli şahsa verdiği bu isimle Hz. Muhammed'i işaret ettiğini iddia edenler vardır. Fakat kitaptaki metinler çoğunlukla Matta İncili'nin

**Yaşadığı Yerler:** Beyrut, New York, Paris

**Görev Yaptığı Kurumlar:** Collège de la Sagesse

**Önemli Eserleri:** Ermiş, Ermişin Bahçesi, İnsanoğlu İsa

5. bölümünde yer alan İsa'nın Dağdaki Vaazıyla içerik ve üslup açısından benzerlik ve paralellik gösterir. Yazarın İnsanoğlu İsa adlı kitabındaki çalışmalar da dikkate alınır El Mustafa'nın İsa olabileceği iddiaları daha da güç kazanmaktadır. Ermişin Bahçesi Halil Cibran'ın Ermiş kitabının devamı niteliğindedir.

Cibra'nın edebi kariyerinde üç farklı dönem tespit edilebilir: toplumsal meseleler evresi (1905-1908); isyan, şüphecilik ve iktidar evreleri (1908-1918); ve barış, sevgi, zarafet, zihin-sel berraklık ve iç dinginlik evresi (1918-1931). Cibran, Makyavelist politikacılara, eğitimsiz erkeklere, zıyan olmuş ve ahlaki açıdan acınacak durumda olan kadınlara ve teknolojik açıdan gelişmiş ancak merhametten yoksun medeniyetlere karşı ilkeli bir duruş sergilemiştir. Ayrıca, akılsızca kopyalamayı reddetmiş ve hem dış katmanı iç katmanın üzerinde tutan Batı kültürüne ve materyalizme

hem de insanı toplumun kurbanı haline getiren Doğu geleneklerine karşı çıkmıştır. Ayrıca, çözülemeyen veya düzeltilemeyen sorunlarla karşılaştığında depresif bir halde doğaya çekilme eğiliminin yanı sıra toplumsal sorunları kabul etmede ve ele almada başarısız olan toplumsal eleştiri de göstermiştir. Cibran aynı zamanda "Cibran tarzı" olarak bilinen ve parantez içi ifadeler (istitrat), tekrar, kinaye, metafor, zıtlık, kelime ve cümlelerde uyum, sadelik, akıcılık ve sembolizm gibi estetik yöntemlerin damgasını vurduğu bir tür düzyazı şiirle de özdeşleştirilmiştir.

Cibran 1931 yılında 48 yaşında öldü, ancak bir şair ve sanatçı olarak mirası dünya çapında hissedilmeye devam etmektedir. İnsan deneyimi hakkındaki derin gerçekleri basit ve güzel bir dille ifade etme ve farklı kültürler ve dinler arasında köprü kurma becerisiyle tanınmaktadır.



## Doha Uluslararası Kitap Fuarı

Katar'ın başkenti Doha'da her yıl düzenlenen Arap dünyasının en büyük kitap fuarı

**Kuruluş Tarihi:** 1972

**Bulunduğu Yer:** Doha

**Kurumun Etkisi:** Arap dünyasında yayıncılık ve kültür endüstrisini destekleyen önemli bir etkinliktir.

Doha Uluslararası Kitap Fuarı ilk olarak 1972 yılında sadece birkaç yerel yayıncının katıldığı küçük ölçekli bir etkinlik olarak düzenlenmiştir. Dar Al Kutub Al Qatariya'nın gözetiminde her iki yılda bir düzenlenen fuar 2002 yılından itibaren yıllık bir faaliyet haline gelmiştir. Yıllar geçtikçe, dünyanın dört bir yanından çok çeşitli yayıncıları, yazarları ve okuyucuları çekerek boyut ve kapsam olarak önemli ölçüde büyüyen Fuar bugün Arap dünyasının en büyük ve en önemli edebiyat etkinliklerinden biridir. 2022 yılında Katar Kültür ve Miras Etkinlikleri Merkezi tarafından "Bilgi Işıktır" teması altında düzenlenen 31. Doha Uluslararası Kitap Fuarına 37 ülkeden 430'dan fazla doğrudan yayıncı ve 90 dolaylı temsilci katılmıştır.

Doha Sergi ve Kongre Merkezi'nde düzenlenen fuar kapsamında ayrıca seminerler, konferanslar, atölye çalışmaları gibi pek çok kültürel etkinlik gerçekleştirilmektedir. Bu etkinliklerle İslam kültürünün yayılması, içeriğinin yenilenmesi ve mesajının yeniden canlandırılması, edebiyat, sanat, bilim ve İslami bilgi alanlarındaki kültürel

ve medeniyete ait zaferlerin ölümsüzleştirilmesi, kültürler ve medeniyetler arasındaki diyalogun teşvik edilmesi ve halklar arasında bir arada yaşama ve anlayış değerlerinin yaygınlaştırılması amaçlanmaktadır.

Doha Uluslararası Kitap Fuarı, Arap dünyasında edebiyat ve kültürün tanıtılmasında kilit bir rol oynamaktadır. Yayıncılar ve yazarların eserlerini sergilemeleri ve okuyucuların yeni edebi eserleri keşfetmeleri için bir platform sağlar. Fuar, hem yerel hem de uluslararası yayıncıların eserlerini sergilemeleri ve diğer yayıncılar ve dağıtımcılarla temas kurmaları için değerli bir platformdur. Bu da bölgedeki yayıncılık sektörünün tanıtımına ve kitap pazarının büyümesine yardımcı olmaktadır. Fuar, farklı ülkelerden yayıncıların, yazarların ve okuyucuların bir araya gelerek fikirlerini, deneyimlerini ve bakış açılarını paylaştıkları bir kültürel değişim platformu olarak da hizmet vermektedir. Bu da kültürler arası anlayış ve hoşgörünün teşvik edilmesine yardımcı olmaktadır.

# Sudan Modern Arap Edebiyatı ve Çağdaş Eğilimler

İbrahim Günaydın

## Giriş

Modern edebiyat yaşamı klasik edebiyattan farklı olarak yeni bir biçimde kurgulamasıyla ön plana çıkar. İnsanı ve insanla ilgili her şeyi içine alan bir daireye işaret eden bu yaşam, modern edebiyatın en önemli malzemelerinden birini oluşturur. Öte yandan modern edebiyat, bireyin dünyasını ortaya koymuş olduğu yeni üslup ve yöntem aracılığıyla anlatmaya çalıştığı gibi, toplumun yaşadığı dünyayı da ele alıp sorgulayarak işler. Dolayısıyla modern edebiyatta birey gündemde tutulup ondan bahsedilirken aynı zamanda metin içi üst yapı anlatımlarıyla toplumun değişen yapılarına temas edilir ve belli bir toplum bağlamında bireyin kimliğine dair değişimler, dönüşümler ve gelişmeler yazarın tayin ettiği fikirsel perspektifle gündeme getirilir. Diğer bir deyişle toplumun dolayısıyla bireylerin değişim, dönüşüm ve gelişmeleri geleneksel ya da modern fikirler ve eğilimler özelinde işlenir. Bu bağlamda modern çağın kendisinin getirmiş olduğu birtakım olgularla değişime, dönüşüme ve gelişime açık olan birey ve toplum ayrıca modern edebiyat denilen olgunun kendisiyle de bu süreci yaşar. Sonuç olarak modern edebiyat birey ve toplumu değiştiren, dönüştüren ve geliştiren birtakım

nedenleri edebi, kurgusal bir dille aktarırken zemininde yer alan fikirsel perspektifle değiştirici, dönüştürücü ve geliştirici yönüyle birey ve toplumu yeniden inşa eder. Bu bağlamda modern edebiyat yaşamın hem betimleyicisi hem de yönlendiricisi konumuyla işlev görür.

Modern edebiyat bu işlevselliğini kendine has bakış açısı ve yine kendine münhasır metoduyla edebi kurgusal aktarımında, özellikle roman gibi keşfettiği yeni yollarla ortaya koyarak klasik edebiyattan ayrılır. Dolayısıyla genel anlamda edebi eserler özellikle de modern dönemde birey ve toplum özelinde değişim, dönüşüm ve gelişimi ifade eden karakterizasyon sürecini, bunun toplumla olan ilişkilerini, bireyin doğduğu toplumu, bu toplumun yapılarını, hayatı algılayışlarını, dünya görüşlerini, değerlerini ve yaşam biçimlerini betimlerken yönlendirici yönüyle de karakterin, ilişkilerin, toplumsal yapının, hayatı algılayışın, dünya görüşünün, değerlerin, yaşam biçimlerinin nasıl olması gerektiğini de işaret eder. Böylelikle modern edebiyat birey ve toplum nezdinde varlığın ne olduğunu, nasıl ortaya çıktığını, ortaya çıkarken hangi süreçleri yaşadığını aktarmakla beraber varlığın aslında ne ve nasıl olması gerektiğini de okuyucuya satır aralarından sunar.

Sonuç olarak modern dönemde insanın kendini ve toplumu şekillendirirken ürettiği kavram ve değerler edebiyatın bu yeni işlevselliği aracılığıyla toplumun farklı kesimlerine ulaştırılır. Dolayısıyla modern edebiyat, modernleşmenin yeni bir toplum modelini öngördüğü bu çağda, yeni bir misyonla hareket eder. Bu bağlamda eskisine nazaran yeni yaşam biçimlerinin hayal ve kavram dünyalarını inşa etme ve anlatma görevi modern edebiyata yüklenmiş ya da bu edebiyattan beklenir olmuştur. Dolayısıyla toplumsal ve kültürel değişimle modern edebiyat arasında sıkı bir ilişki olduğu görülmüş ve edebi eserler toplum ve kültürle olan bu sıkı ilişkisinden dolayı toplumu inşa eden sürecin bir parçası olarak düşünülmüştür.

Modern Sudan Arap edebiyatı da modern Sudan toplumunun değişen, dönüşen ve gelişen siyasi, sosyal ve kültürel gerçeklerine ışık tutmak, onları görüldüğü gibi betimlemekle beraber kendisinde çağda dair

birtakım fikirler ve aynı zamanda eğilimler barındırarak birey ve toplumu yönlendirici, inşa edici, bir nevi onlara kimlik kazandırıcı rolü de üstlenir. Modern Sudan'ın birey ve toplum kimliğinin bu yeni inşası siyasi, sosyal ve kültürel hayatta görülmektedir. Nitekim modern Sudan Arap edebiyatı toplum hayatına dair konu ve olayları işlemeye başladığı andan itibaren yeni toplum inşasına dahil olmaya başlamıştır. Sosyal ve siyasal hayattaki farklılaşmayı algıladıkları biçimiyle edebi eserlerine taşıyan yazarlar dolaylı ya da direkt yoldan toplumun yeniden inşasını hedefleyerek yazılarıyla bireyin bu yeni topluma katılmasını gerçekleştirmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında birey ve toplum, edebiyatın farklı türleri aracılığıyla yeni bir kültür ve kimlik inşasına girmiştir.

“Sudan Modern Arap Edebiyatı ve Çağdaş Eğilimler” başlığıyla okumuş olduğunuz bu bölüm yazısı, edebiyatın, özellikle de modern/önceden görülmemiş olan bu yeni işlevselliğini dikkate alarak edebiyat ve kültür, edebiyat ve toplum, edebiyat ve birey, edebiyat ve kimlik gibi birtakım meselelere odaklanarak ifade edilen edebiyatın betimleyici ve yönlendirici rolleri merkezinde, sürekli bir akış içerisinde olan yaşamda cereyan eden değişim, dönüşüm ve gelişim eksenli bir okuma çıkarmaktadır. Bu okumanın daha sağlıklı olması adına ilk olarak bölgenin (Sudan) tarihsel gelişimi önemli sayılan duraklar üzerinden kısa bir şekilde verilmiştir. Yazının diğer bölümünde çağdaş ve geleneksel olana dair başlık açılarak bu iki kavramın ne'liği üzerine bir mülahazaya girildikten sonra modern Sudan Arap edebiyatının başlangıç ve gelişim evreleri, önemli simalar ve edebi eserleri özelinde ele alınmış ve bu edebiyatın güncel durumu sunulmaya çalışılmıştır. Modern Sudan Arap edebiyatının bu evrelerindeki toplumsal ve özellikle de kültürel değişimlere temas edilerek edebiyatın toplumun bireylerine dair değiştirici, dönüştürücü ve yaşanılan çağa entegre olma hususunda geliştirici rolü vurgulanmaya çalışılmıştır.

## **Sudan Tarihine Kısa Bir Bakış**

Sudan'ın tarihsel kökleri eski Mısır'a kadar dayanır. Burası eski dönemlerde coğrafi olarak Etiyopya/Habeşistan şeklinde ifade edilen

toprakların bir bölümüdür (Şükayr, s. 9). Güney Mısır, bilinen ilk krallık olan Etiyopya Krallığının merkezini oluşturmaktaydı (Huseyn, s. 29). İslam dininin ortaya çıkışı ve çok geçmeden Mısır'ı fethetmesiyle beraber bu topraklara çok sayıda Arap kabileleri göç etmiş ve bölge siyasi, sosyal ve demografik yapı itibarıyla değişerek farklı bir tarihi evreye girmiştir (Berry, ss. 3-4). Yine Osmanlı Devleti döneminde Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa yönetiminde olan Sudan yeni siyasi oluşumlara ve toplumsal değişimlere tanıklık etmiştir. Sonrasında İngilizlerin Mısır'ı işgal etmesiyle Sudan toprakları İngilizlerin egemenliği altına girmiştir. Sonraki tarihlerde Sudan bağımsızlık mücadelesinde başarılı olmuş ve bu mücadelenin bir sonucu olarak Sudan Cumhuriyeti kurulmuştur (Şükayr, s. 9).

Günümüzde Kuzeydoğu Afrika'da bulunan Sudan Cumhuriyeti, doğuda Etiyopya Federal Demokratik Cumhuriyeti ve Eritre, kuzeyde Mısır ve Libya, batıda Çad, Orta Afrika Cumhuriyeti ve güneyde Güney Sudan Devleti'ne komşudur (Avcı, ss. 458-59). Başkenti Hartum olan Sudan'da yaşayanların büyük bir bölümü Müslümandır; ancak ülke çeşitli dinî inançlar ve etnik gruplar bakımından zengindir. Beceliler, Nûbîler, Arap asıllı olan Ca'liyûn, Fûnclar, Fûrlar ve 1950'lilerin başında Afrika'dan Mavi Nil'e yerleşen Felâtalar bu etnik grupların başında gelir (Huseyn, ss. 29-33). Sudan Anayasası farklı dinî inançları ve etnik grupları güvence altına aldığı gibi bütün yerli dillerinin ulusal dil olduğunu ve saygı gösterileceğini, geliştirileceğini ve destekleneceğini vurgular. Günümüzde ülkenin resmî dili Arapça olup yaklaşık halkın %90'ı bu dili konuşmaktadır (Berry, ss. 76-7).

İslam'ın Sudan topraklarına girmesiyle beraber başlayan ve Memlük, Sennâr, Dârfûr gibi sultanlıklar döneminde devam eden süreçte eğitim, din üzerinden şekilleniyordu. Eğitim bir âlimin etrafında toplanmak veya birebir ders almak şeklinde camilerde veya camilere bitişik yerlerde gerçekleştiriliyordu. Yaklaşık 1800'lü yılların ilk çeyreğinde Kavalalı Mehmed Ali Paşa döneminin başlamasıyla beraber Sudan'da Batı tarzı yeni okullar açıldı. Bu okullarda düzenli ve periyodik eğitim verilmeye başlandı (Huseyn, s. 661). Günümüzde, modern tarzda eğitim kurumlarının yanında



Sudan'ın her yerinde Kur'an'ın ezberlendiği, tefsirinin yapıldığı, okuma ve yazmanın öğretildiği, İslam fıkhnının verildiği, Arap dilinin, bazı temel matematik formül ve işlemlerinin gösterildiği geleneksel eğitim kurumları olarak halveler vardır. Halvelerde eğitimlerini tamamlayan gençler dört yıllık yüksek öğrenime devam edebilir (Zekî, ss. 11-2).

### **Osmanlı-Mısır Dönemi Sudan**

Sudan'ın modern döneme girmesi Osmanlı-Mısır yönetimi altında Kavalalı Mehmet Ali Paşa ile başlamıştır. Kavalalı Nil Nehri'nin güney sınırlarına kadar seferler düzenleyip bu bölgeleri fethetmiş ve buralarda idari teşkilat ve yönetimler kurarak modern Sudan'ın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönem Osmanlı-Mısır dönemi olarak bilinmektedir (Dırar, s. 22; Collins, ss. 15-16). Kavalalı Sudan'da, ilk dönemden itibaren Osmanlı-Mısır yönetim sistemini uygulamıştır. O, Sudan Hükümdarı ismini verdiği kişileri Sudan yönetiminin başına tayin etmiş ve bu kişileri Mısır yönetimine bağlı kılmıştır. Bu hükümdarlara bölgenin sivil ve askerî sultasını vermiştir. Kavalalı, Hartum'u Sudan'ın başkenti ve hükümdarın karargâhı hâline getirdikten sonra fethedilen yerleri yedi bölgeye ayırarak her bir bölgeyi mûdîriye yapmıştır. Sonrasında bu mûdîriyelerin her biri için mûdîr atanmış, diğer yandan mûdîriyeler kısımlara ayrılarak her bir kısma nâzır getirilmiştir. Bunun yanında her bir mûdîrin altına, mûdîriyesinin içişlerinde yetkilendirilmek üzere vekil, muavinler, kâtipler, kâdı, müftü, yerel yönetim meclisi ve güvenlik teşkilatı tahsis edilmiştir. Böylelikle Kavalalı, Sudan'da Mısır'ın idari sistemine benzer son derece hiyerarşik idari bir teşkilat kurmuştur (Dırar, ss. 70-72). Başkent Hartum ile Mısır arasında iletişimi sağlamak amacıyla posta teşkilatı kurulmuş, bölgenin farklı yerlerine postaneler inşa edilmiştir. Hartum'da Hükümet Konağı, Hartum Mûdîriye Sarayı, iki mescit, şehirdeki Hristiyan heyeti için konaklama yeri, şehrin doğu tarafında asker kışlası, hastane, barut fabrikası, zahire deposu ve diğer taraftan içerisinde dökümhanesi bulunan bir tersane ve marangozluk atölyesi kurulmuştur. Ayrıca tarımsal çeşitliliği ve verim kapasitesini arttırmak adına kapsamlı birtakım uygulamalar yürürlüğe konulmuştur. Diğer

tarafından bölgede modern tarzda okullar inşa edilerek eğitim daha da güçlendirilmeye çalışılmıştır (Dırar, ss. 70-2).

Bu yeniliklere rağmen Sudan'daki Osmanlı-Mısır yönetimi tarafından uygulanan yanlış politikalar ve devlet kademelerindeki adaletsizlikler, halkın yönetime güvenini sarsmıştır (Şükayr, ss. 315-319). Vergilerin günden güne arttırılması, bölgede önemli geçim kaynaklarından biri olan kölelik müessesesinin kaldırılması, yönetim kadrolarındaki usulsüzlükler, bu usulsüzlüklerin liyakatsizliğe zemin hazırlaması, yönetimin yanlış politikalarından birkaçı olarak zikredilir. Sudan'da Osmanlı-Mısır yönetiminin çökmesine neden olan Mehdi Hareketi böyle bir ortamda doğmuştur.

Osmanlı-Mısır yönetimine karşı başlatılan bu hareket, Muhammed Ahmed b. Abdullah (1843-1885) tarafından 1881 yılında başlatılmıştır. Dindarlığıyla bilinen köklü bir aileye mensup Semmâniye şeyhi Muhammed Ahmed, defaatle mehdi olduğuna dair görmüş olduğu rüyalarından sonra, kendisinin beklenen mehdi olduğunu 1881 yılında ilan etmiştir. Bu tarihten sonra Muhammed Ahmed b. Abdullah'ın kendisi mehdi lakabıyla anılmıştır. Sudan yönetimiyle girdiği savaşları kazanan ve zamanla güçlenen bu hareket 1885 yılında başkenti ele geçirerek devrimini gerçekleştirmiştir (Şükayr, s. 576).

## İngiliz-Mısır Dönemi Sudan

Mısır, Trablus, Cezayir gibi Afrika'nın kuzey bölgeleri 19. yüzyılın başlarında Osmanlı hâkimiyetindeydi. Diğer taraftan kıtanın batı ve yer yer doğu sahillerinde İngilizlerin sömürgeleri vardı. İngilizler zamanla Güney Afrika, Somali, Uganda, Nijerya gibi yerleri sömürgelerine katarak gözlerini Kuzey Afrika'ya; Mısır ve Sudan topraklarına çevirdiler ve Osmanlı-Mısır yönetiminde ortaya çıkan siyasi kaosu fırsat bileyerek 1882 yılında Mısır'ı işgal ettiler (Huseyn, s. 10).

Mısır'ı işgal eden İngilizler, Sudan'ı da almak istiyorlardı. Sudan'ı ele geçirmek için 1896 yılında İngiliz yönetimi altında bir Mısır ordusu oluşturuldu. Bu yıllarda Sudan'da toplumsal ve ekonomik krizlerin

yanında yönetimde siyasi kaos da hâkimdi. İngiliz-Mısır Ordusu, 1898 yılında Mehdî Devletine son vererek Sudan'ı İngiliz-Mısır İkili Yönetimi'nin altına almıştır. Sudan'ın bugünkü sınırları büyük ölçüde bu dönemde belirlenmiştir. Bu tarihten sonra bölge, İngiliz-Mısır Sudan'ı şeklinde anılmıştır (Dıdâr, ss. 197-201; Şâkir, ss. 37-9). Sudan'ı, Kuzey Sudan ve Güney Sudan olmak üzere ikiye ayıran İngilizler, Müslümanların ağırlıkta olduğu Kuzey Sudan'ı sivil siyasi bir yönetimine, kahir ekseriyetini Hristiyanların oluşturduğu Güney Sudan'ı ise İngiliz subaylarının idaresi altına vermişti. Her iki bölgeyi de farklı şekillerde yöneten İngilizlerin, Kuzey ve Güney Sudan'da uygulamış olduğu ayrımcı siyaset, ileriki dönemlerde büyük siyasi, insani ve toplumsal krizlere zemin hazırlayacaktı (Dıdar, ss 218-220).

### **Bağımsız Sudan Cumhuriyeti**

9 Kasım 1952'de Mısır ve İngilizlere ait tüm kuvvetler Sudan'dan çıkarılmışlardı. Aynı yıl Aralık 19'da Sudan Meclis'i toplandı. 1899 senesinden bu yana devam eden sömürü, son İngiliz Genel Hakimi'nin istifa etmesiyle bitmiş ve Sudan Meclis'i bu istifanın akabinde şu tarihi kararları almıştı:

1. Sudan, egemenlik hakkına sahip her ülke gibi bağımsızdır.
2. Sudan Meclis'i, devletin başkanlık yetkilerini uygulaması için beş kişilik bir komisyon oluşturacaktır. Bu komisyon "Yönetici Meclisi" adıyla isimlendirilecektir.
3. Kurucu Meclis, Sudan'da kalıcı bir anayasa oluşturmak için oylama yapacaktır.
4. Kurucu Meclis, Güney Sudan'ın Kuzey Sudan ve Güney Sudan arasında kurulmasını istediği federasyona dair özel talebini görüşecektir (Şâkir, s. 97).

Sudan, bağımsızlığını kazandıktan sonra sürekli askerî darbeler ve iç savaşla boğuşmuştur. Bağımsızlığın hemen ardından yapılan seçimle iş başına gelen sivil hükümet, bir yıl sonra askerî darbeye devrilmiştir. Ülke bu dönemde siyasi, iktisadi ve insani krizlere sahne oldu. Bu

krizin en büyüğüse Kuzey Sudan ile Güney Sudan arasında meydana gelen iç savaştır. Bu darbe iktidarı, 1964'teki ilk Arap Halk Devrimi olan Ekim Devrimi'nin patlak vermesiyle düşmüş, yerine ulusal hükümet kurulmuştur (Collins, ss. 87-101). Devrimden sonraki seçimlerde istikrar sağlanamamıştır. Bu yüzden 1969 yılında ordu tekrardan yönetime el koymuştur (Collins, ss. 115-16). Askerî yönetim on altı yıllık iktidarının ardından 1985 yılında halk ayaklanmasıyla düşürülmüş ve yönetim tekrardan sivillere devredilmiştir (Collins, ss. 60-4). Ancak 1989'da Ömer Hasan Ahmed el-Beşir önderliğinde gerçekleşen askerî darbeyle yönetim tekrardan askerî cuntaya geçmiş ve ülkenin yeni başkanı olarak Ömer el-Beşir seçilmiştir (Collins, ss. 193-95).

Diğer taraftan Güney Sudan, 2011 yılında Kuzey Sudan'dan ayrılmak için bir referanduma girdi. Referandum, Güney Sudan'ın Kuzey'den neredeyse %99 bir ayrılma isteğiyle sonuçlandı. Bu netice itibarıyla Güney Sudan 21. yüzyılda kurulan ilk devlet olma vasfıyla tarih sahnesine girdi (Collins, ss. 77-82). 2019 yılında Kuzey Sudan'da hükümet aleyhine yapılan halk protestoları sonucunda askerî bir darbeyle 30 yıllık devlet başkanı Ömer el-Beşir devrilmiş, yerine General bin Avf getirilmişti; ancak bin Avf aleyhinde yapılan gösterilerden sonra istifa etmek zorunda kalmıştır. Sudan, bugünlerde halen siyasi bir belirsizliğin içerisinde.

## Sudan Arap Edebiyatı: Gelenek ve Çağdaşlık

### Gelenek ve Çağdaşlık

Tarihin bize öğrettiği şey, hemen hemen her dönemin kendi karakteristiği olduğu ve bu karakteristiğin diğer dönemlere ve çağlara uygulanmasının güçlüğüdür. Bu bağlamda örneğin gerek çağdaşlık anlamında modernizm gerekse de onun karşısına aldığı gelenek, tarihsel kimlikleriyle insana bir dünya görüşü sunar. Bu dünya görüşü varlığın ontolojik-epistemolojik-etik değerleri üzerinden oluşan bir yapıdır. Değer açısından iki farklı tarihsel yapıyı gösteren çağdaşlık ve gelenek, yaşamı öldüren efendi-köle, sürü-çoban, üst-alt gibi tabiiyet ağları, bireyi tahakkümü altına alıp köleleştirerek onun sönmesine, körelmesine sonrasında

yok olmasına zemin hazırlayan birtakım değerleri barındırabildiği gibi insanın kendisini özgür bir şekilde ortaya koyup kendi bilincine ulaşmasına da yardım edebilir. Buradan bakıldığında, “Orta Çağ’da egemen olan dünya görüşünden ve insan anlayışından bir kopma olarak görülen modernizmin getirmiş olduğu değerler, zamanın geçmesiyle aşkın hakikat statüsüne getirilerek yaşam üzerinde totaliter bir şekilde belirleyici olmuş mudur? Böyleyse şayet o, insanın gerek tinsel gerekse de somut yaşamını öldüren hastalıklı tarihsel bir yapıya mı dönüşmüştür? Yoksa durum bunun tam tersi midir? Gelenek bunun neresindedir?” gibi birtakım sorular akla gelmektedir. Bu iki yapıyı anlamak adına izlenecek yöntem, öncelikle ilgili yapıların tarihsel olup birtakım ilişkiler üzerinden oluştuğu, bu yapılara dair metafizik bir köken bulma çabasını bir tarafa bırakıp biricikliği ve bağımsızlığı üzerinden değerlendirilip gelecek çağlara taşınmazlığı şeklinde olmalıdır.

Tarihsel bir süreç olarak modernizmi anlamak, öncelikle modern olan ile geleneksel olanın kendisini anlamayla ortaya çıkar. “Modern” sözcüğü, varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan bağlı terimler grubunda yer alır. Bu şu anlama gelmektedir: Bir şey, “modern” olarak niteleniyorsa, herhangi bir araştırmaya gerek duymadan o şeyin karşıtı anlamında bir geleneği var demektir. Tarihte, var olan şeyle hesaplaşıp onun yerini almak isteyen her şey gibi modernizm de zamanında “modern” olma vasfıyla geleneksel olanın karşısında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tarihsel bir süreci gösterdiği kadar tarihsel bir yapıyı da gösteren modernizm, geleneğin karşısında olan bir değer sistemini içerir. Diğer taraftan altını çizmek gerekir ki bir şeyin “modern” olması bilinçli bir kopuşa işaret eder. Bu sebeptendir ki modernizm, geleneksel olandan bilinçli bir şekilde kopuşun kendisidir. Bu kopuşla birlikte ortaya çıkan yeni değer sistemi, “modern” olan şeyin kendisini belirlemiştir.

### **Sudan Arap Edebiyatı ve Çağdaş Eğilimler Üzerinden Şekillenmesi**

Çağdaş Arap düşüncesinde özellikle 1950’li yıllardan beri genel olarak, Arapların yaşam biçiminin yeniden ele alınarak yeni bir biçim verilmesine, bu biçimin modern dünyaya uyum sağlamasına, diğer bir

ifadeyle yaşamın modernizasyonuna yönelik çeşitli bakış açıları sadeinde tartışmalar olagelmıştır. İçerisinde köklü bir değişimi barındıran bu modernizasyon süreci Arap kimliğini tehlikeye atmak, Arapları tarihsel özgünlüklerinin kaynağı olan miraslarından koparmak gibi birtakım kaygılar barındırmaktadır. Diğer taraftan yenileşme temelli böyle bir modernizasyona karşı çıkma, Arapları uluslararası ilerlemeden geri bırakabilir. Ayrıca onları geçmişe bağımlı kılıp aktüel olandan kopararak kültürel gelişmeden uzak tutabilir. Bu olasılıklar genel anlamda toplumun bazı kesimleri için korku ve endişe vericidir. İşte modern Arap edebiyatı bağlamında ortaya konulan edebi eserleri bu minvalde değerlendirmeye tabi tutmak, bu edebiyat üzerinden ortaya konulan eserlerin muhtevasını anlama hususunda yardımcı olabilir. Bundan dolayı modern Arap edebiyatı özelinde ortaya konan bir eserin modern ya da gelenekle olan teması ve bu bağlamda oluşturduğu kimliğin analizi son derece önemlidir.

Modern dönem öncesi Sudan'da farklı zaman dilimlerinde Sudan'a göç eden Arap kabileleri ve bedevi topluluklar edebi bir tür olarak yoğun bir şekilde şiirle ilgilendirlerdi (Dayf, ss. 659-65). Bu şiir, klasik Arap edebiyatında yer alan şiirler gibi tema olarak cesareti, yiğitliği, aşiretle övünmeyi, gurur ve izzeti, haksızlığı kabullenmeyip onun karşısında dik durmayı, sevgiyi, hüznü, ağıtı vb. içerirdi (Dayf, ss. 665-82). Ayrıca şiirler, klasik Arap edebiyatı temalarının yanı sıra dinî temalarla da yazılmışlardır. Örneğin XIX. yüzyılda yaşamış Şeyh Mekkî Daklâşî, Şeyh Ebu'l-Kâsım Ahmed, Şeyh Hüseyin ez-Zehrâ, Şeyh Muhammed Ömer el-Bennâ gibi şahsiyetler özellikle iman, zühd, takva, tasavvuf gibi konularda şiir yazmışlardı (el-'Atvî, ss. 131-35). Ancak 20. yüzyıla girerken modern Sudan Arap edebiyatına makale, öykü, roman ve biyografi gibi düzyazı merkezli Batı tarzı yazım biçimleri hâkimdir. *'Atûnâ Ta'limen* makale türünde, *fî Sebîli's-Se'âde ve'l-Me'mûr* kısa öykü türünde, *Mevtu Dunyâ* biyografi türünde yazılardır. Bu yazılar ölçü ve uyakla ilgisi olmayan yazım biçimleri olmakla beraber içerik olarak da klasik şiirin içeriğini taşımazlar. Dolayısıyla modern dönem yazarları yazdıkları edebi türlerde gelenekten bir şekilde kopuşu simgelerler. Nitekim bu yazarlar

geleneksel yazarların yazma gayesinden farklı olarak gerçekçi bir çizgi üzerinden sosyal, siyasal ve milli konuları ele almışlardır (Selâm, s. 383).

Örneğin Muhammed Abbas Ebu'r-Rîş bu dönemde nesir alanında, sağduyulu bir dil ve güçlü ifade tarzıyla ön plana çıkmış yazarlardan biridir. Bu şahsiyet, 1931'de Sudan'ın edebi mecradaki ilk dergisi olarak kabul edilen *Nahda'yı* çıkarmıştır. 1900'lerde çıkmaya başlayan *Hadâratu's-Sûdân'ın* baş editörü Şeyh Ahmed Osman el-Kâdî de Batı tarzı nesir türünde edebi eser çıkartan yazarlardan biridir (Dayf, ss. 690-93; el-'Atvî, ss. 157-58).

Muhammed Ahmed Mahcûb (1908-1976) şair, yazar, hukukçu ve siyaset adamı kimliğiyle Modern Sudan Arap edebiyatının ilk temsilcilerinden biri olarak sayılır. Sudan'da Duveym şehrinde doğan Ahmed Mahcûb ise *Hadâratu's-Sûdan*, *Nahda*, *Fecr* gibi birçok önemli gazete ve dergide özellikle siyaset, hukuk ve edebiyat alanlarında çok sayıda yazı kaleme almıştır. Nesir türünde verdiği *Mevtu Dunyâ*, *Nahve'l-Gad*, *Kalb ve Tecârib* en önemli edebi ve fikrî eserlerindedir. Yazar, gazeteci ve çevirmen kimliğiyle ön plana çıkan Abdullah Receb Muhammed (1915-1984), birçok farklı gazete ve dergilerde edebi yazılar kaleme alan bir diğer Sudanlı yazardır (Nessâc, ss. 232-34).

Bu bağlamda bu zikri geçen yazarların çağdaş birkaç eğilimini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Geleneksel olandan ayrılarak yeni bir çizgi oluşturmak,
2. Toplumsal ve siyasal eşitliği savunmak,
3. Edebiyatı toplum için ortaya koymak,
4. Geleneğe yer alan kural ve şekillerden olabildiğince uzaklaşmak,
5. Milli öğeleri ön plana sürerek aidiyeti güçlendirmek,
6. Edebi türler içerisinde romanın en önemli türlerden biri olarak sayılması.

Sudan'da 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, yenilikleri takip etme amaçlı Mısır ve İngiltere'ye birçok heyetler gönderiliyordu. Yine bu

tarihlerde, dışarıdan gelen fikrî akımların etkileri edebiyat alanında hissediliyor, bunun yanında modern tarzda birçok ilmî ve edebi müesseseler açılıyordu. Edebiyatçıların eserlerini halka basın organları aracılığıyla doğrudan ulaştırmak istemesi bu dönemde edebi çevrelerde gazetecilik mesleğinin ilgi görmesine yol açmıştı. Sudan'da 20. yüzyıla beraber gelen yeni nesil, toplum nezdinde hâkim olan Mısır ve İngiliz kültürüyle eğitim almakla beraber aynı zamanda gelenekten de besleniyordu. Bu şahsiyetler ilim, fikir ve edebiyat sahalarında yazmış oldukları yazılarında, bu melez kültürü yansıtıyorlardı. Bundan dolayı Batı tarzı nesrin Sudan'a girdiği 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılan edebi türdeki yazılar, Avrupa kültürünün motiflerini yansıtmasının yanında Mısır-Arap-İslam kültürüne ait figürleri de içeriyordu. Sudan edebiyatının beslendiği kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İçeriğinde cömertlik, cesaret, ahde vefa, yiğitlik vb. temaları barındırmasıyla coşkun, köklü Arap kültürü
2. Kur'an ve Sünnet üzerinden beslenmesiyle İslami kültür
3. Mısır'da çıkan dergi, gazete ve kitapların Sudan toplumunda çok rağbet görmesiyle Mısır edebi kültürü
4. İngiliz-Mısır ortak yönetimi döneminde ve sonrasında gençlerin hem Sudan'da hem de Kahire, Beyrut, Londra gibi şehirlerde beslendikleri İngiliz-Batı kültürü (Bedevî, s. 596).

Diğer taraftan modern bir yazım türü olarak gazete ve dergiler, edebiyatın, toplumun özgürlük ve bağımsızlık gibi sorunlarını çözmek adına ortaya çıkan Sudan Devrimi'yle olan bağlantısında ve bireylerin eşitlik, özgürlük ve daha adil bir yönetim anlamında demokrasi gibi çağdaş eğilimler adı altında modern bir kimlik oluşturmada önemli bir rol oynamıştır. 1950'lerde adalet ve özgürlük adına devrim sancğını yüklenen en önemli gazetelerden biri, edebiyatçı ve gazeteci kimliğiyle tanınan Sudanlı Abdullah Receb'in çıkartmış olduğu *Sarâha Gazetesi*'dir. Cafer Hâmid el-Beşîr, ez-Zübeyr Alî, Hocalî Şükrullah gibi genç edebiyatçılar, bu gazetenin yayımlanması için edebi yazılarıyla Abdullah Receb'in yanında olmuşlardır. Cafer Hâmid el-Beşîr şiire



yönelirken, diğer iki arkadaşı olan ez-Zübeyr Alî ve Hocalî Şükrullah gazetede bir dizi öykü yayımlamışlardır. Bu öykü dizisi *en-Nâzihâni ve's-Sitâ* ismiyle neşredilmiştir. Yine bu dönemde *Leyl, es-Sûdânu'l-Ce-dîd, Hunâ Ummuddermân* gibi diğer gazete ve dergilerde de birtakım öyküler neşredilmiştir (Selâm, s. 387).

Modern Sudan Arap edebiyatının önemli dönüm noktalarından biri de 1960'ta Osman Ali Nûr'un çıkarmış olduğu *Kıssa* isimli dergidir. Bu dergi klasist akımının çizgilerini taşıyan, sadece roman ve öykü üzerine bir dergidir. İlk sayısı 1960 yılının ocak ayında çıkan dergi, her ay edebiyat severlerin karşısına çıkıyordu. *Kıssa* dergisi edebi sahada uluslararası değeri olan öykü ve romanların yapılan çevirilerini, Sudanlı edebiyatçıların gerek küçük gerekse de büyük hacimde olan roman ve öykülerini yayımlamakla beraber sayfalarında şiir ve edebiyatla ilgili araştırma ve makalelere yer veriyordu. Öte yandan dergi, gerek Abdulmecid Abidin, İhsan Abbas, Mustafa 'İvaz el-Kerim, Muhammed İbrahim gibi akademisyenlere, gerekse Hasan Nuceyle, Muhammed Ahmed Mahcûb, Seyyide Melike ed-Dâr, İbni Haldûn, et-Tayyib Zerûk gibi edebiyatçılara dergiye yazı yazmaları için çağrıda bulunmuştur (Selâm, s. 389).

Özellikle bu dönemle beraber artık öykü yazımı modern Sudan Arap edebiyatında şiirden daha önemli bir yerde konumlanıyordu. Modern Sudan Arap edebiyatı bu dönemden sonra özellikle altmışlar ve yetmişlerde Tayyib Salih, Ebu Bekir Halid, İbrahim İshak ve Muhammed Feytûrî gibi önemli edebiyatçılarla sıçrama yapmıştır (Selâm, s. 388).

Modern Sudan Arap edebiyatı 1990'ların ortalarına kadar Tayyib Salih (1929-2009), Muhammed Feytûrî (1936-2015) gibi bazı isimler istisna edilirse okuyucu ve eleştirmenler arasında hak ettiği değeri görememiştir. Bunun birçok sebebi olmakla beraber en önemlisi yazılan kitapların kısıtlı imkanlardan dolayı okuyucu ve eleştirmenlerin eline ulaşamamasıdır. Nitekim yazar tarafından kaleme alınan bir kitap, ülkede yaşanan siyasi ve toplumsal olumsuzluklardan dolayı basılamamaktaydı. 1990'dan sonra ülkede yaşanan nispi olumlu değişikliklerle modern Sudan Arap edebiyatı önemli bir sıçrama yaparak gerek Arap dünyasında gerekse diğer uluslararası edebi mecrada önemli bir yere

oturmuş ve birçok kesimden kayda değer bir rağbet görmüştür (Mirgenî, s. 104).

1. Günümüzde halen edebi yazılar yazmaya devam eden roman ve hikaye yazarı İbrahim İshak İbrahim,
2. Öykü ve roman yazıcılığının temsilcilerinden sayılan edebiyat eleştirmeni Mahmud Muhammed Medenî (1946-2004),
3. Özellikle Arap Dünyasında hikaye ve roman yazarlığıyla tanınmasının yanında ulusal birtakım dergi ve gazetelerde köşe yazarı olarak yazılar kaleme alan İsa el-Hulv,
4. Akademisyen ve araştırmacı kimliğiyle birçok esere imza atmasının yanında edebiyat eleştirmeni, hikayeci ve romancı tarafıyla önemli bir yazar olan Muhtâr İbrahim Acûbe,
5. Dilbilimci, roman ve hikaye yazarı ve aynı zamanda edebiyat eleştirmeni olan Ali Muhammed Ali el-Mekk (1937-1992),
6. Şair olmasının yanında kısa öykü yazarlığıyla dünyaca tanınan Büşrâ el-Fâdil,
7. Ünlü roman yazarı Abdulaziz Bereke Sâkin,
8. Sudan-Arap Şiir Rönesansı öncülerinden hemen sonra gelen nesilde Arap-Sudan şiirinin yenilikçi şairi Muhammed el-Mehdî el-Meczûb (1919-1982),
9. Yenilikçi şiirin öncülerinden ve aynı zamanda karşılaştırmalı edebiyat uzmanı, şair ve yazar Muhammed Abdülhey (1944-1989),
10. Sudan'da kadın edebiyat yazarlarının öncüsü kabul edilen Melike ed-Dâr Muhammed Abdullah (1920-1969),
11. Modern zamanda edebiyat sahasında yazmış olduğu eserlerle isminden çokça bahsettiren Leylâ Ebû'l-'Alâ,
12. Roman türünde önemli bir yeri olan bir başka kadın yazar Besîne Hazr Mekkî,
13. Edebi eserleriyle çağımız sorunlarına getirmiş olduğu farklı yaklaşımlarıyla edebiyatçı Zeyneb Hâcc Belîl ez-Zeyn,
14. Yazmış olduğu şiirlerle yeni nesil Sudan şairleri içerisinde addedilen Atif Hayrî (Şerif, ss. 112-13; Selâm, ss. 382-404, Nessâc, ss. 235-40).

Bu yazarlar, modern Sudan Arap edebiyatını şiir, roman, öykü, oyun, drama gibi alanlarda gerek ulusal gerekse de uluslararası düzeyde temsil etmektedir. Modern Sudan Arap edebiyatı bu zikri geçen edebiyatçı ve ayrıca burada ismi geçmeyen birçok yazar, edebiyatçı, eleştirmen, oyun vb. yazarlarıyla genelde dünya edebiyatına özelde Arap edebiyatına katkı yapmaya devam etmektedir.

Sudan'da edebi bir tür olarak roman yazımının ortaya çıkması Arap dünyasına kıyasla çok geç bir vakitte meydana gelmiş değildir. Örneğin Mısır'da roman yazımına dair ilk denemeler 20. yüzyılda Muhammed Hüseyin Heykel'in (1888-1956) *Zeyneb*'i (1913), Mahmud Teymûr'un (1894-1973) *fî'l-Kitâr*, *'Atfe ve Beytu'l-Kerem*'i (1917), Tefvik el-Hakîm'in (1898-1987) *'Avdetu'r-Ruh*'uyla (1933) başlarken (Ürün, ss. 20-45), Sudan'da 1930'larda *Nahda* ve *Fecr* dergilerinde yayımlanan kısa öyküleri istisna edersek 1940'ların sonunda Osman Muhammed Hâşim'le ortaya çıkar (Mirgenî, s. 102; Selâm, s. 373).

Sudan'da modern edebi türlerinden olan romanın çıkışına zemin hazırlayan iki evreden bahsedilmektedir. İlk evre, 1931 yılında Muhammed Abbas Ebu'r-Rîş tarafından çıkarılan, Sudanlı edebiyatçıların yoğun ilgi gösterdiği ve yayımlanması için edebi yazılarını gönderdikleri *Nahda* dergisindeki yazılardır. Bu edebi yazıların içeriğine bakıldığında bazıları kısa öykülerden, şiirlerden oluşurken diğer bazılarıysa edebiyat araştırmaları ve eleştirel yazılardan oluşuyordu. Bu edebiyat dergisi yaklaşık bir yıl yayımda kalarak 1932 yılında ülkede yaşanan birtakım olumsuz durumlardan dolayı yayımdan kaldırıldı. *Nahda* dergisinden sonra Arafat Muhammed Abdullah'ın 1934'te Muaviye Muhammed Nûr, Muhammed Uşra, Muhammed Ahmed Mahcûb gibi Sudanlı genç edebiyatçılarla birlikte çıkarmış olduğu yaklaşık bir yıl yayımda kalan *Fecr* (1934-1935) dergisi çıktı. Bu dergide çıkan edebi yazılar da *Nahda* dergisindeki gibi kısa öyküler, şiirler, eleştirel yazılar ve edebiyat araştırmalarından oluşuyordu (Selâm, s. 379).

*Nahda* dergisinde çıkan kısa öyküler kadın-erkek ilişkilerini ele alan aşk temalı öykülerdi. Bu tür öyküler Arap dünyasında telif edilen ya da Batı'dan, özellikle de Mısırlı edebiyatçı Mustafa Lutfi Menfelûtî (1876-1924)

tarafından tercüme edilen *Mâcdûlîn*, *Fadîle*, *Gâdetu'l-Kâmîlyâ* gibi kitaplardan besleniyordu. Ayrıca bu dergilerde çıkan edebi türlerde yer yer realist öğeler görülmekteydi. Bunun yanında romantik ve pastoral unsurlar taşıyan şiirlere de yer verilmiştir. Bu eğilimlerle yazarlar geleneksel edebi yazım temalarından uzaklaşarak realizm ve romantizm gibi dönemin çağdaş eğilimlerine yönelerek eserlerini kaleme almıştır (Selâm, s. 379).

*Nahda* dergisinde çıkan aşk temalı öykülerden birisi Abdulhalim Muhammed tarafından kaleme alınan “Abdulmun'im” isimli kısa öyküdür. Bu öykü, *Tevhîde* isimli bir genç kız ile ‘*Abdulmun'im*’ adında bir delikanlı arasında geçen aşk hikayesini ele almaktadır. Bu dergide çıkan bir başka öyküyse *Fevzu'l-Avâtîftir*. Bu öykünün teması da aşk üzerine kuruludur. Öykünün kahramanları *Muğîre* ve *Mehâsin*'dir. Bu romantik öyküde verilen tablo ‘*Abdulmun'im*’ öyküsünde yer alan *Tevhîde* ve ‘*Abdulmun'im*’in hikayesiyle yakın benzerlikler içerir. Öykünün kahramanlarından olan *Muğîre* ismindeki delikanlı bir köyde basit bir memurdur. *Mehâsin* ise köyün endamlı, güzel kızıdır. Bu iki gencin aralarında güzel duygular filizlenir ve büyük bir aşka dönüşür. *Abdulmun'im* öyküsünün sonunun trajik bitmesi gibi bu öykünün sonu da trajik biter. Genç memurun başka bir yere tayini çıkar. Böylelikle çiftin arasına uzak mesafeler girer ve umutları, hayalleri yıkılır (Selâm, s. 380). Görüldüğü kadarıyla bu dönemde insanın doğası gereği karşı cinse olan ilgi ve alakası edebiyatçıların daha çok ilgi odağı haline gelmiştir. Duygu dünyaları çok zengin olan bu yazarlar aşk, sevgi ve muhabbeti çarpıcı bir şekilde farklı ve çeşitli romantik unsurlarla işlemişlerdir. Bunun yanında bu edebi eserlerde dram ile trajedinin de iç içe olduğu görülmektedir. Ancak bu dergide yazarların işlediği temalar içerisinde aşk büyük bir yekûn tutmaktadır.

Sudan'da roman türünün ilk evresini oluşturan *Nahda* dergisinin edebi yazılarında görülen aşk temalı öyküler *Fecr* dergisinde yazan edebiyatçılarda görülmez. Realist bir çizgide kendini konumlandıran bu derginin amacı, toplumsal bir reform ortaya koymaktır. Dergide yazan edebiyatçılar çağdaş eğilimler üzerinden oluşan şu kriterlere sahip yazılar ortaya koymak istemişlerdir:

1. *Cehalet*: Yazarlar bu ifadeleriyle bireysel cehaleti kastettikleri gibi toplumun cehaletini de dile getirirler. Bundan dolayı gerek bireysel gerekse de toplumsal olarak cehaletten kurtulmak gerektiğini ifade ederler. Böylelikle çağdaş bir eğilim olarak bilginin peşinden koşulması ve bu bilginin kişiyi çağa uyarlaması şeklinde olması gerektiğine vurgu yaparlar.
2. *Yozlaşma*: Bu dergide yazan edebiyatçılara bakıldığında cehalet gibi yozlaşmayı da eserlerinde işlerler. Burada dile getirilen şey toplumun kendine has karakteristik özelliklerinin bozulması ve aynı zamanda kültürel çözülmedir. İşte bu bozulma ve çözülmünün olmaması adına toplumsal bir ilerlemenin gerekliliğine vurgu yaparlar.
3. *Gericiilik*: Yine yazarlar toplumda düşünce ve hayat tarzında yenileşmeye karşı olup eskiye dönme isteği olan kişileri eserlerinde yer yer işlemişlerdir. Yazılarında bunları toplumun gelişmesini engelleyen kişiler olarak göstermişlerdir.

Bu dergide yazan edebiyatçılara göre Sudan toplumunun gelişmesini engelleyen birtakım durumların tespit edilmesi, sonrasında da toplumun özgürleşmesi adına toplumun gerilemesine sebebiyet veren bu gibi kötü durumlarla savaşılmaması gerekiyordu. Yukarıda savaşılmaması gereken unsurlar daha spesifik olarak şu şekilde sıralanabilir:

1. Erkek ve kadın arasında denkleğin olmadığı evliliklerde yaşanan sorunlar,
2. Evlilikte geleneklerin dayatılması,
3. Toplum içinde yer alan sınıfların, özellikle de işçi sınıfının yaşamış olduğu problemler
4. Fakirlik ve fakirliğin getirmiş olduğu sıkıntılar,
5. Boşanma, ölüm, cinayet gibi kötü durumlarla sonuçlanan, babaların çocuklarını istemedikleri evliliğe dayatması,
6. Toplum nezdinde büyüyerek devam eden siyasi ve idari çıkmazlar.

Bu sorunların dergide çıkan öykülerin ele aldığı toplumsal sorunların daha da somutlaşmış halleriydi. Seyyid Ahmed Emin'in bir evlilik hikayesini merkeze alarak yazmış olduğu *fî Sebîli's-Se'âde* ve Arafat Muhammed Abdullah'ın İngiliz sömürgesi olarak Sudan'da yaşanan idari krizleri ele aldığı *Me'mûr*, dergide gerçekçilik akımıyla çıkan kısa öykü türünde edebi yazılardandır (Selâm, s. 381-84).

Modern Sudan Arap edebiyatında *Nahda* ve *Fecr* dergilerinin neşretmiş olduğu öykü türündeki kısa edebi yazıların haricinde yayımlanmış çok az sayıda eserle karşılaşmaktadır. Bu eserler ya birkaç öykünün bir araya getirilerek oluşturulduğu eserlerdir ya da uzunca tek bir öyküden ibarettir. Muhammed Ahmed Mahcûb ve Abdulhalîm Muhammed'in birlikte yazmış oldukları *Mevtu Dunyâ* bu eserlerden biridir. Bu kitap bu iki yazarın birtakım hatıralarını ve öykülerini içine almakta ve aynı zamanda sol cenahtan aydın yazarların biyografilerine de yer vermektedir (Abbas, s. 110).

1948 yılında Modern Sudan Arap edebiyatına ait ilk roman Osman Muhammed Hâşim tarafından yazılan *Tâcûc* adlı eserdir. Doğu Sudan sınırlarında geçen romanın baş kahramanları, güzelliğiyle ön plana çıkan *Tâcûc* isminde bir genç kız ve ona aşık olan *Muhallak* isimli delikanlıdır. Yazar romanını, Sudan halkının geçmişten günümüze taşınan en bilindik aşk hikayesi olan *Tâcûc ve'l-Muhallak*'tan esinlenerek kaleme almıştır. Modern Sudan Arap edebiyatında yazılan bu ilk romandan sonra 1950 ve 1960'lı yıllara gelindiğinde Halil Abdullah el-Hâcc (ö. 2007) tarafından yazılan ve 1960 yılında basılan *İnnehum Beşer*, yine aynı dönemde Ebu Bekir Halid'in (1934-1976) kaleme aldığı *Bidâ-yetu'r-Rabî* (1958), *Neb'u'l-Murr* (1966) Modern Sudan Arap edebiyatındaki önemli romanlar arasında yer alır (Biyevmî, ss. 122-24; Selâm, s. 373; Mirgenî, ss. 102-03).

Modern Sudan Arap edebiyatı roman türünün öncülerinden kabul edilen Halil Abdullah el-Hâcc'ın önceden yazmış olmasına rağmen ülkede yaşanan basım sorunlarından dolayı ancak 1960 yılında yayımlanan *İnnehum Beşer* adlı eseri, Sudan'ın bağımsızlık öncesi dönemini ele alır. Roman, Ummuddermân'da geçer ve burada yaşayan kişilerin

hayat hikayelerini ele alır. Kitapta geçen olaylar dizisinde yer alan insanlar, görüş ve karakter olarak birbirinden farklı olup istek ve arzuları zaman zaman aynı çizgide olsa da genellikle uyuşmaz. Yazar, yazmış olduğu bu kitabın Necip Mahfuz'un *Zukâku'l-Midakk* (1947) isimli eseriyle benzerlikler gösterdiğini itiraf ederken aslında her bir hikayenin kendi mahallî sınırları itibar alındığında orijinal olduğunun altını çizer. Öte yandan romanın olayları iki ana eksen etrafında şekillenmektedir. İlk olarak kültürlü bir delikanlı olan Hisân ile aynı mahallede komşusu olan ve güzelliğiyle ön plandaki Belîne arasındaki aşk ele alınır. Eksende olan diğer şeyse Hûş sakinleri arasında geçen harareti tartışmalardır (Selâm, s. 446).

Ebu Bekir Halid'in 1958 yılında neşredilen *Bidâyetu'r-Rabî'* adlı romanı, tür olarak toplumsal gerçekçilik grubuna dahil edilir. Bu romanın özelinde işlenen konular şu şekildedir:

1. Gençlerin cinsellik hakkındaki korkuları,
2. Gençliğin dinle olan ilişkileri,
3. Sudan toplumundaki kadın kimliği ve onun eğitimi,
4. Genç neslin ülke dışına göç etmesi.

Yazarın 1966 yılında neşredilen *Neb'u'l-Murr* adlı eseri, sömürge dönemi ve sömürge sonrası bağımsızlığın ilk evrelerindeki Sudan toplumunu yansıtmakla beraber mevcut siyasi çekişmeleri ve sosyokültürel meseleleri gündeme taşıyarak okuyucuyu mevcut konjonktürel yapıyı sorgulamaya sürükler (Selâm, ss. 338-9).

1960'lar ve 70'lerde Sudan Arap edebiyatı Tayyib Salih'in (1929-2009) *Ur-sü'z-Zeyn* (Zeyn'in Düğünü) (1962), *Mevsimu'l-Hicre ile'ş-Şemâl* (Kuzeye Göç Mevsimi) (1966), *Bendersâh: Dav'ül-Beyt* (1971), *er-Raculu'l-Kıbrısî* (Kıbrıslı Adam) (1972) ve *Bendersâh: Meryûd* (1976) romanlarıyla tanışır.

*Mevsimu'l-Hicre ile'ş-Şemâl*, romanın başkahramanı Mustafa Said'in hayatı üzerine odaklanır. Yazar bu romanında Mustafa Said'in küçüklüğünde yaşamış olduklarını, İngiltere'ye eğitim için gidişini, sonrasında burada yaşamayı tercih ederek bu ülke insanıyla; özellikle kadınlarıyla yaşamış

olduğu ikili ilişkilerini, tekrardan yurduna dönüşünü, bir köye yerleşip burada yeni bir hayat kuruşunu ele alır. *Bendersâh: Dav'ül-Beyt* adlı eseri ise bir babanın hem babasıyla hem de oğluyla olan ilişkilerini merkeze koyar. *Bendersâh: Meryûd* romanıysa diğer romanları gibi yine Sudan'da bir köyde geçmektedir. Tayyib Salih bu romanında iki gencin arasında geçen aşkı işlemektedir. Edebiyatçılar tarafından Tayyib Salih'in *Bendersâh: Dav'ül-Beyt* ve *Bendersâh: Meryûd* romanları *Bendersâh* adı altında birinci ve ikinci roman olarak ele alınmakta ve *Bendersâh: Dav'ül-Beyt* birinci bölüm *Bendersâh: Meryûd* da ikinci bölüm olarak değerlendirilmektedir. Diğer taraftan *er-Raculu'l-Kıbrısî*, yazarın babasının ölümünden sonra yazmış olduğu kısa bir romandır. Roman, sanki bir çocuğun babasını kaybetmesinden dolayı duymuş olduğu acıyı anlatan bir mersiye gibidir (Subhî, s. 23; Selâm, s. 377; Şerif, s. 112; Mirgenî, s. 103).

Yine altmışlara bakıldığında es-Sırr Hasan Fazl'ın kaleme aldığı *min ecli Leyla* (1960), Emin Muhammed Zeyn'in yazdığı *Likaun 'inde'l-Ğurûb* (1963), Muhammed Muhtâr Muhammed'in yayımladığı *Suhriyyetu'l-Akdar* (1967), Abdulfettah Hazr'ın *Sırâ'* (1968) isminde neşrettiği eseri, Hasan Emin'in *Dağdağatu'l-Emel'i* (1968) bu dönemde çıkan romanlar arasında yer alır. Zikri geçen bu romanlar genel olarak aşk temalıdır (Abbas, s. 110; Mirgenî, s. 103).

İbrahim İshak, *Hades fi Karye* adlı ilk eserini 1969 yılında kaleme almıştır. Roman türünde yazmış olduğu bu eserden sonra 1971'de *A'mâlu'l-Leyl ve'l-Belde*, 1976'da *Mehrecânu'l-Medrese el-Kadîme* isimleriyle iki roman daha neşretmiştir. Aynı yılda Ebubekir Halid'in *el-Kafz fevka Hâit Kasîr* adlı romanı yayımlanırken, Ömer el-Hamîdî'nin *Cezîratu'l-'Ivaz* adlı eseri de yine bu tarihlerde çıkmıştır. Bu romanlarda toplumsal, samsal, eleştirel gibi birçok türüyle gerçekçilik ana merkeze yerleşmiştir. Edebi yazılarını gerçekçilik temeli üzerine kaleme alan bu kişiler, romanı, kişinin acılarının, serzenişlerinin, sitemlerinin, umutlarının ve hayatın içinde yaşanan hadiselerle verilen duygusal tepkilerinin ortaya konulduğu yer olarak görmediği gibi, öğüt verme ya da okuyucuya iyi ve kötüyü gösterme, doğru ve yanlış söyleme, güzel ve çirkini dikte etme mekanı olarak da değerlendirmiyorlardı (Mirgenî, s. 103).



İbrahim İshak'ın kaleme aldığı *Hades fî Karye ve A'mâlu'l-Leyl ve'l-Belde*, yerel birtakım unsurlar içermektedir. Her iki romanda da olayların geçtiği sahne Sudan'ın batısında bir köydür. Yazarın yazmış olduğu bu iki romandaki amacı günlük hayatı, gelenek ve göreneklere ve sosyal ilişkileriyle Batı Sudanlı bir insanı resmetmektir. Öte yandan yazar daima köy ile şehri, yeni ile eskiyi karşılaştırmakta ve aynı zamanda Batı Sudan köyleri özelinde tüm Sudan köylerinin medeniyetin, özellikle de modern şehir hayatının sütunlarının kökleşmesini hedefleyen tüm insani çabalara katılmasının gerekliliğini dile getirmektedir (Nessac, ss. 238-40).

Edebiyat alanında kadın çalışmalarına bakıldığında Melike ed-Dâr Muhammed Abdullah, modern Sudan Arap edebiyatında ilk kadın roman yazarı olarak addedilir. Kendisi birçok Sudanlı kadın yazara ilham kaynağı olmuştur. Roman ve tiyatro yazarı Leylâ Ebû'l-Alâ, *Agniyetu'n-Nâr* ve *Sahîlu'n-Nehr* kitaplarının sahibi roman ve hikaye yazarı Besîne Hazr Mekkî, *İhtiyâr* ve *Nebâtu's-Sabbâr* adlı kitaplarını kaleme alan roman ve tiyatro yazarı Zeyneb Hâcc Belîl ez-Zeyn, Melike ed-Dâr'dan esinlenen bazı kadın yazarlardır. Melike ed-Dâr'ın ölümünden bir sene sonra yayımlanan *el-Ferâğu'l-'Arîz* (1970) adlı romanı özellikle Sudan toplumundaki kadın sorunlarını ele alma, o dönemde toplumun kadına bakışı, iş hayatında kadın hakları ve eş seçimi gibi birçok meseleyi işlemiştir (Mirgenî, ss. 102-03).

Modern Sudan Arap edebiyatında II. Dünya Savaşı'ndan önce nesir türünde edebi eserler kaleme alan Sudanlı yazarlar, akıcı ve lirik üslûbuyla deneme, roman ve hikayede modern Arap edebiyatının önde gelen yazarlarından Mustafa Lütfî Menfelûtî (Durmuş, s. 134), siyasi, edebi ve sosyal konularda birçok eseri bulunan Mısırlı düşünür, edebiyatçı ve eleştirmen Taha Hüseyin (1889-1973) (Fazlıoğlu, s. 378), Arap tiyatrosunun kurucusu olarak görülen oyun ve roman yazarı Tefvîk el-Hakîm (1902-1987) (Fazlıoğlu, ss. 13-4) gibi yazarlardan etkilenerek kitaplarını yazıyorlardı. Ancak modern Sudan Arap edebiyatında II. Dünya Savaşı sonrasında 1960 ve 1970'lerdeki roman yazarları, roman ve hikaye alanlarında çok sayıda ürün veren Nobel Edebiyat Ödülü sahibi Necîb Mahfûz (1911-2006) (Yıldız, ss. 352-53), oyun, kısa hikaye ve roman yazarı

Yûsuf İdris (1927-1991) gibi Mısırlı yazarlardan etkilenmişlerdir. Bunun yanında oyun ve kısa öykü yazarı Anton Çehov (1860-1904) ve sosyalist gerçekçi yazımının öncüsü kabul edilen roman yazarı Maksim Gorki (1868-1936) etkilendikleri yazarlar arasındadır (Selâm, s. 376).

Sudan'da 1980'lere gelindiğinde İbrahim Beşir *et-Turâb ve'r-Rahîl* (1989) adlı romanıyla, Bâbekir Ali Duyevme *el-Hartûm Vede'en* (1985) ismiyle neşrettiği edebi eseriyle, Buşrâ Hebbenî *Meserra'sı*yla (1986) edebi sahada yeni bir kuşak olarak ortaya çıkmışlardır. Modern Sudan Arap edebiyatında roman türü doksanlardan başlayarak günümüze kadar devam eden büyük bir sıçrama yaşamıştır. Doksanlarda yazılan romanlarda izlenen yöntem ve akımların çok sayıda olması, ülkede önceki dönemlerin aksine roman basımı için imkanların artması, biri 2002 yılında roman alanında, diğeri 2010 yılında yazarlık alanında olmak üzere iki farklı mecrada senelik olarak verilen Uluslararası Tayyib Salih ödüllerinin ortaya çıkması, doksanlardaki bu büyük sıçrayışı ortaya çıkartan amillerdendir (Mirgenî, s. 104).

## Sonuç

Sudan'da modern dönem öncesinde Arap edebiyatı yukarıda da ifade edildiği üzere ekseriyetle şiir özelinde icra edilirdi. Şiirde işlenen temalar genellikle epik karaktere sahipti. Nitekim cesaret, yiğitlik, hak-sızlığı kabullenmeyip onun karşısında dik durma genelde Arap edebiyatının özelde Sudan Arap edebiyatının epik türde işlemiş olduğu temalardandı. Ayrıca şairler aşiretle övünmeyi de şiirlerine koyarlar ve bu yolla kendi soyluluklarına dair kasideler dizerlerdi. Klasik Sudan şiirinde bu temaların yanında gurur ve izzete dair konular da ekseriyetle görülürdü. Yukarıda dile getirilen bu gibi temalar toplumun ahlaki ölçütlerini göstererek toplumunun davranış mekanizmasına dair mozaığı oluştururdu. Diğer bir deyişle gerek epik temalı gerek soy-nesep övünmeyi içeren gerekse de kişisel beğeniye dair şiirler Sudan Arap toplumunun ahlaki ölçüt ve değerlerini göstermekte ve topluma dair geleneksel kimliğe işaret etmekteydi. Bu temaların haricinde klasik Sudan şiirinde sevgi, aşk, hüznüme dair konular da yer alırdı. Bu tür şiirler

toplum özelinde estetik alanda güzel olanı ortaya koymakla beraber çirkinin de ne olduğunu dile getirmelerinden dolayı önem arz ederdi.

20. yüzyıla girerken Modern Sudan Arap edebiyatına makale, öykü, roman ve biyografi gibi düzyazı merkezli Batı tarzı yazım biçimleri girmiş ve edebi alana hâkim olarak bu alanı kültürel değişime uğratmıştır. Edebi çerçevede değerlendirilen bu türler bir şekilde klasik Sudan edebiyatından kopuşu simgeler. Bu kopuşla birlikte edebi yazıların yazma nedeni de değişikliğe uğramıştır. Nitekim Klasik Sudan Arap edebiyatında dile getirilen yukarıdaki temalar modern dönemle birlikte yazarlar tarafından terkedilmiştir. Yazarlar modern dönemde edebiyat mecralarında yaygın olan Batı kaynaklı edebi ve fikrîsel akımlar üzerinden sosyal, siyasal ve millî konulara rağbet etmişlerdir. Edebi alandaki bu kültürel değişim ve dönüşüm sadece yazarlar nezdinde kalarak tek taraflı olmamış aynı zamanda yukarıda sayılan modern türlerin içeriklerinin etkileri toplumun diğer mensuplarına da sirayet etmiştir. Özellikle de Batı tarzı yazım biçimi olan gazeteler toplumun tüm kesimlerine ulaşmış, bu gazetelerde yer alan makaleler, kısa öyküler, bölüm bölüm yayımlanarak birbirini tamamlayan edebi türdeki yazı dizileri, ayrıca gazetelerin belli sütunlarında güncel olayları, konuları bir görüş ve düşünceye bağlayarak yorumlayan köşe yazıları toplumun yeni bir kimlik özelinde karakterizasyonuna zemin hazırlamıştır. Öte yandan modern bir yazım türü olarak gazete ve dergiler edebiyatın, toplumun özgürlük ve bağımsızlık gibi sorunlarını çözmek adına ortaya çıkan Sudan Devrimi'yle olan bağlantısı bağlamında ön plana çıkar. Bu bağlantı bireylerin eşitlik, özgürlük ve daha adil bir yönetim anlamında demokrasi gibi çağdaş eğilimleri özelinde ve dolayısıyla modern bir kimlik oluşturmada önemli bir rol oynamıştır.

İçeriğini kısa öyküler, şiirler, edebiyat araştırmaları ve eleştirel yazılar şeklinde yazıların oluşturduğu 1930'ların ortasında çıkan *Fecr* dergisi, yine bu yıllarda çıkmış ve genelde kadın-erkek ilişkilerini ele alan aşk temalı öyküleri yayımlayan *Nahda* dergisi, 1950'lerde adalet ve özgürlük adına devrim sancağını yüklenen *Sarâha* gazetesi, 1960'larda klâsizm akımının çizgilerini taşıyan ve içerik olarak sadece roman ve öykü

üzerine yazıları barındıran *Kıssa* dergisi Modern Sudan Arap edebiyatının önemli köşe taşlarını oluşturmuştur. Modern Sudan edebiyatının başlangıç ve gelişim evrelerini kapsayan bu yayımlar içeriklerinde yer alan çağdaş eğilimlerle gerek bireyin gerekse de toplumun eskisinden farklı olarak değişim, dönüşüm ve gelişim sağlamasında ve aynı zamanda yeni, modern bir kimlik kazanmasında önemli katkıları olmuştur.

Gerek bireysel çabalarla gerekse de gazeteler aracılığıyla edebi mecra da yazı kaleme alan şahsiyetler şair, yazar, hukukçu ve siyaset adamı şeklinde olan melez kimlikleriyle ön plana çıkmışlardır. Bu kişilerde ortak olan nokta her birinin yazmış olduğu yazılarda çağdaş eğilimler göstermeleriydi. Geleneksel olandan ayrılarak yeni bir çizgi oluşturmak, toplumsal ve siyasal eşitliği savunmak, edebiyatı toplum için ortaya koymak, gelenekte yer alan kural ve şekillerden olabildiğince uzaklaşmak, milli öğeleri ön plana sürerek aidiyeti güçlendirmek, edebi türler içerisinde romanın en önemli türlerden biri olarak sayılması, birey haklarına ve düşünce özgürlüğüne saygı gibi konuları halka yaymaya çalışmaları bu çağdaş eğilimlerden bazılarıdır. Diğer taraftan bu yazarlar içeriğinde cömertlik, cesaret, ahde vefa, yiğitlik vb. temaları barındırmasıyla coşkun, köklü Arap kültürü, Kur'an ve Sünnet üzerinden beslenmesiyle İslami kültür, Mısır'da çıkan dergi, gazete ve kitapların Sudan toplumunda çok rağbet görmesiyle Mısır edebi kültürü, İngiliz-Mısır ortak yönetimi döneminde ve sonrasında gençlerin hem Sudan'da hem de Kâhire, Beyrut, Londra gibi şehirlerde beslendikleri İngiliz-Batı kültürü gibi kültürler özelinde edebi eserler ortaya koyarak toplumda melez bir kültürün inşasında önemli bir rol oynamışlardır.

Modern Sudan Arap edebiyatı 1950'lerden sonra Halil Abdullah el-Hâcc, Tayyib Salih, Ebu Bekir Halid, İbrahim İshak ve Muhammed Feytûrî gibi önemli simaları modern Arap edebiyatına kazandırmıştır. Bunun yanında 1990'dan sonra ülkede yaşanan siyasi olumlu değişikliklerle modern Sudan Arap edebiyatı önemli bir sıçrama yaparak gerek Arap dünyasında gerekse diğer uluslararası edebi mecralarda önemli bir yere oturmuş ve birçok kesimden kayda değer bir rağbet görmüştür. Günümüzde modern Sudan Arap edebiyatını yukarıda

ifade edildiği üzere şiir, roman, öykü, oyun, drama gibi alanlarda gerek ulusal gerekse de uluslararası düzeyde temsil eden birçok edebiyatçı vardır. Bu modern edebi türlerde yazan edebiyatçılar toplumun değişim, dönüşüm ve gelişiminde rol oynamaya devam etmektedir.

## Kaynakça

- Abbas, İ. (1975). Nazra fî Mileffi'l-Edebi's-Sûdânî. *Âdâb*, 5, 110-12.
- Avcı, M. (2009). Sudan. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt XXXVII, ss.458-459.). Ankara: TDV.
- Berry, L. (2015). *Sudan: A country study* (5. ed.). Washington: Federal Research Library of Congress.
- Collins, R. O. (2015). *Târîhu's-Sûdân el-Hadîs*. (Çev. Mustafâ Mecdî el-Cemmal) Kâhire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Dayf, Ş. (1960). *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. Kâhire: Dâru'l-Meârif.
- Dirar, S. D. (1968). *Târîhu's-Sûdân el-Hadîs* (4. ed.). Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayât.
- Durmuş, İ. (2004). Mustafa Lutfî Menfelûtî. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt XXVIII, ss.134-36.). Ankara: TDV.
- el-'Atvî, M. (2009). *el-Edebu'l-Arabiyu'l-Hadîs*. Tebûk: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniye.
- el-Bede'î, A. M. (2000). *et-Tayyib Salih Sûratu Kâtibin ve Nâsin*. Kâhire: ed-Dâru's-Sekâfiye li'n-Neşr.
- el-Biyevmî, M. R. (1984). Eşher Kıssâ Âtifiye fi's-Sûdân, *Hilâl*, 2, 122-29.
- en-Nessâc, S. H. (1980). *Bânûrâmâ'r-Rivâyeti'l-Arabiyeti'l-Hadîse*. Kâhire: Müessesetu'l-Meârif li't-Tibâa ve'n-Neşr.
- ez-Zekî, M. A. (2015). el-Halve beyne't-taklid vet-tecdid nahve müessesese numûzeçiyee li ta'lîmil-Kur'an. *Mecelletu Merkezi Buhûsî'l-Kur'ani'l-Kerîm ves-Sünne en-Nebeviye*, 2, 121-161.
- Fazlıoğlu, Ş. (2010). Tâhâ Hüseyin, *İslam Ansiklopedisi* (Cilt XXXVIII, ss. 377-379.). Ankara: TDV.
- Huseyn, A. (2012). *es-Sûdân: Mine't-târîhi'l-kadîm ilâ rihleti'l-be'seti'l-Mısriyye*. Kâhire: Müessesetü Hindavî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe.
- Kâsım, A. (1989). *el-İslâm ve'l-Arabiyee fi's-Sûdân*. Beyrut: Dârü'l-Cil.
- Mirgenî, H. (2012). Tahavvülâtü'r-rivaiyyetu's-sûdâniyyeti fi't-tis'iniyyât vemâ ba'd'. *Mecelletü Tebeyyün li'd-Diraseti'l-Fikriyye ve's-Sekâfiyye*, 2, 101-16.
- Selâm, M. Z. (1973). *Dirâsât fi'l-kıssa el-Arabiye el-hadise*. Kâhire: Münşetu'l-Maarif.
- Subhî, M. (1985). Akâsîsu't-Tayyib Sâlih. (Ed.) Recâ en-Nakkâş, *'Abkariyu'r-Rivâye el-Arabiye* içinde (ss.5-25.). Beyrut: Daru'l-'Avde.
- Şâkir, M. (1981). *Sûdan*, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye.
- Şükayr, N. (1981). *Târîhü's-Sûdân* (M İ. Ebû Selim, thk.). Beyrut: Dârü'l-Cil.
- Ürün, A. K. (2015). *Modern Arap edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Yıldız, M. (2019). Necîb Mahfûz. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt Ek-II, ss. 352-353.). Ankara: TDV.



## MAHMÛD DERVİŞ

(1941-2008)

Filistinli şair, edebiyatçı ve dava adamı

Mahmud Derviş Filistinli bir şair, yazar ve Filistin ulusal hareketinin önde gelen isimlerinden biriydi. 1941'de Filistin'de doğdu ve 1948'de İsrail tarafından işgal edilen Filistin topraklarında büyüdü.

Derviş yazarlık kariyerine gazeteci ve editör olarak başladı. İsrail'de İbranice günlük gazete El-İttihad ve Arapça edebiyat dergisi El-Cedid ve El-Fecr de dahil olmak üzere çeşitli gazete ve dergilerde çalıştı. 1970 yılında Sovyetler Birliği'nde (SSCB) Moskova Devlet Üniversitesi'ne devam etti. 1973 yılında Filistin Kurtuluş Örgütü'ne (FKÖ) katıldığında İsrail'e tekrar girmesi yasaklandı. 1970'li ve 1980'li yıllarda, Lübnan'ın başkenti Beyrut'taki Filistin Araştırma Merkezi'nin müdürü olarak çalıştı ve aynı zamanda FKÖ yürütme kurulu üyesi olarak görev yaptı. 1995 yılında Derviş'in Ramallah'a yerleşmesine izin verildi. 9 Ağustos 2008'de 67 yaşında ABD Teksas Houston'da vefat etti.

Derviş kariyeri boyunca 30'dan fazla şiir, düzyazı ve siyasi yorum kitabı yayınladı ve bunlar hem Arap

dünyasında hem de uluslararası alanda geniş çapta çevrildi ve tanındı. Filistin ulusal hareketinin önde gelen kültürel ve siyasi figürlerinden biriydi ve sıklıkla "Filistin'in milli şairi" olarak anılmaktadır.

Derviş'in şiir kitapları son yıllarda yoğun bir biçimde Türkçe'ye çevrilmektedir. Bunlar arasında Türkçe'de çevrildiği adlarıyla şu kitaplar öne çıkmaktadır: Bu Şiirin Bitmesini İstemiyorum, Atı Neden Yalnız Bıraktın, Mural, Badem Çiçekleri Gibi Uzakta, Kelebeklerin İzi, Biz Kaybettik Aşk da Kazanamadı, Duvarıda. Ayrıca Derviş'in şiir yazma sürecine ve siyasi inançlarına bir pencere açan günlük kayıtları ve denemelerinden oluşan "Bir Nehir Susuzluktan Ölür: Günlükler isimli bir derleme de 2009'da yayımlanmıştır.

Derviş'in şiirleri belagati, derinliği ve güçlü siyasi ve sosyal mesajlarıyla tanınır. Şiirlerini Filistin halkının mücadelelerini ve özlemlerini ifade etmek ve İsrail işgali altında karşılaştıkları adaletsizliklere ve baskılara dikkat çekmek için kullanmıştır. Eserleri genellikle sürgün, kimlik,

**Yaşadığı Yerler:** al-Birwa, Lebanon, Deir al-Asad, Mısır, Ürdün, Tunus, Ramallah

**Görev Yaptığı Kurumlar:** Cedit Dergisi, Fecr Dergisi, FKÖ, Filistin Araştırma Merkezi

**Önemli Eserleri:** Bu Şiirin Bitmesini İstemiyorum, Atı Neden Yalnız Bıraktın, Mural, Badem Çiçekleri Gibi Uzakta, Kelebeklerin İzi, Biz Kaybettik Aşk da Kazanamadı, Duvarda

yuva ve aidiyet arayışı temalarını işlemektedir.

Derviş'in şiirleri, başta Filistin davasını anlamak ve desteklemek isteyenler olmak üzere dünyanın dört bir yanındaki pek çok insan için ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Kendisi 2008 yılında vefat etmiştir, ancak bir yazar, şair ve kültürel ikon olarak mirası Filistin ve Orta Doğu kültürünün önemli bir parçası olmaya devam etmektedir.

Derviş, modern Arap şiirinin en önemli ve etkili seslerinden biri olarak kabul edilmektedir ve eserleri Arap düşünce ve kültürünün gelişimi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Derviş'in şiiri, son derece kişisel ve duygusal temaların yanı sıra Filistinlilerin yerinden edilme, sürgün ve mücadele deneyimlerini keşfetmesiyle karakterize edilir.

Derviş'in Arap düşüncesini etkilemesinin en önemli yollarından biri, kullandığı dil ve imgelerdir. Şiirleri genellikle Kuran'ın dili de dahil olmak üzere Arap edebiyatının zengin

geleneklerinden yararlanır ve güçlü ve çağrışımcı metaforları ve sembolleriyle tanınır. Derviş, eserleriyle Arap şiirinin yazılma ve okunma biçiminin şekillenmesine yardımcı olmuş ve yeni ifade biçimlerini keşfetmeleri ve Arap dilinin sınırlarını zorlamaları için nesiller boyu şair ve yazarlara ilham vermiştir.

Arap edebiyatına yaptığı katkıların yanı sıra, Derviş aynı zamanda önde gelen bir siyasi ve kültürel figürdü ve eserleri Filistin milliyetçiliğinin ve Filistinlilerin hakları için verilen mücadelenin gelişiminde önemli bir rol oynadı. Şiirleri derin bir kimlik ve aidiyet duygusu ile karakterize edilmiş ve Filistinlilerin ve Arapların kendilerini ve dünyadaki yerlerini anlama biçimlerini şekillendirmeye yardımcı olmuştur.

Genel olarak, Mahmud Derviş'in Arap düşüncesi üzerindeki etkisi önemli ve geniş kapsamlı olmuştur ve mirası edebiyat, siyaset ve kültür dünyasında hissedilmeye devam etmektedir.



## Irak Milli Kütüphanesi ve Arşivi

Bağdat'ta bulunan çoğu nadir ve benzersiz olan kitap, el yazması, harita ve diğer tarihi belgelere sahip kütüphane

**Kuruluş Tarihi:** 1920

**Bulunduğu Yer:** Bağdat

**Kurumun Etkisi:** Orta Doğu'daki en eski ve en büyük kütüphanelerden biridir.

Irak Milli Kütüphanesi, Irak'ın ana kütüphanesidir ve başkent Bağdat'ta yer almaktadır. Kütüphane 1920 yılında kurulmuştur ve Orta Doğu'daki en eski ve en büyük kütüphanelerden biridir. Kütüphane, çoğu nadir ve benzersiz olan kitap, el yazması, harita ve diğer tarihi belgelerden oluşan geniş bir koleksiyona sahiptir. Koleksiyonda 4,5 milyon basılı kitap ve süreli yayının yanı sıra binlerce el yazması, harita ve diğer tarihi belgeler de dahil olmak üzere 7 milyondan fazla materyal bulunmaktadır.

Kütüphane, 2003 yılındaki Irak Savaşı sırasında meydana gelen hasar ve yıkım da dahil olmak üzere yıllar içinde önemli zorluklar yaşamıştır. 2003 yılında Bağdat'ın ele geçirilmesinden sonra Bağdat'ta pek çok kütüphane bilinçli bir şekilde peş peşe ateşe verildi. Bu yangın sonrasında kütüphanedeki kitapların dörtte biri ve arşivlerin büyük kısmı, harita ve fotoğraf arşivinin tamamı yok edildi. Ayrıca pek çok eser yağmalanmış ya da tahrip edilmiştir ve kütüphane o zamandan beri koleksiyonlarını

kurtarmak ve tesislerini yeniden inşa etmek için mücadele etmektedir.

Bu zorluklara rağmen, Irak Milli Kütüphanesi ülkedeki önemli bir kültür kurumu olmaya devam etmektedir ve koleksiyonlarını ve hizmetlerini restore etmek ve genişletmek için çabalar sürdürmektedir. Kütüphane akademisyenlere, araştırmacılara ve halka geniş bir yelpazede hizmet sunmakta ve Irak kültürünün ve mirasının tanıtılmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Irak Ulusal Kütüphanesi, kütüphanede bulunan materyallerin türlerine göre çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Kütüphanenin genel kütüphane, el yazmaları bölümü, haritalar ve belgeler bölümü, görsel-işitsel bölüm, dijital kütüphane ve koruma ve restorasyon bölümü bulunmaktadır. Kütüphane'nin her bir bölümü, Irak kültürü ve mirasının korunması ve tanıtılmasında önemli bir rol oynamakta ve araştırmacılar ve akademisyenler için değerli kaynaklar sağlamaktadır.



# Arap Dünyasında Çağdaş Düşünce Kronolojisi

Aşağıdaki kronoloji Suriye, Ürdün, Lübnan, Filistin, Irak, Suudi Arabistan, Yemen ve Körfez Ülkelerini kapsamaktadır. Afrika'daki Arap ülkeleri (Mısır ve Kuzey Afrika) bu kronolojide sadece bu bölgelere etkisi olan genel gelişmeler cihetinden yer almıştır. Mısır ve Kuzey Afrika'da çağdaş düşüncenin gelişimi için bu serinin Mısır (2. Cilt) ve Kuzey Afrika (6. Cilt) ciltlerinin sonunda yer alan kronolojilere bakılabilir. Bu kronolojide belirtilen ülkelerde düşünce hayatı üzerinde etki edebilecek kişi, olay, kurum, yayın ve gelişmelere odaklanılmıştır. Kronolojide bir arka plan oluşturması bakımından ilgili ülkelerdeki siyasi ve iktisadi gelişmelere de yer verilmiştir.

- 1820 Muhammed Ali Paşa'nın Mısır modernleşmesinin ana kurumlardan biri olarak Amiri Yayınevi (Bulaktaki konumu nedeniyle Bulak Yayınevi olarak da bilinir) kuruldu. Avrupa dillerindeki bilimsel eserlerin Arapçaya çevrilmesiyle Mısır edebiyatı ve entelektüel hayatı üzerinde derin bir etki yaratmıştır.
- 1821 Arapça basılı ilk süreli yayın olan Hidiv Dergisi yayımlanmaya başladı. Resmî kullanım için iki dilli Türkçe-Arapça bir bültendi. 1828'de Al-Waqa'i' al-Misriyya olarak devam etmiştir.
- 1866 Günümüzde Beyrut Amerikan Üniversitesi olarak bilinen Suriye Protestan Koleji, o zamanlar Osmanlı Suriye'sinin bir parçası olan Beyrut'ta kurulmuştur. 1920 yılında Beyrut Amerikan Üniversitesi olarak yeniden adlandırılmıştır. Üniversite, bölgede yüksek öğretimin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır ve halen önde gelen bir yüksek öğrenim kurumu olmaya devam etmektedir.
- 1875 Al-Ahram gazetesi Kahire'de kuruldu. Arap dünyasının en önemli gazetelerinden biri haline geldi ve Mısır'da ve ötesinde siyasi söylemin şekillenmesinde önemli bir rol oynadı.
- 1875 Beyrut'ta Müslümanların çıkardığı ilk gazete olan Semerâtü'l-fünûn (1875-1908) Seyyid Abdülkadir el-Kabbani tarafından yayımlandı

- 1875 Butrus al-Bustani tarafından ilk modern Arapça ansiklopedi Da'irat ul-Ma'arif yayımlandı.
- 1876 Arap Hristiyanlar Yaqûb Şarrûf (1852-1927) ve Fâris Nimr (1856-1951) tarafından Beyrut'taki Suriye Protestan Koleji'nde El-Muktataf dergisi kuruldu. Arapça bir popüler bilim dergisiydi. Arap dünyasının en etkili dergilerinden biri haline gelmiştir.
- 1884 Muhammed Abduh ve Cemâleddin Efgânî tarafından Paris'te kurulan Al-'Urwah al-Wuthqa Nahda'nın ilk ve en önemli yayınlarından biriydi. Dergi, İslam ümmetinin dört bir yanındaki insanları hedef alarak onları birleşmeye çağırmıştır.
- 1891 Önde gelen Suriyeli yazar, tarihçi ve gazeteci Corci Zeydan (1861-1914) ilk tarihi romanı olan el-*Memlûkü's-Şerîd*'i (Kaçan Memlûkler) yayınladı ve bu roman o kadar büyük bir başarı kazandı ki yazarlığı tam zamanlı bir kariyere dönüştürebildi.
- 1892 El-Hilal, 1880'lerde Mısır'a gelen Beyrutlu bir gazeteci olan Cürç Zeydan tarafından kuruldu. Arap milliyetçiliği fikrini destekleyen ilk dergilerden biriydi ve 20. yüzyılın başlarında siyasi söylemin şekillenmesinde önemli bir rol oynadı.
- 1898 Cizvit ve Keldani rahip Louis Cheikhô tarafından kurulan ve Beyrut, Lübnan'daki Saint Joseph Üniversitesi'nin Cizvit babaları tarafından yayınlanan Al-Machriq dergisi yayın hayatına başladı. Klasik Arapçanın yeniden canlandırılmasında önemli bir rol oynadı.
- 1898 Reşid Rıza tarafından aylık Arapça dergi Al-Manar kuruldu. İslami reform hareketinin önde gelen seslerinden biri haline geldi ve İslami modernizm ile Pan-İslamizm'in teşvik edilmesinde önemli bir rol oynadı.
- 1899 Abdurrahman el-Kevâkibî en ünlü eseri olan ve adalet, demokrasi ve insan hakları ilkelerine dayalı yeni, birleşik bir Arap devleti vizyonunu özetlediği Umm al-Qura'yı (Şehirlerin Anası) yayınladı.
- 1902 Reformcu düşünceleriyle tanınan Arap milliyetçisi entelektüel Abdurrahman el-Kevâkibî (1855-1902) vefat etti Kevâkibî Arap milliyetçiliğinin güçlü bir savunucusuydu ve Arap halkının tanınması ve yüceltilmesi gereken eşsiz bir kültürel ve siyasi kimliğe sahip olduğuna inanıyordu.
- 1903 Abdurrahman el-Kevâkibî'nin en ünlü eseri, Taḫā'î'u'l-istibdād (Despotizmin Doğası) ölümünden sonra yayımlandı.

- 1903 Suriye’de Şam Üniversitesi’nin temelleri atıldı. Şam’da 1903 yılında açılan Tıp Fakültesi ve 1913 yılında kurulan Hukuk Fakültesinin birleştirilmesiyle 1923 yılında Şam Üniversitesi meydana geldi. 1958 yılına kadar Suriye Üniversitesi adını taşımış daha sonra bu isim Şam Üniversitesi olarak değiştirilmiştir.
- 1905 Mısırlı İslam âlimi, gazeteci, öğretmen, yazar, editör Muhammed Abdüh (1849- 1905) vefat etti. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Arap Nahdası ve İslami Modernizm’in merkezi figürlerinden biriydi.
- 1908 Arap edebiyatında modernist hareketin başlangıcına işaret eden bir edebiyat dergisi olan Al-Shi’r al-Jadid (Yeni Şiir) yayınlandı.
- 1908 Suriye’de ilk film gösterimi Halep’te bir kafede gerçekleşti. Sekiz yıl sonra Osmanlı yönetimi Şam’da ilk sinema salonunu kurdu.
- 1909 Arap milliyetçileri Şam’da El-Fetat (Genç Arap Cemiyeti) örgütünü kurdular. Amacı bağımsızlık kazanmak ve o dönemde Osmanlı yönetimi altında olan çeşitli Arap bölgelerini birleştirmektir. Suriye gibi bölgelerde taraftar bulmuştur.
- 1909 Arapça Şii reform dergisi el-İrfan Ahmed Ârif ez-Zeyn (1883-1960) tarafından Beyrut’ta kuruldu.
- 1909 Beyrut’ta ayda bir kez Arapça yayınlanan An-Nibrâs dergisi çıkmaya başladı. Kurucusu ve yayıncısı Lübnanlı tanınmış bir ilahiyatçı, yazar ve reformcu olan Mustafa el-Ghalayini idi. En-Nibrâs bilimsel makale ve bulguların yanı sıra kültürel konulara da odaklanıyordu.
- 1913 İlk Pan-Arap Kongresi, Arap birliğini ve Osmanlı İmparatorluğu’ndan bağımsızlığı teşvik etmek amacıyla 1913 yılında Paris’te düzenlendi. Kongre, Arap dünyasındaki siyasi durumu tartışmak ve Arap milliyetçiliği davasını desteklemek amacıyla Suriyeli yazar ve gazeteci Abdurrahman el-Kevâkibî liderliğindeki bir grup Arap entelektüel ve aktivist tarafından düzenlenmiştir.
- 1913 Lübnanlı şair ve yazar Halil Cibran tarafından Al-Funun dergisi New York’ta kuruldu. Çok çeşitli Arap yazar ve entelektüellerin eserlerini yayınlamış ve modern Arap edebiyatının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.
- 1916 İngiltere ve Fransa arasındaki gizli Sykes-Picot Anlaşması, Osmanlı İmparatorluğu’nun Arap vilayetlerini nüfuz alanlarına bölerek bir Arap milliyetçiliği dalgası başlattı. Bu hareket Orta Doğu ve Kuzey Afrika’daki Arapları birleştirmeyi ve bağımsız Arap devletleri kurmayı amaçlıyordu.

- 1919 Emir Faysal ve Chaim Weizmann tarafından Orta Doğu'da Arap-Yahudi işbirliğine yönelik Faysal-Weizmann Anlaşması ortaya atıldı. Bu anlaşma İngiliz hükümeti tarafından reddedildi.
- 1919 Prens Faysal, Levant'ın parlamentosu olarak kabul edilen ve 85 üyeden oluşan Suriye Ulusal Kongresini topladı, ancak Fransa bazı milletvekillerinin Şam'a gelmesini engelledi. Konferans 69 milletvekilinin ve en önde gelen üyelerin katılımıyla açıldı
- 1919 Suriye'deki en eski kültürel miras kurumu olan Şam Milli Müzesi kuruldu. Müze ilk olarak Suriye Eğitim Bakanlığı gözetiminde El-Adiliye Medresesi'nde Suriye Milli Müzesi kurulmuş ve bugünkü yerine taşınana kadar daha küçük bir koleksiyona ev sahipliği yapmıştır.
- 1920 Bağdat'ta bulunan çoğu nadir ve benzersiz olan kitap, el yazması, harita ve diğer tarihi belgelere sahip Irak Milli Kütüphanesi ve Arşivi kuruldu. Orta Doğu'daki en eski ve en büyük kütüphanelerden biridir.
- 1920 İtilaf Devletleri Nisan 1920'de İtalya'daki San Remo Konferansı'nda Arap vilayetini Fransız Suriye ve Lübnan Mandası'na, Maver-i Ürdün Emirliği'ne ve İngiliz Filistin Mandası'na tabi olacağı dört bölgeye ayırmaya karar verdiler.
- 1920 Milletler Cemiyeti'nin kuruluşu, İngiltere ve Fransa'ya Orta Doğu'daki eski Osmanlı toprakları üzerinde manda yetkisi vererek sömürge karşıtı duyguları ve Arap milliyetçiliğini körükledi. Bu dönem, Arap dünyasında milliyetçi hareketlerin ve bağımsızlık çağrılarının ortaya çıkışına tanıklık etti.
- 1921 Britanya himayesi altında Haşimoğulları'ndan I. Abdullah tarafından Maver-i Ürdün (Transürdün) Emirliği kuruldu.
- 1921 Lübnan Milli Kütüphanesi Beyrut'ta kuruldu. Bir bibliyofil ve Arap basını tarihçisi olan Vikont Philip de Tarrazi'nin (1865-1956), şahsi koleksiyonu ile başlayan kütüphane 1921'de Milli Kütüphane statüsüne yükseltti.
- 1922 Mısır 28 Şubat 1922'de Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını kazandı
- 1923 Halil Cibran'ın "Ermiş" adlı eseri yayımlanır ve Arap dünyasında ve ötesinde en çok okunan ve sevilen kitaplardan biri haline gelir.
- 1924 Birzeit Kız Okulu Nabiha Nasir (1891-1951) tarafından Birzeit ve çevre köylerden gelen kız çocukları için bir ilkokul olarak kuruldu. Bölgedeki ilk okullardan biriydi. 1930'da kapsamını genişleterek karma bir ortaokul haline geldi ve 1932'de Birzeit Yüksek Okulu adını aldı. 1942 yılında adı Birzeit Koleji olarak değiştirildi.

- 1925 Suriye’de Fransız egemenliğine son vermeyi amaçlayan Büyük Suriye İsyanı gerçekleşti. İsyân 1927’de bastırıldı.
- 1926 Irak Ulusal Müzesi Bağdat’da kuruldu. Mezopotamya uygarlıklarına dair çok önemli eserlerin sergilendiği müze 2003 yılında Irak’ın işgalinin ardından ABD Silahlı Kuvvetleri tarafından yağmalanmıştır.
- 1928 İlk Suriye filmi Al Muttaham al Barea (Masum Şüpheli) gösterime girdi. Film Rasheed Jalal tarafından Ahmed Tello ile birlikte yazıldı, yönetildi ve yapımcılığını üstlendi. Ekip, Suriye’nin ilk yapım şirketi olan Hermon Film’i kurarak bir ilke daha imza attı.
- 1928 İslam âlimi ve öğretmen Hasan el-Benna tarafından Müslüman Kardeşler Cemiyeti kuruldu. El Benna’nın öğretileri Mısır’ın çok ötesine yayılmış ve günümüzde yardım kuruluşlarından siyasi partilere kadar çeşitli İslamcı hareketleri etkilemiştir.
- 1931 Lübnan asıllı Amerikalı ressam, şair ve filozof Halil Cibran (1883– 1931) 48 yaşında öldü, ancak bir şair ve sanatçı olarak mirası dünya çapında hissedilmeye devam etmektedir. İnsan deneyimi hakkındaki derin gerçekleri basit ve güzel bir dille ifade etme ve farklı kültürler ve dinler arasında köprü kurma becerisiyle tanınmaktadır.
- 1931 Lübnan asıllı Amerikalı şair, yazar ve sanatçı Halil Cibran (1883-1931) vefat etti. 50’den fazla dile çevrilen “Peygamber” adlı kitabıyla tanınır.
- 1932 Irak İngiliz sömürge yönetiminden bağımsızlığını kazandı. Yıllarca süren İngiliz sömürge yönetiminin ardından Irak 1932 yılında bağımsızlığını kazanarak kendi kaderini tayin etme ve ulusal egemenlik konularında yeni bir dönemin önünü açtı.
- 1932 Suudi Arabistan Krallığı kuruldu ve İslam’ın katı Vahhabi yorumunun yayılmasına yol açtı. Bu hareket İslam’a püriten bir yaklaşımı vurguluyor ve geleneksel İslami değerlere ve uygulamalara geri dönüşü teşvik etmeye çalışıyordu.
- 1934 Ümmü Gülsüm Kahire Radyosu’nun açılış yayınında şarkı söyledi. O tarihten itibaren kırk yıl boyunca her ayın ilk perşembesi bir radyo konseri verdi.
- 1935 Önde gelen bir Sünni İslam âlimi, ıslahçı Seyyid Reşid Rıza (1865–1935), hamisi Suudi Arabistan Kralı Abdülaziz İbn Suud’u uğurlamak için gittiği Süveyş’ten Kahire’ye dönerken yolda öldü. Rıza’nın tevhid görüşü reformist öğretilerinin ana temasını oluşturmuştur. Rıza tevhidin rasyonallite ile desteklendiğine inanıyor ve her türlü batıl inanca, baskıya ve cehalete karşı çıkıyordu.

- 1941 Lübnan Fransa'dan bağımsızlığını ilan etti. Takip eden yıllarda yaşanan karışıklıklardan sonra 1943 yılında bağımsızlık tanındı ve Fransız kuvvetleri 1946 yılında Lübnan topraklarından çekildi.
- 1942 Lübnanlı şair Albert Adib tarafından edebiyat dergisi Al Adib kuruldu. Al Adab sadece Lübnanlı yazarların değil, çeşitli ülkelerden diğer Arap şahsiyetlerin de makalelerine yer veriyordu.
- 1943 II. Dünya Savaşı sırasında Irak Krallığı'nda Barzani ayaklanması gerçekleşti. 1945'in sonlarında Irak ordusu saldırılarıyla birlikte bir dizi Kürt aşiretinin kaçmasıyla birlikte bitti.
- 1943 İşçi sendikalarının yükselişinin sonrasında Yemen'de Birleşik Krallık işgaline karşı ilk direniş belirtileri başladı.
- 1943 Satı Bey, Suriye Cumhurbaşkanı seçilen Şükrü el Kuvvetli'nin daveti üzerine Suriye'ye gidip Maarif Müsteşarı oldu. Halen Fransız mandası altında olan ülkenin ortaöğrenim müfredatını Fransız etkisinden kurtaracak şekilde yeniden düzenlendiyse de 1944 sonunda uygulamaya konan müfredat kabul görmedi.
- 1945 Arap Birliği, Arap devletleri arasında ekonomik, kültürel ve siyasi işbirliğini teşvik etmek amacıyla Kahire'de kuruldu. Birlik, Arap ülkeleri arasında ekonomik, siyasi ve kültürel bağları teşvik etmeyi ve bölgesel ve uluslararası zorluklara karşı tepkilerini koordine etmeyi amaçlıyordu.
- 1946 El-Hayat gazetesi Beyrut'ta yayın hayatına başladı. 1990 yılında Suudi Prens Halid bin Sultan tarafından satın alınmıştır. 2020 yılında gazete kapılarını kapatmıştır.
- 1946 Lübnanlı yazar, politikacı ve fikir adamı Emir Şekib Arslan (1869 – 1946) vefat etti. Arap Birliği fikrinin güçlü bir savunucusu ve önemli bir yayıncı idi.
- 1946 Maverai Ürdün Hâşimi Krallığı adıyla bağımsız olan ülke oldu. 1949'da Ürdün Hâşimi Krallığı adını aldı.
- 1946 Suriye 17 Nisan 1946'da Fransa'dan bağımsızlığını kazandı
- 1946 Ürdün 25 Mayıs 1946'da Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını kazandı
- 1947 İlk Baas Parti kongresi Şam'da yapıldı.

- 1947 Suriye Baas Partisi, Eflak ve el-Bitar liderliğindeki Arap Baas Hareketi ile el-Arsuzî liderliğindeki Arap Baası'nın birleşmesiyle kuruldu. Daha sonra 1952'de Ekrem el-Havrani liderliğindeki Arap Sosyalist Hareketi ile birleşerek Arap Sosyalist Baas Partisi adını aldı. Pan-Arabizm ve sosyalist ilkeleri desteklemekteydi.
- 1948-1949 İsrail devletinin kurulmasının ardından İsrail ile Arap devletleri arasında Birinci Arap-İsrail Savaşı yaşandı. Bazıları tarafından daha fazla Arap birliği ve işbirliğine duyulan ihtiyacın kanıtı olarak görülmüştür.
- 1948 Irak Bilimler Akademisi kuruldu. Iraklı akademisyen ve bilim insanlarına çeşitli disiplinlerde araştırma ve akademik alışveriş yapabilecekleri bir forum sağladı. Akademinin ayrıca Irak'ta Kürtçe ve Aramice (Süryanice) dillerini düzenlemek ve geliştirmek için iki bölümü daha bulunmaktadır; bu iki bölüm 1963 yılında kurulmuştur.
- 1948 İsrail'in kurulması yüz binlerce Filistinlinin yerinden edilmesine yol açarak onlarca yıl sürecek bir çatışmanın fitilini ateşledi. Bu olay Arap dünyası üzerinde derin bir etki yaratarak İsrail karşıtı duyguların yaygınlaşmasına ve Filistin milliyetçi hareketlerinin harekete geçmesine yol açtı.
- 1949 Müslüman Kardeşler kurucusu Hasan el-Benna 12 Şubat 1949'da uğradığı suikast neticesinde öldürüldü
- 1949 Suriye'de Hüsnü el-Za'im liderliğindeki askerî darbe girişimi hükümeti devirmekte başarılı oldu, ancak el-Za'im'in kendisi devrilmeden ve idam edilmeden önce sadece birkaç ay sürdü.
- 1951 Arap Sosyalist Baas Partisi (Irak Bölgesi) Fuad er-Rikabi tarafından kuruldu. 1963'te Irak'ta iktidarı ele geçirdi. Orijinal parti içindeki 1966 bölünmesinin ardından müstakil bir parti oldu.
- 1951 Bir kamu yükseköğretim kurumu olarak kurulan Lübnan Üniversitesi, tıp, mühendislik ve sosyal bilimler gibi alanlardaki fakülteleriyle ülkenin en büyük üniversitelerinden biri haline gelmiştir. Üniversite, Lübnanlı bilim insanları ve araştırmacıların yetiştirilmesinde kilit bir rol oynamış ve çeşitli alanlarda bir dizi araştırma projesini desteklemiştir.
- 1952 Mısır'da Hür Subaylar Hareketi monarşiyi devirerek Arap sosyalizminin ve Nasırcılığın önünü açtı. Cemal Abdunnasır liderliğindeki bu hareket Mısır'ı modernleştirmeyi ve Arap birliğini teşvik etmeyi amaçlarken aynı zamanda Batı emperyalizmine ve Siyonizme karşı çıktı.

- 1953 Arap avangart varoluşçu edebiyat dergisi Al Adab Beyrut'ta yayınlanmaya başladı. Jean-Paul Sartre'in ve varoluşçuluğun etkisi altında kalan Al Adab, edebi bağlılık (iltizam al-adab) olarak da adlandırılan bağlılık edebiyatı (al-adab al-multazim) kavramına bağlı kalmıştır.
- 1953 Lübnanlı şair ve gazeteci Suhayl Idriss aylık Arapça edebiyat dergisi Al-Adab'ı kurdu. Birçok önde gelen Arap yazar ve entelektüelin eserlerini yayınlamış ve modern Arap edebiyatının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.
- 1955 Ürdün merkezli Hurufiye Sanat Hareketi başladı. Hat sanatının bir sanat eserinde grafik bir form olarak kullanılmasını ifade eder.
- 1956 Lübnan'da Tekeyan Kültür Birliği tarafından Şirak isimli edebiyat ve kültür dergisi yayımlanmaya başladı. Dünyanın her yanından Ermeni yazarlara ve edebiyatçılara da geniş bir yelpazede yer vermiştir.
- 1956 Nükleer enerji santrallerinin inşası ve barışçıl amaçlarla nükleer teknolojinin geliştirilmesi de dahil olmak üzere Irak'ın nükleer enerji programını geliştirmek amacıyla Irak Atom Enerjisi Komisyonu kuruldu. Komisyon, Körfez Savaşı ve Irak'a BM yaptırımlarının uygulanmasının ardından 1991 yılında feshedildi.
- 1957 Arap Ekonomik Birliği Konseyi (CAEU) kuruldu. Konsey, Arap Birliği Devletleri arasındaki ekonomik ilişkileri, aralarındaki doğal ve tarihi bağlarla tutarlı temeller üzerinde düzenlemek ve pekiştirmek; ekonomilerini geliştirmek, kaynaklarını geliştirmek ve ülkelerinin refahını sağlamak için en iyi koşulları sağlamayı amaçlamaktadır.
- 1957 Fairuz ilk canlı performansını Baalbeck Uluslararası Festivali'nde gerçekleştirdi ve burada Lübnan Cumhurbaşkanı Camille Chamoun tarafından sanatsal başarı için en yüksek madalya olan "Cavalier" onuru ile ödüllendirildi.
- 1957 Irak'ın Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını kazanmasının ardından kurulan Bağdat Üniversitesi, mühendislik, tıp, hukuk ve sosyal bilimler gibi çeşitli alanlardaki fakülteleriyle Arap dünyasının en büyük ve en prestijli üniversitelerinden biri haline gelmiştir.
- 1957 Özellikle şiire atıfta bulunan avangart ve modernist bir aylık edebiyat dergisi Şi'r yayımlanmaya başladı. Dergi, üç yıllık bir kesintiyle 1957-1970 yılları arasında Beyrut, Lübnan'da yayımlandı.



- 1957 Suriyeli yazar ve gazeteci Adonis tarafından aylık Arapça kültür ve edebiyat dergisi Majallat Shi'r (Şiir Dergisi) kuruldu. Dergi, tartışmasız en etkili Arap edebiyat dergisi olmasına rağmen, deneysel şiir yayınladığı için sert eleştirilerle karşılaştı.
- 1957 Suudi Arabistan'da Kral Suud Üniversitesi kuruldu. Üniversite 1957 yılında Riyad Üniversitesi olarak kurulmuş ve 1982 yılında Suudi Arabistan'ın ikinci kralı olan Kral Suud bin Abdülaziz'in onuruna Kral Suud Üniversitesi adını almıştır.
- 1958-1971 Birleşik Arap Cumhuriyeti, pan-Arap birliğini teşvik etmek amacıyla 1958 yılında Mısır ve Suriye arasında siyasi bir birlik kuruldu. Birlik, Suriye'deki bir darbenin ardından 1971 yılında feshedildi.
- 1958 Irak'ta gerçekleşen kanlı darbe ile krallık devriliş cumhuriyet ilan edildi. Darbenin liderlerinden General Abdülkerim Kasım başbakan oldu. Irak bu darbenin ardından Bağdat Pakti'nden çekildiğini açıkladı. Irak'ta bu dönem özellikle komünizm ve etnik milliyetçiliğin hızla yayıldığı yıllardır.
- 1958 Kuzey Suriye'de kurulan Halep Üniversitesi'nde tıp, mühendislik ve ziraat gibi alanlarda fakülteler bulunmaktadır.
- 1958 Tuğgeneral Abdul Karim Qasim liderliğindeki askerî darbe Irak'ta monarşiyi devirdi ve Irak Cumhuriyeti'ni kurdu.
- 1960 Nizar Kabbani *Beyrut Aşığı* şiir koleksiyonunu yayımladı. Bu eser, sevdiği şehrin ve modern Arap yaşamının deneyimlerinin güçlü bir keşfidir.
- 1961 Irak'ın eğitim sistemi millileştirilerek hükümete ülkedeki okullar ve üniversiteler üzerinde daha fazla kontrol sağlandı ve eğitim ve araştırmaya daha fazla yatırım yapılmasına olanak tanındı.
- 1961 Kuveyt 19 Haziran 1961'de Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını kazandı.
- 1961 Medine İslam Üniversitesi kuruldu. Üniversite dünyanın farklı ülkelerinden gelen öğrencilere ev sahipliği yapmaktadır. Bu sebeple Üniversiteyi Selefi ideolojisiyle ilişkilendiren ve dünyanın dört bir yanına Selefi eğilimli ilahiyatçılar ihraç ettiğini söyleyenler vardır.
- 1962 Dünya Müslüman Birliği (Rabıta olarak bilinir) 22 Müslüman dinî liderin katıldığı bir toplantının ardından kuruldu. Suudi İslam anlayışını dünyaya yaymak üzere gerçekleştirilen faaliyetleri desteklemektedir.

- 1962 Ghassan Kanafani, modern Arap romanında en çok beğenilen ve alın-tilanan eserlerden biri olan Güneşteki Adamlar (Rijal fi-a-shams) adlı romanını yayımlandı.
- 1962 Lübnan'da özellikle tarım, enerji ve doğal kaynaklar gibi alanlarda bilimsel araştırma ve geliştirmeyi teşvik etmek amacıyla Lübnan Ulusal Bilimsel Araştırma Konseyi kuruldu. Konsey, araştırma projelerinin desteklenmesinde ve Lübnanlı ve uluslararası araştırmacılar arasında işbirliğinin geliştirilmesinde kilit bir rol oynamıştır.
- 1962 Ürdün'ün başkenti Amman'da Kraliyet kararnamesiyle Ürdün Üniversitesi kuruldu. Ürdün'deki en büyük ve en eski yükseköğretim kurumudur.
- 1963 Irak Baas Partisi liderliğindeki askerî darbe Abdülkerim Kasım hükümetini devirdi, ancak birkaç ay sonra kendisi de devrildi.
- 1963 Lübnanlı filozof, diplomat ve siyasetçi olan Charles Malik'in (1906-1987) Man in the Struggle for Peace (Barış Mücadelesinde İnsan) isimli kitabı yayımlandı. Malik, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin hazırlanmasında kilit rol oynamıştır.
- 1963 Suriye'de Baas Partisi liderliğindeki askerî darbe Amin el-Hafız hükümetini devirdi ve sosyalist bir hükümet kurdu.
- 1964 Arap Birliği çerçevesinde çalışan Arap Üniversiteler Birliği kuruldu. Merkezi Ürdün'ün başkenti Amman'dadır. Kuruluşun amacı Arap dünyasındaki üniversiteleri desteklemek, birbirine bağlamak ve aralarındaki işbirliğini geliştirmektir.
- 1964 Constantin Zureiq'in (1909-2000) Arapların kalkınması ve yenilenmesi için insan eylemliliğinin belirleyici rolünün önemini daha da vurgula In the Battle for Culture (Kültür Savaşı) adlı kitabı yayımlandı. Zureiq, Arap milliyetçiliği ve Arap dünyasının karşı karşıya olduğu zorluklar üzerine kapsamlı yazılar kaleme almıştır.
- 1964 Irak'ın güneyinde yer alan Basra Üniversitesi'nde mühendislik, tıp ve sosyal bilimler gibi alanlarda fakülteler bulunmaktadır.
- 1966 Kuveyt'te İngiliz işgalinin sona ermesinin beşinci yılında ülkedeki yükseköğretim çalışmalarının yürütülmesi amacıyla Kuveyt Üniversitesi kuruldu.
- 1967 1959'da Irak Sağlık Bakanlığı'na bağlı olarak kurulan Tıp Fakültesi ile temelleri atılan üniversite 1967'de bugünkü halini almıştır.

- 1967 İsrail ile Arap devletlerinden oluşan bir koalisyon (özellikle Mısır, Suriye ve Ürdün) arasında 5-10 Haziran 1967 tarihleri arasında Altı Gün Savaşı gerçekleşti. Savaşı Birleşik Arap Güçleri kaybetti. Çatışmaların durdurulduğu sırada İsrail, Suriye'nin Golan Tepeleri'ni, Ürdün'ün ilhak ettiği Batı Şeria'yı (Doğu Kudüs dahil) ve Mısır'ın Sina Yarımadası ile Mısır işgali altındaki Gazze Şeridi'ni ele geçirmişti.
- 1967 Kuveyt'te özellikle enerji, çevre ve doğal kaynaklar gibi alanlarda bilimsel araştırma ve geliştirmeyi teşvik etmek amacıyla Kuveyt Bilimsel Araştırma Enstitüsü kuruldu. Enstitü, araştırma projelerinin desteklenmesinde ve Kuveytli ve uluslararası araştırmacılar arasındaki işbirliğinin geliştirilmesinde kilit bir rol oynamıştır.
- 1967 Suudi Arabistan'ın Cidde kentinde kurulan Kral Abdülaziz Üniversitesi tıp, mühendislik ve sosyal bilimler gibi alanlardaki fakülteleriyle bölgenin en büyük üniversitelerinden biridir. Üniversite, Suudi bilim insanları ve araştırmacıların yetiştirilmesinde kilit bir rol oynamış ve çeşitli alanlarda bir dizi araştırma projesini desteklemiştir.
- 1967 Ürdün Batı Şeria'yı kaybetti, 1988'de bölge üzerindeki hak taleplerinden vazgeçti.
- 1967 Yemen 30 Kasım 1967'de Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını kazandı
- 1968 Irak'ın eğitim sistemini şekillendirmedi ve Arap milliyetçiliğini teşvik etmedi etkili olan etkili bir Arap milliyetçisi, eğitim reformcusu ve entelektüel Sati' al-Husri (1880-1968) vefat etti.
- 1968 Kuveyt merkezli bir Pan-Arap kalkınma finansmanı kurumu olan Arap Ekonomik ve Sosyal Kalkınma Fonu (AFESD) kuruldu.
- 1968 Sadık Celal el-Azm'ın Al-Nakd al-Dhati Ba'da al-Hazima (Yenilgiden Sonra Özeleştiri) Altı Gün Savaşı'nın Araplar üzerindeki etkisini analiz ettiği eleştirel kitabı yayımlandı. Azm'ın kitaplarının çoğu Arap ülkelerinde (Lübnan hariç) yasaklanmıştır.
- 1969 Aralarında Suriyeli romancı Hanna Mina'nın da bulunduğu bir grup Arap yazarın girişimiyle Suriye'nin başkenti Şam'da Arap Yazarlar Birliği kuruldu. Birlik 2008 yılında Şam'dan Kahire'ye ve 2015 yılında Abu Dabi'ye taşınmıştır.
- 1969 Eski adıyla İslam Konferansı Örgütü yeni adıyla İslam İşbirliği Teşkilatı kuruldu. 48'i Müslüman çoğunluklu ülke olmak üzere 57 üye ülkeden oluşan hükümetler arası bir örgüttür.

- 1969 Filistin halkının önde gelen ulusal sembolü Hanzala karakteri siyasi karikatürist Naji al-Ali tarafından yaratıldı ve ilk kez 1973 yılında bugünkü halini aldı. Hanzala, Filistin kimliğinin ve meydan okumasının ikonik bir sembolü olmaya devam ediyor.
- 1969 Libya'da Muammer Kaddafi liderliğindeki askerî darbe monarşiyi devirdi ve Libya Arap Cumhuriyeti'ni kurdu.
- 1969 Sudan'da Albay Gaafar Nimeiry liderliğindeki askerî darbe İsmail el-Azhari hükümetini devirdi ve Sudan Sosyalist Birliği'ni kurdu.
- 1970 Al-Kasaba ilk olarak Kudüs'te Tiyatro Sanatları Grubu olarak kuruldu. 1984 yılında Shawk Tiyatrosu olarak yeniden adlandırıldı. 1989 yılında filmlere ev sahipliği yapmak üzere yenilendi. Filistinli sanatçıların, oyuncuların ve film yapımcılarının prodüksiyonlarını üretmelerine ve sunmalarına olanak tanıyan bölgedeki az sayıdaki mekândan biri oldu.
- 1970 Arap Birliği Eğitim, Kültür ve Bilim Örgütü (ALECSO), Arap Kültürel Birlik Şartı'nın 3. Maddesi uyarınca üye devletler arasında eğitim, kültür ve bilim alanlarında işbirliğini teşvik etmek amacıyla kuruldu.
- 1970 Beyrut'ta Al Bayan Yayınevi tarafından Al Bayan dergisi yayımlanmaya başlandı. Bankacılara, finans kurumlarına, sigorta ve reasürans şirketlerine ve brokerlere hitap eden finansal, ekonomik ve sosyal haberlere odaklanmaktadır.
- 1970 Mısır lideri Cemal Abdülnasır 28 Eylül 1970'te kalp krizi neticesinde öldü.
- 1971 Bahreyn 15 Ağustos 1971'de Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını kazandı
- 1971 Birleşik Arap Emirlikleri 2 Aralık 1971'de Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını kazandı
- 1971 Katar 3 Eylül 1971'de Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını kazandı
- 1972 Filistin'de Birzeit Koleji Birzeit Üniversitesi'ne dönüştürüldü. Üniversite, çok çeşitli akademik programlar ve profesyonel gelişim fırsatları sunan, en iyi öğrencileri ve öğretim üyelerini çeken lider bir eğitim kurumu ve entelektüel bir merkezdir
- 1972 Irak, petrol endüstrisini millileştirerek hükümete ülkenin en değerli kaynağı üzerinde daha fazla kontrol sağladı ve ekonomik gücünü ve etkisini artırdı.

- 1973 6. Arap Zirvesi Konferansı'nda Afrika'da Ekonomik Kalkınma için Arap Bankası (BADEA) kuruldu. Banka, tam uluslararası yasal statüye ve idari ve mali konularda tam özerkliğe sahip bağımsız bir uluslararası kurumdur.
- 1973 Katar'ın başkenti Doha'da Katar Üniversitesi kuruldu.
- 1974 Baas Partisi Kuzey Yemen'de kuruldu ve ülkenin birleşmesinin ardından 1990 yılında Güney Yemen'deki iktidar partisi ile birleşti.
- 1974 Yemen'de İbrahim el-Hamdi liderliğindeki askerî darbe Ahmed el-Gaşmi hükümetini devirdi ve Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti'ni kurdu.
- 1975- Lübnan İç Savaşı'nın ülkenin kültürel ve entelektüel manzarası üzerinde derin bir etkisi oldu; birçok yazar, sanatçı ve entelektüel sürgüne zorlandı veya çatışma nedeniyle susturuldu.
- 1990
- 1975 Arap Dünyasının divası şarkıcı Ümmü Gülsüm (1898- 1975) vefat etti. 1920'lerden Kendisine Doğu'nun Yıldızı unvanı verilmiştir. Cenaze töreni Omar Makram camisinde yapıldı ve ulusal bir olay haline geldi; yaklaşık 4 milyon Mısırlı kortejin geçişini izlemek için sokaklara dizildi.
- 1975 Dar Al Fiker Al Arabi yayınevi Beyrut'ta kuruldu. Arap eski ve yeni şiir kitapları, bilimsel ve kültürel konuların yanı sıra İslam medeniyeti kitapları, özel Arap dili ve çocuk kitaplarının liderlerinin serileri gibi farklı konularda kitap üretimi yapmaktadır.
- 1975 Irak'ta teknolojik gelişme ve yeniliği teşvik etmek amacıyla Teknoloji Üniversitesi kuruldu. Üniversitede mühendislik, bilgisayar bilimleri ve işletme gibi alanlarda fakülteler bulunmaktadır.
- 1975 Merkezi Cidde'de bulunan İslam Kalkınma Bankası kuruldu. İslam Konferansı Teşkilatı üyesi ülkeler arasında ticaretin arttırılması bankanın stratejik amaçları arasında olup bunun için finansman imkânları sağlamaktadır.
- 1975 Umman 18 Kasım 1975'te Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını kazandı
- 1976 Bölgesel bir Arap kuruluşu olan Arap Para Fonu (AMF) kuruldu. Abu Dabi merkezli kuruluş Arap parasal işbirliği politikaları oluşturmayı ve Arap mali piyasalarının gelişimini teşvik etmeyi hedeflemektedir.
- 1976 Lübnan İç Savaşı sırasında Suriye Lübnan'daki bazı güçlerin çağrısı ile Lübnan'ı işgal etti. Suriye askerî müdahalesi faaliyetleri için Arap Birliği'nden destek aldı ve böylece meşrulaştırıldı. Esed rejimi işgal yılları boyunca Lübnan'ı Suriye'ye entegre etmek için çeşitli adımlar attı.

- 1976 Lübnan'ın önde gelen yayınevlerinden Dar Al-ahlia kuruldu. Lübnan ve Arap dünyasında 1000'den fazla okula dağıtım yapan yayınevi, matematik, Arap ve Fransız edebiyatı, tarih, coğrafya, yaz ödevi ve hikaye kitapları ve çok daha fazlasını kapsayan Arapça, Fransızca ve İngilizce okul kitapları yayınlamaktadır.
- 1976 Yönetmenliğini ve yapımcılığını Mustafa Akkad'ın üstlendiği, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in hayatını ve dönemini amcası Hamza ibn Abdul-Muttalib ve evlatlığı Zeyd ibn Harise'nin bakış açısından anlatan Çağrı filmi çekildi.
- 1977 1973 yılında Katar Emiri'nin bir kararnamesiyle kurulan Eğitim Koleji, Katar Üniversitesine dönüştürüldü. Ülkedeki tek devlet üniversitesidir.
- 1977 Yüksek Drama Sanatları Enstitüsü kuruldu. Şam'da oyun yazarı Saadallah Wannous, tiyatro eleştirmeni Ghassan al-Maleh ve Şam Üniversitesi'nde tiyatro profesörü olan Hannan Kassab Hassan gibi akademisyenler tarafından kuruldu.
- 1978 Mısır devlet başkanı Enver Sedat Nobel Barış Ödülü aldı.
- 1979 Adını Baas Partisi'nden alan Al-Baath Üniversitesi kuruldu. Üniversitede mühendislik, tıp ve beşeri bilimler gibi alanlarda fakülteler bulunmaktadır.
- 1979 İran Devrimi, Şii İslam'ı bölgesel siyasette ön plana çıkarır ve Sünni Arap devletlerinin hakimiyetine meydan okudu.
- 1980-1988 Irak ve İran arasında sekiz yıl süren savaş Irak'ı derinden etkilemiş, önemli can kayıplarına ve ekonomik yıkıma yol açmıştır. Aynı zamanda ülkenin kırılğanlıklarının altını çizdi ve bir siyasi ve sosyal huzursuzluk dalgasına yol açtı.
- 1980 Dr. Salma Khadra Jayyusi tarafından Arap edebiyatı eserlerini İngilizceye çevirmek ve yayınlamak amacıyla Arapçadan Çeviri Projesi (PRO-TA) başlatıldı. Arap kültürü ve edebiyatını yurtdışında yaymak amacını taşımaktadır.
- 1980 İslam iktisadı alanına önemli katkılar yapmış şii âlim Muhammed Bakır es-Sadr (1935 - 1980) Saddam Hüseyin rejimi tarafından kız kardeşi Amina ile birlikte idam edildi.
- 1980 Palmira Antik Kenti UNESCO Dünya Mirası Alanları Listesine alındı. Palmira, Roma egemenliğinde antik dünyanın en önemli kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir.

- 1980 Suudi Arabistan'a ait, Arapça, İngilizce ve Farsça olarak yayınlanan Londra merkezli bir siyasi haber dergisi yayına başladı. Derginin Suudi Arabistan'daki merkezi Cidde'dedir.
- 1980 Ürdün'ün başkenti Amman'da önemli bir çağdaş sanat müzesi olan Ürdün Ulusal Güzel Sanatlar Galerisi açıldı. Mimar Mohamed al-Asad tarafından yenilenen ve genişletilen müze binası 2007 yılında Ağa Han Mimarlık Ödülü'nü almıştır.
- 1981 Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat 6 Ekim 1981'de Mısır'ın bağımsızlığının kutlandığı tören sırasında silahlı saldırıya uğrayarak öldürüldü.
- 1981 Ürdün'ün Jerash kentinde her yıl düzenlenen Jerash Kültür ve Sanat Festivali başladı. Ürdün'deki kültürel faaliyetleri zenginleştirmeyi amaçlayan Ürdün Festivali'nin bir parçasıdır.
- 1982 Doğu Kudüs'te İssaf Naşaşibi Kültür ve Edebiyat Merkezi açıldı. Filistinli edebiyatçı İssaf Naşaşibi'nin eski malikanesinde bulunan merkez şiir dinletileri ve konferanslar gibi etkinlikler aracılığıyla Filistin kültürel mirasını tanıtmaya odaklanmaktadır.
- 1982 İlk Sharjah Uluslararası Kitap Fuarı düzenlendi. Ancak etkinlik başlangıçta küçük bir yerel kitap fuarıydı.
- 1982 Lübnan'da bulunan, hem sivil hem de askerî kanadı olan Hizbullah kuruldu.
- 1983 Amin Maalouf'un Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri isimli kitabı yayımlandı. Bir tarih denemesi olan kitap siyasi çöküş ve çözülme karşısında Arap toplumlarının güncel durumu hakkında bir değerlendirme olarak da okunmuştur.
- 1983 Şam'da Uygulamalı Bilim ve Teknoloji Yüksek Enstitüsü kuruldu. Suriye Bilimsel HIAST, Suriye'deki bilimsel ve ekonomik sürece katılabilmesi için tüm uygulamalı bilimler ve teknoloji alanlarında bilimsel ve teknolojik araştırma yapacak personeli yetiştirmeyi amaçlamaktadır
- 1984 Neolitik Çağ'dan bu yana sürekli yerleşim gören Byblos UNESCO Dünya Mirası Alanları Listesine alındı.
- 1984 Şam'da El-Esed Milli Kütüphanesi kuruldu. Kütüphane adını Hafız Esed'dan almıştır.
- 1984 Ürdün Üniversitesi'nde akademik bir birim olarak Stratejik Araştırmalar Merkezi kuruldu. Kraliyet desteğini alan Merkez Ürdün'de önemli çalışmalar yapmaktadır.

- 1985 Mısır-Lübnan Yayınevi kuruldu. Yayınevibirçok edebi yayın, kitap ve Arapça roman yayınlamıştır.
- 1985 Nebati kenti Petra UNESCO Dünya Mirası Alanları Listesine alındı.
- 1986 Çeşitli ticaret yollarının kavşağında yer alan Halep eskim şehir merkezi UNESCO Dünya Mirası Alanları Listesine alındı. Halep, Romalılar, Ey-yubiler, Memlükler ve Osmanlılar tarafından art arda yönetilmiş ve her biri mimari dokusunda önemli etkiler bırakarak farklı bir şehir manzarası ortaya çıkarmıştır.
- 1986 İslam Konferansı Örgütü (İKÖ), merkezi Ürdün'ün başkenti Amman'da bulunan İslam Dünyası Bilimler Akademisi'ni kurdu. Akademinin temel amacı, İslam Dünyası'nda bilim ve teknolojinin geliştirilmesi için bir çerçeve oluşturmaktır.
- 1986 Katar'ın başkenti Doha'daki Al Rumaila Bahçesi'nin yakınında konserlere ve oyunlara ev sahipliği yapan Katar Milli Tiyatrosu açıldı. Yerel topluluklara ev sahipliği yapmanın yanı sıra, zaman zaman uluslararası ve Arap tiyatro topluluklarına da ev sahipliği yapmaktadır.
- 1986 Umman'da Sultan Qaboos Üniversitesi kuruldu. Üniversite, Tıp, Mühendislik, Ziraat, Eğitim ve Fen Bilimleri olmak üzere beş yüksekokul ile eğitim hayatına başlamıştır. Ayrıca 1987 yılında Sanat Koleji, 1993 yılında da Ticaret ve Ekonomi Koleji kurulmuştur.
- 1987 Eserlerinde Arap rejimlerine ve İsrail'e yönelttiği siyasi eleştirilerle tanınan Filistinli karikatürist Naji Salim Hussain al-Ali (1938-1987) vefat etti. Filistinli karikatüristlerin en büyüğü ve muhtemelen Arap dünyasının en tanınmış karikatüristi olarak tanımlanmaktadır.
- 1988 Mısırlı öykücü Necib Mahfuz Nobel Edebiyat Ödülü kazandı.
- 1988 Ürdün Mirası Müzesi, Alman hükümetinin desteğiyle açıldı. Yarmuk Üniversitesi Arkeoloji ve Antropoloji Fakültesi'nin bir parçası olan müze aynı zamanda kültürel ilişkiler, temaslar, nüfus dağılımı, ekonomik yaşam ve medeniyetin çeşitli yönlerine odaklanarak Ürdün'ün birbirini izleyen zaman dilimlerinde tanık olduğu medeniyet gelişim aşamalarını göstermektedir.
- 1989 Baas Partisi'nin kurucularından olan Aflaq, Orta Doğu'da Arap milliyetçiliği ve sosyalizmin şekillenmesinde önemli rol oynamış önemli bir siyasi düşünür Michel Aflaq (1910-1989) öldü.



- 1989 Filistinli gazeteci Abdülbari Etvan tarafından günlük Arapça gazete Al-Quds Al-Arabi kuruldu. Merkezi Londra'dadır ve özellikle Filistin davasına odaklanarak siyaset, kültür ve güncel olaylar da dahil olmak üzere çok çeşitli konuları ele almaktadır.
- 1990-1991 Irak'ın 1990'da Kuveyt'i işgal etmesi, ABD öncülüğündeki koalisyon güçlerinin Irak güçlerini Kuveyt'ten çıkararak ve Irak'a ekonomik yaptırımlar uygulayan askerî operasyonuna yol açtı. Savaşın Irak'ın ekonomisi ve altyapısı üzerinde yıkıcı bir etkisi oldu ve yıllarca sürecek siyasi ve sosyal kargaşaya zemin hazırladı.
- 1990 Kral Esed Milli Kütüphanesi Riyad'da kuruldu. Bina, zemin katın üzerinde çok güzel bir planetariumla kaplı üç kattan oluşmaktadır. Mimari modern süslemeli Arapça yazıtlar ve mermerin doğası gereği tasarlanmıştır.
- 1990 Kuzey ve Güney Yemen, 22 Mayıs 1990'da birleşti. Ülke iki buçuk yıllık geçiş döneminde iki parti tarafından ortaklaşa yönetildi. 1993 yılında yapılan seçimin ardından iki ülke tamamen birleşti.
- 1993 Suriyeli âlim Ramazan al-Buti'nin (1929- 2013) İslam'ın bir gücün yanında yer almak yerine tüm siyasi güçleri 'birleştiren ortak unsur' olması gerektiği inancına dayanan "İslam adına hem askerî hem de siyasi aktivizme uzun süredir karşı" olduğunu belirttiği İslam'da Cihat adlı kitabı yayımlandı.
- 1994 Ürdün İsrail ile barış antlaşması imzalayan ikinci Arap devleti oldu.
- 1995 Katar'da eğitim, bilimsel araştırma ve toplumsal kalkınmayı teşvik etmek amacıyla Katar Eğitim, Bilim ve Toplumsal Kalkınma Vakfı kuruldu. Vakıf, fen bilimleri, mühendislik ve sosyal bilimler de dahil olmak üzere çeşitli alanlarda bir dizi projeyi desteklemiştir.
- 1996 Katar merkezli haber kanalı Al Jazeera kuruldu. Kanal ilk olarak yalnızca Arap dünyasına ilişkin güncel haberlerle yayına başlamış olsa da o zamandan günümüze gelene dek başka tematik kanalları da bünyesinde bulunduran bir ağ hâline gelmiştir.
- 1997 Sharjah Uluslararası Kitap Fuarı küresel bir etkinlik olarak yeniden markalaştırıldı ve dünyanın dört bir yanından yayıncıları ve yazarları katılmaya davet etmeye başladı.
- 1997 Yusuf el Karadavi Batı ülkelerindeki Müslüman azınlığın dinî hayatına dair fetvalar vermek amacıyla, Avrupa Fetva ve Araştırma Meclisi'ni kurdu.

- 1998 İsrail'de yaşayan Filistinlilerin Arap kültürünü ve kimliğini güçlendirmek amacıyla Arap Kültür Derneği (The Arab Culture Association, ACA) kuruldu.
- 1998 Modern Arap şiirinin en önemli isimlerinden biri olarak kabul edilen Suriyeli şair, diplomat ve yazar Nizar Kabbani (1923-1998) vefat etti.
- 2000 Prens Halid El Faysal'ın girişimi ile Arap Düşünce Vakfı (ATF) kuruldu. Sorumlu özgürlüğü teşvik ederek, Arap dayanışmasını güçlendirerek ve çeşitliliğinin ve çoğulculuğunun zenginliğini korurken birleştirici Arap kimliğini güçlendirerek Arap ulusunun gelenekleri, ilkeleri ve değerleriyle gurur duymayı taahhüt etmektedir.
- 2000 Suriye lideri Hafız Esed 10 Haziran 2000 kalp krizi neticesinde öldü.
- 2002 Kar amacı gütmeyen Arap Açık Üniversitesi (AOU) kuruldu. Arap dünyasının farklı yerlerinde şubeleri olan Üniversite Birleşik Krallık'taki Open University ile yapılan ortaklık anlaşması kapsamında AOU, İngilizce olarak bir dizi akademik program sunmaktadır.
- 2002 Katar Kültür, Sanat ve Miras Bakanlığı tarafından Doha Kültür Festivali başlatıldı. Her yıl gerçekleştirilen ve 16 gün süren festival çeşitli kültürel etkinlikleri içerir.
- 2003 Filistin asıllı Amerikalı edebiyat teorisyeni, kültür eleştirmeni ve siyaset ile kültürün kesişimi üzerine kapsamlı yazılar kaleme alan bir entelektüel Edward Said (1935-2003) vefat etti.
- 2003 Merkezi Dubai, Birleşik Arap Emirlikleri'nde bulunan MBC'ye bağlı faaliyet gösteren El-Arabiye televizyonu ilk yayınına gerçekleştirdi.
- 2003 Saddam Hüseyin rejiminin devrildi. Irak'ın ABD öncülüğünde işgali ve ardından Saddam Hüseyin rejiminin devrilmesi, modern Irak'ta önemli bir dönüm noktası oldu. Bu durum siyasi geçiş ve istikrarsızlık döneminin yanı sıra mezhepsel şiddet ve isyana da yol açtı.
- 2004 Dünyanın farklı yerlerinden ve farklı dinî anlayıştan âlimlerin bir araya geldiği âlimler cemiyeti Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği (IUMS) kuruldu. Müslüman âlim ve entelektüellerin bir araya gelme ve ortak sorunlara birlikte çözüm arama fikrini beslemiştir.
- 2004 Filistin Kurtuluş Örgütü lideri Yaser Arafat 11 Kasım 2004'te hayata veda etti.

- 2004 Filistinli diaspora film yapımcısı Hazim M. Bitar tarafından Ürdün Kısa Film Festivali (JSFF) kuruldu. Ürdün ve Arap dünyasındaki bağımsız film yapımcılarının filmlerini sergileyebilecekleri ve dünyadaki bağımsız film yapım hareketindeki son gelişmelerden haberdar olabilecekleri geniş bir platform sağlamaktadır.
- 2004 Şam Opera Binası açıldı. Şam'da 1900'lerde zaten bir opera binası vardı. Hafız Esed iktidarının başlarında opera binasını planladı, ancak çalışmalar 2000'lere kadar başlamadı ve Esed'in oğlu Beşar yeni opera binasını açtı.
- 2004 Uluslararası Müslüman Âlimler Birliği kuruldu. IUMS yerel ya da bölgesel, Arap ya da ulusal, doğulu ya da batılı bir birlik değildir; aksine tüm İslam dünyasındaki Müslümanları ve İslam dünyası dışındaki tüm Müslüman azınlıkları ve İslami grupları temsil etmektedir.
- 2005 Lübnan başbakanı Refik Hariri 14 Şubat 2005 bombalı araçla suikaste uğradı.
- 2005 Suriyeli-Amerikalı film yapımcısı ve yönetmeni Mustafa Akkad (1930-2005) Amman bombalamalarında öldürüldü.
- 2005 Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı başkanı Mısırlı Mohammed ElBaradei Nobel Barış Ödülü aldı.
- 2006 15. Asya Oyunları Katar'ın başkenti Doha'da düzenlendi. Asya Oyunları tarihinde Ortadoğu bölgesinde organize edilmiş ikinci etkinliktir. 45 ülkeden katılan 10 binin üzerinde sporcu, 39 farklı spor dalında mücadele etti.
- 2006 Batı Şeria'nın kuzeyindeki Cenin mülteci kampında bulunan Filistinli toplum temelli bir tiyatro ve kültür merkezi olarak Özgürlük Tiyatrosu kuruldu. İşgal altındaki Filistin topraklarında sosyal değişim için bir katalizör olarak popüler kültür ve sanat alanları aracılığıyla kültürel direniş yaratmayı amaçlamaktadır.
- 2007 Arap bölgesindeki bireylere ve kültürel kuruluşlara fon sağlayan Arap Sanat ve Kültür Fonu (AFAC) kuruldu. AFAC, Arap bölgesi ve küresel çapta kültürel alışveriş, araştırma ve işbirliğini teşvik etmiştir.
- 2007 İslam hukuku, siyaset ve Orta Doğu çalışmaları alanlarında öncü çalışmaları olan akademisyen Mecîd Haddûrî (1909 – 2007) vefat etti.
- 2007 Katar Filarmoni Orkestrası Katar Vakfı tarafından kuruldu. Orkestra hem Batı hem de Orta Doğu eserlerini seslendirerek Katar ve bölge halkının bu tür müzikten keyif almasını ve yaratmasını teşvik etmektedir.

- 2007 Lübnan'da bilimsel araştırma ve işbirliğini teşvik etmek amacıyla bağımsız bir kurum olarak Lübnan Bilimler Akademisi kuruldu. Akademi, tıp, mühendislik ve doğa bilimleri gibi alanlara odaklanarak ülkedeki bilimsel gelişimin desteklenmesinde kilit bir rol oynamıştır.
- 2008 Filistinli şair, edebiyatçı ve dava adamı Mahmûd Derviş (1941-2008) vefat etti.
- 2008 Katar'ın başkenti Doha'da İslam Sanatları Müzesi açıldı. Mimar I. M. Pei'nin şartnamesine göre müze, eski limanın yakınındaki yapay bir çıkıntı üzerine inşa edilmiştir.
- 2008 Katar'ın başkenti Doha'da İslam Eserleri Müzesi açıldı. Müzede Katar kraliyet ailesinin 1980'lerden beri İspanya, Mısır, İran, Irak, Türkiye, Hindistan, Orta Asya'dan topladığı 7. yüzyılla 19. yüzyıl arasındaki el yazmaları, dokumalar, metal, cam ve seramik objelerden oluşan bir koleksiyon sergilenmektedir.
- 2009 Katar'da yenilikçiliği ve girişimciliği teşvik etmek amacıyla Katar Bilim ve Teknoloji Parkı kuruldu. Enerji, sağlık ve bilgi teknolojileri de dahil olmak üzere bir dizi alanda yeni teknolojilerin ve işletmelerin geliştirilmesini desteklemiştir.
- 2009 Katarda her yıl düzenlenen Doha Tribeca Film Festivali başladı.
- 2009 The 500 Most Influential Muslims (500 Etkili Müslüman) Ürdün Kraliyet İslami Stratejik Araştırmalar Merkezi tarafından yayımlanmaya başlandı. Dünyadaki en etkili Müslümanları sıralamaktadır.
- 2009 Ürdün'de Amman şehir merkezinde, tarihi Roma amfityatrosu ve Odeon amfityatrosunda yılda iki kez düzenlenen Al-Balad Müzik Festivali başladı. Al-Balad festivali her seferinde Ürdün'den ve yurtdışından farklı gruplara ev sahipliği yapıyor, ancak özellikle Arap bölgesinden sanatçılara ağırlık veriyor.
- 2010- Tunus, Mısır, Libya, Yemen ve Suriye'deki Arap Baharı ayaklanmaları
- 2011 önemli siyasi ve sosyal değişimlere yol açarken aynı zamanda birçok ülkede baskı ve çatışmaların yeniden başlamasına neden oldu.
- 2010 Bir grup Arap ve Orta Doğu çalışmaları akademisyeni tarafından Arapça ve İngilizce online Jadaliyya dergisi kuruldu. Siyaset, kültür ve sosyal konular da dahil olmak üzere geniş bir yelpazede konuları ele alan dergi, Arap dünyasındaki eleştirel ve alternatif sesler için önemli bir platform haline gelmiştir.

- 2010 Katar hükümeti tarafından Doha Film Enstitüsü (DFI) kuruldu. Katar'daki yerel film topluluğunun büyümesine katkıda bulunmayı amaçlayan şirket, yerel, uluslararası ve bölgesel kısa ve uzun metrajlı filmler için finansman ve yapım hizmetleri sağlamaktadır.
- 2010 Önde gelen bir Lübnanlı Şii din din âlimi Muhammed Hüseyin Fadlallah (1935 – 2010) vefat etti. Hayatının büyük bir bölümünü Lübnan'da geçirmiş ve burada ülkenin en etkili dinî figürlerinden biri haline gelmiştir.
- 2011 Arap Baharı'nın bir parçası olarak Suriye İç Savaşı başladı. Milyonlarca insan yurdunu terkedip göç etti. Büyük bir insanlık trajedisine yol açan bu savaş Arap dünyası için de umut kırıcı bir etki yaptı.
- 2011 başlarında Tunus'ta başlayıp Mısır'la devam eden ve Arap dünyasına yayılan Arap Baharı Yemen'i de etkiledi. İşsizlik, ekonomik koşullar ve yolsuzluğa karşı uzun süren protesto gösterileri ve çatışmaların ardından 23 Kasım 2011'de imzalanan Körfez Arap Ülkeleri İş Birliği Konseyi kararıyla Ali Abdullah Sâlih'in otuz üç yıllık yönetimi fiilen sona erdi. Göreve başkan yardımcısı Abd Rabbuh Mansur al-Hadi getirildi.
- 2011 Lübnan asıllı Fransız yazar ve gazeteci Amin Maalouf Fransız edebiyatının en yüksek onuru olan Académie Française'ye seçilmiştir.
- 2011 Ürdün'de işsizlik, enflasyon, yolsuzluk ile gerçek anayasal monarşi ve seçim reformu taleplerini içeren protestolar başladı. Kral 2. Abdullah protestolara anayasanın yaklaşık üçte birinde reform yaparak, Bağımsız Seçim Komisyonu'nu kurarak ve demokratik bir yörüngeye girme sözü vererek karşılık verdi.
- 2011 Ürdünlü şarkıcı ve besteci Tefvik Nimri (1918- 2011) vefat etti. Ürdün folklorik müziğini derleyen, yazan, söyleyen ve besteleyen ilk Ürdünlüdür.
- 2012 21 Ocak 2012'de yapılan seçimlerde Abd Rabbuh Mansur al-Hadi cumhurbaşkanı seçildi. Şubat 2015'ten beri yönetim, San'a ve Aden hükümetleri olarak fiilen ikiye ayrıldı.
- 2012 DFI-Doha Film Festivali tarafından "Ajyal" Film Festivali başlatıldı. Arapça'da Nesiller anlamına gelen bir kelimedir. Bu Festivalin odak noktası, sinemanın yönleri ve film merkezli diyaloglarda daha bilinçli olmak ve katılımı teşvik etmek etrafında dönmektedir.
- 2013 Kıyı kasabası Al Zubarah UNESCO Dünya Mirası Alanları Listesine alındı. Kasaba 1811 yılında yıkılmadan ve 20. yüzyılın başlarında terk edilmeden önce, Basra Körfezi'nde önemli bir inci ve ticaret merkeziydi.

- 2013 Mısır'da Cumhurbaşkanı Muhammed Mursi'yi deviren General Abdülfetah el-Sisi liderliğinde bir askerî darbe gerçekleşti. Darbe sonrasında çok sayıda kişi hapse atıldı veya ülkesini terk etmek zorunda kaldı
- 2013 Yemen'de Sana'a Yaz Festivali başladı. Festivalde halk dansları, geleneksel moda gösterileri ve sanat gösterileri yer almaktadır. Kutlamaların başlangıcında düzenlenen Bab al-Yemen karnavalı, şenlikler sırasında en çok ilgi gören etkinliklerden biridir.
- 2014 Irak'ın tarihi ve sosyal yapısı üzerine çalışmaları ve aşiretçiliğin Irak toplumu üzerindeki etkisine yönelik eleştirileriyle tanınan Iraklı sosyolog ve tarihçi Ali al-Wardi'nin (1913-1995) kitapları Irak Kültür Bakanlığı tarafından toplu olarak yayımlandı.
- 2014 Ürdün'ün başkenti Amman'ın Ras Al-Ein bölgesinde yer alan Ürdün Müzesi açıldı. Ürdün'ün en büyük müzesidir ve ülkenin en önemli arkeolojik bulgularına ev sahipliği yapmaktadır.
- 2015 Arapça'da "Fikirler Ülkesi" anlamına gelen Fikrîstan olarak da adlandırılan New Think Festivali'nin ilki gerçekleştirildi.
- 2015 Yemen'de pek çok grup arasında çatışmalar yaşanmaya başladı. Husilerin başkent San'a'yı ele geçirecek, yönetimi devralmasından sonra Suudi Arabistan öncülüğünde koalisyon Yemen'e müdahale etti.
- 2017 Katar Şiir Merkezi (Diwan Al Arab) Kültür ve Spor Bakanlığı tarafından açıldı. Hükümet yetkililerine göre merkez, şiiri gençlere tanıtmak ve mevcut şairlere yardım sağlamak amacıyla şiir atölyelerine ve edebi etkinliklere ev sahipliği yapıyor.
- 2019 Babil kalıntıları UNESCO Dünya Mirası Alanları Listesine alındı.
- 2020 Arap kültür kurumlarını, derneklerini ve sanatçılarını bir araya getirmek üzere Arap Kültür ve Sanat Ağı (ACAN) kuruldu. Bu proje geliştikçe, çocuklar ve gençlere yönelik programlar, tiyatroyla ilgili sanatsal programlar ve kurumlar arasında deneyim alışverişine yönelik programlar da dahil olmak üzere kültürel, siyasi, ekonomik ve sosyal konuları ele almaktadır.
- 2022 Son dönemlerin etkili fıkıh âlimi Yusuf el Karadavi (1926 – 2022) vefat etti. İslam hukuku, siyaset, ekonomi ve sosyal meseleler gibi çeşitli konuları kapsayan 120'den fazla kitap yazmış bunların büyük bir kısmı Türkçeye çevrilmiştir.

## Yazarlar Hakkında

**Ahmet Faruk Gökün**, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. İbadilik, Afrika kültürü, İslam mezhepleri üzerine çalışmaktadır.

**Ali Kadri**, National University of Singapur, Orta Doğu Enstitüsü'nde kıdemli araştırmacı olarak görev yapmaktadır; kalkınmanın ekonomi politikası ve Arap dünyası üzerine çalışmaktadır.

**Ejder Okumuş**, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde görev yapmaktadır. Din sosyolojisi, toplumsal değişim, din-toplum ilişkileri üzerine çalışmalar yürütmektedir.

**İbrahim Günaydın**, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapmaktadır. Arap Dili ve Edebiyatı, dilbilim, dil felsefesi, felsefi lengüistik gibi alanlarda çalışmalarını sürdürmektedir.

**Kadir Gömbeyaz**, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. İtikadi İslam mezhepleri, İbadilik, Osmanlı dinî düşüncesi alanlarında çalışmalar yapmaktadır.

**Muhammed Hüseyin Mercan**, Marmara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Orta Doğu siyaseti, İslami hareketler ve Türk Dış Politikası temel çalışma alanları arasında yer almaktadır.

**Muharrem Hilmi Özev**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesidir. Çatışma çözümü, Enerji güvenliği, jeopolitik ve körfez bölgesi ile ilgili çalışmalar yapmaktadır.

**Mustafa Tekin**, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi bilim dalında öğretim üyesidir. Din sosyolojisi, dinî gruplar ve sosya düşünce alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir.

**Namık Sinan Turan**, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde Siyaset Bilimi Anabilim Dalı'nda görev yapmaktadır. Osmanlı diplomasi tarihi, modernleşme, merkezileşme ve resmî ikonografinin üretimi konuları üzerine çalışmaktadır.

**Riad Domazeti**, İNSAMER İnsani ve Sosyal Araştırmaları Merkezi Körfez Araştırmacısı olarak görev yapmaktadır. Suudi Arabistan'da kimlik inşası, din-devlet ilişkileri, güncel Yemen siyaseti ve Ortadoğu ülkelerinin Balkanlar siyaseti çalışma alanları arasındadır.

**Sari Hanafi**, American University of Beirut öğretim üyesidir. Bilim sosyolojisi, bilgi üretimi, din, göç ve mülteciler, geçiş dönemi adaleti, yükseköğretim, siyaset sosyolojisi, post-otoriterlik araştırma alanlarındandır.

**Yusuf Bulutlu**, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri alanında Öğretim Görevlisidir. Arap dili ve İslam hukuku alanında çalışmalar yürütmektedir.



# Dizin

## A

- Abbasi Devleti 165, 330
- ABD 48, 50, 80, 101-3, 110, 112, 126, 127, 129, 135, 136, 138, 140, 141, 165, 166, 173, 187, 241, 248, 285, 294, 394, 401, 415, 418
- Abdullah Receb Muhammed 379, 380
- Abdul Latif Tibawi 228, 235, 237, 238
- Abdurrahman Bedevî 215, 220, 227
- Abdurrahman el-Kevâkibî 60, 61, 154, 398
- adalet 30, 60, 73, 77, 78, 83, 84, 87, 90, 175, 180, 276, 281, 295, 296, 304, 311, 334, 380, 398
- adil 56, 87, 90, 91, 104, 131, 194, 294, 380, 391
- Efganistan 51, 56, 169, 247
- Afrika 19, 36, 43, 62, 86, 99, 144, 170, 183, 186, 204, 205, 225, 287, 372, 374, 397
- agnostoloji 15
- ahlak 167, 267, 272, 275, 280, 289, 306, 308
- ahlaki 7, 15, 16, 23, 118, 162, 168, 220, 227, 235, 243, 267, 270, 274, 278, 286, 306, 312, 367, 390
- Ahmed b. Hamed el-Halîlî 193, 200-203, 207-9
- Ahmed Rami 324, 327, 330, 331
- akaid 152, 173, 201
- Akdeniz 41, 345
- aktivist 12, 55, 153, 154, 163, 399
- âlim 90, 174, 202, 203, 205, 240, 259, 264, 269, 283, 286, 296, 411, 413, 415
- Alman 41, 45, 46, 67, 237, 250, 413
- Amerikan 11, 25, 30, 40, 103, 152, 166, 216, 243, 344
- Amin Maalouf 256, 257, 411, 418
- ampirik 2, 5, 15, 16, 18, 23
- anayasa 69, 73, 77, 83, 196, 334, 375
- anti-emperyalist 100, 130, 137, 140
- anti-emperyalizm 47, 136
- antropolojik 37, 222
- apolitik 171, 172
- Arabistan 39, 48, 51, 52, 54, 62, 155, 156, 160-64, 166, 167, 169-75, 177, 190, 197, 220, 287, 397, 401, 402, 419
- Arap Baharı 94, 97, 98, 137, 156, 166, 172-75, 199, 284, 417
- Arap Birliği 5, 37, 42, 45, 49, 55, 70, 74, 86, 333, 337, 339, 352, 399, 402-4, 406
- Arap Birliği Eğitim, Kùltür ve Bilim Örgütü (ALECSO) 32, 408
- Arap burjuvazisi 97, 103, 121, 130, 131
- Arapça 32, 40, 60, 62, 67, 92, 160, 203, 223, 235, 248, 318, 321, 322, 325, 338, 346, 355, 372, 397-99, 404, 405, 410-13, 417
- Arap dili 31, 68, 92, 203, 265, 298, 352, 373, 395, 409
- Arap edebiyatı 319, 369-71, 376-79, 381, 383, 386, 387, 389, 390, 392, 395, 399, 404, 411
- Arap halkı 33, 34, 37, 39, 54, 55, 60, 154, 212, 318, 326, 335, 398

- Arap kimliği 52, 53, 67, 81, 85, 322, 335, 337, 344, 362, 378, 414
- Arap Kültür Derneği (ACA) 92, 414
- Arap kültürü 68, 73, 92, 110, 193, 212, 213, 329, 330, 334, 337, 342, 352, 380, 392, 411, 414
- Arap milliyetçiliği 33-36, 38, 40-43, 45-55, 57, 63, 64, 66, 68, 70, 78, 81, 86, 154, 335, 336, 398, 400, 406
- Arap müziği 324, 332, 353, 360
- Arap Sanat ve Kültür Fonu (AFAC) 214, 416
- Arap Sosyalist Baas Partisi 73, 77, 80, 403
- Arap sosyalizmi 81, 83, 94, 100, 103, 107, 108, 113, 115, 117, 118, 125, 127, 128, 130, 145, 151, 339, 404
- askerî darbe 72, 74, 81, 174, 261, 262, 333, 375, 403, 405, 406, 408, 409, 418
- Asya 170, 185, 225
- Avrupa 11, 25, 33, 36, 38, 53, 97, 118, 119, 181, 230, 239, 241, 243, 245, 247, 290, 323, 380, 397, 414
- aydın 41, 215, 220, 234, 241, 243, 252, 277, 300, 301, 310, 311, 386
- B**
- Baasçılık 63, 65, 78, 87
- baas düşüncesi 64, 65, 68, 70, 77, 78
- baas hareketi 70, 77, 78, 87, 403
- Baas Partisi 55, 71, 73, 75, 77, 80, 262, 263, 282, 403, 406, 409
- Bağdat 30, 31, 82, 320, 321, 356, 396
- Bağdat Üniversitesi 320, 405
- bağımsızlık 34, 43, 56, 64, 69, 82, 93, 94, 99, 102, 108, 111, 112, 115, 116, 120, 125, 131, 137, 144, 323, 326, 328, 331, 332, 335, 343, 344, 350, 361, 372, 380, 386, 399, 402
- barış 50, 110, 187, 196, 197, 200, 204, 302, 367, 406, 410, 414, 415
- Basra 39, 188, 204
- Batı düşüncesi 300, 301
- batı emperyalizmi 55, 145, 334, 404
- Batı karşıtı 42, 44, 130
- bedevi 161, 162
- Benderşâh 387, 388
- Beyrut 30, 31, 42, 44, 45, 153, 214, 257, 258, 295, 318, 319, 324, 356, 367, 380, 392, 397, 398, 405
- Beyrut Amerikan Üniversitesi 31, 258, 397
- bidat 156, 159, 162, 163, 172, 266
- Birinci Dünya Savaşı 34-36, 41, 42, 56, 183, 260, 323, 350
- Birleşik Arap Cumhuriyeti 48, 74, 75, 82, 262, 334, 335, 339, 405, 408
- Birleşmiş Milletler 9, 46, 197, 404
- burjuva sınıfı 97-101, 103, 108, 109, 112, 116, 117, 119-21, 125, 130, 131, 135, 140, 141
- burjuvazi 53, 95, 96, 98, 99, 110, 117, 119, 120, 123, 124, 138, 140, 141
- Bûsaîdî Hanedanı 186, 190, 191, 201
- C**
- caiz 173, 199, 283
- cami 169, 197, 203, 207, 268
- Camp David Anlaşması 49, 99, 112, 115, 126, 264
- Cemal Abdunnasır 34, 37, 48, 49, 52, 74, 81-84, 180, 262, 333-37, 339, 404
- Cemâleddin Efgani 215, 235, 299
- Cezayir 49, 50, 93, 94, 120, 198, 202, 220, 225, 374
- cihat 170, 180, 281, 290, 413
- coğrafi 39, 184, 186, 208, 234, 300, 371
- Corci Zeydan 212, 213, 227, 398
- cumhuriyet 45, 81, 84, 334, 405

**Ç**

- çağdaş Arap düşüncesi 156, 215, 217-21,  
227-29, 235, 236, 240-42, 244, 251,  
252, 286, 298, 377  
çağdaşlık 376  
çatışma 16, 20, 33, 113, 137, 196, 198, 242,  
302, 303, 315, 359, 409  
Çin 105, 187, 339

**D**

- demokrasi 5, 24, 60, 61, 84, 91, 104, 175,  
312, 380, 391, 398  
demokratik 24, 60, 62, 65, 75, 77, 81, 83,  
87, 92, 110, 165, 180, 261, 262, 264,  
281, 334, 372, 418  
deoryantalizm 232  
despotizm 61, 145, 239, 398  
devalüasyon 114  
devlet burjuva sınıfı 94, 97-100, 103, 108,  
109, 112, 116, 120, 125, 131, 135, 140  
devlet burjuvazisi 102, 107, 112-14, 116,  
117, 124, 139  
devrimci 101, 117, 124, 335  
dini 7, 12, 20, 40, 51, 53, 56, 64, 68, 70, 85,  
155-59, 161-65, 168, 169, 171, 173,  
175-77, 181, 184, 189, 191, 193, 195,  
197, 198, 201, 202, 208, 220, 226, 227,  
233, 259-61, 264, 265, 267, 271, 273,  
279, 280, 283-85, 287, 292, 294, 296,  
297, 302, 309, 311, 323, 324, 332, 340,  
343, 351, 357, 372, 378, 406, 414, 417  
dinsel 39, 163, 171, 209, 222, 341, 359  
diplomat 296, 333, 406, 414  
Doğu araştırmaları 222, 230, 239  
Doğu çalışmaları 30, 31, 222, 416, 417  
Doha 296, 368, 409, 414, 416, 417  
dolar 114, 115, 120, 140, 341  
döviz 109, 113-15, 120, 142, 341  
Dünya Bankası 20, 122, 150, 151, 409

**E**

- Ebu Bekir Halid 381, 386, 387, 392  
edebi 92, 212, 229, 245, 247, 256, 257, 289,  
367, 368, 370, 371, 378-84, 386, 388-  
93, 404, 412, 419  
edebiyat 35, 92, 212-15, 228, 234, 242, 243,  
256, 266, 323, 368-71, 378-83, 389,  
391, 394, 395, 399, 402, 404, 405,  
413, 415  
Edward Said 215-20, 222, 227, 228, 235,  
247, 251, 300, 415  
egemenlik 49, 54, 165, 232, 247, 252, 316,  
328, 375, 401  
Ehl-i Sünnet 159, 188, 268, 280, 281  
ekonomi 11, 16, 83, 90, 109, 114, 115, 137,  
140, 180, 234, 244, 289, 412, 419  
elitist 11, 39  
Emevi 161, 185, 188, 189, 204, 284, 330  
emperyalist 100, 101, 103-6, 110, 112, 113,  
120, 122, 123, 125, 127, 130, 131, 134-  
37, 140, 141, 234, 243, 244, 247, 252  
emperyalizm 81, 98, 101-4, 109-11, 113,  
121, 122, 126, 127, 129, 130, 135,  
136, 138-41, 144, 217, 218, 221, 228,  
234, 239, 241, 244-47, 251, 310, 334  
Endülüs 336, 352, 353  
enfilyasyon 130, 150, 418  
entelektüel 5, 6, 38, 60, 65, 66, 68, 90-92,  
154, 163, 172, 180, 212, 216, 217, 220,  
221, 227, 232, 235-37, 244, 252, 295,  
296, 298, 300, 301, 309, 326, 397-99,  
407, 409, 415  
Enver Abdülmelik 228, 235, 238  
Enver Sedat 50, 105, 123, 410, 411  
Ernest Gellner 350  
eşitlik 100, 175, 240, 304, 311, 380, 391  
Etiyopya 34, 43, 371, 372  
etnik 39, 55, 56, 68, 120, 141, 171, 184, 188, 192,  
261, 264, 297, 301, 345, 349, 372, 405  
evrensel 85, 93, 111, 212, 280, 309, 328

**F**

fakih 157, 259, 286  
 Farsça 248, 411  
 Fas 49, 220, 341  
 Fecr (dergi) 379, 383, 384, 386, 391, 395  
 felsefe 23, 91, 118, 265, 286–88, 292  
 felsefi 64, 66, 77, 81, 85, 87, 171, 231, 267, 287, 288, 332, 366  
 Fenikecilik 39, 45, 342, 343  
 feodal 124, 145, 226  
 Ferah Anton 220, 227  
 fetva 166, 181, 190, 202, 206, 266, 267, 285, 414  
 Feyruz 321, 338, 342, 345–48, 352, 354–59  
 fıkhi 158, 266, 267, 281, 284, 290  
 fıkıh 152, 180, 198, 201, 205, 223, 265, 266, 281, 289, 419  
 Filistin 10, 33, 34, 42, 44–46, 51, 154, 180, 181, 216, 219, 220, 228, 250, 251, 261, 328, 338, 339, 341, 352, 354, 356, 394, 395, 397, 400, 403, 408, 411, 413, 415, 416  
 Filistinli 13–15, 44, 46, 154, 338, 344, 355, 394, 408, 411, 413, 416  
 finans 93, 102, 108, 109, 128, 408  
 Fransa 40, 42, 44, 153, 232, 400  
 Fransız 16, 17, 22, 38, 40–44, 53–55, 65, 66, 68, 120, 127, 237, 243, 256, 260, 342, 343, 400–402, 410, 418

**G**

gelenek 5, 85, 244, 245, 288, 323, 337, 357, 360, 376, 377  
 Golan 298, 339, 407  
 göç 30, 201, 216, 259, 260, 264, 299, 301, 346, 372, 378, 387, 417  
 Gramsci 103, 232, 242  
 Güney Sudan 372, 375, 376  
 Güney Yemen 93, 170, 409, 413

**H**

hac 169, 205  
 Haçlı Seferleri 256, 257, 300, 411  
 hadis 159, 170, 180, 265, 340  
 Hafız Esed 76, 77, 105, 228, 262–64, 282, 284, 285, 301, 336, 344, 410, 412, 414, 415  
 Halep 60, 61, 118, 264, 321, 324, 405, 412  
 Halil Cibran 227, 366, 367, 399–401  
 Halil Abdullah el-Hâcc 386, 392  
 harici 304, 310  
 Hâricîler 188, 190  
 Hartum 32, 372, 373  
 Hasan el-Benna 66, 70, 181, 227, 401  
 Hasan Hanefi 220, 234, 235, 239, 240  
 Haşimi 45, 46, 79, 403  
 hegemonya 43, 100, 125, 133, 246, 247, 298, 315  
 Hıristiyan 38, 343, 344, 351, 358, 359  
 Hicaz (bölge) 163, 186, 205  
 hicret 204, 260  
 hilafet 61, 159, 169, 204, 260  
 Hindistan 192, 196, 225, 242, 416  
 Hinduizm 185, 197  
 hukuk 31, 175, 182, 221, 226, 265, 267, 296, 299, 320, 379, 405

**I**

Irak 30, 34, 36, 42, 43, 46–51, 57, 65, 77, 78, 80, 91, 93, 99, 105, 113, 124, 126, 127, 134–38, 150, 154, 166, 188, 220, 263, 334, 338, 341, 352, 396, 397, 401–7, 409, 410, 413, 416, 418  
 ıslah 160, 166, 176, 272, 284

**İ**

İbâdî 185–87, 189, 190, 193, 195, 199, 202, 204, 205, 209  
 İbâdîler 185, 186, 188–90, 193, 194, 197–99, 202–6, 208, 210

İbâdilik 183, 185, 187, 190, 192, 196, 197, 199, 204, 206, 208

İbn Teymiyye 155, 159, 162, 165, 299

İbrahim İshak 381, 382, 388, 389, 392

ideoloji 18, 54, 55, 57, 65, 86, 95, 117, 121, 142, 169, 279, 301, 308

İhvan 263, 264, 283

İkinci Dünya Savaşı 34, 40, 45, 47, 63, 64, 69, 104, 130, 145, 261, 329, 331, 389, 402

imamet 185–89, 191, 193, 194, 198, 205, 210

İngiliz 40–47, 53, 65, 66, 81, 187, 201, 216, 224, 237, 240, 326, 330, 332, 374, 375, 386, 400, 401, 407

İngiltere 40, 42, 45, 47, 187, 196, 209, 225, 232, 326, 331, 400

insan hakları 7, 20, 23, 60, 62, 91, 180, 290, 310, 320, 398

İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi 7, 16, 406

İran 33, 34, 42, 49, 51, 52, 54–57, 169–72, 196, 410, 416

İran devrimi 33, 51, 196, 410

İslamcı 54, 64, 68, 81, 86, 101, 167, 174, 175, 242, 401

İslamcılık 54, 55, 63, 64, 153

İslam düşüncesi 156, 162, 218, 219, 298, 301, 305, 309, 311, 313–16

İslam ekonomisi 90, 91, 181, 411

İslam hukuku 30, 31, 60, 180, 266, 416, 419

İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT) 51, 56, 408

İslamofobi 238, 245, 247, 248, 251, 296

İsrail 33, 42, 43, 51, 53, 76, 101, 123, 180, 261, 264, 285, 294, 303, 355, 357, 394, 403, 407, 414

İstanbul 152, 153, 201, 213, 260, 299, 301

işsizlik 130, 133, 151, 199, 417, 418

## J

jeopolitik 100, 134, 142, 234, 339

## K

kabile 85, 161, 163, 191, 192, 194, 200

Kahire 32, 60–62, 79, 180, 181, 213, 216, 321, 322, 324, 326–29, 331, 333, 337, 356, 380, 392, 397, 402, 408

kalkınma 16, 62, 83, 92, 98, 99, 102, 103, 108, 112, 117, 119, 124, 131, 133, 134, 137–40, 143–45, 187, 414

kapitalist 95, 97, 102–4, 106, 111–16, 118, 125, 130, 132, 135, 139, 141–44

kapitalizm 83, 95, 97, 102, 103, 106, 107, 133, 135, 226

Karl Marx 23, 102, 143, 217, 225

Kavalalı Mehmet Ali Paşa 372, 373

kavmiyye 37, 38, 42, 43, 47, 52

kelam 265–67, 281, 291

komünizm 41, 73, 169, 191, 267, 405

kozmopolit 256, 351, 359

Körfez Savaşı 62, 108, 127, 404

Kral Faruk 331–33

Kral I. Faysal 34, 42, 176

Kuveyt 49, 338, 356, 405, 407

küreselleşme 5, 204, 221, 257

Kürt 259, 268, 402

## L

laik 39, 54, 270, 334

laiklik 175, 221

Levant 33–36, 41, 42, 68, 328, 337, 342, 400

liberal 35, 40, 174, 343

Libya 34, 48–50, 57, 65, 78, 85, 93, 202, 220, 341, 372, 408, 417

Londra 358, 380, 392, 411

Lübancılık 342, 343

Lübnanlı 7, 22, 23, 55, 56, 152, 154, 171, 294, 342, 353, 361, 399, 402, 404, 406, 417

**M**

Mağrip 10, 11, 19, 287, 336, 337, 360  
 Mahmud Akkad 220, 227, 410, 415  
 Mahmud Derviş 355, 394, 395, 416  
 Majid Khadduri 30, 31, 227, 416,  
 makâsîd 288  
 Malik Bin Nebi 215, 220, 227, 235, 236,  
 273, 298, 314  
 manda 34, 65, 68, 73, 400  
 Marksist 75, 187, 191, 225  
 Marksizm 83, 104, 141, 191, 221, 267  
 Maruni 39, 44, 343, 366  
 Max Weber 217, 225, 226  
 medeniyet 236, 270, 271, 273, 274, 276-78,  
 289, 291, 308, 389, 413  
 medrese 206, 208, 265, 268  
 merkantilist 114, 121  
 mezhep 188-90, 195, 197, 198, 202, 205,  
 206, 344, 351  
 mezhepsel 39, 51, 55-57, 68, 195, 209, 348,  
 359, 415  
 Mısırlı 37, 66, 81, 154, 323, 330, 331, 337, 340,  
 352, 361, 383, 389, 399, 409, 413, 415  
 Michel Foucault 230, 242, 311  
 militarist 127, 130  
 milliyetçi 33-35, 38, 39, 41, 43-46, 52, 54,  
 55, 66, 76, 78, 81-83, 86, 96, 101,  
 107, 112, 118, 119, 121, 136, 141,  
 142, 154, 174, 213, 326, 327, 332,  
 337, 361, 403  
 milliyetçilik 35, 52, 54, 57, 64-69, 77, 82,  
 83, 102, 221, 349, 350, 359, 361  
 Mişel Eflak 34, 35, 41, 47, 55, 65, 66, 68, 72,  
 73, 75, 77, 80, 82, 86, 87, 220, 227, 403  
 modernizm 35, 221, 377  
 modernleşme 56, 167, 206, 208, 221, 224, 344  
 monarşi 6, 33, 50, 56, 74, 78, 81, 196, 418  
 Muammer Kaddafi 34, 49, 78, 84-86, 408

Muhammed Ahmed Mahcûb 379, 381,  
 383, 386  
 Muhammed b. Abdulvehhab 157, 158,  
 160-63, 165, 166  
 Muhammed Bakır es-Sadr 90, 91  
 Muhammed Hüseyin Fadlallah 294, 295, 417  
 mutasavvıf 269, 286, 287  
 mülkiyet 94, 95, 101, 116  
 mülteci 13-15, 344, 416  
 Müslüman Kardeşler 66, 69, 83, 181, 401  
 müzik 85, 214, 321-23, 325-28, 330, 335,  
 336, 338, 345-49, 351, 357, 361, 417

**N**

Nasırcılık 78, 81, 82, 124, 404  
 Necef 90, 91, 294, 295  
 neo-liberal 93, 96-99, 102, 104, 105, 116,  
 120, 122, 126, 127, 130, 132, 134,  
 137-39, 142, 144, 145  
 neo-liberalizm 94, 97, 98, 104, 109, 117,  
 126, 133, 134, 137, 151  
 Nizar Kabbani 245, 318, 319, 341, 357, 414  
 normatif 2-4, 6, 7, 18

**O**

oksidantalizm 239, 240  
 oryantalist 217, 218, 221, 224-26, 228, 230,  
 233, 236, 240, 242-44, 247, 252  
 oryantalizm 215-18, 221-52  
 Osmanlı 34-36, 38, 41, 42, 53, 60, 67, 152-  
 55, 162, 163, 183, 186, 206, 219, 245,  
 260, 297, 350, 366, 372, 374, 397,  
 399, 400  
 Osmanlıcılık 152, 153

**P**

Pakistan 170, 192  
 pan-Arabizm 35, 36, 39, 42, 43, 82, 111

- pan-Arap 26, 37, 40, 44, 45, 55, 85, 322, 334-38, 399, 405, 407
- Pan-İslamizm 152, 153, 398
- Paris 41, 153, 154, 213, 225, 257, 334, 358, 367, 398, 399
- patrimonyalizm 225
- petrol 33, 50, 51, 54, 56, 94, 100, 113, 126, 127, 131, 134, 136, 143, 150, 184, 187, 208, 409
- proletarya 95, 103, 121
- pürüten 162, 401
- R**
- radio 328, 329, 335-37, 339, 341, 352, 402
- Rahbani Kardeşler 342, 345-48, 350, 351, 353-56, 358-60
- Ramazan el-Bûtî 259-62, 265-88
- reform 61, 99, 136, 160, 167, 176, 187, 205, 207-9, 287, 288, 296, 398, 399, 418
- reformist 158, 288, 402
- Reşid Rıza 159, 299, 398
- Riyad el Sunbâti 330-32, 338, 341
- roman 212, 370, 378, 381-84, 386, 388-90, 392, 393, 398, 412
- S**
- Said Halim Paşa 298
- Salahüddin Bitar 65, 77, 86
- sanat 32, 85, 92, 214, 239, 247, 258, 271, 278, 320, 357, 359, 368, 404, 411, 412, 414, 416, 418, 419
- sanatsal 92, 214, 233, 244, 278, 327, 331, 335, 342, 345, 358, 388, 404, 419
- sanayileşme 106, 115, 131, 138, 143
- Sati el-Husri 40, 41, 67, 407
- seküler 40, 64, 68, 73, 81, 324
- sekülerleşme 75, 221
- selefi 156-59, 166, 167, 169-75, 268, 288, 406
- Selefilik 155-57, 159, 160, 163-68, 170-72, 176, 177
- selefiyye 156, 158, 159, 163, 168
- sınıfsal 105, 112, 113, 125, 129, 139, 141
- siyaset teorisi 30, 31, 174
- Siyonizm 34-36, 43, 354, 404
- sosyal adalet 61, 73, 77, 78, 84, 87, 90, 180, 294-96, 334
- sosyalizm 55, 63, 64, 69, 74, 78, 81, 83, 86, 87, 93, 94, 98, 100, 103, 106-9, 113, 115, 117, 118, 120, 125-28, 130, 131, 133, 137, 144, 145, 151, 169, 267, 339, 413
- sosyoloji 3, 17, 18, 23, 234, 265
- Sovyet 105, 109, 118, 120, 125, 131, 132, 139, 170
- sömürgeci 37, 42, 64, 65, 67, 95, 98, 103, 115, 116, 118-20, 124, 130, 143, 246
- sömürgecilik 34, 43, 63, 69, 70, 86, 99, 100, 114, 115, 118, 119, 123, 130, 131, 145, 168, 225, 236, 240, 245
- SSCB 51, 54, 56, 187, 394
- Sudan Arap edebiyatı 370, 371, 376-79, 381, 383, 386, 387, 389-93
- Sudanlı 342, 379-81, 383, 389
- sufi 162, 259
- Sultan Kabus 183, 184, 187, 189-97, 200, 202, 204, 207-9
- Suriyeli 15, 16, 38, 44, 48, 60, 65, 70, 74, 154, 212, 262, 318, 342, 366, 398, 399, 405, 408, 413, 414
- Suriye Protestan Koleji 212, 258, 397, 398
- Suudi Arabistan 51, 52, 62, 155, 156, 162, 164, 166, 167, 169-74, 177, 182, 190, 199, 220, 397, 401, 402, 407
- Suudi Selefiligi 155, 156, 158, 160, 163, 164, 166, 168-72, 176
- sünnet 159, 181, 188-91, 197, 198, 268, 289, 380, 392
- Sünni 23, 39, 65, 152, 163, 263, 304, 410
- Sünnilik 183, 185, 197, 198
- Süveyş 82, 120, 334, 339, 344
- Sykes-Picot Anlaşması 42, 400

**Ş**

şair 318, 319, 324, 340, 355, 366, 367, 379, 382, 392, 394, 395, 399, 401, 402, 404, 414, 416

Şam 32, 38, 41, 153, 187, 213, 260, 264, 268, 284, 319, 321, 324, 356, 358, 399, 400, 410, 415

Şam Üniversitesi 260, 282, 399, 410

şarkı 325–27, 330, 337, 338, 341, 342, 354, 356, 361, 402

Şerif Hüseyin 40, 42

şii 23, 51, 52, 78, 90, 91, 190, 198, 294, 301, 304, 318, 320, 357, 399, 410, 411, 417

şiir 318, 319, 332, 353, 378, 381–83, 390, 393, 394, 399, 405, 409, 411, 419

Şükür el Kuvvetli 42, 69, 402

**T**

tarım 80, 108, 132, 133, 184, 258, 334, 339, 344, 406

tarikât 268, 269

tasavvuf 265, 268, 269, 286, 287, 378

tasavvufî 266, 286, 287

tevhid 157, 158, 160, 162, 165, 168, 171, 276, 301, 315, 402

tıp 1, 16, 26, 97, 182, 212, 258, 320, 404, 405, 407, 410, 412, 416

tiyatro 167, 389, 408, 410, 412, 416

Trablus 118, 374

Tunus 32, 49, 166, 173, 175, 202, 220, 341, 395, 417

Türk 53, 201, 218, 219, 323, 333, 353

Türkçe 152, 153, 160, 180, 181, 199, 203, 216, 248, 299, 419

Türkiye 34, 43, 44, 201, 219, 299, 416

**U**

ulema 61, 160–64, 166–68, 173, 174, 176, 186, 188

ulus 34, 37, 39, 45, 47, 70, 71, 222, 321, 323, 348, 350, 360

ulus-devlet 2, 67, 70

Umman 183–87, 189, 191, 192, 196, 198, 199, 202–4, 208, 209, 220, 410

**Ü**

ümmet 152, 165, 166, 197, 202–4, 276, 302, 304, 398

Ümmü Gülsüm 321–33, 336–42, 345, 346, 352, 360–62, 402, 409

üniversite 2, 70, 97, 182, 189, 199, 206, 207, 258, 265, 330, 397, 404–7, 409, 412, 414

Ürdün 8, 34, 45, 46, 48, 51, 76, 220, 334, 339, 352, 395, 397, 400, 403, 404, 406, 407, 411–15, 418

**V**

vataniyye 37, 38, 42, 43, 45, 47, 49, 52, 56

Vehhabi 155, 157, 160–62, 164, 165, 171

Vehhabilik 35, 155–58, 160–64, 175, 287

**Y**

Yahudi 44, 249

yayıncılık 338, 368

Yemen 48, 57, 93, 169–72, 177, 187, 197, 220, 335, 339, 397, 402, 407, 409, 413, 417, 419

yoksulluk 61, 121, 135

Yusuf el-Karadavi 180, 181, 227, 414, 419

**Z**

Zeyneb Hâcc Belîl ez-Zeyn 382, 389

Zufar Ayaklanması 187, 191