

DOI No: <http://dx.doi.org/10.14225/Joh1063>

MUHAMMED VE CENGİZ HAN: DÜNYA İMPARATORLUĞU İNŞASINDA DİN FAKTÖRÜ*

Anatoly M. KHAZANOV
Çeviren: Murat TURAL**

Bu makale, modern öncesi dönemde dünya imparatorluklarının kurulmasıyla neticelenen Arap ve Moğol fetihlerini karşılaştırmayı, bununla birlikte söz konusu fetihlerin gerçekleşmesine etki eden din faktörünü analiz etmeyi amaçlamaktadır.** Bu teşebbüs, zaman ve mekân açısından var olan farklılıktan dolayı, toplumların karşılaştırmalı çalışılmasına dayanan kültürel antropolojinin çok da tasvip etmediği bir zorluğu içinde barındırmaktadır. Bu kabule rağmen, belki de bu mukayese, hem antropologlar hem de tarihçilerin işbu fetihleri anlamlandırmada karşılaştıkları bazı ciddi kavramsal problemleri aşmalarına yardımcı olacaktır. Arap toplumunun güçlü kabile ilişkilerine sahip yapısı ve Moğol toplumunun göçebeliliğe dayalı karakteri, söz konusu karşılaştırmayı daha da ilginç hâle getirmektedir.

İki taraf için de fetihler öncesindeki şartlara baktığımızda, benzer özellikler ile karşılaşmak mümkündür. 6. yüzyılın ikinci yarısında ve 7.

* “Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 35, No. 3 (Jul., 1993), pp. 461-479.

** Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

** Bu makalenin ortaya çıkmasındaki katkılarından dolayı arkadaşlarım ve meslektaşlarım olan T. Allsen, P. Crone, E. Gellner, P. Golden, J. Karras, S. N. Eisenstadt, L. Plotnicov ve A. Zloczower’e şükranlarımı sunuyorum. Söz konusu çalışma daha evvel Cambridge Üniversitesi Sosyal Antropoloji Bölümü’nde, Kudüs İbrani Üniversitesi’nde, İngiliz Akademisi’nde ve McGill Üniversitesi Orta Doğu Çalışmaları Bölümü’nde sunulmuştu. Bu esnada çok değerli yorumlar ve tepkiler aldım. Makaledeki iddiaların tüm sorumluluğu bana aittir. Son olarak, metnin yazılı hâle gelmesindeki emekleri için Wisconsin-Madison Üniversitesi’nde bölüm sekreterleri olan Gail Newton ve Paula Hoffman’a teşekkürü bir borç bilirim.

yüzyılın başlarında Arap yarımadasının iç yapısı karışık bir görünüm arz eder. O zamanda Arap toplumu zor bir süreci deneyim etmektedir; aslında tüm yeni dinler sükûnet ve zenginliğin hüküm sürdüğü bir zamanda ortaya çıkmamıştır. Bu nedenle İslâm'ın doğuşunu ele alırken yarımadaının tamamındaki koşulları göz önünde bulundurmak gerekir. Sadece bu yüzden bile, İslâm devletinin Arabistan'da ortaya çıkmasını göçebeler ve Medine Vahası'ndaki yerleşikler arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak okuyan Aswad (1963:439)'in görüşüne katılmak zor görünmektedir. Dolayısıyla Arap birliğini sağlayacak bir oluşumu, mutlak surette Mekke ve Medine'deki sınırlı yerel güçlere karşı kazanılmış bir zafer olarak anlamlandırmak doğru bir yaklaşım olamaz.

İslâm ve İslâm devletinin doğuşuyla ilgili olarak, Mekke'de tüccar bir toplumun ortaya çıktığı ve Arap genişlemesini de bu tüccarların politik sahada hâkimiyetlerini kabul ettirmeleri şeklinde, Marksizmin etkisi altında İbrahim'in (1990:75 vd., 99 vd.) öne sürdüğü iddiaların da tatmin edicilikten uzak olduğunu söylemeliyim.

Arap yarımadasının ciddi bir kuraklığı tecrübe ettiğine yönelik Caetani (1911:133 vd.) tarafından ileri sürülen tez, şimdide dek birçok bilimi adamı tarafından tartışıldı. Bununla beraber Butzer (1957:359 vd.; krş. Donner 1981:279, n. 10), yarımada da 591 ve 640 yılları arasında yaşanan kuraklığın, ekonomiyi oldukça kötü bir vaziyete soktuğunu ve özellikle göçebe nüfus üzerinde olumsuz bir tesir icra ettiğini izah etmişti. 6. yüzyılın başlarında, Bizans ve Sasanilerin uzantısı olarak hareket eden Gassaniler ve Lahmiler¹, göçebeler için kuzey yolunu kapamışlardı (Kister 1968:153 vd.; Negria 1981:26-27). Habeşliler ile yaklaşık olarak 570'lerde Sasanilerin Güney Arabistan'daki varlıkları ise, onlar için güney yolunu güvensiz kılmaktaydı (Olinder 1927:34-37; Pigulevskaia 1946, 1964:124 vd.; Shahid 1984:12; Piotrovskii 1985:23 vd.).

Arap yarımadasında yaşanan krize katkı sağladığı düşünülen, lüks maddeler üzerinden yürüyen ticaretin bozulması hususunda da çok şey yazıldı (Örneğin bkz. Shahid 1984:16; Shaban 1971:24-25). Bu teze son zamanlarda karşı çıkan kişi ise Crone (1987) oldu. Gerçekten de 7. yüzyılın başlarında, Kinde Krallığı'nın çöküşü ve Orta Doğu (Kennedy 1986:3) ile Akdeniz'in ticaret ve ekonomisindeki kötü gidişat, Arap toplumu üzerinde olumsuz bir etki bırakmış olmalı.

¹ Hireliler (ç.n.)

7. yüzyılın başlarında yarımada da nüfus yoğunluğu yaşanıyor, bedevileri yerleşik hâle getirmek pek mümkün olmadığı gibi, Güney Arabistan tarımında belirgin bir düşüş kendini gösteriyordu.² Arap nüfusunun bir kısmının göçebelğe mahkûm oluşuna başka faktörlerin de etkisiyle söz konusu düşüş mü neden olmuştur, bu hâlâ gizemini korumaktadır. Ancak yine de birinci binyılın ilk yarısında, Arap yarımadasında çöl ve ekili alanlar arasındaki dengesizliğe sebep olan daha farklı amilleri de göz önünde bulundurmak gereklidir (Caskel 1953:30 vd.; 1954:36 vd.; Ayrıca bkz. Höfner 1959:60 vd.).³

Böylesine koşullar fütuhâtı ve o da bir bakıma bir yerden bir yere göç etmeyi zorunlu hâle getirmekteydi. Şüphe yok ki 7. yüzyılın başlarındaki harici vaziyet de Arapların lehine bir seyir takip etti. Arap yarımadasındaki siyasi boşluğa rağmen, kuzeydeki büyük güçlerin giderek zayıflaması açık bir şekilde kendini gösteriyordu. Bizans ve Sasani imparatorlukları yıllardan beri birbirleriyle savaşmakta olup güçlerini tüketmekteydiler (Pigulevskaia 1964). Sonuç olarak, tampon vaziyetteki Arap devletleri mevcudiyetlerini yitirdiler (Lahmilerin yerini 602’de Sasanilerin alması gibi) veya Gassaniler benzeri destek unsuru olmaktan öteye geçemediler (Lewis 1950:32; Pigulevskaia 1964:121-2). Bunun yanı sıra Bizans, farklı doğu kiliseleri arasındaki anlaşmazlıklardan muzdarip iken, Sasaniler ise kendi içlerinde parçalanmaya doğru sürüklenmişti (Ashtor 1976:10). İşte tüm bunlar Araplara yeni imkânlar tanıdı. Gelgelelim, bütün bu olasılıkları masaya yatıran tatmin edici bir çalışma henüz ortaya konulamamıştır.

8. yüzyılın başlarında Moğolistan’daki durum da bundan pek farklı değildi. Mevcut doğal kaynaklar (özellikle meralar) ve sürülerin büyüklüğü ile insan nüfusu arasında gözle görülür bir dengesizlik bulunmaktaydı (Khazanov 1980). Bu yüzyılın başlarında Moğolların nüfusu büyük bir artış göstermişti. Moğol toplumu 10. ve 14. yüzyıllar arasında nüfus fazlalığı ile

² Bu genellikle Marib Barajı’nın yıkılması sonucunda Güney Arabistan kabilelerinin kuzeye doğru göçleriyle ilişkilendirilir (Aswad 1963:422). Birçok modern araştırmacı bu hadisenin önemi üzerine fikir beyan etmiş olmasına rağmen, Güney Arabistan’da 5. ve 7. yüzyıllar arasında sulama sisteminde yaşanan düşüş neredeyse hiç şüphe çekmemiştir (Piotrovskii 1985:36-37, 134-8).

³ Watt (1956:167; krş. Bishai 1958:61-62) da, Arap yarımadasında çölün kısıtlı imkanlarından istifade etmek uğruna aralıksız bir şekilde yaşanan iç savaşların, nüfus azlığına önemli ölçüde katkı sağladığını düşünür. “Bir adam hayatta olan bir erkek evlada sahip olduğu sürece, herhangi bir kadınla cinsel münasebette bulunmamalıdır” şeklinde, Yemâme’de sahte peygamber Müseylime tarafından konulan tahdit için ayrıca bkz. (Watt 1956:136).

yüzleşirken, iklim de oldukça fena bir hâl almıştı (Jenkins 1974). Bu yüzden Moğolların tarımsal ürünler elde etme çabalarına ve beklentileri yüksek olmasa da aynı amaçla komşu yerleşik toplumları rahatsız etmelerine şaşırılmamak gerekir (Martin 1950:158; Vorobev 1975:330). Bununla birlikte, eski İpek Yolu üzerindeki kıtalararası ticarete ciddi bir düşüş yaşanmakta olup (Vorobev 1975:338), Moğolların Çin ile ilişkileri ise dostane olmaktan uzak bir vaziyetteydi. 12. yüzyıl boyunca Çin, Moğolları bir vergi kaynağı olarak görmüş ve sürekli hücumlarda bulunmuştu (Martin 1950:57-59; Tamura 1973:9-11). Moğolları tek bir çatı altında toplayan Cengiz Han'ın gerçekleştirdiği fetihler sırasında, yerleşik devletlerin zayıflığı gün yüzüne çıkmıştı. Öncesinde ise Moğollar birbirlerini kırmakla meşgulüydü. 12. yüzyıl, sadece kabile içi değil, kabileler hatta klanlar arasında dahi çekişmelerin hız kazandığı bir şiddet dönemi idi. Moğol toplumu açık bir şekilde zor bir dönemi tecrübe ediyordu (Khazanov 1980).

Arap ve Moğol fetih hareketlerinin başlangıç safhasında izlenen yol aynıydı: Harici politikanın genişlemeye müsait olduğu bir zamanda içteki sosyal krizlerin üstesinden gelmek. Bu karşılaştırma daha da öteye götürülebilir. Ekolojik, ekonomik ve sosyal krizler her iki taraf için de geçerliydi, ancak göçebelerin dünyasında manevi bir kriz söz konusu bile değildi. Her iki toplumda etraflarındaki dünya dinlerinden ve yerel inanışlardan haberdardı. Araplar Hıristiyanlık, Musevilik ve Zerdüştlük dinlerine; Moğollar ise Hıristiyanlık, İslâm, Budizm, Maniheizm ve Çin dinlerine karşı kayıtsız değillerdi. Fakat bu durum onların dünyevi krizleri üzerinde tırmandırıcı bir unsura asla dönüşmedi. Eksen Çağı (Eisenstadt 1986) düşüncesinin yaklaşımıyla, az da olsa doğaüstü ve dünyevi güçler arasındaki bir gerilim İslâm öncesi Arap yarımadasında hissedilse de, Moğolistan'da böyle bir durum vaki değildi. Avrasya bozkırlarında doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan kişiler ile yöneticiler arasında nadir de olsa görülen çatışmalar, çoğunlukla ideolojik temelden yoksun olup kişisel bir üstünlük mücadelesinden öteye geçmiyordu. Şunu kabul etmek gerekir ki, hem Arapları hem de Moğolları düşündüğümüzde, iç krizler başarılı fetihler, genişleme ve dünya imparatorluğu inşa etme düşüncesiyle aşıldı. Bu türden benzerlikler bir tarafa, iki durum arasında önemli farklılıkların da olduğu aşikârdır. Örneğin her iki imparatorluğun dini tarihi diğer başka hususlara göre daha cazip bir konudur. Halifeliğin tarihi, detaylı olarak birçok çalışmaya konu olduğu ve iyi bilindiği için, ben daha çok Moğol

İmparatorluğu'nun ideolojik temelleri ve onun dini tarihi üzerine yoğunlaşacağım.

Muhammed yeni bir din ortaya çıkarmak için var olan dünya dinlerinden faydalanmış iken, Cengiz Han neredeyse tüm dinlere karşı kayıtsızdı. Araplar, “Allah’ın kelamını yüceltmek” için İslâm sancağı altında ilk fetihlerini başlatmışlardı. Bu noktada onlar, inanç kardeşliği duygusu ile hareket etmişlerdi. Cengiz Han, Ebedi Tanrı’nın koruyuculuğunda kendisinin samimi olarak hareket ettiğini düşünse de, insanoğluna kendi inançlarını ve iddialarını kabul etmesi için evrensel bir çağrıda asla bulunmamıştı. Cengiz Han’ın Ebedi Tanrı ile kurduğu ilişkiye Moğollar arasında inananların sayısı hiç de az değildi. Cengiz’in taraftarlarının iddiası şu idi: “Gök ve Yeryüzü anlaşmışlardı: Temuçin yeryüzünün efendisi olacaktı” (Moğolların Gizli Tarihi, 125, Rachewiltz 1972:166; Ayrıca bkz. Hambis 1975)

Saunders (1977:42-45), Arap fetihlerini ve Moğol fetihlerini karşılaştırırken, inandırıcılıktan uzak olsa da, ideolojik açıdan benzer yönere işaret etmişti. Ona göre Cengiz Han, bir peygamber olmamasına rağmen Tanrı’nın bir temsilcisi ve sözcüsü olarak kabul edilirse, Yasa’yı (Cengiz’in ardıllarına bıraktığı emirler ve kurallar bütünü) Kur’an ile karşılaştırmak mümkündü. Ne olursa olsun Yasa’nın temel konusu, tek bir kişinin egemenliği altında Moğol İmparatorluğu ve kabilelerinin birliğini sürdürme ihtiyacından neşet etmişti (Ayalon 1971). Bunun yanı sıra, Yasa hemen tümünde askeri bir disipline vurgu yapar. Bu açıdan bakıldığında, Saunders’in “Moğolların dünyaya barış, huzur ve adalet getirmek için dini bir dürtü ile hareket ettikleri” tarzındaki görüşünü kabul etmek zordur. Barış ve düzen getirmek onların asla amacı olmamıştı. Tek düşünce olsa olsa “boyun eğdirmek” politikası üzerine temellenmişti.

Ebedi Tanrı ile Kutsal Krallık’ın birbiriyle ilişkisi olduğuna yönelik bir algı, Cengiz Han’dan çok önce Avrasya bozkırlarında mevcuttu. Ebedi Tanrı Cengiz’i seçmiş, korumuş ve ona tüm dünyayı yönetme yetkisini vermişti. Tengri insan şeklinde olmayıp, Türk ve Moğol göçebelerinin Gök Tanrı’sına da benzemiyordu (Roux 1956, 1958; de Rachewiltz 1973:28-29; Skrynnikova 1989:69).⁴ Dini bir liderin müzaheretine ihtiyaç olmaksızın bu

⁴ *Tengri* sözcüğünün M.Ö. 3. yüzyılda Hiung-nu dönemine, hatta daha öncesine uzanan bir geçmişi vardır (Clausson 1972).

yüce Tanrı'ya ulaşmak mümkündü ve karizmatik liderler kutsal güçler ile doğrudan temas içindeydiler.

Orhun Türkleri ve 13. yüzyıl Moğolları (Roux 1959:235 vd.) arasında var olan Tanrı'nın kutsadığı bir krallık algısının, yerleşiklerden ödünç alındığı ve Çin'deki "Tanrı'nın oğlu" anlayışından mülhem olduğu şeklinde bir kabul vardır (de Rachewiltz 1973:28-29; Franke 1978:18-19; Ayrıca bkz. Esin 1980:46-47, 94). Ne var ki, benzer bir düşünce İskitlerde ve muhtemelen Farsça konuşan eski göçebeler arasında da mevcuttu. Bu konuya dair farklı öneriler olabilir. Ancak kabul etmek gerekir ki, kutsal krallık anlayışı Çin'den başka birçok toplulukta da bulunmaktaydı. Avrasya'nın göçebe toplumlarının, yerleşikler ile karşı karşıya gelip özellikle devletlerini kurma aşamalarında, bu algının kendiliğinden doğmuş olma ihtimalini de gözden uzak tutmamak gerekir (Ayrıca bkz. Golden 1982:48).

Diğer taraftan, Tanrı tarafından kutsanmış evrensel krallık algısı Moğol İmparatorluğu döneminde bazı değişmelere uğradı. Önceki kabile topluluklarında, Tanrı'nın kendi kağanlarını kendi insanları üzerinde kutsadığı inancı hâkim iken; Moğol İmparatorluğu döneminde, Tanrı dünyadaki tüm insanlar üzerine kağanı kutsuyordu. Bazı araştırmacılar, aynı düşüncenin Orhun Türkleri hatta Hiung-nular (Turan 1955:78 vd.) döneminde de var olduğuna inanırlar. Böyle olsa bile bu, henüz gelişmemiş bir idealdir.

Türk kağanları ve görünen o ki onların ataları olan Hiung-nular, propagandalarını Gök Tanrı temelli olarak kendi insanları üzerinde yönetme yetkisi ile açıklıyorlarken ⁵ ; tüm dünyaya hükmetmek için Tanrı'nın vekâletini ortaya koyan bir iddia ile hiçbir zaman ortaya atılmamışlardı. Türk kağanlarının sık sık bahsettiği "dünyanın dört köşesinde yaşayan tüm insanlara boyun eğdirdikleri" sözü, gerçek anlamda sadece Avrasya bozkırlarındaki göçebeler için, yani kağanların bu konudaki liyakatlerini vurgulama maksadına yönelik olarak kullanılmaktaydı (Örnek olarak bkz. Kül Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk Yazıtları, Tekin 1968:261 vd.).⁶

⁵ Örneğin Bilge Kağan Yazıtları şu ifade ile başlar: "Ben, İlahî göğün yarattığı Türk Bilge Kağan" (Tekin 1968:275).

⁶ Özellikle Orhun Türkleri, sadece kendi kağanlarını değil aynı zamanda Çin ve Tibet'in yöneticilerini de aynı şekilde algılamışlardır. Onlar, tıpkı Uygurlar gibi, kendi kağanlarını ve Çin imparatorlarını "göksel hükümdarlar" olarak telakki etmişlerdir (Bombaci 1965:287, 291; Golden 1982:45, 48, 55).

Cengiz Han, siyaset konusunda olduğu kadar (Khazanov 1984:237 vd.), din konusunda da bir yenilikçiydi. Cengiz ve hemen arkasından gelen ardılları döneminde, onların yerleşik insanların çeşitli inançlarıyla, Çin dinleriyle ve hatta tek tanrıcı dinler olan İslâm ve Hıristiyanlık ile karşılaşmalarında ve elde ettikleri başarılarında, Altay topluluklarının ve Altay dillerini konuşan insanların benimsemiş oldukları, hükümdarlığın tanrısal karakterinin olduğu telakkisi inceliğe işlenmişti (Ayrıca bkz. Earthy 1955:228-32).

Tanrı sadece yüce Gök Tanrı olarak değil aynı zamanda tüm insanlar üzerinde sınırsız otoriteye sahip kadir-i mutlak bir Tanrı olarak da algılanmaya başlanmıştı ve Cengiz ile ardıllarına Ebedi Tanrı bundan sonra tüm ülke ve insanlarını yönetme yetkisini bahşetmişti (Bu konuda bkz. Carpini, Dawson 1955:25, 38, 43). Bunun bir sonucu olarak “Ebedi Tanrı’nın gücüyle” ifadesi, 13. hatta 14. yüzyılda bile Moğol sekreteryasının kullandığı standart bir başlangıç cümlesi olma özelliğini korudu (Pelliot 1922-23:24; Voegelin 1941; Kotwicz 1950; Dawson 1955:85, 202-4; Sagaster 1973; Ayrıca bkz. Mostaert-Cleaves 1952).

Tengri’nin evrensel tarafının güçlü olması, bir bakıma dini senkretizmin iyi işlemesine olanak tanıyordu (Franke 1978:19). Bunu seyyah Carpini’nin sözlerinde görmek mümkündür: “Moğollar, görünen ve görünmeyen her şeyin sahibi olan ve tüm iyi ve kötülükleri veren tek bir Tanrı’ya inanıyorlar” (Dawson 1955: 9; Ayrıca bkz. Rubruck, Dawson 1955:141).

Bu değişimi Cengiz’in torunu Möngke’nin Rubruk ile görüşmesinde daha belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Möngke, mülakat esnasında seyyah Rubruk’a şöyle demiştir: “Biz Moğollar öldüğümüzde sahip olduğumuz tertemiz kalp ile yöneldiğimiz tek bir Tanrı’ya inanıyoruz” (Dawson 1955:195).

Bu noktada, mevcut kaynakların yetersizliği bir sonuca varmamıza engel teşkil etmektedir. Ancak Moğolların dininin zamanla değişime uğradığı ve tek tanrıcı bir hüviyete kavuştuğu şeklindeki yaklaşımın, büyük oranda farklı monoteistik inançlara sahip gözlemcilerin eseri olduğunu söylemeliyiz. Örneğin Rubruk önyargılı olmasına rağmen, Moğolları bu şekilde görme taraftarı olan bir gözlemcidir.

Diğer taraftan Moğol yöneticileri, dünya hâkimiyeti ideallerini bazen muhataplarının anlamakta güçlük çekmeyeceği bir tarzda ortaya koyarlardı.

Hülagü'nün 1262 yılında Fransa kralı IX. Louis'e yazdığı mektupta, bu ideal vazih bir şekilde gözükmektedir: "Tanrı son günlerde atamız Cengiz Han'a şöyle seslendi 'Ben göklerdeki Ebedi yüce Tanrırım, seni tüm uluslara, krallıklara ve yerlere tayin ettim. Bak, ulusların ve ülkelerin kökünden sökülmesi, yıkılıp yok olması, yerle bir edilmesi, kurulup dikilmesi için bugün sana yetki verdim" (Meyvaert 1980:252). Buradan şu sonuç ortaya çıkmaktadır ki, Moğol dini büyük kağanlar döneminde çeşitli dünya dinleri ile etkileşimde bulunmuş, bu da beraberinde Moğol dininin dogmatik yapısında bazı değişikliklere yol açmıştı.

Bu arada akıllara hemen İslâm'ın çıkış noktasıyla var olan bir benzerlik gelse de, belirgin farklılıkların olduğu ortadadır. Şöyle ki, Cengiz'in dini evrensel bir ahlâk anlayışından yoksundu. Ebedi Tanrı ve onun gelişmiş şekli olan her şeye gücü yeten Tanrı, ne yaratıcı-Tanrı olarak algılanıyor, ne de hesap gününde insanların karşısına çıkacakları bir Tanrı-yaratıcı olarak görülüyordu. Bu dinler inkıyat ettirilen insanlara, boyun eğmenin meşruiyetinden başka bir şey vaat etmiyordu. Onların Moğollara itaat etmeleri yeterliydi. Cengiz Han dini alanda bir yenilikçi olsa da, Muhammed'in aksine, bir Tanrı elçisi olmadığı gibi dinde reform gerçekleştirecek kadar da ileri gitmedi. Bu yüzden, Cengiz'in ortaya koymuş olduğu sınırlı yeniliklerin, Moğol folkloru üzerinde bir tesir icra etmeyip kalıcı etkiler bırakmamış olmasına çok da şaşırılmamak gerekir. İslâm tarihi ise bambaşka bir seyir takip etmiştir.

Kur'an, başlangıçta Arapları muhatap almış (Sourdel 1983:30) olsa bile, tüm insanlara evrensel bir mesajı da içinde barındırdığı için, er ya da geç fatihlere boyun eğmiş halkların bir araya getirilme olasılığı zaten kuvvetle muhtemeldi. İslâm, kabileler üstü ve içinde etnik ayrımcılığın sözünün geçmediği *ümme*t düşüncesini geliştirdi ve bu kaynaştırma metoduyla tüm insanlara sesini ulaştırma imkânına kavuştu. Buna karşın, Arap fatihlerin İslâm'ı ulusal inançları olarak görmeleri ve ayrıcalıklarının temini noktasında onu bir araç olarak telakki etmeleri, Ömer gibi ilk halifelerin tutumlarının aksine, sonradan Emevilerin, kendilerine boyun eğen halklar karşısında önceliklerini koruma gayesine dönük olarak güttükleri siyaset, evrensel bir din üzerine tek bir etnik grubun daima sosyal piramidin en tepesinde kalarak bina ettikleri imparatorluğun uzun ömürlü olamayacağına da kanıtı oldu. İslâm'ın bu "Arap etnik merkezçiliğinden sıyrılması" (von Grunebaum 1976:443) kaçınılmazdı. Oysa Moğol dininin

yapısında bu tutumun yeri yoktu. Moğollar, ötekileri dışlayarak, hakiki gerçeğe sadece kendilerinin sahip olduklarını asla iddia etmemişlerdi. Araplar, farklı dünya dinlerini tanıdıktan sonra onlar üzerine harekete geçmişlerken, Moğollar ise onları hakikat mesajının taşıyıcıları olarak kabul etmiş, bu yüzden öteki dinlere karşı Araplardan farklı bir tutum ve siyaset izlemişlerdi. Moğollar ideolojik açıdan çeşitli dinleri kendilerine bir rakip olarak görmedikleri gibi, onlarla etnik inançlar noktasında yarışmaya da girişmediler. Kısacası Moğollar, siyasi alanda kendileriyle boy ölçüşmeyi göze almadıkları sürece, ötekilerin gerçeklerine ve doğrularına her zaman açık kalmışlardı.

Ancak Moğollar, siyasi şartlar gereği boyun eğdirdikleri halklarla kaynaşma zorunluluğunu duyduklarında, önlerinde yalnızca bir seçenek vardı; o da mağlup ettikleri insanların dinlerini benimsemek. Bu dinlerin sayısı az olmamakla beraber, Moğol İmparatorluğu zaten parçalara ayrıldığı için, başlangıçta zenginlik olarak görülen bu durum vaziyetin daha da kötüleşmesine ve kopuşların yaşanmasına katkı sağladı. Dolayısıyla, Moğol İmparatorluğu ve onun çözülmesiyle ortaya çıkan çeşitli devletlerin dini tarihi bizi, göçebelerin dünya dinlerinden birinde karar kılmalarına, özel seçimlerin olduğu kadar politik şartların da etkide bulunduğu gerçeğine götürmektedir. Tek imparatorluk devrinde, Moğol fetihleri hızından bir şey kaybetmemiş iken, hatta biraz sonraları bile onlar, kendi eski dinlerine bağlılıklarını küçük değişiklikler yaşansa da devam ettirdiler. Eski Moğol dinine bağlılık, yerleşik devletler ve onların halklarıyla mücadele ederken hem fetih politikasının gücüne hanel getirmiyor hem de Cengiz'in önce boy sonra imparatorluk genelinde sağladığı birliğin çözülmesine imkân tanımıyordu.

Moğol İmparatorluğu'nun ilk dört kağanı pagan idi. Çeşitli zamanlarda farklı dünya dinlerine karşı gösterilen sempati ise kişisel boyutları aşmıyordu. Fethedilen ülkelere karşı izlenen siyaset üzerinde, onların şahsi düşüncelerinin hemen hemen hiç etkisi olmuyordu. Bazı Cengizoğulları, dini seçkinlerle düzenledikleri toplantılarda, eğer çıkarlarına uygun ise tarafsızlıklarını ustalıkla sergileyebiliyorlardı. Tüm zamanlarda olduğu gibi Moğol çağında da bunu yapmak zor değildi, çünkü aldatılmak isteyenlerin sayısı çoktu. Büyük kağan Möngeke, izlediği bu politika ile tüm dinlerin temsilcilerinin onu kendi inançlarının bir üyesi olarak görmelerine sebebiyet vermişti. Ermeni kaynaklarına göre, o vaftiz olmuştu. Budistler,

Möngke'nin tüm dünya dinleri arasında Budizm'in üstünlüğünü kabul ettiğini düşünürlerken, Cüzcani ise onun tahta geçtiğinde ezbere kelime-i şahadet getirebildiğine işaret etmişti (Barthold 1968:481). Oldukça zeki olan Rubruk, ifadelerine bakılırsa, bu durumu diğerlerinden daha çabuk kavramıştı: "Onlar bala gelen sinekler gibi onun sarayına üşüşüyorlar; o hepsine armağanlar veriyor ve hepsi onunla yakın olduklarına inanıyor, ona iyi bir gelecek tahminlerinde bulunuyorlar" (Dawson 1955:160).

Moğolların, fethedilen ülkelerdeki dünya dinlerine karşı takındıkları tutum, siyasi ve dini pragmatizm ile karakterize edilebilir. Bu yüzden Cengiz Han'ın, önce Budistlere ardından Taoistlere bazı ayrıcalıklar tanınması, onun siyasi amaçlarıyla birebir örtüşmekteydi. Cengiz, Çin'in rahiplerini kendi tarafına çekerek, Çin'in insanlarını kazanmayı ve kendine daha çok tabi yaratmayı umarken, onlardan aynı zamanda bu amaca hizmet eder şekilde davranmalarını da talep ediyordu. (de Rachewiltz 1966:133-4, n. 2).

Moğolların manevi olana karşı bağları, herhangi bir doktrini destekleyecek ya da tartışmalara girecek kadar taşkın değildi. Onlar sadece farklı Tanrı ve kültürlerden, doğaüstü eşdeğerlilik düşüncesi gereği olabildiğince faydalanmayı umuyorlardı (Olschki 1960:153). Moğol yöneticileri, din adamlarına gösterdikleri toleransa karşılık olarak umdukları menfaat gibi, çeşitli dünya dinleri ve onların saraydaki temsilcileri vasıtasıyla da doğaüstü güçler nezdinde pozitif sonuçlar (kehanet, sağlık ve iyi bir talih için dua, sihir, astroloji vs.) almayı intizar ediyorlardı. Cengiz Han'ın Taoist keşiş Ch'ang Ch'un'a ilk sorusu "ömrünü uzatacak bir ilacı getirip getirmediği" idi (Yao 1986:211; Ayrıca bkz. Waley 1931:101). Moğol uyrukları, kendi Tanrularına istedikleri şekilde saygı ve hürmet göstermekte özgürdü. Moğolların tahammül edemedikleri tek şey, tüm dünyaya bir tek manevi gücün hükmetmesiydi. Çünkü bu durum, Cengiz ve ardıllarının tüm dünyayı yönetme ve evrensel krallık iddiasıyla tezat teşkil ediyordu (de Rachewiltz 1973:23).

1258 yılında Moğolların Bağdat'da yaptıkları yıkım, İslâm karşıtlığının değil, politik üstünlük sağlama düşüncesinin bir tezahürüydü. Günümüz tabiriyle inanç özgürlüğü, sadece Moğolların siyasi hâkimiyetine ve onların dini teamüllerine bir meydan okuma sezildiğinde kısıtlanmaya tabi tutulmaktaydı. Bu yüzden Moğollar, Rus prenslerine kağanın karargâhına girmelerinden önce ateşle arınma ritüelini zorunlu tutuyorlardı ve bazıları şehitliği bu ritüeli gerçekleştirmeye tercih ediyorlardı (Nasonov

1940:27). Bu durumu, farklı dinler arasındaki rekabetin göstergesi olarak değil, siyasi üstünlük mücadelesinin inanç sahasına yansımaları şeklinde okumak gereklidir. Rus prensleri, boyun eğmiş oldukları kişilerin siyasi statülerini kabul ettikleri gibi, onların dini kabullerini de tanımaya zorlanıyorlardı. Belki de Cengiz Han'ın, Müslümanların da Moğolların hayvan kesme usullerine riayet etmesi gerektiği tarzındaki emri bu düşünceden kaynaklanmıştı; en azından oğlu Çağatay, onu bu şekilde algılamıştı.

Ne var ki bu durum, fetihlerin sona ermesi ve imparatorluğun parçalara ayrılması akabinde değişikliğe uğradı. Bazı farklılıklara rağmen, Doğu Avrupa, Orta Asya, İran hatta Çin'deki Moğol devletinde bile dini politika, hoşgöründen yerleşik insanların çoğunluğunun inançlarıyla uzlaşma ve yakınlaşmaya doğru bir seyir takip etti. "At sırtında bir imparatorluk yaratmak mümkündür, ancak at sırtında onu yönetmek mümkün değildir." Bu eski atasözü, daha sonraları Kubilay'ın Çinli devlet adamlarından biri olacak olan (Chan 1967:119) Liu Ping-Chung tarafından, danışmanı olduğu Cengiz'in oğlu ve ardılı büyük kağan Ögedey'e söylenmiştir. Bu söz bir anlamda, yerleşikler üzerinde hâkimiyet tesis eden göçebe idarecilerin hayatlarında defalarca deneyim ettikleri tarihi bir ders niteliğindedir. Sözün alegorik anlamı bir tarafa, imparatorluk çeşitli parçalara ayrıldığında bu devletlerin başındaki yöneticiler, boyun eğdirdikleri halk ile muvakkat bir anlaşmaya (modus vivendi) varmak için atlarından inmek durumundaydılar. Zamanla onlar, hâkimiyetlerinde bulundurdıkları insanların dini inançlarına hoşgörü göstermenin yeterli olmadığını anlamışlardı. Bu yeni durum karşısında göçebe fatihler, kendi devletlerine dâhil olan yerleşik çoğunluk ile yakınlaşmaya başlamışlar ve hatta onların dinlerini benimsemek zorunda kalmışlardı.⁷

Şüphe yok ki Muhammed, halisane bir şekilde Tanrı'dan vahiy aldığına inanmaktaydı. Ancak asıl ilginç olan, ötekilerin onun inancını paylaşmaları ve onu yeni bir peygamber olarak kabul etmeleridir. Onun merak uyandıran kitabında Crone (1987:241 vd.), bir zamanlar benim de kuşkulandığım şekilde (Khazanov 1984:275), İslâm'ın çıkış noktasını, Arap

⁷ Bundan başka, bazı Moğol devletleri, Pekin'deki Yuan imparatorlarından bağımsız hareket ettiklerini göstermek için din değiştirme eylemine başvurmuş olabilirler. Avrasya bozkırlarındaki göçebelerin dini tarihlerinde, denge politikası ve düşmanlık siyaseti çoğu zaman yan yana bir seyir takip etmiştir. Yalnızca taraflar ve müttefikler değişmiştir.

yarımadasında yaşanan manevi kriz ile değil, bir Arap devletinin oluşumu programı ve Muhammed'in öncülük ettiği fetihler ile açıklama yoluna gitmişti. Bu bağlamda İslâm, kesinlikle meydan okuyan dinler kategorisine girmektedir. Yeni bir din olmaksızın fetihler için yapılan bir çağrı, Arapları birleştirmekte etkisiz kalırdı, zira uzun vadede İslâm, Arap yarımadasında başarılı fetihler yapılana dek başarılı olamadı. Muhammed bunu açık bir şekilde anlamış ve yüzünü Suriye taraflarına çevirmişti (Watt 1956:106; Sourdel 1983:15-16). Onun hemen ardından gelenler de bunu çok iyi kavramışlardı. Ancak İslâm'ı tek bir kişinin eseri gibi görmek doğru bir yaklaşım değildir. Muhammed, yalnızca öteki monoteistik dinlerden bazı şeyleri ödünç alıp kullanmakla kalmamış, aynı zamanda 7. yüzyılın başlangıcında Arap yarımadasında var olan siyasi atmosferi de çok iyi idare etmişti. "Yeni dinlerin tohumu sadece peygamberler değildir" (Crone 1980:12) sözü doğru olmakla birlikte, peygambere gereksinimi olan ve "topraklarından peygamber çıkmayan" bir toplum vaki olduğunda, onlar nadir de olsa bunun menbaı olabilirler. Yarımadanın yerleşik kesimlerinde, manevi bir kriz ya da Watt'ın (Watt 1968:14) deyimiyle "manevi bir boşluk" yaşandığı tezini de gözden uzak tutmamak gerekir. Muhammed haricindeki diğer peygamberler, kayda değer bir şey vaaz etmiyorlardı. Bazısı onun çağdaşı idi; muhtemelen birkaçı ondan da önce vaazda bulunmuştu, fakat bunlar Muhammed'in ortaya koydukları ile hiçbir zaman örtüşmeyen şeylerdi (Sergeant 1954:121 vd.; Piotrovskii 1981:9 vd.).

Moğollar ile olan aradaki fark bu noktada daha da belirginleşmektedir. Muhammed'in zamanında eski Arap dini enerjisini yitirmiş ve tek Tanrıci bir anlayışa doğru yöneliş bariz bir şekilde kendini göstermişti (Watt 1953:23, 28, 96; Bravmann 1972:25-26). Temuçin'in ülkesinde ise eski Moğol dini, bozulmamış hâliyle göçebelerin ruhlarına ve akıllarına hükmetmeye devam etmekteydi. Muhammed, siyasi, sosyal ve bir bakıma Arap toplumu içinde var olan dini bölünmüşlüğü ortadan kaldırma mücadelesine girişmesine rağmen, Moğolistan'da manevi bir kriz yaşanmadığı için yeni tebliğcilere de ihtiyaç hasil olmamıştı. Bu yüzden, Moğolların kendileri için yeni bir dünya dini yaratmamalarına ve geleneksel inançlarını diğerlerine kabul ettirmek için savaşmamış olmalarına şaşırılmamalıdır. Bu noktada Patricia Crone (1987:244), "Muhammed savaşmak zorundaydı, onun takipçileri de öyle, Tanrısı ona fethi emrediyordu, daha başka söze gerek var mı?" der. Evet, var. Crone

tarafından yöneltilen ilk soru şuydu: 7. yüzyılda Araplar hangi sebepten ötürü birlik olma duygusuyla hareket etmişlerdi? İslâm öncesi dönemde, Arap yarımadasından çeşitli yerlere hem de birçok kez göçler meydana gelmişti. Ancak sadece İslâm Araplara merkezi bir güç olma ve uluslararası durumu lehlerine kullanarak, göçleri büyük zaferlere dönüştürme ideolojisini aşlamıştı. İslâm ile birlikte Arap fetihleri, daha başlangıçtan itibaren kutsal bir savaş karakterine bürünmüştü.

Şimdi bir soru da ben sormak istiyorum: Niçin Avrasya bozkırlarının diğer kabileleri, geleneksel inançlarına daima sadakatle bağlı kalan Cengiz Han'ın idaresindeki Moğollar gibi ellerindekilerle yetinip de, fetihlerde onları başarıya götürecek yeni bir dine ihtiyaç duymamışlardır? Aynı soruyu başka şekilde sorar isek İslâm, Arap birliğinin sağlanması için bir ön koşul olarak mı ortaya çıkmıştır? Arap toplumu, tıpkı Cengiz'in başa geçmesine kadar olan dönem gibi, siyasi olarak daha parçalı bir yapıya ve Avrasya bozkırlarındaki topluluklardan bile daha heterojen bir görüntüye sahip olduğu için cevap gayet açıktır. Bu yüzden tek tip bir Arap toplumu hemen akla gelmemelidir; daha doğru bir ifadeyle bu yapıyı düşünürken, merkezîyetçilikten uzak oluşunu ve yerel güçler arasındaki nüfuz mücadelesinin varlığını gözden uzak tutmamak gerekir. Arapları birleştirmek için manevi bir faktöre ihtiyaç vardı ve yeni din, işte bu sosyal ve siyasi biraradallığın sağlayıcısı oldu. Başka gerekçeler olmakla birlikte İslâm, söz konusu biraradallığın işlenmesini kolaylaştırmak için kâfirlere de ihtiyaç duymuştu.

Bedeviler, Moğol kabilelerine oranla daha parçalı bir görünüm arz etmekte idiler. “Yerleşimin oldukça seyrek ve sosyo-ekonomik şartlardan herkesin aynı oranda nasiplendiği çölde toplumsal tabakalaşma çok az gelişti” (Crone 1980:23). Bu yüzden bedeviler, yerleşikleri ve Arap toplumunun diğer katmanlarını tek bir politika etrafında birleştirmekte başarılı olamadılar. İşte bedevilerin, kabileler üstü bir birliğin içine dâhil olmalarını kolaylaştıran tek şey, İslâm'dı. Muhammed, farklı kabile gruplarını daha yüce bir siyasal düşünce ve daha kutsal bir ideal altında birleştirdi. Birkaç araştırmacı (Örneğin bkz. Watt 1953:153; Aswad 1963:420; Donner 1981:8; Cook 1986:480) daha evvel, İslâm'ın sadece yeni bir ideoloji değil, aynı zamanda sosyo-politik entegrasyon için adeta bir manivela işlevi gördüğüne temas etmişti. İslâm sadece yaratıcı Tanrı, hükümdarlık ve hesap günü gibi olguları Arap toplumunun önüne koymakla

kalmadı; aynı zamanda karabete dayalı küçük grupların çekişmelerine son vererek, onların müminler topluluğu olarak daha yüce bir otorite altında birleşmelerine de imkân tanıdı. İslâm'ın erken döneminde Arapların, yüce bir siyasi ve dini otorite altında kaynaşmış bir topluluk görüntüsü vermesine de şaşmamak gerekir. Nitekim ilk halife Ebubekir, “Halîfetü Rasûlillah” ve aynı zamanda “Müminlerin Emiri” olarak kabul edilmişti (Kennedy 1986:52). Benzer problemleri deneyim eden Cengiz Han ise, onları farklı şekillerde çözdü. Cengiz, kabile aristokrasisini ortadan kaldırarak onları kendisine ve onun asil klanına sadakatle bağladı (Khazanov 1984:237-9).

Arap ve Moğol imparatorluklarının dini tarihleri, başlangıçtan itibaren tamamen farklı bir görünüm arz etmişti. 7. yüzyıl başlarındaki Arap toplumu ile 13. yüzyıl Moğol toplumu arasında var olan farklılıkların bir kısmı daha belirgindir. Örneğin Arap yarımadasında yerleşik ve göçebelere nüfus oranını tam olarak kestirmek zor olsa da (çeşitli görüşler için bkz. Donner 1981:11; Kennedy 1986:21), yerleşiklerin fazla olduğu yine de çok açıktır. Ancak Moğolların tümüyle göçebe olduğu görülmektedir.

Arap yarımadasında bedeviler ve yerleşikler birbirlerine tek bir dil ve onun çeşitli lehçeleriyle bağlı durumdaydılar. *Hums*, *harem* gibi yapılar ile *Kâbe* gibi tapınaklar ve *hîlf* tarzı ittifaklar, bedeviler ile yerleşikleri birbirine yakınlaştırma işlevini yerine getirmekteydi (Kister 1965:116 vd.; Sergeant 1962:41 vd.; Donner 1981:28, 34-37; İbrahim 1990:52-53). Moğol göçebelere ise, yerleşiklerin dilsel, kültürel, etnik, dini ve Moğol toprakları dışında yaşayanların siyasi olarak her şeyine muarızdı.

Arap yarımadasında hem yerleşik olanlar hem de göçebelere arasında kabile kültürü egemendi (Donner 1981:22). Moğol toplumunun en belirgin özelliği ise onun göçebe karakteri idi. Kabilecilik orada da vardı, ancak onların yakın çevresinde yerleşikler bulunmuyordu. Arap yarımadasında farklı seçkin zümreler ortaya çıkmış olup, aralarında tam anlamıyla bir uyum söz konusu olmasa da (Fabiatti 1988), belirli güç odakları kendini göstermişti. Bununla birlikte, özellikle Mekke ve Taif şehirlerinde (İbrahim 1982), ekonomik bağlantıları güçlü tüccar bir göçebe seçkinler sınıfına ek olarak, bir de dini zümre vardı ki onlar, bazı menfaatlerde ortak hareket etseler de göçebe seçkinlerden ayrı ve tamamen bağımsız bir hüviyete sahipti (Sergeant 1962:41) Moğollarda ise ahenk içerisinde tek tip bir yapı vardı, yalnızca seçkinler. Doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan kişiler

dahi, kabile karakterine sahip ancak tek tip yapı arz eden söz konusu birliğe asla halel getiremezlerdi.

Her iki toplumun bünyesinde bulunan bu farklılıklar, oldukça değişik sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslâm, evvela Arap yarımadasında var olan sosyal yapıyı ve çeşitli gruplar arasındaki ilişkileri, sonra da fethedilen ülkelerdeki toplumsal hayatı tanzim etmeye koyulmuştu. Araplar, imparatorluklarını saldırgan bir dini temel üzerine kurmuşlar ve bu dini yaymayı kendilerine düstur edinmişlerdi. Wellhausen'in eserine "Arap Devleti" başlığını tercih etmesinden de anlaşılacağı üzere, erken İslâm döneminde, Hicaz ile (Donner 1981:78; Kennedy 1986:58) Emevi ailesinin ileri gelenlerinin liderlik ettiği ve daha çok yerleşiklerin sözünün geçtiği bir yapı hâkim olmasına rağmen, teoride Müslümanların gayrimüslimlere karşı bir üstünlüğü yoktu (Donner 1981:77) ve tüm Müslümanlar eşit olarak muamele görüyorlardı. Sonuç olarak İslâm içindeki bu anlayış, Arap olmayan Müslümanların (*mevali*) yani ikinci sınıf vatandaşların statülerini büyük oranda ihya etti.

Araplaşmanın gerçekleşmesinden sonra İslâm, Araplar, İranlılar ve çok geçmeden Türkler arasında elit zümrelerin ortaya çıkışını kolaylaştırdı. Farklı etnik yapıya sahip olan bu seçkinler, bir süre halifelüğün devamında önemli görevler ifa ettikleri gibi, aynı zamanda kısa sayılamayacak bir dönem kamu yararı için de faydalı işler gördüler. 10. yüzyıldan sonra Büveyhiler, Selçuklular, Gazneliler, Eyyubiler ve Memlükler, kendi siyasi mücadelelerine dini bir meşruiyet katmak için sembolik de olsa halifenin üstünlüğünü tanıdılar (Piotrovskii 1984:178). Ümmetin lideri görünürde halife idi. Moğollarda bir imparatorluk inşa ettiler ancak amaçlarının yalnızca tüm dünyayı Cengiz'in yüce boyunun egemenliği altında birleştirmek olduğunu açığa vuruyorlardı. Onlar, yalnızca imparatorluk inşa etme sürecinde din faktörünün önemini keşfetmişlerdi. Moğollar her zaman için hükmedenin kendileri olmasını öncelemişler ve bu yüzden yönetim kademesinde görev alacak kişilerin belirlenmesinde, kabile ve klan ilişkilerine dayalı etnik temelli bakış öneminden bir şey kaybetmeden devam etmişti.

Yeni yönetici sınıf, içinde Türk unsurları barındırmasından ötürü Moğol dışı halkları da kuşatıyor gibi gözükse de, gerçekte yönetim erki uzun bir süre sadece Moğol olanların elinde kaldı. Arap devleti zamanla çok uluslu bir İslâm devleti hüviyetine kavuşurken, Çin'deki Yuan hanedanı da

dâhil tüm Moğol devletlerinde, etnik kimlik başat rol oynamaya devam etti. Moğollara yönetimde yardımcı olan unsurlar, bu imparatorluğun akıbeti ile ilgili konulara pek fazla kafa yormuyorlardı. Onların Cengiz'in ailesine olan sadakatleri, ya kişisel bir mahiyet arz ediyor ya da kendi klanlarını temsil gayesinden kaynaklanıyordu. Dolayısıyla yerleşiklerin çoğu, aslında imparatorluğun çözülüşü meselesi ile meşgul oluyorlardı. Araplar ise İslâm'ı yayarken güç kullanma dâhil çeşitli yöntemlere başvurmuş olsalar da, İslâm'ı benimsetmek her şeyden önce geliyordu. Buna karşılık Moğollar, uyruklarının önüne dini konularda hiçbir şey koymadıkları gibi, evrensel bir mesajı içinde barındırmadığı için, kendi dini inançlarını başkalarına dayatma yoluna da gitmediler.

İslâm, başlangıçtan itibaren yerleşikler üzerine gitme eğilimi gösterdi. Arap devletinin liderliğini şehirliler üstlenmişken, göçebeler daha aşağı bir mevkie sahiptiler. Muhammed bedevilerden nefret etmekteydi ve bu yaşam tarzına karşı savaş açmıştı. Daha ilk zamanlarda o, İslâm'ı kucaklayanların yerleşik olmasını arzu etmiş ve yeni dinin göçebe yaşam tarzıyla bağdaşmadığını ifade etmişti (Donner 1981:79-81, 252; Kennedy 1986:48). Ne var ki bu talep gerçekçi değildi ve çok geçmeden bu istekten vazgeçildi, ancak Muhammed ve ardılları göçebelere şüpheyle bakmaya, onları ikinci sınıf vatandaş ve devletin geleceği için potansiyel bir tehlike olarak görmeye devam ettiler. Nitekim *Ridde* savaşları onların şüphelerini haklı çıkardı. *Ridde* savaşları, bedevilerin yalnızca ikna ve kaba güce başvurularak yatıştırılamayacaklarını gösterdiği gibi, onların asırların kökleştirdiği baskın ve savaş arzularının Arap yarımadasında kurulan İslâm barışına önemli bir tehdit oluşturmasından ötürü, Arap devletine dâhil olmaları aşamasında özel teşviklerin de gerekli olduğunu ortaya çıkardı (Watt 1956:106; Kennedy 1986:59).

Arap fetihlerinin ilk safhasında, ordu mensupları büyük oranda Hicaz bölgesinin yerleşik ahalisinden oluşuyordu (Donner 1981:119, 254; Kennedy 1986:60; Ayrıca bkz. Pipes 1981:167-8). Bununla birlikte, bedevilerin deve merkezli güçlerini göz ardı ederek askeri başarı elde etmek neredeyse imkânsızdı (Hill 1975:42-43). Nitekim hilafetin ilk başlarında halife Ömer, bedevileri İslâm'ın bir kozu olarak görmüş ve eskiden isyancı olan kabileleri düzenli birliklere dönüştürerek onların Irak'ın fethine aktif olarak katılmalarını sağlamıştı (Kennedy 1986:66).

Son zamanlarda, İslâm devletinin ortaya çıkışı ve arkasından gelen fetihler döneminde, samimi inancın önemine tekrardan vurgu yapan kişi Donner (1981:256; Ayrıca bkz. Bousquet 1956) oldu. Bu görüşe hem taraftar olmak hem de tamamıyla karşı durmak gerçekten zordur. Bugün bile bir post-modernistin, çağdaşlarının zihinlerini ve ruhlarını okuması ne kadar güç ise, farklı zamanlara ve kültürlere ait insanlar ile ilgili böyle bir yargıda bulunmak daha problemlidir. Bu yüzden, Arap fetihlerinin gerçekleşmesinde itici güç olarak samimi inancın rolünü tam olarak tespit etmek çok da kolay değildir. Gelgelelim ilk halifeler de, bedevilerin ikna yöntemi veya ölümden sonraki yaşam ile ilgi parlak vaatler sunularak kandırılmayacağını anlamışlardı. Onlar ganimet, maaş ve buna benzer gelirler ile yerleşim için arazi, devlet hizmetinde bir görev gibi yardımlar yoluyla, bedevilerin sadakatlerini güçlendirme siyasetini takip etmişlerdi. Bundan başka yönetim, bedevilerden yeni fethedilen yerlere göç etmelerini istediğinde, onlar bu emri hiç de azımsanmayacak sayıdaki insanla yerine getirmişlerdi (Bulliet 1980; Ayrıca bkz. Ashtor 1976:16 vd.).

Moğol İmparatorluğu zamanında ve sonrasında kurulan müteferrik Moğol devletlerinde, göçebeler her zaman hâkim pozisyonlarını korumayı sürdürmüşlerdi. Birçoğu fethedilen ülkelere göç etmişler fakat orada yerleşik hâle gelmedikleri gibi, Moğol yönetiminin de kendilerinden böyle bir talebi olmamıştı. İslâm devletinde ise, kısa zamanda askeri bir güce dönüşen Arap kabilelerinin ardından, önce Suriye'deki kabileler sonra da özellikle Türklerden oluşan Horasan'ın yerleşik nüfusu, muharip olarak devlet hizmetine alınmıştı. 9. yüzyılın başlarında Abbasi halifeliğinin ve diğer İslâm devletlerinin en önemli uğraşı, savaşçılıkta oldukça maharetli olan bu sınıfı toplumun geri kalanının etkisinden muhafaza etmek olmuştu (Crone 1980; Pipes 1981; Kennedy 1986:160). Sonuç olarak, bedeviler zamanla askeri önemlerini kaybetmişlerdi. Bunun tam aksine, tüm Moğol devletlerinde, hatta Timur devletinde bile, askeri seçkinler sürekli olarak göçebeler arasından çıkmış; ayrıca onlar kabile yöneticileri ve kabileleriyle olan sıkı ilişkilerini her daim sürdürmüşlerdi.

Araplar yeni bir medeniyetin doğmasına öncülük etmişlerdi. Moğollar ise bunu hiçbir zaman beceremedi. Moğol örneği şunu kanıtlamaktadır ki, kabile toplumu yeni bir medeniyet veya bir dünya dini yaratmaya muktedir değildir. Arap ve Moğol fetihleriyle ilgili olarak yapılan bu küçük karşılaştırma bile, siyasi ve etnik harita şöyle dursun, onların dünyanın dini

haritasına yaptığı tesiri göstermesi bakımından dikkate değerdir. Ancak Moğolların bunu, zaten var olan medeniyetler üzerinde oluşturdukları “Moğol barışı” vasıtasıyla geçici bir süre devam ettirdiklerini ifade etmek gerekir.

Sonuç olarak, göçebelerin hiçbir zaman evrensel bir din yaratamadıklarını, bunun yanı sıra, siyasi ve ekonomik konularda olduğu kadar, ideolojik ve kültürel bakımdan da daima yerleşik toplumlara muhtaç olduklarını vurgulamak istiyorum. Göçebelerin ekonomik yönden yerleşik toplumlara olan bağımlılığı ve onlardan ilham aldıkları farklı siyasi modeller, çeşitli ideolojilerin de onlar içine taşınmasını kolaylaştırmıştı. Göçebe ekonomisi ancak tarım ve zanaat ile tamamlanabileceğinden ötürü, bir kaynak, karşılaştırma için bir model, bazen taklit ya da reddetmek için, özellikle siyasilerin inanç konuları da dâhil ideolojilerle olan ilişkilerinde, göçebe kültür eninde sonunda yerleşik kültüre ihtiyaç duymaktaydı (Khazanov 1990).

Ernest Renan’ın “Çöl insanları tek tanrıdır” şeklindeki görüşü tam anlamıyla hakikati yansıtmadığı gibi, deve güden göçebelerin ilkel tek tanrıcılığı hakkındaki teorik açıklamalar ve tecrübeyle kanıtlanmaya çalışılan tezlerin de sağlam bir zeminden yoksun olduğu açıktır. Bununla birlikte “Muhammed’in tek tanrıcılığının gelişmesinde çölün itekleyici bir rolü olmamıştır” şeklindeki, Watt’a (1953:1) ait olan bir yaklaşımı benimseyenler de çıkabilir. Max Weber’in (1952) işaret ettiği gibi, aynı durum kadim Yahudi dini için de geçerlidir. Zira şimdilerde bu görüş, Yahudi tek tanrıcılığının temelleri üzerine daha önce farklı fikirler ileri süren bazı bilim adamları arasında epey rağbet görmektedir (Bkz. Mendenhall 1962, 1973; Gottwald 1979; Coote-Whitelam 1987; Lemche 1988; Coote 1990).

Göçebeler, evrensel dinlerin ortaya çıkması için elzem olan iki husustan yoksundu. Göçebe toplumun en önemli hasleti, doğaüstü ve dünyevi güçler arasında düşük düzeyde bir gerginliğe ev sahipliği yapmasıdır. İnsanlar birbirleriyle ahenk içinde ve tek tip dünya görüşüne sahip bir sosyal yapı içerisinde bulunurlar; dolayısıyla, iç çekişmelerin ve onların algı düzeylerinin sınırlılığı, uygun bir ideoloji ya da psikolojik iklimin doğuşuna her zaman engel teşkil etmiştir. İşte bu yüzden göçebeler, yalnızca başkaları tarafından yaratılan dinleri ödünç alarak çoğu zamanda onu siyasi gerekçelerle yayma yoluna gitmişlerdir.

Sonuç olarak, antropolojinin ve sosyolojinin çeşitli ikna yöntemlerine kapılan yazarların ontolojik ve epistemolojik görüş ayrılıkları kadar, nadir de olsa onların kişisel eğilim ve tutumlarının da farklı din tanımlarının ortaya çıkmasına neden olduğunu kabul etmek durumundayız. Kendimi bu büyük ve kısır tartışma içerisine çekmek istemiyorum. Ben bu makalede dini; semboller, kültürler, ritüeller ve batıl inançların içinde bulunduğu bir inanç sistemi olarak göstermeye niyetli olmadığım gibi, onun dünyanın ve insanlığın yaratılışının temel gayesi şeklinde algılanmasını sağlamaya da çalışmadım. Buradaki esas amacım, dinin oluşumuna etki eden birçok unsur var iken, aynı zamanda tabii, sosyal ve kültürel belirleyiciler ile birlikte, dinin de siyasi ve sosyal düzeni şekillendirdiği tezi üzerinde yeniden düşünmekti. Din olgusunun katıksız saf bir ortamda doğmadığını tartışmaya bile gerek yoktur. Din her zaman, psikolojik, ekonomik, sosyal, siyasi, ideolojik ve kültürel etmenlerle birlikte büyüyerek olgunlaşır. Kısacası onlar belirli bir zaman ve mekânda vücut buldukları için, bütün dinleri tarihsel olaylar olarak tasavvur etmek gerekir.

KAYNAKLAR

Allsen, T. T. 1987. *Mongol Imperialism. The Policies of the Great Qan Mönke in China, Russia, and the Islamic Lands*. Berkeley: University of California Press.

Ashtor, E. 1976. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.

Aswad, B. 1963. "Social and Ecological Aspects in the Origin of the Islamic State." *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, vol. 48:419-42.

Ayalon, D. 1971. "The Great Yasa of Chinghiz Khan: A Reexamination." *Studia Islamica*, no: 33:97-140, no: 34:151-80.

Barthold, V. V. 1968. *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. London: Lowe and Brydone.

Bishai, W. 1968. *Islamic History of the Middle East: Background, Development, and the Fall of the Arab Empire*. Boston: Allyn and Bacon.

Bombaci, A. 1965. "Qutlu Bolsun!," pt. 1. *Ural-Altaysche Jahrbücher*, 36:284-91.

Bousquet, G. H. 1956. "Observations sur la nature et les causes de la conquête arabe." *Studia Islamica*, 6:37-52.

Bravmann, M. M. 1972. *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: E. J. Brill.

Bulliet, R. 1980. "Sedentarization of Nomads in the Seventh Century: The Arabs in Basra and Kufa," in *When Nomads Settle. Processes of Sedentarization As Adaptation and Response*, Philip Carl Salzman, ed., 35-47. New York: J. F. Bergin Publishers.

Butzer, K. W. 1957. "Der Umweltfactor in der grossen arabischen Expansion." *Saeculum*, 8:359-71.

Caetani, L. 1911. *Studi di Storia Orientale*, vol. 1. Milan: U. Hoepli.

Caskel, W. 1953. *Zur Beduinisierung Arabiens. Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Bd. 103.

-----1954. "The Bedouinization of Arabia," in *Studies in Islamic Cultural History*, G. E. von Grunebaum, ed., vol. 56, N. 2, pt. 2. Memoir N. 76. Menasha, Wisconsin: The American Anthropological Association.

Chan, Hok-lam. 1967. "Liu Ping-Chung (1216-74). A Buddhist-Taoist Statesman at the Court of Khubilai Khan." *T'oung-pao*, vol. 53:98-146.

Clausson, G. 1972. *An Etymological Dictionary of the Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.

Cook, M. 1986. "The Emergence of Islamic Civilization," in *Axial Age Civilizations*, S. N. Eisenstadt, ed., 476-83. Albany: State University of New York Press.

Coote, Robert B. 1990. *Early Israel. A New Horizon*. Minneapolis: Fortress Press.

Coote, Robert B., and Keith W. Whitelam. 1987. *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*. Sheffield: The Almond Press.

Crone, P. 1980. *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.

-----1987. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press.

Dawson, C. 1955. *The Mongol Mission*. New York: Sheed and Ward.

De Rachewiltz, I. 1966. "Personnel and Personalities in North China in the Early Mongol Period." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, IX: pt. I-II, 88-144.

-----1972. "The Secret History of the Mongols." *Papers on Far Eastern History*, no. 5.

-----1973. "Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire." *Papers on Far Eastern History*, no. 7:21-26.

Donner, F. M. 1981. *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press.

Earthy, E. D. 1955. The Religion of Genghiz Khan (A.D. 1162-1227)." *Numen*, vol. 2: 228-32.

Eisenstadt, S. N., ed. 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.

Esin, E. 1980. *A History of Pre-Islamic and Early-Islamic Turkish Culture*. Istanbul.

Fabietti, U. 1988. "The Role Played by the Organization of the 'Hums' in the Evolution of Political Ideas in Pre-Islamic Mecca." *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 18:25-33.

Franke, H. 1978. *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Golden, P. B. 1982. "Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, t. 11:37-76.

Gottwald, N. K. 1979. *The Tribes of Yahweh. A Sociology of Liberated Israel, 1250- 1050 BCE*. New York: Orbis Books.

Hambis, L. 1975. "Un episode mal connu de l'histoire de Gengis-Khan." *Journal des Savants, janvier-mars*: 3-46.

Höfner, M. 1959. "Die Beduinen in den vorİslâmischen arabischen Inschriften," in *L'Antica Societa Bedouina*, F. Gabrieli, ed. Roma: *Studi Semitici*, II.

Hill, D. R. 1975. "The Role of the Camel and the Horse in the Early Arab Conquests," in *War, Technology and Society in the Middle East*, V. J. Parry and M. E. Yapp, eds., 32-43. London: Oxford University Press.

Ibrahim, Mahmood. 1982. "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca." *International Journal of Middle East Studies*, vol. 14:343-58.

-----1990. *Merchant Capital and Islam*. Austin: University of Texas Press.

Jenkins, G. 1974. "A Note on Climatic Cycles and the Rise of Chinggis Khan." *Central Asiatic Journal*, 18:4, 217-26.

Kennedy, H. 1986. *The Prophets and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. Longman Press.

Khazanov, A. M. 1975. *Sotsial'naia Istoriiia Skifov*. Moscow: Nauka.

-----1980. "The Origin of Genghiz Khan's State: An Anthropological Approach." *Etnografiiia Polska*, 24:1, 29-39.

-----1984. *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge University Press.

-----1990. "Ecological Limitations of Nomadism in the Eurasian Steppes and Their Social and Cultural Implications." *Asian and African Studies*, vol. 24:1-15.

Kister, M. J. 1965. "Mecca and Tamim (Aspects of Their Relations)." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 3:2, 143-69.

-----1968. "Al-Hira. Some Notes on Its Relations with Arabia." *Arabica*, 15:2, 143-69.

Kotwicz, W. 1950. "Les Mongols, promoteurs de l'idee de paix universelle au debut du XIIIe siecle." *Rocznik Orientalistyczny*, X VI:428-34.

Lemche, Niels Peter. 1988. *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*. Shef-field: JSOT Press.

Lewis, B. 1950. *The Arabs in History*. London: Hutchinson.

Martin, H. D. 1950. *The Rise of Chingis Khan and His Conquest of North China*. Baltimore: The John Hopkins Press.

Mendenhall, G. E. 1962. "The Hebrew Conquest of Palestine." *The Biblical Archaeologist*, vol. 25:66-87.

-----1973. *The Tenth Generation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Meyvaert, P. 1980. "An Unknown Letter of Hulagu, Il-Khan of Persia, to King Louis IX of France." *Viator*, 11:245-59.

Mostaert, A., and F. W. Cleaves. 1952. "Trois documents des archives secretes vaticanes." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XV:482-95.

Nasonov, A. N. 1940. *Mongoly i Rus'*. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

Negria, L. V. 1981. *Obshchestvennyi Stroi Severnoi i Tsentral'noi Aravii v V-VII vv.* Moscow: Nauka.

Olinder, G. 1927. *The Kings of Kinda of the Family of Akil al-Murar*. Leipzig: Lund.

Olschki, L. 1960. *Marco Polo's Asia*. Berkeley: University of California Press.

Pelliot, P. 1922-23. "Les Mongols et la Papauté-documents nouveaux, edites, traduits et commentes." *Revue de l'Orient Chretien*, ser. III, t. III (XXIII), N. 1-2, 3-30.

Pigulevskaia, N. V. 1946. *Vizantiia i Iran na Rubezhe VI i VII vekov*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

-----1964. *Araby u Granits Vizantii i Irana v IV-VI vv*. Moscow: Nauka.

Piotrovskii, M. B. 1981. "Mukhammed, Proroki, Lzheproroki, Kakhiny," in *Islam v Istorii Narodov Vostoka*, 9-18. Moscow: Nauka.

-----1984. "Svetskoe i Dukhovnoe v Teorii i Praktike Srednevekovogo Islama," in *Islam: Religii, Obshchestvo, Gosudarstvo*, P. A. Griaznevich, S. M. Prozorov, eds., 175-88. Moscow: Nauka.

-----1985. *Iuzhnaia Araviia v Rannem Srednevekov'e*. Moscow: Nauka.

Pipes, D. 1981. *Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*. New York: Yale University Press.

Roux, J.-P. 1956. "Tangri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques." *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 149:49-82, 197-230; vol. 150:27-54, 173-212.

-----1958. "Notes additionnelles a Tangri le ciel-dieu des peuples altaïques." *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 154:32-66.

-----1959. "L'origine celeste de la souverainete dans les inscriptions paleo-turques de Mongolie et de Siberie." *Studies in the History of Religions. Supplements to Numen*, 231-41. Leiden: E. J. Brill.

Sagaster, K. 1973. "Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen." *Central Asiatic Journal*, 17.

Saunders, J. J. 1977. *Muslims and Mongols*. Christchurch:Whitcoulls.

Sergeant, R. B. 1954. "Hud and Other Pre-Islamic Prophets of Hadramawt." *Le Museon*, LXVII: 121-79.

-----1962. "Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia," in *Melanges Taha Husain*, publies par Abdurrahman Badawi, 41-58. Cairo.

Shaban, M. A. 1971. *Islamic History, A.D. 600-750 (A.H. 132). A New Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shahid, Irfan. 1984. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Skrynnikova, T. D. 1989. "Sakral'nost' Praviteliav Predstavleniakh Mongolov XIII v." *Narody Azii i Afriki*, no. 1, 67-75.

Sourdel, Dominique. 1983. *Medieval Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.

Tamura, Jitsuzo. 1973. "The Legend of the Origin of the Mongols and Problems concerning Their Migration." *Acta Asiatica*, vol. 24:1-19.

Tekin, T. 1968. *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana University Publications (Uralic and Altaic Series, vol. 69).

Turan, Osman. 1955. "The Ideal of World Domination among the Medieval Turks." *Studia Islamica*, 4:70-90.

Voegelin, E. 1941. "The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245- 1255." *Byzantium*, vol. 15:378-413.

Von Grunebaum, G. E. 1976. *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*. London: Variorum Reprints.

Vorobev, M. V. 1975. *Chzhurchzheni i Gosudarstvo Tszin (X v.-1234 q.)*. Moscow: Nauka.

Waley, Arthur. 1931. *The Travels of an Alchemist: The Journey of the Taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan*. London: Routledge and Sons.

Watt, W. M. 1953. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press.

-----1956. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.

-----1968. *What is Islam?* New York: Frederick A. Praeger.

Weber, Max. 1952. *Ancient Judaism*. New York and London.

Yao, Tao-chung. "Ch'iu Ch'u-chi; and Chinggis Khan." 1986. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 46:201-19.