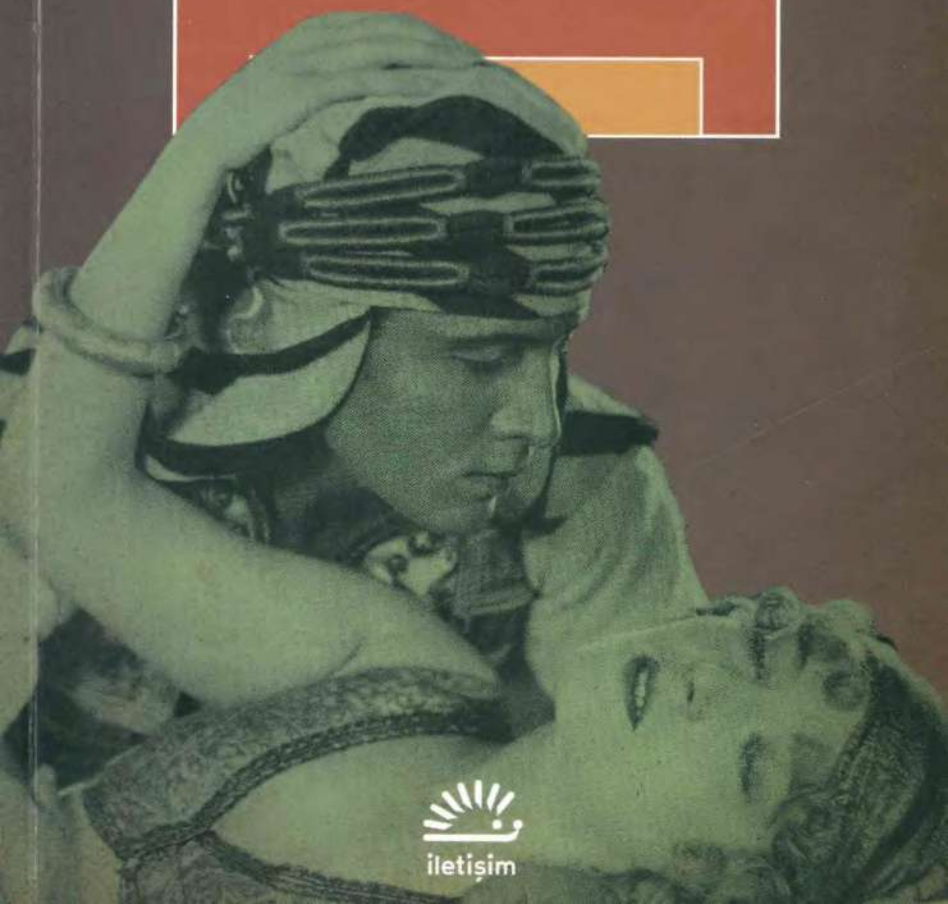
Nuray Mert

Batı İslâm'ı Çok Sevmişti

Batı'nın İslâm Siyasetleri ve İslâmcılık



iletişim

NURAY MERT

Batı İslâm'ı Çok Sevmişti

NURAY MERT 1960 Trabzon doğumlu. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Tarih Bölümleri'nde lisans eğitimi alan Mert, aynı üniversitenin Tarih Bölümü'nde yüksek lisansını (Prens Sabahaddin ve Terakki Mecmuası), Siyaset Bilimi Bölümü'nde de doktorasını (Erken Cumhuriyet Döneminde Laik Düşünce) tamamladı.

İletişim Yayınları 3114 • Araştırma-İnceleme Dizisi 516
ISBN-13: 978-975-05-3255-9
© 2022 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2022, İstanbul

EDİTÖR Merve Öztürk
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI "Şeyhin Oğlu" adlı filmde ("Son of the Sheik", 1926) Rudolf Valentino
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Berkay Üzüm
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

NURAY MERT

Batı İslâm'ı Çok Sevmişti

Batı'nın İslâm Siyasetleri ve İslâmcılık

iletişim

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ 15

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLEŞME SÜRECİNDE İSLÂM-SİYASET İLİŞKİSİNİN YENİDEN KURGULANMASI 43

Osmanlı-İslâm modernleşmesi 47

Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Müslümanlar 58

İslâm'ın modern dönem siyasallaşması ve hilafet 67

Birinci Dünya Savaşı süreci 79

"Alman Cihadı" 88

Sonuç 95

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI VE ORYANTALİZM 103

Oryantalizmin tarihselliği 105

Oryantalizm tartışmaları 126

Oryantalizmlerin çoğullaştırılması 132

"Muhafazakâr Oryantalizm" 146

Sonuç 154

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI SONRASI İSLÂM SİYASETLERİ 161
Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Batı İslâm siyasetleri 162
Birinci Dünya Savaşı sonrası Arap Ortadoğusu 166
Almanya'nın İslâm siyaseti 179
Nazi dönemi Alman siyaseti ve Türkçülük 185
Balkan Müslümanları ve Naziler 198
Nazi müttefiklerinin Müslüman siyaseti 203
Hindistan alt kıtasında İslâm'ın siyasallaşması 212

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SOĞUK SAVAŞ DÖNEMİNDE İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI 225
Soğuk Savaş ve İslâm siyasetleri 226
"Komünizmle Mücadele" 232
Batı İslâm siyasetleri ve Müslüman Kardeşler 245
Soğuk Savaş'ın son perdesi ya da "ikinci" Soğuk Savaş 262
Soğuk Savaş'ın son perdesinde ikinci cephe 267
Sonuç 281

BEŞİNCİ BÖLÜM

SOĞUK SAVAŞ SONRASI "İSLÂM VE DEMOKRASİ" SİYASETLERİ 285
"Tarihin sonu" dönemi 287
"Tarihin sonu"nda bir askerî müdahale 288
"Tarihin sonu"nda bir kriz 291
"Tarihin sonu"nda bir iç savaş 294
"Tarihin sonu"na doğru bir anlaşma 302
'90'lı yıllarda Batı İslâm siyasetlerinde değişim 307
Mezhepçileşme 313
Siyasal İslâm'ın iflası ve demokrasi rüzgârları 321
Post-İslâm veya *Bon pour l'Orient* demokrasi 333

ALTINCI BÖLÜM

ARAP BAHARI 343
Erken Arap Baharı 349
Arap Baharı'nın tarihsel arka planı 352

Arap Baharı ülkeleri ve diğerleri 363
Suriye'de "Bahar" 370
Yeni bir aktör olarak Katar 374
Arap Baharı ve demokrasi 379
Türkiye ve Arap Baharı 395

KAYNAKÇA 399

Önsöz

Bu kitap İslâm ve siyaset ilişkisi, siyasal İslâm ve İslâmcılık tartışmalarına bir katkı olabileceğini düşündüğüm tarihsel bir değerlendirmeyi konu ediyor. Amacım, bu büyük başlıkların altını doldurmak olmadığı gibi bu tür büyük başlıklara kuşku ile bakmamız gerektiğine işaret edebilmektir, denebilir. Öncelikle tarihsel-siyasal süreçleri göz ardı eden kavramsallaştırmaların tartışma konusu edilmesi gerektiğini ileri sürüyorum. İkinci olarak, İslâm'ın modern dönemde kazandığı siyasal anlam(lar)ın, küresel çapta tarihsel-siyasal süreçlerden yalıtılmış biçimde, sadece Müslüman nüfuslu coğrafyanın toplumsal dinamikleri çerçevesinde kavranamayacağını ileri sürüyorum. Son olarak da küresel çapta 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirleyici olan Batılı güçlerin "İslâm siyasetleri" diye tanımladığım, Müslüman coğrafyaya yönelik siyasetlerinin, modern dönemde "İslâm'ın siyasallaşması" süreçleri açısından öneminin İslâm, siyaset ve münhasıran İslâmcılık değerlendirmeleri ve çalışmaları açısından büyük ölçüde ihmal edilmiş olduğunu ileri sürüyorum.

Bu kitap, ihmal edildiğini düşündüğüm bu alanı merkeze almayı hedefliyor ve Batı'nın İslâm siyasetlerini ve bu siyasetlerin, İslâmcı ideoloji ve daha genel olarak İslâmi iddialı siya-

si kavram ve söylemlerin şekillenmesinde etkilerini konu ediyor. "İslâm hilafeti", "İslâm dünyası", "Müslüman kimlik" gibi tanımların otantiklik iddialarına karşın Batı emperyal-kolonyal siyasetleriyle başlayarak Batı İslâm siyasetleriyle etkileşim içinde tanımlandığının altını çizmeye çalışıyor. Kuşkusuz, bu etkileşimin izini sürmek "İslâmcılık" konusunda çok genel manada da olsa belli bir altyapıya sahip olmayı gerektiriyor, zira bu etkileşimin İslâmcı ideoloji(ler) ve/veya İslâmi siyasal söylemler çerçevesinde bulduğu karşılıkları irdelemek, münhasıran ayrı bir çalışmanın konusu olacak ölçekte bu kitabın sınırlarını aşıyor.

Bu kitabın konusuna ilişkin başlangıçta açıklığa kavuşturmak istediğim ikinci husus İslâmi, muhafazakâr siyasetler ve/veya İslamcılığın Batı emperyalizminin bir piyonu/oyunundan başka bir şey olmadığını ileri süren indirgemeci ve komplocu yaklaşımlarla örtüşmek gibi bir "tehlike"nin söz konusu olduğunun farkında olmam. Ancak, özellikle '90'lı yıllardan itibaren siyasal İslâm ve/veya İslâmcılık üzerine yapılan ciddiye alınabilecek değerlendirmelerin, bu tehlikeden uzak durmak adına, küresel tarihsel-siyasal boyutu tümüyle göz ardı etmiş olması, sığ ve komplocu yaklaşımları bertaraf etmek bir yana, daha da güçlü hale getiriyor diye düşünüyorum. Özellikle 2000'li yıllardan itibaren, Müslüman nüfuslu coğrafyaya yönelik ABD/Batı İslâm siyasetleri çerçevesinde, İslâmcı söylem, parti ve çevrelerin, ülkelerinin en önemli "demokratik gücü" olduğu şeklindeki değerlendirmeleri, İslâmcıların güçlenmesinin "Batı'nın bir oyunu" olduğu yönündeki iddiaları pekiştirdi. Tarihsel, toplumsal, kültürel dinamikleri yok sayan ve bu çerçevede hak ve özgürlük taleplerini baskı ile sindirme yolunu seçen otoriter siyasetler bu çerçevede meşrulaştırıldı.

Bu kitap doğrudan Türkiye'yi ve onun İslâm siyasetlerini konu etmiyor, bütünüyle ve doğrudan bu konuya odaklanan bir çalışma yapmayı planlıyorum. Açıkçası '90'lı yıllardan bu yana, akademik olarak sağ siyasetler ve İslâmcılık çalışan biri olmanın ötesinde, Türkiye'de İslâmcıların siyasal olarak öne çıkma sürecinde siyasal görüş de belirtmiş ve tutum takınmış biri ola-

rak, pek çok vesileyle bu konulara dair fikirlerimi ifade ettim. Ancak bu kitabın konusu dışında kalsa da yazarın Türkiye bağlamında otuz yıllık siyasal düşünce serüveninin kısaca özetlenmesi gerekir diye düşünüyorum.

Türkiye örneği de dahil olmak üzere, İslâmcı ideoloji ve siyaset söylemleri konusundaki düşüncem açık: İslâmcılık, tanımı gereği otoriter bir siyaset anlayışı vazeder. Çünkü dinî kuralların, daha doğrusu bunların belli bir yorumlama biçiminin siyasal otoritenin meşruiyet kaynağı ve toplumu şekillendirme iddiası, ancak dayatmayla mümkün olabilir. İslâmcılık ideolojisinin, Müslüman toplumların İslâmi bir düzenle idare edilmesi gerektiği iddiası, "İslâmi düzen"in ne olduğu veya olması gerektiğinin yorumlanma biçimi açısından da tartışmalı bir konudur. İslâm inancına sahip insanların, inançlarını ifade etmeye ve yaşamaya ilişkin talepleri demokratik özgürlüklerin bir parçası olmak durumundadır. "İslâmi düzen kurma" iddiası ise -diğer pek çok türdeş toplum yaratma girişimleri gibi- ancak otoriter yöntemlerle ile hayata geçirilebilecek bir toplum mühendisliğidir. Diğer yandan, İslâmcı parti ve çevreler tarafından tanınması talep edilen hak ve özgürlük isteklerinin demokratik tartışmanın dışına itilmesinin ve demokrasi dışı yöntemlerle baskılanmasının da başka tür bir toplum mühendisliği olduğunu düşünüyorum. Siyasi yorum ve tutumlarımı belirleyen temel anlayış bu oldu.

Öncelikle, başından beri İslâmcılık çerçevesinde öne çıkan toplumsal kesim ve onların siyasal temsiline soyunanlara karşı sergilenen tepkinin sınıfsal boyutunun önemli olduğunu düşündüm, halen de öyle düşünüyorum. Dindar, muhafazakâr, İslâmcı, ne derseniz deyin, belli bir düşünce yapısı ve hayat tarzına sahip olanların, Aydınlanmacı bakış açısından hareketle sadece "geri" ve "cahil" diye kodlanmanın ötesinde, kırsal ve/veya alt orta sınıf mensubu olmaları dolayısıyla küçümsendiği ve dışlandığı bir ülkede yaşadığımız gerçeğinin altını çizmek gerektiğine inandım, halen de bu düşünce içindeyim. Türkiye'nin demokratikleşmesinin yolunun farklı kimlik, görüş ve yaşam biçimlerini kabullenmek ve onların siyasal temsilini sa-

vunmaktan geçtiğini düşündüm ve yine halen böyle düşünmeye devam ediyorum. Bu çerçevede, '90'lı yılların başından bu yana sayısız yazı yazdım, röportaj verdim, diğer medya organlarında tartışma ve değerlendirmelere katıldım.

Son olarak, AK Parti'nin 2002 yılında iktidara gelmesini önemli bir demokratik adım olarak gördüm, halen de böyle düşünüyorum. Buna karşın siyasal bakışım çerçevesinde, İslâmcılık bir yana, herhangi bir sağ partiye destek vermem ilkelerime ters düşeceği için ne bu partiye ne de herhangi bir sağ partiye oy vermem söz konusu olabilirdi. Ancak AK Parti'ye yönelik eleştirilerim en başından beri, kendini laikliğin yegâne temsili olarak gören "sol" siyaset çevrelerinin bakışlarıyla örtüşmedi. Neo-liberal politikaların sadık takipçisi olan bir sağ siyasal parti, hangisi olursa olsun, benim açımdan eleştirel yaklaşılması gereken bir siyasal yapıdır, AK Parti'ye yönelik eleştirilerim de en başından beri bu çerçeveye dahildi.

2008 yılında AK Parti'ye açılan kapatma davasını, demokrasiye yönelik bir tehdit olarak değerlendirdim, halen bu görüşteyim. Diğer taraftan, başkanlık sisteminin ilk adımı olan cumhurbaşkanını halkın seçmesi adımını, pek çokları gibi demokratik bir gelişme olarak değerlendirmedim. Dahası, o dönemde AK Parti'ye karşı demokratik sistem dışı baskılara karşı olmama rağmen Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanlığı adaylığı konusunda parti içinde de tartışma konusu olmuş, "Milli Görüş'ten önde gelen üç isimde ısrar" konusunu, İslâmcılık siyasetine yapılan vurgu olarak yorumladım. Dahası, Gül'ün adaylığında ısrarın, o dönem AK Parti'nin kendini tanımladığı "muhafazakâr demokrat" çizgiden İslâmcılığa geri dönüşün ilk adımı olduğunu düşündüm.

2009 yılı sonlarında, bir gazete yazımda o dönemlerde, AK Parti'nin öne çıkardığı "askerî vesayet ile mücadele" siyasetinin, demokratikleşmenin diğer ölçekleriyle desteklenmediği durumda sivil otoriter rejime yol vermesi kaygısını taşıdığımı yazdım. O dönemde sağ ve sol demokrat ve liberaller, bu görüşün "askerî vesayetle mücadeleyi" sulandırmak ve hatta darbe destekçiliği olduğunu ileri sürdüler. İktidar çevreleriyse işi

bir gazetelerinde "sivil dikta" tartışmasının Balyoz Darbe Planı'nın bir parçası olduğunu iddia edecek boyutlara taşıdılar. Daha sonra yargı sisteminin yeniden yapılanması konusunda ise kimin "evet", kimin "hayır", kimin "yetmez ama evet" diyeceği üzerinden sert tartışmalara girildiği 2010 referandumu süreci yaşandı. İslâmcılığın Türkiye'nin gündemine oturduğu '90'lı yıllardan bu yana, bir kesim, İslâmcıların Kemalizm ve mevcut statüko karşıtlığını demokratik imkân ve yol arkadaşlığı olarak gördü, karşılarında ise İslâmcılığı daha ziyade dinî sembollerin, muhafazakâr hayat tarzının öne çıktığı, Aydınlanma'nın gerisinde kalmış bir cahilliğin topluma damgasını vurması olarak korku nesnesi haline getirdi. Birinciler, statükoya karşı bir direnç alanı açması imkânını kısa yoldan demokratikleşme için koşulsuz desteklenecek bir süreç olarak gördüler ve iktidarın alanı içinde yer almaktan sakınmadılar. İkinciler ise "İslâmcılık tehlikesi" karşısında demokratik olmayan yolları mubah görmekten sakınmadılar ve demokratik siyaset alanının dışına düştüler.

En azından bu çalışma çerçevesinde amacım, o dönemlerin muhasebesini yapmak değil. Bu hatırlatmaları yapmamın nedeni, Türkiye'de AK Parti'ye ve İslâmcılığa ilişkin değerlendirme ve tartışmaların "otoriter siyasetin" yükselişi sürecini büyük ölçüde ıskalamış olduğunu düşünmem ve bu çerçevede kendi durduğum yeri hatırlatma ihtiyacı duymamdır.

Bu kitap çalışması, 2010 yılında yazdığım ancak yayımlamadığım, "Democracy Bon pour l'Orient" (Doğu için iyi/yeterli demokrasi) başlıklı İngilizce bir makaleden yola çıktı. 2000'li yıllarda, Müslüman nüfuslu coğrafyaya yönelik ABD/Batı siyasetlerini yorumladığım bu makaleyi, daha sonra bir dizi gazete yazısı olarak özetledim. Bir kitap haline getirmeye karar verdiğimde ise sondan başlamak yerine bu siyasetlerin tarihsel seyrine uygun bir kronoloji takip etmenin daha anlamlı olacağını düşündüm. Yine de kitabın sondan başlanarak veya her bölümünün ayrı makaleler olarak da okunabileceğini düşünüyorum. Ne şekilde okunursa okunsun, kitap yazmakta pek mahir olmayan biri olarak umarım meramımı iyi anlatabilmişimdir.

Tüm eksikliklerin bana ait olması kaydıyla, bu çalışmaya emek veren herkese büyük bir teşekkür borçluyum.

Tüm metni eleştirel katkılarıyla ince ince gözden geçiren sevgili arkadaşım Prof. Dr. Tülin Bümin'e, tanıdığım günden bu yana tüm çalışmalarına büyük katkı sunan bir diğer sevgili arkadaşım Prof. Dr. Namık Sinan Turan'a, üçlü küçük sohbet grubumuzun vazgeçilmez üyesi Prof. Adil Baktıaya'ya dostluk ve katkıları için minnettarım. Kendisinden her zaman çok şey öğrendiğim kıymetli tarihçi arkadaşım Veysel Usta, benim için tüm çalışmalarımda "pusula"dır, bu çalışmaya dair görüşleri çok önemliydi, zahmeti için çok teşekkür ediyorum.

Uzun bir hastalık döneminden sonra tekrar bu konuya yönelmem ve kitabın ilk bölümlerini makale olarak *Toplum ve Bilim*'de yayına hazırlama sürecinde tanışmayı çok büyük bir şans saydığım genç meslektaşım Doç. Dr. Polat Alpman'a bütün bu süreçte verdiği destek ve emek için ne kadar teşekkür etsem az olur. Eski dostum, meslektaşım sevgili Tanıl Bora'ya da bu kitabın yayımlanması amacıyla verdiği destek için büyük bir teşekkür borçluyum.

Son olarak, kaynakçaya ilişkin bir açıklama yapmam gerekiyor. Fazladan okuma yapmak için kaynakça çalışmalarının çok önemli olduğunu düşünen biriyim, ancak bu denli geniş bir tarihsel seyir ve konuya dair yararlanılabilecek kaynakların hepsini zikretmek kitabın yükünü artırır düşüncesiyle sadece dipnotlarda gönderme yaptığım kaynaklara yer verdim. Okuyucular açısından bu eksikliğin anlayışla karşılanmasını umuyorum.

Giriş

İslâm dünyasında siyasetin nasıl yaşandığını, siyasal hareketlerin ve değişimlerin İslâmi terimlerle nasıl algılanıp ifade edildiğini daha kolay anlamak için, her şeyden önce, Müslümanlar arasındaki siyasal söylemin dilini, sözcüklerin nasıl kullanılıp anlaşıldığını, bütün bir siyasal iletişimin gerekli bir bölümü olan eğretileme ve imaların nasıl oluştuğunu kavramaya çalışmalıyız.[1]

Ünlü Şarkiyatçı (Oryantalist) Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*[2] kitabında böyle diyor. Arapça, Farsça, Türkçe ve İbranicenin yanı sıra İslâm tarihini de çok iyi bilen, yani klasik manada iyi bir Oryantalist olan Lewis'in yukarıda alıntıladığımız kitabı ve diğer çalışmalarını şekillendiren "İslâm'ın siyasal dili"ni çözmek iddiası, bize sadece geçmişe dair değil bugün hâlâ süren pek çok gelişme ve tartışmayı anlamak için de altın bir anahtar vaat ediyor. On dört yüzyılı aşkın bir tarihten, pek çok sayıda devlet veya topluluktan, sayısız ihtilaftan, savaştan ve barıştan, dünyanın bir ucundan diğerine uzanan geniş bir coğrafyadan ve bu geniş mekânda ve bu süre boyunca yaşayan milyarlarca insandan söz ediyoruz. "Hıristiyanlığın siyasal di-

1 Bernard Lewis, *The Political Langauge of Islam*, The University of Chicago Press, Chicaho, 1988 [*İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, Phoenix Yayınları, Ankara, 2011 (ilk basım 2007), s. 17].

2 *A.g.e.*

li" diye bir çalışma bize, iki bin yılı aşkın süredir, öncelikle Batı dünyasında olup biten her şeyi anlamak ve açıklamayı vaat edebilir miydi? İlk bakışta, iki farklı dinden söz ediyoruz diye akıl yürütülebilir. Ancak böyle bir akıl yürütme yapabilmek için, "Hıristiyan dünya"nın uzun bir tarihsel süreç içinde farklı yorumları, yaşama biçimleri, siyasal temsilleri, bunların değişimi ve dönüşümünden söz etmenin imkânsız olmasına rağmen, İslâm'a dair ayırt edici özelliğin, "türdeşlik ve değişmezlik" olduğunu kabul etmek gerekir. Oryantalizmin klasik tanımı işte budur; bu okuma biçimi veya akıl yürütmeye göre, "İslâm dünyası" denilen bir mekân vardır ve bu mekânda tarih yoktur, zira hep aynı şeyler tekrar edip durur, birilerinin onu inceleyip, toptan kavraması mümkündür.

Aslında, Lewis ve genel olarak Oryantalist yaklaşım ile "İslâmcılık" dediğimiz ideolojinin çıkış noktası aynıdır. Her ikisine göre de İslâm'ın tek bir yorumu vardır, bu yorumun dışına düşen tüm düşünce ve pratikler, İslâm'a ya dışarıdan girmiş veya içinde gelişen yozlaşmaların sonucu olan sapmalardır, dahası İslâm'ın siyasete dair tek bir söylemi vardır. Aralarındaki fark, İslâmcıların "İslâm'ın siyasal söylemi"nin değişmezliğine olumlu, Lewis ekolünden olan Oryantalistlerin ise, bu değişmezliğe olumsuz anlam yüklemesidir. İslâmcılar, Müslüman nüfuslu coğrafyada sorunun "gerçek İslâm"dan uzaklaşma olduğunu düşünürken, diğerleri sorunun "İslâm ve ondan uzaklaşmamak" olduğunu düşünürler. Sonuçta, hepsi için İslâm dini, asırlarca değişmez pratikler üretir, başka yerlerde farklı sebepler aranan her gelişmenin İslâm coğrafyasında tek nedeni vardır: İslâm dini.

Dinler ve büyük ahlâk söylemleri, inanın veya inanmayın, gerçekten de çok geniş coğrafyaları etkileyen ve binlerce yıl bu etkiyi bir şekilde devam ettirebilen büyük anlatılardır. Bu anlatıların, bu denli coğrafyalar ötesi ve zamana dayanıklı olması ve insanlık tarihinde derin izlekler oluşturdukları gerçekten de üzerinde düşünülmeye değer bir konudur. Ancak, ilahi kaynaklı olduğuna inanın veya inanmayın, bu büyük ahlâk anlatıları, katmanlı anlamları olan ve zaman içinde gerek düşün-

sel gerekse yaşama pratiği olarak farklı yorumlara ve eylemlere kaynaklık etmişlerdir. İslâm'ın, bu açıdan diğer dinlerden farklı bir serüven izlemiş olmasını bekleyemeyiz, zira İslâm dini de diğer semavi dinler gibi, doğal olarak muhatabı insan olan ve dolayısı ile onlar tarafından yorumlanmak ve hayata geçirilmek durumunda olan bir büyük anlatıdır. Diğer bir deyişle, İslâm referanslı tüm siyasi iddialar insani yorumlar olmak durumundadır. "İslâm tarihi" diye öne sürülen anlatılar, sadece Müslüman kimlikli toplulukların tarihsel tecrübelerini yansıtabilir. Dahası, bu anlatıların çoğunluğu, kendi dönemlerinin iktidar bakış açısı ile şekillenmiştir. Diğer taraftan, Oryantalistlerin ve İslâmcı ideolojilerin "İslâm tarihi" kurguları, aslında geçmişten çok, güncel bakış açıları ve siyasi kaygılar çerçevesinde şekillenir.

Lewis'in, İslâm ve Hıristiyanlığın siyasete bakış açısından en köklü farklılık olarak ileri sürdüğü "Klasik İslâm'da Kilise ve Devlet ayırımı hiç olmamıştır. Hıristiyanlıkta ise müritlerine Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya vermelerini söyleyen bir dinin, kurucusuna dek eskilere uzanan iki otoritenin ayrı varlığı söz konusudur"[3] klişesi bu konuda iyi bir örnek olarak görülebilir. İslâmcılar, bu klişeye, Müslüman nüfuslu toplumlarda din ve devletin hiçbir şekilde ayrılmayacağı fikri başta olmak üzere, bireysel özgürlükler gibi kavramlara uzak durmak adına, Oryantalistler ise, Müslüman toplumların temel sorununun; İslâm'ın değişmez siyaset anlayışı ve bunun sonucu olan durağan bir toplum ve siyaset sisteminin, dışarıdan "medenileştirici" (emperyal/kolonyal) bir müdahale olmazsa değişime kapalı olduğu kanaatini beslediği için itibar ederler.

İslâm ve siyaset ilişkisinin özgünlüğü fikri bir yana, Batı dünyasının ayırt edici özelliği olarak ileri sürülen, Hıristiyan dininin başından itibaren din ve devlet işlerini birbirinden ayırt etmekte olduğu iddiası, teolojik olarak da tarihsel olarak da temelsizdir. Her şeyden önce, modernlik öncesi Batı tarihinde din ve devlet veya siyaset sıklıkla iddia edildiği gibi ayrı alanlar işgal etmez. Öyle olsaydı, Hıristiyan âleminde din bu denli

3 *A.g.e.*, s. 13.

siyasal meşruiyet kaynağı olamaz, din ve mezhep savaşları söz konusu bile olamazdı. Diğer taraftan, hiçbir semavi din, kendi kabuğuna çekilmiş bir insan hayatı tasavvur edemez, kaçınılmaz olarak toplumsal hayatı etkiler, bu dolayım üzerinden de olsa, siyasal alandan uzak duramaz. Hıristiyanlık, bırakın tarihsel serüveni içinde siyasal alan ile ilişkisini, itikat planında "Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez... Siz Tanrı'ya ve Mammon'a kulluk edemezsiniz" (Matta, 6/24) diyen bir dindir. İnsan hayatının farklı alanlara bölünebileceği, bireysel hayatın toplumsal hayattan uzak ve özerk bir alanı olabileceği fikri, sadece İslâm dünyasına değil, Hıristiyan inancına ve onun tarihsel tecrübesine de uzak olan, modern liberal siyaset anlayışının ifadesidir. Bu görüş, tarihsel olarak, modernlik öncesi söz konusu değildi.[4] Hıristiyan ve Müslüman topluluklar modern döneme gelinceye kadar, din referanslı siyaset yorumları yapmışlar, daha doğrusu çeşitli siyasal otoriteler ve karşı hareketler kendilerini din referansı ile meşrulaştırmışlar, bu çerçevede tarihsel tecrübeler yaşamışlardı.

"Sezar'ın hakkını Sezar'a vermek" olsa olsa, İslâm siyasal düşüncesinde "maslahat" dediğimiz kavramın karşılığı olarak anlaşılabilir. Diğer taraftan İslâm dini mensuplarının hep bir devleti olduğu, İslâm ve siyasetin bu manada ayrılmaz bir bütün teşkil ettiği iddiası da tarihsel olarak hiçbir dayanağı olmayan bir görüştür. Tarih boyunca, Müslüman toplumlar, İslâmiyet'in ilk çıkış dönemi sonrasında bazı yerler ve dönemlerde büyük devletler, diğer bazı yerler ve dönemlerde küçük çaplı, feodal özellikte siyasal otoriteler altında yaşamış, büyük devlet denilen yapılar, küçük iktidar sahiplerinin diğerlerini savaşarak tasfiye etmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Son olarak, İslâm'a atfedilen siyasal özellikler, Sünni devletlerin tarihsel iktidar serüvenlerine eşlik eden ve çoğunlukla siyasi iktidarları meşrulaştırmak işlevi gören, "İslâm siyasal düşüncesi" dediğimiz külliyatın iddiaların-

4 Bu konuya bugünden baktığımda yetersiz olarak ancak ilk kez doktora çalışmamda ifade etmeye çalışmıştım. Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.

dan ibarettir. Tabii, teoloji ile siyasal düşüncenin iç içe geçmiş olduğu bir alandan veya siyasal düşüncenin referansının teoloji olduğu bir durumdan söz ediyoruz, ancak, bu durum siyasal düşünceye teoloji muamelesi yapmaya imkân vermez.

Özetle, konu İslâm olunca, hiçbir tarihsel ve düşünsel sorgulama yapmadan, "İslâm ve siyaset" veya "İslâm ve toplum", "İslâm ve devlet" veya "İslâm devleti", "İslâm şehri" gibi büyük genellemeler yapmak, İslâm/Müslüman başlığı altında toplanabilecek her şeyi kolayca tanımlamaya girişmek, ancak ve ancak Müslüman toplumların tarihini ve siyasal tecrübelerini, insanlık tarihi dışında saymakla mümkün olabildi ve halen bu çerçevede mümkün olmaya devam ediyor.

Bir yandan İslâmcılar, diğer taraftan Oryantalist "İslâm dünyası" kavramsallaştırmaları tarafından kabul gören Müslüman nüfuslu coğrafyaların tarih dışılığı varsayımı "Müslüman" diye bir tipolojiden yola çıkıyorlar. Bu "Müslüman", o tarihte, şu mekânda, o özelliklere, şu zaaflara sahip olabilecek, kısacası yaşayan bir "insan" değil, yüzlerce yıl değişmeden kaldığı gibi, biri diğerinden pek de farklı olmayan veya olamayacak, türdeş bir yaratık; Maxime Rodinson'un isabetli ifadesi ile "homo Islamicus"tur.[5]

İslâm ve siyaset ilişkisinin yeniden tanımlanma ve tartışma konusu olması, 18. yüzyıldan itibaren belirgin hale gelen ve 19. yüzyılda netleşen tarihsel değişimlerin sonucu oldu. Batı Avrupa'da yaşanan modernleşme zemininde güçlenen siyasi yapılar karşısında "İslâm uygarlığı"nın temsilcisi olarak görülen Osmanlı İmparatorluğu'nun güç kaybetmesi, bir yandan içeriden, diğer yandan dışarıdan "İslâm" merkezli sorgulamaların yolunu açtı. Başlangıçta, Osmanlı siyaset sınıfı, daha önce küçümsedikleri Hıristiyan dünyanın güç ve zenginlik kazanmasını an-

---

5 Maxime Rodinson, *Batı'yı Büyüleyen İslam*, çev. Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul, 1983, s. 65. Ancak bu kavram daha sonra özellikle Aziz al-Azmeh tarafından derinleştirilmiştir: Aziz Al-Azmeh, "Oryantalizmin Eklemlenmesi", Asaf Huseyin, Robert Olson, Cemil Kureşi, çev. Bedirhan Muhip, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, s. 244. Aziz Al-Azmeh, "Postmodern Obscurantalism and The Muslim Question", JSRI, sayı 5, Yaz 2003, s. 36.

lamlandırmakta zorlandılar ve üstün "İslâm medeniyeti"nin yenilgisini, İslâm'ın "esası"ndan ayrılmak olarak algıladılar. Hıristiyan Batı medeniyetinin yükselişinin ardındaki nedenleri keşfetmeye koyulduklarında karşılaştıkları yeni siyasal ve askerî yapılar, bilimsel gelişmeleri uygulama çabalarına reform süreci diyoruz. Bu süreçte, yeniliklerin yabancı bir medeniyeti benimsemek anlamına gelip gelmediği, reformcular ve karşıtları arasındaki gerilimlerde ifadesini buldu. Reformlara karşı dinamikler ile mücadelede değişimi meşrulaştırmanın yolu, değişimlerin yabancı bir uygarlığın değil, tam tersine İslâm dininin esası olduğu iddiasıydı. Bu arada, "meşrulaştırma"yı, araçsallaştırma veya samimi olmayan bir ilintilendirme çabası olarak görmemek gerekir. Çoğunlukla, meşrulaştırma aslında onaylanma girişimlerine anlam kazandırma çabasıdır ve Osmanlı reformcularının değişimleri "İslâmileştirme" çabaları, öncelikle değişimleri kendilerinin de benimsedikleri mevcut kabuller veya kültürel kodlar çerçevesinde tanımlama ihtiyacının bir sonucudur. Reform sürecini başlatan Osmanlı sultan ve bürokratları, daha sonra reformcu aydınlar, değişim ihtiyacının gereklerini yaparken, aslında sadece yabancı bir medeniyeti benimsediklerinin düşünülmesini istemiyor değillerdi, kendileri de böyle düşünmüyordu. "İslâm modernizmi" veya "modernist İslâm" denilen, İslâmi kavram ve semboller çerçevesinde modernleşmeci yorumlar bu süreç içinde şekillendi.

Batı'da modern toplum, ekonomi, düşünce, siyasetin, kısaca modern dünyanın kuruluşu, modern öncesi toplumsal ve siyasal yapılar açısından sancılı bir süreçti. Modernleşmenin sonucu olan, düşünsel, siyasal, toplumsal dalgalanma ve hoşnutsuzluklar ne sadece Batı dışı modern öncesi toplumlara ne de özellikle Müslüman toplumlara mahsustu. Modern dünya Batı coğrafyasında yükselmiş olmasına karşın, içinde geliştiği toplumlar açısından da son derece sarsıcı ve sancılı olmuştu. Bu süreçte, Batı dünyasında veya Hıristiyan dünyada da dinin ve onun siyasal anlamının yeniden yorumlanması söz konusu olmuştu. Batı dışı dünya, bu değişimle daha geç ve Batı'nın sembolleri ve dayatmaları çerçevesinde tanıştı ve bu durum fazla-

dan bir yabancılama unsuru oldu. Bu yabancılamayı aşmanın yolu, "modernleşmeyi İslâmileştirmek" veya İslâm'ı modernleştirmekti. Osmanlı modernleşme veya reform süreci devlete karşı bir meydan okuma hareketi olarak değil, devleti güçlendirmek için girişilen tedbirler çerçevesinde şekillendi. Osmanlı Emperyal Devleti'nin Batılı rakipleri karşısında güçlenmesinin yolu, tıpkı Batı dünyasında olduğu gibi, bürokratik merkeziyetçiliğe dayalı modern bir devletin inşasından geçiyordu. III. Selim döneminde başlayan, II. Mahmud döneminde öncelikle askerî alanda gerçekleşen değişimler, Batılılaşma sembolleri çerçevesinde kültürel bir değişim olarak algılansa da aslında devletin güçlenmesini hedefleyen adımlardı. Tanzimat'ın ilanı, sadece Batılı güçlerin dayatması ile gayrimüslim tebaanın eşitliğini kabul etmekten ibaret olmayan, köklü bir yapısal merkezileşme girişimiydi. Bu girişimlerin İslâmi referanslar ile tanımlanması samimiyetsiz bir meşrulaştırma çabası olmaktan ziyade, kendini İslâm ile tanımlayan bir devletin doğal olarak müracaat ettiği bir yoldu. Tam da bu nedenle, İslâmcı sultan olarak bilinen II. Abdülhamid devrinde, bu sürecin kesintisiz devam etmesinde şaşılacak bir taraf yoktur. II. Abdülhamid de dahil olmak üzere, Osmanlı sultan-halifeleri için modernleşme, İslâm ile çelişen bir gelişme değildi, merkezileşmenin İslâmi referansları öne çıkarması, İslâm'ın siyasal iktidarın meşruiyet kaynağı olduğu bir devlet açısından doğal bir gelişmeydi. Bu süreçte, İslâm referanslarının altının çizilmesi, "İslâm'ın siyasallaşması"nın işareti olarak tanımlansa da aslında söz konusu olan İslâm'ın siyasal yorumunun modernleşme çerçevesinde yeni bir çerçeve kazanması veya İslâm'ın modernleşmeci siyasal yorumudur. İslâm'ın, daha önce klasik Osmanlı devlet modeli ve iktidarın meşruiyet referansı olarak karşımıza çıkan siyaset yorumu, bu kez modern devlet inşasının referansı olarak yeniden yorumlanmıştır.

Bu süreci, İslâm'ın siyasal bir yorumu olan İslâmcılık ideolojisinin tarihsel arka planı olarak tanımlamak mümkün fakat tam olarak isabetli değildir. İslâm'ın, imparatorluk bünyesinde bir modern devlet inşası sürecinde kazandığı yeni siyasal

önem ve yorumlar, İslâm'ın modern siyasal dilinin şekillenmesi açısından tarihsel bir dönüm noktası olarak görülebilir. Ancak, Osmanlı Devleti'nin modernleşmesi sürecinde, devreye giren İslâm'ın siyasal işlev ve yorumunun, bir modern ideoloji olan "İslâmcılık"tan ziyade, "muhafazakârlık", yani değişimin mevcut tarihsel/kültürel/sembolik referanslar içinde gerçekleşmesi olarak tanımlanması isabetli olur. Diğer taraftan, Osmanlı modernleşme sürecinde, 19. yüzyıl ortalarından itibaren, reformculuk, Osmanlı aydın-bürokrat sınıfı mensupları tarafından siyasi bir muhalefet söylemi olarak da şekillenmeye başladı. Genç Osmanlılar denilen birinci kuşak ve Jön Türkler denilen ikinci kuşak Osmanlı aydın-bürokratları reformun mahiyetini tartışma konusu yaptılar.

Bu gelişme sadece düşünsel bir ayrışma değil, aynı zamanda modernleşme sürecinin sonucu olan ve giderek daha fazla orta sınıf öncülü askerî ve sivil bürokratların siyaset sahnesine çıkması ile alakalıydı. İslâm ve siyaset ilişkisinin anayasacılık (Kânûn-ı Esâsî) ve parlamentoculuk (Meclis-i Mebûsan) çerçevesinde yorumu, bu siyasi sınıf, yani Genç Osmanlılar ve Jön Türkler önderliğinde şekillendi. Jön Türklerin siyasi görüşleri, genellikle seküler siyasi kavramlar çerçevesinde irdelenir, oysa daha sonra kendi içlerinde "İslâmcı" ve "Batıcı" diye ayrımların belirginleşmesine karşın aslında "İslâmi modernleşme" temellidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun güç kaybının nedenini İslâm'ın yozlaştırılmış olması olarak kavrayan ve çöküşü durdurmanın yolunun, meşruti monarşi çerçevesinde, İslâm'ın doğru yorumlanması ile mümkün olduğunu ileri süren bu bakış açısı bir tür "Selefi"lik anlayışıdır.

"Selefi" tabiri, zaman içinde "radikallik, köktendincilik" ve bunun şiddet yoluyla ifadesine, bu tür grup ve görüşlere işaret etmek üzere kullanılmaya başlansa da Selefilik, "selef"lere, yani İslâm tarihinde ilk kuşağa veya "saf", "bozulmamış" döneme dönüş, ondan ilham alış, diğer yandan ise kutsal metnin yani Kuran'ın tek bir biçimde anlaşılabileceği şeklindeki tüm iddia ve görüşleri tanımlar. Bu anlayışın modern dönemde karşımıza çıkan şekline "modern Selefilik" diyebiliriz. Osmanlı re-

formcu bürokrat aydınları, meşruti monarşi yönünde bir değişimi İslâmi kavramlar çerçevesinde ifade ederken Selefi bir "köke" dönüş iddiası ile yola çıkıyorlardı. Osmanlı reform sürecinde, meşruti monarşi fikri ve talebi, aynı zamanda bir siyasi muhalefet söyleminin başlangıcına işaret ediyordu. Bu muhalefet söylemi, II. Abdülhamid'e karşı Jön Türkler kuşağı ile netlik kazandı. Siyasal bir ideoloji olarak "İslâmcılık" bu çerçevede gelişti. Kuşkusuz bu ideoloji, tarihsel gelişmeler çerçevesinde değişim geçirdi, ancak biz genel olarak, Müslümanların İslâmi bir devlet ve/veya siyasal sistem tarafından yönetilmesi gerektiğini ve bunu gerçekleştirmenin yolunun İslâm'ın veya İslâm ve siyaset ilişkisinin "özüne dönüş" olduğu iddialarının tümünün "İslâmcılık" olarak tanımlanabileceğini düşünüyoruz.

"Öze dönüş" fikrinin çıkış noktası, "İslâm dünyası"nın, modern Batılı güçler karşısında yenilgisinin üstesinden gelmek için yeni bir İslâm okuması yapmak ihtiyacıydı. Bu okumaya göre, Batı'yı güçlü kılan "modern medeniyet"in temelinde yatan akılcılık, bilimsel düşünce gibi kavramlar ve anayasa ve parlemento gibi kurumlar aslında İslâm'ın özünde mevcut olduğu için, bu değer ve kurumların benimsenmesi yabancı bir kültür ve medeniyet dünyasını benimsemek olmayacaktı. 19. yüzyılda, Kânûn-ı Esâsî ve Meclis-i Mebûsan'ın, yönetimde İslâmi danışma (şûra/meşveret) fikrine dayalı olduğu iddiasından, 20. yüzyıl sonunda İslâm'ın siyasi olarak "demokrasi"yi işaret ettiği iddiasına kadar İslâmcılık bu zeminde hareket etmiştir.

Bu çalışmanın Birinci Bölümü'nde, bu süreci tartışma konusu ediyor, bir ideoloji olarak "İslâmcılık" söylem ve siyasetlerinin geçmişinin, II. Abdülhamid'in siyasi mirasından ziyade, bu muhalefet söylemi çerçevesinde kavranabileceğini ileri sürüyoruz. II. Abdülhamid döneminin Osmanlı devlet modernleşme sürecinin kesintisiz devamı olduğunu, II. Abdülhamid'e karşı gelişen meşrutiyetçi muhalefetin ise yeni ve Selefi İslâm siyasal okumasının, modern dönemde İslâm'ın siyasallaşması açısından önemli bir eşik oluşturduğunu ileri sürüyoruz. Birinci Dünya Savaşı'nın eşiğinde, İttihat ve Terakki yönetiminin radi-

kalleştirdiği pan-İslâmcı siyasetlerin müttefiği olan Alman İmparatorluğu'nun İslâm siyaseti ile buluştuğunu hatırlatıyoruz.

Osmanlı İmparatorluğu ile başlamamızın nedeni, 19. yüzyıl itibarıyla İslâm dünyasının küresel ölçekteki merkezinin Osmanlı İmparatorluğu olmasıydı. Bilindiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu tüm Müslüman coğrafyayı idare ediyor değildi, ancak eski gücünü kaybetmiş olsa da öncelikle Batı dünyası nezdinde İslâm dünyasının ve hatta "Doğu"nun temsili olarak görülen ve yegâne bağımsız siyasi güçtü. Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilerin "Doğu Sorunu" olarak tanımlanması bu gerçeğe işaret eder. Diğer taraftan, Osmanlı Devleti sınırları dışında kalan Müslüman nüfuslu coğrafya tümüyle doğrudan veya dolaylı olarak Batılı emperyal ve kolonyal idareler altına girmişti. Bu durum, geniş bir coğrafyada Müslüman toplulukların dikkatlerini Osmanlı devlet/hilafetine çevirmiştir. İslâmi siyasal kimliklerin şekillenmesi ve İslâmi siyasal söylemlerin inşası ve İslâm'ın modern manada siyasallaşması bu çerçevede gelişti. Biz bu sürecin, bir yandan Osmanlı devlet politikaları ve muhalefet hareketi tarafından, diğer yandan sınırları dışında kalan Müslüman topluluklar arasında sadece içeriden değil, aynı zamanda Batılı emperyal ve kolonyal idarelerin siyasetlerinin etkileri ile de şekillendiğini iddia ediyoruz.

Çariçe Katerina döneminde, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rusya, Ortodoks Osmanlı tebaası üzerinde koruyuculuk kazanırken, Osmanlı hilafeti de Rusya Müslüman topluluklar üzerinde benzer bir statü elde etti ve böylece ilk kez Osmanlı sınırları dışında "ruhani lider" olarak tanımlandı. Ardından İngiltere'nin 1857 Sipahi İsyanı döneminde, yönetimi altındaki Müslüman Hintleri etkileme makamı olarak Osmanlı hilafetini öne çıkarması, daha sonra Arap hilafeti fikrini destekleme siyaseti, Almanya'nın karşı hamle olarak Osmanlı hilafeti ile ittifak içinde "cihat" siyaseti gütmesi gibi önemli dönüm noktalarını bu çerçeve içinde değerlendiriyoruz.

Diğer taraftan, emperyal ve kolonyal idareler altında yaşayan Müslüman toplulukların, bu yönetimler altında yaşanan modernleşme süreçlerine koşut olarak siyasal kimlikler ve söy-

lemler inşa ettiğini ileri sürüyoruz. Rus İmparatorluğu'nun idaresi altına giren Müslüman topluluklarını merkezî devlete bağlama çabasını, daha önce bağımsız siyasal birimler olarak yaşayan toplulukların ortak bir Müslüman kimliğinde buluşması ve İslâmi kurumlarla temsilinde etkin bir rol oynamasını bu çerçevede değerlendiriyoruz. İngiltere idaresi altında Hindistan'da ve diğer kolonyal idareler altında yaşayan Müslüman toplulukların benzer süreçler yaşadığını hatırlatıyoruz. Modernleşme sürecini emperyal/kolonyal idareler altında yaşayan Müslüman toplulukların orta sınıflaşması, dinî/milliyetçi uyanışlar gibi iç dinamiklerini görmezden gelmeyi değil, bu süreçlerin dikkatlerden kaçan boyutlarıyla birlikte düşünülmesini öneriyoruz.

İkinci Bölüm'de, özellikle 19. yüzyıl ortalarından itibaren kapitalist modernleşmenin güçlü siyasi aktörleri olan Batı Avrupa'nın, Osmanlı ve ötesini, "modern medeniyet"in dışında ve gerisinde ve kökünden farklı bir "dünya" olarak "Doğu", Müslüman coğrafyayı "İslâm dünyası" olarak tanımlama biçiminin başlangıçta "Doğu bilimi" anlamına gelen, "Oryantalizm"in emperyal/kolonyal siyasetlere rehberlik ettiğini hatırlatıyoruz. Bu çerçevede, Hıristiyan Batı'dan tümüyle farklı ve değişime kapalı Doğu ve "İslâm dünyası" kavramsallaştırmasının aslında İslâmi siyasi kimlik ve daha sonra İslâmcılık ideolojisinin şekillenmesinde etkili olduğunu ileri sürüyoruz. İlk bakışta, birbirine karşıtlık içinde tanımlanan bu iki yaklaşım biçiminin ortak noktasının, Doğu/İslâm dünyasının özgünlüğü ve tarih dışılığı temelinde ortak bir çıkış noktasına sahip olduğuna işaret etmeye çalışıyoruz. Aralarındaki temel farkın, Oryantalistlerin tarih dışılığa ve özgünlüğe yükledikleri olumsuz anlama karşın İslâmcıların, iddia edilen bu özelliklere "olumlu" anlam yüklemesi olduğunu ileri sürüyoruz.

Diğer taraftan, "Doğu"/İslâm dünyasını tarihin dışında ve gerisinde tanımlayan üstenci Oryantalist söylemlerin büyük ölçüde, "medenileştirme" misyonu adına, emperyal/kolonyal tahakkümleri meşrulaştırma işlevi görmüş olduğunu biliyoruz. Ancak, Batı düşünce dünyasında, "maddiyatçı" kapitalizm ve kültürel özgünlüğü göz ardı eden modernizm karşıtı tepkile-

kalleştirdiği pan-İslâmcı siyasetlerin müttefiği olan Alman İmparatorluğu'nun İslâm siyaseti ile buluştuğunu hatırlatıyoruz.

Osmanlı İmparatorluğu ile başlamamızın nedeni, 19. yüzyıl itibarıyla İslâm dünyasının küresel ölçekteki merkezinin Osmanlı İmparatorluğu olmasıydı. Bilindiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu tüm Müslüman coğrafyayı idare ediyor değildi, ancak eski gücünü kaybetmiş olsa da öncelikle Batı dünyası nezdinde İslâm dünyasının ve hatta "Doğu"nun temsili olarak görülen ve yegâne bağımsız siyasi güçtü. Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilerin "Doğu Sorunu" olarak tanımlanması bu gerçeğe işaret eder. Diğer taraftan, Osmanlı Devleti sınırları dışında kalan Müslüman nüfuslu coğrafya tümüyle doğrudan veya dolaylı olarak Batılı emperyal ve kolonyal idareler altına girmişti. Bu durum, geniş bir coğrafyada Müslüman toplulukların dikkatlerini Osmanlı devlet/hilafetine çevirmiştir. İslâmi siyasal kimliklerin şekillenmesi ve İslâmi siyasal söylemlerin inşası ve İslâm'ın modern manada siyasallaşması bu çerçevede gelişti. Biz bu sürecin, bir yandan Osmanlı devlet politikaları ve muhalefet hareketi tarafından, diğer yandan sınırları dışında kalan Müslüman topluluklar arasında sadece içeriden değil, aynı zamanda Batılı emperyal ve kolonyal idarelerin siyasetlerinin etkileri ile de şekillendiğini iddia ediyoruz.

Çariçe Katerina döneminde, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rusya, Ortodoks Osmanlı tebaası üzerinde koruyuculuk kazanırken, Osmanlı hilafeti de Rusya Müslüman topluluklar üzerinde benzer bir statü elde etti ve böylece ilk kez Osmanlı sınırları dışında "ruhani lider" olarak tanımlandı. Ardından İngiltere'nin 1857 Sipahi İsyanı döneminde, yönetimi altındaki Müslüman Hintleri etkileme makamı olarak Osmanlı hilafetini öne çıkarması, daha sonra Arap hilafeti fikrini destekleme siyaseti, Almanya'nın karşı hamle olarak Osmanlı hilafeti ile ittifak içinde "cihat" siyaseti gütmesi gibi önemli dönüm noktalarını bu çerçeve içinde değerlendiriyoruz.

Diğer taraftan, emperyal ve kolonyal idareler altında yaşayan Müslüman toplulukların, bu yönetimler altında yaşanan modernleşme süreçlerine koşut olarak siyasal kimlikler ve söy-

lemler inşa ettiğini ileri sürüyoruz. Rus İmparatorluğu'nun idaresi altına giren Müslüman topluluklarını merkezî devlete bağlama çabasını, daha önce bağımsız siyasal birimler olarak yaşayan toplulukların ortak bir Müslüman kimliğinde buluşması ve İslâmi kurumlarla temsilinde etkin bir rol oynamasını bu çerçevede değerlendiriyoruz. İngiltere idaresi altında Hindistan'da ve diğer kolonyal idareler altında yaşayan Müslüman toplulukların benzer süreçler yaşadığını hatırlatıyoruz. Modernleşme sürecini emperyal/kolonyal idareler altında yaşayan Müslüman toplulukların orta sınıflaşması, dinî/milliyetçi uyanışlar gibi iç dinamiklerini görmezden gelmeyi değil, bu süreçlerin dikkatlerden kaçan boyutlarıyla birlikte düşünülmesini öneriyoruz.

İkinci Bölüm'de, özellikle 19. yüzyıl ortalarından itibaren kapitalist modernleşmenin güçlü siyasi aktörleri olan Batı Avrupa'nın, Osmanlı ve ötesini, "modern medeniyet"in dışında ve gerisinde ve kökünden farklı bir "dünya" olarak "Doğu", Müslüman coğrafyayı "İslâm dünyası" olarak tanımlama biçiminin başlangıçta "Doğu bilimi" anlamına gelen, "Oryantalizm"in emperyal/kolonyal siyasetlere rehberlik ettiğini hatırlatıyoruz. Bu çerçevede, Hıristiyan Batı'dan tümüyle farklı ve değişime kapalı Doğu ve "İslâm dünyası" kavramsallaştırmasının aslında İslâmi siyasi kimlik ve daha sonra İslâmcılık ideolojisinin şekillenmesinde etkili olduğunu ileri sürüyoruz. İlk bakışta, birbirine karşıtlık içinde tanımlanan bu iki yaklaşım biçiminin ortak noktasının, Doğu/İslâm dünyasının özgünlüğü ve tarih dışılığı temelinde ortak bir çıkış noktasına sahip olduğuna işaret etmeye çalışıyoruz. Aralarındaki temel farkın, Oryantalistlerin tarih dışılığa ve özgünlüğe yükledikleri olumsuz anlama karşın İslâmcıların, iddia edilen bu özelliklere "olumlu" anlam yüklemesi olduğunu ileri sürüyoruz.

Diğer taraftan, "Doğu"/İslâm dünyasını tarihin dışında ve gerisinde tanımlayan üstenci Oryantalist söylemlerin büyük ölçüde, "medenileştirme" misyonu adına, emperyal/kolonyal tahakkümleri meşrulaştırma işlevi görmüş olduğunu biliyoruz. Ancak, Batı düşünce dünyasında, "maddiyatçı" kapitalizm ve kültürel özgünlüğü göz ardı eden modernizm karşıtı tepkile-

rin "Doğu" ve/veya "İslâm dünyası"na, aynı nedenle, yani kapitalist modernleşme dışında kalmış olduğu varsayımına dayalı olarak romantik bir anlam yüklediklerini ve Oryantalizmin bu türünün İslâmcı ve muhafazakâr söylemler çerçevesinde referans alındığını hatırlatıyoruz. Oryantalizm konusunu bu çerçevede ele alırken, 1970'li yıllarda Edward Said'in çalışması ile tekrar gündeme gelen "Oryantalizm" eleştirilerini tartışma konusu ediyoruz. Said ve takipçilerinin Oryantalizm eleştirilerinin önemsiz olmamakla birlikte, hedeflediklerinin tersine yeni bir Oryantalist bakışı beslediğini ileri sürüyoruz. Said eleştirilerinin çoğu, *Şarkiyatçılık* çalışmasında, iddiası bu olmakla birlikte, "Doğu" ve/veya "İslâm dünyası"na özcü bir anlam atfetmekten kurtulamadığı noktasındadır. Biz, bu sorunun ötesinde, Said ve takipçilerinin, Batı hegemonyası eleştirisini merkeze yerleştiren, Doğu ve/veya Müslüman coğrafyaya ilişkin okumalarının, tarihsel süreç içinde bu ülkeler ve toplumlarda iktidar ilişkilerini sorgulama dışında bırakmasını ciddi bir sorun olarak görüyoruz. Diğer taraftan, bu okuma biçimi, Batı dışı coğrafyada modernleşme süreçlerini "Batılılaşma" ile özdeşleştirerek, İslâmcı, muhafazakâr, milliyetçi söylemlerin modernleşmeyi bir "yabancılaşma" sorunu olarak tanımlayan kültürselci yaklaşımlar ile örtüştüğünü düşünüyoruz.

Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, Osmanlı, Habsburg ve Rus imparatorluklarının çöküşü, Almanya'nın yenilgisi ve Bolşevik Devrimi ile, Oryantalist ve Oryantalizm eleştirilerinin konusu olan Doğu/Batı ikilemi büyük ölçüde tartışma konusu olmaktan çıkmış, siyaset zemini tümüyle değişmişti. Savaş sonunda, "Osmanlı bakiyesi", yani eski Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde kalan coğrafyanın çözülüşü tamamlanmıştı. Bu noktadan itibaren, öncelikle Müslüman coğrafyada, imparatorluğun merkezinde, Türkiye bağımsız bir ulus-devlet haline geldi, eski Osmanlı vilayetleri olan Arap coğrafyasının büyük bölümü İngiliz ve Fransız kolonyal yönetimleri altında proto-ulus devletler olarak ayrıştı. 19. yüzyılda halihazırda emperyal-kolonyal idareler altında yaşayan Asya ve Afrika ülkelerinde kolonyal yönetimler, zayıflamalarına karşın varlıklarını devam et-

tiriyorlardı. Rus İmparatorluğu alanı içinde kalan topluluklar ise Sovyetler Birliği idaresi altına girdiler. Bu koşullar altında, Türkiye Cumhuriyeti, laiklik ilkesi doğrultusunda İslâm'ı siyasal alanın dışında tanımladı. Kolonyal idareler altında yaşayan Müslüman topluluklarda, bağımsızlık mücadeleleri çerçevesinde, İslâm büyük ölçüde ulusal kimliğin bir parçası olarak tanımlanmaya başladı. İslâmcı siyasetin, 20. yüzyılda öncü hareketi olarak tanımlanan ve Mısır'da '20'li yıllarda kurulan Müslüman Kardeşler Örgütü dahi, Mısır'ın milliyetçi bağımsızlık mücadelesinin bir bileşeni idi. Diğer taraftan, İngiltere Manda İdaresi altındaki Filistin'de Yahudi devleti inşası süreci öncelikle Arap dünyasında, İslâmcı ve milliyetçi söylemleri anti-Siyonizm ortak paydasında buluşturuyordu.

İki dünya savaşı arasındaki dönem, Ortadoğu tarihinin en az çalışılmış ve tartışılmış konusudur. Oysa, bu dönem Batı Avrupa'nın en çalkantılı dönemiydi ve İkinci Dünya Savaşı ile sonuçlanan bu sarsıcı gelişmelerin küresel çapta etkileri söz konusuydu. Batı Avrupa'da, Bolşevik İhtilali sonrası sosyalist, komünist siyasetlerin yükselişi ve Almanya'nın Nazi, İtalya'nın faşist yönetimler altına girmesi, Arap dünyasında İngiltere ve Fransa'nın kolonyal idarelerine ve Filistin'de Yahudi devleti inşasına karşı milliyetçi-bağımsızlıkçı tepkilerin Alman ve İtalyan taraftarlığı ile buluşması sonucunu yaratmıştır. İkinci Dünya Savaşı sürecinde, Almanya ve İtalya ittifakı, bir yandan Ortadoğu, diğer yandan ise Balkanlar ve Sovyet yönetimi altında yaşayan Müslüman topluluklara yönelik İslâm merkezli bir siyaset ile buluşmuştu.

Üçüncü Bölüm'de, Birinci Dünya Savaşı sürecinin tersine, başarılı olamayan bu siyasetin İslâmcı söylemleri etkilemiş olduğunu ileri sürdük. Diğer taraftan, Japonya'nın, Rusya karşıtı Türkçü-Turancı, Çin karşıtı İslâmcı, tüm Asyalı topluluklara yönelik Asyacı emperyal siyasetleri, İkinci Dünya Savaşı sürecinde, Alman-İtalyan ittifakı çerçevesinde devam etmişti. İslâmcılık, Türkçülük, Asyacı ideolojileri değerlendirirken bu tarihsel süreci dikkate almak gerektiğini düşünüyoruz. O nedenle, Üçüncü Bölüm'de bu dönemi hatırlatmak gereği duyduk.

Bu döneme ilişkin diğer önemli bir gelişme ise, Hindistan'ın bağımsızlık sürecinde Pakistan'ın Hint Müslümanların devleti olarak kurgulanması ve kurulmasıdır. Ortadoğu'da bağımsız milliyetçilik İngiltere'ye karşı cepheye sempatiyi beslerken, Hindistan'da Müslüman siyasi kimlik ve ayrılıkçı bağımsızlık hareketi İngiltere'nin de desteği ile bölme yönünde gelişmiştir. Kuşkusuz, Cinnah'ın liderliğinde Müslüman Birliği'nin siyasi mücadelesi, Hindistan resmî tarihçiliğinin iddia ettiği gibi sadece İngiltere'nin Hindistan'ı böl-yönet siyaseti ile izah edilemez, ancak modern dönemde İslâm'ın siyasallaşması açısından küresel siyasi rekabet ve çatışmaların etkisini kavramak bakımından bu tarihsel deneyimler önemlidir. Sonuçta, Pakistan sekülerlik eğilimli de olsa Müslümanların kendi devletleri olması gerektiği ve siyasi bir İslâm kimliği iddiası çerçevesinde kurulmuştu. Dahası, Pakistan, siyaset sahnesine çıkışı ile, İkinci Dünya Savaşı'nın bitişi ile başlayan Soğuk Savaş sürecinde, Müslüman coğrafyaya yönelik Batı siyasetlerinin en önemli aktörlerinden biri haline gelmiştir.

Soğuk Savaş dönemi, İkinci Dünya Savaşı'nın galip güçleri arasında küresel çapta siyasi güç ve ideolojik alanda bir büyük çatışmanın tarihidir. Bu dönemde, küresel siyaset, başta İngiltere ve Fransa olmak üzere eski kolonyal güçlerin zayıflaması, Batı dünyasının liderliğinin ABD'ye geçmesi ve bu liderlik etrafında oluşan Batı ittifakı ile Sovyetler Birliği'nin küresel rekabeti ve çatışmalar çerçevesinde şekillendi. Bu rekabet ve çatışmalar, iki kutup dışında kalan ve o zaman "Üçüncü Dünya" denilen eski kolonyal alanda milliyetçi bağımsızlık mücadeleleri ve yeni ulus-devletler inşası süreçlerine yansıdı. Batı ittifakının, eski kolonyal alanda bağımsız devletler inşası sürecinde temel stratejisi, Asya, Afrika ve Ortadoğu'da, bu alanların komünizm ve/veya Sovyetler Birliği etki alanına girmesini engellemek üzere ve Batı ittifakına sadık yeni ittifak ilişkileri kurmaktı. Biz bu süreci, tarihsel süreklilik açısından konuyu dağıtmamak adına, Soğuk Savaş döneminde Batı'nın İslâm siyasetlerinin yoğunlaştığı geniş Ortadoğu alanıyla sınırlı şekilde izlemek yoluna gittik. Bu dönemde, Hindistan başta olmak üzere Bağlantısızlar

Hareketi içinde yer alan ve sosyalizmden ilham alan Asya-Afrika ülkelerine karşı, Pakistan Ortadoğu'da başından itibaren Batı ittifakı içinde yer alan Arap ülkeleri ve Türkiye ile siyasi ve askerî ittifak içinde yer alıyordu. Soğuk Savaş çatışmasının Arap coğrafyasındaki yansımaları Arap Soğuk Savaşı olarak bilinir. Bu süreçte, Suudi Arabistan kuruluşundan itibaren İngiltere ve ABD ile ittifak içindeydi, Körfez ülkeleri İngiliz Manda yönetimlerinden sonra Batı müttefiki bağımsız siyasi birimler haline geldiler, Ürdün ve Irak benzer şekilde İngiltere Manda ve himayesinden Batı müttefiki bağımsız monarşiler olarak çıktılar, Fransız nüfuz alanında kurulan Lübnan Arap Soğuk Savaşı boyunca iç çatışmaların sahnesi oldu. Bu cepheye karşı, Suriye'de, Manda yönetimi sonrasında uzun bir siyasi istikrarsızlık ve çatışma sonucu Pan-Arap milliyetçiliği ve Arap sosyalizmi sentezi olan Baas Partisi'nin iktidar olması, 1958'de Irak'ta monarşiye son veren darbe ve 1952'de Mısır'da Nasır Darbesi ile Ortadoğu'da Batı karşıtı cephe oluşmuştu.

Soğuk Savaş döneminde, temelde komünizm ve/veya Sovyetler Birliği karşıtlığı etrafında şekillenen ABD/Batı siyasetleri, Batı ittifakı dışında kalan tüm rejim ve seküler eğilimli milliyetçi siyasetleri ve bu arada Bağlantısızlar Hareketi'ni tehdit olarak algılamış ve komünizmle mücadele siyasetleri çerçevesinde hedef almıştır. Bu dönemde, İslâmcılık ideolojisi seküler milliyetçi ideolojilerin gerisine düşmüş, seküler eğilimli rejimlerin siyasi baskıları altına girmişti. Ancak, İslâmcı hareketler ve İslâm vurgulu siyasetler "komünizmle mücadele" siyasetlerinin müttefiki olarak görülmüştür. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Nazi Almanyası'nın istihbarat örgütü CIA tarafından devralınmış, Nazi Almanyası'nın Rusya Müslümanlarına yönelik Sovyetler karşıtı faaliyetleri el değiştirmiş, Ortadoğu'da Müslüman Kardeşler örgütü Nasır ve Baas rejimlerine karşı, ABD ve başta Suudi Arabistan olmak üzere bölgesel müttefikleri tarafından desteklenmiştir. Bu süreçte, laik bir rejim olan Türkiye'de dahi, "komünizmle mücadele"nin sağ milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı söylem ve siyasetler eliyle sürdürüldüğünü hatırlayalım. Ancak, İslâmi siyaset söylemlerinin ve İslâmcılığın yükse-

lişi, esas olarak 1973 Arap-İsrail Savaşı sonrası seküler ideolojilerin itibar kaybetmesi ile oldu. Bu süreçte, Nasır sonrası Enver Sedat, Batı ittifakına dahil olma siyaseti çerçevesinde İslâmi siyasal söylemleri öne çıkarmış, Müslüman Kardeşler Örgütü'ne görece serbestlik tanımıştı. 1982'de Suriye Baas rejiminin Müslüman Kardeşler İsyanı'nı bastırması sonrasında ülke dışına çıkan örgüt, faaliyetlerini İngiltere ve İsviçre gibi Batı ülkelerinde devam ettirdi.

1979 yılında yaşanan iki önemli gelişme Soğuk Savaş döneminde yeni bir safha açmıştır. Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali sonrasında, ABD/Batı ve müttefiki olan Müslüman ülkeler, işgale karşı cihat ilan eden yerel İslâmcıları (mücahitleri), Pakistan'ı merkez alacak biçimde destekleme siyaseti yürüttüler. Suudi Arabistan'ın öncülüğünde başta Arap ülkeleri olmak üzere Müslüman ülkelerden Pakistan ve Afganistan'a cihatçı transferi ile "küresel cihat"/"cihatçılar" olgusu bu ortamda gelişti. Diğer taraftan aynı yıl, İran'da yaşanan İslâm Devrimi sonrası, ABD bölgedeki en önemli müttefikini kaybetmekle kalmamış, bölgede Batı karşıtı yeni bir merkez oluşmuştu. İran İslâm Cumhuriyeti'nin tüm Müslümanlara yönelik "devrimci" çağrısı ve etkisi, Arap dünyasında "muhafazakâr rejimler" denilen Batı müttefiki rejimler için de yakın tehlike oluşturuyordu. Afganistan'da İslâmcı grupları destekleyen ABD/Batı siyasetleri, Ortadoğu'da, "radikal İslâmcılığı" yeni tehdit olarak tanımlıyordu. Bu ikili siyaset, İran İslâm Cumhuriyeti'ni "radikal İslâm"ın, Afgan mücahitlerini ise "ılımlı İslâm"ın temsilcisi olarak tanımlamak suretiyle sürdürüldü. Soğuk Savaş dönemine yoğunlaştığımız Dördüncü Bölüm'de, bu süreci özetleyip tartışma konusu yaptık. Aslında bu süreç esnasında ABD/Batı ittifakının Müslüman coğrafyaya yönelik İslâm siyasetleri ve yerel siyasi çatışma ve gelişmeler, Afganistan, İran ve Arap dünyasının ötesinde, Türkiye, Güney Asya (özellikle Malezya) ve Afrika'yı (özellikle Mağrip ve Sudan) içine alan geniş bir alanı dikkate almayı gerektirir. Ancak bu denli geniş bir konuya hakkını vermek bizim çalışmamız sınırları içinde mümkün değil. Diğer taraftan, "siyasal İslâm" ve "İslâmcılık" analiz ve tar-

tışmalarının odaklandığı coğrafya ve olayları öne çıkarmanın daha anlamlı olacağını düşündük.

Birinci Bölüm'ü, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan gelişmelere ayırmış olmamıza karşın, Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemleri değerlendirirken Türkiye'den hemen hemen hiç bahsetmedik. Bu yolu izlememizin iki nedeni var: Birincisi, Türkiye bizim için ve Türkiyeli okurlar için uzun boylu tartışılması gereken ve dolayısıyla başlı başına bir çalışmanın konusu olması gereken özel bir örnek. Türkiye'de İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılık üzerine şimdiye kadar yazmış olduğumuz makale ve yorum yazılarının ötesinde bir kitap çalışması, bu kitabın bir devamı olacak. İkinci neden, Türkiye konusunun, sadece bizim için değil, küresel planda da özgünlük taşıyan bir örnek olmasıdır. İslâmcı bir partinin '90'lı yıllarda seçim başarısı, büyükşehirlerin belediye başkanlıklarını kazanması ve iktidar olması, yani Soğuk Savaş dönemi sonrasında Türkiye, siyasal İslâm ve İslâmcılık tartışmaları açısından küresel anlamda öne çıkmıştır. 2000'li yılların başında İslâmcı geçmişe sahip bir partinin iktidara gelmesi ardından daha da yoğunlaşan Türkiye ilgisi, o dönemin liberal Batı siyaset söylemi çerçevesinde "model ülke" olarak tanımlanması, Türkiye örneğinin özgünlüğünün altını çiziyordu. Türkiye'de "muhafazakâr demokrat" tanımı ile siyaset sahnesine çıkan AK Parti iktidarının zaman içinde İslâmcı iddiasına geri dönmesi ve otoriter bir siyaset izlemesi, dikkatleri bir kez daha Türkiye örneğine çekmiştir. Tam da bu nedenle, Türkiye'nin sadece bizler için değil, yabancı okurlar için de başlı başına bir çalışmanın konusu olması gerekir diye düşündük.

Sovyetler Birliği'nin çözülüşü ve Soğuk Savaş'ın bitişi küresel çapta yeni bir dönemin başlangıcı olmuştu. Bu süreçte; Doğu Avrupa'nın Sovyetler Birliği hâkimiyetinden çıkışı ve komünist parti iktidarlarının sona ermesi de "sivil toplum"un ve "demokrasi"nin zaferi olarak değerlendirildi. Soğuk Savaş sonrası küresel çatışma ekseni "demokrasi" ve "otoriter rejimler" çerçevesinde tanımlandı. Diğer taraftan, bu dönemde Müslüman coğrafyada küresel siyaseti etkileyen önemli gelişmeler ol-

muştu. Sovyetler Birliği'nin Afganistan yenilgisi ile "Afganistan cihadı" bitmiş, daha doğrusu Afganistan "mücahit komutanlar" denilen savaş lordları arasında çatışmalar ve onlara karşı Taliban adı altında gelişen radikal İslâmcı bir hareketin güçlenmesi ile iç savaş sürecine girmişti. Afganistan'daki Taliban yönetimi, Afganistan cihadının önde gelen isimlerinden biri olan Suudi Arabistanlı Usame bin Ladin önderliğinde Sovyetler'e karşı kurulan cihadın, bu kez ABD/Batı ülkelerine karşı devam etmesi iddiası ile ortaya çıkan El-Kaide örgütüne ev sahipliği yapıyordu. Diğer taraftan, '90'lı yılların başlarından itibaren Arap ülkelerinde yükselen İslâmcı hareketler mevcut rejimleri zorlar hale gelmişti. İslâmcı bir partinin Cezayir'de seçimleri kazanması sonrası askerî darbe ile iktidar olmaları engellenmiş ancak bu olay, İslâmcı muhalefetin toplumsal ve siyasi bir güç olarak önemini göstermiştir.

Bu gelişmeler, bir yandan "komünizmin yenilgisi" ardından ABD/Batı dünyasının "siyasal İslâm", "İslâmcılık" ve hatta bir medeniyet olarak "İslâm'ın yeni tehdidiyle" karşı karşıya olduğu şeklinde yorumlandı. Diğer taraftan ise Müslüman coğrafyada güç kazanan İslâmcı/İslâmi muhalefetin öneminin anlaşılması, bu söylem, örgüt ve hareketler ile uzlaşma çabasına dönüştü. İslâm'ın bir din olarak topyekûn bir sorun veya düşman olduğunu ileri sürenlere karşı, uzlaşma fikrinin belirlediği siyasetler ağırlık kazandı. Bizim "liberal Batı siyaset ortodoksisi" tanımı içinde değerlendirdiğimiz uzlaşmacı yaklaşımlar, öncelikle "radikal İslâmcılık" ve "ılımlı İslâmcılık" ayrımı yapılması gerektiğini, dahası, ılımlı İslâmcılığın radikal İslâm/İslâmcılık ile mücadelenin en iyi aktörleri olacağını ileri sürüyorlardı.

Aslında bu kavram, '80'li yıllarda bir yandan İran İslâm Devrimi, ardından "devrimci İslâmcılık" tehlikesine karşı, diğer yandan Sovyetler Birliği işgaline karşı savaşan mücahit güçlerini Batı kamuoyuna "özgürlük savaşçıları" olarak takdim etmek üzere dolaşıma girmişti. Doksanlı yıllardan itibaren, "ılımlı İslâmcılık" tanımı, Müslüman ülkelerde İslâmcı hareket ve partiler ile uzlaşma zemini olarak öne çıktığında, kuşkusuz öncelikle şiddete karşı çıkmak ve mevcut siyasal sistemin kuralları

içinde mücadele etmeyi kabul edenler için kullanılıyordu. Biz, bu tasnif ve tanımlamanın en önemli bir diğer ayırt edici özelliğinin "ABD/Batı karşıtlığı" olduğuna işaret etmeye çalışıyoruz. Nitekim, ılımlı İslâm/İslâmcılık ile uzlaşma çabası, öncelikle İslâmcı söylem, parti ve hareketlerin Batı karşıtı olmaktan çıkmasını hedefliyordu. Afganistan ve Bosna'da olduğu gibi sıcak çatışma ortamlarında da belirleyici olan, İslâmcı güçlerin Batı müttefiki olup olmadıkları idi. Seksenli yıllardan itibaren Afganistan'da mücahit güçlerin ideolojilerini sorgulama bir yana, işledikleri savaş suçlarının "sorun" edilmemesinin nedeni buydu. Yugoslavya'nın dağılma sürecinde çıkan iç savaşta, "Bosnalı Müslümanlar"a destek olmak üzere, dünyanın dört bir yanından "cihatçı" transferi de bu kez Rusya karşısında Batı müttefiki olmaları dolayısıyla "uluslararası camia" tarafından aynı nedenle "göz ardı edilmiş"tir.

Ortadoğu'da, İran'ın "radikal İslâmcı tehdit", Suudi Arabistan'ın müttefik "muhafazakâr rejim" olarak tanımlanması aynı siyasete işaret eder. '90'lı yıllarda dolaşıma giren ve 2000'li yıllarda Batı siyasetlerini belirleyen Müslüman coğrafyada "demokratikleşme" söylem ve siyasetleri aynı çerçevede değerlendirilebilir. 11 Eylül Olayı ardından "İslâmi terörle mücadele"nin ilanı, "radikal" ve "ılımlı" İslâm/İslâmcılık tanımları, ABD/Batı siyasetlerinin şekillendiği zemini oluşturdu. Bu tanımlama çerçevesinde, ABD/Batı karşıtı ve şiddet yanlısı El-Kaide başta olmak üzere radikal İslâmcılık ile mücadele, Müslüman Kardeşler ve Türkiye'de iktidar olan AKP gibi İslâmcı partiler ile diyalog ve uzlaşma siyaseti önem kazandı. Diğer taraftan, 2003 yılında ABD öncülüğünde Irak'a askerî müdahale ertesinde, beklenenin tersine Irak'ta İran nüfuzunun artması, en önemlisi, bölgede İsrail'e karşı mücadelede öne çıkan Hamas ve Hizbullah'a verdiği destek dolayısı ile bu örgütlere ve İran'a sempatinin artması ile Batı müttefiki rejimlerin meşruiyet krizleri derinleşmişti.

İslâmcı geçmişe sahip bir partinin iktidara geldiği ve Batı ittifakı siyasetini devam ettirdiği Türkiye deneyimi, demokrasi ve Batı karşıtı olmayan "ılımlı İslâmcılık" tanımının "mo-

del" ülkesi olarak görüldü. Ortadoğu'da, mevcut rejimlere karşı en güçlü muhalefet unsuru olan Müslüman Kardeşler hareketi ve türevleri benzer bir deneyimin adayı olarak değerlendirildi. Türkiye'de İslâmcı partiler, Müslüman Kardeşler hareketinin bir parçası olmamakla birlikte, söylemleri ile örtüşür bir siyasi anlayışa sahip olmuştur. Diğer taraftan, Türkiye İslâmcılığının koşulları farklıydı, dahası ideolojik olarak Türk milliyetçiliğinin belirleyici olduğu bir siyasi görüş söz konusuydu. '90'lı yıllarda öne çıkan Yeni Osmanlıcılık fikrinin de örtük bir Türk milliyetçiliği olduğunu düşünüyoruz. Ancak, Arap Baharı esnasında ve sonrasında AKP iktidarının Mısır, Tunus, Libya ve Suriye'de Müslüman Kardeşler siyasetini desteklemesi, ideolojik akrabalığı ve bunun üzerine kurulu dış siyaseti öne çıkarmıştır.

Bu çalışmanın Beşinci ve Altıncı bölümlerinde, Soğuk Savaş sonrası ve Arap Baharı sürecinde, Müslüman coğrafyaya yönelik Batı siyasetlerini tartışma konusu ettik. '90'lı yıllardan itibaren, bölgeye ilişkin Batı siyasetlerinin, bir yandan İran nüfuzuna karşı, diğer yandan Suriye, Mısır, Tunus'ta meşruiyet krizi yaşayan rejimlerin reform ihtiyacı çerçevesinde "ılımlı İslâmcılık" ile uzlaşma ve ittifak fikri etrafında şekillendiğini iddia ettik. Bu süreçte, Arap dünyasında yaşanan siyasi krizlerin nedeni olan "seküler otoriter rejimler", onlara karşı güçlenen ılımlı İslâmcı parti ve çevreler demokratik muhalefet dinamiği olarak değerlendirildi. Bu bakış açısına göre, seküler Arap milliyetçisi ideolojilerin otoriter siyasetler üretmiş olması bir yana, bu coğrafyada "demokrasi" kavram ve deneyiminin kültürel özgünlük çerçevesinde, "seküler Batı demokrasisi modeli"nden farklı bir tanımının yapılması gerekiyordu. Batı dışı coğrafyada, "Batı dışı modernlikler" tanımı, "liberal olmayan demokrasi" ve "İslâm demokrasisi" kavramları bu çerçevede öne çıktı. Türkiye'de otoriter siyaset geleneğinin seküler Kemalizmin mirası olduğu ve AKP'nin Kemalizm ile hesaplaşmasının "demokratikleşme" işareti olduğu aynı çerçevede ileri sürüldü. Daha önce de belirttiğimiz gibi, biz Türkiye ve AKP deneyiminin başlı başına bir çalışmanın konusu olması gerektiğini düşündüğümüz

için sadece genel tartışma çerçevesi ile sınırlı biçimde gönderme yaptık. Türkiye okuru açısından az bilinen ve izlenen küresel ve bölgesel gelişmeleri öne çıkarmayı tercih ettik.

Bu çalışmanın amacı, "İslâm'ın siyasallaşması", "siyasal İslâm" ve "İslâmcılık" tartışmaları açısından ihmal edildiğini düşündüğümüz, küresel boyut ve siyasal tarih boyutlarını tartışmaya açmaktı. "İslâm'ın siyasallaşması" denilen olgunun, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme sürecinde siyasi meşruiyet kaynağı olarak İslâm'ın yeni bir siyasal önem ve anlam kazanması olduğunu ileri sürdük. Diğer yandan, 19. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlı sınırları dışında Batılı (ve Rus İmparatorluğu'nun) emperyal /kolonyal idareleri altında yaşayan Müslüman toplulukların siyasallaşma süreçlerini bu çerçevede değerlendirmeye çalıştık. Bu süreçte, "Müslüman siyasal kimliği"nin oluşması ve hilafet başta olmak üzere İslâmi siyasal kavram ve kurumların gelişmesinin, modern milli/dinî uyanış dinamiklerini göz ardı etmemek koşulu ile, aynı zamanda emperyal/kolonyal siyasetler çerçevesinde şekillendiğini iddia ettik. Birinci Dünya Savaşı sonrası, Müslüman coğrafyaya ilişkin Batı siyasetlerinin, Müslüman siyasi kimlik tanımı ve İslâmcılık ideolojisinin gelişmesinde etkilerini dikkate almak gerektiğini ileri sürdük ve bu etkileşimin Batı siyasetleri ekseninde izini sürmeye çalıştık. Müslüman siyasal kimliğinin Batı ve emperyalizm karşıtlığı ile belirlendiği iddialarının sınırlarını tartışma konusu ederken, özellikle 19. yüzyıldan itibaren "İslâm dünyası", "İslâm ve siyaset ilişkisi" kavramlarının ve bunlar üzerinde inşa edilen İslâmcılık ideolojilerinin, Batı Oryantalist bakış açısı ve siyasetleri ile örtüştüğüne dikkat çektik. Diğer taraftan, rahatsız edici bir gerçek olarak, İkinci Dünya Savaşı esnasında Müslüman dünyaya ilişkin Nazi propaganda ve siyasetlerinin, Filistin Mandası'nda Yahudi devleti inşasına karşı oluşan tepkiler ile buluştuğunu hatırlattık. İsrail resmî tarihçiliği çerçevesinde Filistin mücadelesinin bir noktada Nazi rejimi ile işbirliği çerçevesinde karalanması çabasına alan açmamak koşulu ile bazı tarihsel gerçekleri görmezden gelmemek gerektiğine inanıyoruz. Bu hatırlatmanın, İslâmcı söylemlerin anti-

semitik ve Yahudi komplosu vurgularının tarihsel arka planını kavramak açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Soğuk Savaş döneminde, "Müslüman siyasi kimliği"nin ve İslâmcılık ideolojisinin "komünizmle mücadele" çerçevesinde şekillenmiş olması ve ABD/Batı siyasetleri ile buluşmasını aynı küresel siyasi boyut izleği açısından değerlendirdik. Bu buluşmanın, yani Müslüman siyasi kimliğinin komünizmle mücadelenin doğal müttefiki olduğu veya olması gerektiği fikri ile Nazi Almanyası'nın, Sovyetler Birliği'ne karşı Rusya ve Balkan Müslüman toplulukları ile ittifak siyasetinin "devamlılık" gösterdiğini ileri sürdük. İkinci Dünya Savaşı sonrası, Nazi istihbaratının CIA tarafından devralınmış olması ve Ruzi Nazar örneğinde olduğu gibi Nazilerin Sovyetler'e karşı mücadelesi içinde yer almış kişi ve çevrelerin Müslüman dünyaya yönelik Soğuk Savaş'ın komünizmle mücadele saflarına geçmesini, bu konuda çarpıcı örnekler olarak değerlendirdik. Bu devamlılık ilişkisine dikkat çekenler olmasına karşın, bu konunun liberal Batı tarihyazıcılığı açısından rahatsız edici bir gerçek olması dolayısı ile ihmal edildiğine işaret ettik. Benzer şekilde, '90'lı yıllarda başlayan "ılımlı İslâmcılık" ile uzlaşma fikrinin, 2000'li yıllarda Müslüman coğrafyaya yönelik ABD/Batı siyasetlerini şekillendiren bir ortodoksiye dönüştüğünü ileri sürdük. Arap Baharı süreci başlangıcında, bu hareketlenmenin "demokrasi zaferi" olarak tanımlanmasını bu çerçevede değerlendirdik. Diğer taraftan, Arap Baharı'nı "post-kolonyalizm"in sonu, yeni toplumsal hareketlerin, özgürleştirici hamlesi gibi tanımlar içinde değerlendiren sol yaklaşımların bu noktada liberal Batı siyaset ortodoksisi ile buluştuğunu iddia ettik. '70'li yıllardan itibaren öne çıkan Oryantalizm eleştirilerinin, emperyalizm ve Batı hegemonyasını söylem analizleri alanıyla sınırlaması ve kolonyal döneme yoğunlaşmasının tarihsel-siyasal gelişmelerin göz ardı edilmesi sonucunu doğurduğunu ileri sürdük. Diğer taraftan, Batı dışı dünyayı kendi özgünlükleri içinde kavrama iddiasının, yeni bir Oryantalist yaklaşım (*neo-Orientalism*) olarak değerlendirilebileceğine işaret ettik. Bu noktada klasik Oryantalist bakış açısı ile İslâmcı bakış açılarının buluşma noktasına

benzer bir buluşmanın, yeni-Oryantalist bakış açıları ile "post-İslâmcılık" kavramsallaştırması buluşması çerçevesinde tartışılması gerektiğini iddia ettik.

Doğrusu bu çalışma, çok genel bir kronolojik izlekten yola çıkmasına karşın, aslında tersinden de okunabilir. Nitekim, çıkış noktası 2000'li yıllarda yayımlanmamış bir makale ve yayımlanmış kısa yorum yazılarının konusu olan "'Bon pour l'Orient' Demokrasi"[6] (Doğu için iyi Demokrasi) idi. Bu konuyu kitaplaştırmaya karar verdikten sonra, ihmal edildiğini düşündüğüm tarihsel arka planı dikkate almak çabası bu çalışmanın planını tersine çevirdi. Ortaya çıkan metin çok uzadığı için, son bölümden devamla siyaset-İslâm ilişkisi ve İslâmcılık konularında mevcut külliyatın eleştirel değerlendirilmesi, bu çalışmanın sınırları dışına taşmış oldu. Bu nedenle, öncelikle bu çalışmanın, Marksist ve klasik sol "İslâmcılık" analizleri ile örtüşen tarafları olmasına karşın, bu sınırlar çerçevesinde okunmaması gerektiğini hatırlatmak gerekiyor. Söz konusu bakış açıları, İslâmcılık ideolojisi ve siyasetlerini doğrudan veya dolaylı biçimde, emperyalizmin kullanışlı bir aracı, tarihî gelişmeye direnen modern öncesi yapıların savunusu, tarihi tersine çevirmeye yönelik "gerici" bir ters tepme olarak özetler.

Tam tersine, Samir Amin ve Ali el Kenz 2005'de yayımlanan kitaplarında, İslâmcılığın (Müslüman Kardeşler) neoliberalizm ve emperyalizme itirazı olmayıp, sivil toplum örgütleri adı altında "paravana" işlevine sahip olduğunu[7] ileri sürüyor. Bu tür yaklaşımların, toplumsal ve siyasi dinamikleri hesaba katmayan, ideolojiler dahil olmak üzere, siyasal söylem ve kimliklerin karşılık bulduğu anlam, değer ve inanç kurgularını göz ardı eden indirgemeci kavrayış biçimleri olduğunu düşünüyoruz. Diğer taraftan, İslâm'ın modern dönem siyasallaşmasının ve İs-

---

6 *Bon pour l'Orient*: Batı standartlarına göre yetersiz, ancak gelişmiş Batı dünyası dışı için yeterli anlamında aşağılayıcı Oryantalist bir ifadedir. 19. yüzyıldan başlayıp 20. yüzyılın ilk yarısına kadar, Fransa kolonilerinde ve Osmanlı İmparatorluğu topraklarından gelip Fransa'da eğitim gören öğrencilerin diplomalarında kullanılan ibarenin yaygınlaşmış ifadesidir.

7 Samir Amin-Ali El Kenz, *Avrupa ve Arap Dünyası*, çev. Kemal Ülker, Versus Yayınları, İstanbul, 2006.

lâmcılığın bir ideoloji olarak şekillenmesinin tarihsel arka planını, Müslüman coğrafyada modernleşme süreçleri çerçevesinde dikkate almak gerektiğini ileri sürüyoruz. Tam da bu nedenle, Gilbert Achcar'in 2016 gibi geç bir tarihte bile, hâlâ "İslâmi köktendincilik"in yükselmesinin arka planı olarak "Engels'in *Almanya'da Köylü Savaşları*'nda tanımladığı Ortaçağ'a ait özelliklerin ... günümüzde Müslüman-çoğunluğun fazla olduğu ülkelerdeki yaygın koşullara harfiyen uyduğu"nu[8] ileri sürerken benimsediği tarihsel materyalizm anlayışının bugünün Müslüman nüfuslu coğrafyasının toplumsal siyasal gelişmelerini kavramaktan uzak olduğunu düşünüyoruz.

Diğer taraftan, Müslüman coğrafyada siyasi gelişmeler çerçevesinde, İslâm referanslı siyasetler, "İslâm ve siyaset ilişkisi" ve İslâmcılık konularının, tarihsel ve siyasal çerçevesinden kopuk bir şekilde tanımlanan, teolojik ve/veya sosyolojik kavramlar ile izah edilemeyeceğini ileri sürüyoruz. "Radikal ve ılımlı İslâm" kavramlarının, İslâm'ın demokrasi ile uyuşup uyuşmadığının ve hatta İslâm'ın belli bir devlet modelini önerip önermediği sorularının tümünün teolojik referanslar ile farklı biçimde yorumlandığını ve iddia edildiğini biliyoruz. Bu koşullar altında, varılacak sonuç teoloji tartışmasından öteye gidemiyor. Diğer taraftan, Müslüman coğrafyanın modernleşme sürecini sosyolojik çerçevede değerlendirme çabaları iki farklı yaklaşımdan hareket ediyor. Bunlardan biri, Batı toplumsal tarihini evrensel model olarak tanımlayan ve bu modelin dışında kalan dinamikleri tarih dışı veya gerisinde gören modernist yaklaşımlar. Diğeri ise, evrensel iddialı tüm kavram ve kurumları "Batı merkezci" hegemonik kültürel iddialar olarak tanımlayan postmodernist yaklaşımlar. Birincisi, Müslüman coğrafyanın modernleşme süreç ve dinamiklerini Batı tarihsel modeline uygun olup olmadıkları kıstası ile tanımlıyor, bu çerçevede İslâm referanslı siyasal ve toplumsal fikir ve söylemleri modern öncesine dönüşü talep eden "gerici"lik veya ters tepmeler olarak görüyor. İkincisi ise, Müslüman coğrafyanın modernleşme

8 Gilbert Achcar, *Marksizm, Oryantalizm, Kozmopolitanizm*, çev. Engin Abat, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 27.

sürecini ya Batı hegemonyasının yansımaları ya da kültürel özgünlüğü görmezden gelen ve bu nedenle siyasi krizler ile sonuçlanan "yanlış modernleşme" olarak değerlendiriyor.

Biz, Müslüman coğrafyanın modernleşme/postmodernleşme süreçlerinin, Batı tarihsel deneyiminden farklı koşul ve kavramlar çerçevesinde şekillenmiş olduğunu, ancak bu farklılığın mutlak bir özgünlük taşımadığını düşünüyoruz. Batı tarihinde de benzer gelişmelerin yaşandığını hatırlatarak modernleşme sürecinin, modern öncesi toplumsal düzenleri ve düşünce biçimlerini sarsma ve yeni toplumsallık ve siyasallaşma biçimlerine sancılı geçişin sadece Müslüman coğrafyaya veya "İslâm dünyası"na özgü olmadığını hatırlatıyoruz. Bu çerçevede, İslâm ve siyaset ilişkisi konusunun, Oryantalist bakış açıları ve İslâmcılık ideolojilerinin çıkış noktası olan "özgünlük" iddiası çerçevesinde kavranamayacağını düşünüyoruz. Daha önemlisi, bu bakış açılarının siyasal karşılıklarının sorgulanması gerektiğini iddia ediyoruz. 19. yüzyıldan itibaren, Oryantalist bakışın "İslâm dünyasının özgünlüğü" ön kabulünün, Müslüman coğrafyanın dış müdahale olmaksızın tarihsel gelişmeye kapalı olduğu, yani "medenileşemeyeceği" fikri ile emperyalist/kolonyalist siyasetleri meşrulaştırma aracı olduğunu hatırlatıyoruz. 20. yüzyılın sonlarında, Müslüman coğrafyaya ilişkin ABD/Batı siyasetlerinin, bu kez İslâm dünyasını "demokratikleştirmek" adına Afganistan ve Irak'ta askerî işgalin gerekçesi olarak ileri sürüldüğünü biliyoruz. Ancak, Ortadoğu'da Batı karşıtı siyasi güç ve söylemlere karşı stratejik mücadelenin, "otoriter rejimlere karşı demokratik güçler ile ittifak" adı altında yürütülmüş olması dikkatlerden kaçıyor. Ortadoğu'da Batı müttefiki rejimlere, içine düştükleri siyasi krizleri aşmak üzere "demokratikleşme" çağrılarını, bu rejimlere karşı muhalefet eden Sünni İslâmcı parti ve söylemlerin Batı ittifakına kazandırılması çabasının sonucu olarak değerlendirmeyi öneriyoruz. Post-İslâmcılık kavramsallaştırmalarının, "ılımlı İslâmcılık" söylem ve önderlerini "demokrasi" dinamiği olarak tanımlayan yorumlarının, hiçbir düşünsel değeri olmayan yaklaşımlar olduğunu düşünmüyoruz, ancak Müslüman coğrafyaya yönelik ABD/Batı si-

yasetleri ile buluşma alanlarının sorgulanması gerektiğini ileri sürüyoruz.

Özetle, bu çalışma İslâm ve siyaset ilişkisi, siyasal İslâm ve İslâmcılık konularında doğrudan teorik bir tartışmayı hedeflemiyor. Sadece, bu konuların tartışma çerçevesini genişletmeyi öneriyor. Mevcut çalışma ve tartışmaların, modern dönemde İslâm referanslı siyasetlerin şekillenmesinde, küresel siyasi tarihsel gelişmelerin etkilerinin ihmal edildiği düşüncesi ile bu boyuta vurgu yapılmaya çalışılıyor. 19. yüzyıldan itibaren, küresel siyasete yön veren Batılı güçlerin Müslüman coğrafyaya yönelik siyasetlerinin, Müslüman siyasi kimlik ve kavramların şekillenmesinde dikkate alınması gerektiği düşüncesi ile Batı'nın İslâm siyasetlerinin kronolojisi öne çıkarılıyor.

Arap Baharı sonrası, ucu açık bir süreç olarak bu çalışmanın sınırları dışında kaldı. Ancak, bir yandan Arap Baharı'nın "demokratikleşme" bir yana siyasi kaos (Mısır), askerî işgal (Libya) ve iç savaşlar (Suriye, Yemen) ile sonuçlanması, diğer yandan İslâmcı geçmişe sahip AKP'nin iktidarı yönetiminde "model ülke" diye tanımlanan Türkiye'de siyasetin otoriter bir rejime dönüşmesi, '90'lı yıllardan itibaren "ılımlı İslâmcılık", "İslâmi demokrasi" ve "post-İslâmcılık" gibi kavramlar çerçevesinde tanımlanan düşünsel ve siyasal paradigmanın sonu oldu. Dahası, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, tüm dünyada otoriter siyasetlerin yükselişi ve Soğuk Savaş sonrası liberal paradigmanın küresel ölçekte çöküşü, Müslüman coğrafyanın ötesinde köklü bir yeniden okumanın gerekli olduğunu gösterdi. Bu okumanın kuramsal-siyasal metinlerle birlikte, 19. yüzyıl olmasa da en azından Soğuk Savaş dönemini içerecek bir tarihsel sorgulamayı gerektirdiğini düşünüyoruz.

Soğuk Savaş döneminde komünizm/Sovyetler Birliği ile mücadele siyasetlerinin, Müslüman siyasal kimliğinin ve İslâmcı ideolojinin yeniden üretimi açısından etkileri bu genel sorgulamanın önemli bir boyutu olarak görülebilir. Diğer taraftan, Sovyetler Birliği/komünist totaliterliğine karşı, "hür dünya"nın temsilciliği iddiasının sahibi ABD/Batı ittifakının küresel çatışma ve rekabetler ile belirlenen stratejik siyasetlerinin arkası-

na saklandığı, "hür dünya", Soğuk Savaş sonrası "demokrasi", "özgürlük ve insan hakları" gibi kavramların nasıl içini boşalttığı tarihsel sorgulama çerçevesinde izlenebilir. Küresel çapta otoriter, milliyetçi, popülist, komplocu siyasetlerin yükselişinin, genel bir dalga olma ötesinde, her ülkenin kendi koşulları çerçevesinde pek çok nedeni olduğu kuşkusuzdur. Ancak, Soğuk Savaş sonrası, sol iddialı siyasi söylemlerin indirgemeci bakıştan kurtulmak adına ekonomi-politik alanı terk etmesi, bu alanın dinî/milliyetçi, popülist söylemlerle dolması, eleştirel siyaset kuramlarının siyasi-tarihsel süreçleri görmezden gelme eğiliminin, bu alanın komplo teorilerine terk edilmesi sonucunu doğurmuş olması da bu çerçevede düşünülmelidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLEŞME SÜRECİNDE İSLÂM-SİYASET İLİŞKİSİNİN YENİDEN KURGULANMASI

Modernleşme sürecinin, toplumsal ilişkiler ve siyaset üzerinde etkilerinin 19. yüzyıl başlarından itibaren, Batı dünyası dışında kalan coğrafyada da yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Osmanlı İmparatorluğu, Batı dünyasında yaşanan gelişmelerden çok daha önceleri doğrudan etkilenmeye başlamıştı, ancak bu etkilerin siyasal alanda iyice belirginleşmesinin tarihini de bu yüzyıl ile başlatabiliriz. "İslâm dünyası" diye tanımlanan Müslüman nüfuslu coğrafya açısından da 19. yüzyıl Osmanlı tecrübesi özel bir öneme sahiptir. Bu dönemde, Asya ve Afrika'da yaşayan Müslüman nüfuslu coğrafya, neredeyse tamamen, başta İngiltere, Fransa ve Rusya olmak üzere Batılı kolonyalist güçlerin yönetimi altına girmişti. Sadece Osmanlı Devleti, çözülme sürecine girmiş olmakla birlikte halen bağımsız bir siyasal güç olmaya devam ediyordu. Bu yönden, "İslâm dünyası"nın modernleşme süreci açısından Osmanlı Devleti etrafında yaşanan gelişmeler belirleyici mahiyettedir.

Bu süreçte, bir yandan Osmanlı Devleti çerçevesinde İslâm'ın siyasal anlamda yeniden kurgulanması söz konusuydu, diğer yandan ise, kolonyalist güçlerin ve bunların Müslüman nüfusu açısından Osmanlı Devleti'ne bakış açısı değişim geçirdi. Osmanlı Devleti açısından, İslâmi sembol ve kavramlar, si-

yasal reform ve/veya modern kurumlaşmanın meşruiyet kaynağı olarak yeniden devreye giriyordu. Kolonyalist güçler açısından ise, yönetimleri altına giren Müslüman coğrafya ve/veya topluluklar ile ilişkilerin düzenlenmesi gerekiyordu. Bu süreçte bir yandan emperyal/kolonyalist güçlerin, diğer yandan bu güçlerin yönetimi altına giren Müslüman toplulukların Osmanlı Devleti'ne bakışları yeni bir çerçeve kazandı. Sıklıkla iddia edildiği gibi, gözlerini Osmanlı sultan/hilafetinin desteğine çeviren sadece Batılı emperyal/kolonyal idare altına giren Müslüman topluluklar değil, sıklıkla bu idarelerin kendisi idi. Yani, mesela hilafet sadece Hint Müslümanlar açısından değil, Hindistan'ı yöneten İngiltere için de kolonyal idarenin meşruiyeti açısından bir referans haline gelmişti. İslâm'ın veya daha doğru bir deyişle İslâmi sembol, kavram veya temsillerin modern dönemde siyasal açıdan yeniden kurgulanması bu çerçeve içinde gerçekleşti.

Son olarak, toplumsal ve siyasal modernleşme denilince, öncelikle Batılı kültürel kodlar anlaşılmamalıdır. Toplumsal-siyasal modernleşme her şeyden önce, pre-modern veya geleneksel diyebileceğimiz toplumsal ilişkiler tarzının ve güç ilişkilerinin değişimi, siyasal kurumların ve otoritenin meşruiyet referanslarının bu değişimler çerçevesinde yeniden tanımlanması sürecidir. Osmanlı İmparatorluğu'nda, klasik yapının çözülüşünün geçmişi en azından 17. yüzyıla kadar geriye dayandırılabilir. Kapitalist modern ekonomi devriminin, Batı Avrupa dışında ve bu arada Osmanlı İmparatorluğu'nda, iç dinamikler çerçevesinde ve Batı ile eşzamanlı olarak gelişmemiş olması, modernleşme yönünde değişimin söz konusu olmadığı anlamına gelmez.

Sonuçta, Osmanlı Devleti'nin, Batı'da yaşanan değişimler sonucu askerî alanda yenilgiler ile tanışması ve öncelikle bu alanda reform yapma ihtiyacı duyması ile başlayan süreç geniş çaplı bir değişimin ilk basamağı olmuştur. Diğer yandan, 19. yüzyıla gelinceye kadar iki yüzyıl boyunca klasik Osmanlı idare yapısının çözülüşü askerî olmaktan öte merkezî devletin ekonomik ve siyasal gücünün zayıflamasının sonucu idi. Batı dışı

coğrafyada modernleşme ihtiyacı, sıklıkla iddia edildiği gibi sadece Batılı güçlerin zorlamasına cevap verme çabası değil, her şeyden önce siyasal otoritenin yeniden tesisi çabasıdır. Değişen koşullar altında, Osmanlı İmparatorluğu'nun eski merkezî yapısını ihya etmek ne mümkündü ne de yeni ihtiyaçlara cevap verebilecek bir çözümdü. Artık söz konusu olan, modern manada bir merkezî devlet otoritesini hayata geçirmekti. Bir yandan, düzenli ve merkezî bir ordu, diğer yandan siyasi otoritenin tesisi ve vergilerin tekrar merkezî devlete akmasını sağlayabilecek yeni bir bürokratik yapı kurgulamak, modern bir devlet inşası demekti. Osmanlı Devleti'nin modernleşme süreci, sıradan bir alafrangalaşma serüveni değil, imparatorluğun modern bir devlete dönüştürülmesi sürecidir. İslâm'ın siyasal manada yeniden kurgulanması bu çerçevede gerçekleşti.

Osmanlı İmparatorluğu'nda bu süreç, sultan/devlet öncülüğünde başlayan reform sürecinin Tanzimat döneminde netleşip yoğunlaşması ile ivme kazandı. Bu dönemde, devletin öncülüğünü yaptığı değişimlere meşruiyet kazandırma aracı olarak dinî sembol ve referanslar yeni/yeniden öne çıktı. III. Selim döneminde başlayan ve sultan ve çevresinin öncülüğünde gerçekleşen ilk reformlarla kısa vadeli kesintilere karşın, II. Mahmud döneminden itibaren askerî, hukuki ve bürokratik reformlarla hızlanan süreç, sıklıkla iddia edildiği gibi II. Abdülhamid dönemi ile durmak bir yana, en çok bu dönemde yoğunlaşmıştı. Tanzimat sonrası öne çıkan reformcu bürokratlar bu sürecin mimarları olmaktan ziyade sonuçlarıdır. Genç Osmanlılar denilen birinci reformcu kuşağın ardından II. Abdülhamid döneminde öne çıkan ve Jön Türkler denilen ikinci kuşak, Osmanlı siyasetine "muhalefet" olgusunu tanıştırmıştır. İlk bakışta, şaşırtıcı gibi görünse de İslâm'ın siyasal anlamda öne çıkması, bir yandan değişimin, diğer yandan bu değişim sürecinde yeni bir aktör olarak sahneye çıkan siyasal muhalefetin referans kaynağı olarak vurgu kazandı.

Gerek merkezde birinci kuşak Osmanlı bürokratları öncülüğündeki anayasacı hareket gerekse merkeze/saraya muhalefet şeklinde gelişen ikinci kuşak Meşrutiyet hareketi siyasal mo-

dernleşmeye İslâmi çerçeve kazandırmak çabası doğrultusunda, neredeyse "Selefi" diyebileceğimiz bir din anlayışı ile temellendirilmekteydi. Meşrutiyet, anayasacılık ve hatta demokrasi fikrinin, İslâm'ın ilk dönemi uygulaması olarak tanımlanması çabası, aslında İslâmi referanslarla güçlendirilmeye çalışılan yeni bir toplum-siyaset tasavvuruydu.

II. Abdülhamid'e atfedilen "İslâmcılık" siyaseti, aslında yüzyıl başında Osmanlı Devleti'nin merkezinde, yani saray ve bürokrasi tarafından hayata geçirilmeye çalışılan modernleşme yönünde değişim sürecinin devamı ve bu çerçevede, İslâm sembolleri ve referanslarının meşruiyet kaynağı olarak yeni anlamlar kazanarak öne çıkması manasına geliyordu. Aynı süreç içinde gelişen II. Abdülhamid'e muhalefet siyaseti, daha köklü bir değişimin referansı olarak, İslâm'ın siyasal tanımını daha köktenci biçimde dolaşıma soktu. Bu açıdan, ilk bakışta şaşırtıcı gelse de İslâmcılık ideolojisi, II. Abdülhamid'in modern muhafazakârlık diye tanımlanabilecek siyasetinden ziyade, ondan önce Genç Osmanlılar ile başlayan ve daha sonra Abdülhamid'e muhalefet olarak devam eden "modern köktencilik" diyebileceğimiz bir yaklaşımdır. Modernleşme adına "öze dönüş" fikri, bir değişimi tarihî/dinî referanslar çerçevesinde tanımlamanın ötesinde, "seleflerin İslâm'ı" yani "gerçek İslâm" adına geçmişin yozlaşmalarına karşı yeni bir sayfa açma fikrine dayanıyordu. Tabii ki, burada söz konusu olan İslâm'ın ilk dönemine dönüş değil, yakın geçmişin eleştirisi ve reddi adına, altın dönemi "otantik" referans olarak tanımlama yaklaşımı idi. Bu açıdan, reformcu bir muhalefet hareketi olan Genç Osmanlıları İslâmcı ideolojinin kurucuları olarak tanımlamak, dikkate değer bir yaklaşımdır.[1]

Diğer taraftan, başlangıçta işaret ettiğimiz gibi, 19. yüzyıl boyunca hemen hepsi yükselen Batılı güçlerin siyasal idaresi altında kalmış, farklı biçimlerde koloni veya yarı koloni haline gelmiş Müslüman nüfuslu geniş bir coğrafyada da siyasal arayışlar söz konusu idi. İngiltere, Fransa ve Rus İmparatorluğu

1 Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

yönetimi altında yoğun bir Müslüman nüfus yaşıyordu. İslâm ve siyaset ilişkisi Hıristiyan devlet/imparatorluk idareleri altında reform ve muhalefet hareketleri çerçevesinde de yeniden kurgulanma sürecine girdi. Bu çerçevede, Müslüman kimliği siyasallaşırken Osmanlı hilafetine bakış da önem kazandı. Sonuçta gerek Osmanlı Türkiyesi'nde gerekse Batılı güçlerin idaresi altında yaşayan Müslüman topluluklar içinde İslâmcılık, bu süreçler içinde bir ideoloji olarak gelişti.

Osmanlı-İslâm modernleşmesi

Osmanlılar, yanı başlarında güçlenen yeni düzenden, yani sanayileşme ve modernleşme sürecinden 16. yüzyıldan itibaren etkilenmeye başlamışlardı, ancak askerî güçlerini yitirmeye, yani toprak kaybetmeye başladıktan sonra, bu süreç bir sorun olarak tanımlanmaya başladı. Buna karşı verilen ilk tepki, klasik düzenin yozlaşmalara karşı yeniden ihya edilmesiydi.[2] Bilindiği gibi, çözümün eskiye dönüşten ziyade yenileşme veya değişme olduğu daha sonra kavrandı ve reformlar süreci böyle başladı. Bu algı değişikliğinin oluşmasının en önemli etkenleri, askerî alandaki zayıflığın, özellikle 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı'nda göz ardı edilemez hale gelmesi ve Osmanlı bürokratlarının Avrupa seyahat ve sefaretlerinde edindikleri izlenimlerdir. Bu iki etkenin kesişme noktasında, savaş esnasında sadrazam kethüdası ve barış görüşmelerinde yetkili temsilci olan Ahmed Resmi Efendi'dir. O nedenle, *Hulasatü'l Itibar* eseri, eski düzenin toptan değişmesi fikri açısından tam bir dönüm noktası olarak değerlendirilir.[3]

18. yüzyıl sonlarında başlayan kesintili reform süreci önce askerî olmak üzere kısıtlı alanda kalan, sonra daha kapsamlı olacak bir değişim sürecini gündeme getirdi. Osmanlı Devleti açısından reformlar öncelikle, devletin yeniden güçlenme-

2 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1973; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1970.

3 Virginia Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devleţ Adamı Ahmed Resmi Efendi (1700-1783)*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1997, s. 8.

si için alınan tedbirlerden ibaretti. Devletin yeniden güçlenmesinin yolunun eski düzeni ihya etmekten ziyade, yeni bir teşkilatlanma gerektirdiği fikri ve çabası aslında, adı bu şekilde konulsun veya konulmasın "modern bir devlet"in inşası çabasından başka bir şey değildi. Modern devlet inşası, sadece Batı Avrupa'da değil, Osmanlı örneğinde de modern öncesi siyasal yapıların değişmesine, merkezî otoritenin güçlenmesi için ordu ve bürokratik yapının inşasına bağlıydı. Klasik Osmanlı sisteminin merkezî devlet yapısı 17. yüzyıldan itibaren çözülmeye başlamıştı, değişen koşullarda merkezî otoritenin yeniden güç kazanması modern öncesi idare sisteminin ihyası ile mümkün değildi. Osmanlı Devleti'nin modernleşmesi sürecinde yaşananlar, Batı Avrupa'da yaşanan mutlakiyetçi monarşilerin yükselmesi sürecinden çok da farklı değildi. Tanzimat ile netlik kazanan reform/dönüşüm siyaseti merkezî otoritenin gücünü tahkim etme çabalarının sonucuydu. Tam da bu nedenle, Tanzimat'a karşı gelişen tepkileri, ideolojik bir meseleden ziyade, geleneksel yapıların modernleşme süreci içinde sergiledikleri direniş çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Geleneksel yapıların direnci, sıklıkla dinî çerçevede algılanır, oysa modern öncesinde zaten din bir inanç meselesi olmaktan ziyade kurumsal yapının ayrılmaz bir parçasıdır; eğitim ve hukuk sistemi dinsel referanslara dayanır ve modern eğitim ve hukuk sisteminin inşası ve eski bürokratik sınıfın yerini yeni ihtiyaçlara cevap verecek yeni bir bürokrasinin alması söz konusudur. Diğer taraftan, söz konusu olan sadece din referanslı eski kurum ve seçkinlerin değişimi değil, aynı zamanda merkezî otoritenin zayıflaması ile güçlenen yerel iktidar yapılarının merkezî otorite tarafından kontrol altına alınması ve buna karşı gelişen direnç ve itirazlardır. Bu açıdan, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşananlar ile, farklı tarihlerde de olsa, Batı dünyasında yaşanan modernleşme süreçleri birbirinden köklü biçimde ayrışmaz.

Osmanlı'da yaşanan sürecin toptan özgün bir süreç olduğu fikrinin gelişmesinin nedeni, her şeyden önce, imparatorluğun bir "İslâm devleti" olması ve dolayısıyla Batı tarihinin dışında değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki Oryantalist yakla-

şımdır. Bu noktada, Oryantalist düşünce ile milliyetçi ve İslâmcı düşünceler ortak bir noktada buluşur. Tabii ki, İslâm'ın imparatorluğun resmî dini olması Osmanlı Devleti'nin modernleşmesi sürecinde, onu bir noktadan sonra Batı'dan farklı kılan bir boyut katar. Nitekim bu nedenle, modernleşme sürecinde dinin, yani İslâm'ın yeniden tanımı siyasal/düşünsel tartışmanın merkezî konusu olmuştur. Bu tartışmanın ana ekseni, bir İslâm devletinin "farklı" (Hıristiyan-Batı) bir "din/medeniyet" dünyasını benimsemesinin sınır ve koşullarıydı. Sonuçta, "modern dünyanın yükselişi", "modernleşen Batı'nın güç kazanması" demekti ve o dönemde Batı dünyası halen Hıristiyan dünya ("diyar-ı küfr"), Osmanlı İmparatorluğu ise, "mülk-İslâm" veya "dar'ül İslâm" (İslâm'ın evi) olarak algılanıyordu. Ancak, "diyar-ı küfr"ün gücü ve zenginliği yadsınacak gibi değildi; Ziya Paşa'nın 1870 tarihinde Cenevre'de yazdığı gazelinde "Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kaşaneler gördüm / Dolaştım mülk-ü İslâmı bütün viraneler gördüm" ifadesi bu algıyı çok iyi özetler. Bu koşullar altında, bir yandan, önce askerî, sonra idari alanda güçlenmek için Batı'yı güçlü kılan değişimlerin benimsenmesi gerçeği kabul ediliyor ve uygulanıyor, diğer taraftan bunun "kâfirlerin dünyası"nın topyekûn benimsenmesi anlamına gelmemesi gerekiyordu.[4]

19. yüzyıldan itibaren Osmanlı seçkin sınıfını meşgul eden mesele bu idi, değişimi kaçınılmaz bulan ve geniş çaplı olması gerektiğini düşünenlerin bulduğu çare, Batı'dan dinî açıdan mahsuru olmayan yenilikleri almak, diğer taraftan da dine sahip çıkmaktı. Bu çarenin özeti, "Batı'nın bilimini alıp, kültürünü almamak" olarak ifade edilmişti. Tam da bu noktada, dini, yani İslâm'ı "yeniden" tanımlamak zarureti doğuyordu. Çünkü, alınıp alınmayacak, kabul edilip edilmeyecekler cetvelini kurgulamak, ancak İslâm'ın esasının neye uygun olup neye uygun olmadığının değerlendirilmesiyle mümkündü. Bu manada, ilk Osmanlı reformcularına "İslâm modernistleri" diyebiliriz. Bu tabir, literatürde öncelikle, Osmanlı bürokratik aydın sını-

4 Halil İnalcık, "Osmanlılarda Batı'dan Kültür Aktarması Üzerine", *Osmanlı İmparatorluğu – Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993.

fının dışında kalan Cemâleddin Efganî ve Muhammed Abduh gibi ilk yenilikçiler için kullanılır, ancak "İslâm modernistleri" veya "modernist İslâmcılık", öncelikle en bilinen isimleri Namık Kemal ve Ali Suavi olarak öne çıkan, "Genç Osmanlılar" neslinin tümünün düşüncelerini tanımlar. "İslâm modernizmi" veya "modernist İslâm", özetle her alanda modernleşmeyi İslâmi referanslar çerçevesinde tanımlama çabasıdır.

O dönemde reformistlere karşı çıkanlar, henüz reform siyasetleri ve reformist düşünceye din adına karşı çıkıyorlar ve din adına eski uygulama ve kurumlarda ısrar ediyorlardı. Bu döneme ilişkin çalışmalar bu kesimi "gelenekçiler" olarak adlandırır, bu tabir de tartışılabilir, ancak bizim açımızdan önemlisi, daha sonra "İslâmcılık" adı verilen siyasal iddianın, gelenekçilerin değil reformcuların düşünce izleği üzerinden gelişmesidir. Zira, değişim sürecinde, eski kurumların direnci bir süreliğine çeşitli tepki veya geri tepme biçimleri aldıysa da devletin yeniden güçlenmesi ve bunun için gerçekleşmesi gereken değişimlerin zarureti, bu tepkilerin önüne geçti. Bu noktadan sonra, siyasi tartışma ve gelişmeler, değişimin gerekip gerekmediği değil, ne şekilde ve ne ölçüde olacağı meselesi çerçevesinde belirlendi. Tam da bu nedenle, II. Abdülhamid döneminde reformcu çevre siyaset dışına itilmiş ve dış politikada Pan-İslâmcı siyaset izlenmiş, ancak devlet teşkilatının modernleşmesi süreci, siyasi tartışmaya mahal vermeden kesintisiz devam etmiş ve hatta en yoğun dönemini yaşamıştır. Bu durumda, din ve siyasetin yeni bir çerçevede kurgulanması, bir yandan Sultan Abdülhamid idaresi tarafından diğer yandan ise onun muhalifi olan Jön Türklerin siyasi görüşleri çevresinde gelişiyordu. II. Abdülhamid, devletin modernleşmesi sürecini mutlakiyetçi iktidarın uygulamaları çerçevesinde gerçekleştirirken, muhalifleri aynı sürecin meşruti monarşi ve anayasacı bir düzeni de içermesi gerektiğini ileri sürüyordu. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Genç Osmanlılar ile başlayan bu reformcu çizgiyi belirleyen; siyasal bir muhalefet çerçevesinde ve muhafazakârlıktan ziyade "modernist-Selefi" anlayış üzerine kurgulanmış olmasıydı. Başka bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nda, bürok-

rat-aydın çevrede gelişen muhalefet mevcut yapının tamamen yıkılması değilse de kökten değişimini talep ederken İslâm referansı giderek ideolojik bir çerçeve kazanıyordu, zira artık hayalî bir İslâmi düzen adına, mevcut düzene karşı çıkış söz konusu idi.

II. Abdülhamid ve muhalifleri arasındaki ayrışma modernleşme veya ona karşı çıkma değildi. II. Abdülhamid döneminde, siyasal yapının modernleşmesi süreci kesintiye uğramadı. Tam tersine, "İslâmcılık Sultan Abdülhamid'e sadece Tanzimat reformlarını korumasına izin vermekle kalmayıp aynı zamanda, devletin İslâmi politika ve karakterini muhafaza eder gibi gözükürken bu modernizasyon hareketini derinleştirmek ve kapsamını genişletmek imkanını sağladı."[5] Bu husus, artık Osmanlı tarihçiliğinin üzerinde anlaşmaya varılmış konularından biridir. Bu çerçevede altını çizmek gereken, Abdülhamid devrinde, modernleşme çabalarından kastettiğimiz sadece modern manada merkezileşmeyi pekiştirmek üzere, demiryolları ve telgraf iletişiminin yaygınlaşması veya modern eğitim kurumlarının gelişmesi gibi adımlar değil, 18. yüzyıl sonlarında başlayan bürokratik reformların, yani devletin/idare sisteminin yeniden yapılanması sürecinin hızla devam etmesi olduğu gerçeğidir.[6] "İslâm'ın modern dönemde siyasallaşması", yani yeni anlamlar ve iddialar kazanması derken kastettiğimiz, İslâm sembol ve referanslarının bu sürece eşlik etmesidir.

Caroline Finkel, Tanzimat döneminde başlayan "sekülerleştirici' reformların "İslâm'ı daha İslâmi" hale getirdiğini[7] ifade ediyor. Deringil, bu süreci "şeriatın Osmanlılaştırılması" diye tanımlıyor.[8] Aslında, mesele "Osmanlılaşma değil", Osmanlı Devleti'nin siyasi teşkilat ve anlayışının modernleşmesi süre-

5 Kemal Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 164.

6 Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Bâbıâli (1789-1922)*, çev. İzzet Akyol, Latif Boyacı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

7 Caroline Finkel, *Osman's Dream The Story of the Ottoman Empire 1300-1923*, Murray, Londra, 2005, s. 478.

8 Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, Doğan Kitap, İstanbul, 2014, s. 63.

cinde, şeriatın yeni bir çerçeve kazanması idi. Bu açıdan, C. K. Neuman'ın *Cevdet Tarihi*'nin "Max Weber'in anlayışı doğrultusunda modern bir bürokratik sistem arayışının bir belgesi olarak okunabileceği" değerlendirmesi önemli bir tespittir.[9] "Gelenekçi" diye bilinen Cevdet Paşa'nın *Mecelle*'yi yazması için görevlendirilmesi, yeni bürokratik merkeziyetçi (modern) devlet teşkilatı çerçevesinde, hukukun kodifiye edilmesi ihtiyacının sonucu idi. Bu girişim, referans İslâm şeriatı ve Hanefi fıkhı olmakla birlikte, hukukun geleneksel ve dolayısıyla dağınık biçimde uygulanmasının yerine, modern merkeziyetçi manada teşkilatlanmasını hedefliyordu ve bu nedenle Hanefi fıkhının standartlaşması gerekiyordu.[10]

Modernleşme, Müslüman coğrafyada, daha ziyade Batılılaşma, yani Batılı kültüre ilişkin usul ve âdetlerin benimsenmesi olarak algılanagelmiştir ve bu karşı tepkiler büyük ölçüde bu çerçevede gelişmiştir. Oysa modernleşme, geleneksel dediğimiz modern öncesi ekonomik, sosyal, siyasal yapıların çözülmesi ve yerini farklı ilişki biçimleri ve kurumların alması sürecidir. Batı Avrupa'da bu süreç öncelikle ekonomik yapının değişimi, yeni sınıfların yükselişi ile gelişirken, diğer pek çok toplumda, yönetici sınıfların öncülüğünde, askerî ve siyasi yapıların dönüştürülmesi şeklinde gerçekleşti. Bu bir ideolojik tercih değil, Batı'da gelişen ekonomik dönüşümün küresel çapta etkilerinin zorlaması sonucu olan bir süreçti. Osmanlı İmparatorluğu, ilk olarak bu zarureti cephede yaşadığı yenilgiler dolayısıyla hissetmiş ve reform sürecini bu nedenle askerî alanda başlatmış, daha sonra siyasal yapının dönüşümü şeklinde devam etmişti. Düzenli bir merkezî ordu kurma ihtiyacı "Nizâm-ı Cedîd"i, devlet mekanizmasının yeniden kurgulanması ihtiyacı bunu takip eden diğer reform çabalarını gündeme getirmişti. Kısacası, söz konusu olan, devletin modern manada yeniden inşası, modern manada merkezileşmesi, bürokratikleşmesi, ku-

9 Christoph K. Neuman, *Araç Tarih, Amaç Tanzimat – Tarih-i Cevdet'in Siyasal Anlamı*, çev. Meltem Arun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 196-197.

10 Ebul'ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

rumsallaşması idi. Bu süreç içinde Tanzimat ile başlayan tepkilerin çoğu, ideolojik veya düşünsel olmaktan ziyade, modern manada merkeziyetçi bir yapıya karşı eski kurum ve yerel iktidar odaklarının isyanı çerçevesinde ifade buluyordu.

Diğer taraftan, Müslüman coğrafyada ve o dönemin tek bağımsız ve güçlü devleti olan Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk değişim veya reform çabasında olanlar, başta siyasi kurum ve kavramları İslâm dini çerçevesinde değerlendirmek durumundaydı. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve Nizâm-ı Cedîd'in kuruluşu dahil pek çok reform ve değişimin, Osmanlı ulemasının bu çabaları dinî çerçevede meşrulaştırmasına ihtiyacı vardı.[11] Tanzimat Fermanı'nın başında takdim edilen değişiklikler, "son 150 yıldan beri Şeriatın yozlaşması sonucu kuvvet ve zenginliğin, güçsüzlük ve fakirliğe dönüşmesine çare" olarak gerekçelendiriyordu.[12] Zira, reformların da karşı tepkilerin de ifade zemini, siyasal ve toplumsal manada tek referans olmayı sürdüren "din" idi. Dinin, yani İslâm'ın siyaset ile ilişkisini yeniden kurgulamak çabalarının tümüne "İslâmi modernleşme" diyebiliriz. Ancak, "İslâmcılık", önce adı konmadan da olsa, Osmanlı reformcu muhalefet hareketi içinde bir ideoloji olarak şekillendi. Osmanlı sarayı ve devlet bürokrasisinin yürürlüğe koyduğu reformlar, İslâm'ın modern manada siyasallaşması çerçevesinde, Genç Osmanlılar ile başlayan siyasal muhalefet olarak, reformculuk ise yine aynı çerçevede ancak bir ideolojiye öncülük edecek bir zeminde gelişti. Sonradan Jön Türkler adını alacak siyasal muhalefet olarak gelişen reformcuların ortak noktaları II. Abdülhamid rejimine muhalefetti. Bu nesil içinde, bazıları Batı modernleşmesini daha kapsamlı biçimde benimsemeyi savunurken, diğer bazıları, değişimin "İslâmiliği" hususunu daha öne çıkardılar; genellikle birincilere Batıcılar, diğerlerine İslâmcılar adı verildi. Ancak, pek çok durumda bu ayrım ilk bakışta sanıldığı gibi net değil, tam tersine fazlasıyla örtüşme içe-

11 Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlmiyye Sınıfı*, Birey Yayınları, İstanbul, 2004.

12 Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

rir. Zira her iki grup da yenilik taleplerini İslâmi referanslar ile bağlantılandırıyordu.

Osmanlı modernleşmesi tarihi üzerine yazan bazıları, modernleşme sürecinde dinin hâlâ merkezî bir yer teşkil etmesini yadırgar. Bu konuda en önemli isimlerden olan Niyazi Berkes, Meşrutiyet idaresini savunan ilk nesil olan Genç Osmanlıları bile din ekseninden kurtulamadıkları için eleştirir. "Kanun-u Esasi ve meşveret rejimi yanlısı olanlar; açıkça 'Kur'an'a, Hadise gerek yoktur, biz Kur'an'a göre değil, ... çağın gereklerine göre anayasaya dayanan demokratik bir rejim kurmak zorundayız' diyemiyorlardı" diye şaşkınlığını belirtir.[13] Ona göre, İslâm referansına müracaat ısrarı, bu fikre karşı çıkanların işini kolaylaştırmaktadır. Bu süreci en iyi tanımlayan, Cemil Oktay'ın o döneme ilişkin bir makalesinin başlığıdır: "Hum Zamiri'nin Serencamı."[14] Meşrutiyet idaresini savunanlar, daha önce Genç Osmanlıların izlediği yoldan, yani dinî meşruiyet bulma çabası içinde, İslâm dininde "danışma"nın, yani "meşveret"in önemini, meşruti idarenin temeline yerleştirmeye çalışıyorlardı. Bu çerçevede, Âl-i İmrân Suresi'nde geçen, "veşavir'hum fi'l emr" ("bir hüküm verirken 'onlara' danışınız") ayetini delil olarak gösteriyorlardı. Arapça'da *hum* "onlara" manasına geldiği için Oktay bu sürece, biraz da mizahi olarak, "hum zamirinin serüveni" adını veriyor. Zira, o dönem "hum"dan (yani "onlar"dan) kimin kastedildiği, mesela gayrimüslimleri kapsayıp kapsamadığı uzun uzun tartışılmıştı.

Siyasal değişimin İslâm referansları içinde kalınarak tartışılmaya devam etmesi, aslında Niyazi Berkes'in yadırgadığı ölçüde anlaşılmayacak bir husus değildir. İlk bakışta, bu ihtiyacın nedeninin fazla tepki çekmemek veya değişime meşruiyet sağlamak olduğu düşünülebilir. Ancak, aynı zamanda, bu tartışmaları yapan çevrenin, kendilerinin de "sahiden" İslâmi çerçeve içinde düşünmeyi önemsediklerini akılda tutmak gerekiyor. Değişime meşruiyet sağlamak veya fazla tepki çekmemek kaygı-

13 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 1978, s. 317-318.

14 Cemil Oktay, *"Hum" Zamirinin Serencamı*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991.

sı, daha ziyade bu sürecin daha ileri safhalarında, yani Jön Türkler için geçerlidir, bu nedenle II. Meşrutiyet döneminde siyasetin her cenahı için İslâm vurgusu giderek daha fazla öne çıkmıştır. Nitekim, Ziya Gökalp'in ünlü "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak"[15] şeklindeki yeni kimlik önerisi Türkleşmenin, yani Türk milletini oluşturmanın siyasal bir inşa olduğuna işaret ettiği gibi "İslâmlaşma"nın, yani yeni bir Müslüman kimliğinin oluşturulması lüzumuna işaret eder. Aksi takdirde, Türklük ve Müslümanlık terimlerini kullanması gerekirdi. Cumhuriyet rejiminin kurulması ile, "Türkleşmek" siyaseti doğrultusunda yeni bir ulus inşasına girişildi, "İslâmlaşmak" fikri ise seküler bir ulus-devlet fikri doğrultusunda gündemden çıktı.

Siyasal değişim/modernleşme sürecinde bir diğer önemli konu, yeni bir siyasal kurgunun "daha İslâmi", "İslâm'ın aslına daha uygun" olması iddiasının ifade bulmaya başlamasıydı. I. Meşrutiyet öncesi dönemde meşruti idareden yana olanlardan Esad Efendi, o günlerde yayımladığı "Hükümet-i Meşruta" risalesinde, "Bizim hükümetimiz esasen Şeriatla mukayyed olduğundan hükümet-i İslâmiyedir. Binaenaleyh hükümet-i meşrutadır"[16] diyordu. İslâmcılık dediğimiz siyasal/düşünsel akım, muhafazakâr veya gelenekçi tepki kulvarında değil, yukarıda belirttiğimiz gibi bu değişimci izlek üzerinde gelişti.

Yine yukarıda iddia ettiğimiz gibi, ilk büyük değişim eşiği, İslâm'ın tanımlanmaya gerek duyulmayan bir referans olmaktan çıkıp ister değişimlere meşruiyet kaygısı ile ister var olanı tanımlamak üzere olsun, altının çizilmesine ve dolayısıyla yeniden kurgulanmasına ihtiyaç duyulur hale gelmesidir. Tarihçi Kemal Karpat'ın, modernleşme sürecini iç ve dış siyaset açısından uzun uzun konu ettiği çalışmasının başlığının *İslâm'ın Siyasallaşması* olması bu açıdan son derece anlamlıdır.[17] Karpat,

15 Ziya Gökalp'in çeşitli dergilerde yayımladığı makaleler, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Musa*sırlaşmak başlığı altında ilk kez 1918'de kitap olarak yayımlandı.

16 Esad Efendi (Ticaret-i Bahriyye Meclisi zabıt katibi), *Hükümet-i Meşruta*, 1293 (1877); Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001.

17 Kemal Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001.

kitabının önsözünde, İslâm'ın bu süreçte, bir yandan "sömürgeleşmeye karşı çıkma ideolojisi olarak siyasallaştığını", diğer yandan "değişim ve adaptasyonun bir aracı haline geldiğini" söyler. Doğrusu, ben "araç" yerine "referans" demeyi daha uygun buluyorum, ancak önemli olan "İslâm'ın siyasallaşması" kavramıdır, ancak bu nokta yorumlanmaya muhtaçtır. İlk bakışta "İslâm'ın siyasallaşması", geçmişte veya bugün İslâmcılık siyaset ve ideolojisini ifade eder gibi görünüyor. Oysa İslâm'ın siyasallaşması, İslâmcılık ekolünü içeren ancak onu önceleyen bir sürece işaret eder. Yukarıda söz ettiğimiz gibi, "siyasallaşma" dediğimiz süreç değişim ve/veya modernleşme sürecinde İslâm'ın daha önce olmadığı biçimde altının çizilmesi ve bu anlamda yeni bir siyasi mahiyet kazanmasıdır. Bu süreç ilk Osmanlı reformlarının İslâmi çerçevede takdiminden başlayarak, değişim yanlısı Genç Osmanlılar, I. Meşrutiyetçiler, II. Abdülhamid ve ona karşı gelişen muhalefet hareketi tarafından farklı çerçevelerde ifade buldu. Bir diğer ifade ile, bu süreç içinde, dinin siyasal mahiyeti, altı çizilmesine gerek duyulan bir meşruiyet kaynağına dönüştü, daha sonra ise din ve siyaset ilişkisi ayrışma iddiası olmaksızın da olsa ilk kez tartışma konusu oldu.

Diğer taraftan, Osmanlı sultanının, tüm Müslümanların "halifesi" olduğu vurgulanmakla birlikte, 1876 Anayasası'nda tüm Osmanlıların padişahı olduğu zikredildi. Böylece halifeliğin ruhani ve siyasi boyutu ilk kez farklı zeminde tanımlandı; "Zatı hazret-i padişahi hasbel hilafe din-i İslâm hamisi ve bilcümle teba-i Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır."[18] Doğal olarak, "Teba-ı Osmaniye" ile kastedilen Müslüman ve gayrimüslim tüm Osmanlı nüfusuydu. Özellikle Osmanlı-Rus Harbi ve Balkanlar'daki büyük toprak kaybından sonra, ancak II. Abdülhamid döneminde, Hıristiyan nüfusu elde tutma konusunda umutların azalmasıyla devlet siyaseti daha fazla Müslüman nüfusa odaklı hale geldi ve "Müslüman millet tasavvuru" gündeme geldi.

18 Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998; Tarık Zafer Tunaya, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları, İstanbul, 1982.

> 1878 sonrasında elde Müslüman ağırlıklı bir ülke kalmış ve bundan sonra Müslümanlara öncelik verilmesi kararlaştırılmıştı ama ortada homojen bir Müslüman unsur yoktu. Eldeki bilgiler bize Anadolu ve Arap topraklarında belli şehir merkezleri dışında muazzam bir farklı inançlar manzumesi ile karşı karşıya olduğumuzu işaret ediyor. Bu farklı unsurların tasavvur edilen bu Müslüman devlete uygun bir tebaa, bir "Müslüman millet" haline getirilmesi gerekiyordu.[19]

Diğer bir deyişle, "Müslüman millet", tıpkı diğer millet kurguları gibi, nihayetinde hayalî bir cemaat idi.

Osmanlı Müslümanları tabii ki, daha önceleri de kendilerini Müslüman kimlik içinde görüyorlar, devlet de onları şeriat dairesinde birinci sınıf tebaa muamelesiyle idare ediyordu, ancak bugün tanımladığımız manada milli kimlik, modern bir siyasal kategoridir ve "Müslüman millet" de diğer milli tasavvurlar gibi modernleşme sürecinde inşa edilmiştir. Diğer taraftan, sultan tabii ki aynı zamanda halifeydi ve klasik Osmanlı Devleti ve siyaseti, tıpkı kendinden önceki İslâm devletlerinde olduğu gibi doğrudan İslâmi meşruiyete dayanıyordu, şeyhülislâmlık/fetva kurumu İslâmi referansa uygunluğu ifade ediyordu. Hilafet Sünni İslâm siyaset düşüncesi uyarınca zaten siyasi güç sahipliğiyle tanımlanıyor ve siyasi sadakat, dogmalaşmış "ulul'ul emre itaat" ilkesi çerçevesinde kurgulanıyordu. Diğer taraftan, modern öncesi Hıristiyan Avrupa'da olduğu gibi, Osmanlı tarihi boyunca, siyasal, toplumsal başkaldırı hareketleri hep dinî hareketler olarak ifade buldu ve karşılığında "devletin din"i adına sapkınlık olarak baskılandılar.[20] Bizim konu ettiğimiz, sadece dinin (İslâm'ın) modern manada siyasal olarak yeniden ve bu kez çok farklı biçimde kurgulanması sürecidir.

---

19 Gökhan Çetinsaya, "II. Abdülhamid'in İç Politikası. Bir Dönemlendirme Denemesi", *Osmanlı Araştırmaları* XLVII, 2016, s. 353-409.

20 Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016; Jane Hathaway, *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları*, çev. Gül Çağalı Güven, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Tabii bu gelişmeler, çok yönlü toplumsal değişimler ve bunların en başında modern manada bir bürokratik sınıfın doğuşu ve siyasal rekabet alanının değişimiyle alakalıydı. Biz Karpat'ın "İslâm'ın siyasallaşması" dediği, ancak "İslâm'ın modern manada siyasallaşması" ve İslâmcı ideolojiye giden yolu daha ziyade düşünsel, kavramsal çerçevede izlemek adına bu gelişmelerden söz etmeyeceğiz. Osmanlı modernleşmesi süreci içinde din (İslâm) ve siyaset ilişkisinin yeniden kurgulanması süreci, daha sonra yaşanan gelişme ve tartışmalar açısından daha uzun boylu irdelenmeyi hak eden bir konu. Ayrıca, böylesi bir irdelemeyi zenginleştirecek pek çok çalışma mevcut. Biz ise bu konuyu şimdilik sadece genel olarak "İslâm ve siyaset ilişkisi" ile ideolojik manada "İslâmcılık" ilişkisine gerek arka plan oluşturmak gerekse aralarında ayrım yapma gereğini vurgulamak için gündeme getirmekle yetinelim.

Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Müslümanlar

İslâm'ın modern dönemde siyasallaşması ve bir ideoloji olarak İslâmcılık tartışmaları açısından, Osmanlı modernleşme tarihi doğal olarak öne çıkmakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu dışında yaşayan Müslüman toplumların kolonileşme olarak yaşadıkları "modernleşme" serüvenleri de son derece önemlidir. Diğer taraftan, 19. yüzyıldan itibaren belli başlı dünya güçleri ve özellikle Rus İmparatorluğu, İngiltere ve Fransa arasında yaşanan çatışma, uzlaşma ve rekabet ilişkileri, "İslâm'ın modern dönemde siyasallaşması" açısından önemli bir etken haline geldi. Bu güçlerin, bir yandan Osmanlı İmparatorluğu, diğer yandan ise kolonist ve emperyal yayılma alanları olan Müslüman coğrafyadaki siyasi güçler ve topluluklar ile ilişkileri, İslâm, Müslümanlık, hilafet gibi kavramları yeniden siyasallaştırdı. Karpat'ın *İslâm'ın Siyasallaşması* başlıklı çalışması, bu süreci irdeleyen en önemli kaynak olarak görülebilir.

19. yüzyıla gelindiğinde, ne kadar güç kaybetmiş olursa olsun, İslâm devleti iddiası taşıyan yegâne bağımsız güç Osmanlı İmparatorluğu, emperyal siyasetler açısından güçlü bir referans

kaynağı haline geldi. Doğrusu, Rus İmparatorluğu'nun Orta Asya coğrafyasında ilerleyişleri, Osmanlı hilafetinin bir yandan bu bölgedeki siyasi yapılar, diğer yandan ise Rusya ve İngiltere rekabeti açısından meşruiyet kavgalarının odağına yerleşmesi 19. yüzyıl öncesinde şekilleniyordu. Karpat, "İstanbul ile Müslüman dış çevre arasındaki yeni ilişkilerin başlangıç noktası sayılabilecek örnek olarak Tipu Sultan"a işaret ediyor. Asıl adı Feth Ali olan Tipu, Hindistan'ın güneybatısında Hindu racalığı olan Meysur'u 1760'ta ele geçirerek kendi sultanlığını kuran Haydar Ali Han'ın oğluydu. Tipu Sultan (1750-1799), İngiltere'nin ilerleyişine karşı Fransızlar ile ittifak kurmuştu (1783). Tipu'nun Afganistan ve Fransa ile ittifakını tehdit olarak gören İngiliz koloni yönetimi, 1798'de Fransa'nın Mısır'ı işgali ardından Osmanlı müttefiki haline gelen İngiltere adına, Osmanlı halife/sultanını Tipu üzerinde baskı aracı yapma siyaseti gütmüştür. Kalküta Genel Valisi Wellesley, III. Selim'den bu yönde bir mektubun gönderilmesini sağladığı gibi, kendi mesajında da "Müslümanların başı olan Osmanlı halifesine saldıran Fransızlarla bütün ilişkilerini keserek İslâm dinine bağlılığını göstermesini" istedi.[21] Diğer taraftan, Mısır'ı işgal eden Bonaparte da istila hareketini "İslâm'ın koruyuculuğu" adına meşrulaştırma yolunu izlemiştir.

M. K. Cooney'in dediği gibi, "Mısırlı Müslümanlar daha önce böylesini hiç görmemişlerdi." Daha önce Haçlılar da ülkeyi istila etmişti ama, amaçları açıkça İslâm'a karşı savaştı, oysa Napoléon, Mısır'a sadece "Memlûk beylerinin zulmünden" kurtarmak için geldiğini ve İslâm'ın dostu olduğunu söylüyordu.[22] Bonaparte'ın Mısır İşgali, kuşkusuz Ortadoğu'nun modern tarihi açısından önemli bir eşik noktası olduğu gibi, Batılı güçlerin Müslüman toplulukları etkileyerek yanlarına çekme siyasetlerinin de ilk önemli örneği idi. Tarihçi ve Oryantalistlerin, bugüne kadar pek çok bakımdan tasvir ve tartışma konusu yaptı-

21 Kemal Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, s. 88-89.

22 M.K. Cooney, "Egypt's Worth A Turban: Bonaparte's Flirtation With Islam", *Napoleon and the French in Egypt and the Holy Land*, ed. Aryeh Shmuelevitz, Isis Press, Istanbul, 2002.

ğı bu "renkli ve ilginç" seferde, Bonaparte işi Müslümanlığı kabul imasına kadar götürmüştü. Gerçi bu sefer Osmanlıların İngilizlerin desteği ile müdahalesi yoluyla yenilgiye uğramıştı ve dahası Müslümanlık adına iddialar Mısırlılar üzerinde fazla etkili olmadı, ancak Mısır modernleşme sürecini başlatmış oldu. Osmanlı ordusu için Mısır'da savaşan Kavalalı Mehmed Ali Paşa, kendi iktidarını pekiştirdikten sonra, Fransızları başta ordu teşkilatı olmak üzere pek çok açıdan model olarak aldı.

Fransızların, İngiltere'nin önünü kesmek için giriştikleri Mısır Seferi başarısız olsa da onu takip eden süreçte, Fransızların Kuzey Afrika ve Kara Afrikası'ndaki istilaları sürdü. Tunus ve Cezayir'in tam anlamıyla Fransız sömürgesi haline geldiği bu süreçte, Fransız siyaseti İslâm'ı siyasal referans almaya devam etti. O kadar ki, bir yüzyıl sonra Fransız İhtilali'nin getirdiği din ve devlet ilişkilerinin ayrımı ilkesini tamamlayan, 1905'te çıkan Ayrım Kanunu (Loi de Sépération), Müslüman tebaayı dışında tuttu. Öncelikle, idareleri altındaki Müslüman toplulukların tepkisini çekmek istemiyorlardı, dahası diğer sömürge yönetimlerinde de olduğu gibi, bu toplulukları geleneksel yapılarını koruyarak veya gerekirse icat ederek yönetmek çok daha kolaydı. Ayrıca sömürge idarelerinin Müslüman nüfuslarını askere almak için aracılık edecek kurumlara ihtiyaç vardı. Nitekim, Katoliklerle tam bir mücadele içinde geçen bu yıllarda, "Müslüman Enstitüsü" açma teklifi meclisteki milletvekillerinin çoğu tarafından desteklendi. Paris'te cami inşa etme girişimini, 1916'da kurulan Müslüman Enstitüsü Komitesi (Comité de l'Institut musulman de Paris) uygulamaya koydu. Bu projenin en büyük destekçilerinden biri, Fransa'da din ve devlet ilişkilerinin ayrımının ateşli bir savunucusu ve daha sonra Vatikan ile ilişkilerin onarılmasına muhalefet eden Édouard Herriot oldu.[23] Yine bu dönemde Fransa, Kuzey ve Kara Afrika'da pek çok yerel din adamı ve tarikat lideri ile iyi ilişkiler kurmayı ve geliştirmeyi, İslâm politikaları çerçevesinde yürüttü. Batılı güçlerin, Birinci Dünya Savaşı esnasında birbirlerine karşı yürüttükleri İslâmi propaganda savaşı, bu çerçevede değerlendirilebilir.

23 Ahmet Kavas, *İki Din Arasında Fransa*, Kitabevi Yayınları, Istanbul, 2011.

Batılı güçlerin İslâm siyasetlerini belirleyen bir diğer unsur, özellikle 19. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı İmparatorluğu yönetimi altında yaşayanları aşan Müslüman nüfusun, bu güçlerin, yani İngiltere, Fransa, Rus imparatorluklarının (ve bu arada Habsburgların) yönetimi altına girmiş olması idi. Yayılmacı emperyal siyasetler bir yana, bu güçler idareleri altında bulunan Müslüman toplulukları, bir şekilde siyasal sistemlerine eklemlemek ve merkezî otoriteye bağlamak durumundaydı. Özetle, gerek bir İslâm imparatorluğu olan Osmanlı, gerekse Müslüman nüfuslu diğer imparatorluk ve devletler, merkezî yapıyı güçlendirmek adına, İslâm referanslı modern siyasal kurum ve kavramlar inşasına giriştiler. Rus İmparatorluğu'nun modernleşme sürecinde, yönetimi altındaki Müslüman toplulukları merkezî denetim altına sokmak üzere giriştiği çabalar bu konuda en iyi örneklerden birini teşkil eder. Bu arada, "Müslüman nüfus" derken, aslında öncelikle Müslüman nüfuslu coğrafyalarda mevcut siyasal-hiyerarşik yapılardan ve seçkin sınıflardan söz ediyoruz. İngilizler, Hindistan'da öncelikle yerel iktidar sahipleri ile ilişkiye girmişti ve bu ilişki bir yandan çatışma, diğer yandan işbirliği çerçevesinde belirleniyordu. Ancak, 19. yüzyıla gelindiğinde emperyal ve kolonyal hegemonya süreci de nihayetinde modernleşme süreci demekti. Rus İmparatorluğu'nun inşası, Rus modernleşmesinden ayrı düşünülemediği gibi, Batı dışındaki coğrafyada İngiliz ve Fransız kolonyal hegemonyası da bu topraklarda zoraki de olsa modernleştirici güçlerdi.

Bu süreçte "Müslüman kimlik" inşası ve kurumlaşması, sıklıkla, bu etken dikkate alınmadan sadece Müslüman toplulukların "uyanışı" çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu konuda, önemli ve en erken tecrübelerden biri Rus İmparatorluğu'nun istilacı siyasetlerini izleyen modern merkeziyetçi bir idare inşası sürecinde, yönetimi altında bulunan Müslüman toplulukları örgütleme çabalarıdır. Rusya Müslümanları arasında, İslâm ve siyaset ilişkisinin çerçevesi gerek İslâmcı gerekse Batılı tarihçiler tarafından, "Müslümanlar"ın ve/veya İslâm'ın, imparatorluk baskısına karşı "direnç" olarak tanımlanır. Kuşkusuz,

hegemonyaya karşı "direniş" ve modern kimliklerin yükselişi çerçevesinde "İslâmi uyanış" dikkate alınmaya değer kavram ve etkenlerdir. Ancak, Rus İmparatorluğu idaresi altında İslâm ve siyaset ilişkisi, aynı zamanda ve büyük ölçüde 18. yüzyılda, Çariçe Katerina döneminde, Rus İmparatorluğu'nda Müslümanları devlete bağlamak üzere girişilen düzenlemeler çerçevesinde belirlendi. Örneğin, Rusya Müslümanları arasında pek çok farklı İslâmi anlayışın yaygın olmasına karşın, Hanefi fıkhının öne çıkması, devletin Müslüman toplumları bir nizama kavuşturma çabasının ürünüydü. Rusya Müslümanları üzerine yapılan gerek Müslüman dünyada gerekse Batı dünyasında pek çok araştırma, daha ziyade isyan ve direnişler üzerine yoğunlaşmıştır.[24] Oysa, imparatorluk açısından siyasal istikrarın gereği olan düzenlemeler, pek çok durumda Müslüman toplumların eski ve yeni seçkin veya seçkinleşme hevesinde olan kişi ve kesimlerinin işbirliği ile hayata geçirilmişti. 1898'de Fergana Vadisi'nde patlak veren isyan sonrasında, Genel Vali Sergei Dukhovskoi, "Şamil bize Sufizmin Sünni İslâm'dan daha tehlikeli olduğunu gösterdi" demişti.[25]

Diğer taraftan, bu isyanların pek çoğu dinî olduğu kadar ve bazı durumlarda ondan ziyade, merkezileşme ve denetim altına girmeye itiraz temelinde ateşlenmişti. Merkezî idarenin tesisi açısından Başkırtlar ve Kazaklar gibi göçebe hayatı süren unsurların yerleşik hayata geçmesi doğal olarak önemliydi, bu nedenle Çariçe Katerina bu bölgelerde pek çok cami, okul ve kervansaray inşa ettirmişti. Dahası, 1787'de Kuran bastırıp bunların Kazaklara dağıtılmasını emretti. Karpat'ın deyimi ile, "Kısmen Çariçe Katerina'ın emirleri ile gerçekleştirilen bu 'İslâmlaşma', aslında Rus yönetiminin işini kolaylaştırmak için Kazak göçebeleri ehlileştirmek amacıyla tasarlanmıştı."[26]

1788'de kurulan "Müslüman İnancı Dini Meclisi" (Ecclesi-

24 Michael Rywkin, *Moscow's Muslim Challenge*, Hurst, Londra, 1982, vd. Rusya Türkleri ve/veya Müslümanlarının (mücadele) muhalafet hareketi olarak değerlendirilmesini konu alan sayısız Türkçe yayın vardır.

25 Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar*, Harvard University Press, 2006, s. 288.

26 Kemal Karpat, "Kazak Ulusçuluğunun Temelleri", *Türkiye ve Orta Asya*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 119.

sastical Assembly of the Muhammedian Creed) gibi kurumlar Rus idaresi altında yaşayan Müslüman toplulukların devlet ile ilişkisini düzenlemek işlevi taşıyordu. Yüzyıl sonunda, Rus İmparatorluğu İçişleri Bakanlığı, Müslüman Meclisi ve müftülerin devlet idaresi içinde aracılık rolünü güçlendirdi. Bu kurum, düzenleme ve ilişkiler, Rusya Müslümanlarının "İslâmi kimliği"nin inşasında ve daha sonra milliyetçiliğin gelişiminde etkili olmuştur. Rus İmpartorluğu'nun yönetimi altındaki Müslümanların hac seyahatini kurumlaştırma siyaseti de emperyal/kolonyal yönetimlerin İslâm siyasetlerinin örneklerinden biriydi. Modernleşme sürecinde, ulaşım imkânlarının kolaylaşması hac trafiğini artırmış, Rus İmparatorluğu önce yasaklama ve kısıtlama çabası içine girmesine karşın zaman içinde "hacın patronajı" siyasetine yönelmişti. Bir yandan, İngiltere ve Fransa'nın idaresi altındaki Müslümanların hac seyahatini himaye siyasetleri, bölgesel nüfuz rekabetini bu alana taşımıştı. Diğer yandan, dünyanın çeşitli bölgelerinden Müslümanların hac vesilesi ile iletişimin artması ve Pan-İslâmcı fikirlerin yayılması bir tehdit olarak algılanmış ve bu alanın kontrolü önemli hale gelmişti. Bu koşullar altında, Rusya Müslümanlarının hac organizasyonu merkezî devletin denetim araçlarından biri haline gelmiştir. Dahası, Rus İmparatorluğu, bu çerçevede Osmanlı Devleti ile Müslümanların himayesi konusunda rekabete girişmiştir.[27]

Diğer taraftan, Rus İmparatorluğu'nun modernleşme sürecinde (doğrudan Müslüman nüfusa ilişkin olmayanlar da dahil olmak üzere) yaşanan gelişmeler, dolaylı olarak da olsa, Rus idaresi altında yaşayan Müslüman topluluklar arasında ortak bir Müslüman kimliğin inşasında çok önemli bir rol oynamıştır. Örneğin, modern eğitim kurumlarının yaygınlaşması bir yandan Batılı fikirler ve bu arada milliyetçilik fikri ile tanışmayı mümkün kıldı, diğer yandan ise Rusçayı, Müslüman toplumlar için de ortak bir iletişim dili haline getirdi. Daha sonra, Rusya Müslümanlarının siyasal örgütlenme ve temsil talepleri-

27 Elieen Kane, *Russian Hajj Empire and the Pilgrimage to Mecca*, Cornell University Press, 2015.

nin önünün açılması da 1905 İhtilali ve onu izleyen siyasal reform sürecine koşut olarak gelişti.[28]

Rusya Müslümanları arasında milliyetçilik fikri, gazetecilik faaliyetleri ve siyasal örgütlenme arayışları bu tarihten önce gelişmişti, ancak bu tarihten sonra bu süreç hızlandı ve siyasal temsil taleplerinin mahiyeti genişledi. Zira, bilindiği gibi Çar, artan gerilimli ortam ve işçi eylemlerine daha fazla dayanamayıp kısıtlı da olsa bir meclis (Duma) toplanması ve seçim yapılmasına izin veren bir manifesto yayımlamıştı ve siyasal temsil konusu Müslüman aydın ve gruplar için daha fazla önem kazandı. Tüm Rusya Müslümanları Toplantısı, Müslüman topluluk içinde farklı fikir ve grupları bir araya getirme amacıyla örgütlendi. Bu arada, Rusya'da yaşayan Tatarlar başta olmak üzere Türkçe konuşan Müslüman toplulukların mensupları olan Gaspıralı İsmail, Yusuf Akçura gibi aydınların Türk milliyetçiliğinin Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişmesine önemli katkıları olduğunu biliyoruz. Bu süreçte, şimdiye kadar daha az dikkat çeken husus, bu çevrenin İttihad-ı İslâm fikri ve siyasetinin şekillenmesinde oynadığı rol olmuştur. Zira, seküler Rusya Müslümanları için de dinî kimlik, milli kimlik inşasının ayrılmaz bir parçasıydı. Bu durumu sadece o dönemde dinî kimliklerin çok güçlü olması şeklinde açıklamak yanıltıcı olur. Rusya Müslümanları için İslâmi kimlik, eskisinden farklı olarak aralarındaki çatışmaların üstesinden gelecek bir "birlik" kurma imkânı demekti.[29]

İngiliz sömürge yönetimi altında gelişen Hint ve Müslüman Hint kimlik ve milliyetçiliklerinin inşası süreci de benzer bir yol izlemiştir. 1857 Sipahi İsyanı'nda birlikte hareket eden Hindu ve Müslümanları aynı çatı altında toplamak amacı güden ve Gandhi önderliğinde gelişen "Hindistan milliyetçiliği"nin önünü açan hususun, öncelikle İngiliz sömürge yönetiminin Hin-

28 Giray Saynur Bozkurt, *1905-1907 Yılları Rusya Müslümanlarının Siyasi Kimlik Arayışı*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2008; James H. Mayer, *İmparatorluklar Arası Türkler*, çev. Renan Akman, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021.

29 Serge A. Zenkovski, *Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık*, çev. İzzet Kantemir, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983.

distan'ı belli bir coğrafi bütünlük olarak tanımlanır hale getirmesi olduğunu biliyoruz. Hindistan, sömürge öncesi tarihsel süreç içinde hiçbir dönem bütünlüklü bir yapı olmamıştı. Sonraları, Hint Müslümanları, Babür İmparatorluğu'nu tarihsel geçmişleri olarak tanımladılar, oysa bu devlet hiçbir dönemde uzun bir siyasi birlik gerçekleştirememişti. Sömürge öncesi siyasal yapı ve din-siyaset ilişkisine baktığımızda, geleneksel, dağınık bir siyasal yapının, modern millet ve devletin öngördüğü birlikten çok uzak olduğunu görürüz. Nitekim, Hindistan milliyetçiliği dışına taşan Müslüman-Hint alt kimliği ve siyasal iddiası da sömürge yönetiminin uygulama ve siyasetleri çerçevesinde gelişti. Müslüman Hintlerin diğerleri ile yollarını ayırması belki her durumda kaçınılmaz olacaktı, ancak İngilizlerin, sömürge yönetiminin dinî cemaatlere dayalı yönetim anlayışının, dinî kimliğin öne çıkması konusunda önemli bir etken olduğunu biliyoruz.

Kraliçe Viktorya, 1858'de Hintlerin farklı gelenek ve inançlarına "müdahale edilmemesi" siyasetini ilan ettiğinde, sömürge yönetimi aynı zamanda, farklı cemaatler arasında hakem rolü oynayacağını belirtmiş oluyordu. Nihayet 1906 Reformu sürecinde Müslümanların ayrı bir cemaat olarak temsilini gündeme getirdikten sonra, farklı cemaat kimlikleri daha da netleşti. Tüm Hindistan Müslümanları Birliği'nin kurulması da aynı tarihe rastlar. Bu gelişme ile Rusya'da, Müslüman toplulukların örgütlenmesinde önemli bir merhale olan 1905 İhtilali sonrası reform sürecinin gösterdiği paralellik dikkate şayandır. Her iki durumda da Müslüman toplulukların, idaresi altında bulundukları devletlerin reform süreçlerinin tıpkı milliyetçi akımları olduğu gibi, Müslüman kimliğin siyasallaşmasında ne denli önemli rol oynadığı açıktır.

Nitekim, Hindistan'ın bağımsızlaşma sürecinde Müslümanların ayrı bir devlet yönündeki siyasetleri, başta Gandhi olmak üzere seküler ve bölünmemiş bir Hindistan tasavvuruna dayalı Kongre Partisi tarafından İngilizlerin Hindistan'ı parçalama siyasetinin bir parçası olarak görülmüştür. Kuşkusuz bu süreç içinde, Hindistan'ın birliği üzerine kurulu bağımsızlıkçı-milli-

yetçiliği gölgeleyen ve Müslüman olarak her iki kesimin, birbirini dışlayıcı milliyetçilik yoluna girmesine neden olarak gösterilebilecek pek çok gelişme oldu. Kongre Partisi, parçalanmanın nedenini İngilizler ile işbirliği yapan Cinnah önderliğindeki Müslüman siyasetçiler olarak görürken, Cinnah liderliğindeki Müslüman Birliği, Kongre Partisi'nin sekülerlik iddialarına karşın sonuçta Müslümanları bir Hindu devletinde eritme siyaseti güttüğünü iddia ettiler. Gandhi'nin yanında yer alan Müslümanlar, Cinnah'ın Müslümanlar için ayrı bir devlet fikrine sonuna kadar karşı çıktılar ve parçalanmadan onu sorumlu tuttular.

Sonuçta, bu süreçten bir "İslâm devleti" iddiası ve onun Pakistan şeklinde gerçekleşmesi çıktı. İslâmcı düşünürlerin İslâm devleti kavramsallaştırmasının bu süreçte öne çıktığını biliyoruz. Ancak, daha sonraki bölümlerde tekrar döneceğimiz bu siyasal sürecin, 1892 Reformu ile gerçekleşen ve genel seçim-temsil reformunun yerine, 1906'da cemaatlerin ayrı temsiline dayalı sistemin geçmesi ile önünün açıldığı bir gerçektir. Daha önemlisi, o dönem İngiltere'nin Hindistan yönetiminin başında olan Minto'nun danışmanlarından Sir William Lee-Warner'ın, genel temsilin ancak Batılı ülkelere uygun olduğu, Hindistan'ın millet esasına göre yönetilemeyeceği, ancak cemaatlerin temsilinin bir anlam ifade ettiğini ileri sürmesidir.[30] Bu yaklaşım, bir yandan sömürge idaresinin kendi pratik ve siyasi kaygılarını yansıtıyordu; zira bir sömürgeyi doğrudan kendisine bağlı cemaatler çerçevesinde yönetmek daha kolaydı ve klasik bir böl-yönet uygulamasıydı. Tüm Hindistan'ı bir bütün olarak birleştirme çabalarına karşı iyi bir tedbirdi. Diğer yandan, daha sonra pek çok kez karşımıza çıkacak Oryantalist bakışın bir ifadesiydi; Batılı olmayan bir toplum ancak dinî, etnik ve benzeri cemaatler çerçevesinde örgütlenebilir, buna uygun bir siyasal sistemi benimseyebilirdi. İttihat-ı İslâm fikri ve genel olarak Müslüman kimliğinin siyasal planda şekillenmesi açısından, sömürgeci devletlerin bu yaklaşımının önemli bir etken olduğu şimdiye kadar ihmal edilmiş önemli bir konudur.

30 Shabnum Tejani, *Indian Secularism*, Sapra Brothers, Yeni Delhi, 2007.

İslâm'ın modern dönem siyasallaşması ve hilafet

Batılı güçlerin Müslüman toplulukların yaşadığı coğrafyaları istila sürecinde öne çıkan bir diğer husus, Osmanlı sultanının özellikle halife olarak kazandığı yeni konum oldu. Aslında, tek halife döneminin bitişinden sonra bu unvan tarih boyunca, siyasi gücü elinde bulunduran sultan ve emirler tarafından kullanılmıştır. Sünni siyaset düşüncesi geleneği, siyasi güç ile hilafeti birleştirmiş, daha doğrusu hilafeti siyasi güç koşuluna bağlamış, bu anlayış İbn-i Teymiyye ve Gazâlî'nin yorumları ile pekişmiş ve siyasi gelenek oluşturmuştu. İslâm dünyasının en güçlü temsilcisi olan Osmanlıların halife unvanını kullanması bu çerçevede son derece doğaldı, aslında gaza sultanı oldukları dönemlerde, 14. yüzyıldan itibaren Mısır'daki halifeyle birlikte Osmanlı sultanlarının ismi hutbede okunuyordu. Sultan Selim'in Mısır Seferi'nden sonra halife unvanını Memlûklerden devraldığına ilişkin iddia ise ilk kez 18. yüzyılda d'Ohsson tarafından kayda düşülmüştü.[31]

Diğer taraftan, Osmanlı hilafetinin Osmanlı Devleti sınırları dışındaki Müslümanların hamisi olduğu ilk kez, Çariçe Katerina döneminde resmî bir ifade buldu. Rusya'nın, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Ortodoksların hamisi olarak tanınmasına karşılık, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Kırım'daki Müslüman halkın hamisi olduğu kabul edildi ve böylece Osmanlı hilafeti ilk kez siyasi otoriteden bağımsız, "ruhani" bir makam tanımı kazanmış oldu. 19. yüzyıl ortalarından itibaren ise Osmanlı hilafeti, bir yandan büyük Avrupa güçlerinin siyasal hesapları, diğer taraftan reformcu Osmanlı muhalefeti için önemli bir siyasal kavram olarak öne çıkıyordu. Namık Kemal, "Mademki hilafet buradadır ve mademki nisbette, mevkiin kabiliyetinde ve halkın istidadında, zamanımızın vatan-ı medeniyeti olan Avrupa'ya kurbiyette ve hatta servette, marifette burası memalik-i İslâmiye'nin kaffesine mukaddemdir... (hilafetin) merkezi burası olacaktır..." diyordu.[32]

31 N. Sinan Turan, *Hilafet: Erken İslam Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 204-205.

32 *A.g.e.*, s. 360.

Modern dönemde Osmanlı'da hilafetin öne çıkması ve yeniden tanımlanması çok yönlü bir süreçti. Bir yandan, Osmanlı reformcu aydınları hilafete daha güçlü anlamlar yüklüyordu, diğer yandan Osmanlı İmparatorluğu, o dönem güçsüz düşmüş olmasına rağmen, tek bağımsız siyasi temsil olması itibarıyla dünyanın hemen her yerinde yaşayan Müslüman topluluklar umutlarını halife sıfatı ile ona bağlamaya, onu ilişki kurma çabalarının ve yardım taleplerinin merkezi kılmaya başlamıştı. Aynı süreç içinde, sömürgeci ve istilacı güçler, sultanın kendi lehlerinde müdahalesini sağlamak üzere, halife sıfatını öne çıkarmaya başladılar. 1857'de Sipahi İsyanı esnasında İngilizler, Sultan Abdülmecid'e başvurarak Müslüman askerlerin yatıştırılması için tasarrufta bulunmasını rica ettiler, aynı şeyi Afganistan'da Emir Şir Ali'yi itaate zorlamak için gündeme getirdiler. Ayrıca, Rusya'nın Hindistan yönünde yayılmasının önünü kesmek üzere Müslüman topluluklarını Rusya'ya karşı seferber etmek için yine halifeyi kullanmak istediler.[33] Sultan II. Abdülhamid döneminde Amerikan Dışişleri Bakanı John Hay da İstanbul'daki büyükelçisi Oscar S. Straus'a "Sultanın Filipinler, Cava ve komşu adalarda yaşayan Müslümanların direnmek yerine kendi hâkimiyetlerine girmeleri" için aracılık etmesini istemişti. Nitekim, o dönemi söz konusu eden bir kayda göre "Sultan halife sıfatıyla Filipin adalarının Müslümanlarına bir mesaj göndererek Amerikalılara karşı herhangi bir müsademeye girmelerini yasakladı ve Amerikan egemenliği altında dinlerine karışılmayacağına dair teminat verdi."[34]

Bu örnekleri çoğaltmak mümkün, önemli olan husus, Osmanlı sultanının halife unvanının yeni bir siyasal anlam ve önem kazanmasının, Rus İmparatorluğu'nun emperyal bir mahiyet kazanması ve Avrupalı Batılı güçlerin sömürge ve nüfuz kazanma süreci içinde yaşanmış olmasıdır. Başka bir ifadeyle, dikkate alınması gereken önemli bir hususun, Osmanlı hilafetinin, sınırları dışında meşruiyet kazanmasının, bir yandan istilacı güçler, diğer yandan ise istila edilen toplulukların talepleri

33 Karpat, *a.g.e.*, s. 55, 90, 119.

34 Karpat, *a.g.e.*, s. 431-433.

doğrultusunda gerçekleşmiş olmasıdır. Osmanlı hilafetinin kazandığı önem, Sultan II. Abdülhamid döneminde, Batılı güçlere karşı bilinçli bir siyaset aracı haline geldi. II. Abdülhamid döneminde uygulanan bu dış siyaset çizgisi için sıklıkla "İslâmcı" veya "Pan-İslâmist siyaset" tabirleri kullanılır. Burada sözü edilen, 20. yüzyılda şekillenen ve tartışma konusu olan İslâmcılık ideolojisinden ziyade daha genel çerçevede İslâm'ın modern dönemde siyasallaşması sürecidir. Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet siyaseti olarak İslâmcılık veya Pan-İslâmcılıktan söz edilecekse, bu tabirler daha ziyade İttihat ve Terakki yönetiminin Birinci Dünya Savaşı esnasında izledikleri siyasete uygun düşer. Nitekim, II. Abdülhamid'in dış siyaset çizgisini belirleyen asıl nedenin ideolojik olmaktan ziyade pragmatik olduğu çokça tartışılmış bir konudur.[35] Dahası II. Abdülhamid döneminin Osmanlılar açısından modernleşmenin en hızlı yaşanmış olduğu dönem olması, 1980'lerden itibaren bu konunun altını çizmek için sıklıkla iddia edilir hale geldi.

II. Abdülhamid, sağ, muhafazakâr ve İslâmcı siyaset çevrelerinde siyasal bir sembol haline gelmiş bir Osmanlı sultanı olduğu için, dönemini daha mesafeli ve daha tarihçi gözüyle değerlendirmek açısından bu değerlendirmeler kuşkusuz önem taşıyor. Ancak, II. Abdülhamid siyaseti "İslâmcı mı, yoksa sadece pragmatik mi" sorusunun cevabı, her ikisi de olduğudur, dahası o dönemde henüz "modernleşme" ve "İslâm" kavramları arasında keskin bir zıtlık fikrinin gelişmemiş olduğunu hatırlamak gerekir. Aynı gerçeğin II. Abdülhamid muhalifleri ve bunlar arasında daha sonra İslâmcı diye tasnif edilen isimler için de geçerli olduğunu yukarıda hatırlatmıştık. Bu dönemde sadece dış siyasette değil, aynı zamanda imparatorluğun başta Arap vilayetleri olmak üzere tüm Müslüman tebaasını bir arada tutmak üzere iç siyasette de İslâm, halifelik ve Pan-İslâmizm öne çıkıyordu. II. Abdülhamid ve muhalifleri arasında bu noktalarda değil, mutlakiyetçilik ve meşruti monarşi konularında

35 François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktay, Homer Kitabevi, İstanbul, 2006; Coşkun Yılmaz (ed.), *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi*, Sultanbeyli Belediyesi, İstanbul, 2012.

ihtilaf vardı. İslâm ve modernleşme arasında keskin ayrım yapanlar, önce modernlik ile İslâm'ın uyuşmadığını düşünen Batıcılar ve daha sonra ise İslâmcılığı modernizm eleştirisi olarak kurgulayan yeni nesil İslâmcılar oldu.

Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı içinde Almanya-Osmanlı İmparatorluğu ittifakının Pan-İslâmcılık siyaseti ve cihat kavramı etrafında kurgulanması, İttihat ve Terakki iktidarının siyasetiydi. Doğrusu, "Alman Nüfuzu"[36] denilen, İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı Almanya ile yakınlaşma II. Abdülhamid döneminde başlamıştı. Ancak bu gelişmenin nedeni, İngiltere'nin Osmanlı yanlısı siyaseti terk etmesi ve daha sonra Rusya ile ittifak sürecine girmesiydi. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu, büyük Avrupa güçlerinin ekonomik alanda rekabet sahası haline gelmişti,[37] demiryolu projeleri Osmanlı Devleti'nin merkezileşme çabası açısından çok önemli bir konuyken, diğer taraftan, bu çerçevede tanınan imtiyazlar sadece ekonomik değil, siyasi rekabet açısından da önemliydi.[38]

1865'ten beri İngilizler Ege ve Çukurova, Fransızlar Marmara Bölgesi'nde demiryolları inşa etmişti. 1871'de imparatorluk merkezini Arap vilayetlerine bağlayacak İstanbul-Bağdat Demiryolu Projesi için irade çıkarıldı ve Avrupalı güçler bu proje için yarışa girdi ve nihayetinde 1888'de çıkarılan irade ile bu imtiyaz Almanlara verildi. Ancak, Almanlar için bu proje sadece ekonomik manada ilgi konusu olmanın ötesinde önem taşıyordu, zayıf düşen Osmanlı İmparatorluğu topraklarından geri kalan Mezopotamya, Almanlar için kolonizasyon imkânı olarak hayal edilmeye başlanmıştı. 1886'da, Alman Oryantalist Aloys Sprenger tarafından yayımlanan ve başlığı *Babilya (Baby-*

36 İlber Ortaylı, *İkinci Abdülhamid Döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1981.

37 Bonyar Waylet ve Ernest Jackh, *İmparatorluk Statejileri ve Ortadoğu – Doğu'da İngiliz-Alman Rekabeti ve Balkan Savaşlarından Sonra Almanya*, çev. Vedat Atilla, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2004. Aslı 1911-1912'de Almanca yayımlanan iki kitabın ilk tercümesi Bedi Faik tarafından Osmanlıcaya çevrilmiştir. Faik, Prof. Yackh Max von Oppenheim ile birlikte Alman Dışişleri Bakanı Arthur Zimmermann'ın danışmanlığını yapmıştır.

38 Murat Özyüksel, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nüfuz Mücadelesi Anadolu ve Bağdat Demiryolları*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

lonia): Geçmişin En Zengin Ülkesi ve Bugünün En Önemli Koloni Alanı olan kitapçıkta, "dünyanın paylaşımında bu en önemli bölge"nin Almanya için büyük bir fırsat olduğu belirtiliyordu. Bir diğeri olan Dr. Kaerger'in kitapçığının başlığı ise *Küçük Asya: Alman Kolonizasyonunun Alanı* idi ve o da demiryolu çevresinde Alman göçmenlerin yerleştirilmesini öneriyordu. Kısaca, "Mezopotamya Almanya'nın Hindistan'ı" olacaktı.[39] Almanya'nın İslâm siyasetleri veya "İslâm'ı siyasallaştırması" süreci bu çerçevede gelişti ve Kayzer Wilhelm'in 1898'de Osmanlı İmparatorluğu'na yaptığı ikinci ziyaretinde kendisini "İslâm'ın koruyucusu" ilan etmesi ile ilk önemli aşamasına ulaştı.

Ancak, bu süreç II. Abdülhamid döneminde başlamasına karşın, Osmanlı İmparatorluğu'nun kaderini belirleyecek bir ortaklık haline gelmesi, sıklıkla iddia edildiği gibi onun değil, onu tahtından indiren İttihat ve Terakki'nin devrinde oldu. Dahası, İngiltere, Rusya ve Fransa'nın baskılarına karşı Almanya ile ittifak fikri II. Abdülhamid döneminden önce de bir seçenek olarak düşünülmekteydi. 1872 yılında *Basiret* gazetesinde yayımlanan ve Ahmet Midhat'a ait olduğu düşünülen "Devlet-i Aliyye ve Avusturya" başlıklı makalede, Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya karşı, Prusya ve Avusturya ile İttihat-ı İslâm fikri çerçevesinde ittifak yapması öneriliyordu.[40] Kâzım Karabekir, Kayzer "Dinin her şeyden ziyade icra-ı ahkam ettiği bu havalide, istihsal-i muvaffak için yegane şartın 'İslâm muhibbi' görünmek, Abdülhamid ile hoş geçinmek olduğunu anladı... Abdülhamid vatanın menfaatini katiyyen nazarı itibara almadan, Almanya'nın Anadolu'da talep eylediği imtiyazatı birer birer vermeye başladı" demişti.[41]

Oysa II. Abdülhamid, Almanya ile ilişkileri önemsemesine karşın ihtiyatlı bir politika izlemekte kararlı davranmış, sonuç-

39 Ewans Lewin, *The German Road to the East, An Account of the 'drag Nach Osten' and of Teutonic Aims in the Near and Middle East*, George H. Doran Company, New York, 1917, s. 30-33.

40 Aktaran: Türköne, *a.g.e.*, s. 214.

41 *Abdülhamid-i Sani ve Devri Saltanatı*, aktaran: Kazım Karabekir, *Tarih Boyunca Türk-Alman İlişkileri*, haz. Orhan Hulagü-Ömer H. Özalp, Emre Yayınları, İstanbul, 2001.

ta Willhelm'in arzuladığı işbirliği İttihat ve Terakki döneminde ve özellikle Enver Paşa öncülüğünde gerçekleşmiştir. Osmanlı yönetiminin Almanya'nın müttefiki olarak Birinci Dünya Savaşı'na girme kararı ile "Alman Cihadı" serüveni başlamış oldu.[42] General Moltke'nin deyimiyle bu ittifak Alman Dışişleri'ne "İslâm'ın fanatizmini canlandırma" ve onu İngilizlere karşı kullanma imkânı açmayı amaçlıyordu.[43] Almanya'nın İslâm siyaseti Osmanlı sınırları dışında da, özellikle Rusya Müslüman topluluklarına yönelik faaliyetleri kapsıyordu.[44]

Bu noktada, dünyanın paylaşımı savaşında, İngiltere'nin hilafet ve İslâm Birliği (İttihad-ı İslâm) kavramlarını İslâm'ı siyasal bir araç olarak kullanma düşünce ve çabalarından bahsetmek durumundayız. Daha önce Müslüman tebaaları ilişkileri açısından Osmanlı halifeliğini kullanma stratejisi güden İngiltere, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması siyasetini terk ettikten sonra, bu kez Osmanlı sultanının elinden "hilafet" kozunu alma siyaseti izlemeye başladı. İngiltere, Fransa'nın Mısır işgaline ve Rusya'nın bir yandan Hindistan'a doğru, diğer yandan güneye doğru yayılmacı siyasetine karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü destekleme siyasetini terk ettikten sonra Osmanlı hilafetini ciddi bir tehdit olarak algılamaya başlamıştı. Kuzey Afrika'da Fransa'nın Tunus ve Cezayir'i, İngiltere'nin Mısır'ı işgali (1881-1882) ile paylaşım sağlanmış, Rusya ile ise ittifak yapılmış ve İran iki devlet arasında nüfuz bölgelerine yarılmıştı.

Bu koşullar altında Osmanlı hilafeti, Müslüman nüfuslu coğrafyaları idare eden bu güçler açısından ciddi bir tehdit olarak

---

42 Erik Jan Zürcher (der.), *Birinci Dünya Savaşı'nda Cihat ve İslam*, çev. Ayşen Gür, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019.

43 Roger Ford, *Cennetten Mahşere Ortadoğu'da Birinci Dünya Savaşı*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016; Orhan Koloğlu, *Prusya'dan Enverland'a ve Günümüze Türk-Alman Tarihi*, Tarihçi Kitapevi, İstanbul, 2018. Bu konuya ilişkin yazılmış sayısız makale, anı, biyografi ve araştırma kitabı vardır, akademik çalışmalar dışında bu süreci iyi özetle anlatan iki kitap olarak bkz. Sean Mc Meekin, *The Berlin-Bagdad Express*, Penguin, Londra, 2010 ve Peter Hopkirk, *On Secret Service East of Constantinople*, John Murray, Londra, 1994.

44 Fatih Çolak, *Alman İmparatorluğu ve Türkistan 1910-1920*, Çizgi Kitabevi, Ankara, 2019.

algılanmaya başladı. II. Abdülhamid'in Pan-İslâm siyaseti son derece ihtiyatlı olmasına karşın "Kızıl Sultan" olarak ilan edilmiş olmasının nedeni büyük ölçüde buydu, nitekim İttihatçıların II. Abdülhamid'i tahttan indirmesinden sonra İngiltere'den bekledikleri ilgi ve desteği görmemeleri, asıl meselenin İngiltere'nin talep ettiği reformlar olmadığını açıkça göstermiştir. 19. yüzyılın sonlarında Mısır'da Osmanlı idaresi tamamen sona ermişti, ancak hâlâ Müslüman nüfuslu ve stratejik açıdan son derece önemli olan Arap vilayetleri Osmanlı İmparatorluğu toprakları içinde kalıyordu. Almanya'nın bu bölge üzerine kurduğu hayaller ve Osmanlı-Alman yakınlaşması konuyu daha da önemli hale getirmişti.

Bu şartlar altında İngiltere bir yandan Mısır'da kendisine karşı yükselen Arap milliyetçiliğine karşı mücadele ederken, diğer taraftan Arapları kazanma siyaseti izlemeye başladı. Bildiğimiz gibi bu coğrafya üzerinde rekabet çok daha önce başlamıştı, bölge misyonerler ve her türden Oryantalistlerin oyun alanına dönmüştü. Mesela 1860 Lübnan Krizi esnasında İngiltere Dürzîleri, Fransa Marunileri destekliyor idi. Ancak daha sonra azınlıklar üzerinden yürüyen nüfuz yarışının yerini Müslüman Arap müttefikler arayışı aldı. "Halifenin Kureyş kabilesinden biri olması gerektiği" yönündeki iddia bu çerçevede öne çıktı. Bu yönde bir hadis vardı ve Osmanlı hilafetine muhalefet hareketinin konusu olmazdan önce bu hadisin yer aldığı kitaplar Osmanlı medreselerinde okutuluyordu.[45] Kırım Harbi sırasında Mekke Emiri Abdülmuttalip de bu iddia ile isyan çıkarmıştı, diğer taraftan Osmanlı hilafeti ile eşzamanlı olarak Fas halifesinin bu anlamda meşruiyeti vardı, ancak Osmanlı hilafetine karşı ciddi bir rekabet konusu olamamıştı.

İngiltere'nin Arap hilafeti fikrini siyaseten desteklemesi ise tüm tabloyu değiştirmiştir. İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü koruma siyaseti sona erdikten sonra Osmanlı hilafetini ve İslâm birliği fikrini kendi yönetimi altındaki Müslüman toplumlar açısından tehdit olarak görmesi son derece tabii idi. Dahası Almanya'nın bu konuyu kendi çıkarları

45 Türköne, *a.g.e.*, s. 177.

için kullanma siyaseti meseleyi daha da önemli hale getirmişti. Arap hilafeti fikrini destekleme siyasetini bu çerçevede anlamak gerekir.

Bu konuya ilk dikkat çeken kişi, İngiltere Dışişleri Bakanlığı'nda danışmanlık yapan bir Oryantalist olan George Percy Badger'dir. Badger 1873'te bakanlığa sunduğu raporunda, hilafetin aslında bir Arap kurumu olduğunu, diğer taraftan Osmanlı sultanlarının bu konuma dayalı nüfuzlarının artmasının İngiltere aleyhine bir gelişme olduğunu belirtiyordu.[46] Bu raporun resmî makamlarca ciddiye alındığını ve "hilafetin şartının Kureyş kabilesinden gelmek olduğu" tezinin önünü açtığını biliyoruz. Bu iddianın en güçlü savunucularından biri, nevi şahsına münhasır İngiliz aristokrat Oryantalist Sir Wilfred Scawen Blunt, aynı zamanda Mısır'da İngiltere'ye karşı gelişen Urabi İsyanı'nın da baş destekçisi idi.

Blunt, Mısır'a bağımsızlık verilmesi siyasetini zamanın siyasetçilerine bir türlü kabul ettirememiş, diğer yandan İngiliz Dışişleri camiasında istediği yere de gelememişti. Arap hilafeti konusu, bilindiği gibi nihayet Birinci Dünya Savaşı esnasında önemli bir rol oynadı. Blunt, 1882'de yayımladığı *İslam'ın Geleceği* başlıklı kitabının başında, Müslüman dünyada yaşanan "uyanış"ın İngiltere tarafından yeterince önemsenmediğinden şikâyetle, "Eğer İngiltere Asya'daki ilerlemenin rehberliğini sadece birkaç yıl için bile koruyabilecekse, acilen bu durumun değişmesi" gerektiğini söyler.[47] Blunt, Batılıların İslâm denince Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki Müslümanları düşündüklerini, oysa Hindistan'da kırk milyon, Malaylar'da otuz milyon, Çin'de on beş milyon ve Orta Afrika'da "sayılamayacak miktarda Müslüman nüfusun" yanında Türklerin siyasal manada anlamını yitirdiğini iddia eder. Dahası, Osmanlıların İslâm'ın yorumlanmasının önünü kapadığı, siyasal güçlerini kaybettikten sonra ise ruhani otoritelerinin önemini iyice yitirdiği, 19. yüzyılda İslâm dünyasının değişime hazır olgun-

46 Turan, *a.g.e.*, s. 481.

47 W.S. Blunt, *The Future of Islam*, 1882, son basım 2017, Trieste Publishing [*İslam'ın Geleceği*, çev. M. Fatih Karakaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011].

luğa ulaştığı ve halifelik iddiasının rekabete açık hale geldiğini savunur. Hatta, İngiltere'nin Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı merkezine karşı başlattığı yürüyüşü durdurmakla hata etmiş olduğunu söyler. Önerisi, İngiltere'nin vakit kaybetmeden Müslüman dünyadaki gelişmelere yön vererek İslâm dünyasının siyasal lideri olmayı başarmasıdır. II. Abdülhamid'in de günlerinin sayılı olduğuna inanmaktadır.

Blunt, Abdülhamid'in muhalifi olan Jön Türkler tarafından tahtının elinden alınması durumunda, planlarının "hilafetin ruhani işlevlerini, devletin başında bulunmakla ilgili işlevlerinden ayırmak ve Avrupa'nın Papalığa karşı uyguladığı modern tutumu taklit etmek"[48] olduğuna inanmaktadır. Blunt, bu ihtimalin Müslüman dünya için kabul edilemez olacağını öngörüyordu, zaten ona göre hilafetin Osmanlılarda olması dinî meşruiyeti olmayan ve silahla kazanılmış bir haktı, Türkler "İslâm'ı yozlaştıran bir ırk"tı. Blunt'ın asıl kaygısının İslâm'ın yozlaşması veya hilafetin dinî meşruiyeti değil, İngiltere'nin çıkarları olduğu kolaylıkla iddia edilebilir. Ancak, Blunt'ın aynı kitapta "Hindistan'ın Müslüman hükümdarları da... Akılsız İngiliz politikalarına karşı direnebilselerdi, kendilerini İslâm'ın gözünde öncü konuma getirme şansları olabilir ve bir kez daha Delhi veya Haydarabad'da Muhammedi imparatorluk ortaya çıkabilir, Hindistan kesinlikle *par excellence* Dar'ül İslâm haline gelebilirdi" diye yazar.[49]

Blunt, pek çok Oryantalist gibi, nevi şahsına münhasır bir kişiliktir, yine pek çok diğer Oryantalist gibi İngiliz İmparatorluğu'na bağlılığı, Doğu ve İslâm'a ilişkin fantezileri ile birbirine karışır, o nedenle İngiltere'nin resmî siyaset çizgisini ne ölçüde temsil edip etmediği tartışılır. Bu konuya, Oryantalistlere ilişkin bölümde tekrar geri döneceğiz. Şimdilik sadece, Batılı Oryantalistlerin düşüncelerinin, sıklıkla iddia edildiği gibi Batılı devletlerin çıkarlarının sıradan temsilcileri olamadığını, konunun daha karmaşık olduğunu belirtmekle yetinelim. Tam da bu noktada, diğer pek çok Oryantalist gibi Blunt'ın da İslâmcılık düşün-

48 *A.g.e.*, s. 57.

49 *A.g.e.*, s. 64.

cesini etkilediğini hatırlatmakta fayda var. Nitekim, Blunt ile İslâmcı ideolojinin karşılıklı etkileşimi doğrudan ve İslâmcılığın kurucu önderlerinden Cemaleddin Efganî ve Muhammed Abduh ile yakın dostluğu çerçevesinde şekillendi. Blunt, Kahire'de bulunduğu yıllarda özellikle Muhammed Abduh ile yakın dostluk kurmuş, onun İslâm'ın modernleşmesi veya modernleşmeci İslâmcılığından etkilenmiş ve onu bu yönde desteklemişti. İslâmcılar bu ilişkiyi İngilizlerin İslâm'ı modernleştirme çabası çerçevesinde değerlendirir. II. Abdülhamid'in Efganî'nin Arap hilafeti gayretinde olması konusundaki şüphesini haklı bulabilirler. Bu tamamı ile gerçek dışı bir vehim sayılmamalıdır, ancak Blunt ve Efganî'nin Batılı güçlere karşı emperyalizm karşıtı görüşlerinin bir noktada buluştuğu da bir gerçektir. Söz konusu dönem, birbiriyle çatışan fikirlerin kolaylıkla bir arada savunulabildiği, siyasi gerçekler ile fantezilerin iç içe geçtiği bir dönemdi, nitekim ideolojiler tam da bu eksende oluşur.

Efganî ve Blunt'ın ne konuda ne kadar samimi ve tutarlı olduğu tartışılır, ancak Efganî'nin İslâm dünyası konusunda daha gerçekçi olduğunu söylemeye gerek yok. Nitekim Blunt, 1883'te Hindistan'a gitmeden önce Efganî'ye hilafetle ilgili ne söylemesi gerektiğini sorar ve "Osmanlı sultanı ile ilgili olarak ihtiyatlı konuşması, Arap hilafetinden ise hiç bahsetmemesi gerektiği" tavsiyesini alır. Efganî ona "İngiltere'nin Arabistan'da, kendilerini mukaddes yerlerin sahipleri olarak kabul ettirebilecekleri bir çocuğun emri altında sahte bir hilafet kuracaklarına kanaatinin yaygın" olduğunu ve "Sultanın isminin Hindistan'da daha önce görülmeyen tarzda hürmetle anıldığını" söyler.[50] Aslında Blunt da Osmanlı sultan-halifesinin İngiltere açısından öneminin farkındaydı, II. Abdülhamid ile de görüşmeye teşebbüs etmiş ancak başarılı olamamıştı. Sonuçta Blunt ne dönemin İngiltere siyasetinin bir temsilcisi ne de tutarlı bir düşünce sistemine sahip bir düşünürdü, ancak Arap modernist İslâmcıları ile kurduğu ilişkiler, döneminin atmosferini yansıtması açısından iyi bir örnek oluşturur.

50 Nikki Keddie, *Cemâleddin Efganî - Siyasi Hayatı*, çev. Alaeddin Yalçınkaya, Bedir Yayınları, İstanbul, 1997 (İngilizce orjinalinin basım tarihi 1972), s. 16.

Bu türden yakınlıkları, Batılıların Müslüman aydınları tesir altında bırakma çabası veya başarısı olarak okumak yaygın bir tutumdur. Ancak bu tür ilişkiler karşılıklı gelişen süreçlerdir, tam da bu nedenle Blunt'ın İslâmcı modernistleri etkilediği gibi, aynı zamanda onların fikirlerinden etkilenmiş olduğu ve İngiltere'nin çıkarları adına siyasi çabalarının bu çerçevede şekillendiği de söylenebilir. 19. yüzyıl sonu, Arap aydınlarının, modern dünyanın yükselişi ve kendi tabirleriyle "İslâm âlemi"nin ona karşı yenilgisinin üstesinden gelme çabası doğrultusunda düşünsel-siyasi arayış içinde olduğu bir dönemdir. Müslüman dünyanın içinde ve dışında devreye giren siyasi çıkarlar, düşünsel arayışlar, hatta kişisel serüvenler bu çerçeve içinde sıklıkla birbiriyle karışır.

Bu noktada, hilafetin yanı sıra kilit kavramlardan bir diğeri de aynı çerçevede öne çıkan İttihad-ı İslâm kavramı ve siyasetleridir. "İttihad-ı İslâm veya Pan-İslâmizm fikrinin, sömürgeci ülkeler arasındaki rekabetin ürünü olarak Batı'dan İslâm ülkelerine ihraç edilmiş bir fikir ve hareket olduğu tezi, Avrupa merkezli yaklaşımların bir örneği"[51] olarak değerlendirilebilir. Aslında bu noktada, "İttihad-ı İslâm" kavramının "Pan-İslâmizm" olarak tercüme edilip edilemeyeceğini tartışma konusu yapmak da gerekir, zira bu iki tabir arasında örtüşme olduğu gibi ayrımlardan da bahsedilebilir. Diğer taraftan, Osmanlı İmparatorluğu toprakları dışında kalan (ve hatta kâğıt üzerinde Osmanlı hâkimiyeti devam eden Mısır gibi coğrafyaların) Müslüman toplumların Batılı güçlerin idaresi altına girdiği bir dönemde, Müslüman toplumların birlik, dayanışma arayışı içine girmiş olması gayet tabii olarak düşünülmelidir. Dahası, 19. yüzyıldan itibaren, daha önce birbirlerinden uzak ve hatta habersiz Müslüman toplumların iletişim imkanları doğmuş ve gelişmiştir. Kısacası, bu fikir veya arayışın topyekûn Müslüman toplumların dışında kurgulanmış olduğunu iddia etmek, fazla ciddiye alınacak bir düşünce değildir. Ancak, "ittihat-ı İslâm" kavramının Müslüman toplumlar, daha doğrusu onların önderleri ve/veya aydın zümresi ta-

51 Türköne, *a.g.e.*, s. 246-247.

rafından üretilen modern çağa mahsus yeni bir kavramlaştırma olduğu inkâr edilemez. Diğer taraftan, hilafet ve diğer İslâmi kavram ve sembollerin modern manada siyasallaşması gibi bu kavramın ve hareketin de Batılı güçlerin siyasal rekabet ve çıkar mücadeleleriyle yolunun sıklıkla kesişmiş olduğunu dikkate almak gerekir.

İngiltere, 1880'lere kadar, birbirinden ayrılmaz olarak düşünülen hilafet ve Pan-İslâmizm fikrini Rusya'nın yayılmacılığına karşı teşvik etmişti. 1873'te Osmanlı hilafetinin himayesini talep eden Kaşgar Beyi'nin bu talebi, İngiliz sefirinin desteğiyle olumlu karşılık bulur.[52] İstanbul'da 1877-1880 yılları arasında İngiliz sefiri olan Henry Layard da Osmanlı sultanından halife olarak, Afgan Emiri Şir Ali'nin İngiltere'ye karşı dostane tutum takınmasını sağlamak için bir heyet göndermesini istemişti.[53] Bu heyet başarılı sonuç alamadı ve bu yönde gayretler Rusya'nın husumetini artırmakta tesirli oldu. İngiltere bu siyaseti terk ettikten ve Arap hilafeti siyasetini izlemeye başladıktan sonra, Avrupa dengesinde yükselen rakip güç Almanya bu siyaseti izlemeye başladı. "Alman Cihadı" konusuna geçmeden önce, İngiltere'nin Arap hilafeti siyasetinin de en azından Arap coğrafyasında İslâmcı siyaset düşüncesini etkileyen bir yol izlediğini belirtmek gerekir. Sonuçta, yolu Blunt ile de kesişmiş olan ve Mısır'da İngiliz idaresi ile inişli çıkışlı da olsa ilişki içinde olan Muhammed Abduh başta olmak üzere, onun öğrencisi Reşit Rıza ve Kevakibi gibi isimler İslâmcı düşüncenin kurucu babaları arasındadır. Daha önemlisi, İngiltere'nin Arap hilafeti siyasetinin 1916 Arap İsyanı[54] gibi bir netice doğurmuş olmasıdır. Kuşkusuz, Arap vilayetlerinde yaşanan gelişmeler İngiltere'nin hesap ve tasarılarının sıradan bir sonucu değildi, ancak olaylar, diğer pek çok örnekte olduğu gibi çok yönlü bir örtüşme çerçevesinde gelişti.

---

52 Türköne, *a.g.e.*, s. 155.

53 Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, s. 152.

54 Ömer Kürkçüoğlu, *Osmanlı Devleti'ne Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi (1908-1918)*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982.

Birinci Dünya Savaşı süreci

Mekke şeriflerinin Osmanlı merkezinden kısmi bağımsızlık çabaları da Şerif Hüseyin ile başlamış bir konu değildi.[55] Ancak, sonuçta İngiltere'nin İslâm ve Arap siyasetleri Birinci Dünya Savaşı koşullarında karşılık buldu ve bu olay savaş öncesi izlenen bir süreç sonucu gerçekleşti. Nihayetinde, Arap hilafeti fikrinin ihyası, 19. yüzyılda yaşanan siyasi gelişmelerin bileşkesi sonucu pekişti, Osmanlı hilafetine isyan bu çerçevede meşrulaştırıldı. Tarihçiler arasında Arap İsyanı'na ilişkin pek çok görüş ayrılığı vardır, ancak hepsinin kabul etmek durumunda olduğu gerçek, tüm Arapların isyan safında yer almamış olduğudur. Ancak diğer taraftan, Arap milliyetçiliği fikir ve siyasetinin, Şerif'in oğlu Emir Faysal'ın Suriye'de Arap milliyetçileriyle kurduğu temas çerçevesinde isyana destek verdiği gerçeği ihmal edilmemelidir.

Arap milliyetçiliği üzerine ciddiye alınabilecek tüm çalışmaların ittifak ettiği husus, Arap milliyetçiliğinin İttihat ve Terakki iktidarı ve savaş sürecinde Arap vilayetlerinde izlediği sert politikaların sonucu değil, 19. yüzyıl ortalarından itibaren bir fikir ve daha sonra siyasi hareket olarak gelişmiş bir olgu olduğudur. Nitekim, İttihat ve Terakki mensubu ve Arap aydınları arasında savaş sürecinde, İTC siyasetinin baş destekçilerinden biri olan Şekib Arslan, anılarında, "Her halükârda, Şerif Hüseyin'in ayaklanmasının sebebi Cemal Paşa'nın baskıcı yönetimi ve idamları değildir. Cemal bunları yapmamış olsa da ayaklanma gerçekleşecekti. Çünkü yerli halk Türklerden nefret ediyordu... Tarihi gerçekleri öğrenmek derdindeysek bunları itiraf etmemiz gerekiyor" diyordu.[56] Kuşkusuz, Şekib Arslan'ın savaş sonrası yazdıklarını yeni koşullarda kendini yeniden konumlandırma gayreti içinde değerlendirmek gerekir. Bu husus, savaş sonrasında

---

55 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1972.

56 Emir Şekib Arslan, *İttihatçı Bir Arap Aydının Anıları*, çev. Halit Özkan (1962 tarihli Arapçasından çeviri olarak), Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s. 192-193.

İttihat ve Terakki'ye destek veren diğer pek çok İttihatçı Arap için de geçerlidir. Bunların içinde en çarpıcı olanlardan bir diğeri de savaş esnasında Cemal Paşa ile yakın olan Muhammed Kürd Ali'dir. Savaş sonrası Fransız Mandası altında Suriye'de iki kez (1920-1932) Kürd Ali'nin anıları da İttihatçılara karşı Arap milliyetçisi bir üslup içinde kaleme alınmıştır.[57] Ancak İttihat ve Terakki siyasetleri ve özellikle savaş sürecinde Cemal Paşa'nın uyguladığı sert politikaların Arap milliyetçiliği ve/veya Osmanlı karşıtlığı duygusunu pekiştirdiği tartışılmaz bir gerçektir.

Diğer taraftan, "Şerif'in isyanının ardında kısmen İttihatçı merkezileştirme politikalarının, Hicaz'daki nüfus ve otoritesini baltalayacağı korkusunun bulunduğu"[58] doğrudur, ancak unutulmamalıdır ki, II. Abdülhamid'in Şerif konusunda şüpheci yaklaşımına karşın Şerif Hüseyin'i Mekke emiri olarak tayin eden de İttihat ve Terakki idaresidir. Arap İsyanı sürecinde bir yandan İttihat ve Terakki yönetiminde Osmanlı Devleti ve müttefiki Almanya, diğer yandan ise İngiltere ile ittifaka giren Şerif Hüseyin ve destekçilerinin, İslâm/hilafet/Pan-İslâmizm merkezli propaganda ve siyasetleri, hepsinin ortak hedefinin Pan-İslâmizm olduğu yorumlarına temel teşkil ediyor gibi görünebilir.[59] Aradaki farkın, birinin bu hedef doğrultusunda Almanya'nın, diğerinin ise İngiltere'nin gücü ile ittifak etmek olduğu savunulabilir. Ancak, bu çerçeve içinde yaşanan sürecin, İslâm'ın bir yanda İttihat ve Terakki iktidarı, Şerif Hüseyin ve destekçileri, diğer yanda ise Almanya ve İngiltere'nin aralarındaki güç ve rekabet siyasetlerinin siyasal "araçsallaştırılması" olduğu gerçeği ihmal edilmemelidir.

Bu noktada, İslâm/İslâm birliği fikrinin siyasal gücünün mü, araçsallaştırma çabasının mı belirleyici olduğu tartışma konusu edilebilir. Gücü olmayan bir ideal veya fikrin araçsallaştır-

57 Muhammed Kürd Ali, *Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları*, çev. İbrahim Tüfekçi (1948 tarihli Arapçasından çeviri), Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

58 M. Talha Çiçek, "İslâm Birliği Vizyonları. Cemal Paşa'nın es-Şark'ı ile Şerif Hüseyin'in el-Kıble'sine Dair bir Karşılaştırma", M. Talha Çiçek (ed.), *Birinci Dünya Savaşı'nda Suriye*, çev. Fatih Sel, Küre Yayınları, İstanbul, 2020, s. 90.

59 Bu konuda en yeni çalışmalar için bkz. M. Talha Çiçek, *a.g.e.* ve *Cemal Paşa Suriye'de: Birinci Dünya Savaşı Yılları*, çev. Fatih Sel, Kronik Kitap, İstanbul, 2020.

manın konusu olamayacağı doğrudur, ancak, buna karşın araçsallaştırma süreçlerinin aynı zamanda fikir ve idealleri şekillendirmekte son derece etkili olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya Müslüman aydın ve siyasetçilerinin, seküler manada milli kimlik oluşturmak için dağınık halde bulunan Türkçe konuşan topluluklar arasında birleştirici bir etken olarak İslâm kimliğini "yeniden inşa" çabası bu konuda iyi bir örnektir. Arap milli kimliğinin inşası sürecinde "din"in merkezî bir konum kazanması benzer bir örnek olarak görülebilir. Nitekim, seküler ve hatta Hıristiyan Arap milliyetçilerinin pek çoğu, bu nedenle seküler bir milli kimlik kurma çabası içinde, İslâm'ı ortak miras olarak tanımlama gereği duyuyordu.[60]

İttihatçıların Türkçü siyasetlerine karşı, İslâmi temaları ve Pan-İslâmcı referansları öne çıkarması ise daha ziyade imparatorluğun çözülmesi ve Arap vilayetlerinin kaybı tehlikesine karşı bir hamle olarak şekillenmişti. Dahası, İttihatçılar ve daha genel çerçevede; özellikle Balkan Harbi sonrasında Türk milliyetçileri, İngiltere ve müttefiklerinin "İttihad-ı İslâm" siyasetinin, siyasi emelleri doğrultusunda desteklenen bir tema olduğu kanaatindeydi. 1912'de Türk milliyetçisi bir parti olarak kurulan Milli Meşrutiyet Fırkası'nın kurucuları arasında yer alan Cami (Baykurt), "Pan-İslâmizmin Üçlü İtilaf'ın bir icadı, Avrupalı emperyalistlerin kendi kamuoylarını yönlendirmek ve Müslüman topraklarında yayılmaya yönelik saldırgan planlarını sürdürmek için canlandırdıkları bir hayalet" olduğunu düşünüyordu.[61] Bu çerçevede, İttihat ve Terakki liderlerinin Pan-İslâmizm siyasetlerinin, bir yönüyle de, İtilaf Devletleri'ne karşı rekabet içinde geliştiğini düşünmek gerekir.

---

60 George Antonius, *The Arab Awakening, 1939*, Allegro Editions, 2015 [*Arap Uyanışı*, çev. Mehmet Akif Koç, Muhammed Karakuş, Selenge Yayınları, İstanbul, 2021]; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press, Oxford, 1962 [*Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Hüseyin Yılmaz, Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994] vd.

61 Cami, *Osmanlılığın Atisi*, 1913, aktaran Mustafa Aksakal, *Harb-i Umumi Eşiğinde Osmanlı Devleti Son Savaşına Nasıl Girdi?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 38.

Bir yandan İngiltere ve Almanya'nın Müslüman coğrafyayı hedef alan rekabet ve çatışma çerçevesinde geliştirdikleri İslâm siyasetleri, diğer yandan İttihatçılar ve Arap milliyetçilerinin İslâm vurguları, kuşkusuz Müslümanların yaşadığı coğrafyada "din"in önemli bir etken olması çerçevesinde şekillenmişti. Ancak diğer yandan, bu siyaset ve propagandalar İslâmi kimlik ve kavramları yeniden inşa etmek konusunda etkili olmuştur. Almanların Osmanlı hilafetini tüm ümmetin merkezi olarak öne çıkarmaları, İngilizlerin ise Arap hilafeti fikrini pekiştirmeleri, bu süreç içinde "otantiklik" iddiası kazanmıştır.

Birinci Dünya Savaşı sürecinde, 1916 Arap İsyanı ile sonuçlanan Şerif Hüseyin ve İngiltere ilişkisini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Aslında, bir yönü ile Arap coğrafyasında yerel iktidar mücadeleleri, diğer yandan ise Arap milliyetçiliği ile beslenmiş olan isyanın "meşrulaştırılması" ve propagandası, doğal olarak "İslâm'ı kurtarmak" propagandası oldu. İsyanın önderlerinden Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Abdullah "Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik?" sorusuna her şeyden önce "İslâm'ı savunmak maksadıyla yapılmış haklı bir kıyamdı" diye cevap veriyor.[62] Bunu söylerken öncelikle Kureyş'e referans veriyor, ancak kitabının pek çok yerinde "ama bu durumdan sorumlu olanlar, İslâm ve Doğu kimliğinden sıyrılıp Frenk ve Batı sahasında koşturanlardı"[63] diye özetlediği savunmaya yer veriyor, İttihat ve Terakki yönetimi ve hatta Tanzimat'tan bu yana Türklerin dinden uzaklaşmasından sonra Araplar ile yollarının ayrıldığını savunuyordu.

Bu iddia bir yandan Arap İsyanı'nın meşrulaştırılmasının, diğer yandan genel olarak İngiltere'nin savaş propagandasının merkezinde yer alıyordu. İlginç olanı ise, Türkiye'de Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının da bu söyleme dayalı anlatıları "kaynak" olarak benimsemesidir. Burada, daha uzun bir değerlendirmeye kalkışmadan, bu örtüşmenin nedeninin Türkiye İslâmcılarının İttihatçılara karşı İngiltere yanlısı Hürriyet ve İtilaf

62 Kral Abdullah, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik*, çev. Halit Özkan, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 16.

63 *A.g.e.*, s. 115.

Partisi'nin mirasına sahip çıkmaları olduğunu hatırlamak gerekiyor. Emir Abdullah, kitabının sonunda "Ey Araplar! Bilmelisiniz ki İngiltere ile işbirliğine meyletmelisiniz. Çünkü dikkat edin, bütün büyük uluslar onlara karşı çıkmaktan aciz kalmıştır. İngiltere kimseye hak etmediği değeri vermez"[64] derken, Birinci Dünya Savaşı sonrası Hürriyet ve İtilaf Partisi ve münhasıran daha sonra İslâmcıların gözde isimlerinden olan İngiliz Muhipleri Cemiyeti'nin kurucularından çok da farklı düşünmüyor olmalıydı. Doğrusu, Mütareke devri koşullarının Osmanlı merkezinde İngiltere'ye karşı bu tutumu beslemiş olmasıdır. Almanlar ile savaşa girilmiş, kaybedilmiş ve o devirde dünyanın en büyük gücü sayılan İngiltere'ye karşı çıkılamayacağı algısı pekişmiştir.

Birinci Dünya Savaşı öncesinden başlayarak, "İslâm siyasetleri"nin Avrupalı Büyük Güçler'in rekabet konusu haline geldiğinden bahsetmiştik. Savaş sürecinde İngiltere, Almanya'nın İslâm dünyasına yönelik Pan-İslâmizm merkezli stratejisini doğrudan tehdit olarak algılamıştır.[65] Savaş boyunca İngiltere, hem kendi yönetimi altındaki Müslümanları Osmanlı Devleti'ne ve tabii hilafetine karşı ikna etmek, hem de sadece Osmanlı Devleti'nin Arap topraklarında değil, genel olarak tüm Müslüman topluluklara hitaben, İslâm dininin asıl savunucusunun İngiltere olduğu üzerine propaganda yürütmüştü. İngiltere'nin savaşın başında kurduğu Propaganda Ofisi'nde ve daha sonra Enformasyon Bakanlığı bünyesinde Arnold J. Toynbee'nin de dahil olduğu pek çok akademisyen ve bürokrat toplanmıştı.[66] İngiltere bu propaganda çalışmaları çerçevesinde, bir yandan Alman ve İttihatçıların İslâm'ın düşmanı olduğuna ilişkin içerikli bildirileri siperlere dağıtıyor, diğer yandan, İslâm'ın asıl koruyucusunun İngiltere olduğunu, İngiliz idaresi altında Müslümanların ibadetlerini özgürce yaptıkları, "geleneklerinin" bo-

64 *A.g.e.*, s. 242.

65 George Wyman Bury, *Pan-Islam*, Macmillan & Co. Limited, Londra, 1919 [*1. Dünya Savaşı'ndan Büyük Orta Doğu Projesi'ne İslam İmparatorluğu: Pan-İslam Düşüncesinin Temelleri*, çev. Mert Akcanbaş, Destek Yayınları, İstanbul, 2011].

66 Servet Avşar, *Birinci Dünya Savaşı'nda İngiliz Propagandası*, Kim Yayınları, Ankara, 2004.

zulmadan devam etmesine özen gösterildiği fikrini yayıyordu. Bu arada, İslâm dünyasının yüzyıllarca "Turani zülmü" altında ezildiğinin altını çiziyorlardı.[67]

İngiltere ve Almanya arasında, savaş boyunca süren propaganda savaşlarının ana teması İslâm'dı. Modern dönemde "İslâm'ın siyasallaşması"ndan söz etmek gerekirse, İslâmcıların söylemlerinin yanı sıra, bu siyasi rekabet içinde araçsallaştırma çaba ve sürecini de dikkate almamız gerekiyor. Almanya ve İngiltere'nin kıyasıya propaganda savaşları, İngiltere propaganda faaliyetleri içindeki bir isim olan Albay John Buchan tarafından, 1916'da *Green Mantle* (Yeşil Kaftan) adı altında romanlaştırmıştır.[68] Bu roman ve benzeri anlatılar, İngiliz istihbaratı ve genel olarak "İngiliz gücü"nün mitleştirilmesinde önemli rol oynadılar. Arap İsyanı'nın mimarı sayılan İngiliz istihbaratçı Lawrence'ın serüveni de kendisi ve çevresindekiler tarafından aynı şekilde dolaşıma girmiştir. Gerçekte, İngiliz istihbaratı ve Alman istihbaratı gerçekten de tam bir rekabet içindeydi ve her birinin kendi kahramanları vardı.

Green Mantle romanının asıl kahramanının, yine o dönem Osmanlı Devleti etrafında yaşanan olaylarda etkin bir isim olarak bilinen Aubrey Herbert olduğu söylenir. Dedesi Herbert'in biyografisini yazan Margaret Fitzherbert, kitabına *The Man Who Was Green Mantle* [Green Mantle Olan Adam] başlığını vermişti.[69] Pek çok benzeri gibi aynı zamanda serüvenci bir aristokrat olan Herbert, İngiliz Dışişleri Bakanlığı mensubu ve parlamenteriydi ve İttihat ve Terakki döneminde pek çok siyasetçi ile tanışmış, İttihatçılar hakkında "Yahudi, Ma-

67 *A.g.e.*, vd.

68 Türkçesi 2015 yılında Altın Bilek Yayınları tarafından yayımlandı (çev. Selin Çınar). Sağcı Amerikan tarihçisi Niall Ferguson'ın, makroekonomi ve jeopolitik danışmanlık şirketine Greenmantle adını vermesi ilginç bir detaydır. Bir diğer ilginç detay, Peter Hopkirk'in Birinci Dünya Savaşı'nda Alman İstihbaratı'nın Doğu'daki çalışmalarını konu eden kitabını (*On Secret Service East of Constantinople*, Murray, Londra, 1994) ona Greenmantle romanını okuyan annesine ithaf etmesidir.

69 Margaret Fitzherbert, *The Man Who Was GreenMantle, A Biography of Aubrey Herbert*, Murray, Londra, 1983 (Yazar, Herbert'in torunu, ünlü İngiliz yazarı Evelyn Waugh'un kızıdır.)

son, dönme" olmalarına ilişkin dolaşıma giren söylemlerin kaynaklarından birini oluşturmuştur. Türkçe olarak *Ben Kendim* başlığı ile 1924'te yayımlanan anılarında, "Selanik Yahudileri, ki genellikle dönme olarak bilinirler, Türk İhtilalinin gerçek sahibidirler. Muhakkak olan bir şey onların Yahudi kökenli olması idi" diye yazıyordu.[70] Daha önemlisi, Herbert, İttihatçıların dinden uzak, Yahudilerle işbirliği içinde olmasından dolayı "Müslümanları" kızdırdığını iddia ediyordu, ona göre "Müslümanlar Türk liderlerinin dinlerinin gereğini yerine getirmediklerinden rahatsız olmaya başlamışlardı. Ayrıca Karasu'nun (bir Musevi ve Farmason) Abdülhamid'i tahttan indirmesini tebliğ eden heyette bulunmasını bütün dünyaya bir hâkimiyet belirtisi gibi ilan eden Selanik Yahudileri ile olan ittifak da giderek Müslümanların hoşnutsuzluğuna sebep oluyordu."[71]

Aynı çerçevede dikkate alınması gereken isimlerden biri de İstanbul'daki İngiliz Konsolosluğu'nda baştercüman olarak çalışan Gerald H. Fitzmaurice'dir. "Türk karşıtlığı" (*anti-Turk*) ile tanınan Fitzmaurice savaş sürecinde İttihat ve Terakki yöneticilerinin Yahudi ve Mason olması iddiası üzerine kurulu etkin bir propaganda yürütüyordu.[72] Aubrey Herbert, Fitzmaurice'in İttihatçılara dair görüşlerini, onun seçkinciliği ve İhtilalci Jön Türklere karşı "eski Türkler" dediği ekâbir çevreyi tercih etmesi şeklinde yorumlamıştı. Herbert "Şimdi onu gösterişli tavırları, saygıdeğer sakalları ve ihtiramlı konuşmaları ile yaşlı paşalar değil, Selanik Yahudileri, Türkler ve Lozanlı bıyıklı Suriyeliler çağırıyor ve onunla Türkçe değil, Beyoğlu Fransızcası ile ko-

70 Aubrey Herbert, *Ben Kendim: Osmanlı Ülkesine Son Seyahatler*, çev. Yılmaz Tezkan, 21. Yüzyıl Yayınları, Ankara, 1999, s. 25.

71 Herbert, *a.g.e.*, s. 212.

72 G.R. Berridge, *Gerald Fitzmaurice (1865-1939), Chief Dragoman of the British Embassy in Turkey Tilkidom and the Ottoman Empire*, Brill, Leiden, 2007 [*İngiliz Gizli Belgelerinde "Yahudi Dönmesi İttihatçılar": Gerald H. Fitzmaurice Türkiye'deki İngiliz Büyükelçiliği Baştercümanı'nın Anıları*, çev. Utku Umut Bulsun, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul, 2016]. Kitabın Türkçe çevirisinde "İngiliz Belgelerinde Yahudi Dönmesi İstihbaratçılar" üst başlığının seçilmemesi, Fitzmaurice'in İTC yönetimini karalama çabalarının halen güncel karşılığı olduğunu gösteriyor denilebilir.

nuşuyorlardı" diye yazıyordu.[73] Ancak konu, tabii ki Fitzmaurice'in kişisel görüşlerinin ötesinde bir propaganda niteliği taşıyordu. Dahası, Jön Türk İhtilali'nden sonra İngiliz sefiri olan Sir Gerard Lowther'in, Jön Türklerin II. Abdülhamid'den daha kötü olduğu fikriyle dolu raporları sadece baştercümanının etkisiyle açıklanabilir gibi değildir.[74] Daha doğrusu, İngiltere'nin Osmanlı Devleti konusunda siyasal çizgisi gibi çok daha genel bir çerçevede açıklanabilir. Bu çizginin sonucu, İngiltere'nin İstanbul Büyükelçiliği'nde hâkim olan İttihat ve Terakki karşıtlığının 1909'dan itibaren belirginleşmesi, hatta İttihatçılara karşı darbe girişimi olan 31 Mart Vakası'nın onaylanması olmuştu.[75]

İngiliz savaş propagandasında aktif rol alanlardan biri olan John Buchan[76] da yukarıda sözünü ettiğimiz *Greenmantle* başlıklı romanında, İttihatçılık konusundaki yaygın propagandayı işlemişti; kahramanlarından biri "Polonyalı bir maceracı (Enver) ve bir grup Yahudi ve Çingeneler nasıl gururlu bir ırkı (*proud race*) denetimleri altına alabilmişti. Sıradan biri bile bunun arkasında Alman parası ve silahları olduğunu söyleyecektir... Cihat hazırlanıyordu",[77] "Türkler ve Persler bu sıradan yeni teoloji oyununun peşinden gitmeyecekler... Korkarım, tüm İslâm'ı kapsayabilmek için Peygamber'in kabilesi olan Kureyş'ten olmak gerekir" diyordu.[78] Aynı zamanda, Osmanlı-Alman ittifakında "cihat" propagandasını büyük bir tehdit olarak algılamasının ifadesi olan bu romanda çizilen "kâbus" senaryosu, Darfur Sultanı Ali Dinar'ın, Enver Paşa ile iletişim içinde İngilizlere karşı isyanıyla küçük ölçekte de olsa gerçekleşmişti.[79]

73 Herbert, *a.g.e.*, s. 199.

74 Elie Kedoire, "Young Turks, Freemasons and Jews", *Middle Eastern Studies*, cilt 7, sayı 1, Ocak 1971, s. 90.

75 Roger Adelson, *London and the Invention of the Middle East*, Yale University Press, 1995, s. 70-71.

76 Ursula Buchan, *A Life of John Buchan, Beyond the Thirty-Nine Steps*, Bloomsbury, Londra, 2019.

77 John Buchan, *Greenmantle*, Hodder&Stoughton, Londra, 1916, [*Yeşil Kaftan*, çev. Selin Çınar, Altın Bilek Yayınları, İstanbul, 2015].

78 Buchan, *a.g.e.*, s. 11.

79 Kwasi Kwarteng, *Ghosts of Empire, Britain's Legacies in the Modern Wold*, Bloomsbury, Londra, 2011, s. 146-147.

İngiliz Koloni İdaresi'nin kısmi özerk bir sultanlık olarak tanıdığı Darfur'da isyanının bastırılması zor olmadı. Diğer taraftan, Osmanlı İmparatorluğu Almanya ile ittifaka girdikten sonra, Sudan'daki İngiliz idaresi, tedbir olarak bu bölgenin ileri gelen birçok din adamının İngiltere'ye bağlılık bildirgesi olan *Sudan Loyalty Book*'u (Sudan Sadakat Kitabı) yayımlamıştı.[80]

Birinci Dünya Savaşı esnasında Almanların Osmanlı hilafeti ile ittifak kozuna karşı, İngiltere'nin Osmanlı hilafetinin artık İslâmi olmayan bir zümrenin sultası altına girdiği tezi de kuşkusuz İngiltere'nin baş propaganda malzemesi idi. O kadar ki, o dönem, Almanya müttefiki İttihat ve Terakki'ye karşı yazılıp çizilenlere bakıp, İngiliz siyaset çevrelerinin II. Abdülhamid "hayranı" olduğu bile söylenebilirdi. Modern Ortadoğu'nun paylaşım tasarısı denilen Sykes-Picot Antlaşması'nın mimarlarından Mark Sykes bile 1915'te "Abdülhamid'in düşüşü bir despot ve tiranın değil, bir millet ve tasavvurun düşüşü idi... Teokrasi, İmparatorluk prestiji ve geleneğin yerini ateizm, Jakobenlik ve serbesti aldı" diye yazıyordu.[81]

İngiltere'nin Arap İsyanı'nı dinsiz İttihatçılara karşı bir tepki olarak pazarlaması, Arap dünyasının İslâmcı düşünürlerini o denli etkilemişti ki, başında İttihatçıları destekleyen Reşid Rıza, 1916'ya gelindiğinde, "İsyanı Osmanlı devleti ve hilafetine karşı görmek yerine 'dinsiz İttihatçılara karşı bir dava' olarak değerlendiriyor ve Şerif Hüseyin'i, 'Arap yarımadasını halis bir İslâmi hakimiyete kavuşturmak isteyen biri' olarak tasnif ediyordu."[82] Reşid Rıza'nın hocası ve dostu Muhammed Abduh ise, İngiltere'nin Mısır'daki idaresinin başında olan Lord Cromer ile siyasal buluşması sonucu Mısır müftüsü olmuştu.

İngiltere siyasetinin Birinci Dünya Savaşı sürecinde Osmanlı Devleti'ne karşı kullandığı söylemlerin, daha sonra Cumhuriyet Türkiyesi İslâmcıları arasında yaygınlık kazanması başlı ba-

80 *A.g.e.*, s. 145.

81 Mark Sykes, *Caliph's Last Heritage*, Macmillan, Londra, 1915; Christopher Simon Sykes, *The Man Who Created the Middle East*, Collins, Londra, 2016, s. 211.

82 Reşid Rıza, *İttihat-I Osmani'den Arap İsyanına*, çev. Özgür Kavak, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, s. 13.

şına ilginç bir konu olmalıdır. Oysa, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının pek çoğu ve bu arada kült bir isim haline gelen İstiklal Marşı yazarı Mehmet Akif (Ersoy) o dönemde İttihat ve Terakki içinde yer alıyordu ve savaş süresince Almanya ile ittifak içinde çalışmaktaydı.

"Alman Cihadı"[83]

Kayzer II. Wilhelm'in Doğu'ya yapacağı ziyaretin hemen öncesinde Mısır'da yayımlanan *Al-Muayyed* gazetesi, Osmanlı Devleti'nin Almanya ile ittifakını destekleyen bir yazı yayımladı; Almanya'nın teknoloji ve sanayi alanındaki gelişmelerinin önemi vurgulanıyor ve Avrupalı diğer güçlerin gözlerinin Osmanlı topraklarında olmasına karşı, muhtemel bir Avrupa içi çatışmada Almanya ile ittifakın iki taraf için de çok kazançlı olacağını ileri sürüyordu.[84] II. Abdülhamid'in Avrupa dengesi içinde izlediği siyaset de aslında bu yönde idi, dahası Osmanlı ordusunun reformu Alman askerî rehberliğinde ilerliyordu, II. Wilhelm 1889'da İstanbul'u ziyaret etmiş, bu konuda hevesini göstermişti. Ancak 1898'deki ikinci ziyareti Kudüs'e kadar uzanan daha geniş kapsamlı ve daha dikkat çekici idi. Kayzer, 8 Kasım 1898'de Şam'da yaptığı konuşmasında, Müslüman dünyanın koruyuculuğuna soyunuyordu. Şam'dan Rus Çarı İkinci Nikolay'a yazdığı mektupta, seyahatinden nasıl etkilendiğini ifade ederken "Buraya bir dinim olmadan gelsem, Müslüman olurdum" diyordu.[85] Daha sonra, Birinci Dünya Savaşı esnasında propaganda olarak yayılan "Hacı Wilhelm" tabiri yoktan çıkmış sayılmazdı.

Kesin olan, II. Wilhelm'in, Bismarck'ın 1876'da Doğu siyasetine ilişkin olarak ünlü ifadesinde söylediği gibi; "Almanya'nın

---

83 Bizim söz ettiğimiz Birinci Dünya Savaşı esnasında ilan edilen "cihat", daha sonra da kullanıldı: Guido W. Steinberg, *German Jihad*, Columbia University Press, New York, 2013 (Bu çalışma, 2000'li yıllarda Almanya'da örgütlenen radikal İslâmcılığı konu ediniyor).

84 Abdel-Raouf Sinno, "The Emperor's Visit to the East As Reflected ın Contemporary Arabic Journalism", *Baalbek Image and Monument*, ed. H. Sader, T. Scheffler ve A. Neuwirth, Orient Institut Beirut, Beyrut, 1998, s. 118.

85 Thomas Scheffer, "The Kaiser in Baalbek", *a.g.e.*, s. 33.

Doğu'da Pomeranyalı tek bir askerin kemiklerine bile değecek bir çıkarının olmadığı" anlayışına dayalı siyasetini tamamen terk ettiği idi. Bismarck 1890'da başbakanlıktan ayrıldıktan sonra,[86] farklı bir Doğu siyaseti izlemek gerektiğine inananlar öne çıkmıştı. Bunlardan biri ve belki en önemlisi, o sırada Kahire Konsolosluğu'nda görev yapan Max Freiherr von Oppenheim, 5 Temmuz 1898'de, Wilhelm'in ziyaretinden hemen önce yazdığı bir raporda, Almanya'nın Doğu'daki hedeflerine ulaşması açısından 260 milyon Müslüman'ın desteğini almasının önemine işaret etmişti.[87] Oppenheim, daha sonra, Ekim 1914'te yazdığı bir raporda da, bütün İslâm ülkelerinde İngiliz, Rus ve Fransızlara karşı başlatılacak ayaklanmaların faydalarını anlatmıştı.[88] Birinci Dünya Savaşı sürecinde Almanya'nın Doğu politikası çerçevesinde uygulamaya çalıştığı, "düşman ülkelerde ayaklanma" ya da Almancasına daha yakın tabirle "devrim çıkarma siyaseti" ile siyasi yazına *Revolutinierung/Revolutionierungspolitik* terimini kazandırmıştır.[89] Kuşkusuz bu sadece Oppenheim'ın görüşü değildi, ancak, Oppenheim bu siyasetin mimar ve uygulayıcıları arasında öne çıkan bir isimdir. Kahire'de bulunduğu dönemden başlayarak, gazeteci ve siyasetçi Şekib Arslan, Mısırlı Şeyh Sedat, Muhammed Abduh gibi önde gelen Müslüman şahsiyetler ile bu siyaset çerçevesinde yakınlık kurmuş ve bu süre içinde 1896-1909 arasında Berlin'e 467 rapor yazmıştır.[90] Daha sonra, 1914'te yeniden Alman

86 II. Abdülhamid, siyasetten çekildikten sonra, Kayzer ile arası toptan açılan Bismarck'ın 1895'te 80. doğum gününde, Berlin Büyükelçisi Tevfik Paşa ile "imtiyaz nişanı" ve tebriklerini göndermişti. Bu onun ne denli dengeci bir siyaset izlediğinin sayısız örneklerinden biriydi. *Berlin'den Türkler Geçti (1871-1945)*, haz. Ingeborg Böer, Ruth Haerkötter, Petra Kappert, çev. Can Uralcan, İleri Yayınları, İstanbul, 2012, s. 69.

87 Mustafa Çolak, *Alman İmparatorluğu'nun Doğu Siyaseti Çerçevesinde Kafkasya Politikası*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014, s. 26-27.

88 *A.g.e.*, s. 31, vd.

89 Bu terim daha çok, savaş esnasında Almanya'nın Lenin'i İsviçre'den Rusya'ya göndermesinin Rus İhtilali'ne neden olması vesilesiyle kullanılır. Ancak, Oppenheim, Doğu Raporu'nda aynı terimi kullanarak, bu yönde bir siyaseti tavsiye etmişti.

90 Kadir Kon, *Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İslam Stratejisi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s. 58-59.

Dışişleri'nde göreve başlayan Oppenheim, Şark İstihbarat Birimi'nin (NfO) kuruluşunda bulunup ilk başkanı olmuştu. 1915 Mart ayında ise Dışişleri Bakanlığı tarafından İstanbul'a gönderildi ve burada büyükelçiliğe bağlı "İmparatorluk Elçiliği İstihbarat Birimi" NfO'nun İstanbul şubesinin başına geçti.[91] İttihat ve Terakki yönetimi de aynı çerçevede çalışmak üzere "Teşkilat-ı Mahsusa"yı kurmuştu.

Kasım 1914'te Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesiyle İttihat ve Terakki Partisi önderlerinin imparatorluğu kurtarmanın tek yolu olarak düşündükleri Pan-İslâmist siyaset ve ona eşlik eden Alman müttefiklerinin "Doğu politikası" hayata geçmeye başladı. İlk olarak, 7 Kasım'da şeyhülislâm cihat fetvası verdi, 11 Kasım'da ordu ve donanmaya hitaben bu meyanda bir beyannamenin ardından, 23 Kasım'da başta şeyhülislâm ve ulemadan yirmi dokuz imzalı ve padişahın, "bu beyanname tüm İslâm dünyasına dağıtılsın" iradesini içeren bir başka beyanname daha yayımlandı. Nihayet, 14 Aralık 1914'te bir tören ile "Cihat-ı Ekber" ilan eden fetva, Fatih Camii'nde Fetva Emini Ali Haydar Efendi tarafından okundu.[92]

Savaş boyunca, her iki taraf da "İslâm" merkezli yoğun bir propaganda yarışına girmişti ve istihbarat faaliyetleri bu rekabetin en önemli unsuru oldu. İttihatçılar, bu çerçevede ve "gayrinizami harp" örgütlenmesi olan Teşkilat-ı Mahsusa'yı kurdular. Aslında gayrinizami harp örgütlenmesi Büyük Savaş öncesinde, Trablusgarp Savaşı esnasında, 1911'de "gönüllü birlikler" örgütlenmesi olarak başlamıştı. Bu tip örgütlenmenin amacı, resmî kurumlar dışında rütbeli veya rütbesiz kişilerin ve yerel güçlerin (o zamanki ifadesi ile "çete") düşmana karşı her çeşit faaliyetini düzenlemekti. Bu faaliyet 1913'te Harbiye Nezareti bünye-

---

91 Kadir Kon, *a.g.e.*, s. 86-87, Oppenheim, sadece siyasi rolü değil, ilginç kişiliğiyle de çok ilgi çekmiş ve üzerine pek çok kitap, makale, yayın yapılmıştır. Karşımıza çıktığı en beklenmedik kaynaklardan biri, Benli Belkıs olarak bilinen Süleyman Şefik Paşa'nın 1917'de doğan ve maceralı bir hayatı olan kızı Belkıs Söylemezoğlu'nun Şaziye Karlıklı tarafından kaleme alınan biyografisidir. Şaziye Karlıklı, *Benli Belkıs-Efsane Aşkların Kadını*, Doğan Kitap, İstanbul, 2018.

92 Metin Hülagü, *Pan-İslamizm Osmanlı'nın Son Umudu*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul, 2007, s. 30-31, vd.

sinde bir yönetmelikle çerçeve kazanmıştı. Kısa bir süre Umur-ı Şarkıyye Dairesi adını alan Teşkilat- Mahsusa'nın kuruluş amacını, teşkilat mensubu Yarbay Hüsamettin şöyle izah ediyordu:

> Bütün İslâm alemi, Doğu İslâm devletleri ve devlet-i ebed-i müddet Osmanlı'nın zaafa düştüğü bir sırada Batı devletleri toplanmaya ve kuvvetlenmeye başlamıştır... Cihan harbi ise asla ele geçmeyen yeni bir durum ortaya çıkardı...Doğu'luların ve İslâm aleminin hiçbir ana birleşmesini ve birliğini istemeyen bütün Avrupalı'ların meşgul olduğu Cihan Harbi zamanından Devletimizin istifade etmesi lazımdı.[93]

Savaşın yenilgiyle bitmesiyle Mütareke döneminde kapatılan Teşkilat-ı Mahsusa, o dönemden bugüne pek çok yayın ve tartışmanın konusu olmuştur. Bu tartışma konularından biri iç siyaset ve çekişmeler ve bilhassa Enver Paşa ve Talat Paşa arasındaki rekabettir. Talat Paşa'nın yaverliğini yapan Arif Cemil, "Teşkilat-ı Mahsusa'ya verilecek istihbarat ve çetecilik gibi vazifelerle Talat ve Enver Paşaların İttihat ve Terakki Fırkası'nın istikbali hakkında gizledikleri emelleri ve düşünceleri, İslâm Birliği ve Türkçülük ülküleri örtüsüne bürünerek ortadan kayboluyordu" demişti.[94]

Ancak, siyasi çekişme ve rekabetleri "örtmeye" yarayan "İslâm Birliği Türkçülük ülküleri" kuşkusuz, ne Enver ve Talat paşalar ne de İttihat ve Terakki Fırkası tarafından icat edilmişti. Gerek İslâm Birliği (İttihat-ı İslâm) gerekse Türkçülük, yukarıda söz konusu ettiğimiz, Osmanlı modernleşmesi sürecinde gelişen siyasal kavramlardı. Diğer taraftan, gerek hilafet (ve onun geleceği), gerekse "İttihat-ı İslâm", Avrupalı güçlerin 19. yüzyılın sonlarına doğru siyaset malzemesi olarak dolaşıma soktukları kavram ve fikirlerdi. Birinci Dünya Savaşı'yla İttihat ve Terakki yönetimi ve müttefikleri Almanya, bu kavramları ve bir adım ötesinde İslâmi bir kavram olan "cihat"ı, savaş propagan-

---

93 Ahmet Tetik, *Teşkilat-ı Mahsusa (Umûr-u Şarkıyye Dairesi) Tarihi, Cilt 1: 1914-1916*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 19-22.

94 Arif Cemil, *Birinci Dünya Savaşında Teşkilât-ı Mahsusa*, yay. haz. Metin Martı, Arma Yayınları, İstanbul, 1997, s. 11.

dasının merkezine oturttu. Teşkilat-ı Mahsusa, Alman Dışişleri ve istihbaratıyla İngiliz ve Fransızlara karşı dünyanın savaş mahallindeki Müslüman toplulukları bu çerçevede örgütlemeye girişti. Savaştan önce Libya'dan başlamak üzere Hindistan, Afganistan, İran, Arabistan, Kuzey Afrika ve Kafkasya'da "gayrinizami harp" denilen yoğun bir trafik yaşandı.[95] Bu süreçte, Müslüman coğrafyanın Osmanlı toprakları dışında kalan diğer bölgelerinden katılan pek çok isim vardı. Bu isimlerden özellikle bazıları, bize o döneme ve atmosfere ilişkin önemli ipuçları sağlar. Bunlardan biri, Abdürreşid İbrahim idi.

Abdürreşid İbrahim, Rusya Müslümanları arasında İttihat-ı İslâm fikrinin en önemli savunucularından biriydi. İttihat-ı İslâm fikrini yaymak ve örgütlemek için geniş bir coğrafyayı ziyaret etmiş, 1901-1903 yılları arasında Japonya'da faaliyet göstermişti. Bilindiği gibi İslâm Birliği fikrinin Osmanlı toprakları dışındaki öncüleri, Hindistan ve Rusya Müslümanları idi. Osmanlı hilafeti ve İttihat-ı İslâm, İngiliz ve Rus imparatorluklarına karşı bir mücadele hareketi çerçevesinde öne çıkmıştı.[96] Abdürreşid İbrahim, 1905 Rus-Japon Savaşı ertesinde Japonya'nın Asya yayılmacılığını desteklemek üzere Rus Müslümanlara gösterdiği ilgi ve 1905'te düzenlenen Tüm Rusya Müslümanları Kongresi'ne verdiği desteğiyle başlayan faaliyetlerini, Uzakdoğu'da yürüttüğü faaliyetleri çerçevesinde değerlendirdi.[97] Abdürreşid İbrahim "ro-

95 Teşkilat-ı Mahsusa üzerine yazılmış ve mensuplarının anıları dahil olmak üzere pek çok yayın vardır. Bunlar arasında en yeni ve geniş çaplı olanı Ahmet Tetik'in (*a.g.e.* 2 cilt) çalışmasıdır. Almanların aynı çerçevede Doğu'da izledikleri istihbarat savaşı üzerine bkz. Peter Hopkirk, *On Secret Service East of Constantinople The Plot to Bring Down the British Empire*, John Murray, Londra, 1994 [*İstanbul'un Doğusunda Bitmeyen Oyun*, çev. Cem Küçük, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2009].

96 Bu konuda yazılmış en temel çalışmalar olarak bkz. Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü, Ankara, 1985; Serge A. Zenkovsky, *Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983; Azmi Özcan, *Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, İSAM, Ankara, 1997.

97 Selçuk Esenbel, *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, Uzakdoğu'da yaptığı geziler, Japon İstihbaratı tarafından 1901'de kurulan aşırı milliyetçi Kara Ejderler teşkilatı tarafından organize edilmişti. Mustafa Balcıoğlu, *Teşkilat-ı Mahsusa'dan Cumhuriyete*, Nobel Akademik Yayıncılık, Istanbul, 2001, vd.

mantik bir misyoner"den ziyade, "İslâm âlemi"nin kurtuluşunu, dinin siyasi alanda akıllıca kullanılmasında görenlerden biriydi:

> (Japonlar'ın) Çin dahilinde barınmak için Çin Müslümanları ile samimi bir temasta bulunmaktan başka çare yoktur, yegane yol budur. Bu iktisadi mecburiyet Japonları tab'an İslâmiyet'e temayül ettirecektir. Japonlar İslâmiyet'e rağbet ettiklerinde, Çin dahilinde memleketin üçte birini savaşsız fethetmiş gibi iktisadi ve siyasi muzafferiyetin gerçekleşeceği şüphesizdir. Kuşaklarını biraz daha genişletecek olurlarsa, Cava adalarında dahi Japon ticareti için meydan açık olacağı gibi, Şark aleminde de ayrı bir mevki elde edecekleri şüphesizdir. Eğer bizim ulemamız Japonlara bu kapıdan yol gösterirlerse, hiç şüphe yoktur ki Japonya'da İslâmiyet için tam istidat vardır. Yok, biz gider de Japonları cennete davet edecek olursak emin olmalıyız, hiçbir ferdi ikna etmek mümkün olmayacaktır.[98]

İbrahim, 1904'te İstanbul'a gelmesine karşın, II. Abdülhamid döneminde, faaliyetlerinden rahatsızlık duyan Rusya'nın elçiliğinin talebi üzerine tutuklanarak Rus görevlilerine teslim edildi. Bu durum, II. Abdülhamid'in Pan-İslâmist diye tanımlanan dış siyasetinin oldukça dengeli bir yol izlemiş olmasının sonucu idi. II. Abdülhamid yine aynı nedenle, Müslüman coğrafyada büyük coşku yaratan Rus-Japon Savaşı'nda tarafsızlık siyaseti gütmüştü.[99] Abdülhamid daha önce 1880'de hazırlığı yapılan Osmanlı-Japon Dostluk Antlaşması'nı da Rusya'yı tedirgin etmemek için imzalamaktan kaçınmıştı.[100]

Abdürreşid İbrahim, ancak Jön Türk İhtilali'nden sonra 1910'da İstanbul'a dönebilmiş ve 1912'de Osmanlı vatandaşlığına kabul edilmiştir.[101] İbrahim'in yolu, İtalyanlara karşı mü-

---

98 Abdürreşid İbrahim, *Alem-i İslam*, Cilt 1, yay. haz. Ertuğrul Özalp, İşaret Yayınları, İstanbul, 2003, s. 462.

99 Selçuk Esenbel, "Japon-Rus Savaşı'nın Osmanlı Türkiyesi Üzerindeki Etkisi", *Toplumsal Tarih*, Ağustos 2008.

100 N. Sinan Turan, "Pan-İslâmizm Ekseninde II. Abdülhamid Diplomasisinin Uzakdoğu Asya Misyonu...."

101 Abdürreşid İbrahim, *a.g.e.*; Ertuğrul Özalp, Abdürreşid İbrahim'in hal tercümesi.

cadele vermek üzere gittiği Trablusgarp'ta Enver Paşa ile kesişti ve yakın bir dostluğa dönüştü, zira onun İslâm ve siyaset ilişkisi ve bu çerçevede İslâm Birliği'ne yönelik anlayışı İttihatçıların siyasetleriyle örtüşüyordu. Savaş başladıktan sonra, *Sebilürreşad* ve pek çok İslâmcı yayın organında cihat çağrısı yapan ateşli yazılar yazdı ve Teşkilat-ı Mahsusa'da görev aldı. Rusya Müslümanları ile teşkilat arasındaki bağlantıyı yürüttü.

Teşkilat-ı Mahsusa'nın önemli faaliyet alanlarından biri de Alman Dışişleri ve İstihbaratı ile birlikte yürütülen Almanya'daki Müslüman Esir Kampları idi. Yukarıda sözünü ettiğimiz Max Oppenheim'ın Ekim 1914'te Alman Dışişleri'ne sunduğu raporda önerilen propaganda faaliyetlerinden biri, cephede esir düşen veya taraf değiştiren Müslüman askerlerin kamplarda eğitilerek "cihat" etmek üzere Osmanlı-Alman yanlısı gönüllüler olarak örgütlenmesiydi. Abdürreşid İbrahim, bu örgütlenmede önemli roller aldı, Asya Taburları denilen bir birlik oluşturulmasına yardım etti.[102] Almanya benzer bir savaş siyasetini daha sonra İkinci Dünya Savaşı esnasında da izlemiş ve yine Müslüman esir kamplarından asker devşirme yoluna gitmiştir; bu konuya ileride değineceğiz, zira İslâmcılık siyasetinin seyri açısından dikkate değer bir konudur.

Birinci Dünya Savaşı esnasında, Teşkilat-ı Mahsusa'da görev yapmış ve bu çerçevede Almanya ve Arabistan'a seyahat etmiş, Müslüman esir kamplarında propaganda çalışmalarına katılmış diğer bir önemli ve tanıdık isim, Meşrutiyet Dönemi İttihatçı İslâmcılarından Mehmet Akif'tir (Ersoy). Akif'in didaktik nazım şeklindeki ünlü eseri *Safahat*'ın "Süleymaniye Kürsüsü" bölümünde, "Kimdi kürsideki? Bir bilmediğim pir amma/Hiç de bigane değil kalbe o cazip sima" mısraları ile başlayan bölümde tanıttığı Abdürreşid İbrahim ile yolları bu süreçte kesişmişti.[103]

---

102 Mustafa Balcıoğlu, *a.g.e.*, vd.

103 Mehmet Akif, 1905 Rus-Japon Harbi'nde Japonların Rusya'yı yenmesiyle Müslüman dünyada oluşan heyecan ve ilgiyi, Abdürreşid İbrahim'in anlatımlarını nazımlaştırarak, özellikle Türkiye'de muhafazakâr cenahta kalıcı kılan isimlerden biridir; "Siz gidin, safvet-i İslâm-ı Japonlarda görün!... Müslümanlık sanırım parlayacaktır orada/Sade Osmanlıların gayreti lazım arada" mısraları hem Japon hayranlığının hem de İttihat-ı İslâm fikrinin hayal âleminin en

Bir Alman Dışişleri yetkisi olan Karl Emil Schabinger, 14 Kasım 1914'te "Cihat İlanı" törenlerine katılmak üzere yanında on dört Müslüman savaş esiriyle gelmiş, bu Müslüman askerler elçilik balkonundan coşkulu kalabalığa tanıtılmıştı. Bir süre İstanbul'da kalan Schabinger, Berlin'e dönerken, Teşkilat-ı Mahsusa için çalışan Şeyh Salih Sunisi ve Mehmet Akif'i Berlin'e götürmüştü.[104] Akif, buradaki Türk ve Alman heyetlerinin ortak toplantılarına katıldı, Müslüman esirlerin tutulduğu Wünsdorf'da inşa edilen camide vaazlar verdi. Plaklara kaydedilen vaazları Müslüman askerlerin bulunduğu cephelerde hoparlörle, hitapları ise Almancaya çevrilerek gazetelerde yayımlandı. İstanbul'a dönüşte *Berlin Hatıraları* şiirini yayımladı. Bu kez, Tunuslu Şeyh Salih, Enver Paşa'nın yaveri Mümtaz ve Kuşçubaşı Eşref[105] ile Arabistan'a (Cezireü'l Arab) gönderildi. Görevleri, Şammar Aşireti reisi Abdürreşid'in Osmanlılara karşı isyana destek vermesini engellemekti.[106]

Sonuç

Birinci Dünya Savaşı sürecinde Osmanlı Devleti ve Almanya arasındaki ittifak ve Almanya'nın İslâm, hilafet ve cihat siyaseti üzerine pek çok çalışma yapıldı. Aynı şekilde Osmanlı mo-

güzel ifadeleridir. *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Şule Yayınları, İstanbul, 1999, s. 153-154.

104 Kadir Kon, "Yeni Bilgiler Işığında Mehmet Akif'in (Birinci Dünya Savaşı'nda) Almanya Seyahati", Akademik Tebliğ, İstanbul Sabahaddin Zaim Üniversitesi yayını, 2010, s. 134.

105 Girişimleri başarısızlıkla dolu olduğu halde, Kuşçubaşı Eşref'in (Sencer) Arabistan'da Lawrence'a denk bir Teşkilat-ı Mahsusacı olduğu iddia edilir (*Lavrens'e Karşı Kuşcubaşı Eşref*, 1978, akt. Orhan Koloğlu, *Bedevi, Lavrens, Arap, Türk*, Arba Yayınları, İstanbul, 1993). Savaş süresince bu bölgede yaptığı faaliyetlerle Teşkilat-Esasi'nin en önde gelen isimlerinden biriydi ancak sonra 150'likler listesinde yer aldı, dolayısıyla hakkında olumlu ve olumsuz pek çok şey yazılıp iddia edilmiştir. Bu konuda fikir edinebilmek için dengeli bir portre çizen iki biyografik çalışmaya bakılabilir. Benjamin J. Fortna, *Kuşcubaşı Eşref Efsane Teşkilat-ı Mahsusa Subayının Hayatı*, çev. Selçuk Uygur, Timaş Yayınları, İstanbul 2017 ve Ahmet Efe, *Efsaneden Gerçeğe Kuşcubaşı Eşref*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2007.

106 Yusuf Ziya Bildirici, "Mehmet Akif'in Çağında Propaganda ve Karşı Propaganda", I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu, 19-21 Kasım 2008.

dernleşme süreci ve İttihat ve Terakki Fırkası'nın Almanya ile ittifakı konuları da uzun uzadıya çalışılmıştır. Bu bir siyasi tarih kitabı değil, hatta düşünce tarihi çalışması da değil, sadece İslâm, siyaset, İslâmcılık ilişkileri açısından düşünce ve siyasal planda yaşananları kısaca gözden geçirmeyi amaçlıyor. O nedenle, bu konuları uzun uzadıya tartışmaya girmiyoruz. Bu çalışmayla yapmaya çalıştığımız, İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın seyri açısından pek tartışma konusu edilmeyen bazı hususlara dikkat çekmektir. İslâmcılık üzerine çalışırken veya tartışılırken siyasal tarihin ihmal edildiğini düşünüyoruz, diğer taraftan İslâmcılık ideolojisinin şekillenmesinde, neden İslâm'ın siyasallaşması çerçevesinde, II. Abdülhamid ve öncesinde söz konusu olan temkinli "muhafazakârlık" tutumundan ziyade, "İslâm modernizmi" temelli ve İttihat ve Terakki iktidarıyla sonuçlanan muhalefet çizgisinin tarihsel seyrini izlemenin daha açıklayıcı olduğu kanaatinde olduğumuzu temellendirmeye çalışıyoruz. Cumhuriyet sonrası Türkiye İslâmcılığının, ideolojik tarihyazımı çerçevesinde II. Abdülhamid mirasına sahip çıkmasına karşın, düşünsel ve eylemsel izleğinin Yeni Osmanlılar ile başlayıp İttihat ve Terakki siyaseti ile örtüştüğünü hatırlatmak istiyoruz. Bu nedenle, İslâmcılığın Genç Osmanlılar düşüncesi çerçevesinde Selefi-muhalif bir anlayışı geliştirdiği ve cihat ilan ederek Birinci Dünya Savaşı'na giren İttihat ve Terakki yönetiminin İttihat-ı İslâm siyasetinin[107] İslâmcılık ideolojisiyle II. Abdülhamid siyasetinden daha fazla örtüştüğüne işaret etmek istiyoruz.

Ziya Gökalp, savaştan sonra, "Alman Kayzeri'nin iki defa Abdülhamid'e misafir olması ve Şam'da Selahaddin Eyyübi türbesinde irad ettiği nutukta İngilizleri üç yüz milyon İslâmın müzaheretiyle tehdit etmesi üzerine, İngilizler, müstakil, hür, mütekamil bir Türkiye'nin vücudunu kendileri için tehlikeli görmeye başladı" diye yazıyordu.[108] Alman siyasetinin İngiliz siya-

107 N.Sinan Turan, *Gerçek ve İllüzyon Arasında: Birinci Dünya Savaşı'na Giden Süreçte Osmanlı İmparatorluğu ve Pan-İslamizm, Nuran Yıldırım Armağan Kitabı*, Hayat Sağlık ve Sosyal Hizmetler Vakfı, İstanbul, 2016.

108 Ziya Gökalp, "Muhasebe, İngiliz'in Siyaseti!", *Küçük Mecmua*, 13 Kasım 1922; Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayın-

seti üzerindeki etkisi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi son derece önemli sonuçlar vermişti, ancak, Almanlar ile büyük bir maceraya giren, Kayzer'in dostluğunu kazanmaya çalışan II. Abdülhamid değil, onu tahtından indiren İttihatçılar oldu. Pan-İslâmizm, II. Abdülhamid'in son derece ihtiyatla kullandığı bir siyasi araçtı, dahası tarihsel gelişmeler, "Sultan Abdülhamid'in ana gayesinin dünya Müslümanlarını birleştirmek değil, Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan Müslüman tebayı birbirine kaynaştırmak"[109] olduğu iddiasını destekler yönde gelişti.

Sonuçta, Osmanlı hilafetini İngilizler ve müttefiklerine karşı kullanmak şeklindeki Alman siyasetinin uygulamaya geçmesi, Büyük Savaş'ın patlak vermesi ve İttihat ve Terakki yönetiminin başta Enver Paşa olmak üzere lider kadrosunun bu siyasete ikna olmasıyla mümkün oldu. "Zaferlere babalık iddiasında bulunan çok olur, yenilgiler ise öksüz kalır" denilir, bu meyanda Osmanlı Devleti'nin Almanya ile ittifak içinde Birinci Dünya Savaşı'na girmesinin sorumlusunun kim olduğu çokça tartışılmış, İttihatçı liderler bile bu yenilgiye mesafeli olma çabası içine girmiştir. Ancak nihayetinde, "hilafet", "cihat" ve "Pan-İslâmcılık" merkezli siyaseti hayata geçirenlerin İttihat ve Terakki yönetimi olduğu kuşku götürmez. İlginç olan, Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının düşünsel vârisi olduğunu iddia ettikleri II. Abdülhamid'in izlediği siyasetten ziyade, reddettikleri Jön Türk siyasetinin takipçileri olmasıdır. Bu düşünsel karmaşıklık, Cumhuriyet dönemi İslâmcılarının Cumhuriyet'in kurucularını, "İngiliz siyasetinin araçları olarak din düşmanlığı yapanlar" olarak görmelerine karşın, İngiliz yanlısı Hürriyet ve İtilaf Partisi ve hatta onların Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi başta olmak üzere, İngiliz Muhipleri Cemiyeti mensuplarının mirasına özenle sahip çıkmalarıdır.

Bu noktada dikkatimizi çekmesi gereken diğer bir husus, çoğunlukla İslâmcılık ve milliyetçiliğin farklı ve hatta birbiriyle çelişen siyasi yönelişler olduğu varsayılmasına karşın, Osman-

---

ları, Ankara, 1982.

109 Metin Hülagü, *Pan-Islamizm Osmanlı'nın Son Umudu*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul, 2007, s. 18.

lı modernleşmesi çerçevesinde iki kimlik/ideolojinin, daha ziyade birbiriyle örtüşür biçimde şekillenmiş olmasıdır. Dahası bu örtüşme, modernleşmeci aydınlar arasında ayrışmaya başlayan İslâmcılar için olduğu kadar Batıcı diye tanımlanan görüş ve çevreler için de geçerlidir.

Tatar kökenli Türk milliyetçisi Yusuf Akçura, 1904'te Rusya'da yazdığı, Mısır'da yayımlanan *Türk* dergisindeki (23.-24. sayılar), "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı uzun makalesinde Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük siyasetlerini ayrı ayrı değerlendirmişti.[110] Doğrusu, Genç Osmanlılar neslinde başından itibaren her üç cereyan ve/veya siyaset hep iç içe gelişmiştir. Osmanlı İmparatorluğu yaşadığı sürece, "Osmanlı" kimliğini toptan siyasi denklemden çıkarmak mümkün değildi, ama 19. yüzyılın ortalarından itibaren Türklük ve Müslümanlık örtüşmesi, daha "gerçekçi" bir siyasi zemin oluşturmaya başlamıştı. Dahası, etnik/kültürel milliyetçiliklerin yükseldiği bir dönemden söz ediyoruz, bu çerçevede Rusya'da Türkçe konuşan Müslüman topluluklar arasında, imparatorluk idaresine karşı Türkçülüğün şekillenmesi, bu ortamda öne çıkan aydınların pek çoğunun Osmanlı Devleti'ni merkez kabul etmeleri Osmanlı siyasal muhalefetinin düşünce dünyasında etkin olmuştur.[111] Rusya İmparatorluğu'na karşı gelişen ayrılıkçı muhalefet açısından Türklük ve Müslümanlık doğal olarak örtüşüyordu. Ancak, Türklük ve Müslümanlığın örtüşmesi açısından en önemli referans, İttihatçı Hüseyin Cahit Bey'in (Yalçın) 7 Kasım 1908'de *Tanin* gazetesinde yayımladığı "Millet-i Hakime" başlıklı yazısıdır. Jön Türklerin henüz Osmanlılık siyasetiyle bağını koparmadığı bir dönemde yazıldığı için bu kavramsallaştırma bir yanı ile çok erkendi. Diğer taraftan ise Osmanlı İmparatorluğu'nda son dönemde yaşananları özetler mahiyette idi. Hüseyin

110 Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1976; François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura*, çev. Alev Er, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1986.

111 Rusya'da Türkçe konuşan Müslüman topluluk mensubu aydınlar, Avrupa'daki Türkoloji araştırmalarıyla beslenmiş ve bunları Osmanlı Türkiyesi'ne taşımıştı, bkz. Günay Göksu Özdoğan, "Giriş", *"Turan"dan "Bozkurt"a Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, vd.

Cahit, bu yazısında, imparatorlukta çeşitli din ve etnik kökenli toplulukların yaşadığını ancak "hâkim millet"in bu devleti kuran ve koruyan Türk-Müslüman unsur olduğunu ileri sürüyordu. Böylece, Osmanlı klasik dönemindeki tasnife göre Müslüman tebaanın birinci sınıf tebaa olması, ardından Tanzimat ile bu tasnifin ortadan kalkmasıyla Müslüman ve gayrimüslimlerin eşitliğine dair yaşanan tartışmalara bir nevi nokta konulmuştu. Diğer taraftan, imparatorluk sınırları içinde yaşayan Arnavut ve Arap gibi Türk olmayan Müslümanlar da "hâkim" unsurun dışında tutulmuştu.[112]

Cumhuriyet Türkiyesi'nde laik vatandaşlık tanımına karşın, söze dökülmeyen biçimde de olsa, bu "millet-i hâkime" anlayışı devam etmiştir. Diğer taraftan, sağ-muhafazakâr muhalefet söylemi de özetle "Türk-İslâm Sentezi" çerçevesinde benzer bir zeminden hareket eder. Ve nihayet, Türkiye İslâmcılığı, laik vatandaşlık tanımına karşı çıkarken, Türk milliyetçiliğini hep yedekte tutmuş, kendi terimleriyle dolaylı biçimde de olsa, "millet-i hâkime" anlayışını temel almıştır.

Uluslararası siyaset planında da Türkçülük (hatta Turancılık) ve İslâmcılık örtüşen bir çerçevede seyretmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nda Alman stratejisi çerçevesinde, özellikle Rusya Müslümanlarını hedefleyen propaganda her ikisi üzerinden yürüyordu. Enver Paşa[113] ve Mehmet Akif'in siyaset ve fikir serüveni bu örtüşmenin en güzel özet ve örnekleri olarak görülebilir. Bu çerçevede, Türkiye'de Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının, hemen her dönemde Türk milliyetçiliğiyle ayrışmaktan ziyade örtüşmüş olması kolaylıkla anlaşılabilir.

Türkiye İslâmcılarının, aslında en çok fikrî benzerlik gösterdikleri İttihatçılara karşı bir tarih okumasını benimsemiş ol-

---

112 Sacit Kutlu, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Millet-i Hakime ve Müsavat Tartışmaları", Mehmet Ö. Alkan, *Yadigar-ı Meşrutiyet*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

113 Enver Paşa'nın Birinci Dünya Savaşı yenilgisinin ardından ısrarla İslâm-Turan siyasetini uygulamak için giriştiği son macerayı da bu çerçevede görmek gerekir. Bu konu, döneme ilişkin pek çok yayında işlenmiştir. İyi bir örnek olarak bkz. Masayuki Yamuauchi, *Hoşnut Olmamış Adam: Enver Paşa - Türkiye'den Türkistan'a*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

maları ilk bakışta çelişki olarak görülebilir. İslâmcıların İttihat ve Terakki karşıtlığının en önemli nedeni, Kemalizmi İttihatçılığın devamı olarak görmeleridir. Doğrusu, Kemalizm bir yönüyle ve kadroları itibarıyla İttihatçılığın devamı olarak görülebilir,[114] ancak Kemalizm bir yandan İttihatçıların özellikle İslâm siyasetlerinden kesin bir kopuşunu temsil eder, diğer yandan ise kadrolar açısından siyasi iddialarını devam ettirme çabasında olan İttihatçılara karşı mücadeleyle iktidar olmuştur.

Diğer taraftan, İttihatçı siyaset açısından tarihsel devamlılık, kolaylıkla İslâmcılık ve sağ milliyetçilik arasında da kurulabilir. Tam da bu nedenle, Cumhuriyet dönemi İslâmcıları, bir yandan Osmanlı son döneminde İttihat ve Terakki'ye muhalefet edenleri diğer yandan ise Rıza Nur, Kâzım Karabekir ve Fevzi Çakmak başta olmak üzere, Mustafa Kemal'e süreç içinde muhalefet edenleri ve onunla ters düşenleri kahramanlaştırmaktan geri durmamışlardır,[115] zira sağ milliyetçiler ve İslâmcılar ile Cumhuriyetçiler arasındaki asıl ayrışma milliyetçilik değil, laiklik konusunda olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında, Osmanlı İmparatorluğu'nun sona ermesiyle, İslâm'ın siyasallaşması sürecinde Türkiye'nin merkezî rolü de tümüyle sona ermiş oldu. Ancak asıl kopuş, Türkiye Cumhuriyeti'nin 1924'te hilafeti ilga etmesiyle yaşanmış sayıldı. Aslında, sadece Türkiye'de değil, tüm Müslüman dünyada İslâmcı siyasetlerin, "hilafetin ilgası"nı tüm "ümmeti" ilgilendiren bir "kayıp" ve "travma" olarak tanımlamaya başlaması, büyük ölçüde tarihsel gerçeklerle çelişen ve ideolo-

114 Erik Jan Zürcher, *Millî Mücadelede İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salihoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

115 Bu meyanda başta Kâzım Karabekir ve Fevzi Çakmak isimlerinden söz edilebilir. "Paşalar Kavgası"na yakından bakılabilir. Ancak, bu ayrı ve uzun başka çalışmaların konusu olmalıdır. Halen, sağ/muhafazakâr/İslâmcı tarih okuması üzerine ciddi bir çalışma yapılmış değil. Bu eksiklik konusunda kendimi de sorumlu tutuyorum, maalesef uzun zamandır gündemimde olduğu halde ve *Doğu Batı* dergisi, Aralık-Ocak 2008-2009 sayısında nihayet "Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak" başlıklı bir çerçeve makalesi yazmama karşın devamını getirmedim. Ancak, tabii bu sadece benim altından kalkabileceğim bir konu değil.

jik bir tarihi yeniden okuma çabasının sonucudur. Birinci Dünya Savaşı esnasında, İngiltere ve Arap müttefiklerinin "Osmanlı hilafetinin İslâm karşıtı güçlerin esareti altında olduğu ve bu duruma karşı isyanın caiz olduğu" yönündeki propagandasının Arap vilayetlerinde karşılık bulması, konunun dinî olmaktan ziyade siyasi güç mücadeleleriyle ilgili olduğunun en iyi göstergesidir. Zira, sonuçta Almanlar ile ittifak içinde savaşı "cihat" olarak ilan eden bir Osmanlı halifesidir. Bu dönemde, Müslümanlar arasında, koşullar ne olursa olsun "ümmeti" bölmemek gibi dinî bir özen gösterilmemiştir, daha doğrusu ne o dönemde ne de öncesinde siyasi ve fikrî zeminde bir ümmetin varlığından söz edilebilir. Dahası, Türkiye'de hilafetin ilgasının ardından, başta Şerif Hüseyin olmak üzere halifelik iddiasıyla ortaya çıkanların hiçbiri üzerinde anlaşma sağlanamamıştır. Türkiye İslâmcıları açısından bu durum, "Osmanlı hilafetinin yerinin doldurulamamış olması" şeklinde nostaljik bir güç tahayyülüyle yorumlanabilir. Ancak başta Haşimi monarşileri (Şerif Hüseyin'in oğulları Kral Abdullah'ın Ürdün'ü ve Kral Faysal'ın Irak'ı) ve Şerif Hüseyin'i Hicaz'dan süren Suudi monarşisi için aynı gerekçe geçerli olamazdı. Buna karşın, zaman içinde tüm ümmeti kuşatan bir hilafet teması, tüm İslâmcı ve hatta son örneği IŞİD olmak üzere, radikal köktendincilik için geçerli bir iddia halini aldı.

Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından ve Sovyetler Birliği kurulduktan sonra, komünizme karşı "Turan-Anti-Komintern-İslâm üçgeni" ekseninde Türk-İslâm milliyetçiliği şekillendi. Dahası Japon yayılmacı siyaseti çerçevesinde Asyacılık da bu çerçeve içine girdi.[116] İkinci Dünya Savaşı'nın ardından ise, Soğuk Savaş süreci çerçevesinde, Türk-İslâm milli-

116 Sinan Levent, *Japon Turancılığı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2016, s. 136. Doğal olarak İslâm kimliğini dışarıda bırakan "Macar Turancılığı"nın tarihsel seyri de "Türk milliyetçiliği"nin siyasal konjonktür çerçevesinde değerlendirilmesi açısından önemlidir. Burada, Ünlü Macar Şarkiyatçı Vámbéry'nin Türkçülük fikrine katkılarının, 19. yüzyılın ortalarında İngiltere'nin Rusya'ya karşı izlediği siyaset çerçevesinde desteklendiğini hatırlatalım. Rusya-İngiltere ittifakından sonra ise, Macar Turancılığı, öncelikle Pan-Slavizme karşı bir güvence olarak düşünülüyordu. Bkz. Nizam Önen, *İki Turan Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

yetçiliği ötesinde, İslâmcılık komünizme karşı siyasetlerle örtüşme içinde gelişti. Bu arada, Türkiye özelinde İslâmcılık ve Türk milliyetçiliği büyük ölçüde birbiriyle örtüşme içinde ve "anti-komünizm" ortak paydasında sağ siyaset çizgisinin belirleyici zemini oldu. Ancak biz bu çalışmada özel olarak Türkiye İslâmcılığı veya diğer ülkelerde yaşanan gelişmelere ayrı ayrı değinmeyeceğiz. İleriki bölümlerde, İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın tarihsel serüvenini, yine daha ziyade Batı İslâm siyasetlerinin izlediği seyir çerçevesinde takip etmeye çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI VE ORYANTALİZM[1]

İşgal altındaki İstanbul'da, 23 Ocak 1920 tarihinde, Darülfünun Konferans Salonu'nda "Fransız Edibi Piyer Loti"nin Türk dostluğu münasebetiyle bir toplantı düzenlenmiş, ona duyulan şükran hislerini Türk edibi Süleyman Nazif ifade ediyor, Piyer Loti'nin "Türk ruhuna âşık olduğu"nu söylüyor, bu konuşma esnasında orada bulunan Veliaht Abdülmecid Efendi çok duygulanarak "mendilini gözlerine getirip, gözyaşlarını siliyor."[2]

Şarkiyatçıların deyimi ile "Doğulular", sonradan onlara çok kızmaya başlamış olsalar da zamanında Şarkiyatçıları önemsiyor, seviyordu. Gerçi şair Nâzım Hikmet, Loti için "Hatta sen/ sen Piyer Loti/Sarı muşamba derilerimizden/birbirimize/geçen/ tifüsün biti/senden daha yakındır bize/Fransız zabiti... sen şarlatandan başka bir şey değilsin./Şarlatan!..." diyordu.

Nâzım, onları emperyalistler olarak görüyordu, ama Nâzım gibi düşünmeyenler vardı. Loti son dönem Osmanlı Türkiye-

1 Türkçe karşılığı "Şarkiyatçılık", daha doğrusu Osmanlı Türkçesiyle "Müsteşriklik"dir, ancak, özellikle tartışma konusu olarak Batı dillerindeki karşılığı olan "Oryantalizm" terimi daha geniş anlam ve yaygınlık kazanmıştır, o nedenle Oryantalizm ve Şarkiyatçılık terimlerini karışık olarak kullanacağız.

2 Samih Nafiz Tansu, *İki Devrin Perde Arkası Teşkilat-ı Mahsusa Başkanı Hüsameddin Ertürk*, İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 490-491 (ilk baskısı 1957).

si'nde Süleyman Nazif, Abdülhak Şinasi Hisar, Abdülhak Hamid, Yahya Kemal, Hamdullah Suphi gibi isimler tarafından seviliyor ve önemseniyordu. Hatta iki kez "Piyer Loti Cemiyeti" kurulmuştu, birincisi Matbuat Cemiyeti üyesi otuz, kırk yazar tarafından 1920'de, ikincisi ise Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu başkanı Reşid Saffet Atabinen'in yardımıyla 1952'de.[3] Bu cemiyetlerin üyelerinden Abdülhak Şinasi Hisar, Nâzım Hikmet'in adını bile ağzına almaz ama Yakup Kadri, Celal Nuri gibi Loti'yi eleştirenlerden bahisle "bizim matbuatımızda bir Piyer Loti aleyhtarlığı ortaya çıktı"[4] diye şikâyet eder. Ancak muhafazakâr ve milliyetçi çevreler Loti hayranıdır, 1950'de Türk Ocağı, Loti'nin 100. doğum yılı için bir anma töreni düzenlemiştir.[5]

Bu tablo ilk bakışta yadırgatıcı görülebilir, zira Oryantalizm, kabaca, "Batı medeniyeti"nin Batı dışı ve bu çerçevede Doğu/İslâm medeniyetine "üstünlüğü" fikri ve bu fikirle beslenen ve/veya meşrulaştırılan emperyal(ist) ve kolonyalist siyasetler olarak tanımlanır. "Batı'nın üstünlüğü" fikrinin geçmişini Antik Yunan ve Roma'nın "barbar/medeni" ayrımına kadar geri götüren pek çok yorum mevcuttur. Doğrusu, üstünlük fikri bir yana, modern Batı'nın köklerini Antik Yunan ve Roma'ya dayandırma iddiası, tarihsel bir gerçek olmaktan ziyade, erken modern döneme has bir kurgudan ibarettir. Diğer taraftan "üstünlük" ve/veya medenileştirme iddiasını bir kurgu olarak da tanımlasak, Batı'ya özgü değildir, modern öncesi, özellikle emperyal tüm siyasal yapılar, diğerlerini "barbar" olarak tanımlardı. Erken modern dönemde, Batı Avrupa'da yükselen güçler, medenileşmeyi Hıristiyanlıkla tanıştırmak suretiyle "barbarlıktan kurtarmak" olarak tanımlıyorlardı. Yeni Dünya'nın (Amerika) keşfinin ardından, Avrupalı güçlerin bu kıtayı kolonileştirme süreci bu çerçevede tanımlanmıştı. Diğer taraftan, 7. yüzyıl sonrası, farklı siyasi temsiller kazanan Müslüman yayılmacılı-

3 Abdülhak Şinasi Hisar, *İstanbul ve Pierre Loti*, Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1958, s. 41.

4 *A.g.e.*, s. 149.

5 *A.g.e.*, s. 157.

ğı da "doğru/hak dine davet", "sapkınlıktan kurtarma" ve barbarlığa karşı bir medenileştirme misyonuyla tanımlanıyordu. Batı'nın üstünlüğü fikri, ancak modern Batı'nın inşası ve siyasi gücünün artması ile ortaya çıkmış bir iddiadır. Diğer taraftan "Batı'nın üstünlüğü" fikri, Hıristiyan-İslâm (veya diğer Batı dışı uygarlıklar) rekabeti çerçevesinde değil, Aydınlanmış Batı'nın, "geride kalmış dünya"ya üstünlüğü gibi seküler bir çerçevede gelişmiştir. Nitekim, Aydınlanma sonrası modern Batı dünyasında Hıristiyanlık referansları da diğerlerinden farklı olarak, "Aydınlanmayı/ilerlemeyi mümkün kılan bir din" vurgusu taşır. O halde, ister Batı üstünlüğünü, isterse tam tersi yönde gelişen Oryantalizm söylem ve siyasetlerini tarihsel çerçevesi içinde tartışmak önemlidir.

Oryantalizmin tarihselliği

Oryantalizm, "Doğu, Doğu kültür ve dillerine ilgi" olarak tanımlandığında, Avrupa'da Hıristiyan ilahiyatçılarının İslâm'a dair araştırmalarından, kutsal topraklara hac ziyaretlerine, 16. yüzyıldan itibaren ticari arayışlar çerçevesinde artan Doğu'ya seyahat ve gözlemlere, buna eşlik eden merak ve maceracılığa, daha sonra dinî misyonerliğe kadar uzayan pek çok faaliyet ve bunları yürüten öncü isimleri konuya dahil etmek gerekir. Diğer taraftan, Osmanlı İmparatorluğu'nun parlak devirlerinde Batı'da uyandırdığı merakı gidermeye yönelik seyahat veya diplomatik ziyaret kayıtları da aynı çerçevede görülebilir. Sonuçta, Ortaçağ'da İslâm ve Doğu üzerine yazılanları bir yana bırakıp sadece 18. yüzyıldan bu yana yazılanları dikkate alsak dahi büyük bir külliyatı kapsamamız gerekir. Bizim amacımız, bir Oryantalizm tarihi yazmak değil, zaten bu konuda yapılmış binlerce çalışma var. Diğer taraftan, Batılılar tarafından yazılmış, İslâm dininin, Doğulu milletlerin, Arapların, Farsların, Türklerin ve diğerlerinin tarihine ilişkin polemik ve akademik metinler de konumuzun sınırını çok aşıyor. Biz Oryantalizme daha ziyade, şimdiye kadar ihmal edildiğini düşündüğümüz bir siyasal tartışmaya not düşmek üzere gönderme yapıyoruz.

Bu çerçevede, öncelikle dikkat çekmek istediğimiz husus, Oryantalizm çalışmaları çerçevesinde değerlendirilen, ancak modern öncesi tarihlerde üretilmiş metinlerle, Batılı siyasi güçlerin yükselişe geçtiği modernleşme sürecinde üretilen metin/söylemler arasında ciddi bir farklılık olduğudur. Ortaçağ Avrupası'nda "korkunç, barbar Türk" imajının; Avrupa sınırlarını zorlayan Osmanlı askerî üstünlüğünün, Hıristiyan ilahiyatçıların İslâm'a dair karalayıcı polemiklerinin, dinî olarak İslâm'ın "sapkınlık" olarak görülmesinin sonucu olduğunu bir kez daha hatırlayalım. Buna karşın, 16. ve 18. yüzyılda Doğu/Islâm dünyasının temsili olarak Osmanlı İmparatorluğu (veya Avrupalıların adlandırmasıyla Türkiye), Batılı tarihçiler için yenilmez bir gücün timsali olarak hayranlık uyandırıyordu.[6] Machiavelli, ünlü eseri *Prens*'te, siyasi güç konusunda Roma İmparatorluğu'nun yanı sıra Osmanlı İmparatorluğu'ndan örnekler veriyordu. Avrupa siyasal yazınında, 16. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı, pek çok yazar tarafından güçlü idare örneği olarak söz konusu ediliyordu.[7] Kısacası, o dönemlerde Batı'nın Doğu/Islâm ilgisi hegemonya arayışlarının sonucu değildi.

Doğu'ya seyahat izlenimlerini yazdığı *Voyage to the Levant* (1636) kitabında Henry Blount, Osmanlı İmparatorluğu için "kuvvet, bereket ve emtia hususunda, hiçbir mekan onunla kıyas kabul etmez, hem cihanın neredeyse ortasındadır...bir çok memleket üzerinde hakimiyet kuracak kudreti haizdir...uzak orduların ve sair sevkiyatın idaresindeki zorluğu halledebilmek, merkezden başlayıp daire istikametinde bir matematik dehası lüzum eder"[8] diyordu. Bu izlenim sadece ona mahsus değil, 19. yüzyıla kadar, özellikle imparatorluğun başşehri İstanbul'u ziyaret eden Batılıların pek çoğunun seyahatnamele-

6 Sarah Searight, *The British in the Middle East*, East-West Publications, Londra ve Lahey, 1979, s. 78.

7 Halil İnalcık, "The Ottoman Political System Discussed by European Political Writers", *The Ottoman Empire and Europe*, Kronik Kitap, İstanbul, 2017, s. 226-239.

8 Akt. Gerard Maclean, *Doğu'ya Yolculuğun Yükselişi - Osmanlı İmparatorluğu'nun İngiliz Konukları (1580-1720)*, çev. Dilek Şendil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 170.

rinde dile getirdiği bir kanaatti. 1790'larda Fransız Konvansiyon heyetiyle İstanbul'a gelen Olivier, İstanbul'un sadece doğal güzelliklerini değil, şehir planlamasını da övüyordu.[9] Oysa, yüzyıldan az bir zaman sonra, 1874'te İstanbul'a seyahat eden İtalyan yazar Edmondo De Amicis, o zamana kadar pek çok övgüye mazhar olmuş şehre vardığında hayal kırıklığına uğrayacaktı. Ancak, o da bu hayal kırıklığını "Şark'a dair kitapları okumuş" olduğu için, içine girdiği beklentiyle izah eder.[10] 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İstanbul'u ziyaret eden seyyahların şehre ve ülkeye bakışının değişimi kuşkusuz güçlü Osmanlı imajının çökmesi ve modernleşmiş Batılı şehirlerle kıyaslamanın sonucuydu.[11]

18. yüzyılda Avrupa'da Türk modasının (Turquerie) yükselişi de Oryantalist sanat ve Chinoiserie gibi küçük görmek tavrından ziyade karşılıklı kültürel etkileşim çerçevesinde gelişmişti.[12] "Avrupa ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki temas ve etkileşim konusu yerine, bunları iki ayrı varlık olarak betimleme ve tarihleri arasında özselleştirici zıtlıklar kurma yaklaşımını gözden geçirme gereği" Oryantalizm değerlendirmeleri açısından da son derece önemlidir. Bu bağlamda tarihçi Cemal Kafadar, Osmanlı ve Avrupa tarihi arasında özcü bir karşıtlık fikrine karşı çıkarak, bunun yerini "karşılıklı etkileşim" perspektifinin almasının daha anlamlı olacağına işaret ederek, "Batılılaşma" fikrinin de Doğu ve Batı arasında bu özcü karşıtlık iması taşıdığını, bu nedenle 18. yüzyıl öncesinin bu çerçevede yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürüyor.[13] Bu

9 Olivier, "1790 yıllarında Türkiye ve İstanbul", *Türkiye Seyahatnamesi*, çev. Oğuz Gökmen, Ayyıldız Matbaası, İstanbul, 1977.

10 Edmondo de Amicis, *İstanbul (1874)*, çev. Beynun Akyavaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, s. 2-3.

11 Nuray Mert, "Yenilmiş Bir Medeniyetin Çocukları", *Toktamış Ateş'e Armağan*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 513-526.

12 Nebahat Avcıoğlu, *Turquerie ve Temsil Politikası 1728-1876*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 21; Haydn Williams, *18. Yüzyılda Avrupa'da Türk Modası Turquerie*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.

13 Cemal Kafadar, "The Ottomans and Europe", *Handbook of European History 1400-1600 Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, ed. Thomas A. Brady Jr, Heiko A. Oberman ve James Tracy, Brill, 1994, Leiden, s. 616-617.

karşılıklı kültürel etkileşim, Batı dışı coğrafya ve münhasıran Osmanlı İmparatorluğu için de, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar "yabancılaşma" kompleksinin konusu olmamıştır. Örneğin II. (Fatih Sultan) Mehmed, "ilim ve sanat hamiliğini, imparator olmanın ihtişamının gereği" olarak görüyor ve Topkapı Sarayı'nın inşasında İtalyan stilinin geliştirilmesini hedefliyordu.[14]

Batılıların Doğu'ya 16. yüzyıldan itibaren artan ilgisine dönersek, bu ilgi önceleri daha ziyade ticari ve bu çerçevede siyasi idi. Özellikle İngiliz Oryantalistler için Doğu, Müslüman Doğu'dan ziyade, Müslümanların da yaşadığı ancak başka bir medeniyet dünyası olarak görülen Hindistan'dı. Hatta, bugün Ortadoğu dediğimiz coğrafya, daha çok Hindistan'a giden yolun güvenliği açısından önemliydi. Napoléon'un Mısır Seferi'nin en önemli hedefi İngiltere'nin Hindistan sömürgesine giden yolu tutmak, oradan Hindistan'a yönelmekti. Bu esnada Hindistan sömürge yönetimi kendi başına bir kariyer ve yaşam tarzı haline gelmişti. Bunun ötesinde, bir yandan sanayi devrimine eşlik eden "dünyayı tanıma/tanımlama" bir meslek ve şöhret alanı oldu. Diğer yandan bunu mümkün kılan ulaşım teknolojisindeki gelişim, tüm Avrupa'da farklı yerleri keşif, seyahat ve statü sembolü haline geldi. Bu çerçevede, dinî misyonerler ve maceracı yazar ve bilim insanları bir yana, aristokratların Doğu serüvenleri de başladı. Hatta, bu Turquerie'nin bir türü diğerleri için bir rol model haline geldi.

İngiltere Başbakanı William Pitt'in yeğeni Lady Hester Stanhope'un Doğu seyahati bu konuda en iyi örnek sayılabilir. Kendisi de ünlü bir seyyah-yazar olan Alexander Kinglake, 1820'lerde çocukken, Lady Hester'in isminin Robinson Crusoe kadar tanınmış olduğunu ancak Crouse'nun macerasının ona daha inandırıcı geldiğini söylemişti.[15] Lady Hester'in Doğu macerası, özellikle de erken bir tarihte gerçekleşmiş olduğu için inanılmazdı. Tabii tek neden tarihi değildi; Hester, bekâr

14 Gerald MacLean (ed.), *Re-Orineting the Renaissance Cultural Exchanges with the East*, Palgrave Macmillan, Londra, 2005, s. 8-9.

15 Akt. Bernard Porter, "It Just Sounded Good" (Lady Hester'in Kirsten Ellis tarafından yazılan biyografisi üzerine yazılmış bir yazı), London Review of Books, 23 Ekim 2008.

olan Pitt'in başbakanlığı sırasında ona cemiyet hayatında eşlik eden ve çok saygın bir aileye mensup bir kadındı. Dikkat çekici olan sadece bu da değildi; Hester, döneminin sosyal normlarını hiçe sayarak, yine aristokrat bir aileye mensup ve kendisinden on iki yaş genç âşığıyla (Michael Bruce) Doğu seyahatine çıkmıştı. Bu esnada yolu ünlü Oryantalist romantik şairle kesişmiş ama İngiltere'de efsane olan bu adamdan hiç hoşlanmamıştı. İstanbul'a vardığında İngiltere sefiri Stratford Canning'di ama Hester, Canning'in İstanbul'da oluşturduğu İngiliz üst sınıfı hayatının minyatürüne dahil olmayı reddetti ve sonrasında elçiye pek çok zorluk çıkardı. Zaten, bunaltıcı bulduğu İngiliz üst sınıfı hayatından kaçıyordu. Hester'in ilgilendiği, İstanbul'da önde gelen isimlerle tanışmak ve sohbet etmekti. Osmanlı başkentinde ne kendi ülkesinin ne de bu ülkenin kadınlarının uymak zorunda olduğu kurallar kendisi için geçerliydi ve onun da istediği buydu.[16]

Lesley Blanch, Avrupalı ve özellikle İngiltere'den Doğu'ya seyahat eden kadınların, kendi toplumlarındaki sıradan hayatta bulamadıkları romantizmi Doğu'da aradıklarını ileri sürüyor.[17] Ancak, daha ziyade söz konusu olan, sıradan bir hayat sürmeye razı olmayan ve kaçma lüksü olan kadınların Viktorya İngilteresi'nin ahlâkçı toplumsal ve kültürel ikliminden kaçışları olmalıdır. Bu arada, en ünlüleri İngiliz olmakla birlikte, "kadın Oryantalistler" İngiltere'ye özgü değildir ve münhasıran irdelenmeyi hak eden bir konudur. Hikâyesi en ilginç olanlardan biri Isabelle Eberhardt, sadece Batılı kadın formatının dışına çıkmakla kalmamış, Kuzey Afrika'da Müslüman erkek kılığı ve kimliğiyle yaşamıştı. Müslümanlığı seçmiş, bir Müslümanla evlenmiş olmasına karşın, kocasına, "Seninle İslâmi olarak Tanrı huzurunda evliyim, ama kaba saba bir Fatma veya sıradan bir Ayşe değilim..."[18] diyerek kendine özgü kurallarını ha-

16 Lorna Gibb, *Lady Hester Queen of the East*, Faber and Faber, Londra, 2005.

17 Lesley Blanch, *The Wilder Shores of Love*, John Murray, Londra, 1966, akt. Sari J. Nasir, *The Arabs and the English*, Longman, Londra, 1979, s. 110-111.

18 Cecily Mackworth, *The Destiny of Isabellle Eberhardt*, Avon Books, New York, 1977, s. 129.

tırlatıyor, bazen sufi zikirlerine katılıyor, bazense sabaha kadar içki içip sarhoş oluyordu.

Batılı kadın Oryantalistlerin en ünlüsü, seyyah, yazar, siyasetçi Gertrude Bell'in hayat hikâyesi, Lady Hester'den bir yüzyıl sonra da olsa benzer bir seyir izlemiştir. Bell, Hester gibi tam bir aristokrat değildi, ama zengin ve saygın bir ailenin mensubu idi ve Doğu macerasına siyasal değil, dönemin atmosferinin etkisiyle girişmişti. Bu nedenle, önce Farsça, sonra Arapça öğrendi, Fars edebiyatı tutkunu oldu, "Irak'ı yaratan kadın" haline gelmesi zaman içinde, özellikle Arabistan'a yaptığı seyahatler ve bu esnada Arap şeyhleriyle kurduğu yakın ilişkilerin sonucuydu. Biyografisini yazanlardan biri, Birinci Dünya Savaşı sonrası öneminin arttığı dönemde, "statü züppeliği" (*status snobbery*) denilen tavırlarının gülünç hale geldiğini söylüyor. Hayatı hakkında yapılan bir filmin adında olduğu gibi artık "Çöl Kraliçesi" gibi davranıyordu. Arap seçkinleriyle ilişki kurmaktan hoşlandığı gibi, onlara Arapça olarak mevkilerine uygun bir dille hitap etmeye özen gösteriyor, böylece bulunduğu yerde aristokratik bir hava oluşturmuş oluyordu.[19]

Diğer taraftan, Doğu'ya seyahat ve yaşam, aynı zamanda hem erkekler hem de kadınlar için aristokrat bir ayrıcalık işaretiydi. Zira kendi dışındaki dünyayı kavrayabilmek kendi dünyalarının kültürel sınırlarını aşabilen bir ufku, kozmopolitliği gerektiriyordu ve pek çok durumda bu türden bir kozmopolitlik dünyanın farklı coğrafyalarını İngiliz aristokratları için bir "oyun bahçesi", o zamanlar moda olan bir nevi "tuhaflıklar" koleksiyonculuğu (*curiosity cabinets*) alanı haline getiriyordu. Lady Hester, 1811'de, o zaman Doğululara karşı tam bir karşıtlık çerçevesinde düşünen Stratford Canning'i "dar görüşlü" olarak küçümsemişti.[20] Zira, kozmopolitlik her zaman olduğu gibi, o dönem aristokrat çevreler için de seçkinliğe işaret eden bir ayrıcalıktı. Tam da bu nedenle, ünlü seyyah-yazar Freya Stark örneğinde de olduğu gibi, aynı zamanda bir seçkinleşme aracıy-

19 H.V. Winstone, *Gertrude Bell*, Barzan Publishing, Londra, 2004, s. 333-334 (ilk basım 1978).

20 Steven Richmond, *a.g.e.*, s. 234.

dı: "Londra'nın zarafetsiz kılıklarından, beyaz Arap kumaşlarına bürünmek yeni bir doğum gibiydi."[21] Stark, kendinden önce gelen rol modeli pek çok aristokrat ve zengin kadın, Oryantalist seyyah ve yazar gibi fazla seçkin bir çevreden gelmiyordu, onun önünü Doğu'da keşif ve seyahat açmıştı, zaten esin kaynağı da kendinden önce gelenlerin yazdıkları idi. Diğer taraftan, Disraeli'nin "Doğu kariyerdir" sözü, pek çok bürokrat için olduğu gibi, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, pek çok hırslı ve azimli insana şöhret ve toplumsal mevki kazandırıyordu. Kendi toplumunda geçerli olan zenginlik ve güzellik gibi kıstasların, Doğu'ya seyahat ederken önemi kalmayabiliyordu, Stark yaptığı seyahatler ile ülkesine "diğer memleketlerden hikâyeler getirerek ve oralarda ise üstün Avrupalı gücün bir temsilcisi olarak", kişilik ve mevki kazanmış oluyordu.[22]

Diğer taraftan, İngiliz kolonyalizminin sınıfsal boyutuna işaret eden Kwarteng'in ifade ettiği gibi, koloni yönetimi bürokrasisi, pek çok durumda aristokratik mensubiyeti olmayan fakat seçkin kurumlarda yetişmiş bir kadro için sınıf atlama aracı idi. Bu kadro, kuşkusuz İngiliz aristokrat tutumunun temsilcileri idi ve "Doğu" dünyasının "feodal yöneticilerine yakınlık ve beğeniyle"[23] bakıyorlardı. Sonuçta, Doğu'nun bazı durumlarda sınıfsal yükseliş anlamında bir kariyer, bazen sınıfsal bir ayrıcalık göstergesi haline gelmesi, kuşkusuz Batılı güçlerin hegemonya kurma süreçleri çerçevesinde gerçekleşmişti.

Ancak, bu süreç aynı zamanda, Rönesans veya Turquerie dönemlerinden farklı biçimde de olsa karşılıklı kültürel etkileşime açık bir alandı. 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar, önce korkulan ve husumet konusu olan öteki olarak, daha sonra ise egzotik fanteziye ve romantik tema olarak sanatın, modanın, hatta siyasi yazının konusu[24] olan Doğu/İslâm imgesi 19. yüzyıl-

21 Jane F. Geniesse, *Passionate Nomad The Life of Freya Stark*, Random House, New York, 1999, s. 64.

22 *A.g.e.*, s. 108.

23 Kwasi Kwarteng, *Ghosts of Empire Britain's Legacies in the Modern World*, Bloomsbury, Londra, 2011, s. 302.

24 Roderick Cavaliero, *Ottomania The Romantics and the Myth of The Islamic Orient*, Tauris, Londra-New York, 2010.

da köklü bir değişim geçirdikten sonra "karşılıklı etkileşim", kuşkusuz Batı lehine hiyerarşik biçimde bozulmuştu. Ancak, bu süreçte şekillenen "Doğu/İslâm dünyası" adına yeni bir tanım/kurgu inşası süreci sadece Batı'nın üstünlüğü adına değil, otantik kimliklerin kurgulanması süreciydi. Söz konusu sadece Batı hegemonyasının meşrulaştırılması değil, Doğu/İslâm kimliğinin kendisini yeniden tanımlama çabasıydı. Bu çabayı, "Batı taklitçiliği" veya "otantik olan"dan/"öz"den uzaklaşma olarak tanımlamak, karmaşık bir süreci fazlasıyla basite indirgemek olur. Dahası, tıpkı gelenek gibi "otantik" olanın icadı da bu karşılıklı etkileşim alanında şekillenmişti. Nitekim, Doğu'ya medeniyet götürmek ve onu dönüştürmek iddiasında olanlar da ona Batı'nın alternatifi olarak romantik çerçevede "hayran olan" Oryantalistler de, Doğu/İslâm dünyasının özgünlüğü varsayımından yola çıktığı ölçüde, Doğu/İslâm dünyasının kendini yeniden tanımlama biçiminde etkili olmuştur. Doğu'ya hayranlığı öne çıkan Oryantalistlerden Pierre Loti konusunda, yukarıda söz ettiğimiz milliyetçi/muhafazakâr sempatiyi bu çerçevede daha iyi kavrayabiliriz.

Pierre Loti, 1870'ten itibaren Türkler ve Müslümanlara hayranlığını yazmış, askerî/siyasi serüveni boyunca önemli dönemeçlerde Türklerden yana tavır takınmıştı. Bu dönemeçlerden biri Balkan Savaşları idi. Loti, Fransa'nın müttefiki İngiltere'ye hep karşı olmuş ve nihayetinde Birinci Dünya Savaşı sonrası Mütareke döneminde yine arabuluculuk rolüne soyunmuş ve nihayetinde Mustafa Kemal'in muhabbetini dahi kazanmıştı. Doğrusu, son dönemini Avrupalı güçlerin baskısı altında geçirmiş ve Büyük Savaş'tan yenilgiyle çıkmış olan Osmanlı Türkiyesi'nin böyle bir "dost"u bağrına basmamak gibi bir lüksü yoktu. Diğer taraftan Loti, Birinci Dünya Savaşı'nda, asıl ismi olan Jean Viaud'ya geri dönüp, asker kimliğiyle kendi ülkesinin hizmetine büyük bir şevkle girmiş, Çanakkale Taarruzu'na ise askerî nedenlerle karşı çıkmıştı ama zaten Loti'nin siyasi tutumu hep tutarsız ve çok tartışmalı olmuştu.[25] Kesin olan tek şey;

25 Alain Quella-Villéger, *Pierre Loti: Gezegen Seyyahı*, çev. Aysel Bora, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, 2002.

seyyah, yazar, asker, diplomat gibi birçok farklı yönü olan diğer pek çok Oryantalist gibi, "Doğu"ya olan, kendine has düşkünlüğü idi.

Doğrusu, Oryantalistlerin pek çoğu "Doğu" dedikleri muhayyel yeri ve kültürü çok seviyordu. Avrupalı (ve daha sonra Amerikalı) Oryantalist, seyyah, araştırmacı, yazar, sanatçı, istihbaratçı, diplomat kimlikleri pek çok durumda birbirine karışmış haldeydi ve pek çoğu "casus" (istihbaratçı) suçlamasını hak ediyordu. Ancak, Oryantalist külliyat, siyasi kaygıların yanı sıra veya aynı zamanda merak ve hayranlık hislerinin ürünü idi. Bu yönleriyle, "Doğu" denilen muhayyel coğrafyanın "aydın" yazar ve siyasetçileri de onları önemsiyor, onlardan etkileniyor ve hatta onları seviyordu. Aralarında, en önemli kaygısı ve görevi kendi ülkelerine hizmet olanlar da dahil Oryantalistler, önceleri ilk öncü seyyahların eserlerini okuyarak, daha sonra kendi seyahatleri veya görevleri dolayısı ile bulundukları "Doğu"dan kültürel manada etkilenmiş, Doğulu kıyafetlere bürünmüş, evlerini Şark tarzında tanzim etmiş, bazen yaşamlarının bir bölümünü Doğu dedikleri ülkelerde geçirmiş, hatta bazısı ömür boyu Doğu'da yaşamayı tercih etmiştir.

Ünlü İngiliz Şarkiyatçı yazar, siyasetçi Gertrude Bell, 1917'de babasına "Doğu'yu Batı'ya tercih ediyorum, şöyle veya böyle gelecekte İngiltere'de olmak istemiyorum, inşallah" diye yazmıştı.[26] Oryantalistlerin bazıları kuşkusuz "Doğu"ya, özellikle de Müslüman coğrafyaya ve onun dinine karşı husumet ve daha çok da küçümsemeyle bakıyordu. Oryantalizmin geçmişini Hıristiyan Ortaçağı'nda İslâm üzerine yazılanlara kadar geri götürürsek, bu faaliyetin nedeninin Batı Hıristiyan âleminin kapılarını zorlayan Müslüman ordularıyla "tatsız" karşılaşma olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde Doğu ve/veya İslâm küçümsenemeyecek kadar güçlü ve olsa olsa "barbar ve sapkın düşman"dı. Modernleşme ve Batı'nın yükselişi sürecinde bu ilişkinin mahiyeti değişti; Doğu/İslâm, "modern medeniyet" denilen ve insanlığın ilerleyişi olarak tanımlanan sürecin dışında ve gerisinde kalanları temsil ediyordu.

26 H.V.F. Winstone, *Gertrude Bell*, Barzan Publishing, Londra, 2004, s. 290.

Bu süreç içinde "Doğulular" da kendilerini yeniden tanımlamaya, onlar da kendilerine muhayyel bir kimlik ve kültür kurgulamaya ve bu kurguyu savunmaya giriştiler. Pek çok durumda, yerli kurgular ile "dışarıdan" üretilen, muhayyel Doğu ve/veya İslâm tanımları birbiriyle örtüştü. İslâmcılık ve Türk milliyetçiliği, Doğu/İslâm'ın yeniden tanımlanması açısından Oryantalist kurgu ve tanımlardan etkilendi. Türklerin tarihi de İslâm tarihi de öncelikle yeniden Oryantalist yazarlar tarafından yazıldı ve onların yazdıkları "Doğulular" için önemli referanslar haline geldi. Muhafazakâr, milliyetçi ve İslâmcı "yerliler"le Oryantalistlerin en önemli ortak paydaları, "Doğu" veya "İslâm Dünyası" denilen coğrafya ve kültürün, (bir başka kurgu olan) "Batılılar"dan topyekûn farklı, değişmez ve özgün olduğu fikriydi. Tam da bu nedenle, pek çok "yerli" yazar, düşünce insanı ve siyasetçi, Şarkiyatçıların "Doğu" ve/veya "İslâm dünyası"na dair çalışmalarına büyük önem atfettiler ve birçok durumda bu çalışmaların eseri olan kavram ve kategorileri farklı biçimlerde de olsa benimsediler. Her şeyden önce, Oryantalistlerin "Doğu/İslâm dünyası"nın kendine özgü (otantik) bir kategori olduğu varsayımı ortak kalkış noktası oldu. Doğu/İslâm'a olumsuz özellikler atfeden Oryantalistlere karşı reddiyelerin temelinde, bu olumsuzlukların "gerçek İslâm"ın, yani "otantik olanın yozlaşması"nın sonucu olduğu iddiası vardı. "Batı medeniyeti"nin kendini üstün gördüğü tüm özellikler; ilerleme, akılcılık, ilim, keyfî idareye karşı parlamentarizm (şûra/meşrutiyet) zaten İslâm dininde mevcuttu. Modernleşme sürecinde, "Müslüman dünya"da İslâmcılar ile Batıcılar, bu noktada tam bir anlaşma içindeydiler. Dahası, Oryantalistlerin çoğu da ister sadece siyasal çıkarları doğrultusunda ister samimi bir kanaat olarak, Doğu/İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için gerçek İslâm'ı yeniden canlandırması gerektiğini ileri sürüyordu.

Doğrusu, Şarkiyatçıların pek çoğu, "Şark"ı kendilerince benimsiyor, siyasal olarak destekliyor, kendi ülkelerinin siyaseti içinde onların lehinde tartışma ve çekişmelere giriyordu. Loti'nin hamisi ve hayat boyu sıkı dostu olan Fransız entelektüel

salon kadını Juliette Adams, 1895'te kendisine ulaşıp yardımını talep eden ünlü Mısır milliyetçisi Mustafa Kamil'i İngilizlere karşı bağımsızlık mücadelesinde destekliyordu. Dahası 1895'te, İngilizlere karşı Fransa, Rusya ve Osmanlı devletleri arasında bir ittifakı zorunlu görüyordu. Adams, Mustafa Kamil'i 1902'de Pierre Loti'yle tanıştırdı, 1903'te İstanbul'da tekrar bir araya geldiler. Böylece Loti, Mısır milliyetçi davasının ateşli bir savunucusu haline geldi.[27] Kuşkusuz, İngiltere ile rekabet içindeki ülkeleri Fransa ve özellikle İngilizlere büyük antipati duyan Loti için bu siyasi çizgi anlaşılır bir şeydi. Loti'nin en büyük kaygısı İngilizlerin, "dünyada İslâm'ın en büyük ve tek gücü olmayı hedefleyen devasa ve inatçı planını yürütmesi ve Fransa'yı geride bırakması"dır.[28] Diğer taraftan, Mısır milliyetçilerinin mücadelesinin baş destekçilerinden bir diğer Batılı dostu İngiliz aristokrat, diplomat, Şarkiyatçı Wilfried Scawen Blunt'dı. Adams ve Loti 9 Ekim 1906'da, Blunt'a birlikte imzaladıkları bir mektup göndererek, kendisini "Mısır'ın dostu" olarak tebrik etti ve "bundan sonra, Lord Cromer'in politikası ile İngilizlerin politikasını karıştırmayacaklarını" ifade etti.[29] Ancak, Mustafa Kamil'in 1908'de ölmesi nedeniyle bu çalışmalar sona erdi, Loti, *La Mort de Philae* kitabını "Mısır'da Vatan'ın ve İslâm'ın ayağa kalkması gibi hayranlık verici bir çabaya yenik düşen soylu ve aziz dostum Mustafa Kamil Paşa'nın anısına" ithaf etmiştir.[30]

Doğrusu pek çok durumda, Şarkiyatçıların Şark'a dair romantik hayranlık ve "sevgisi"yle ülkelerinin çıkarları açısından Şark'ın, İslâm'ın önemi iç içe geçmiştir. Blunt ve Loti pek çok açıdan benzer bir tipolojinin örnekleridir. Loti gibi ünlü bir yazar olmasa da Blunt da kendi çapında bir şairdi, ancak, gerçek tutkusu, kendi deyimiyle "kahramanların saz şairi olmak değil, kahraman olmaktı."[31] Ömrü boyunca, tam manasıyla İngi-

27 Quella-Villéger, *a.g.e.*

28 *A.g.e.*, s. 352.

29 *A.g.e.*, s. 344.

30 *A.g.e.*, s. 346.

31 Elizabeth Longford, *A Pilgrimage of Passion The Life of Wilfrid Scawen Blunt*, Tauris, Londra, 2007, s. 93 (ilk basım 1979).

liz siyaset sınıfı içinde rol alıp, karar verici konuma gelememiştir, o daha ziyade Şark'a gönül vermiş, maceracı bir İngiliz aristokrattı. Aykırı görüşleriyle zaman zaman tesir sahibi olmuştu, mesela genç Churchill ile dostluğunun İngiliz siyasetçiyi çok etkilediği bilinir.[32] Blunt, döneminde tam olarak içinde yer almasa da pek çok siyasal süreç içinde etkin olmuş, ancak İrlanda, Hindistan ve Mısır bağımsızlık davalarının savunucusu olarak ülkesinin o dönemki resmî siyaset çizgisiyle ters düşmüştür. Ancak, Blunt'ın farklı görüşleri savunsa da temel kaygısı, kuşkusuz İngiltere'nin çıkarlarını savunmak açısından farklı bir siyaset izlenmesi gerektiği düşüncesiydi. Bu noktada, söz konusu olan, çoğunlukla sanıldığı gibi bu türden şahsiyetlerin Avrupalı güçlerin çıkarlarının peşinde, "samimiyetsiz" biçimde Doğu ülkelerine ve/veya İslâm'a ilgilerini araçsallaştırması değildir. Diğer taraftan, "Doğu'nun dostları"nın tutumları, Rana Kabbani'nin Blunt için söylediği gibi "sömüren yurttaşlarına karşı sömürülenlerin yanında yer almak"[33] da değildi. O dönem Şarkiyatçılık, bir yandan Batılı güçlerin emperyal siyasetlerinin rehberliği ise diğer yandan bu rehberlik çabası içinde farklı yaklaşımlar söz konusu idi. Ayrıca, o dönemde Oryantalizmin geri planında, merak, romantik bir Doğu fantezisine kapılmak, maceracılık, şöhret, toplumsal statü ve hatta ünlü İngiliz siyasetçisi Disraeli'nin romanında (*Tancred*) geçen meşhur ifadesiyle "kariyer"[34] gibi etkenler vardı. Kuşkusuz bu etkenler siyasetten bağımsız değildi, tam tersine Oryantalizmi tüm zenginliği içinde değerlendirmek, emperyal siyaseti anlamak açısından büyük önem taşır.

Disraeli'nin sözünü ettiği, Doğu üzerine kurulu "kariyer"; romantik bir Doğu algısı, onun bilgisi, "yüksek bir medeniyetin temsilcisi olarak onu himaye", macera, siyaset, entrika, kendini bunlar üzerinden kurgulama ve kahramanlaştırma şeklinde, T.

32 Warren Dockter, *Churchill and the Islamic World*, Tauris, Londra, 2015, s. 235 vd.

33 Rana Kabbani, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, çev. Serpil Tuncer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1993, s. 114.

34 Edward Said, *Orienatlism*, Penguin, Londra, 2003, s. 5 [*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Yıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 1999].

E. Lawrence'da cisimleşmiş gibiydi. Lawrence, kendi ülkesi İngiltere'ye hizmet etmenin yanı sıra, Doğu'yu yüceltme duygusu içerisinde, Arapları kastederek "amacım yeni bir millet yaratmak, kaybolan etkilerini onlara geri vermekti" demişti.[35]

19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Doğu üzerine *Binbir Gece Masalları*'nın çevirisinden bu yana çok şey yazılmıştı. Bunların bir kısmı geçmişi çok daha eskiye giden akademik çalışmaları ve çeşitli vesilelerle Doğu'ya seyahat edenlerin izlenimlerinin yanı sıra, başta Goethe ve daha sonra Byron örneğinde olduğu gibi Doğu temalı edebî eserlerdi. Bu yüzyılda, Doğu'ya seyahat zaten, daha önceki tarihlerde diplomatik, ticari ve dinî nedenlerle gelenlerin dışında daha çok kendi başına bir meslek, bir şöhret kapısı haline gelmişti. Blunt'ın Doğu'ya ilgisi de 1862'de Buenos Aires'de seyahat izlenimleriyle ünlü Palgrave'la tanışması sonrasında, onun Arabistan seyahatnamelerinden çok etkilenmesiyle başlamıştı. 1873'te, eşiyle İstanbul'da başlayan ilk Doğu seyahatini yaptı ve bu tarihten sonra, hayatı boyunca bu seyahatler sürdü. Aslında Lord Byron'ın torunu (Byron'un kızı Lady Ada Lovelace'ın kızı) olan eşi Anne Blunt ile evlenmesi de başka bir hayranlık, esinlenme izleğini yansıtıyordu. Romantik, aristokratik, seyyah, şair (ve sonra Yunan milliyetçilik davasının kahramanı) Byron, İngiltere'de, hayatının karanlık taraflarına karşın tam bir efsane idi ve Blunt ona hayrandı. Böylece Lady Anne Blunt'ın hayatı da dedesinin gölgesinden, kocasının bu gölgenin peşinde kendi için yarattığı kahramanlık serüveninin gölgesi altına girmekle belirlenmiş oldu. Blunt'un Doğu macerasına eşlik etmekle kalmayıp, kendisi de bir tür Oryantalist hayatı yaşadı. Arapçasının da Arap atları konusundaki uzmanlığının da kocasınınkinden daha iyi olduğu bilinir.[36]

---

35 T.E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, Penguin, Londra, 2000, s. 23 (ilk basım 1926) [*Bilgeliğin Yedi Sütunu*, çev. Bilal Çölgeçen, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2014].

36 H.V.F. Winstone, *Lady Anne Blunt A Biography*, Barzan Publishing, Londra, 2003. İngilizlerin Arap atlarına ilgisine dair ilk kayıt, Doğu'ya seyahatin erken yolcularından *Voyage to The Levant* (1636) kitabıyla ünlü Sir Henry Blunt'a aittir. Gerald Maclean, *Doğu'ya Yolculuğun Yükselişi - Osmanlı İmparatorlu-*

Soylu Arap atları, İngiliz aristokrasisi için Doğu'ya ilginin sonucu olabildiği gibi, nedeni de olabiliyordu ve Bluntlar, Londra'da kurdukları haralarıyla bu ilgiyi en iyi temsil edenler arasındaydı. Wilfred Blunt'ı Doğu'ya sürükleyen kuşkusuz sadece Arap atları değildi, ancak özellikle Orta Arabistan'a yaptıkları yolculuklarda, Arap aşiret reisleriyle en önemli iletişim konularından biri buydu. Diğer taraftan, diğer pek çok aristokrat Oryantalist gibi Bluntlar da Bedevi Arapları "vahşi soyluluğun" temsilcisi olarak görüyordu. 1874'teki ziyaretleri esnasında, Cezayir'de çıkan isyanı bastıran Fransızlara karşı Araplardan yana tavır takınmıştı. Diğer taraftan, Anne Blunt'ın dedesi nasıl Yunan milliyetçiliğinin kahramanı olmuşsa, Blunt da Arap ve bilhassa Mısır milliyetçiliğinin kahramanı olma hevesindeydi. Bu konuda "rolünü abartarak Mısır milliyetçilerini yanlış yönlendirdiği" iddia edilir.[37] İslâm dünyasına ilişkin tüm görüşlerini özetlediği *İslam'ın Geleceği* kitabında; Hicaz için "Her gün oradan bir isyan haberi bekliyorum ve İstanbul'un zayıflığına dair ilk işarette kesinlikle Arabistan'ın o kısmının bağımsızlığı için savaşa katılacağım"[38] derken, açıkça Yunanistan'ın bağımsızlığı için savaşmaya giden büyük kayınpederi Byron'ın rolünü benimsiyordu. Diğer taraftan, İslâm dinine ilgisi siyasal çerçevede gelişmesine karşın, tümüyle araçsal değildi, annesini takip ederek Katolik olmasına karşın kendisinin ömrü boyunca dinsel düşünceleri hep muğlak ve karmaşık olmuştur.[39]

1879'da İngiltere'de İslâm ve İslâm siyasetine dair araştırmaya giriştiğinde, öncelikle Ermeni asıllı bir İranlı ve Comte'un takipçisi Mahkum Han ve Hidiv İsmail lehine Pan-İslâ-

---

ğu'nun İngiliz Konukları (1580-1720), çev. Dilek Şendil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 214 (ilk baskı 2006).

37 Peter Mansfield, *The British in Egypt*, Wiedenfeld and Nicholson, Londra, 1971, s. 22.

38 W.S. Blunt, *İslam'ın Geleceği*, çev. M. Fatih Karakaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 62.

39 Mehmet Hasan Bulut, *Siyah Papa'nın Casusu W.S. Blunt ve İslamda Reform*, IQ Yayınları, İstanbul, 2017; benim bildiğim Türkçe tek Blunt biyografisi bu, başlığını Blunt'ın Cizvit olmasına gönderme olarak alabiliriz, ancak bu başlıktan başlayarak kitabın konusunun hakkını vermek bir yana, yanıltıcı ölçüde sığ bir çalışma olduğunu söylemek zorundayız.

mizm fikri doğrultusunda gazetecilik yapan, dinine inancını yitirmiş bir Iraklı Katolik papaz olan Louis Sabuncu'dan bazı bilgiler edinmişti.[40] Daha sonra, Kahire'de tanıştığı ve yakın dostluk kurduğu İslâm modernistleri Efganî ve Abduh'dan ciddi biçimde etkilenmiş olduğu da açıktır. Aynı şekilde, Arap hilafeti fikrini öncelikle İngiltere'nin dünya hâkimiyeti açısından desteklemesine rağmen, Araplara duyduğu sempati aynı zamanda aristokratik bakışın da ifadesi olmuştu; ona göre İslâm Arap dini idi ve Araplar soylu bir ırk olarak, İslâm'ın öncülüğünü yabancı unsur olan Türklerden geri almalıydı. Blunt'a göre, "Arapların kan bağına ve seçkin kanlara derin saygısı"[41] vardı ve "...saf Sami ırkı var olduğu sürece Mekke'nin vahyi eski geleneklere kaçınılmaz bir bağlantı olarak devam edecek(ti)."[42]

Blunt, Osmanlı hilafetini kılıçla gasp edilmiş bir mevki olarak görüyor, Türklerin elinde İslâm dininin geleneğinden uzaklaştığı gibi geleceğinin de köreltildiğini düşünüyordu. Hilafet gerçek merkezine döndüğünde "Mekke'deki halife elbette Boğaz'dakinden daha az önemli olacak, ancak dini anlamda çok daha sağlam temele sahip olacak(tı)."[43] Bu noktada, Blunt'ın dinî tezler ileri sürerek Osmanlı hilafetinin ve dolayısıyla İslâm dünyasının gücünü kırmayı hedeflediği düşünülebilir, zira İngiltere'nin İslâm siyaseti artık bu zemine oturmuştu. Ancak Blunt, Osmanlı hilafetinin zaten artık gücünü yitirmiş olduğunu düşünüyordu, İngiltere'nin çıkarları adına kaygısı, daha ziyade Müslüman dünyanın önderliğinin Batılı rakip güçlerin eline geçmesini engelleyecek tedbirlerin alınmasıydı.

Doğrusu, Almanya'nın Osmanlı hilafetiyle ittifak kurarak onun nüfuzundan yararlanma siyaseti de aynı yaklaşımın sonucu idi, yani artık siyasi rekabet Osmanlı Devleti'yle değildi, mesele onun kaçınılmaz çöküşünün ardından Müslüman coğrafyanın kimin etki alanında olacağıydı. Blunt, İngiltere'yi de

---

40 Albert Hourani, *Avrupa ve Ortadoğu*, çev. Ahmet Aydoğan, Fahrettin Altun, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001, s. 143.

41 *A.g.e.*, s. 39.

42 *A.g.e.*, s. 78.

43 *A.g.e.*, s. 71.

bu manada eleştiriyor, Müslümanların ruhani uyanışına öncülük etmeyi başarırsa, rakiplerini alt edeceğini düşünüyordu. İslâmi uyanıştan kastettiği de Efganî ve Abduh gibi düşünürlerin savunduğu İslâm reformu idi. Oryantalistler ve Batılı güçlerin İslâm politikaları konusunda yaygın kanaatleri, emperyalist, kolonist güçlerin İslâm'da reform fikrini dayatması yönündedir, oysa Blunt örneğinde olduğu gibi, pek çok durumda Müslüman coğrafyada yükselen yeni Müslüman kimlik kurguları, Pan-İslâmizm ve reform fikri ve hareketleri de Batılıların İslâm coğrafyasına siyasi bakışında etkili olmuştur.

19. yüzyılda, başta Avrupa siyasi dengesi, Osmanlı hilafeti ve devletinin durumu ve son olarak da büyük Avrupa güçlerinin idaresi altında yaşayan Müslüman toplulukların siyasi uyanışından oluşan bir "sacayağı" mevcuttu. Bu çerçevede yaşanan gelişmeler büyük ölçüde Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalı güçler karşısında çözülmesiyle belirleniyordu. Ancak, meseleyi Batı emperyalizminin Osmanlı Devleti'ni çökertmesi ve onun sınırları dışındaki Müslüman toplulukları kolonileştirmesine indirgemek, yaşanan değişim ve çatışmaların mahiyetini hakkıyla kavramamızı engeller. Doğrusu 19. yüzyıl öncesi, Batılı devletlerin idaresi altına girmeden Osmanlı toprakları dışında kalan Müslüman toplulukların tarihsel ve siyasi serüveni sıklıkla göz ardı edilmiş, "Pan-İslâmizm" fikri ve siyasetinin ne denli yeni ve gerçekleştirilmesi zor bir ideoloji olduğunun tartışılmasından ziyade, Batılı güçler tarafından nasıl engellendiğine odaklanılmıştır. Oysa, Osmanlı Devleti, kudretli zamanlarında dahi Müslüman toplulukların tümünü idare eder veya hilafet etrafında birleştirir durumda değildi. Diğer taraftan, Batılı güçlerin İslâm siyasetlerinin oluşmasında Osmanlı hilafetinin etkisi önemli bir etkendi ancak bu, Osmanlı hilafetinin çok güçlü olduğu anlamına gelmiyordu. Birinci Bölüm'de işaret ettiğimiz gibi, II. Abdülhamid'in Pan-İslâm siyasetiyle İttihatçıların Pan-İslâm siyaseti arasındaki fark, tam da bu noktada şekillenmişti. II. Abdülhamid, Batılı güçlerin idaresi altında yaşayan Müslüman toplulukların Osmanlı hilafetine ilgisini siyasal bir araç olarak kullansa da gerçek gücünün sınırlarının son derece farkında bir siyaset izlemişti.

Birinci Bölüm'de, İslâm'ın siyasallaşması ve bu çerçevede Pan-İslâmizm fikri ve İslâmcılığın ideoloji olarak şekillenmesinde tarihsel-siyasal gelişmelerin etkisinden söz ederken, özellikle Almanya ve İngiltere'nin siyasi rekabet çerçevesinde hilafet ve onun gücü ve diğer dinî sembolleri nasıl araçsallaştırdığından ve bu zeminde nasıl öne çıkardığından söz ettik. Bu çerçevede İngilizlerin İslâm vurgulu söylemi ve Arap hilafeti etrafında şekillendirdiği çabalar ile Almanya'nın Osmanlı hilafeti ve cihat başta olmak üzere İslâm vurgulu söylemlerinin aslında benzer bir zeminden hareket ettiğine dikkat çekmeye çalıştık. Diğer taraftan, Batılı güçlerin İslâm siyasetlerinin, Osmanlı Devleti ve diğer Müslüman topluluklar üzerinde nasıl karşılık bulduğundan bahsettik. Sonuçta, Almanya'nın cihat siyasetiyle İttihatçı yönetimin Pan-İslâmizm siyaseti bir aldatmaca/aldanmadan ziyade, her iki tarafın da çıkarlarına hizmet ettiği düşünülen fikrî-siyasi bir buluşmanın sonucu idi. Diğer taraftan İngiltere'nin Arap hilafeti ve Arap İsyanı kurgusu, Osmanlı yönetimi altındaki Arap topraklarında Kırım Harbi sonrasında gelişen Arap milliyetçiliği ve siyasal talepleri zemininde karşılık bulmuştu. Zaten bu dönemde, Türkler için olduğu gibi Araplar içinde milli ve dinî kimlik örtüşüyordu veya en azından çatışmalı biçimde tanımlanmıyordu. Arap milliyetçiliğinin Hıristiyan öncüleri, İslâm'ı Arap medeniyet ve kültürünün bir parçası olarak kabul ediyordu.[44] Dahası, ilk kuşak Arap milliyetçilerinin arasında "bir misyoner yetiştirmesi"[45] olmasına rağmen Osmanlıcı olan Butrus el-Bustânî gibi örnekler mevcuttu.

Kısacası, Batılı güçlerin Doğu ve İslâm siyasetlerinin son kertede Osmanlı Devleti veya Arap topraklarında yaşayanlar açısından olumsuz sonuçlar vermiş olması, onların Batı'nın "aldatmacası" olmaktan ibaret olduğunu göstermez. İslâm'ın mo-

---

44 George Antonius, *The Arab Awakening*, Simon Publications,1939 [*Arap Uyanışı*, çev. Mehmet Akif Koç, Muhammed Karakuş, Selenge Yayınları, İstanbul, 2021]; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, vd [*Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Hüseyin Yılmaz, Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994].

45 Adil Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 249.

dern manada yeniden siyasal olarak kurgulanması, karşılıklı siyasal, kültürel etkileşim ve hamleler çerçevesinde şekillenmişti. Dış baskılar bir yana Osmanlı Devleti, modernleşerek gücünü toparlamaya çalıştığı için reform sürecine girdi, modern siyasal kavram ve kurumları İslâm diniyle ilişkilendirmek ihtiyacı duydu. Batılı güçlerin Osmanlı sınırları dışındaki Müslüman toplulukları idareleri altına almasına karşı oluşan tepki, Osmanlı hilafetini daha önce olmadığı ölçüde öne çıkardı. Batılı güçler önceleri, idareleri altındaki Müslüman toplulukların kendilerine karşı tepkilerini bertaraf etmek için Osmanlı hilafetini tüm Müslümanların ruhani otoritesi olarak tanımlamaya başladılar. Daha sonra, Osmanlı hilafetinin artan önemi tehdit olarak görüldü. İngilizler Arap hilafeti projesine bu nedenle öncelik verdiler, ancak Arap vilayetlerinde Osmanlı Devleti'ne karşı gelişen tepki ve talepler olmasaydı, böyle bir projenin hiçbir karşılığı olamazdı. Benzer bir şekilde, Batı'nın bu politikalarına eşlik eden Oryantalizm ve Oryantalistler, bir yandan Doğu/İslâm dünyasında yaşanan değişimleri dikkate aldılar, diğer yandan bu değişimlere rehberlik etme rolüne soyundular ve bu açıdan belli ölçülerde etkili oldular. Şayet Oryantalistler bir "büyük oyun"un ajanlarından ibaret olsaydılar, Arap kılığında bugün Ortadoğu dediğimiz coğrafyada seyahat edenler, yazıp çizenler, hatta misyoner mektepleri açanlar, kendini gizlemeyi çok iyi beceren casuslardan ibaret olsaydılar, o gün de bugün de dikkate almamızı gerektirecek hiçbir etkileri olamazdı. Örneğin Arap hilafeti fikri, bir yandan İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nin yıkımına yönelik İngiltere ile müttefik yeni bir İslâmi otorite inşası çabası ise de diğer yandan Arap milliyetçiliği ve İslâmi reformizmin Osmanlı ile bağlarının giderek zayıflamasının buluşmasında etkili olmuştur.

Emperyalizm, Oryantalizm ve Oryantalistlere dair tartışmanın, Batılı güçlerin ve onların ajanlarının Batı'nın çıkar ve kendi değerlerini dayatmasıyla sınırlandırılması bu süreçte yaşananları hakkıyla kavrayışımızı da engelliyor. Diğer taraftan, "İslâm dünyası" ve İslâmcılık konularında kavrayışımızı kısıtlamaya devam ediyor. Bu yaklaşım, her şeyden önce Oryanta-

lizmin konusu olan coğrafya ve toplumları fazlasıyla edilgin biçimde tanımlıyor, dahası siyasal ve kültürel hegemonya meselesini derinliğine kavramamızı engelliyor. Kuşkusuz, Oryantalistlerin kendi "Doğu"sunu tanımlayıp, bu çerçevede oluşturduğu "dil"i dayatması, yani Batılı güçlerin şekillendirdiği "kültürel hegemonya"nın Oryantalizm eleştirileri çerçevesinde sorgulanması çabası önemlidir. Ancak, Oryantalizm eleştirisi literatürünün, Batı'nın kültürel hegemonyası ve tahakkümü arasındaki iktidar ilişkisi vurgusu çok önemli olmakla birlikte, bu eleştiriler sıklıkla bir yandan, ekonomi-politik hegemonyayı gölgede bırakacak bir kültürselciliğe savrulur. Diğer taraftan, Batı dışı toplumlarda içeriden modernleşme süreçlerini tümüyle Batılı güçlerin hegemonya kurmak çerçevesinde sorgulamak, sonuçta "otantik olana müdahale" fikrine dayanır. Dahası, bu çerçevede, kültürel hegemonyanın sadece kültürlerarası bir mesele olmayıp, kapitalist modern devlete ilişkin genel mahiyeti ıskalanmış olur. Oysa, Batı dışı toplumlarda söz konusu olan ne sadece emperyalist tasallut ne sadece Batı'nın kültürel hegemonyasıdır, aynı zamanda Batı dışı toplumların yaşadığı modernleşme süreçlerine dair dinamiklerdir. "Doğu"nun veya "İslâm dünyası"nın, özellikle 19. yüzyılda karşı karşıya olduğu mesele, "kültürel özgünlüğün" ve siyasal-toplumsal iradenin Batı hegemonyasına maruz kalması ve Batı kültürü ile çatışma değil, modernleşmenin geleneksel toplum dinamiklerini sarsmasıdır. Birinci Bölüm'de de hatırlattığımız gibi, örneğin, Osmanlı'da Tanzimat'a karşı tepkiler, Batılı siyasal ve kültürel kodlara karşı otantik bir isyan olmaktan ziyade, geleneksel yapılar ve merkezkaç güçlerin, modern merkeziyetçi siyasetlere karşı itirazları çerçevesinde şekillenmiştir.

Modernleşme süreci, ister Batılı kültürel formlarla veya Batılı güçler tarafından dayatılsın, isterse yerli reformist fikir ve siyasetlerin sonucu olsun, her iki durumda da yerleşik yapıları sarsmak durumundaydı. Bu nedenle, Batı emperyal ve kültürel hegemonyasını eleştirirken, modernleşme karşıtlığını "kültürel" itiraza indirgemekten kaçınmak gerekir. Aksi takdirde, modern öncesi toplumsal-siyasal yapılar, kurum ve kavramlar,

"otantik"lik iddiası veya çağrışımı çerçevesinde sorgulama dışı bırakılmış ve hatta meşrulaştırılmış olur. Diğer bir deyişle, sorunun modernleşme olduğunu düşünmek veya ima etmek ise, modernleşmenin yeni hegemonya üretme süreci olduğu kadar modern öncesi hegemonya biçimlerinden "özgürleştirici" bir süreç olduğu gerçeğini görmezden gelmek demektir.

İslâm'ın modern dönemde siyasallaşması ve bunun açılımlarından biri olan İslâmcılık ideolojisi çerçevesinde ortaya çıkan modernleşme karşıtlığından ziyade Osmanlı modernleşme sürecinin reformcu düşünceyle şekillendiğinden söz etmiştik. Bu bölümde, İslâm'ın modern dönemde siyasallaşması veya yeni bir siyasal kurgu çerçevesinde tanımlanma çabasının, sadece, Batılı güçlerin emperyal siyasetlerine ve ona eşlik eden Oryantalist bakışlarıyla karşıtlık içinde şekillenmemiş olduğunu ileri sürüyoruz. Dahası, Batılı güçlerin emperyal siyasetlerinin ve bu süreçte şekillenen Oryantalist bakış açılarının, gelenek, milli ve dinî kimlik kurgularının şekillenmesinde etkili olduğunu iddia ediyoruz. Diğer bir deyişle, Hobsbawm'ın sözünü ettiği "geleneğin icadı"na benzer bir süreçten söz ediyoruz.

Hobsbawm, yerleşik alışkanlık anlamında gündelik kullanımın ötesinde "gelenek" denilen şeyin geçmişi değil, tam tersine yeni bir durumu tanımladığını, geçmişle temellendirme iddiasının yeni amaçlar doğrultusunda şekillendiğini iddia ediyordu.[46] Bu başlık altında derlediği kitabında yer alan çalışmalar, bir yandan "Britanya monarşisi",[47] İskoç ve Gal kimlikleri,[48] diğer yandan ise Batılı kolonyalist idarelerin Hindistan ve Afrika'da nasıl "gelenek" icat ettiklerini[49] tartışma konusu yapar.

---

46 Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions", *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 [*Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006].

47 David Cannadine, "The context, performance and Meaning of Ritual: The Brtish Monarchy and the Invention of Tradition c.1820-1977", Hobsbawm, *a.g.e.*

48 Huh Trevor-Roper, "The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland", Hobsbawm, Prys Morgan, "From a Death to a view: The Hunt for the Welsh Past in the Romantic Period", Hobsbawm, *a.g.e.*

49 Bernard S. Cohn, "Representing Authority in Victorian India", Terence Ranger, "The Invention of Tradition in Colonial Africa", Hobsbawm, *a.g.e.*

Biz de buna benzer bir biçimde "Doğu", "İslâm" referanslarının modern dönemde dolaşıma giren tanımlarının geleneğin icadı gibi otantikliğin icadı olduğuna dikkat çekmeye çalışıyoruz. Dahası, bu sürecin bir yandan içeride yaşanan ihtiyaç ve değişimler, diğer yandan ise kolonyalist ve Oryantalist düşünce ve siyasetler ile şekillendiğini iddia ediyoruz. Aynı şekilde, Osmanlı/İslâm modernleşmesini, sadece Batı'nın dayatması veya hegemonyası olarak indirgemeci yaklaşımlara uzak durmayı önemsiyor, bu süreci tüm karmaşıklığı içinde derinlemesine kavramayı öneriyoruz.

Bu noktada, modernleşme/reform sürecini sadece "Batı dayatması/hegemonyası"yla açıklama biçiminin sadece Batı karşıtlığı ve/veya emperyalizm eleştirilerine mahsus olmadığını hatırlatmak gerekiyor. 19. yüzyılda, İngiltere başta olmak üzere, "Batı'nın belirleyici rolü" aynı zamanda, Batı'nın kendine dair üstünlük algısı ve gücünün altını çizmek çabası çerçevesinde de abartılmıştır. İngiltere sefiri Stratford Canning'in, "Osmanlı reformunun itici gücü olarak" tanımlanarak, reform sürecindeki rolünün abartılması bu konuda iyi bir örnektir. İngiliz seyyah yazar Kinglake ve onu referans gösteren pek çok yazar Canning'i, "Osmanlılar üzerinde neredeyse mistik bir güce sahip olarak onları Kırım Savaşı'na sokacak denli etkili biri olarak tanımlarken" kendisine "büyükelçi" denmesini buna işaret olarak görmüştü. Oysa büyükelçi veya sefir-i azam, tüm elçiler için kullanılan bir tabirdi.[50]

Canning'in Osmanlı misyonunu irdeleyen Richmond, bu soruna isabetle işaret ederek, "Osmanlı reformunun, Canning'in icadı veya başarısı değil, III. Selim ile başlayan ve içeriden desteklenen bir süreç olduğunu, İngiltere'nin bu süreci Rusya karşısında Osmanlı Devleti'nin güçlü olmasını tercih ettiği için desteklediğini" hatırlatıyor ve Canning'in Türkiye'nin reformcusu olmayıp aslında Türkiye'nin, Canning'i reform ettiğini söylüyor.[51] Sonuçta, altını çizmeye çalıştığımız husus, reform/

50 Steven Richmond, *The Voice of England in the East Stratford Canning and Diplomacy with the Ottoman Empire*, Tauris, Londra, 2014, s. 16-17.

51 *A.g.e.*, s. 232, 235.

modernleşme sürecini iç ve dış etkenler ve bunların karşılıklı etkileşimi çerçevesinde değerlendirmenin daha derinlikli bir kavrayış olduğudur. Diğer taraftan, sadece Osmanlı örneğiyle sınırlı olmayıp, genel olarak Batı dışı modernleşme süreçlerini kavrama açısından, bu süreçleri sadece veya öncelikle "Batı hegemonyası" çerçevesinde değerlendirmenin siyasal yaklaşımları yansıttığını ve/veya belirlediğini düşünüyoruz. Bizce, '90'lı yıllardan itibaren tartışma konusu olan yeni Oryantalizm eleştirilerini de bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekiyor.

Oryantalizm tartışmaları

'90'lı yıllardan itibaren öne çıkan Oryantalizm tartışmaları açısından Edward Said'in 1978'de yayımladığı *Şarkiyatçılık* çalışması[52] öncü ve yaygın bir referans olarak kabul edilir. Bu açıdan Said'in Oryantalizm kavramsallaştırması ve başlattığı tartışma önemlidir. Aslında, Said'in Oryantalist metinler ve emperyalizm/Batı hegemonyası arasındaki vurguladığı ilişki ve örtüşme, sıklıkla iddia edildiği gibi çok yeni ve farklı bir çıkış noktası değildir. Birinci Dünya Savaşı sonrasında, Oryantalistler ve Oryantalizmin, Batı emperyalizminin araçları olduğu şeklindeki yaklaşım, bir yandan sol emperyalizm eleştirileri, diğer yandan milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı söylemler çerçevesinde sıkça ifade buluyordu. Ancak, Said'in çalışmasının bu çerçeveye metin analizleri üzerinden derinlik kazandırdığı söylenebilir. Diğer yandan, Said'in kavramsallaştırmasında, Batı dışı dünya ve özellikle Müslüman coğrafyada "Batı hegemonyası"nın belirleyici olduğu fikri hâkimdir.

Said, *Şarkiyatçılık* kitabının en başında, Oryantalizmi "Batı'nın Doğu'yu (Orient) denetleme, yeniden yapılandırma ve hükmetme biçimi" olarak tanımlar. Ancak, "Batı ve Doğu arasındaki ilişkinin güç, baskı ve çeşitli derecelerde karmaşık bir hegemonya ilişkisi" olduğuna işaret etmeyi ihmal etmez.[53] Dahası, kitabının başından sonuna kadar, çeşitli vesilelerle "saf"

52 Edward Said, *Orientalism*, Penguin, Londra, 2003 (ilk basım 1978).

53 *A.g.e.*, s. 5.

veya "gerçek" bir Doğu'dan söz edilemeyeceğini, kastettiğinin bu olmadığını vurgulama gereği duyar.[54] Said'in Oryantalizm tartışmasının kalkış noktası ve hedefi, Oryantalist söylem ve metinlerin "Doğu" ve "Batı" diye özcü ve karşıtlık çerçevesinde kurgulanmış tanımlara dayalı olduğuna işaret ederek, bu kurguyu yapıçözümle irdelemektir. Ancak gerek kitabın başındaki Oryantalizm tanımı gerekse kitap boyunca gönderme yapılan "Doğu", "Batı" ve bunlar arasındaki ilişkiler, dolaylı yollardan da olsa "Doğu" ve "Batı"yı özcü bir çerçevede tanımlamaya dayalı olmaktan kaçamaz.

Said, çalışması boyunca "gerçek Doğu" diye bir şeyden söz edilemeyeceğini hatırlatsa da metni, sonuçta bu varsayıma dayalı olarak kurgulanmıştır. Diğer taraftan, Oryantal/Doğu'nun Antik dönemden bu yana "Batı'nın karşıtı" olarak tanımladığı iddiası,[55] bu suretle Batı'yı modernlik öncesi ve sonrası devamlılık içinde tanımlaması, tarihselliği yok sayar. Bu çerçevede, Said'in "Batı hegemonyası" kavramını, öncelikle bir kültürel/siyasal hegemonya konusu olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Bu çerçeve içinde Oryantalizm ve Batı kültürel/siyasal hegemonyası ilişkisinin altını çizerken, Batı dışı modernleşme deneyimlerinin yerel dinamiklerini ve karşılıklı etkileşim konusunu en hafif deyimle ihmal eder. Bu çerçevede, yerel iktidar ilişkilerini sorgulama dışı bırakmış olur.

Oryantalizm üzerine tartışmalar ve Said eleştirileri çerçevesinde bu sorunlara işaret edilmiştir. Said'i eleştirenler sadece "çağdaş Oryantalistler" değildi, ancak kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi Said eleştirilerinin başını bu tanım içinde görebileceğimiz isimler çekmiştir. "Çağdaş Oryantalistler" derken, Oryantalizm ve Batı hegemonyası arasındaki ilişkileri sorun olarak görmeyen, diğer taraftan Doğu/İslâm ve Batı dünyalarını kendine özgü ve kesin farklılık çerçevesinde tanımlamaya devam eden, bu anlamda 19. yüzyıl Oryantalizm(ler)inin 20. yüzyıldaki takipçilerinden söz ediyoruz. Bunlar arasında en yetkin ve ünlü isim, Bernard Lewis, Said'i öncelikle Oryantalist çalış-

54 *A.g.e.*, s. 23, 273.

55 *A.g.e.*, s. 58.

maların tümünü aynı kategoride değerlendirdiği için eleştirmiş ve bu arada dönem farkı da gözetmemesine dikkat çekmiştir. Diğer taraftan, Lewis, Batı'da İslâm dünyasına ilişkin çalışmaların kolonizasyon döneminden çok önce başladığını ve Batı'nın İslâm dünyasını güçlü ve tehditkâr olarak algıladığını hatırlatmıştır.[56] Doğrusu, Lewis'in Batı dışı ve özellikle "Müslüman dünya"ya kendi bakış açısı da tarihselliği yok sayan genellemelere ve kategorizasyonlara dayanır ve bu nedenle Oryantalist tanımını hak eder. Ancak bu gerçek, işaret ettiği sorunların önemsiz olduğunu göstermez. Oryantalist ekol içinde tanımlayabileceğiz Ernest Gellner de Said ile uzun tartışma ve polemiklere girmiş bir isimdir. Gellner'in, bu tartışma çerçevesinde öncelikle, modernleşme dönüşümünün sadece Doğu'da değil, Batı dünyasında da sarsıcı etkileri olduğuna işaret etmesi isabetlidir. Ancak, aynı zamanda ilerlemeci tarih anlayışına dayalı olarak Batı hegemonyasını "medenileştirme" olarak görür ve buradan hareketle neredeyse emperyalizmin methiyesini yapmaya girişir. Ona göre Batı kolonyalistleri "Roma'yı tuğlayla bulup mermerle bırakan imparatorlar gibi bu fatihler de tarımsal bir dünya keşfedip, bu dünyayı sanayileşmiş olarak bırakmışlardır."[57]

Said eleştirileri açısından, Robert Irwin'in, Oryantalizmin kısa tarihini Said'in pek çok iddiasını boşa çıkaracak biçimde özetlediği *Oryantalistler ve Düşmanları*[58] başlıklı kitabı ise en kapsamlı çalışmalardan biri olarak değerlendirilir. Irwin, Oryantalizmin ve Oryantalistlerin tek bir kategori içinde tanımlanmasına, tarihsel süreç içinde farklı koşullar ve kişisel görüş farklarına vurgu yaparak karşı çıkar. Diğer yandan, Said'in Oryantalizme dair iddialarına temel olarak İngiltere ve Fransa örneklerine yoğunlaşmasını, buna karşın Alman ve Rus Oryanta-

56 Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, 1993 [*Islam ve Batı*, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016].

57 Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar, Nalan Soyarık, Saltuk Özertürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 203.

58 Robert Irwin, *For Lust of Knowing The Orientalists and their Enemies*, Penguin, Londra, 2006 [*Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakcı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008].

lizmi başta olmak üzere diğer ülkelerdeki Oryantalist çalışmaları dikkate almamasının, iddialarını zayıflatan bir sorun olduğunu ileri sürer. Ancak, Irwin'in çalışması da Oryantalist söylemlerle kolonyalizm veya emperyalizm arasındaki ilişkileri tümüyle yok saymak gibi önemli bir zaaf taşır. Doğrusu, Said'i Rus ve Alman Oryantalizmlerini dikkate almamakla eleştiren sadece Irwin değildi, diğer pek çok eleştiri de bu hususun altını çizmiştir. Said'in kendisi de bu eksikliği kabul etmiştir. Diğer taraftan, zaten Said'in iddiasının topyekûn bir Oryantalizm tarihi yazmak olmadığını dikkate almamız gerekir. Ancak, Said'in Oryantalizm konusunda büyük genellemeleri açısından bu eksiklik tümüyle göz ardı edilemez. Dahası, Said'in Alman ve Rus Oryantalizmlerinden hiç söz etmemesinin nedeni sadece akademik bir yetkinlik meselesi olmayabilir. Rus ve Alman imparatorluklarını, İngiltere ve Fransa gibi tipik kolonyalizm örnekleri olarak değerlendirmenin zorluğu Said'in seçimini etkilemiş bir etken olarak düşünülebilir.

Rus Oryantalizmi üzerine kapsamlı çalışmasında Oye,[59] Rus Oryantalizminin sadece emperyal idarenin yönetimi altındaki Müslüman topluluklara ilişkin bir bilgi üretme faaliyetinden ibaret olmadığını, Batı Aydınlanma düşüncesinin, Rus modernleşme süreci üzerindeki etkisi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürüyor. Diğer bir deyişle, Rusya'da Oryantalist çerçevede "Doğu" kavramsallaştırmasının, Rus modernleşme sürecinde Batılılaşmanın yansıması olduğuna işaret ediyor. Diğer taraftan, Rus modernleşme sürecinde bir düşünce ve siyaset akımı olan "Avrasyacılık" çerçevesinde Oryantalizmden çok farklı olmakla kalmayıp Batı karşıtı bir Doğu tahayyülünün de üretildiğini hatırlatıyor. Sonuçta, "Doğu" kavramsallaştırma ve siyasetlerinin diğer Batılı ülkelerden farklı ve karmaşık bir arka planı olduğunu vurguluyor. Rusya da Batıcılar ve Slavcılar başta olmak üzere farklı siyasal yönelişlerin farklı "Doğu" tasavvurları olduğuna işaret ediyor. Bu çerçevede, daha 19. yüzyıl başında Çar I. Aleksandr'ı etkilemiş, diplo-

59 David Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*, Yale University Press, 2010.

matik mevki kazanmış bir Oryantalist olan Sergey Uvarov'un Batı'nın muzır ideolojilerine ve tabii radikal ve devrimci fikirlerine karşı Doğu'nun panzehir olacağını düşünmesi[60] gibi pek çok örnek, Rusya örneğinin Oryantalizm tartışmasının dışında kalmasının neden ciddi bir sorun teşkil ettiğini daha iyi anlamamızı sağlıyor. Oye'nin çalışmasının en başında yaptığı Said'in Oryantalizme dair çok da yeni bir yaklaşım getirmediği ve Marksist Sovyet tarihçiliğinin Batı emperyalizmine dair söylediklerinin bir nevi tekrarı olduğu şeklindeki eleştirisinin ise, orijinal olmasa da önemli bir hatırlatma olduğunu düşünüyoruz. Ancak, Said ve genelde Oryantalizm tartışmasına düştüğü notlar dikkate alınmaya değer olsa da Oye'nin çalışması veya bakış açısı da Oryantalizm ve Batılı emperyal siyasetler arasındaki ilişkiyi göz ardı etmek şeklindeki yaygın zaaf/tutum çerçevesinde şekilleniyor.

James Clifford'un Said eleştirisi ise Oryantalizm tartışmalarının bu bölümün konusu olması ve altını çizmeye çalıştığımız hususlarla büyük ölçüde örtüşüyor. Clifford, Said'in bir yandan Oryantalizm eleştirisi çerçevesinde "Doğu/Islâm" tanımlarının "kategorik ve genellemeci" özelliğine vurgu yaparken, diğer taraftan, kendi iddialarının da genellemecilik ve özcülüğe savrulduğuna dikkat çekiyor.[61] Diğer bir eleştirisi ise Said'in Oryantalizm geleneğini Antik Yunan dönemine kadar geri götürmek suretiyle "Batı" kavramının tarihselliğinin farkında olmaması yönündedir.

Phiroze Vasunia'nın "Oryantalizm'in temellerinin antik Yunanistan'a kadar izlerini sürmek, Helen antikitesine, Avrupa düşünce tarihi ışığında son derede problematik görünmeye başlamış olan kurucu bir referans noktası ya da bir başlangıç kutsallığı bahşetmek demektir"[62] ifadesi, sorunun tarihselliğin ihmalinden daha önemli olduğuna işaret ediyor. Bu çerçe-

60 Oye, *a.g.e.*, s. 156-158.

61 James Clifford, "Oryantalizm Üzerine", çev. Ferit Burak Aydar, *Oryantalizm/Tartışma Metinleri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

62 Phiroze Vasunia, "Helenizm ve İmparatorluk Edward Said'i Okumak", *Oryantalizm/Tartışma Metinleri*, s. 202.

vede, Said'in, aslında Oryantalizm değerlendirmesinin de kalkış noktası olan, "Aydınlanma düşüncesinin sorgulanması" iddiasının hiç de derinlikli olmadığını söyleyebiliriz. Said'in Batı'nın tanımını ve/veya tarihlenmesini yapmak için Yunan antikitesine gönderme yapması, Aydınlanma düşüncesinin sorgulanması olarak değil, tam tersine ancak Aydınlanma düşüncesinin temel varsayımlarının sorgulanmadan tekrar edilmesi olarak anlaşılabilir.

Said'in Oryantalizm kavramsallaştırmasına dair diğer önemli sorun, Oryantalizmin "Doğu" konusunda yaptığı genellemelere itiraz ederken, dolaylı yoldan benzer genellemeleri tekrar etmesi bir yana, "Batı" hakkında da devasa genellemeler yapma konusunda hiçbir çekincesi olmamasıdır. Tam da bu nedenle Said ve takipçilerinin Oryantalizm eleştirileri, Batı dışı dünyada yerlici, sağ milliyetçi ve İslâmcı söylemler ile fazlasıyla örtüşmüş ve itibar görmüştür, ki bu konu da Said'i eleştirenler tarafından dile getirilmiştir. Halliday'in Said eleştirisi bu açıdan önemlidir, zira bu örtüşmeye işaret eder, dahası Said'in Oryantalist bakış açısının (mesela Lewis ile), "ideoloji, söylem ve siyasal kültürü öncelemek"[63] konusunda onlarla benzeştiğini ileri sürer. Dahası Halliday'in politik sistemlerin, toplumsal yapıların belli bir kültürün, diğerlerinden soyutlanmış şekilde kendi sınırları içinde değerlendirilmesine itirazı[64] önemlidir. Ancak, Halliday'in yaklaşımı da kültür, ideoloji ve söylem analizlerine tümüyle kapalıdır.

Oryantalizm ve yerlicilik, sağ milliyetçilik ve İslâmcılık düşüncelerinde sıklıkla gözden kaçan örtüşmenin bir benzerinin, Oryantalizm eleştirileri için de geçerli olduğuna dikkat çekmek açısından Said eleştirileri bizim için önemli. Said'in Oryantalizm üzerine çalışmasında ileri sürdüğü iddiaları yeterince temellendirmediği, Oryantalistler arasında tarihsel ayrımları ve görüş farklılıklarını görmezden geldiği ve pek çok durum-

63 Fred Halliday, *Islam and The Myth of Confrontation*, Tauris, Londra, 1999, s. 202 (ilk basım 1996) [*İslam ve Çatışma Miti*, çev. Umut Özkırımlı, Gülben Koç, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997].

64 Halliday, *a.g.e.*, s. 196.

da eleştirdiği Oryantalistlere benzer bir özcülük fikrinden yola çıktığı yönündeki eleştiriler kuşkusuz çok önemli. Ancak bizim açımızdan asıl önemli olan, onun Oryantalizm kavramsallaştırmasının, Batı'nın hegemonyasını sorgulamasına karşın, bu hegemonyanın konusu olan Doğu ve/veya İslâm dünyasında ekonomik, toplumsal ve siyasal iktidar ve hiyerarşi biçimlerini sorgulama dışı tutmasıdır.

Halliday'in eleştirisi kısmen bu soruna işaret ederken, bu konuyu asıl sorun eden Suriyeli sol düşünür Sadık Celal el-Azm ve Hint edebiyat eleştirmeni Aijaz Ahmad oldu. Azm, Said'in kültürselciliğinin Doğu/İslâm dünyasında "tersine Oryantalizm" dediği benzer bir kültürselciliği beslediğine işaret ederken, Ahmad da Said'in kavramsallaştırmasının "Üçüncü Dünyacı milliyetçiliğin en duygusal ve en aşırı biçimlerine" katkı sağladığını vurgulamıştı.[65]

Son olarak, Oryantalizm eleştirilerinin, Batı dışı modernleşme süreçlerinin yorumlaması açısından sahip olduğu öneme işaret ederken, Said'in kavramsallaştırmasından hareketle ve "Oryantalizmlerin çoğullaştırılması" fikri çerçevesinde, onun Batı dışı Oryantalizm ve kolonileştirme örneklerini yorumlayan takipçilerini de tartışmaya katmak gerekir.

Oryantalizmlerin çoğullaştırılması

"Oryantalizmin çoğullaştırılması", Oryantalizmin sadece Batı'ya özgü bir bakış ve hegemonya aracı olmadığı ve Doğu'da örnekleri olduğu iddiasına dayanır. "Osmanlı Oryantalizmi" kavramı bu kavramsal çerçevede gelişmiştir. Batı hegemonyasının hedefindekilerin de kendi "Doğu"larını ürettiği tezinin, Oryantalizm çalışmalarını zenginleştirdiği inkâr edilemez. Ancak, bu çerçevede yapılan çalışmaların bizim açımızdan bir diğer önemi, Oryantalizm eleştirilerine yönelik ileri sürdüğümüz sorunları tekrarlayıp, derinleştirmiş olmasıdır. Bu sorunların başında, Oryantalizmin kolonyalist hegemonyaya hizmet et-

65 Zachary Lockman, *Hangi Ortadoğu? Oryantalizm-Tarih-Siyaset*, çev. Burcu Birinci, Küre Yayınları, İstanbul, 2010, s. 284-287

mesinin Batılı güçler tarafından olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu gibi "Doğu"nun içinde de benzer bir hegemonya aracı oluşturduğunu vurgularken, hegemonya ilişkilerinin siyasi güçlerle sınırlanması gelir. Başka bir deyişle sorun, Batılı güçlerin Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkisine benzer bir hegemonyanın, Osmanlı Devleti ve Mısır ilişkileri içinde tekrarlandığının altı çizilirken, yerel iktidar ve tahakküm ilişkilerinin göz ardı edilmiş veya gölgede kalmış olmasıdır. Oysa, hegemonya/tahakküm ilişkileri katmanlıdır, dolayısıyla Batı'nın hegemonyasından ve tahakkümünden söz edilen Osmanlı İmparatorluğu veya Mısır kendi içinde sınıflar, çıkar grupları ve onların iktidar mücadelelerinin alanıdır. Oryantalizm eleştirileri, hegemonya ilişkilerini kültürel zeminde ve onun bir adım ötesinde siyasi güç hiyerarşisi çerçevesinde değerlendirirken, bir anlamda "mazlum" olarak tasnif edilen toplumsal-siyasal yapıların aslında iktidar ilişkileriyle belirlendiği hususu ihmal edilir. Dahası, Batı dışı coğrafyada modernleşme sürecinin kendi dinamiklerini tartışma dışı bırakır.

Edward Said'in takipçilerinden Usame Makdisi,[66] "Osmanlı Oryantalizmi" başlıklı makalesinde, 19. yüzyıl Osmanlı reform sürecinde Arap vilayetlerinde izlenen siyasetleri, Osmanlı'nın kendi "Doğu"sunu tanımlaması çerçevesinde yorumlamıştır.[67] Makdisi, Deringil'e referansla,[68] "Osmanlı reform sürecinin Avrupa'nın askeri ve teknolojik üstünlüğüne bir tedbir olduğu kadar Avrupalı temsillerle buluşma ve içselleştirme olarak çözülmesi gerektiğine" işaret eder. Makdisi'ye göre, "Osmanlı reformu, Avrupalı sömürge idarecilerinin kendi sömürge halklarını temsil etmelerine benzer bir tarzda, İmparatorluk içinde modern öncesi bir tasavvur yaratmış(tı)." Ona göre Osmanlı re-

66 Usame Makdisi, aynı zamanda Edward Said'in yeğeni, kız kardeşinin oğludur. Annesi Jean Said Makdisi'nin anıları, üç nesil Arap kadınının ve bu arada Arap Hıristiyanlarının modernleşme sürecini anlatan iyi bir kaynaktır: *Teta, Mother and Me An Arab Woman's Memoir*, Londra: Saqı, 2005.

67 Usame Makdisi, "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, cilt 107, sayı 2, Haziran 2002 ["Osmanlı Oryantalizmi", *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 271-315].

68 Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri...*

form süreci Osmanlıcılık siyaseti doğrultusunda "bütünleştirici" ancak aynı zamanda "son kertede ırksal olarak farklılaştırıcı" özellikteydi ve bu en çok Arap vilayetlerinde izlenen siyaset çerçevesinde açıkça görülüyordu. II. Abdülhamid dahil Osmanlı reformcu siyasetinin sonucu olan telgraf ve demiryolları ağının kurulmasını, Arap vilayetlerinde Osmanlı otoritesini pekiştiren anıtlar dikme gibi çabaları "Osmanlılaştırma" siyasetinin sonuçları olarak tanımlıyordu.[69]

Makdisi'nin dikkat çektiği husus son derece önemlidir; Osmanlı modernleşme/modernleştirme süreci söylemleri, gerçekten de Batılıların "Doğu'yu medenileştirme" söylemini çağrıştırır ve bu açıdan irdelenmeyi hak eder. Ancak, bu noktada Makdisi'nin de modernlik/modernleşme ile "Batı"yı özdeşleştirdiğini görüyoruz. Oysa, aslında Oryantalizm ve Oryantalistler de modernlikle Batı'yı özdeş olarak tanımlıyordu, Doğu'ya yükledikleri olumlu ve olumsuz anlamların ortak paydası buydu. Bir yandan, emperyal siyasetlere eşlik eden "modern olmayan ve/veya ona direnen, durağan ve/veya tarihin gerisinde veya dışında kalmış Doğu'ya medeniyet taşımak" amaçlı olduğu ileri sürülen hegemonya iddiaları bu zeminden hareket ediyordu. Diğer yandan ise pek çok Oryantalistin Doğu'ya ilişkin hayranlıkları da "modernlik dışı kalmış veya modernlikle bozulmamış" olmak fikriyle temelleniyordu. Dahası, Doğu/İslâm dünyasını "modern" karşıtı olarak tanımlayan Oryantalistler, Doğu'nun veya "İslâm âlemi"nin zaten modernliğe direnen bir yapısının olduğu iddiasının ötesinde, "modernlikle yozlaşmamış Doğu"nun öyle kalması gerektiğini temenni ediyor ve bunu tavsiye ediyorlardı.

Ancak ne Osmanlı Devleti ne de reformist Müslüman aydınlar böyle düşünüyordu. İslâm reformistleri, zaten toplumsal gelişme ve siyasal güç kazanmanın yolunun modernleşme olduğunu ve modernleşmenin Batılı kültürünü benimsememek şartıyla İslâm ile çatışmadığını göstermeye çalışıyorlardı. Tam da bu nedenle İslâmcılık ideolojisi, İslâm modernistlerinin mirasına sahip çıkma ile onu reddetme konusunda tereddütlü bir ta-

69 Makdisi, *a.g.e.*, s. 274-275.

vır gösterir. Daha önemlisi Osmanlı reform/reformist siyasetleri modernleşmeyi "kültürel bir başkalaşma" olarak değil, devletin gücünü yeniden inşa etmek için bir zaruret olarak gördüğü gerçeğidir, bu nedenle modernleşme sadece zaruretten kaynaklanan ve gönülsüzce izlenen bir yol değildi. Bu gerçeği dikkate aldığımızda, daha önce de işaret etmeye çalıştığımız gibi, II. Abdülhamid döneminde Osmanlı modernleşmesinin kesintiye uğramak bir yana, hız kazanmasını bir paradoks olarak değerlendirmemiz gerekmez. II. Abdülhamid de Osmanlı veya geniş Müslüman coğrafyanın reformcu aydınları da İslâm ve modernleşme arasında çatışma görmüyordu. Telgraf, anıt ve demiryolu gibi projeler, Osmanlı Devleti'nin merkezî gücünü yeniden pekiştirmek için gerçekleştirilen sıradan uygulamalardı, bunları İslâm'a veya II. Abdülhamid'in İslâmcılık siyasetine aykırı görmek, sultanın aklının almayacağı bir şey olurdu. Üstelik, bunun nedeni, Makdisi'nin ileri sürdüğü gibi "bilinçsizce Batılı temsilleri içselleştirmek" değildi. II. Abdülhamid, devleti zaafa uğrattığını düşündüğü için, bir siyasal sistem olarak meşrutiyete karşıydı, muhalifleriyle arasındaki anlaşmazlık konusu bu idi, her iki taraf için de modernleşmeye karşıt olmak söz konusu değildi. Böylesi bir bakış olsa olsa, İngiltere başta olmak üzere Batı'da yaygın olan, "siyaseti sadece baskı olarak gören, dünyadan habersiz ve akılcılıktan uzak" bir "Oryantal despot" imgesi ile örtüşebilir.

Osmanlı Devleti'nin modernleşme reformlarının, imparatorluk içinde yaşayan Müslüman veya gayrimüslim topluluklar tarafından, merkezî otoritenin ağırlaşan baskısı olarak algılanması son derece doğaldı, zira modern devlet inşası merkezi güçlendirmek adına pek çok baskıyı içerir. Bu sürecin bir açılımı olan "Osmanlılaşma"nın yerel talepler ve iktidar iddialarını baskılaması kaçınılmazdı, Osmanlılaşmanın başarısızlığa uğradığı ölçüde, Türkleşme siyasetinin devreye girmesiyle bu baskılama daha dar sınırlara çekilmiştir. Bu çerçevede, Makdisi'nin iddia ettiği gibi Osmanlı Devleti'nin de kendi merkezî otoritesini pekiştirmek için Arap ve diğer unsurları baskılama sürecine girdiği inkâr edilemez. Doğrusu, birincisi Osmanlı reform sü-

reci hiç de akılcılıktan uzak bir siyaset değildi, ancak bildiğimiz gibi diğer iki imparatorluk olan Rus ve Habsburg tecrübesinde olduğu gibi, Osmanlı imparatorluk kalıntısında da modern manada devlet inşasında başarısız olmuştu. Diğer bir nokta da modernleşmenin kendi baskıcı dinamiklerini, kültürel baskı ile karıştırmamak gerektiğidir. Son olarak, modern devlet inşasının, kültürel özgürlükleri baskılamasına karşın, aynı zamanda yerel mikro çıkar ve iktidar ilişkilerini çözmek gibi bir özelliği olduğunu unutmamak gerekir. Osmanlı reform sürecinde, Tanzimat'ta başlayan tepkilerin bir kısmı, modernleşmenin diğer bir yüzü olan (imparatorluk içi) milliyetçiliklerin yükselmesinin sonucu iken diğer bir kısmı merkezî otoriteye karşı feodal dirençlerin ifadesiydi.

Makdisi, 1860 Şam Olayları'nı değerlendirirken, Osmanlı Devleti, "...mezhepçilik olgusunu çok rahat bir biçimde, fanatizm, kabilecilik ve cehaletin hükmettiği modern öncesi bir dünyaya yerleştirmektedir" diyor, Vahabiliğin bastırılmasının benzer biçimde meşrulaştırıldığını ileri sürüyor.[70] 1860 Olayları, Vahabilik ve Makdisi'nin verdiği pek çok örnek tarihsel olarak daha derinden irdelenmeyi gerektiren konulardır, burada böyle bir parantez açarsak konudan uzaklaşmış oluruz. Daha önemlisi, Makdisi'nin Osmanlı otoritesini eleştirel biçimde tanımlarken, ona karşı tepkilerin mahiyetini sorgulamaya ihtiyaç duymamasıdır. Bu yaklaşım, Aydınlanma ve modernleşme paradigmasına karşı yükselen postmodern kuramsal çerçeveye paralellik göstermektedir. Ancak bu kuramsal çerçeve pek çok durumda, eleştirel enerjisini modernlik ve modern devleti aşmaktan ziyade modern öncesine fazladan değer biçmeye yöneltme zaafını taşımaktadır. Dahası, Osmanlı Devleti'nin merkezkaç iktidar odaklarını baskılama ve göçer nüfusları devlet kontrolü altına alma, vergi toplama ve asker yazma çabası klasik döneminde de söz konusuydu[71] ve bu tutumu diğer yerleşik ve merkezî devlet tecrübesinden farklı değildi.

70 Makdisi, *a.g.e.*, s. 292, 304.

71 Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı*, Eren Yayınları, İstanbul, 1976.

Bu çalışma çerçevesinde bizi ilgilendiren, Edhem Eldem'in bir makalesinde[72] iddia ettiği gibi Osmanlı Devleti'nin kendisinin de 19. yüzyılda bir "sömürgeci güç" olup olmadığı tartışması değil. Altını çizmeye çalıştığımız husus, Osmanlı reformlarının öncelikli olarak devletin gücünü, elde kalan imparatorluk topraklarında yeniden tesis etmek amacıyla modernleşmeci yollara başvurmuş olduğudur. Nitekim Maksidi ve Eldem'in verdiği örnekler sadece "kültürel hegenomonya"nın değil, öncelikle Osmanlı modernleşmesinin sonuçlarına işaret ediyor. Kuşkusuz bu süreç kaçınılmaz olarak önce Osmanlılık, sonra Türklük çerçevesinde kültürel hegemonyayı beraberinde getirmiştir. Bu izleği tersine çevirmek, yani öncelikli olanın kültürel hegemonya çabası olduğu iddiası, tıpkı modernleşme gibi, "modernleştirme" süreçlerinin de aynı zamanda (öncelikle yerel feodal hiyerarşik yapılardan) "özgürleştirici" dinamiklerini görmezden gelmek gibi bir zaaf taşır. Bu zaaf, nihayetinde modern öncesi dönem veya durumu romantikleştirme sonucu doğurur. En önemlisi, ileriki bölümlerde de değineceğimiz gibi, geçmişi 20. yüzyıl modernizm eleştirileri paradigması çerçevesinde değerlendirmek, "modern öncesi"ni (pre-modern) sorgulama dışı bırakmak ve hatta olumlu anlam yüklemek şeklinde sonuç verir.

Eldem, Midhat Paşa'nın valiliği esnasında, demiryolu ve Fırat ve Dicle nehirlerinin taşımacılığa açılması gayretlerinden ve tüm bunların tıpkı Avrupalı Oryantalist sömürgeciler gibi "medeniyet getirme" misyonu çerçevesinde takdim edildiğinden söz ediyor. Makdisi de 1871'de Midhat Paşa'nın Vahabileri baskı altına alma çabasını örnekleri arasında zikretmiştir.[73] Eldem gibi o da Osman Hamdi Bey'in yerel antik eserleri İstanbul'a taşımasını diğer bir örnek olarak sunar.[74] Doğrusu, bu tür örneklerin listesi uzatılabilir, dahası Osmanlı bürokratlarının antik eserler konusunda Alman arkeologlar ile işbir-

72 Edhem Eldem, "Irak'ta Osmanlı Sömürgeciliğinin bir Tanığı", *Toplumsal Tarih*, 2003/06, s. 92-95.

73 Makdisi, *a.g.e.*, s. 306.

74 *A.g.e.*, s. 297.

liği içinde çalışmış olması Osmanlı Devleti'nin Oryantalizm ile buluşmasının altını çiziyordu. Bağdat mebusu İsmail Hakkı Babanzade, 1908'de bölgeye yaptığı ziyarete ilişkin *Tanin* gazetesinde yayımlanan mektuplarında, Baalbek'teki kazılardan ve çıkarılan eserlerin İstanbul'a taşınmasından bahseder.[75] Birinci Dünya Savaşı esnasında Dördüncü Ordu Kumandanlığı'nda Cemal Paşa'nın maiyetinde çalışan Ali Fuad Erden, hatıralarında, Berlin Müzesi Müdürü Prof. Wiengard'ın çalışmalarına yardımcı olmak için Cemal Paşa'ya nasıl müracaat ettiğini ve kendisine, "Mısır seferinde Napoléon'a bilginlerin refakat ettiğini hatırlattığını" anlatır.[76] Bu çerçevede değerlendirilebilecek pek çok örnek vardır.

"Batılı olmayan Oryantalist olamaz veya Oryantalist bakış ve tutuma sahip olamaz" demek istemiyoruz, ancak Batı dışındaki modernleşme süreçlerini Oryantalizmin içselleştirilmesi olarak değerlendirmenin de Oryantalist yaklaşımlarla benzerlik gösterdiğine dikkat çekmek istiyoruz. Osmanlı modernleşmesi bu konuda en iyi örnektir; Osmanlıların diriltmeye çalıştığı siyasi güç ancak modernleşmek ile mümkündü; bu öncelikle "kültürel" bir konu değil, toplumsal ve siyasal dönüşüm çabasıdır. Midhat Paşa'nın Bağdat Vilayeti'nde giriştiği reformlar Osmanlı Devleti'nin, öncelikle sınırları içinde merkezî gücünü pekiştirmek çabasının doğal bir sonucuydu. Diğer taraftan, modern devlet inşası çabasının nihayetinde, kültürel hegemonya kurmaya yöneldiği de açıktır. Jön Türkler arasındaki Rusya Müslümanlarından olan Yusuf Akçura, 1913'te Orenburg'da yayımlanan *Vakit* gazetesine gönderdiği *Suriye ve Filistin Mektupları*'nda, "Bugün gücü topla, tüfek ile hasıl etmek mümkün değil"[77] diyordu. Akçura, Batılıların mektep, hastane, hayır işleri, vb. üzerinden misyonerlik yapmasına itiraz edenlere karşı, "Maksatsız iş yapan kişi ahmaktır" diye cevap ve-

75 İsmail Babanzade, *Irak Mektupları*, Büke Yayınları, İstanbul, 2002, s. 46-47.

76 Ali Fuad Erden, *Birinci Dünya Harbi'nde Suriye Hatıraları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 176-177.

77 Yusuf Akçura, *Suriye ve Filistin Mektupları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016, s. 75.

rip, Osmanlı idaresinin de Arap milliyetçiliğine karşı kışla kurmak yerine medeni hâkimiyet kurması gerektiğini ileri sürüyordu.[78] Ancak bu tür hâkimiyete verdiği örnek, farklı milletleri "gereksiz baskı altında tutmayan ve terakkilerine mani olmayan Avusturya"dır.[79]

Aslında, "Doğu"lu Osmanlı Devleti'nin, tıpkı Batılı devletler gibi davranması, onları örnek alması hiç de yadırganacak bir durum değildi. Osmanlı Devleti'nin merkezî otoriteyi pekiştirmek amacıyla başlattığı reform/modernleşme çabalarını, sonuçta "Oryantalizm" ile açıklamak, bir başka tür Oryantalizme işaret eder. Carter V. Findley'in, Ahmet Midhat Efendi'nin Avrupa izlenimlerini anlattığı *Avrupa'da Bir Cevelan* adlı eseri, Oryantalizm kavramsallaştırması çerçevesinde konu ettiği *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*[80] kitabı, Oryantalizmi farklı biçimde de olsa tekrarlamak açısından diğer bir örnek olarak okunabilir.

Findley'in, Ahmet Midhat'ın 1889'da katıldığı ve Stockholm'de düzenlenen Şarkiyatçılar Kongresi'nde, Sudanlıların sergilediği dans gösterisine gülmesini yadırgaması ilgi çekicidir. "Sömürge halklarıyla hiçbir dayanışma göstermemiş, onlara gülmeye Avrupalılar kadar hazır olmuştu"[81] diyerek her şeyden önce Osmanlı ve Batı dünyası arasında keskin bir çizgi çeker. Dahası Osmanlı'yı Batı dışı dünya genellemesi içinde tanımlamakta tereddüt etmez. Oysa, bırakın Findley kadar iyi bir Osmanlı tarihçisini, sıradan bir tarih okurunun bile, 19. yüzyıl sonunda, bir Osmanlı bürokratının ne denli zayıf düşmüş olursa olsun, Osmanlı Devleti'ni bir "sömürge" olarak görmediğini bilmesi gerekir. Diğer taraftan, incelikli Osmanlı kültür dünyasına mensup birinin, Afrika folklorunu "komik" bulmasını yadırgamak başka, bu tutumu bir Avrupa kodlaması içinde değerlendirmek başka şeylerdir. Nitekim, Findley'in

78 Yusuf Akçura, *a.g.e.*, s. 31, 63.

79 *A.g.e.*, s. 90.

80 Carter V. Findley, *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*, çev. Ayşen Anadol, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

81 Findley, *a.g.e.*, s. 40.

altını çizdiği husus, bir Osmanlı'nın "Batılılar" gibi davranmış olmasıydı.[82]

Zeynep Çelik de Oryantalizme dair çalışmasında, Ahmet Midhat'ın 1889 Paris Sergisi'ne dair yazdığı izlenimlerin fazla "olgusal olmasını" yadırgar. "Ahmet Mithat'ın tutumu uluslararası fuarlara ziyaretlerini yazıya döken Türklerin tutumunun tipik bir örneğidir. Bu kişiler bağlı oldukları kültür ile bu kültürün yurt dışında sunuluş biçimi arasındaki farklılıkları tahlil etmiyorlardı"[83] derken, "bağlı olunan kültür"ü otantikleştirmiş olur. Ahmet Midhat Efendi'nin, Batı dünyasında Doğu temsilinin "sahici" olmadığını "tahlil" etmesini beklemek, "sahici", yani otantik bir kültürün varlığı varsayımına dayanır. Bu açıdan, bir Osmanlı aydın/bürokratının "kendi kültürü" içerisinden bakmasını önermesi, Çelik'in "Şark'ın temsili"ne dair sorgulama konusu ettiği Oryantalist bakışın farklı çerçevede yeniden üretilmesi olarak okunabilir.

Osmanlı aydın/bürokratlarının, "ilerlemeci tarih anlayışı"nı benimsemesi ve bu çerçevede kendi modern öncesi "Doğu"larını yaratmaları, Batılı bakış ve kavramların içselleştirilmesi veya Batı taklitçiliğinden ziyade o dönemin revaçta olan fikirlerine itibar edilmesi olarak anlaşılabilir. Söz konusu olan modernleşme/ilerleme paradigmasıdır ve pek çok aydın/ bürokrat illa bu paradigmayı yadırgamak veya sorgulamak durumunda değildir, onların çabası imparatorluk idaresi altında "ilerleme"yi gerçekleştirmektir. Adana Vilayeti Maarif Müfettişliği esnasında bölgede seyahat eden Ahmet Faik (Günday), "Suriye ve Arabistan'da ve hatta o zaman memleketimizin her yerinde Ortaçağ medeniyeti vardı" diye yazıyor.[84] Osmanlı bürokratlarının pek çoğunun hatıratlarında bu tür ifadelere rastlamak mümkün. Bu tür ifadeleri ve bu genelde yaklaşımı "Doğu"lulardan duyduğumuzda yadırgamak, modernleşmeci dünya görüşünün

82 Nuray Mert, "Findley'in Merceği", *Bir Oryantalizm Eleştirisi*, Simurg "Kitap Kokusu", sayı 2-3, Ekim 2000, s. 56-59.

83 Zeynep Çelik, *Şark'ın Sergilenişi 19. Yüzyıl Dünya Fuarlarında İslam Mimarisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004, s. 53 (İngilizce ilk basım 1992).

84 Süleyman Beyoğlu, *İki Devir Bir İnsan Ahmet Faik Günday ve Hatıraları*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 52.

Batılılara özgü olduğunun ve bir Osmanlı bürokrat veya aydınının bu fikir dünyasına uzak durması beklentisinin sonucu olabilir. Bu açıdan, sanki "doğal" olan, bir "Doğulu", "Osmanlı" veya "Müslüman"ın, Batılı düşünce ve anlayışları yadırgaması, reddetmesidir; aksi takdirde düşünsel olarak Batı'nın hegemonyası altına girmiş, toplumuna, tarihine yabancılaşmıştır.

Bu konuda diğer önemli örnek Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı Mısır'ın modernleşmesi sürecidir. Bu süreç Osmanlı reform süreciyle eşzamanlı olarak ve benzer çerçevede ilerledi, hatta kültürel anlamda Osmanlı modernleşmesinin önüne geçtiği oldu. O kadar ki, Hidiv İsmail Paşa, "Mısır'ın artık Afrika kıtasının değil, Avrupa'nın bir parçası olduğunu" ilan etti.[85] Mehmed Ali Paşa ve ardılları da güçlü bir modern devlet kurma çabasındaydı ve hatta Sudan'ın işgalinde gördüğümüz çevresini denetim altına alma siyaseti izlemişti.[86] Bu durumda Mısır'da kendi "Doğu"sunu üretmiş, onu denetim altına almaya ve dahası sömürgeci bir güç olmaya yeltenmişti. Siyaseti, "Doğu" veya "Batı"da iktidar ilişkilerinin tamamı olarak değerlendirdiğimizde bu şaşırtıcı değildi, oysa "Doğu"da modernleşme Oryantalizmin ürünü bir kolonileştirme faaliyeti olarak tanımlandığında, Oryantalizmin Doğu ve Batı'yı birbirinden tamamen ayrı tanımlama anlayışı teyit edilmiş veya tekrarlanmış olur.

Tam da bu nedenle, modernleşme sürecini, Doğu (veya İslâm veya başka bir kültür havzası) ve Batı arasında kültürel çatışma zemininde değerlendirdiğimiz ve Oryantalizm çerçevesinde tanımladığımızda, Batı dışında kalan dünyada yaşanan sürecin mahiyetini ve bu çerçevede yaşanan yerel iktidar mücadelelerini derinlemesine kavrama imkânımız kalmaz. Timothy Mitchell'in, akademik çevrede çok ses getiren *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi* kitabı[87] bu konuda en iyi örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Mitchell, Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da başlattığı modernleş-

85 Cleveland, *The History of Modern Middle East*, Londra: Wesview Press, 2016.

86 Bu sürece dair en iyi çalışma için bkz. Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men*, The American University in Cairo Press, 2002 [*Paşa'nın Adamları-Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010].

87 Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, University of California Press, 1988.

altını çizdiği husus, bir Osmanlı'nın "Batılılar" gibi davranmış olmasıydı.[82]

Zeynep Çelik de Oryantalizme dair çalışmasında, Ahmet Midhat'ın 1889 Paris Sergisi'ne dair yazdığı izlenimlerin fazla "olgusal olmasını" yadırgar. "Ahmet Mithat'ın tutumu uluslararası fuarlara ziyaretlerini yazıya döken Türklerin tutumunun tipik bir örneğidir. Bu kişiler bağlı oldukları kültür ile bu kültürün yurt dışında sunuluş biçimi arasındaki farklılıkları tahlil etmiyorlardı"[83] derken, "bağlı olunan kültür"ü otantikleştirmiş olur. Ahmet Midhat Efendi'nin, Batı dünyasında Doğu temsilinin "sahici" olmadığını "tahlil" etmesini beklemek, "sahici", yani otantik bir kültürün varlığı varsayımına dayanır. Bu açıdan, bir Osmanlı aydın/bürokratının "kendi kültürü" içerisinden bakmasını önermesi, Çelik'in "Şark'ın temsili"ne dair sorgulama konusu ettiği Oryantalist bakışın farklı çerçevede yeniden üretilmesi olarak okunabilir.

Osmanlı aydın/bürokratlarının, "ilerlemeci tarih anlayışı"nı benimsemesi ve bu çerçevede kendi modern öncesi "Doğu"larını yaratmaları, Batılı bakış ve kavramların içselleştirilmesi veya Batı taklitçiliğinden ziyade o dönemin revaçta olan fikirlerine itibar edilmesi olarak anlaşılabilir. Söz konusu olan modernleşme/ilerleme paradigmasıdır ve pek çok aydın/ bürokrat illa bu paradigmayı yadırgamak veya sorgulamak durumunda değildir, onların çabası imparatorluk idaresi altında "ilerleme"yi gerçekleştirmektir. Adana Vilayeti Maarif Müfettişliği esnasında bölgede seyahat eden Ahmet Faik (Günday), "Suriye ve Arabistan'da ve hatta o zaman memleketimizin her yerinde Ortaçağ medeniyeti vardı" diye yazıyor.[84] Osmanlı bürokratlarının pek çoğunun hatıratlarında bu tür ifadelere rastlamak mümkün. Bu tür ifadeleri ve bu genelde yaklaşımı "Doğu"lulardan duyduğumuzda yadırgamak, modernleşmeci dünya görüşünün

82 Nuray Mert, "Findley'in Merceği", *Bir Oryantalizm Eleştirisi*, Simurg "Kitap Kokusu", sayı 2-3, Ekim 2000, s. 56-59.

83 Zeynep Çelik, *Şark'ın Sergilenişi 19. Yüzyıl Dünya Fuarlarında İslam Mimarisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004, s. 53 (İngilizce ilk basım 1992).

84 Süleyman Beyoğlu, *İki Devir Bir İnsan Ahmet Faik Günday ve Hatıraları*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 52.

Batılılara özgü olduğunun ve bir Osmanlı bürokrat veya aydınının bu fikir dünyasına uzak durması beklentisinin sonucu olabilir. Bu açıdan, sanki "doğal" olan, bir "Doğulu", "Osmanlı" veya "Müslüman"ın, Batılı düşünce ve anlayışları yadırgaması, reddetmesidir; aksi takdirde düşünsel olarak Batı'nın hegemonyası altına girmiş, toplumuna, tarihine yabancılaşmıştır.

Bu konuda diğer önemli örnek Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı Mısır'ın modernleşmesi sürecidir. Bu süreç Osmanlı reform süreciyle eşzamanlı olarak ve benzer çerçevede ilerledi, hatta kültürel anlamda Osmanlı modernleşmesinin önüne geçtiği oldu. O kadar ki, Hidiv İsmail Paşa, "Mısır'ın artık Afrika kıtasının değil, Avrupa'nın bir parçası olduğunu" ilan etti.[85] Mehmed Ali Paşa ve ardılları da güçlü bir modern devlet kurma çabasındaydı ve hatta Sudan'ın işgalinde gördüğümüz çevresini denetim altına alma siyaseti izlemişti.[86] Bu durumda Mısır'da kendi "Doğu"sunu üretmiş, onu denetim altına almaya ve dahası sömürgeci bir güç olmaya yeltenmişti. Siyaseti, "Doğu" veya "Batı"da iktidar ilişkilerinin tamamı olarak değerlendirdiğimizde bu şaşırtıcı değildi, oysa "Doğu"da modernleşme Oryantalizmin ürünü bir kolonileştirme faaliyeti olarak tanımlandığında, Oryantalizmin Doğu ve Batı'yı birbirinden tamamen ayrı tanımlama anlayışı teyit edilmiş veya tekrarlanmış olur.

Tam da bu nedenle, modernleşme sürecini, Doğu (veya İslâm veya başka bir kültür havzası) ve Batı arasında kültürel çatışma zemininde değerlendirdiğimiz ve Oryantalizm çerçevesinde tanımladığımızda, Batı dışında kalan dünyada yaşanan sürecin mahiyetini ve bu çerçevede yaşanan yerel iktidar mücadelelerini derinlemesine kavrama imkânımız kalmaz. Timothy Mitchell'in, akademik çevrede çok ses getiren *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi* kitabı[87] bu konuda en iyi örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Mitchell, Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da başlattığı modernleş-

85 Cleveland, *The History of Modern Middle East*, Londra: Wesview Press, 2016.

86 Bu sürece dair en iyi çalışma için bkz. Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men*, The American University in Cairo Press, 2002 [*Paşa'nın Adamları-Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010].

87 Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, University of California Press, 1988.

me sürecini "Mısır'ın kolonileştirilmesi" olarak tanımlayarak işe başlar ve bize aynı zamanda "Batılılaşma" şeklinde yaşanan tipik bir Batı dışı modernleşme örneğini anlatır. Bu süreci, modernist kurama karşı postmodern kuram ve özellikle Foucault'dan ödünç aldığı kavramlarla irdeler. Ancak, kitap boyunca tartışma konusu ettiği esas konu, genel olarak modernleşmenin, ne modernistlerin iddia ettiği gibi bir özgürleşme süreci olduğu ne de açık bir dayatma rejimi olmayıp hayatın her alanına sızan bir disipline etme süreci olduğudur. Bu yaklaşım ise ne sadece Mısır'a özgüdür ne de ilk kez Mitchell tarafından deşilmiş bir konudur. Nitekim Mitchell bu noktada, Aydınlanma merkezli modernist tezlere karşı gelişen literatüre, özellikle Foucault, Baudrillard ve Derrida'ya sıklıkla gönderme yapma gereği duyar.

Modernleştirme ve kolonileştirme arasında hiçbir ayrım gözetmeyen Mitchell, Mısır'ın 1882'de İngiltere tarafından işgalinden sonraki dönem ile öncesi arasında, toplumun kolonileştirilmesi ve/veya modern manada disipline edilmesini aynı çerçevede değerlendirir. Mitchell, "Mısırlı modernistler"in düşüncelerini sadece "Batı etkisi" olarak yorumlar. Bu noktada, Batı dışında modernleşmenin ancak Batı'nın fikirlerini benimsemenin bir sonucu olduğu şeklindeki tüm "Batılılaşma" eleştirileri benzer bir zeminden hareket eder.

Said ve takipçilerinin Oryantalizm eleştirileri bu zeminde milliyetçiler, yerelciler ve İslâmcıların Batılılaşma eleştirileriyle buluşur. Batılılaşmaya odaklanan yaklaşım aslında bir çeşit "yanlış bilinçlilik" tezidir ve Batı dışında yaşayanların modernist olması bu çerçevede "kendi kültürlerine yabancılaşma" olarak tanımlanır. Nitekim, Mitchell, Mısır'da yaygınlaşan modernleşmeci fikirleri, İngiliz idaresi altında Oryantalistlerin düşüncelerinin tesiri olarak izah eder, dahası bu etkinin "özellikle Lübnanlı Hıristiyan yazarlar vasıtası ile dolaşıma sokulduğunu" iddia eder.[88]

Mitchell, bu "yabancı tesiri altında kalan" modernist milliyetçi Mısırlılara karşı "geleneği" savunan ve zamanının saygın bir âlimi olarak tanımladığı Hüseyin al-Marsifi'nin itirazları-

88 *A.g.e.*, s. 168.

na odaklanır. Marsifi'nin Urabi İsyanı'nın hemen ardından yayımladığı kitabını (*Risalat al- kalim al-thaman*), neredeyse gerçek Mısır'ın sesi gibi takdim eder. Nitekim Marsifi kitabında, "gençler arasında yaygın" olarak karşılaştığı "millet, vatan, hükümet, adalet, baskı, politika, özgürlük ve eğitim" gibi kavramları irdeler ve bunlara karşı geleneksel otorite biçimlerini ihya etmeyi savunur. Mitchell ise Mısır'ın modernleşme sürecinde kurulan Dar-ul Ulum'da hoca olan Marsifi'nin, hangi geleneğin temsilcisi olduğunu irdelemek yerine, asıl sorunu Marsifi'nin matbaaya karşı çıkışının kendi anlam haritasında nasıl temellendiğini anlamamak olarak görür. Bu noktada karşı çıktığı Oryantalistlerin yaptığını tekrarlayıp, Arap edebiyatı ve dilinden örnekler vererek ve bu arada İbn Haldun'un düşüncesine gönderme yaparak, Marsifi'nin anlam dünyasını çözmeye girişir.[89]

Mitchell'in çalışmasıyla ilgili sorunlar bunlardan ibaret değil, ancak burada bizi öncelikle ilgilendiren, modernleşme ve Oryantalizmin özdeş olarak tanımlanması ve değerlendirilmesidir. Oryantalizm eleştirilerinin Batı dışındaki modernleşme süreçlerini, "Batı Oryantalizmini taklit" diye tanımlaması Batı dışı toplumların modernleşme süreçlerini derinlemesine kavramamızı güçleştirir. Diğer taraftan, "Batı'da yaşanan değişimlerin, farklı çerçevede de olsa benzerlerinin Doğu'da da yaşanmasını" sadece "Batı etkisi ve taklidi" olarak görmek, sonuçta Batı ve Doğu/İslâm dünyası arasında kesin bir ayrım sınırı çizen klasik Oryantalist yaklaşımların tekrarıdır. En önemlisi, daha önce de işaret etmeye çalıştığımız gibi böylesi bir yaklaşım, Oryantalizm ve sömürgecilik veya emperyalizm arasındaki ilişkiyi sorgulamak adına, Batı hegemonyasının baskıladığı yerlerde mevcut iktidar ilişkilerini sorgulama alanı dışında bırakmaya neden olmuştur. Nitekim gerek Makdisi gerekse Mitchell çalışmalarında, Arap vilayetlerinde yerel iktidar yapıları ve mücadelelerini göz ardı ederler.

Bu zaaf onlara özgü olmayıp, Said ve takipçilerinin Oryantalizm eleştirilerinin hemen tümünde, sadece Batı hegemonyasına yoğunlaşma anlayışlarının bir sonucu olarak yaygınlık ka-

89 *A.g.e.*, s. 131-154.

zanmış bir yorumlama biçimidir. Yukarıda bu çerçeveden hareket eden Oryantalizm eleştirilerinin İslâmcı, milliyetçi, yerlici ideolojiler ile buluştuğunu iddia etmiştik. Kültürel olanı önceleyip, modernleşme öncesi hiyerarşik yapıları ve iktidar ilişkilerini sorgulama dışı bırakma, bu buluşmanın en önemli ortak paydasını oluşturur. Bu ortak paydada, modernleşme süreci Doğu'ya yabancı bir gelişme, modernistler ise kendi kültürlerine yabancılaşmış unsurlar olarak tanımlanır. Dahası ilk bakışta paradoks gibi görünse de bu örtüşmelerin eleştiri konusu ettikleri klasik Oryantalist yaklaşımlar da benzer bir noktadan hareket etmektedir. Modernleşmenin Batı dayatması olduğu fikri, klasik emperyal/Oryantalist söylemlerin, modernleşmenin Batı'ya özgü olduğu fikriyle fazlasıyla benzeşir. Klasik Oryantalist söylemlerin bazıları, Batılı güçlerin ekonomik-askerî yayılmacılığını "kendi haline bırakılsa hiç değişmeyecek durağan Doğu'ya medeniyet taşıma" şeklinde meşrulaştıran emperyal yaklaşımlardır. Diğer taraftan, "yozlaşmış Batı'nın iflasına karşı modernleşmeye zaten yabancı Doğu'nun değişime direnmesi gerektiğini" ileri süren romantik yaklaşımlar da söz konusudur. Ancak, her iki durumda da ortak nokta "Doğu" ve modernleşmenin zıtlık içinde tanımlanması olmuştur.

Son olarak, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Batı hegemonyası/Oryantalizm tartışması bir yana, Batılılaşma tartışmaları ve eleştirilerinin de aynı zeminden hareket ettiğini hatırlatmak gerekiyor. Batı dışı coğrafyada, modernleşme sürecinin Batılılaşma, yani modern Batı'nın kültürel kodları çerçevesinde gerçekleşmiş olduğu inkar edilemez. Bu durum Batı dışı coğrafyada, modernleşmeye karşı tepkilerin, "kültürel yabancılaşma"ya itiraz olarak ifade bulmasına neden olmuştur. Ancak çıkış noktası "kültürel yabancılaşma" olan değerlendirmeler, Batı dışı dünyada yaşanan siyasal, toplumsal süreçleri bir kültür sorunu olarak tanımlamış ve/veya kültür çatışmasına indirgemiş olur. Bu yaklaşım, milliyetçi, muhafazakâr, İslâmcı düşünceler çerçevesinde öne çıksa da, onlarla sınırlı değildir. "Batılılaşma" literatürü büyük ölçüde bu çerçeveden hareket eder. Şerif Mardin'in "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma" başlıklı çalışma-

sı bu konuda en bilinen ve önemli örneklerden biridir.[90] Mardin, bu kavram etrafında, Osmanlı Batılılaşma sürecini yorumlarken gelenek, Osmanlı sistemi ve kültürüne değişmez kategoriler olarak gönderme yapar. Reformist aydınları/bürokratları bu anlamda "halktan kopuk" oldukları için eleştirir. Doğrusu, Osmanlı son döneminde, Batılılaşma öncelikle saray ve çevresi, yani seçkin sınıfa özgüydü ve seçkin sınıfın toplumun diğer kesimlerinden farklı bir kültür dünyası olması Batılı kültürel kodları benimsemesiyle başlamamıştı. Reformcu aydın/bürokratların "halka yabancılaşması" teması ise kültürel kodların ötesinde bir tartışmanın konusu olabilir.

Batılılaşmayı sorun eden çalışmaların tümünü "kültürselcilik" ile yaftalamak istemiyoruz. Diğer taraftan, "kültürel emperyalizm ve Oryantalizme yönelik sorgulamaların tümü Batı dışı modernleşme süreçlerinin yadırganmasından ibarettir" demek istemediğimizin de altını çizmek gerekiyor. Zira bu tür bir yaklaşım, emperyal ve Oryantalist söylem ve siyasetlerin meşrulaştırılması anlamına gelir. Diğer taraftan, Batı dışı coğrafyada, modernleşmeye tepki olarak gelişen Batı karşıtlığı ve dinî/milli kimliklerin siyasallaşmasını, bu coğrafyada otoriter rejimlerin kaynağı olarak gören değerlendirmeler de benzer bir meşrulaştırma aracı olabilir. Elie Kedourie'nin, Batı dışı dünyada, Batı karşıtlığı ve "kültürel yabancılık" temaları etrafında şekillenen milliyetçilik siyasetlerinin, Batılı güçlerin idareleri altında yaşamaktan daha kötü bir durum yarattığını ileri sürmesi bu türden bir yaklaşımın örneklerinden biri olarak okunabilir. Kedourie, milliyetçilik üzerine derlediği kitabının giriş bölümünde, Asya ve Afrika'da "yabancıların yönetiminin" daha avantajlı olduğunu, bu durumda hiç olmazsa toplumların "yönetimleri ile özdeşlik yanılsaması" sonucu ortaya çıkan despotik yönetimlerin zemin bulamayacağını ileri sürüyordu.[91] Kedourie'nin

90 Bu konunun daha geniş çerçevede değerlendirilmesi üzerine bkz. Nuray Mert, "Aşırı Batılılaşanlar: Kültürel Batılılaşmanın Arka Planı", *Şehvar Beşiroğlu'na Armağan,* (der.) Namık Sinan Turan, Şeyma Ersoy Çak, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 385-405.

91 Elie Kedourie, "Introduction", *Nationalism in Asia and Africa*, Frank Cass, Londra, 1970, s. 135.

bu değerlendirmesi, Irak'ta ulus-devlet inşası adına türdeş bir toplum yaratma sürecinin acılarına tanık olmuş biri olması çerçevesinde anlaşılabilir, ancak bu yaklaşımın, nihayetinde sömürgeciliği haklılaştırmak gibi önemli bir zaafı olduğu inkâr edilemez. Gellner'in, Edward Said ve Oryantalizm ve emperyalizm eleştirilerine, "İmparator'un tuğla ile inşa edilmiş Roma'yı mermer içinde terk etmesi gibi, (Batılı güçlerin) fethettiklerinde tarım devrinde olan dünyayı terk ettiklerinde sanayileştirmiş olduklarını"[92] ileri sürerek karşılık vermesi ise doğrudan sömürgecilik ve emperyalizm güzellemesi olarak tanımlanabilir.

"Muhafazakâr Oryantalizm"

Doğu/İslâm'ın Oryantalist dediğimiz tanım ve temsillerinin, bir yandan modernleşmeci, diğer yandan Batı modernleşmesine tepki çerçevesinde tezahür ettiğine işaret etmiştik. Muhammed Şerafeddin, Said'in çalışmasının Doğu'ya olumsuz anlam yüklemeyen "romantik Oryantalistler"i göz ardı ettiğini hatırlatır.[93] Doğu'ya romantik/nostaljik Oryantalist bakış, Doğu'ya farklı bir "medeniyet" olarak olumlu anlamlar yükler ve bu yaklaşımda olan bazıları için Doğu'nun (modernleşme) değişimi karşı çıkılması gereken bir "bozulma"dır. Oryantalizmi tartışırken, bu türden yaklaşımlara dikkat çekmek açısından, "muhafazakâr Oryantalizm" tabirini kullanabiliriz.

Bilindiği gibi, bu konuda en önde gelen isim, "Doğu" ve "Batı" farklılığını "medeniyet" kavramı çerçevesinde kurgulayan Arnold Toynbee'dir. "Osmanlı medeniyetini" Doğu'nun temsili olarak gören Toynbee, Osmanlı Devleti'nin gücünü yitirmesi sürecine rağmen bu "medeniyet" temsilinin önemsenmesi ge-

92 Ernest Gellner, "The Migtier pen? Edward Said and the double standards of inside colonialism", *Times Literary Supplement*, 19 Şubat 1993.

93 Mohammed Sharafuddin, *Islam and Romantic Orientalism, Literary Encounters with the Orient*, Tauris, Londra, 1994. Bu eleştirinin Said'in yaklaşımını zayıflatmak yerine, altını çizdiğini iddiası için bkz. Shahin kuli Khattak, *Islam and the Victrorians, Nineteenth Century Perceptions of Muslim Practices and Beliefs*, Tauris, Londra, 2008, s. 137-138.

rektiğini düşünüyordu. Toynbee'nin "medeniyetçi" yaklaşımının temelinde ulus-devletlere karşı duyduğu kuşku, hatta nefret vardı. Ona göre, "Ulus devlet Batılı ruhlarımızın içine hapsedildiği hapishane" idi.[94] O nedenle, Toynbee'ye göre "Bir kısım Osmanlı halklarının Osmanlı yönetiminden ayrıldıktan sonra başlarına gelenlerin incelemesi, Osmanlı yönetiminin tıpkı Habsburg yönetimi gibi, haksız olarak iftiraya uğradığını göstermektedir. Pek iyi bir devre olmayan en son aşamasında bile imparatorluk yönetimi, hakimiyet altında olanlar için daha sonra başlarına gelecek musibetlerden çok daha mutlu bir idare teşkil ediyordu."[95]

Toynbee'nin, Türkiye'de "yeni Osmanlıcı" söylemlerin esin kaynaklarından biri olması örneğinde olduğu gibi, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Batı düşünce dünyasında modernleşmenin sonuçları olan ulus-devlet, sekülarizm, materyalizme karşı tepki ve eleştiriler, Müslüman nüfuslu coğrafyada milliyetçi/muhafazakâr/İslâmcı düşünce çerçevelerinde, Oryantalizmin açılımı olmaktan ziyade, makbul referans kaynakları olarak görülmüştür. Dahası Batılılaşma eleştirileri, doğrudan veya dolaylı biçimlerde bu referanslar ile beslenmiştir.

Aziyade'nin 1967 basımının[96] takdim yazısında, "Loti oldukça garip karakteri ile bazen Türklerin Batılılaşma yolundaki devrimlerini ve yenilik yolundaki çalışmalarını yadırgıyordu. Zira Loti, modern ve Batılılaşmış Türkiye'den çok 'çarşaflı, peçeli, fesli, kafes pencereli evleri ile Osmanlı Türkiye'sini sevmişe benzer" diye geçer. Doğu'yu "büyülü bir mekân" olarak kurgulayıp, bu kurguyu seven pek çok Oryantalist gibi, hayalini bozacak değişimlere karşı romantik bir tepki verir. *Aziyade* de sık sık bu tutumunun altını çizer; 27 Eylül 1876 tarihli mektubunda (Birinci Meşrutiyet'in ilanına dair), "Bu zavallı Türki-

94 Arnold Toynbee'den aktaran Albert Hourani, *Avrupa ve Ortadoğu*, çev. Ahmet Aydoğan, Fahrettin Altun, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001, s. 199.

95 Arnold Toynbee, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dünya Tarihindeki Yeri", *Osmanlı ve Dünya*, (haz.) Kemal Karpat, Ufuk Kitap, İstanbul, 2006 (1975 Chatham House Konferansı Metinleri), s. 37.

96 Pierre Loti, *Aziyade*, çev. Nahit Sırrı, Hüseyin Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1967 (orijinal basım 1879).

ye Meşrutiyeti ilan ediyor. Bu gidiş nereyedir... Meşrutiyeti kabul eden bir padişah, bu gerçek bana anlatılan her fikri hayrete bırakıyor. Halk Eyüp'te bu meseleden ötürü üzüntü içinde iyi Müslümanların hepsi Allah'ın kendilerini unuttuğunu ve padişahın aklını oynattığını ileri sürüyorlar... bu yeni yönetim şeklinin Türkiye'ye çok şey kaybettireceğini düşünüyor ve kendilerine söylüyorum... Türkiye parlamentó idaresi ile batacaktır bunda kimsenin şüphesi olamaz"[97] diye yazmıştı.

Loti'ye göre, "Ellerinde fenerler ve bayraklar... yaşasın padişah! Yaşasın Midhat Paşa, yaşasın Meşrutiyet" diye bağıranlar "bir kısım karacahil insanlar", Meşrutiyet'e karşı çıkanlar ise "iyi Müslümanlar"dı.[98]

Bir başka Fransız romantik Alphonse de Lamartine, 1833'te yaptığı Doğu seyahati vesilesiyle İstanbul'a geldiğinde, gördüklerine övgüler dizer, ancak o da Tanzimat dönemi yeniliklerinden hoşlanmaz: "Türkler, eski Doğulu giysilerini, sarığı, kürkü, cüppeyi, şalvarı, kemeri ve altın kaftanı bırakıp, kötü dikilmiş gülünç ve sefil Avrupa kıyafetlerini kabul etmişler; böylelikle bu millet, ağırbaşlı ve muhteşem görünüşünden sıyrılarak Franklerin zavallı bir taklitçisi olmuş."[99] Doğu yolculuğuna çıkmadan "Doğu'yu görmek, eski dünyanın dini ve politik olaylarının bu büyük tiyatrosunu ölmeden önce tanımak ve okumak istiyorum"[100] demişti; bu "tiyatro sahnesi"nin bozulmasına tepki duyması doğaldı.

Lamartine'den bugüne pek çok Oryantalist yazar, muhayyel "Doğu" tablosunu bozacak modernleşme sürecindeki değişimlere karşı olmuştur. Oryantalist yazarların pek çoğu, Batı dışındaki toplumlarda ve özellikle Müslümanların yaşadığı ülkelerde, Batılılaşma ve bazen toptan modernleşme karşıtlarıyla benzer bir "otantiklik" özlemi içindeydiler. Otantik Doğu kurgusu, Blunt örneğinde olduğu gibi, bazı durumlarda modernleşme-

97 *A.g.e.*, s. 92-93.

98 *A.g.e.*, s. 97.

99 Alphonse de Lamartine, *İstanbul Yazıları*, çev. Nurullah Berk, Çelik Gülersoy, İstanbul Kitaplığı, İstanbul, 1971, s. 115-116.

100 Correspondance de Lamartine'den aktaran Çelik Gülersoy-Önsöz, *a.g.e.* s. 24.

ye karşı aristokratik-sınıfsal tepki veya burjuva dünyasına karşı küçümseme ve nefret, bazen modernleşmenin ruhsuz, maddiyatçı, yabancılaştırıcı buldukları özelliklerine karşı tepki çerçevesinde şekillenmişti.

Oryantalizmin açılımlarından biri olan "bozulmuş Batı'ya karşı Doğu'ya kaçış" tema veya duygusunun en çarpıcı ifadelerinden biri Paul Nizan'ın 1925'te gittiği ve iki yıl yaşadığı Yemen'den sonra yazdığı kitabında karşımıza çıkar.

> Yurdumuz Avrupa vardı, biz vardık. Önemli olan yakamızı ondan kurtarmaktı. Başka diyarlarda güçle, erdemle ve topraklarımızda bilgeliklerle dolu kıtalar vardı. Diğer her şey Avrupa'dan, hem de Avrupa'nın tamamından üstündü ... Şairlerin sabırlı suç ortakları olan profesörler bile onun gerilediğini söylüyor, filozoflar Batı'nın çöküşünü dile getiriyor...Vardığımız sonuç beş para etmezdi, çünkü Doğu'yu Batı'nın tersi olarak düşünmeye alışmıştık. Mademki, Avrupa'nın düşüşü ve çürümesi kesinlikle apaçık ve bariz bir gerçekti, o halde Doğu'nun yeniden doğuşu ve çiçeklenişi de tartışılmaz bir hakikatti. Doğu, Avrupalılara yeni hayat ve kurtuluş vaat ediyordu.

Batı dünyasında, Doğu'ya ilişkin estetik, edebî, felsefi, siyasi romantizmin yansımaları üzerine yazılmış koskoca bir külliyat var. Maxime Rodinson bu külliyatı "Doğu ülkeleri, Avrupalıların göklere çıkarmak nezaketini esirgemedikleri bir mazinin yozlaşmış şahitleri... Kalkınmaları, çağdaşlaşmaları, kimsenin umurunda değil. Zaten cazibeleri egzotizmlerinden ileri geliyor..." diye özetliyor. Daha önemlisi bu külliyatın "Romantik egzotizm(in) ileri sürüldüğü gibi Batı ile Doğu arasındaki münasebetlerdeki değişimden değil, Batı'nın his dünyasındaki bir iç gelişmeden doğduğunu" ve kökünün Aydınlanma düşüncesi olduğunu belirtmesidir.[101] Zira, Batı romantik düşünce geleneği veya külliyatı, Aydınlanma düşüncesinin sonuçlarından biri ve ona karşı tepki olarak, sadece Oryantalist düşünce çerçeve-

101 Maxime Rodinson, *İslam'ın Mirası-Batıyı Büyüleyen İslam*, çev. Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul, 1983, s. 65, 76.

sinde değil, siyaset kuramı açısından da izinin sürülmesini gerektirecek önemli bir konu.

İkinci Dünya Savaşı sonrası, Batı düşünce dünyasında Aydınlanma ve modernizm eleştirilerinin, sol siyaset söylemleri çerçevesinde gelişmesi ve "Batı merkezciliği"ni tartışma konusu etmesi nedeniyle, bu düşünce geleneğinin aslında modern evrenselciliğe karşı kültürselci, muhafazakâr, milliyetçi ve otoriter siyaset söylemlerinin zeminini oluşturmuş olduğu gerçeği unutulmaya yüz tuttu.[102] Oysa, maddeci, bireyci ve kozmopolit modernizme karşı, tarihî ve kültürü merkeze alan felsefi akımların tümünün siyasal açılımı faşizm başta olmak üzere, her türden otoriter siyaset tasavvurunu beslemişti. Burada "Hitler'in düşünce babası Nietzsche miydi?" gibi popüler kuramsal tartışmalara girecek değiliz. Ancak, Nietzsche'nin Hıristiyan-Yahudi Batı modern geleneğine isyanı ve İslâm dünyasına "bozulmamış", eril bir kültür olarak olumlayarak bakması ve bu noktada Oryantalist külliyata itibar etmiş olmasını hatırlamak gerekir.[103]

Bu noktada, muhayyel Doğu'yu, modern Batı'nın alternatifi olarak gören Oryantalist romantik bakışın, Aydınlanma/modernizm karşıtlığına paralel bir siyasal karşılığı olduğuna işaret etmek durumundayız. Doğu'nun Aydınlanmacı ve ilerlemeci tarih anlayışı çerçevesinde tarihin gerisinde kalmış olduğu ve kendisine rağmen modernleştirilmesi gerektiği fikri, "Doğu" diye tasnif edilen yerlerde nasıl otoriter modernleşmeci siyasetlerin önünü açtıysa, Aydınlanma/modernizm karşıtı düşünce geleneğine paralel duran Oryantalist düşünce de "Doğu" diye tasnif edilen yerlerde modernleşme karşıtı otoriter siyasal geleneklerin zeminini beslemiştir. Tam da bu nedenle, muhafazakâr ve İslâmcı siyaset söylemleri, Batı düşüncesi ve özellikle Oryantalistleri eleştirme iddiasına karşın, onların Doğu'yu ve/veya İslâm'ı kökünden farklı bir kategori olarak tanımlama

102 Bu konuyu yeniden gündeme getiren yeni çalışmalardan biri için bkz. Steven B. Smith, *Modernity and Its Discontents*, Yale Univesity Press, 2016.

103 Ian Almond, "Nietzche's Peace with Islam", *The New Orientalists*, Tauris, Londra, 2007, s. 7-12 [*Yeni Oryantalistler*, çev. Bahar Çetiner, Talha Can İşsevenler, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2013].

fikrini paylaşmakta tereddüt görmez. Modernleşme karşıtı romantik-felsefi tepkileri ve bu çerçevede Doğu ve/veya İslâm övgülerini ise sıklıkla ödünç alır. Oswald Spengler gibi "Batı'nın çöküşü"ne işaret eden düşünürler "müjdeci" gibi algılanır. Arnold Toynbee gibi, tarihi "medeniyetler" çerçevesinde tasnif ve analiz eden ve Batı dışı medeniyetlere yer açan düşünürlere, "gerçeklerin sesi" muamelesi yapılır. Modernist bir Oryantalist olan Rodinson'un, "İslâm'ın büyüleyiciliğiyle (*la Fascination de l'Islam*) kastettiği buydu.

Modern Batı karşıtlığı çerçevesinde muhayyel bir İslâm dünyası temasını besleyen diğer bir kaynak, tepki duydukları maddeci modern Batılı kimliklerini terk edip Müslümanlığı seçmiş Batılıların eserlerdir. 1926'da Müslüman olan ve Muhammed Esed ismini alan Leopold Weiss ve René Guénon bu isimlerin başında gelir. Guénon'un 1927'de yayımladığı *Modern Dünya'nın Bunalımı*[104] kitabı, "gelenekçilik"[105] denilen akımın öncüsü olmuş, Frithjof Schuon ve Martin Lings gibi benzer bir yol izleyen isimler üzerinde tesirli olmuştur. Diğer taraftan bu isimlerin baş esin kaynağı Rumen yazar (diğerlerinden farklı olarak Müslümanlığı seçmemiş olan) Mircea Eliade idi. Daha yakın tarihte, ihtida edenler içinde çok tesirli olan bir diğer isim, 1982'de Fransız Komünist Partisi'nden ayrılarak Müslüman olan Roger Garaudy'dir. Garaudy, özellikle Siyonizm karşıtı kitabı[106] ile, bilhassa İslâmcı çevrelerin en saygı duyduğu isimlerden biri haline geldi.

Bu isimler, kişisel bir tercih olmanın ötesinde, İslâm üzerine söz söyleyen, yazan isimlerdir ve bu nedenle Oryantalizm çerçevesinde değerlendirilmeyi hak ederler. Nitekim bu isimlerin

---

104 René Guénon, *Modern Dünya'nın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Risale Yayınları, İstanbul, 1986 (Guénon'un eserlerinden bölümler ilk kez 1979 sonbaharında *Diriliş* dergisinde bir seri olarak yayımlanmıştı).

105 Mark Sedgwick, *Against the Modern World Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, 2004 [*Modern Dünyaya Karşı*, çev. Şamil Öcal, Hece Yayınları, Ankara, 2016].

106 Roger Garaudy, *The Case of Israel: A Study of Political Zionism*, Shorouk International, 1983 [*Israil Sorunu-Siyasal Siyonizm*, çev. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, İstanbul, 2019].

Müslüman ülkelerde ve bilhassa İslâmcı çevreler üzerindeki etkileri, modern Batı karşıtı duruş ve yaklaşımları çerçevesinde olmuş ve eserleri Türkiye ve genel olarak Müslüman coğrafyada çevirileri üzerinden itibar bulmuştur. İslâmcı çevreler için "mühtedi yazarlar"ın modern Batı eleştirileri, 20. yüzyıl başında Batı'nın çöküşünü "müjdeleyen" Oswald Spengler[107] gibi düşünürlerden fazla olarak bir de İslâm'ı seçip övdükleri için referans özelliği taşıyordu.

Resmen Müslümanlığı seçmeyen, mistik arayışları çerçevesinde "muhayyel Doğu ve/veya İslâm" kurgusuna katkı yapan isimleri de Oryantalizm veya muhafazakâr Oryantalizm çerçevesinde değerlendirmek gerektiğini düşünüyoruz. Bunlardan biri, 1929'da okuduğu bir masal kitabı vasıtasıyla Doğu'yu keşfettiğini düşünen Alman tasavvuf uzmanı Annemarie Schimmel'dir, 2002'de yayımladığı anılarında bu keşfin heyecanını şöyle dile getiriyordu: "Şark hedefimdi artık, ah o mistik hikmeti bağrında taşıyan Şark..."[108] Schimmel de, Cumhuriyet Türkiyesi'nin Batılılaşma siyasetine romantik bir çerçevede karşı çıkıyordu, Latin alfabesinin kabulü üzerine, "İslâm alemi kültür havzalarında yaygın olarak kullanılan Arap alfabesinin, 1928 yılında Latin alfabesine ikamesi ile birlikte milyonlarca genç insan kültüründen ve mazisinden koparıldı. Ecdadının mezar taşlarındaki yazıları, camilerdeki hat levhalarını ve eski çağların şairlerine ait yüzbinlerce beyiti okuyamaz hale geldi"[109] demişti.

Arap harflerinin Müslüman coğrafyanın tarih ve kültür dünyası açısından önemi tartışılmaz, ancak Schimmel'in görmezden geldiği husus, bu coğrafyada milyonlarca gencin değil "eski çağların şairlerinin beyitlerini", sıradan yazıları okuyacak okuryazarlığının olmadığı idi. "Eski çağların şairlerinin beyitlerini" okuyabilmek için ise ayrıca yüksek ve seçkin bir eğitim almak gerekliydi. Diğer taraftan, Arap alfabesi geçerli olsa

107 Oswald Spengler, *The Decline of West*, 1918 *[Batının Çöküşü*, çev. Nuray Sengebli, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1978].

108 Annemarie Schimmel, *Doğu'dan Batı'ya*, Sufi Kitap, İstanbul, 2017, s. 21.

109 *A.g.e.*, s. 121.

da eski çağların yazarlarını okumak uzun bir çabayı gerektireceğine göre, yaygın eğitimin Latin alfabesiyle yapılması, bu tür bir çabayı göze alanlar için bir engel teşkil etmiyordu. Schimmel'in "sıradan metinler"den neyi kastettiği ise belli değil, zira Harf İnkılabı döneminde okuryazarların sayısının azlığı bir yana, popüler metinler yaygın değildi. Bizim konumuz Cumhuriyet döneminde Latin harflerinin kabulünün olumlu veya olumsuz boyutları değil; bu örnek üzerinden dikkat çekmek istediğimiz husus, Schimmel'in, muhafazakâr Oryantalizm çerçevesinde görebileceğimiz, "yüksek kültür"ün Doğu tahayyülü. Schimmel'in Latin harflerini yadırgamasının nedeni, bir yandan Arap harflerine büyülü bir anlam yüklemesi, diğer yandan onların "Doğu" tahayyülünün ayrılmaz bir parçası olması veya Latin harflerinin bu tahayyülü fena halde bozmasıydı.

Schimmel veya muhafazakâr Oryantalistler bu konuda istisna değildir, tam tersine genel olarak Batılı Oryantalistler, sıklıkla, bir yandan Oryantalist Doğu tahayyülünün büyüsünü bozması, diğer taraftan Doğu ve Batı arasında varsayılan kesin ve değişmez farklılığı muğlaklaştırmak bakımından "kültürel Batılılaşmayı" yadırgamıştır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Müslüman coğrafyada muhafazakâr ve İslâmcı düşünce ve söylemler bu noktada örtüşür.

Müslüman nüfuslu coğrafyada, Batılılaşma karşıtlığı "kültürel" tepki olarak anlaşılmaz veya inkâr edilecek bir olgu değildir. Dahası, modernleşme ve Batılılaşmanın örtüşmüş süreçler olması, modernist aydın ve bürokratların, kendi kültürlerine "yabancılaşmış" ve Batılı kültürel formları dayatan seçkinler olarak algılanması veya tanımlanması sonucunu doğurmuştu. Ancak, modernleşme ve Batılılaşmanın örtüşen süreçler olması, Batılılaşma karşıtlığının sadece kültürel değil, aynı zamanda "modernleşme karşıtlığı" şeklinde karşımıza çıkabildiğini de düşünmemizi gerektirir. Muhafazakârlık ve İslâmcılığın modernleşme karşıtı olmak bir yana modernleşmenin sonucu, dahası farklı kültürel kodlarla pekiştirilmesi olduğu iddia edilebilir. Bizce bu iddia ancak kısmen doğrudur, zira teknolojik ve ekonomik modernleşmeye itiraz etmeyen ancak sekülerlik,

siyasal liberalizm, çoğulcu demokrasi ve kişisel özgürlük gibi kavramları Batı kültürü olarak kodlayan ve bu çerçevede karşı çıkan düşünce ve söylemleri tartışma dışı bırakır. Ayrıca bu eksiklik, sadece Müslüman veya Batı dışı coğrafyaya özgü bir tartışma konusu değildir.

Nitekim, modern Batı düşüncesi çerçevesinde de modernizmin özgürlükçü açılımlarına karşı çıkan yaklaşımlar ve otoriter siyasetler arasındaki ilişki uzun ve geniş bir tartışmanın konusu olmuştur. Oryantalist Doğu/İslâm tanımları ve Doğu/Batı karşıtlığı vurgusunun Müslüman coğrafyalarda milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı söylemler üzerindeki etkisinin, otoriter siyaset anlayışlarıyla örtüştüğü sıklıkla dikkatten kaçmıştır. Oysa, çoğulcu demokrasi ve özgürlük gibi modern kavramların, Batı dışı dünya ve özellikle "İslâm dünyası"na yabancı olduğu şeklindeki yorumlar, bu kavramların "kültürel özgünlük" çerçevesinde tanımlanması anlayışına dayanır. Doğrusu, Batı Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan bu kavramların "evrenselliği"nin sorgulanması, ciddiye alınması gereken bir eleştirel gelenek oluşturmuştur. Ancak, bu çerçevede, aynı zamanda otoriter siyasetlerin "kültürel meşruiyet" kazandırılabildiği veya kazandırılabileceği tartışma dışı kalmıştır.

Sonuç

"Oryantalizm" büyük başlığı altında, çok kapsamlı bir konuyu her yönüyle derinlemesine sorgulamak gibi bir amaç ve iddiamız olamaz. Batı Oryantalist söylemlerin bizim açımızdan önemi, öncelikle "Doğu" ve/veya "İslâm dünyası"nı, Batı'nın "öteki"si, yani kökünden farklı ve dahası bu farklılığı değişime kapalı olarak tanımlama biçiminin "kültürel farklılık" ve Doğu/Batı ikilemi çerçevesinde şekillenmiş olduğudur. İslâm'ın siyasallaşması sürecinde, bu paradigmanın dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz.

"Batı Oryantalizmi", Batı'nın ötekisi olarak Doğu/İslâm dünyasının tanımlanması ötesinde, ona atfedilen özelliklere olumlu veya olumsuz anlamlar yüklemek açısından farklılaşıyor-

du. Batı'nın "öteki"si olarak Doğu/İslâm dünyasına olumsuzluk atfeden bakışlar, "öteki"yi **modernleşme/medenileşme/çağdaşlaşma** üretemeyen (veya üretme kabiliyeti olmayan) ve bu anlamda tarihin gerisinde/dışında bir kategori olarak tanımlıyor ve Doğu/İslâm dünyasına müdahaleyi ve Batı hegemonyasını meşrulaştırıyordu. Diğer yandan, "öteki"ye olumlu anlam yükleyen romantik bakışlar Doğu/İslâm dünyasını, materyalist, yozlaşmış modern Batı'ya karşı bir alternatif ve/veya bir kaçış mekânı olarak tanımlıyordu. Birinci durumda, Doğu/İslâm, ilerlemenin önünde "engel" olarak görülürken, ikinci durumda çökmüş veya çürümüş Batı modernleşmesine karşı, olumlu manada kültürel bir "direniş" mekânı olarak algılanıyordu.

Batı dışı coğrafyada ve bizim açımızdan daha önemlisi Müslüman nüfuslu coğrafyada, milliyetçi, muhafazakâr, İslâmcı söylem ve siyaset akımları da, Doğu/İslâm din/kültür alanını bir alternatif ve/veya direniş alanı olarak tanımlar. Bu noktada, söz konusu olan Batı Oryantalist görüş ve siyasetlerin doğrudan etkisinden ziyade, benzer varsayımlardan yola çıkıyor olmasıdır. Biz, Müslüman nüfuslu coğrafyada milli kimlik inşası gibi dinî kimlik inşasının da modernleşme süreçlerinin ürünü olduğunu ileri sürüyoruz. Bu kimlikler, pek çok durumda birbiriyle örtüşme içinde, Batı'nın ötekisi olan bir Doğu, İslâm, milli kültür kavramları çerçevesinde kurgulanmıştır. Bu süreçte söz konusu olan, sadece Batı'nın Doğu/İslâm'ı ötekisi olarak tanımlaması değil, Müslüman dünyanın içeriden ve "öteki"lik üzerinden kendi kimliğini kurgulama çabasıdır. Başta Müslüman dünya ve İslâm âlemi olmak üzere, İslâm referanslı siyasal kodlamalar, tarihsel karşılığı olmayan, yeni arayışların ürettiği kurgulardır. Örneğin, Birinci Bölüm'de işaret etmeye çalıştığımız gibi, Pan-İslâmizmin kalkış noktası olan İslâm âlemi ve onun liderliği olarak hilafet, 19. yüzyıldan önce siyasal bir anlam ifade etmiyordu. Diğer taraftan, bu kavramların modern dönemde inşa edilen kurgular olması, siyasal olarak içlerinin boş olduğu anlamına gelmez. Tıpkı, milletlerin "hayalî cemaatler" olarak kurgusunun, milliyet ve milli devlet inşa etmiş olması gibi, Pan-İslâmcı İslâm âlemi tahayyülü ve Müslüman

kimliği tanımları, modernleşme sürecinde İslâmi kimlik ve İslâmcı akımların şekillenmesinde benzer bir rol oynamıştır. Diğer bir deyişle bu tahayyüller yanılsama değil, kendi gerçekliklerini yaratmış paradigmalardır. Bu paradigmalar çerçevesinde üretilmiş ideolojilerin, tarihsel karşılığı olmayan yeni kurgulara otantiklik atfetmesi doğaldır. Ancak, ideoloji ve kimlikleri kurgular üzerine dayalı yanılsamalardan ibaret görmek ne kadar sorunlu ise kurgusal/ideolojik tanımların bir veri olarak siyasal analizlere kaynaklık etmesi de o denli sorunludur.

İslâmcılık üzerine yapılan değerlendirme ve yorumların pek çoğunun İslâm, İslâm dünyası, İslâm kültürü gibi kurguları verili bir gerçek olarak kabule dayalı olması bu tür bir zafın sonucudur. İslâmcılık ideolojisinin (daha doğrusu ideolojilerinin), "İslâm'ın siyasal dili" değil, dinin tarihsel-siyasal kodlamalardan biri olduğunu dikkate almadığımız sürece, bu ideoloji(ler)in din referanslı otantiklik iddialarını teyit etmiş oluruz. Diğer bir deyişle, İslâmcılığın "din"in/dindarlığın temsili olduğu şeklindeki apolitik tanımı benimsemiş oluruz. Bu çerçevede, İslâmcı ideolojiler, meselelerinin din olduğu iddiası çerçevesinde, kendini mevcut siyasal kavram ve tartışmaların dışında/üstünde takdim ederken, dinî açıdan yürütülen İslâmcılık eleştirilerinin pek çoğu da İslâmcılığı sorgulamayı dinsel/kültürel alana sıkıştırır. Tam da bu nedenle, İslâmcılığın siyasal açılımlarını dinsel/kültürel kavram ve semboller üzerinden izleyerek, onun milliyetçilik başta olmak üzere sağ otoriter siyasetlerle buluşma noktalarını gözden kaçırır.

Dikkat çekmeye çalıştığımız diğer bir husus, başta Osmanlı örneği olmak üzere, Müslüman nüfuslu coğrafyalarda yaşanan modernleşme süreçlerinin değerlendirmesi üzerine tartışmaların da sıklıkla Doğu-İslâm/Batı ikilemi ve "İslâm dünyasının özgünlüğü" parantezine sıkışmış olmasıdır. Bu süreçte, düşünsel/siyasal tartışmalar, Oryantalist yaklaşımlara benzer bir şekilde Doğu/Batı paradigmasından hareket eder, ancak Doğu/İslâm dünyasına atfedilen anlamlar zemininde farklılaşır. Modernleşmeci/sekülerleşmeci yaklaşımlar da muhafazakâr ve/veya İslâmcı yaklaşımlar da bu süreci öncelikle "Batılılaşma" ola-

rak kodlar. Bu iki yaklaşım arasındaki ayrışma noktası, birinin Batılılaşmayı ilerleme/medenileşme açısından olumlamasına karşılık diğerinin aynı süreci medeniyet-kültür kaybı/yabancılaşma olarak olumsuz biçimde tanımlamasıdır.

Müslüman coğrafyada seküler/modernleşmeci görüşler, söylem ve siyasetler, Batılı kültürel kodları modernleşme/medenileşme/çağdaşlaşmanın vazgeçilmez unsurları olarak görür, hatta dayatır. Müslüman coğrafyada modernleşmeci siyasetlerin, kılık kıyafet değişimi gibi kültürel kodlarda ısrarının nedeni budur. Buna karşılık, muhafazakâr ve İslâmcı söylem ve siyasetlerin çıkış noktası, öncelikle kültürel "yabancılaşma"ya itiraz ve tepkilerdir. Biz, Batı dışı modernleşme süreçlerini öncelikle kültürel çerçevede değerlendirmenin, bu süreçleri kavramak açısından yetersiz olmakla kalmayıp, Doğu/Batı ikilemi paradigmasının iç dinamiklerini ve özellikle yerel iktidar ilişkilerini sorgulamayı göz ardı ettiğini ileri sürdük. Dahası, kültürü merkez alan yaklaşımların sağ milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı siyasal söylemler olduğunu hatırlattık. Son olarak, bu söylem ve siyasetlerin, pek çok durumda "modernleşme karşıtlığı"nı "kültürel itiraz" olarak meşrulaştırdığına işaret etmeye çalıştık. Bu çerçevede, muhafazakârlık ve İslâmcılığın modernleşme karşıtı olmak bir yana, modernleşmenin sonuçları olduğu görüşünü reddetmiyoruz, sadece bu değerlendirmelerin modernleşme tanımının ekonomi ve teknoloji alanlarıyla sınırlı olduğunu hatırlatmak istiyoruz. Aslında milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı söylem ve siyasetlerin itirazlarının, modernleşme sürecinin öne çıkardığı bireysel ve siyasal özgürlük gibi kavramlara yönelik olduğunu biliyoruz. Tam da bu nedenle, bu itirazların "kültürel tepki" ötesinde tartışma konusu edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

20. yüzyılın sonlarında yaygınlık kazanan, modernleşme ve Aydınlanma düşüncesi eleştirileri, bu noktada İslâmcı modernleşme karşıtlığıyla buluşurken, İslâmcılığın modernleşmeye itirazının bireysel ve siyasal özgürlüklere karşı bir zeminden hareket ettiği gerçeğini ihmal eder. Diğer bir deyişle, modernleşme ve Aydınlanma'nın ürünleri olan siyasal kavramların ev-

rensellik iddiasını, Batı merkezcilik ve dayatma olarak sorgularken, milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı söylem ve siyasetlerin modern otoriter sağ siyaset düşüncesi geleneğiyle örtüşme noktalarını sorgulama dışı bırakır. Soğuk savaş sonrası dönemde, İslâm'ın siyasallaşması sürecini değerlendirmeye çalışacağımız Beşinci Bölüm'de bu konuya geri döneceğiz. Ancak, ileri sürdüğümüz iddiaları devamlılık içinde değerlendirmek açısından, 20. yüzyıl sonlarında tekrar gündeme gelen Oryantalizm tartışmalarına da bu bölümde yer verdik. Edward Said'in 1978'de yayımladığı eleştirel çalışması ekseninde başlattığı kabul edilen Oryantalizm tartışmasına bu çerçevede değinmeye çalıştık.

Said'in çalışmasının Oryantalizm eleştirisi çerçevesinde Oryantalizm ve emperyalizm arasındaki ilişkiler vurgusunun, yeni olmadığı gibi, indirgemeci emperyalizm eleştirilerinin zaaflarını yeniden ürettiğini iddia ettik. Bu zaaflardan birinin, Said ve takipçilerinin Oryantalizm eleştirilerinin çıkış noktalarının, dolaylı biçimde de olsa tıpkı Oryantalist bakışlar gibi, Doğu/İslâm dünyasının "otantik"liği varsayımından hareket ettiğini ileri sürdük. Diğer bir deyişle, Said ve takipçilerinden oluşan eleştirel ekolün, siyasal tartışmaları kültürselleştirerek aslında yeni bir Oryantalist dil ürettiğine işaret etmeye çalıştık. Bizim için önemli olan asıl meselenin, Batı dışı dünyada yaşanan olumsuzlukları, Batı emperyalizminin eseri ve/veya dayatmaları çerçevesinde değerlendirmenin, Batı dışı dünyada içeride yaşanan iktidar ilişkilerini sorgulama dışı bırakmak olduğunun altını çizdik. Diğer taraftan Said ve Oryantalizm eleştirilerinin bu çerçevede İslâmcı yaklaşımlarla buluştuğunu hatırlatmaya çalıştık.

Said'in takipçilerinin, Oryantalizmi çoğullaştırmak kavramı çerçevesinde, Müslüman coğrafyada modernleşme süreçlerini "Oryantalist dayatma" olarak tanımlamasının altını çizdik. Doğrusu, Said ve takipçilerinin Oryantalizm eleştirileri, Batı dışı dünyada yaşanan süreçleri emperyalizm ile sınırlayan eski, indirgemeci sol yaklaşımların ötesine geçmek adına, bu kez modernizm eleştirilerini temel alıyordu. Biz, Said ve takipçile-

rinin daha incelikli bir sorgulama adına öne çıkardıkları kültürel alanı öne çıkaran değerlendirmelerinin, kültürselciliğe savrularak, sağ muhafazakâr ve İslâmcı siyasal yaklaşımlar ile buluştuğunu düşünüyoruz. Bu çalışmanın Beşinci Bölüm'ünde bu buluşmayı, Müslüman dünyada seküler modernleşme çabalarının tarihsel bir yanılsama olduğu ve seküler siyasal kavramların Müslüman dünya için geçerli olamayacağı şeklindeki söylem ve siyasetlerin öne çıkması çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

19. yüzyıl Batılı Oryantalistlerin bazılarının, İslâm dünyasının kendi kodları çerçevesinde modernleşmesi gerektiği fikri, '90'lı ve 2000'li yıllarda dolaşıma giren "Batı dışı modernlikler" ve "İslâm demokrasisi" gibi kavramlar ile devamlılık içindedir. Blunt, "1839 ve 1869 arasında girişilen reformlar" için, "Bu reformlar olması gerektiği şekliyle, din vasıtasıyla gerçekleşmedi" diyordu. Ona göre, "Türkler ve Mısırlıların yaptıkları gibi modern seküler yasaları kabul etmek, İslâm inancı ve hukuku temelinde yükselen toplumun ahlâki dayanağını güçsüz bırakıyordu", bu nedenle asıl çare İslâm reformu idi. Müslüman coğrafyada modernleşmenin kaçınılmaz olarak İslâmi kodlar çerçevesinde olacağı fikri 19. yüzyılda "İslâm reformu" olarak tanımlanırken yüzyıldan fazla zaman sonra, aynı fikir "ılımlı İslâm" olarak dolaşıma girmiş oldu. Bu çerçevede, Müslüman coğrafyada siyasal krizlerin, kültürel olarak yabancı, yani seküler Batılı siyasal sistemleri uygulamaya çalışmaktan kaynaklandığı ileri sürüldü. Sonuçta, çözümün "ılımlı İslâm(cılık)" olduğu kanaati, '90'lı yıllardan itibaren Batı dünyasının İslâm siyasetlerinin temelini oluşturdu.

Diğer taraftan, Batı Oryantalizminin sadece emperyal hegemonyanın aracı olarak sorgulanması, Doğu/İslâm'a olumlu anlam yükleyen Oryantalist bakışları sorgulama dışı bırakmıştır. Oysa, modernleşmeye karşı edebî-felsefi romantik tepkiler çerçevesinde Doğu/İslâm övgüsü yapan Oryantalist söylemler, Batı düşünce ve siyaset dünyasında modernizm karşıtı otoriter siyasal bakışlar çerçevesinde şekillenmiştir. Said, ünlü Fransız Oryantalist Massignon'u Oryantalizme örnek vermekle birlik-

te, onun aynı zamanda İslâm uygarlığının yorulmaz savunucusu ve ayrıksı bir düşünce adamı olduğuna işaret etmiştir.[110] Oysa Massignon, öncelikle hiç de sıra dışı bir örnek değildir. Diğer taraftan Massignon 1920'lerde aşırı milliyetçi Action française'e yakın olan ve 1938'de Nazilerden kaçan çok sayıda Yahudi'nin Fransa'ya sığınmasını Fransa için tehlike olarak yorumlayan Yahudi karşıtı bir isimdi.[111] Said'in Massignon'un siyasal tutumunu sorgulama dışı bırakması sıradan bir ihmal değil, onun Oryantalizme yönelik eleştirisinin emperyalizm ve/veya Batı hegemonyası ile sınırlı olmasının sonuçlarından biridir.

Son olarak Massignon'un, İkinci Dünya Savaşı esnasında Nazilerle işbirliği yapan Hacı Emin el-Hüseynî'nin, 1945'te Fransa'dan sınır dışı edilmesine karşı devlet nezdinde aracılık yapmış olduğunu hatırlatıp, bir sonraki bölüme tam da buradan, yani iki dünya savaşı arasında İslâm'ın siyasallaşması konusu üzerinden devam edelim.

110 Said, *Orientalism*, s. 269-273.

111 Robert Irwin, *a.g.e.*, s. 228.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI SONRASI İSLÂM SİYASETLERİ

İkinci Bölüm'ü Hacı Emin el-Hüseynî'ye ilişkin bir ayrıntıyla bitirmiştik. Emin el-Hüseynî adı bahis mevzusu olunca, sonu gelmez tartışmalara yol açmış oluruz. Zira el-Hüseynî, Müslüman dünya ve özellikle Filistin meselesi söz konusu olduğunda, hakkında sadece olumlu yorum yapılagelmiş bir isimdir.

Diğer taraftan İsrail resmî tarihçiliği ise, İsrail'in kuruluş süreci ve sonrasında oynadığı rol dolayısıyla Emin el-Hüseynî'yi şeytanlaştırmıştır. Zvi Elpelen'in el-Hüseynî biyografisi bu konuda iyi bir örnek sayılabilir.[1] İsrail resmî tarihçiliğini temsil eden isimler arasında, el-Hüseynî'yi Yahudi soykırımı konusunda Hitler'in akıl hocası olarak görenler vardır, bu çerçevede 1987-1991, 2000-2005 İntifada hareketlerinin gerisindeki fikrin Yahudi düşmanlığından kaynaklandığı iddiasına varılmıştır.[2]

Ancak, resmî İsrail tarihçiliği ve politik söylemine karşı eleştirel tarih yaklaşımları da, "Arap dostu" Batılı yazarlar da el-Hüseynî'nin Nazilerle ilişkiler konusuna girmekten faz-

1 Zvi Elpeleg, *Filistin Ulusal Hareketi'nin Kurucusu Hacı Emin el-Hüseynî*, çev. Dilek Şendil, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

2 Barry Rubin ve Wolfang G. Schwanitz, *Nazis, Islamists and the Making of The Modern Middle East*, Yale University Press, 2014, s. 94-95.

lasıyla kaçınmak yolunu tutmuştur. Maxime Rodinson, David Hirst, Adeed Dawisha, İsrailli eleştirel tarihçiler Avi Shlaim[3] ve Ilan Pappé bu isimler arasında en bilinen örneklerdir. Ilan Pappé'nin 18. yüzyıldan itibaren el-Hüseynî ailesinin siyasi yükselişi üzerine yaptığı kapsamlı çalışmanın[4] çok küçük bir bölümünü bu konuya ayırmayı tercih etmesi de bu çerçevede görülebilir. Nitekim Pappé, el-Hüseynî ve Naziler arasındaki ilişkilere ayırdığı kısa bölümde, bu konudaki kaygısını açıkça ifade ederek, "İsrail tarihçiliğinin bütün Filistin hareketini Nazileştirerek, korkunç bir zulüm, soykırım ve işgali meşrulaştırdığına" dikkat çekiyor.[5]

Bu çalışma çerçevesinde bizi ilgilendiren, özellikle el-Hüseynî örneği değil ama onu da içerecek biçimde, iki dünya savaşı arası dönemde, İslâm'ın siyasallaşması açısından ihmal edilen tarihsel çerçeveye dikkat çekmektir.

Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Batı İslâm siyasetleri

İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılık ideolojisini sosyolojik ve ideolojik analiz çalışmalarının ötesinde siyasal tarih içinde anlamaya çalışmak açısından iki dünya savaşı arası sürecin, en çok ihmal edilen dönem olduğunu söyleyebiliriz. Aslında, bu ihmal sadece İslâmcılık çalışmalarına özgü olmayıp, Ortadoğu siyasal tarihi için de geçerlidir. Oysa bu dönem, Batı tarihi açısından olduğu gibi, Batı dışı dünya açısından da son derece önemliydi. David Fromkin, Birinci Dünya Savaşı'nı bitiren an-

3 Maxime Rodinson, *Israel and the Arabs*, Londra: Penguin, 1969; David Hirst, *The Gun and the Olive Branch Roots of Violence in the Middle East*, Londra: Faber&Faber, 1977 [*Silah ve Zeytin Dalı: Ortadoğu'da Şiddetin Kökenleri*, çev. Timur Demirtaş, İyidüşün Yayınları, İstanbul, 2015]; Avi Shlaim, *The Iron Wall Israel and the Arab World*, Londra:, Penguin, 2000 [*Demir Duvar: İsrail ve Arap Dünyası*, çev. Tuba Demirci, Küre Yayınları, İstanbul, 2019]; Adeed Dawisha, *Iraq: A Political History From Independence to Occupation*, Princeton University Press, 2009.

4 Ilan Pappé, *The Rise and Fall of a Palastinian Dynasty The Huseynis 1700-1948*, University of California Press, 2002.

5 *A.g.e.*, s. 315.

laşma için "Barışa Son Veren Barış"[6] derken büyük savaş sonrası yaşanan krizlerin zeminine işaret etmişti. Birinci Dünya Savaşı sonrası üç imparatorluğun Osmanlı, Habsburg ve Rus imparatorluklarının parçalanması sonucu ortaya çıkan yeni sınırlar, ülkeler, millet ve azınlık tanımları, yeni çatışma alanları ve yeni gerilim hatları oluşturmuştu. Dahası, Rus İmparatorluğu'nun yıkılışı, dünyayı yeni bir sistemle tanıştırdı, Sovyet İhtilali ve komünizm sadece Rusya'yı değil Avrupa siyasetini de kökünden etkiledi. Yeni bir siyasal güç olarak Sovyetler Birliği ve komünizm ideolojisinin dünya siyasetine etkisi genellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası kamplaşma, yani Soğuk Savaş çerçevesinde değerlendirilir, oysa İkinci Dünya Savaşı'na giden yolda Avrupa siyasetinde sol, sosyalist, komünist dalgaların oluşturduğu "tehdit" önemli bir etken olmuş, Almanya'da Nazizm, İtalya'da faşizm bu çerçevede yükselmiş, İspanya'da iç savaş aynı eksende yaşanmıştı.

Ortadoğu açısından Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması sonucu Arap coğrafyasında manda ve koloni yönetimlerinin şekillendirdiği yeni Arap ulus-devletlerin inşası ve Filistin Mandası'nda sonu İsrail Devleti'nin kurulmasına giden bir süreç yaşandı. Bilindiği gibi, 19. yüzyıl ortalarından itibaren şekillenen Arap milliyetçiliği çerçevesinde, Arap coğrafyasında Osmanlı Devleti bünyesinde muhtariyet (otonomi), Arap-Türk İmparatorluğu ve bağımsız Arap devleti fikirleri, farklı siyasi çevreler tarafından tartışılıyordu. Büyük Savaş esnasında, Birinci Bölüm'de bahsettiğimiz gibi, Osmanlı İttihat ve Terakki iktidarı Almanya ile ittifak ederek İngiltere-Fransa-Rusya ittifakına karşı cihat ilan edip hem Osmanlı sınırları içinde hem de dışında yaşayan tüm Müslümanları savaşmaya davet etti. Buna karşılık, İngiltere önderliğindeki müttefikler, Arap hilafeti ve bağımsızlığı tezi etrafında Arap İsyanı'nı örgütlediler.

1916'da Mekke Emiri Şerif Hüseyin ve oğulları önderliğinde başlatılan Arap İsyanı'na Osmanlı yönetimi altındaki tüm

6 David Fromkin, *Barışa Son Veren Barış*, çev. Serpil Demirtaş, Sabah Kitapları Yayınları, İstanbul, 1993.

Arap çevreleri katılmasa da Arap milliyetçilerinin büyük bölümü bu isyanı destekledi. Ancak, savaş esnasında İngiltere-Fransa ve Rusya ile yapılan gizli Sykes-Picot Antlaşması gereği Suriye havzası Fransa'ya söz verildi, dolayısıyla Şerif Hüseyin ve Arap milliyetçilerinin hayal ettiği Arap Krallığı projesi gerçekleşmedi. Onun yerine Suriye ve Lübnan Fransız, Irak ve Filistin havzası ise İngiltere Manda Yönetimi'ne bırakıldı. Diğer taraftan, Filistin'de Yahudilerin yurt edinmesi yönündeki 1917 Balfour Deklarasyonu gereği, Filistin Mandası Yönetimi altında Yahudi ve Araplar için iki devlet süreci başladı. Ayrıca Ürdün, Şerif Abdullah'ın oğullarından Şerif Abdullah yönetiminde bir krallık olarak tanındı. Dahası savaş dönemini fiilî İngiliz yönetimi altında geçiren Mısır'a beklendiği gibi bağımsızlık tanınmadı. Bu koşullar altında, Arap Ortadoğusu'nda 19. yüzyıl ortalarından itibaren gelişen milliyetçilik ve bağımsızlık akımı, savaş sonrası hayal kırıklığı ve Filistin'in "Yahudileştirilmesine" tepkilerle birleşti.

Bu esnada Avrupa'da savaşta yenilen Almanya ve müttefikler yanında yer almasına rağmen istediğini alamayan ve siyasal ve ekonomik bunalım içine düşen İtalya'da Nazizm ve faşist siyasetler yükselişe geçti. Bu koşullar altında, Arap Ortadoğusu'nda İngiliz ve Fransız Manda yönetimlerine karşı milliyetçi ve İslâmcı tepkilerin dikkati, özellikle Nazi yönetimi altında İngiltere'ye meydan okumaya başlayan Almanya'ya yöneldi. Diğer taraftan, Yahudi karşıtı Nazi ideolojisi de Filistin'de Yahudi yerleşimine tepki duyan Filistin ve geniş Arap çevrelerinin ilgi ve sempatisini kazandı. Bu ilgi şüphesiz karşılıksız değildi, Alman Nazi yönetimi de İngiliz ve Fransız hegemonyası altındaki Arap coğrafyasını doğal bir müttefik olarak algılamaya başladı. Dahası, tıpkı Birinci Dünya Savaşı'nda olduğu gibi, Almanya'da bir kez daha, İngiltere ve Fransa'ya karşı koloni ve manda yönetimleri altında yaşayan tüm Müslümanları harekete geçirme siyaseti öne çıkmaya başladı.

İkinci Dünya Savaşı'na giden süreç içinde, İslâm'ın siyasallaşması açısından bir diğer alan Sovyetler Birliği idaresi altında ve Türk dilleri konuşan Müslüman coğrafyada henüz canlı hal-

de bulunan milliyetçi çevreler oldu. Aslında, Rusya Müslümanları, 19. yüzyıl sonlarından itibaren Çarlık yönetimi altında ifade bulmaya ve örgütlenmeye başlamıştı. Bu çevrede, milliyetçilik Türklüğü öne çıkarıyor gibi görünse de etnik ve dinsel kimliğin buluşma noktası olarak tanımlanıyordu. Bu milliyetçilik cereyanının Sovyet rejiminin kurulmasından önce Rus İmparatorluğu, sonra Sovyet yönetimine karşı girdiği dış ittifakları İslâm'ın modern dönem siyasallaşması çerçevesinde değerlendirmek isabetli olur diye düşünüyoruz.

İkinci Dünya Savaşı'na giden süreç içinde İslâm'ın siyasallaşması açısından diğer önemli husus ise Hindistan'da bağımsızlıkçı ve milliyetçi akımın güçlenmesi ve bu süreçte Hindistan Müslümanlarının milli kimlik etrafında örgütlenmesidir. Gandhi önderliğindeki tüm birleşik bağımsızlık hareketi çabalarına rağmen, Hindistan Müslümanlarının siyasal hedefi ayrı bir devlet inşasıydı ve bunun sonucu Pakistan'ın kurulması oldu.

Tüm bu gelişmeler, İslâm'ın modern dönem siyasallaşması ve İslâmcılık ideolojisinin şekillenmesinde etkili oldu. Bu süreçte, Arap coğrafyasında, İngiltere ve Fransa'ya karşı yükselen Arap milliyetçiliği ve Sovyet idaresi altında yaşayan Türkçe konuşan Müslüman toplulukların Sovyet idaresine karşı dinî/milli direnişleri, Almanya ve İtalya ile ittifak arayışlarıyla buluşuyordu. Diğer taraftan Hindistan'da "Müslüman kimlik" üzerine kurulan siyasi arayışlar ise Hindistan'ın bölünmesi ile sonuçlanacak şekilde İngiltere ile ittifak çerçevesinde gerçekleşti. Ancak, sonuçta her iki süreç de İslâmcılık ideolojisinin inşasında farklı açılardan etkili oldu. Arap coğrafyasında Almanya ve İtalya ile ittifak arayışları, sonuçta İngiltere'nin müdahaleleriyle başarısız oldu, ancak faşist ve Nazi yönetimlerinin İslâm coğrafyasına yönelik savaş propagandası söylemleri savaş sonrası gelişecek milliyetçilik ve İslâmcılık ideolojilerinde kalıcı etkiler bıraktı. Diğer taraftan, Hindistan'ın ikiye bölünmesi ve Pakistan'ın kurulması süreci "İslâm devleti" kavramının inşası açısından tesirli oldu.

İki dünya savaşı arası dönemde, sömürge ve manda yönetimlerine karşı bağımsızcılık, milliyetçilik ve İslâmcılık ideolojileri

iç içe geçmiş siyasallaşma süreçleri izlemiş oldular. Filistin meselesi ise Müslüman nüfuslu coğrafyada Arap milliyetçiliği ve İslâmcılık sınırlarının ötesinde merkezî bir önem kazandı. Son olarak İkinci Dünya Savaşı sürecinde, başta Müslüman ve genel olarak Rus olmayan milletlerin Sovyet idaresine karşı mücadelelerinin komünizm karşıtlığı vurgusu İslâm'ın savaş sonrası siyasallaşması açısından önemli bir zemin hazırladı. Zira İkinci Dünya Savaşı sonrası, dünya düzeni toptan yeni bir güç dengesi ve kutuplaşma içine girdi. Soğuk Savaş dediğimiz bu dönemde, artık İngiltere ve Fransa gücünü yitirmiş, Batı ittifakının liderliği ABD'ye geçmişti. Diğer taraftan, savaş döneminde müttefik güç olan Sovyet Rusya komünist dünya liderliğine soyunmuş, Doğu Avrupa Sovyetler nüfuzu altına girmişti. Bundan sonraki çatışma, bu iki yeni süper güç arasındaki dünya hegemonyası yarışı olarak ve Batı ittifakı açısından "komünizmle mücadele" çerçevesinde şekillendi.

Birinci Dünya Savaşı sonrası Arap Ortadoğusu

Bilindiği gibi, Birinci Dünya Savaşı sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetleri, İngiliz ve Fransız Manda yönetimleri altında ulus-devletler olarak şekillendi. Yeni sınırların çizilmesinin, sıklıkla Sykes-Picot Antlaşması (1916) ile belirlendiği iddia edilmekle birlikte, Sykes-Picot Antlaşması ile belirlenen, eski Osmanlı Arap vilayetlerinde kaba hatlarıyla İngiliz ve Fransız nüfus alanlarıdır. Buna ek olarak, İngiltere Balfour Deklarasyonu (1917) ile Filistin'de bir Yahudi Yurdu vaat ediyordu. Yeni sınırlar ise savaş sonrasındaki gelişmeler ile netleşmiş oldu. Eski Osmanlı Şam havalisi içinde kalan Suriye ve Lübnan[7] iki ayrı cumhuriyet halinde Fransız Mandası olurken, Irak tam olarak manda yönetimi anlamıyla tanımlanmayan İngiltere nüfuzu altında bir Haşimi monarşisi, Filistin di-

7 Doğrusu Osmanlı idaresi altında bugün Lübnan denilen alanın bir kısmı Şam Vilayeti'ne bağlı olmasına karşın, yerel güçlerin kısmi otoritesi altında olan Cebel-i Lübnan denilen dağlık alan, 1860 Nizamnamesi ile ayrı bir mutasarrıflık haline gelmişti. Bkz. Cenk Reyhan, *Osmanlı'da İki Tarz-ı İdare Merkeziyetçilik-Adem-i Merkeziyetçilik*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

ye belirlenen alan ise doğrudan İngiliz Mandası oldu. Diğer taraftan, yine İngiliz denetiminde bir diğer Haşimi monarşisi Ürdün olarak tanımlandı.

1882'den beri fiilî İngiliz yönetimi altında olan Mısır bir krallık olarak tanındı. Bağımsızlık beklentisi gerçekleşmeyen Arap coğrafyasında, bağımsızlıkçı akımların baskısı ile bu yeni devletler, otuzlu yıllarda nüfuzları altında bulundukları İngiltere ve Fransa ile nihai bağımsızlık istikametinde yarı bağımsızlık anlaşmaları imzaladılar, ancak bu anlaşmalar siyasi istikrar getirmedi. Özellikle, Filistin Mandası yönetimi altındaki Arap toplumu içinde Yahudi göçleri ve proto-Yahudi devleti örgütlenmesi giderek artan bir gerilim ortamı yarattı.

Filistin meselesi Ortadoğu'nun modern tarihinin en çok üzerinde durulan, yazılıp çizilen konusu olduğu gibi halen çözüme kavuşmamış bir sorun olarak tartışma konusu olmaya devam ediyor. Ancak, güncelliğini koruması dolayısıyla, konunun tarihsel boyutu artık serinkanlılıkla konuşulamayacak hale gelmiş bulunuyor. Aslında her tarihî olay kendine özgü koşullarda yaşanır, ancak Filistin konusu fazladan "özgün" bir karakter taşıyordu. Sonuçta, Filistin'e Yahudi göçü ve bir devlet inşası, Yahudiler açısından bir "kurtuluş projesi" olmasına karşın, bu topraklarda yaşayan Araplar açısından bu proje tam bir kolonyalizm örneği idi.

Filistin'de bir devlet kurma fikri temelinde gelişen Siyonizm, aslında ulusçuluk ve ulus-devletler çağında, Yahudilerin tarih boyunca uğradıkları zulümlere son verme çabası etrafında şekillenen bir milliyetçilik ideolojisiydi. Onu diğer tüm milliyetçilik ve ulus-devlet inşası süreçlerinden farklı kılan, ortak bir dilden ve toprak parçasından yoksun olmasıydı. Diğer taraftan, Siyonizm tam anlamıyla dinsel temelli bir ideoloji olmamasına karşın dinî kimlik etrafında tanımlanmak durumundaydı. Zira, Yahudiler dinsel kimliklerini reddetseler dahi, üstelik Batı Avrupa'da Aydınlanma dönemi sonrası siyasetin sekülerleşmiş olmasına rağmen, bu kimlik çerçevesinde dışlanıyorlardı. Siyonizmin kurucu fikir babası sayılan Theodor Herlz'in öncelikli çözüm olarak Viyana'da tüm Yahudilerin Hıristiyanlığa geç-

mesi düşüncesinin boşuna olacağı kanaatine varması ve özellikle Dreyfus Davası'ndan sonra bu kanaatin pekişmesinin nedeni buydu.[8]

Kadim topraklar olarak Filistin'de bir devlet fikri, Rusya merkezli dinî Siyonizm[9] etkisinin yanı sıra, bu çerçevede oluşmuştu. Herlz, bu projeye Filistin'de yaşayan Arapların karşı çıkmayacağını düşünüyordu,[10] daha sonra Siyonist önderler ise Filistinli Arapları yok saymayı tercih ettiler ve en sonunda bu proje Arapların haklarını gözetmek kaydı düşülerek İngiltere'nin desteğini aldı ve Filistin Manda Yönetimi altında hayata geçirilmeye başlandı. Oysa, dışarıdan göç ile yeni bir devlet inşasının o topraklarda yaşayanların tepkisini çekmemesi imkânsızdı. Filistin meselesi, genel hatlarıyla bu çerçevede başladı ve gelişti.

Ancak, manda yönetimi ile başlayan süreç, bir yandan da Arap coğrafyası ve münhasıran Filistin bölgesinde yaşanan iç iktidar çekişmeleri ve mücadeleleriyle kesişmiştir. Bu çekişmeler çerçevesinde, Kudüs'ün köklü muktedir aile hanedanlarından birine mensup Hacı Emin el-Hüseynî önce İngilizlerle ittifak edip diğer rakiplerinin önüne geçerek ve teamüllere aykırı olarak, yirmi dört yaşında İngiliz Yüksek Komiseri Herbert Samuels tarafından Kudüs Müftüsü seçildi. Böylece, Hacı Emin el-Hüseynî'nin Filistin davasının liderliği konumuna yerleşmesinin yolu açıldı. Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı sonrası Arap coğrafyasında yaşanan Araplar içi iktidar mücadeleleri Filistin meselesiyle kesişme noktaları yarattı. Arap İsyanı sonrası, Osmanlı mirası Arap topraklarının tümünde Büyük Arap Krallığı umudu beslemiş ancak umduğunu bulamamış olan Haşimiler, savaş sonrasının yeni koşullarında etkinlik alanlarını genişletme çabasına girdiler.

Şerif Hüseyin'in oğullarından biri olan Faysal savaş bitiminde Suriye'ye girdi ve Arap milliyetçilerinin desteğiyle krallığını

8 Theodor Herzl, *The Jewish State*, 1896 [*Yahudi Devleti*, çev. Sedat Demir, Ataç Yayınları, İstanbul, 2020].

9 Michael Brenner, *Zionism A Brief History*, Marcus Wiener Publishers, Princeton, 2003, vd.

10 Theodor Herzl, *Old New Land*, Filiquarian Publishing, 2017 (Almanca ilk basım 1902).

ilan etti ama Fransa tarafından Suriye'den çıkarılınca, İngiltere tarafından Irak'a kral yapıldı. Bir diğeri Abdullah da İngiltere tarafından Ürdün kralı olarak tanınmıştı. Kral Faysal'ın 1933'te ölümüyle taht oğlu Gazi'ye geçti, ancak o da 1939'da bir trafik kazasında öldü.[11] Gazi'nin oğlu II. Faysal küçük yaşta olduğu için Irak'ın idaresi, kral naibi Abdülilah ve ondan da ziyade Arap İsyanı'ndan itibaren tecrübeli bir siyasetçi haline gelen başbakanı Nuri Said Paşa'ya geçti. Bir yandan Irak yönetimi, diğer yandan Ürdün Kralı Abdullah, savaş sonrası Suriye, Lübnan ve Filistin topraklarının kendi nüfuzları altında birleşmesi yönünde çaba göstermeye başladılar. Suudlar, bu Haşimi çabalarına karşın Suriye'de farklı bir Arap milliyetçiliği çevresini desteklemeye başladı. Aslında, Arap siyasetlerinde Haşimi-Suud çekişmesi, İkinci Dünya Savaşı sonrası daha belirgin rol oynamaya başladı, ancak Birinci Dünya Savaşı sonrası koşullarında zemin kazandı. Şam siyasi elitini temsil eden ve 1940'lardan itibaren Suriye Ulusal Cephesi'nin liderliğini sürdüren Şükrü Kuvvetli'nin Suudlar ile yakın ilişkileri vardı. Diğer taraftan, rakipleri olan Halep ileri gelenleri arasında Irak ile birleşme fikri daha baskındı.[12]

Bir yandan Birinci Dünya savaşı sonrasında emperyalist güçler tarafından çizilen mevcut sınırlara karşı çıkan Pan-Arap milliyetçiliği güçlenirken, diğer yandan yeni ulus-devletlerin inşa sürecinde yerel çıkar ve çatışmalar da belirleyici olmaya başlamıştı. Bu açıdan emperyalizm karşıtı, bağımsızlıkçı hareketlerin önceliğinin, mevcut devlet yapıları içinde bağımsızlık mücadelesi mi, yoksa bu sınırların ötesinde Arap Birliği'ni mi hedeflemesi gerektiği tartışma konusu olmaya başladı. Sonuçta, Arap Birliği ortak hedef olarak görülüyordu, ancak Suriye'de yerel siyasal seçkinler nezdinde Pan-Arabizm aynı zamanda Haşimi egemenliği altına düşme kaygısı uyandırıyordu. Irak açısından ise Pan-Arabizme kuşkuyla bakan Kürt ve Şii nüfu-

11 Bu ölüm olayının, kaza değil, Gazi'nin İngiltere karşıtı ve İtalyan yanlısı olması nedeniyle kasıtlı olduğuna dair iddialar mevcuttur. Jeremy Salt, *The Unmaking of The Middle East*, University of California Press, 106, vd.

12 Andrew Rathmell, *Secret War in the Middle East, The Covert Struggle for Syria 1949-1961*, Tauris, Londra, 2014.

su bir arada tutma kaygısı söz konusuydu. Hıristiyan ağırlıklı ve özgün bir yapı olarak kurgulanan Lübnan'da, Arap milliyetçiliği, özellikle Hıristiyan siyaset sınıfı açısından, genel olarak Arap milleti ve özel olarak da "Büyük Suriye"[13] içinde eriyip gitmekten ibaretti. Suudlar, bir yandan Haşimileri güçlendirecek bir Arap Birliği fikrinden uzak durmaya çalışırken, diğer taraftan monarşi karşıtı bir Pan-Arabizm akımından da rahatsız oluyorlardı. Mısır ise muhtemel bir Arap Birliği'nin dışında kalmamak için onun liderliği rolünü üstlenmeye çalışıyordu.[14]

Otuzlu yıllarda Arap milliyetçi çevrelerin içinde yaşanan tüm bu gerilim hatlarına rağmen, Arap siyaset alanında, yani tüm Arap devletleri içinde, eski siyasi elitler dışında orta sınıf bir Arap milliyetçi bürokrat ve entelektüel sınıf yükselmeye ve belirgin rol oynamaya başlamıştı. Bu yeni sınıf manda yönetimleriyle uzlaşarak bağımsızlık hedefine yürümeye çalışan eski seçkin çevrelerin ılımlı siyasetlerine karşı daha radikal bir ses haline gelmekteydi. Pan-Arabizm fikrini canlı tutan ve Filistin meselesini Arap siyasetinin merkezine yerleştiren, büyük ölçüde bu çevrenin etkisidir.

1937'de Irak Başbakanı Hikmet Süleyman, İngiltere büyükelçisine "Kamuoyunun Filistin'in bölünmesine karşı duyduğu nefreti bir ölçüde tatmin etmeyen hiçbir Irak hükümeti iktidarda kalamaz" demişti.[15] Gershoni, bu yeni Arap milliyetçiliğini tanımlamak için, Anthony Smith'in "entelektüellerin radikalleşmesi" kavramını ödünç alır.[16] 1941 yılında Irak'ta yaşanan

---

13 "Büyük Suriye" (Greater Syria) kavramı, Suriyeli Arap milliyetçilerin kızıl elmasıydı. Bu görüşe göre, Birinci Dünya Savaşı sonrası çizilen sınırlara karşılık, Suriye'nin gerçek sınırlarının Osmanlı döneminde Bilad'üş-Şam denilen tüm topraklarla örtüşecek şekilde belirlenmesi gerekiyordu. Söz konusu topraklar, aşağı yukarı Suriye, Lübnan, Ürdün, İsrail/Filistin alanlarını içeriyordu.

14 Michael N. Barnett, *Dialoques in Arab Politics*, Columbia University Press, New York, 1998.

15 Adeed Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century*, Princeton University Press, 2003, s. 114.

16 Israel Gershoni, "Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East, 1920-1945", *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, James Jankowski ve Israel Gershoni ed., Columbia University Press, New York, 1997, s. 17.

İngiltere karşıtı, Almanya yanlısı Raşid Ali Geylani Darbesi'ne giden sürecin arka planının, "effendiyya" denilen bu orta sınıf milliyetçiliği olduğuna işaret eder.[17] İki dünya savaşı arası dönemde, özellikle Suriye ve Irak'ta, Fransa ve İngiltere'ye karşı bağımsızlık için mücadele çerçevesinde etkinleşen Arap milliyetçileri doğal olarak Almanya'ya yakınlık duymaya başlamıştı.

Arap tarihçisi Hourani, İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarında kaleme aldığı kitabında, Arapların bu dönemde, demokrasi adına karşılaştıkları zulüm ile faşizm arasında fazla seçenekleri olmadığını ileri sürerek, yine de İngiltere öncülüğündeki ittifakın onları aldatmasına ve sonrasındaki siyasetlerine karşı duydukları tepkiye rağmen Almanya yanlısı olanların küçük ve aşırı bir çevre olduğunu ileri sürüyordu.[18] Ancak, Arap devletlerinin İngiltere ve müttefikleri yanlısı yönetici sınıfları dışında kalan bu "küçük" çevre oldukça etkiliydi. Birinci Dünya Savaşı sonrası bağımsızlık hayalleri yıkılan Arap coğrafyasında, Fransa ve İngiltere'ye karşı, özellikle de genç aydın ve bürokratlar arasında gelişen tepki ve Avrupa siyasetinde bu iki güce karşı yükselen Almanya'nın ilgi çekmesi anlaşılır bir gelişmedir. Savaş öncesi, 1934 gibi erken bir tarihte, Bağdat ve Beyrut'taki gazetelerde, Hitler'in *Kavgam* adlı kitabından bölümler yayımlanmıştı.[19] *Kavgam*'ı Arapçaya çevirmeye çalışanlardan biri olan Yunus es-Sabawi'nin, Irak'ta 1 Nisan 1941 Darbesi'nin hazırlayıcıları arasında olması,[20] o dönemde Arap milliyetçileri arasında Almanya ve Nazi rejimi ilgisinin ilginç örneklerinden biridir. Savaşın başlarında Hitler ordularının hızlı ilerleyişi ve özellikle Fransa'nın düşüşü, Arap Ortadoğusu'nda Almanya'ya olan ilgi ve hayranlığı artırdı. Bu dönemde, Irak'ın İngiliz yanlısı Başbakanı Nuri Said dahi Mihver Devletleri'yle iletişim kurma çabasına girmişti.[21]

---

17 *A.g.e.*, s. 19.

18 Albert H. Hourani, *Syria and Lebenon A Political Essay*, Oxford University Press, 1946, s. 230-233.

19 Jeffrey Herf, *Nazi Propaganda for the Arab World*, Yale University Press, 2010, s. 24.

20 *A.g.e.*, s. 60.

21 Lukasz Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, Routledge Library Editions, 1966, s. 77.

Diğer taraftan İkinci Dünya Savaşı esnasında Arap ve Müslüman dünyanın bazı çevreleriyle Nazi Almanyası arasında oluşan ittifak, Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı İslâm siyasetlerinin birçok bakımdan devamı olarak görülebilir. Kuşkusuz iki dünya savaşı arası dönemde şartlar çok değişmişti, Osmanlı Devleti ve hilafeti bitmiş, Almanya'da cumhuriyet ilan edilmiş ve İngiliz Manda Yönetimi altında Filistin'de bir Yahudi devleti inşası başlamıştı. Irak ve Ürdün'ü, Birinci Dünya Savaşı esnasında İngilizlerle anlaşarak Arap İsyanı'nı başlatan Şerif Hüseyin'in oğulları ve destekçileri yönetiyordu. Bunlara karşın savaş sonrası Haşimilere rakip ve karşı diğer bazı Arap aktörleri sahneye çıkmıştı. Özellikle genç Arap milliyetçileri sınıfına mensup, savaş sonrası çizilen sınırları içine sindiremeyen ve Arap Birliği fikrini benimseyenler arasında Pan-Arap milliyetçiliği güçlenmişti.

Diğer taraftan, Birinci Dünya Savaşı'nda kurulan Osmanlı-Alman ittifakı esnasında Alman ordu ve istihbarat kadrolarının çoğu Nazi idaresi altında da etkili isimler olarak varlıklarını ve savaş sürecinde İslâm dünyasında kurdukları ilişkilerini koruyorlardı. Birinci Dünya Savaşı esnasında Almanya'nın İslâm siyaseti çerçevesinde önemli görevler üstlenen, Otto von Niedermayer, Fritz Grobba, Curt Prüfer, Werner Otto von Hentig ve Max von Oppenheim İkinci Dünya Savaşı'nda da benzer görevler üstlendiler. Oppenheim, Nazilerin Fransa'yı işgalinden hemen sonra, 25 Temmuz 1940'ta, Alman Dışişleri Bakanlığı'na, düşman güçlerin yönetimi altındaki Müslüman coğrafyada isyan çıkarmayı öneren bir memorandum göndermişti. Başta Şekib Arslan ve Kudüs Müftüsü Emin el-Hüseynî olmak üzere, önde gelen Müslüman aktörlerle yakın ilişkisi vardı.

Şekib Arslan'ın biyografisini yazan Cleveland, onun için, "Almanya ve Alman Dışişleri yetkilileri ile olan özel ilişkisi Birinci Dünya Harbi sırasında başladı ve Avrupa'da mukim olduğu yirmi sekiz yıl süresince kesintiye uğramadan devam etti" diyor.[22] Şekib Arslan İttihat ve Terakki Partisi mebusuydu ve

22 William L. Cleveland, *Batı'ya Karşı İslam Şekip Arslan'ın Mücadelesi*, çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, s. 272.

bilindiği gibi Birinci Dünya Savaşı yenilgisinden sonra İttihatçı liderlerden Enver ve Talat paşalar başta olmak üzere pek çok İttihatçı Berlin'e sığınmıştı. Şekib Arslan Lübnan'ın ünlü Dürzi ailelerinden birine mensup olmasına karşın, Sünni İslâmcı akıma yakındı. İttihatçı bir Osmanlı mebusu olarak, Arap İsyanı'na karşı çıktığı için İslâmcılığın kurucu fikir babalarından olan Reşit Rıza ile arası bozulmuştu. Ancak savaş sonrasında dostlukları pekişmiş ve hatta Şekib Arslan'a soğuk bakan bazı Arap liderlerle buluşmasını sağlayan Reşit Rıza olmuştur.[23] Şekib Arslan, Türkiye Cumhuriyeti'nin hilafeti ilgasına şiddetle karşı çıkmış, tüm ömrünü İslâm Birliği fikrini gerçekleştirmeye çalışmakla geçirmişti. Ona göre savaş sonrasında Türkiye'nin bağımsız bir devlet olarak varlığını korumasının değeri yoktu, 1930'da "Türkiye, ah, Yunanlılara galip gelmeseydi, peşinden gelen şu dinsizlik de hasıl olmayacaktı" demişti.[24] Aslında Arslan için hilafet Müslümanların siyasi gücü demekti, o nedenle hem Abdülhamid'e hem Enver Paşa'ya, daha sonra da Suud kralına hayranlık beslemiş, Birinci Dünya Savaşı sonrasında da bu güç arayışı içinde siyasi ittifaklar peşinde koşmuştur.

Şekib Arslan İkinci Dünya Savaşı'nda Mihver Devletleri'ni destekleme gerekçesi olarak, "Bu suretle, yani Almanya'nın zaferi ile Müslümanlar tam bir hürriyete kavuşacaklardır. Almanya, tarihinde bir tek Müslümanı dahi kendine boyun eğdirmemiş yahut zulmetmemiştir. Zaferden sonra da Müslümanlara tebaa muamelesi değil, müttefik muamelesi gösterecektir" düşüncesini ileri sürüyordu.[25] Nitekim Birinci ve İkinci Dünya Savaşı esnasında Almanya'nın İngiltere'ye karşı Müslüman topluluklara yönelik savaş propagandasının merkezini de bu iddia oluşturuyordu. Diğer taraftan, İslâmcıların kendi geleneklerini terk etmeden güçlü bir devlet haline geldiğini farz ettikleri ve rol model olarak gördükleri Japonya bu ittifakın içindeydi. Mihver Devletler ittifakı içindeki en sorunlu konu İtalya idi, zira İtalya Arap dünyasında sömürgeci güç olarak hatır-

23 *A.g.e.*, s. 111.

24 *A.g.e.*, s. 241.

25 *A.g.e.*, s. 278.

lanıyordu. Arslan, bu konuda da "Şimdi İtalya birinci sınıf bir kuvvettir. Onun mutabakatına ihtiyaç duyulmaksızın uluslararası sahnede hiçbir şey yapılamamaktadır"[26] diyerek, İtalya'nın Müslüman coğrafyada imajını düzeltmek için giriştiği çabaları da önemsemeye karar vermiş, 1933'te Mussolini'nin düzenlediği Müslüman Öğrenciler Kongresi'ne katılmış, daha sonra 1934'te Mussolini ile Libya üzerine konuşmak üzere iki kez toplantı yapmıştır. Nazi Almanyası önderliğinde Mihver Devletleri'yle Arap milliyetçi ve İslâmcılarının ittifakı otuzlu yıllarda başlamıştı ve bu süreçte en önemli aktör kuşkusuz, Kudüs Müftüsü Hacı Emin el-Hüseynî idi.

Oysa, İsrail resmî tarihçileri arasında Arap milliyetçileri ve el-Hüseynî'yi neredeyse Hitler'den daha fazla Yahudi karşıtı ve faşist olarak resmeden çalışmaların[27] varlığı, bu netameli süreci göz ardı etmemiz için gerekçe olamaz. Zira, Arap milliyetçiliği ve İslâmcılık ideolojisi açısından bu süreç, sadece İngiliz ve Yahudi düşmanlığı gibi kalıcı etkileri değil, aynı zamanda Soğuk Savaş dönemi Müslüman dünyasındaki siyasetlerdeki kalıcı etkileri anlamak açısından da önemlidir.

Filistin meselesinin Birinci Dünya Savaşı sonrası Arap dünyasının siyaset alanında merkezî önem kazanması, öncelikle İngiltere Manda Yönetimi altında, Filistin'de Siyonist milliyetçiliği önderliğinde bir Yahudi devleti inşası sürecinde Arap ve Yahudiler arasında giderek artan gerilimlere ve 1937-1939 arasında patlak veren grev ve isyan sürecine neden olmuştu. Ancak yukarıda da işaret etmeye çalıştığımız gibi, bu gerilim aynı zamanda bir yandan Arap siyasi alanında yaşanan yeni orta sınıf milliyetçiliği gibi gelişmeler, diğer yandan savaş sonrası ortaya çıkan siyasal aktörlerarası güç mücadeleleri ve çatışma hatlarıyla kesişmiştir. Dışarıdan bakıldığında, tüm Arap ve hatta Müslüman dünyanın üzerinde anlaştığı bir hak davası olarak görülmesine rağmen, Filistin meselesinin Arap siyaset sahnesinde önemli bir meşruiyet ve rekabet konusu olması bu süreç-

26 *A.g.e.*, s. 283.

27 Barry Rubin ve Wolfgang G. Schewanitz, *Nazis, Islamists and the Making of Modern Middle East*, Yale University Press, 2014.

te başladı ve günümüze kadar devam etti. Diğer taraftan, otuzlu yıllarda Arap milliyetçiliği giderek seküler Arap kimliği üzerinden gelişmesine karşın, Filistin meselesi, ister istemez Yahudi-Müslüman gerilimi çerçevesinde Müslüman kimliğin de altını çiziyordu. Dahası, Filistin davasının lideri konumuna yükselen Hacı Emin el-Hüseynî, ciddi bir dinî liderlik vasfı taşımamasına karşın, özellikle Müslüman dünyanın desteğini kazanmak için İslâmi kimliğinin altını çiziyor, Filistin meselesini İslâm dünyasının meselesi olarak tanımlamaya özen gösteriyordu. Son olarak, İkinci Dünya Savaşı'na giden süreçte ve özellikle savaş süresince İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı İtalya-Almanya ittifakı yanında, Filistin meselesinin ötesine taşan bir Pan-İslâm siyaseti ve liderliği faaliyeti içine girmişti.

Nazi Almanyası açısından da seküler milliyetçilikten ziyade İslâm eksenli siyaset daha tercih edilir bir seçenekti; her şeyden önce İngiltere ve müttefiklerine karşı harekete geçirilmek istenen Hindistan, Balkanlar ve özellikle Rusya'ya karşı savaşa girildiğinde Kırım, Orta Asya ve Kafkaslar'da İslâm eksenli siyaset çok daha geniş bir alana hitap ediyordu. Diğer taraftan, İtalya ve Vichy Fransası'nı tedirgin edecek bir seküler bağımsızlıkçı milliyetçilik yerine, İngiltere ve Yahudi düşmanlığı çerçevesinde Filistin merkezli ve Hacı Emin el-Hüseynî liderliğinde İslâmi propaganda faaliyeti çok daha az riskliydi. Ancak, iki dünya savaşı arası dönemde, Arap milliyetçileri arasında Alman taraftarlığının yaygınlaşmış olduğu bir gerçektir.

1936'da Başbakan Haşimi'ye karşı darbe yapan Alman yanlısı subayların liderleri olan Bakir Sıdkı ve Abdüllatif Nuri, Almanya'nın Irak Büyükelçisi Dr. Grobba ile ilişki içindeydi.[28] Irak'ta Kral Faysal'ın ölümü ardından tahta geçen oğlu Gazi'nin de Almanya'ya sempatisi biliniyordu. O nedenle 1939'da bir trafik kazası sonucu ölümü kaza değil, İngiltere'nin düzenlediği bir suikast olarak algılanmış, İngiltere karşıtı gösteriler yapılmıştı. Musul'da bu gösteriler esnasında İngiliz konsolosu öldürül-

28 H.H. Kopietz, "The Use of German and British Archives in the Study of Middle East: The Iraqi Coup d'Etat of 1936", (ed.) Abbas Kelidar, *The Integration of Modern Iraq*, Croom Helm Ltd., Londra, 1979.

müştür.[29] Gazi'nin ölümü ardından oğlu Faysal üç yaşında olduğu için, kral naibi olarak seçilen kuzeni Abdülilah ve Nuri Said Paşa'nın yönetimi, İngiliz kuklası bir idare olarak görülüyor ve İngiltere karşıtlığını pekiştiriyordu.

Bu süreçte, Bağdat'a kaçan Hacı Emin el-Hüseyni, Alman taraftarlığını, Filistin meselesinin Arap dünyasındaki meşruiyeti üzerinden pekiştiriyordu. El-Hüseyni, Kudüs'te 1936-1939 grev ve isyan sürecinde, İtalya ve Almanya ile iletişim içine girmişti, ancak Almanya o dönemde, Arap topraklarında açıkça İngiltere ile karşı karşıya gelmemek için doğrudan destek vermekten kaçınmıştı. Daha sonra Kudüs'ten önce Beyrut'a sonra Bağdat'a kaçan Hacı Emin el-Hüseynî, Arap milliyetçiliği ve İslâmcılığı aynı mecrada birleştirmiştir. Müftü, Kudüs'ten çıktıktan sonra kendi adına da hedefi büyütmüş ve Arap ve İslâm dünyası liderliğine soyunmuştu. Irak'ta Mihver yanlısı Raşit Ali Geylani önderliğinde "Altın Dörtlü" adı verilen subayların gerçekleştirdiği Nisan 1941 Darbesi'nin mimarlığını yapmıştı.

1941 ve 1942 yılları Arap Ortadoğusu için önemli gelişmelere tanık oldu. Bağdat'ta Alman yanlısı Raşit Ali Geylani'nin hükümeti ele geçirmesiyle İngiltere'nin savaş faaliyeti ciddi bir darbe almıştı. Bağdat merkezli Arap milliyetçiliği ve Alman taraftarlığı, daha öncesinden tüm Arap coğrafyasında etkili hale gelmişti. Suriye'de milliyetçi çevreler Irak'taki kadar güçlü değildi, Almanya Vichy Fransası'yla ilişkilerini bozmamak adına Suriye'de bir isyanı destekleme yanlısı değildi. Ancak, Suriye, zaten Fransa'nın düşmesiyle işbirlikçi Vichy yönetiminin denetimine girdiği için İngiltere ve müttefikleri tarafından tehlike arz ediyordu. İngiltere'nin en güçlü olduğu ve coğrafi konumu açısından en önem verdiği Mısır'da da genç milliyetçi çevreler Almanya ile iletişim arayışı içindeydi. Rommel'in Kuzey Afrika çıkarması ve Kahire yakınlarına dayanmasıyla bu arayışlar daha cesaretli hale gelmişti. Dahası milliyetçi çevrenin baskıları karşısında Kral Faruk, 1942'de bir kez daha Alman yanlı-

29 Kwasi Kwarteng, *Ghosts of Empire, Britain's Legacies in the Modern World*, Bloomsbury, Londra, 2011, s. 52-53.

sı Ali Mahir'i başbakan olarak atamak zorunda kalmıştı. Diğer yandan, Mısır tahtında oğlu adına taht iddiasında bulunan eski Mısır Hidvi Abbas Hilmi Paşa'nın Mihver Devletleri'yle yakın ilişkisi Kral Faruk'u Almanya ile iletişim kurmaya itmişti. Dahası, Arap coğrafyası dışındaki Ortadoğu'da Türkiye tarafsızlığını korumakla birlikte İran Şahı Hitler Almanyası ile fazlasıyla yakınlaşmıştı. 1935'te Şah'ın, ülkesinin adını Persia'dan, Aryan kökeni vurgulayan İran'a çevirmesinin İran'ın Berlin büyükelçisinin teklifi olduğu iddia edilmişti.[30]

Tüm bu gelişmeler karşısında İngiltere, doğrudan müdahale etmeye karar vermiştir. Sonuçta, Irak'a doğrudan askerî müdahale ve işgal gerçekleştirdi ve İngiliz yanlısı kral naibi ve Nuri Said'i yeniden iş başına getirdi. Suriye'ye ise De Gaulle komutasında Özgür Fransa ordusuyla birlikte davranarak müdahale etti. Bu arada, İngiltere Özgür Fransız ordusunu Suriye ve Lübnan'a bağımsızlık vaadine zorladı ve Suriye işgalinin hemen ardından bağımsızlık vaadini desteklediğini açıklayarak, hem Arap milliyetçilerini memnun etmek hem de gelecekte bölgede Fransız nüfuzunu dengelemek siyaseti uygulamış oldu.[31] Öte yandan, bu süreçte, İran Birinci Dünya Savaşı'nda olduğu gibi Kuzey'den Sovyet Rusya ve Güney'den İngiltere tarafından işgal edildi, Şah Rıza oğlu Muhammed Rıza lehine tahtından feragat etmek zorunda bırakıldı. Son olarak, Mısır'da İngiltere Kralı, Ali Mahir hükümetini azledip, Wafd Partisi lideri Nahhas Paşa'yı hükümet kurmaya zorladı.[32]

Irak'ta 1941 Darbesi'nin başarısız olması sonucu, Bağdat'tan kaçan Müftü el-Hüseynî ve Ali Geylani Berlin'e kaçmayı başararak, o tarihten sonra Almanya lehine çalışmalarına burada devam ettiler. El-Hüseynî ve Geylani arasında, başta İtalya konusunda olmak üzere görüş ayrılıkları ve Arap liderliği konusunda rekabet vardı. Ancak, bu rekabette öne çıkan, Arap coğ-

30 Rubin ve Schwanitz, *a.g.e.*, s. 114.

31 Bu esnada Türkiye İngiltere'nin telkinlerine karşın bu krizlere müdahil olmayı reddetmiştir. Geoffrey Warner, *Iraq and Syria 1941*, Davis-Poynter, Londra s. 1974.

32 W. Cleveland, *History of Modern Middle East*, vd. [*Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmancı, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008].

rafyasında etkinliği giderek artmış ve tartışmasız hale gelmiş olan Müftü Emin el-Hüseynî olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı'na giden süreçte ve savaş esnasında İslâm'ın Avrupalı büyük güçler tarafından siyasallaştırılması sürecinden daha önce bahsetmiştik. Özellikle İngiltere'nin Arap coğrafyasını Osmanlı merkezine karşı örgütlemesi, bu çerçevede Arap hilafeti kavramını öne çıkarması ve nihayet Arap İsyanı'nın meşrulaştırılmasının, öte yandan, Almanya'nın Osmanlı hilafetini ve cihat kavramını öne çıkaran İslâm siyasetlerinin, İslâm'ın modern dönem siyasallaşması açısından önemine değinmiştik. İkinci Dünya Savaşı öncesi Müslüman coğrafyada seküler milliyetçilik daha güçlenmiş gözükse de "İslâm siyasetleri" halen önemini korumaktaydı. Bir yandan Müslüman coğrafyada milliyetçilik ve din veya milli ve dinî kimlik inşası fazlasıyla örtüşür durumdaydı, hatta Hindistan Müslümanları için milli kimlik, dinî kimlik etrafında tanımlanıyordu. Diğer yandan İngiltere ve Fransa'nın sömürge ve manda yönetimleri altında yaşayan Müslüman topluluklar bu ülkeler açısından yumuşak karın özelliği taşıdığı için düşmanları olan taraf için de siyasi bir araç işlevi taşıyordu veya bu şekilde algılanıyordu. Almanya, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir kez daha özellikle İngiltere'ye karşı, yönetimleri altındaki Müslümanların örgütlenmesi ve isyana teşvik edilmesinin önemli bir savaş silahı olduğunu hesaplıyordu. Savaş öncesinde İslâm'ın jeopolitik önemi hakkında pek çok makale ve kitap yayımlanmıştı. Savaşın başlamasından birkaç ay önce yayımlanan kitabında (*Der Islam vor den Toren*) Thomas Reichardt, İslâm'ın siyasal alanda yeniden önem kazandığını iddia ediyor, "dinin zamanla önemini yitirerek yerini milliyetçiliğe bırakacağı" tezine karşı, "dinin bireysel bir mesele olduğu şeklindeki Batılı fikrin Doğu'da asla anlaşılmayacağı ve kabul görmeyeceği"ni ileri sürüyordu.[33]

33 David Motadel, *Islam and Nazi Germany's War*, Belknap Press, 2014, s. 30 [*İslam ve Naziler*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Alfa Kitap, İstanbul, 2015].

Almanya'nın İslâm siyaseti

Nazilerin başlangıçta, özellikle müttefikleri İtalya'nın nüfuz alanı olarak gördükleri Arap coğrafyası ve Akdeniz havzasında öne çıkmakta tereddüt göstermelerine karşın, savaşın seyri içinde Arap coğrafyasında Almanya'ya ilgi sonunda karşılık buldu ve Müslümanlara yönelik Nazi propaganda faaliyetleri yoğunlaştı. Aslında, Almanlar ve İtalyanlar Suudi Arabistan, Filistin, Irak ve Mısırlı bazı Arap aktörler ile 1937-1939 arasında görüşmelere başlamışlardı ve bunların en önemlisi daha önce belirttiğimiz gibi Kudüs Müftüsü el-Hüseynî idi. Alman Oryantalistleri, Birinci Dünya Savaşı'nda Müslüman coğrafyada etkinlik göstermiş asker ve siyasetçiler ve bu Arap aktörler, istihbarat operasyonları yanı sıra, Müslümanlara yönelik pek çok broşür, kitapçık oluşturdular ve en önemlisi radyo kanalları kurdular.

Müslümanlara yönelik propaganda faaliyetinin öne çıkan temalarından biri Nasyonal Sosyalizm ve İslâm'ın değerleri arasındaki benzerlikleri vurgulamak veya daha doğrusu icat etmekti. Nazi ideolojisi ve İslâm'ın Batı modernitesine karşı ortak isyanı vurgulanıyor, İslâm'ın da itaat, cemaat, birlik gibi değerleri önemsemesine karşı bireycilik, farklılık ve şüpheciliğin bu değerlerle çeliştiğinin altı çiziliyor ve nihayet demokrasinin milletlerin düşmanı olduğu tezi işleniyordu.[34] Almanya, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra demokratik kurumların milleti nasıl yıkıp, zayıf düşürdüğünü görüp anlamıştı, savaş sonrasında da Almanya'nın "fazla demokrasi"den neler çektiği ortadaydı.[35] Nazilerin propaganda amacıyla kurduğu Arap radyosu 18 Eylül akşamı, Ezher Üniversitesi rektörünün tüm Müslümanların İslâmi ilkelerde birleşme çağrısının yanı sıra, bazı Müslüman siyasi liderlerin Avrupalı ilkeleri ve İslâm'dan kopuş olan demokrasiyi benimsemelerinin ne kadar üzücü olduğundan söz ediyor, "Müslüman ülkelerinin demokrasi ve Avrupalı ilkeler-

34 Jeffrey Herf, *a.g.e.*, s. 45.

35 *A.g.e.*, s. 48.

den uzak, kendi gelenek ve âdetlerine bağlı kalmaları görevini" vurguluyordu.[36]

Rommel'in Kuzey Afrika çıkarması ve Kahire yakınlarına kadar ilerleyişi esnasında, özellikle Kuzey Afrika ve Mısır'a yönelik propaganda faaliyeti hızlandı. 1942 Haziran-Temmuz aylarında, aralarında el-Hüseynî ve Geylani'nin radyo konuşma metinleri de olan Arapça yazılı propaganda broşürleri uçaklardan, Rommel'in askerleri ve sahada çalışan istihbaratçılar tarafından bu bölgeye dağıtıldı.[37]

Başta Arap coğrafyası olmak üzere Müslüman milletler açısından Nazi propagandasının en büyük zaafı Nazi ırkçılığı ve özellikle anti-semitizmin Arapları aşağı ırk olarak tanımlamasıydı. Ancak Nazi döneminde bu konuda çıkan bazı sorunlar nedeniyle, Nürnberg Yasaları 1935'te tadil edilerek, Almanlar ve akraba soylar ile Yahudi ve diğerleri arasındaki ayrım şeklinde tanımlandı. Daha sonra, Almanya'nın Kahire büyükelçisi, Nazilerin semitik olan Araplara karşı olduğu şeklinde çıkan yayınların yarattığı rahatsızlığa karşı Dışişleri Bakanlığı'na başvurdu ve Nürnberg Yasaları'nın anti-semitizmden sadece Yahudileri kastettiği açıklaması yapılmak zorunda kalındı.[38] Savaş esnasında, Almanya'nın Doğulu milletleri aşağı ırk olarak gören ve onları köleleştirmek isteyen bir güç olduğu şeklindeki İngiliz savaş propagandasına cevaben, bu iddiaların tümünün yalan olduğu, Almanların "parazit" Yahudiler dışında tüm insanları Tanrı'nın çocuğu olarak gördüğü, Arapların kültürüne saygı duyduğu şeklinde propaganda yapılıyordu.[39]

Aslında Almanya'nın rakipleri için iyi bir koz olabilecek olan ırkçılık konusu zaten Arap veya daha genel olarak Müslüman coğrafyada çok önemli bir tepkiye neden olmamıştı. Anti-semitizmin öncelikle Yahudileri hedeflediği de biliniyordu. Arap dünyasında ve diğer Müslüman topluluklar için asıl mesele, başta İngiltere olmak üzere sömürgeci-mandacı güçlere

36 *A.g.e.*, s. 141.

37 *A.g.e.* s. 116.

38 *A.g.e.*, s. 19.

39 *A.g.e.*, s. 79-81.

karşı duyulan öfke ve Filistin'e olan Yahudi göçüne karşı oluşan tepki idi. Almanya'nın savaş propagandasının öne çıkardığı en önemli iki konu da bu tepkiye cevap vermenin ötesinde, belli bir çerçevede tanımlayıp kışkırtma şeklinde oldu. Müslümanların baş düşmanları İngiltere ve Yahudilerdi. Daha doğrusu büyük tehdit ve düşman, "uluslararası Yahudi komplosu" idi, bu gücün merkezleri İngiltere ve daha sonra Sovyetler Birliği idi. "Uluslararası Yahudi gücü" Almanya'ya savaş açmıştı, aynı gücün diğer bir hedefi de Müslüman dünya idi, bu açıdan Almanya ve Müslümanların düşmanları ortaktı.

Alman propagandası, Yahudi düşmanlığını dinî bir çerçevede sunuyor ve İslâm'ın doğuşundan bu yana en büyük düşmanının Yahudiler olduğu tezini işliyordu.[40] Arap dünyasında İngiltere yanlısı çevreler de büyük Yahudi komplosunun uzantıları olarak görülüyor, Filistin topraklarını Ürdün'e katmak üzere Siyonistlerle görüşmeler yaptığı bilinen Kral Abdullah'a "Haham Abdullah" (Rabbi Abdullah)[41] deniliyordu. Buna karşılık Hitler, özellikle Arap coğrafyasında sempati duyulan bir lider olmuştu. Ülkesinde yasaklı Suudi romancı Turki al-Hamad, otobiyografik roman üçlüsünün ikincisi olan *Shumaisi*'de, solcu bir Suudi gencinin bile, o dönem Araplar arasında "Abu Ali" diye anılan Hitler'e nasıl sempati duyabildiğini ve *Kavgam*'ı defalarca okuduğunu anlatır.[42] Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren Almanya'nın Müslümanlara ilişkin siyasetinin mimarlarından Werner Otto von Hentig, Almanya saflarında savaşan Müslüman askerler için "Allah ve Hitler Efendi'nin ayrılmaz terimler haline geldiğini" rapor eder.[43]

Almanya'nın Arap dünyasına yönelik propagandası beklenen sonucu vermedi, ancak bu coğrafyada ciddi biçimde yankılandı ve Macar Oryantalist, yazar, seyyah, siyasetçi Gyula Germanus'a göre;

---

40 Motadel, Herf, vd.

41 Herf, *a.g.e.*, s. 98.

42 Turki Al Hamad, *Shumaisi*, Saqi, Londra, 2005, s. 153-154.

43 Motadel, *a.g.e.*, s. 301.

> İslâm dünyasının çoğunluğu kalben Almanya'nın yanındaydı. Çünkü onları tanımıyorlardı ve savaşmalarındaki asıl etken Alman ırkının dünya hakimiyeti hırslarını değil, İngiliz karşıtlığını görmeleriydi. İngiliz etkisi ve Fransa etkisinin zayıflaması bütün Müslümanların temennisidir. ... Medine'de kral naibinin sarayında Berlin radyosunun savaş haberlerini coşkuyla dinliyorlardı. Hitlerciler, Arapça haberlerin sunumu için Bağdatlı bir adam tutmuşlardı...geniş Arabistan coğrafyasında Müslümanları perişanlıktan kurtaracak Alman uçaklarının ineceği anı bekliyorlardı.[44]

Rommel'in Kuzey Afrika çıkarması esnasında, Mısırlı genç bir subay olan Enver Sedat, hatıratında, (1952'de Cemal Nasır önderliğinde bir darbeyle iktidara gelecek olan) Hür Subaylar Cemiyeti'nin bir toplantıyla, "Rommel'e Alman işgalini kabul etmeyeceklerini ancak, Mısır'ın bağımsızlığını kabul etmek şartı ile onunla birlikte savaşmaya hazır olduklarını" bildirme kararı aldığını anlatıyor.[45] Sedat, bu uğurda Almanlar ile irtibata girmeye çalışmış ve Alman yanlısı faaliyet ithamı ile hapis cezası almıştır. Nazi Almanyası sempatisinin, savaş sonrası Arap milliyetçisi genç siyaset sınıfının anti-semitik söylem ve siyasetlerini etkilediği iddia edilir, ancak, bu bölümün başında da işaret ettiğimiz gibi Filistin meselesine ilişkin söylem ve siyasetler, pek çok etkenin bileşkesi olarak gelişmiştir.

Diğer taraftan, Yahudi düşmanlığı üzerinden Müslümanların sempatisini kazanma çabası; Birinci Bölüm'de işaret ettiğimiz gibi, İkinci Dünya Savaşı sürecinde Almanya-İngiltere rekabetinde merkezî bir rol oynamadan önce de siyasal bir araç olarak kullanılmıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında İngiltere ve Fransa arasında, Ortadoğu'da nüfuz alanı tartışması çıktığı noktada bile devreye girmiş, Fransız diplomat François Georges-Picot, 1919'da Kudüs'te bir Arap grubuna, "İngiltere'nin Filistin'i Siyonizme vaat ettiğini oysa Katolik Fransa'nın İsa'nın

44 Gyula Germanus, *"Hilal'in Solgun Işığında" Doğu'nun Büyüsü*, çev. Nihat Yılmaz, Muhayyel Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 280.

45 Anwar el-Sadat, *In Search of Identity: An Authobiography*, Harper&Row Publishers, Londra, 1978, s. 32-33.

toprağını, onu çarmıha gerenlere vermeyeceğini" söylemişti.[46] Birinci Dünya Savaşı sonunda Arapların, Filistin'de bir Yahudi Yurdu/Devleti projesine tepki vermesi ne kadar doğalsa, konunun Avrupa ve Arap topraklarında yaşanan rekabet ve iktidar arayışları çerçevesinde şekillenmesi de o denli siyasaldır. Almanya Birinci Dünya Savaşı İslâm siyasetlerinde öne çıkan Osmanlı hilafetiyle müttefik iken, İkinci Savaş'ta, İslâm siyasetlerinin merkezinde anti-semitizm ideolojileriyle Filistin sorununu birleştirmek çabası vardı. Arap coğrafyasında verimli bir zemin bulan bu çaba, Filistin sorununun milli bir mesele olmaktan ziyade dinî bir mesele olarak tanımlanmasına katkıda bulundu. 1942 tarihli bir Amerikan istihbarat raporu, Arap-Yahudi sorununun Pan-Arabizmden ziyade Müslümanların "dinî fanatizmi" dolayısıyla İngiltere için büyük bir tehdit olduğunu ileri sürüyor ve Arap olmayan Hindistan Müslümanlarının Filistin'deki kardeşleri için yardım toplamalarını kanıt olarak gösteriyordu.[47]

İslâmcı ideolojinin şekillenmesi sürecinde de etkili olan tarihsel toplumsal olayların dinsel referanslar ile açıklanarak siyasal süreçlerin göz ardı edilmesi Filistin konusunda da yanıltıcı olabilir. Nitekim, Filistin meselesinin Arap coğrafyası dışındaki Müslüman toplulukların siyasallaşması sürecine eklemlenmesi, Pan-İslâmlaşma sürecinin sonucudur. Birinci Bölüm'de özetle bahsettiğimiz gibi, Pan-İslâmizm fikri ve siyaseti, siyasal birlik kavramlarının tümü gibi, "hayalî bir cemaat" tasavvuru üzerine inşa edilmişti ve/veya siyasal bir ideal idi. Aslında İslâm dünyasının, tarihin herhangi bir döneminde birlik içinde olmadığı bilinen bir gerçektir. "İslâm dünyası", "İslâm birliği" gibi kavramlar halen İslâmcılık ideolojisi çerçevesinde tartışılıyor ve tarihsel ve siyasal gerçeklikten kopuk bir fikir olduğu sürekli vurgulanıyor. Ancak, tüm ideolojiler, bu manada gerçeklikten kopuktur, tanımı gereği idealler, olan değil "olması gerekenler" etrafında şekillenir. Diğer taraftan tüm siyasal idealler, tarihsel süreç içinde belli bir gerçeklik inşa ederler.

46 Rubin ve Schwanitz, *a.g.e.*, s. 62.

47 Herf, *a.g.e.*, s. 138-139.

İslâm birliği fikri de zaman içinde, bir ölçüde kendi gerçekliğini yaratmıştır; bir yandan ideolojik çabalar, diğer yandan Müslüman coğrafyaların birbiriyle iletişim imkânlarının artması sonucu, hayalî cemaat, gerçek bir cemaat yaratmıştır. 19. yüzyıl sonlarında gelişmeye başlayan bu siyasal ideal, kuşkusuz tam anlamda gerçekleşmedi, ancak 20. yüzyıla geldiğimizde yeni bir gerçeklik yarattı. Tıpkı milliyetçilik veya ulusçuluk kurgusunun, tüm sorunlarına karşın, ulus-devlet ve milli kimlikler gibi yeni gerçekler üretmiş olmasına benzer biçimde. Bizim Pan-İslâmlaşmadan kastettiğimiz tam da böylesi bir yeni gerçeklik, yani siyasal bir karşılık bulmasıdır. Pan-İslâmizm akım ve/veya ideolojisinin, Hindistan Müslümanları arasında rağbet görmesi bu Pan-İslâmlaşma sürecinin sonucunda oldu. Diğer yandan, bu sürecin Müslüman toplulukların siyasal-ideolojik çabaları ötesinde, Batı Avrupa'da yaşanan siyasal süreçlerle örtüştüğünü ve karşılıklı etkileşim içinde tanımlandığını vurgulamaya çalışıyoruz.

İkinci Dünya Savaşı sürecinde, liderlik konumuna yükselen Kudüs Müftüsü el-Hüseynî'nin, Filistin meselesini bölgesel bir mesele olmaktan çıkarıp daha geniş bir alana taşıma gayreti ve önce Arap, sonra ise tüm İslâm dünyasının lideri olma hırsı Filistin meselesini İslâm dünyasının merkezî sorunu haline getiren etkenlerden biridir. Diğer taraftan, Filistin meselesinin İslâm coğrafyasında kazandığı sembolik anlam ve İslâm birliği fikri ve siyaseti, Almanya ve müttefiklerinin İngiltere'ye karşı izledikleri savaş stratejisinden beslendi. Bu süreç, Birinci Dünya Savaşı esnasında İslâmi cihat kavramının siyasal anlam kazanmasının Almanya'nın savaş stratejisiyle beslenmiş olmasına benzemesi ve onunla devamlılık göstermesi çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu bölümün başında, Almanya ve müttefiklerinin, İngiltere'ye karşı bir silah olarak, sömürge ve manda yönetimleri altında yaşayan halklar arasında seküler milliyetçilik fikrinden ziyade İslâmi kimlik ve bağları kurgulamayı tercih ettiğini belirtmiştik. Bu tercihin nedeni öncelikle İslâmi kimliğin çok daha geniş bir coğrafyada etkili olacak bir araç olmasıydı, diğer taraftan İslâmcı siyasetlerin, dinî özgürlüklerin garantisi-

ni öncelemesi dolayısıyla seküler milliyetçilikten daha az radikal talepleri olacağı varsayılıyordu.

Nitekim Almanya'nın savaş sürecinde, Müslüman topluluklar, İslâmcı/milliyetçi siyasal çevre ve liderlerle iletişim ve ittifak siyaseti, sadece Arap coğrafyasında değil, Balkanlar'da ve (Sovyetler ile savaşa girildikten sonra) Sovyetler Birliği idaresi altında yaşayan Rusya Müslümanları arasında da ciddi bir etkinlik alanı oluşturmuştur. Sonuçta Nazi Almanyası'nın İslâm siyasetlerinin başarısız olduğu iddia edilebilir, ancak bize göre Nazi Almanyası'nın savaş propagandaları ve Almanya ile kurulan ilişkilerin kalıcı etkilerini de dikkate almak gerekiyor. Zira, Arap coğrafyası ve Türkiye'de değil, tüm Müslüman coğrafyada İslâmcı, sağ milliyetçi ve muhafazakâr çevrelerde yaygın olan komplo teorileri çerçevesinde Yahudi düşmanlığının İkinci Dünya Savaşı sürecinde pekiştiğini, diğer yandan ise liberalizm düşmanlığı ve otoriter siyasetlere sempati eğiliminin buradan beslediğini düşünüyoruz.

Nazi dönemi Alman siyaseti ve Türkçülük

Rusya Müslümanları arasında Türkçülük siyaseti ve ideolojisinin öncülerinden Zeki Velidi Togan dahi, Pan-Türkçü hareketin başlangıcını, 19. yüzyılın ikinci yarısında, Orta Asya bölgesinde İngiltere ve Rusya rekabetinin güçlenmesinin bir sonucu olarak tanımlar ve ünlü Macar Oryantalist Vámbéry'nin Türklere ilişkin çalışmalarını, İngiltere'nin Rusya aleyhine bir çabası çerçevesinde değerlendirir.[48] Ancak, bilindiği gibi Birinci Dünya Savaşı öncesinde ittifaklar toptan değişmişti ve savaş esnasında Rus idaresi altında olan Müslüman coğrafya Osmanlı Devleti ve Almanya ittifakının ilgi alanı haline gelmişti.

Rusya İmparatorluğu yönetiminde yaşayan, Türki diller konuşan toplulukların belirleyici kimliklerinin bir diğer unsuru Müslümanlıktı. Diğer yandan, özellikle Balkan Savaşları sonrasında, Osmanlı yönetimi çevresinde (İttihat ve Terakki), Türk-

48 Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, cilt 1, Enderun Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1981, s. 561-562.

lük ve Müslümanlık, artık açık bir şekilde özdeş bir anlam kazanmıştı. Birinci Dünya Savaşı koşullarında Alman dış siyasetinin, Osmanlı Devleti'yle ittifak ve Rusya İmparatorluğu yönetimi altında yaşayan Müslümanlara yönelik strateji ve propaganda çabaları Pan-İslâmcılık ve Pan-Türkizm fikirlerini lehimlemekte önemli bir etken oldu. Enver Paşa ve çevresindeki İttihatçıların, Birinci Dünya Savaşı sonrasında dahi sürdürmeye gayret ettiği Pan-İslâm ve Pan-Turan siyasetinin zemini bu koşullarda oluşmuştu. Benzer bir örtüşme İkinci Dünya Savaşı esnasında gündeme geldi. Artık bazı koşullar çok değişmişti, Osmanlı Devleti'nin yerini alan Türkiye Cumhuriyeti, tüm baskılara rağmen Almanya ile ittifaka yanaşmadı. Bu koşullarda Nazi yönetimi, Arap coğrafyasında daha önce söz ettiğimiz gibi Müslümanlık vurgulu propaganda faaliyeti yürütmeye başladı ve Türkiye Cumhuriyeti'ne Alman yanlısı çevrelerle ilişkiler kurmak da dahil olmak üzere baskısını sürdürdü. Diğer yandan, Almanya Sovyetler'e savaş ilan ettikten sonra Sovyet yönetimi altında yaşayan gayri-Rus milletleri Sovyetler'e karşı ayaklandırmak siyaseti benimsendi.

Türki diller konuşan topluluklar bu siyasetin hedef alanlarının başında geliyordu. Alman dış siyaseti bu alanda bir kez daha Türklük ve Müslümanlığı ortak kimlik olarak muhatap aldı. Bu konuda bizim için önemli olan husus, Türkiye'de sağ milliyetçilik ve İslâmcılık siyasetlerinin siyasi ittifak ve örtüşme alanının tarihinin, Türkiye içinde yaşanan siyasi-toplumsal gelişmelerin yanı sıra, küresel siyasi çatışmaya ait eksenlerinin altını çizmektir. Aslında bu eksen, bir sonraki bölümde değerlendireceğimiz Soğuk Savaş sürecinde netleşecektir. Ancak, Soğuk Savaş sürecine damgasını vuran komünizmle mücadele de, İkinci Dünya Savaşı esnasında, Sovyet İhtilali sonrası devreye giren Bolşevizm karşıtlığı zemininden hareket etmiştir. Nitekim, savaş esnasında kurulan Nazi Almanyası ve müttefiklerine karşı Sovyet-Batı ittifakı, savaştan hemen sonra hızla Sovyet-Batı çatışmasına dönüştü. Dahası, Almanya ve İtalya'da (ve bu arada İspanya ve Portekiz'de), Nazizm ve faşizmin yükselişinin kökeninde de Sovyet İhtilali sonrası Avrupa'yı saran dev-

rim korkusu vardı. Buna karşılık, Nazi Almanyası'nın saldırgan dış siyaseti, Sovyetler ve Batılı güçleri zaruri bir ittifak içine sürüklemişti.

Birinci Dünya Savaşı esnasında ve Sovyet İhtilali sonrası, Beyaz Ruslar ve Rus olmayan Sovyet halklarının Batı'da mülteci olarak yaşayan milliyetçi unsurları, anti-Bolşevik çabalar içine girmişti. İkinci Dünya Savaşı öncesi Paris'te mülteci olarak yaşayan Ruslar arasında Kerenski Bolşevizm karşıtı bir muhalefet grubu oluşturmuştu, ancak bu muhalefet çevresi Rus olmayan topluluklar açısından çekici olmaktan uzaktı. Rus olmayan diğer unsurların çabaları daha ziyade "Promete Hareketi" çerçevesinde yoğunlaştı.[49] Eski Çarlık ve ihtilal sonrası Sovyet yönetimine karşı çıkan gayri-Rus bağımsızlıkçı ve milliyetçileri bir araya getirme çabasındaki Promete Hareketi büyük ölçüde Avrupa'da yaşayan mülteci aydın ve siyasetçilerden oluşuyordu ve yayın organları 1926-1938 arasında Paris'te yayımlanan *Prométhée* dergisiydi. Bu hareket aynı zamanda bazı Menşevik ve Sosyalist Devrimcileri de içinde bulundurduğu için, Hitler'in yükselişi esnasında iç tartışmalar büyümüş ve diğer taraftan Pan-Türkizm fikrini reddetmiş, nihayet Nazi yandaşlığı konumuna düşme gerçeği karşısında dağılmıştır.

Promete Hareketi'nin geçmişini, 1904'te Polonyalı devlet adamı Mareşal Józef Piłsudski'nin, Rus-Japon Savaşı öncesinde Japon hükümetine sunduğu 13 Haziran 1904 tarihli memorandumа dayandıran değerlendirmeleri dikkate almak gerekir. Zira bu memorandumda, Çarlık Rusyası'nın parçalanması için Çarlık yönetimi altında yaşayan Rus olmayan milletler ve Osmanlı Türkleriyle işbirliği öneriliyordu.[50] Piłsudski, bu amaçla 1912-1913 yıllarında Krakow'da Polonya-Türkiye Dostluk Cemiyeti kurmuştu. Buna karşılık Copeaux, Promete Hareketi'nde Ukrayna'nın öncü rolü oynadığını ileri sürer. Ukrayna'nın bağımsızlık ilanı kısa ömürlü olmuş (1918), ancak Gür-

49 Etienne Copeaux, "'Prometeci' Hareket", Semih Vaner, *Unutkan Tarih: Sovyet Sonrası Türkdilli Alan*, çev. Ercan Eyüboğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, s. 17.

50 Ahat Andican, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye ve Orta Asya*, Doğan Kitap, İstanbul, 2009, vd.

cistan (1921'de bağımsızlığını yitirdi) ve "Türkdilli" topluluklar ile Sovyet karşıtı ilişkiler geliştirme gayreti sürmüştü.

Rusya-Sovyet Müslümanlarının liderlerinden Mustafa Çokay ise, 1919'dan itibaren bu gruplar arasında ittifakı ilk düşünenin kendisi olduğunu iddia eder.[51] Almanya ve müttefiklerinin, İkinci Dünya Savaşı öncesi ve esnasında yaşanan süreçte Rusya ve Sovyetler'e karşı örgütlemeye giriştiği cephenin geçmişinin eski olması şaşılacak bir konu değildir. Bir yandan Polonya, Ukrayna gibi Çarlık yönetimi döneminden beri süren bağımsızlık ve milliyetçi direnişler, diğer yandan Sovyet yönetimi altında yaşayan Müslüman topluluklar, Azerbaycan, diğer Kafkas halkları, Tatarlar ve "Türkdilli" diğer toplulukların İkinci Dünya Savaşı'na giden yolda ve savaş esnasında yeniden umutlarının canlanması ve ortaklaşması anlaşılabilir bir gelişmedir. Ancak, savaşın seyri içinde Sovyet karşıtlığı ister istemez Nazi yandaşlığına evrildiği için, ikisi arasında tercih yapma zorunluluğu, ortak muhalefet cephesini Almanya ve müttefikliğini tercih eden unsurları Almanya ile eşgüdümlü siyaset yapmaya itmiştir. Türkdilli toplulukların milliyetçi liderleri bu tercihi Almanya ile işbirliği şeklinde hayata geçirdiler.

Türkçü-Turancı düşünce çevrelerinin tarihi de Çarlık Rusyası ile mücadelenin ve Türk milliyetçiliğinin şekillenmesinin tarihine kadar geri götürülmesi gereken uzun bir süreci kapsar. Ancak Birinci Dünya Savaşı esnasındaki Osmanlı (İttihat ve Terakki yönetimi) ittifakı İkinci Dünya Savaşı sürecinde söz konusu değildi. Bu durumda Türkiye Cumhuriyeti'nin Almanya ile resmî ilişkisiyle Türkçü çevrelerin Almanya yanlısı çabaları örtüşmekten ziyade ciddi biçimde ayrışır. Bu açıdan Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus inşası sürecinde öne çıkan Türkçülük siyasetiyle Rusya kökenli Türkçü-Turancı mültecilerin Almanya yanlısı siyasetlerini ayrıştırmak önemlidir. Savaş esnasında Almanya'nın, özellikle Ankara Büyükelçisi von Papen üzerinden, Birinci Dünya Savaşı'nda yaşanan ittifakı tekrarlama ve bu çerçevede Türkiye'yi yanına çekme çabaları ve geçmişten kalan duygularla Almanya taraftarlığının bazı çevrelerde yaygınlaş-

51 Copeaux, a.g.m., s. 23.

mış olduğu bilinen bir gerçektir.[52] Dönemin tanıklarından biri, o günkü ortamı "Türk'ün kafasındaki Alman imajı bütün gücünü koruyor. O da Hitler gençliği gibi düşünüyor: Almanya yine 'en büyüktür' o cephede yenilmemiştir, onu 'başka şeyler' yıkmıştır..." şeklinde ifade eder.[53]

Diğer taraftan, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî siyaseti bu baskılara karşı Almanya'yı oyalamaktan ibaret olmuştur. Bu konuda tartışma konusu edilen hususların başında, İkinci Dünya Savaşı esnasında, Almanya ile yakınlaşma hevesinde olan bir grup diplomat, aydın ve askerin Almanya'ya yaptıkları ziyarettir. Bu grubun tamamı, Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya ittifakı siyaseti içinde yer almış kişilerden oluşuyordu. Bunların başında Enver Paşa'nın kardeşi ve Kafkasya'daki İslâm Ordusu Komutanı Nuri Paşa (Killigil), yaveri Yenibahçeli Şükrü ve kendini Başkurdistan lideri olarak tanımlayan Zeki Velidi Togan, Kanal Harekatı esnasında Cemal Paşa'nın kurmay başkanlığını yapmış olan Ali Fuat Erden, yine Birinci Dünya Savaşı döneminde askerî görevler üstlenen Hüseyin Hüsnü Emir Erkilet Paşa bulunuyordu. İktidarın, bu ziyareti Almanya'yı oyalamak siyasetinin bir parçası olarak kabul ettiği ve 1943 yılına kadar Türkçü yayınlara kısıt getirmediği doğrudur. Diğer taraftan, 1932-1938 yılları arasında Almanya'da yaşayan Enver Paşa ailesi ve Turancı Zeki Velidi Togan afla Türkiye'ye dönmüştür.[54] Ancak Zeki Velidi Togan'ın 1942'de Almanya tarafından savaş esirlerini eğitme faaliyetine yardım etmek üzere çağrılışına karşılık vermek üzere Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak ve Dışişleri Müsteşarı Numan Menemencioğlu'na başvurusunun geri çevrilmiş olması, İnönü'nün Almanya ile yakınlaşmaya koyduğu sınırlar açısından not edilmelidir.

---

52 Günay Göksu Özdoğan, *"Turan"dan "Bozkurt"a Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, vd.

53 Burhan Oğuz, *Yüzyıllar Boyunca Alman Gerçeği ve Türkler*, Can Matbaa, İstanbul, 1983, s. 340 (Burhan Oğuz, Yenibahçeli Şükrü'nün üvey oğludur ve o dönem Nuri Killigil'in fabrikasında mühendis olarak çalışmıştır.)

54 Johannes Glasneck, *Türkiye'de Faşist Alman Propagandası*, çev. Arif Gelen, Onur Yayınları, İstanbul, 1976 (Bu kitap Glasneck'in 1966 ve 1968 yıllarında Almanca yayımladığı iki kitabın tercümesinden oluşur), s. 197.

Ziyaretçi grup içinde bulunan Enver Paşa'nın kardeşi Nuri Paşa (Killigil) o dönemin şahitlerinden birinin ifadesiyle "ağabeyinin ölümüyle havada bıraktığı bayrağı kapmış, depara kalkmak için fırsat kolluyordu. İkinci Dünya Savaşı'nı ganimet bilmişti. Nasıl olsa Almanlar yabancı değildi. Her yıl, Leipzig Sanayi Fuarı'nı bahane ederek Berlin'e gidiyordu ve orada Nazi zimmamdarları [yöneticileri] ile görüşüyor"du.[55] Almanya'yı ziyaret edenler arasında bulunan Ali Fuat Erden o sırada Harp Akademileri kumandanıydı ve ziyareti resmen Cumhurbaşkanı İnönü'ye sunmuştu. Erkilet Paşa ise ziyarete bir sivil Alman dostu olarak katılmıştı, tam bir Nazi yanlısı idi ve ziyaret izlenimlerini, önce o dönem Alman yanlısı *Cumhuriyet* gazetesinde, sonra bir kitap olarak yayımladı.[56] Bu arada, yine Almancı bir eski asker olan Ali İhsan Sabis (Paşa) ile birlikte, 1941 yılında Almanya'ya dayanarak Nazi yanlısı darbe yapma planlarına Erkilet Paşa'nın karşı çıktığı veya ihbar edildikleri iddia edilir.[57] Darbe teşebbüsü olmasa da Erkilet Paşa ve diğer Nazi yanlısı çevrelerle o dönemin iktidarının çok farklı görüş ve siyasetleri benimsediği aşikârdır. Her şeyden önce Cumhuriyet rejimi Pan-İslâm ve Pan-Türkçü siyasetlere kökünden karşı olan ilkeler üzerine kurulmuştur ve İnönü dönemi kurucu ilkeleri özellikle İkinci Dünya Savaşı boyunca titizlikle korunmuştur. Buna karşın Nazi Almanyası'nda Türkiye'de İslâm'ın baskı altında olduğunu ileri süren ve laiklik karşıtı olan bir korsan kanal kurmayı bile düşünenler olmuştu.[58] Türkiye'ye karşı Kemalist laiklik ve modernleşme karşıtı propaganda düşüncesi (Hermann Neubacher tarafından) 1944 yılında tekrar gündeme gelmiştir, ancak uygulamaya geçip geçmediği bilinmemektedir.[59]

Cumhuriyet rejiminin resmî siyasetiyle Nazi yanlısı çevrelerin Pan-Türkçü görüşleri arasındaki mesafeyi; Almanya ziya-

55 Burhan Oğuz, *Yaşadıklarım Dinlediklerim: Tarihi ve Toplumsal Anılar*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2000, s. 89.

56 H. E. Erkilet, *Şark Cephesinde Gördüklerim*, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1943.

57 Burhan Oğuz, *a.g.e.*, s. 95.

58 Motadel, *a.g.e.*, s. 103.

59 *A.g.e.*, s. 199.

retine katılan grubun, bu esnada Sovyet ordusundan esir alınmış Türki kökenli Müslüman askerlerden oluşan kıtaların yaşadığı kampları ziyareti üzerine duygu ve düşüncelerini yazan Emir Erkilet'in ifadeleri çerçevesinde de izlemek mümkündür.

> Kırım'dan Doğu Türkistan'a kadar asırlarca Rus ve nihayet Bolşevik esareti altında inleyen ve on on beş yıl içinde bütün Türk illerinden gelmiş Türk erlerini bir arada görebilmek ve onlarla görüşüp konuşabilmek bana şimdi tarif edemeyeceğim bir heyecan vermişti. Çünkü dağınık ve esir mahkum ve perişan milletimi, şimdi toplu bir birlik halinde görüyor gibiydim. Evet, Kırımlı, Azerbaycanlı, Şimal Kafkasyalı, idil-Urallı ve Türkistanlı bütün Türkler esir olsalar da şu anda karşımda yan yana ve dirsek dirseğe vermiş ve bir askeri kıta teşkil ediyorlardı. Çok sevinmiştim.[60]

Alman Nazi rejimi savaşın başından beri "Müslüman dünya"ya ilişkin siyaseti gereği, esir düşen askerler arasında Müslüman olanları ayırıp, özellikle "dinî inançlarına saygı" konusunda titiz davranmaya özen gösteriyordu. Aynı çerçevede olmak üzere harbin başlamasından henüz bir ay geçmeden Doğu'daki yıllarca süren faaliyetlerinden dolayı Kafkas ve Türk Tatar mültecilerle ve Türk siyasi ve askerî mercileri ile birçok münasebeti olan sefir Werner Otto von Hentig'e "Güneydoğu Avrupa kavimlerinin (Kafkaslar, Kırgızlar, Tatarlar) meselelerini inceleme görevi verildi."[61] Bu tarihten itibaren, Promete Hareketi'nin bazı mensupları dahil Almanya'da yaşayan Bolşevik karşıtı mülteciler ve özellikle Türki Müslümanlara ilişkin pek çok çalışma ve yayın hazırlandı. Diğer taraftan, 1941'de Sovyetler'e karşı mücadele edecek Alman asıllı olmayanlardan toplanacak Doğu Lejyonları oluşturulması fikri 22 Aralık 1941'de resmen kabul edildi. Hitler, Birinci Dünya Savaşı ittifaklarının izini sürerek, Sovyet yönetimi altındaki halklardan özellikle Müslüman olanların daha güvenilir olduğunu düşünüyordu.

---

60 Erkilet, *a.g.e.*, s. 198-199.

61 Patrik von zur Mühlen, *Gamalıhaç ile Kızılyıldız Arasında*, çev. Eşref Bengi Özbilen, Mavi Yayınları, Ankara, 1984, s. 65.

13 Ocak 1942'de, Türkistan Lejyonu ve Kafkas-Müslüman Lejyonu kuruldu. Türkistan Lejyonu'nun kumandası yine Birinci Dünya Savaşı'ndan tanıdık bir isim olan Oskar von Niedermayer'e verildi.[62] Bu tarihten sonra başka lejyonlar da kurulmuş ve bu çaba 1944 yılında tekrar yoğunlaşmıştır ve bu konuda pek çok çalışma mevcuttur.

Bizim açımızdan önemli olan, Türkçülük, Turancılık ve İslâm siyasetlerinin İkinci Dünya Savaşı esnasında başta Naziler olmak üzere Mihver Devletleri tarafından araçsal biçimde canlandırılışı ve hatta yeniden üretimidir. Haziran 1941'de Alman Dışişleri Bakanlığı'nda Rusya Komitesi kuran Müsteşar Woermann, bu konuda görevlendirdiği Hentig'in düşüncelerini şöyle özetliyordu: "Bugünkü Sovyetler Birliği'nin Türk kökenli halkının büyük çoğunluğunda Pan-Turancı bir duygu yoktur; bundan böyle uyandırılmalı, ya da bu duygu bulup çıkarılmalıdır."[63] Bu "uyandırma" veya "bulup, çıkarma" işini Papen'in deyimiyle "Etkili Türkler" yapacaktı.[64] Nitekim Hentig Ekim 1941'de Nuri Paşa (Killigil) ile irtibatla görevlendirilmişti. Diğer taraftan Türkçü-Turancı fikirlerin canlandırılması için Sovyet Devrimi'nden sonra Avrupa'da mülteci olarak yaşayan Rusya kökenli Türkçü-Turancı aydın ve siyasetçiler vardı. Hentig'in çabaları ise kuşkusuz Türk Dünyası'nın ötesinde idi ve aynı zamanda eski Hidiv Abbas Hilmi Paşa ve İranlı milliyetçilerle de temas halindeydi.[65]

Bu bölümün başında, İkinci Dünya Savaşı esnasında Mihver Devletleri'nin Arap coğrafyasına yönelik çabalarının Arap milliyetçilerini de kapsamasına karşın, kendisini sadece Arap dünyası değil, tüm Müslüman dünyanın lideri olarak gören ve Nazilerle bu yönde işbirliği yapan Hacı Emin el-Hüseynî üzerinden Pan-İslâmcı düşünce ve siyasetini beslediğini görmüştük. Nitekim, Bolşevik karşıtı olarak Nazilerle işbirliği yapan çevreler içinde Müslümanlıktan ziyade Türkçülüğü ağır basanlar

62 Motadel, *a.g.e.*, s. 224-225.

63 Glasneck, *a.g.e.*, s. 201-202.

64 *A.g.e.*, s. 200.

65 Hirszowicz, *a.g.e.*, s. 204.

(başta Veli Kayyum çevresi) var idiyse de, bu iki kimlik zaten en azından iç içe geçmişti. Savaşın sonu gelmeden Sovyet Devrimi ile Rus İmparatorluğu'nun dağılması sürecinde, Türki milliyetçilerin bağımsızlık çabalarının zeminini teşkil eden, Birinci Dünya Savaşı öncesinde Çarlık Rusyası'na karşı başlayan Müslüman Kongreleri idi. Bu süreçte, Türkistan Geçici Hükümeti'nin başbakanlığını da yapan Mustafa Çokay gibi seküler milliyetçilerin Almanya'nın Pan-Türkizm ile Pan-İslâmcılığı örtüştürme tercihine karşı durmaları mümkün olmamıştır. Nitekim biyografi yazarlarından birinin[66] Çokay'ın Nazi çabalarına katılmakta gönülsüz olduğunu iddia etmesine karşın Çokay, Müslüman esir kamplarındaki propaganda faaliyetlerine katılmıştı. 1942'de erken ölümü nedeniyle yerini alan siyasal rakibi Veli Kayyum'un da Türkçülüğü İslâm siyasetinden ayrı tutma çabalarının sonuç vermediğini biliyoruz. Türk milliyetçilerinin, Türkistanlı "kahraman"larından Baymirza Hayit, Polonya'da Çnestahov Kampı'nda iken bir Alman komisyonunun ziyareti esnasında, ismini ve ününü bildiği Mustafa Çokay ile karşılaşmasını anlatır.[67]

Nazilerin Türki halklara ilişkin siyaseti, Türkçü-Turancı milliyetçilikten ziyade Türklük ile İslâm'ı özdeş tanımlayarak İslâm kimliğinin, Alman savaş siyasetinin bir aracı olmak üzere canlandırılmasını hedefliyordu. Nazi askerî istihbaratının 1942 Mayıs ayında "SSCB ve İslâm" başlıklı bir memorandumu, Sovyet yönetiminin İslâm'ı zayıflatamadığını ve Almanya'nın İslâm'ın koruyucusu rolünü üstlendiğini vurguluyordu.[68] Nazilerin Sovyet yönetimi altındaki "Türki coğrafya"da İslâmi propagandasının ne denli etkili olduğunun bir göstergesi, Stalin rejiminin bu konudaki siyasetini değiştirmek üzere 10 Haziran 1942'de Ufa'da Sovyet Müslümanları Kongresi'ni toplamak zorunda kalmasıdır. Bir yıl sonra Taşkent'te tekrar bir Müslüman

66 Abdulvahap Kara, *Türkistan Ateşi - Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi*, Da Yayınları, İstanbul, 2002.

67 Erol Cihangir, *Yeni Çağ Türkistan Tarihi Kaynakları ve Dr. Baymirza Hayit*, Turan Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 28.

68 Motadel, *a.g.e.*, s. 51.

Kongresi toplandı ve Abdulrahman Resulev tüm Sovyet Müslümanlarının müftüsü seçildi. Kudüs Müftüsü Emin el-Hüseynî'nin bu seçime müdahale çabası, Sovyet yönetimine karşı Türkçü siyasetlerin İslâmi propaganda ile ne kadar iç içe olduğunu gösteren örneklerden biridir.[69] Aslında el-Hüseynî Türk Lejyonlarını da ziyaret ediyor ve telkinlerde bulunuyordu.

Nazi Almanyası savaşın başlarından itibaren, ancak savaş seyrinin sonlarına doğru yoğunlaşmak üzere Müslüman esir kamplarını diğerlerinden ayırıyor ve bu kamplarda dinî hususlara titizlik gösteriyordu. Toplu cuma namazları teşvik ediliyor, domuz ve alkol konusunda İslâm'a uygunluk gözetiliyor, ibadet teşvik ediliyordu. Alkol tükettiği bilinen ve dindarlıktan uzak olan Müslüman esirin[70] pek çoğu böylece yeniden "Müslümanlaşıyor"du. Lejyoner olarak askere alınanlar için ise dinî inancın daha da önemli olduğu düşünülüyordu. Benzer bir tutum daha önce koloni ordularında ve özellikle İngiltere'nin Sipahi ordusunda kullandığı taktikti.[71] Esir kamplarındaki Müslümanlar için lejyonlarda yer almak, sunduğu maddi imkânların yanı sıra, ideolojik eğitimle manevi bir anlam da kazanıyordu.

Naziler bu açıdan dinî eğitim vermek üzere imam ve molla okulları açmıştı, bu okul veya kurslarda Alman çıkarları doğrultusunda yorumlanan bir İslâmi anlayış vurgulanıyordu. Bu organizasyonun en etkin kişilerinden biri Müftü el-Hüseynî'dir, ancak Türki lejyonların organizasyonunda en çok katkısı olanların başında, Türkçü-Turancı siyaset sahnesinde önemli bir aktör olan Alimcan İdris gelir. Kazakistan doğumlu İdris, Buhara ve İstanbul'da ilahiyat tahsili yapmıştı. İkinci Meşrutiyet döneminde İstanbul'da *Türk Yurdu* dergisinde, Birinci Dünya Savaşı esnasında ise yine Müslüman esirleri askere alma konusunda Oppenheim ile çalışmıştı. Bu kamplarda imamlık yapıyordu ve aynı zamanda Müslümanlara yönelik propaganda araçlarından biri olan Arapça, İngilizce, Rusça ve Tatar-

69 Mühlen, *a.g.e.*, s. 225.

70 Motadel, *a.g.e.*, s. 257.

71 *A.g.e.*, s. 246.

ca yayımlanan *Cihat* (*Dschihad*) dergisinin Tatarcasını yönetiyordu.[72] Pek çok faaliyetinden biri, Osmanlı ordusuna katılma çağrısına cevap veren 150 Türkistanlı esiri Mayıs 1917'de İstanbul'a getirmek olmuştur.[73]

İslâmi propagandada öne çıkan iki ilginç isim ise Alman Bertold Spluler ve Polonyalı Jakub Szynkiewicz idi.[74] Spluler Birinci Dünya Savaşı esnasında Almanya'nın İslâm siyasetinin mimarlarının eski ekibinin yanında, Naziler ile işbirliği yapan genç bir Oryantalistti. Tatar-Litvanyalı veya Polonyalı bir ailenin mensubu olan Szynkiewicz'in iki dünya savaşı arası Polonya'da İslâm eğitimi konusunda tecrübesi de bulunuyordu, bu esnada Polonya müftüsü olmuş, 1920 ve 1930'larda pek çok Müslüman Kongresi'ne katılmıştı. Szynkiewicz, Almanlar tarafından 1942'de Litvanya müftüsü olarak seçildi, yeğeni Edige Syznkiewicz, daha çok bilinen adıyla Edige Mustafa Kırımal da Kırım Türklerinin lideri olarak tanındı[75] ve savaş esnasında Almanya'da Müslüman esir kampları ve lejyonlarının organizasyonunda çalıştı. Almanya'nın Kırım'ı işgalinin ardından Alman Doğu Bakanlığı'na, Kırım'ı Bolşevik cehenneminden özgürleştirdiği için Nazilere "müteşekkir" olduğunu belirtmiştir.[76]

Türk lejyonlarında görev alan Rusya Müslümanları, Türkiye'de özellikle Soğuk Savaş döneminde, sağ milliyetçi/muhafazakâr siyasetlerin benimsediği ve haklarında pek çok yayın bulunan isimlerdir. Bunlardan biri, Cengiz Dağcı, kendisine Almanlar tarafından verilen üniformanın kol yenlerinde üç minareli Semerkant Camii ve çevresinde "Allah bizimledir" yazısı bulunduğunu, her sabah talime çıkmadan önce tabur imamlarının vaazda bulunduğunu söylüyordu. Bu vaazın ardından, "Camilerimizi dine inanmayan ateist Ruslardan kurtaracak mı-

72 Rubin ve Schwanıtz, *a.g.e.*, s. 147; Fatih Çolak, *Alman İmparatorluğu ve Türkistan 1910-1920*, Çizgi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 292 vd.

73 Çolak, *a.g.e.*, s. 299.

74 *A.g.e.*, s. 270-271.

75 *A.g.e.*, s. 168-169.

76 *A.g.e.*, s. 167.

yız?" sorusuna, hep bir ağızdan "Kurtaracağız!" diye cevap verdiklerini ekliyor.[77]

Türk lejyonlarında görev alan ilginç isimlerden biri Ruzi Nazar'dır. Savaş sonrası içinde yer aldığı gelişmeler, önemli bağlantılar kurmamıza yardım edeceği için Nazar'ın hayat hikâyesine biraz daha yakından bakmakta yarar var. Nazar, 1917 yılında Rusya İmparatorluğu'nun Türkistan vilayeti içinde, Fergana Vadisi'ndeki Margilan'da doğmuş ve o dönemde Türk milliyetçi hareketleri atmosferinde büyümüştü. İlk gittiği okul İsmail Gaspıralı ekolünden ve "yenilikçi" (cedidci) denilen gruba mensup Nogay Hoca'nın mektebiydi.[78] Daha sonra Sovyet yönetimi altında içinden geldiği çevre ve Sovyet eğitimi arasında kendi deyimiyle "ikili bir hayat" yaşamıştı. Ağabeyi Yoldaş Kari, 1927'de, Özbekistan Adalet Bakanlığı'nda çalışırken "Pan-Türkist, karşı devrimci, burjuva milliyetçisi" ithamıyla tutuklanıp idam edilmişti.[79] Ruzi o sırada on yaşındaydı. Daha sonra Taşkent'e eğitim almaya giden Ruzi Nazar, İkinci Dünya Savaşı başladığında Kızıl Ordu'ya asker olarak alınmıştı. Savaş esnasında Ukrayna'da bulunduğu sırada yaralanmış ve ordudan kaçıp bir eve sığınmıştı. Bu esnada ev sahipleri Ukrayna Milli Hükümeti'nin kurulmasının sevincini yaşıyordu, "Keşke biz de Orta Asya'da kendi milli hükümetimizi kursak"[80] demişti. Ev sahibi, Ukraynalılar ve Özbekler arasında hiçbir sorun olmadığını söyleyip, Ukrayna'yı işgal eden Alman ordusuna mensup yardımcı birliklere katılmasını önermişti. Karargâhının başçavuşu Baumann, Ruzi'yi Müslüman-Türk lejyonlarına katılmaya davet etmiş, o da bu teklifi kabul ederek Proskurov şehrine gönderilmişti. Daha sonraki süreçte, Ruzi Nazar, Almanların Türkistan, Azerbaycan ve diğer Türki-Müslüman halkları örgütleme faaliyetleri içinde

77 Abdulvahap Kara, *Gamalı Haç ve Kızıl Yıldız Arasındaki Yazar Cengiz Dağcı*, Ufuk Ötesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 57, 71.

78 Enver Altaylı, *Ruzi Nazar CIA'nın Türk Casusu*, Doğan Kitap, İstanbul, 2013. Bu kitabın tanıtımı ve özeti için bkz. Nuray Mert, "Alman Ordusundan Afgan Direnişine Ruzi Nazar'ın Biyografisi", *Toplumsal Tarih*, sayı 241, Ocak 2014.

79 *A.g.e.*, s. 62.

80 *A.g.e.*, s. 79.

aktif görevler üstlenmişti. Kendisi de sağ, muhafazakâr, Türk milliyetçisi çevrelerle yakın ilişkisi olan biyografi yazarı, Ruzi Nazar'ın hayat hikâyesini yeniden kurgularken, Nazar'ın faaliyetlerini Nazi siyasetinden uzak göstermeye özen göstermiştir. Ancak bu hayat hikâyesinin savaş sonrası kısmı da bir sonraki bölümde değineceğimiz gibi bizim için önemli ipuçları taşıyacak mahiyettedir.

Sovyetler karşısında Nazilerle işbirliği yapan Türki-Müslüman aydın ve siyasetçilerin Türkiye'de savaş sonrası siyasi alana çıkan sağ milliyetçi ve İslâmcı çevreler üzerindeki etkisi büyük olacaktı, ancak bu konu başlı başına bir çalışma konusu olmalıdır. Bugüne kadar bu alanda sadece, bu fikirlerin savunucularının ideolojik yayınları mevcuttur. Diğer pek çok çalışmada ise Türkçülük, sağ siyaset ve İslâmcılık ile ilişkilendirilmekten ziyade Kemalizm ve Cumhuriyet dönemi ulus inşası süreciyle ilişkilendirilmek suretiyle ele alınmaktadır.[81] Oysa ulus inşa sürecinde, Türkçülük ve Türkçü aydınlar bir etken olmakla birlikte, Cumhuriyet'in resmî ideolojisi siyasal olarak yolunu Turancılık ve/veya Türkiye dışına taşan Türkçülük idealleriden ayırma gereği duymuştur. Mesela Türk Ocakları Sovyetler'in etkisiyle faaliyetlerini kısıtladı, dergileri olan *Türk Yurdu* 1931'de yayından kalktı. 1938'de İnönü, içlerinde Ali Han Kantemir'in de bulunduğu bir grup mülteciyi sınır dışı etti, bunların çoğu Berlin'e gitti.[82] Aralarında Zeki Velidi Togan olan bir grup, sağ siyasetlerin zeminini oluşturan yayınlara giriştiler. Ancak gerek savaş esnasında gerekse sonunda, Turancılık ve bu tür Türkçülük yargılandı.[83]

81 Günay Göksu Özdoğan, *"Turan"dan "Bozkurt"a Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001; Onur Atalay, *Türk'e Tapmak Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018; Yüksel Taşkın, *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

82 Mühlen, *a.g.e.*, s. 23-24 vd.

83 *Irkçılık –Turancılık*, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1944.

Balkan Müslümanları ve Naziler

Nazilerin İslâm siyaseti ve *Hitler'in Müslüman Askerleri*[84] Araplar ve Türki halklardan ibaret değildi. Balkanlar'da yaşayan, özellikle Bosnalı Müslümanlar da Nazi rejiminin İslâm siyasetlerinin etki alanına girmişti. Diğer taraftan Hitler'in Balkanlar'da Alman olmayan destekçilerinin tümü de Müslüman çevreler değildi. Bunların başında 1941'de Yugoslavya'nın işgalinden sonra işbirliği içinde yönetime gelen Hırvat Ustaj rejimi vardı. Ustaj rejimi, Nazi yanlısı askerî destek lejyonları kurdu. Ustaj rejiminin Müslüman nüfus üzerindeki etkisi sınırlıydı ve bu şartlar altında Almanlar, Müslümanlar ile doğrudan ilişki kurmaya yöneldiler. Müslüman nüfus içinde etkin olmanın yolu, mevcut dinî kurumlar oldu; Ulema Meclisi ve Reis-ul Ulema mevkii 1882'de, Müslümanlar arasında Osmanlı etkisini kırmak için Habsburglar tarafından kurulmuştu.[85] Ustaj rejimi altında bu kurumsal yapı devam ediyordu, ancak Almanlarla işbirliği konusunda yaşanan anlaşmazlıklar sonucu, Almanlar ile ilişki konusunda Pan-İslâmcı Mehmed Handžić'in başında bulunduğu El-Hidaje örgütü ve onun gençlik kolu olan Mladi Muslimani öne çıktı. 1990'da Bosna-Hersek'in ilk başkanı olan Aliya İzzetbegoviç de bu gençlerden biriydi.[86] 14 Mart 1943'te Berlin'den Zagreb'e giderek Ustaja rejimiyle görüşen Müftü el-Hüseynî, Balkanlar'dan toplanan Müslüman lejyonların organizasyonunda da başrol oynamıştı.[87]

Bu süreçte Bosna, Nazilerin Balkanlı Müslüman birliklerinin merkezi haline geldi. Müslümanlar arasında otonomi ümidini kullanan Almanlar, 1943'te daha sonra Handzar (Hançer) adını alacak ve sayılarının 20 bin civarında olduğu iddia edilen birlikler kurmayı başardılar.[88] Bu birliklerin Alman istilasına kar-

84 M.Sami Mert, *Hitler'in Müslüman Askerleri*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul, 2012 (Bu çalışma ikincil kaynakların özeti ve amatör bir çalışmadır, ancak bu konuda yapılmış nadir bir Türkçe kaynak olarak görülebilir.)

85 Motadel, *a.g.e.*, s. 201.

86 *A.g.e.*, s. 203.

87 Rubin ve Schwanitz, *a.g.e.*, s. 151.

88 Motadel, *a.g.e.*, s. 229.

şı direnen Çetniklerden ziyade, Komünist Partizanlara karşı savaşmış olması, Nazi savaş propagandasının Bolşeviklik ve/veya komünizmle mücadele vurgusunun, dahası Bolşeviklik ile Yahudiliği özdeş tanımlamasının sonuçlarından biridir.[89] Müftü el-Hüseynî bir konuşmasında Bosnalı Müslümanlara, Katoliklerle işbirliğine teşvik etmek amacıyla şöyle diyordu:

> İslâm dini bize komşumuzu sevmeyi öğretir. Müslümanlar olarak Katolik Hırvatları sevmemiz, iyi geçinmemiz gerekiyor; çünkü dünyanın bir araya geldiği bu kritik noktada bütün özlemlerinizi ve arzularınızı gerçekleştirmenin yanı sıra, inancımızı ve kültürümüzü korumanın bir yolunu birlikte bulmamız mümkün. Dünyada İslâm'ın ve biz Müslümanların en büyük düşmanı Yahudiler ile işbirliği yapan İngiltere ve Amerika'dır.[90]

Bu gerçekler, Yugoslavya Krallığı sınırları içinde yaşayan tüm Müslümanların Nazilerle işbirliği yaptığı anlamına gelmez. Aynı gerçek, Arap dünyasında ve diğer milletler arasında Nazilerle işbirliği için de geçerlidir. Eski Yugoslavya (ki varlığı Birinci Dünya Savaşı sonunda meydana gelmiştir) söz konusu olduğunda, durum fazlasıyla karmaşıktır. Bilindiği gibi karmaşık etnik ve dinî grupların ötesinde, Alman işgaline ve Ustaj rejimine karşı direniş dahi kendi içinde bölünmüş vaziyetteydi. Kralcı Çetnikler ve Komünist Partizanlar karşıt güçlerdi ve her ikisi tarafında yer alan Müslümanlar bulunuyordu. Nazilerle işbirliği içinde olanlar, sonuçta en iyi çözümün Bosna'nın Müslüman kimliğiyle otonom olması gerektiğini ve bunun da ancak Almanlarla işbirliği içinde gerçekleşeceğini düşünenlerdi.

Ancak tüm Müslümanları Nazi işbirlikçisi olarak tanımlayan Hırvat veya Sırp milliyetçisi tarihyazımına karşı Müslümanların Nazilerle işbirliğini hiç tartışma konusu yapmak istemeyen, liberal Batılı tarihyazımları da sorunludur. İtibarlı ta-

---

89 George Lepre, *Himmer's Bosnian Division: The Waffen-SS Handschar Division 1943-1945*, Shiffer Publishing, 1977.

90 Emily Greble, *Saraybosna 1941-1945 Hitler Avrupası'nda Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler*, çev. Ebru Sürmeli, Tarihçi Kitabevi, İstanbul, 2016, s. 330.

rihçi Mark Mazower'ın Balkanlar üzerine olan kısa kitabında bu konuya değinmesini beklemeyebiliriz, ancak bu dönemden söz ederken Sırp Çetnik, Hırvat Ustaj ve Slovenyalı işbirlikçilerden söz etmesine karşın bölgedeki Müslüman işbirlikçilerden hiç bahsetmemesi, ancak bu bölümün başında işaret ettiğimiz gibi İsrail resmî tarihçiliğine karşı mesafeli durma çabasının sonucu olarak görülebilir.[91] Nitekim Mazower, İkinci Dünya Savaşı Avrupası'na ilişkin kitabında da Nazilerle işbirliği yapan Balkan Müslümanlarından hiç söz etmez[92] Bir diğer önemli isim olan Tony Judt'un İkinci Dünya Savaşı sonrasına ilişkin, bin sayfaya yakın hacimli çalışması da benzer bir yol izler. Savaş sürecine ilişkin tek cümle; savunma amacıyla Bosnalı Müslümanların "bazen Alman ordularıyla işbirliği yaptığı"dır.[93]

Mazower gibi önemli bir tarihçinin, Balkanlar'a dair tavsiye ettiği iki önemli kitaptan biri olan Noel Malcolm'un Yugoslavya'nın dağılma sürecinde yayımladığı, Bosna tarihine ilişkin kitabında Müslümanların Nazilerle işbirliğini kaçınılmaz, hatta tek seçenek olarak göstermesi de yine aynı çerçevede değerlendirilebilir.[94] Diğer taraftan Yugoslavya'nın dağılması sürecinde çıkan iç savaşta, başta ABD olmak üzere, Batı ülkelerinin Bosnalı Müslümanlardan yana bir siyaset izlemesinin, Balkan Müslümanlarının geçmişindeki kara lekelerin göz ardı edilmesi açısından etkili olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Malcolm, Kosova'nın bağımsızlığının ilanından hemen önce yayımladığı Kosova'nın tarihine ilişkin kitabında,[95] benzer bir tutum içinde Arnavutluk ve Kosova'da, Nazi Almanyası ile ilişkileri önemsizleştirme yoluna gitmiştir. Sadece Naziler tarafından Koso-

91 Mark Mazower, *The Balkans From the End of Byzantine To the Present Day*, Phoenix, 2000 [*Bizans'ın Çöküşünden Günümüze Balkanlar*, çev. Ayşe Ozil, Alfa Kitap, İstanbul, 2014].

92 Mark Mazower, *Dark Continent*, Penguin, 1998 [*Karanlık Kıta*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008].

93 Tony Judt, *Postwar, A History of Europe Since 1945*, Pimlico, Londra, 2007, s. 34 [*Savaş Sonrası, 1945 Sonrası Avrupa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009].

94 Noel Malcolm, *Bosnia A Short History*, Pan Books, Londra, 2002 (ilk basım 1994) [*Bosna*, çev. Aşkım Karadağlı, Om Yayınları, İstanbul, 2000].

95 Noel Malcolm, *Kosova, A Short History*, Macmillan, 1998.

va'da oluşturulan Skanderbeg Gönüllüler Birliği'nin 281 Yahudi'nin sınır dışı edilmesini "Kosova tarihinin en utanç verici bölümü" olarak zikretmek durumunda kalmıştır.[96] Aslında 1939'da, İtalya işgalinden sonra Arnavutlardan büyük bir askerî birlik oluşturulması planı söz konusu idi. 1940-1941'de Arnavut askerleri İtalyan birliklerine katıldı, onun ardından münhasıran Skanderbeg Grubu ayrıştı. Diğer taraftan işgalden hemen sonra, Arnavut Faşist Partisi kurulmuştu. Malcolm eski Yugoslavya'dan pek çok kesimin Naziler ve müttefikleriyle işbirliği yaptığını söyler, ancak Kosova'da bu sayının yüksek olmasının nedeninin, eski Yugoslav rejimine sadakatin düşük olması ve Mihver Devletler işgalinin "bir tür özgürleşme" olarak görülmesiyle açıklar.[97]

Sonuçta, Arnavutluk ve Bosna'da Alman Nazi rejiminin ne kadar karşılık bulduğu tartışmalıdır. Bu konunun İslâm karşıtı veya medeniyetler çatışması gibi tezler çerçevesinde abartıldığı doğrudur. Bizim vurgulamaya çalıştığımız husus ise, Balkanlar'da yaşayan Müslümanların Nazi yanlısı olduğunu iddia etmek veya altını çizmek değil, sadece Nazi Almanyası'nın Müslüman nüfuslu coğrafyalarda İslâm'ı siyasallaştırma gayretleri, İslâm'ın siyasal bir kimlik olarak yeniden inşası, bu inşanın modern dönemde içeriden olduğu kadar, bazen daha fazla rekabet içindeki büyük güçlerin çıkar ve siyasetleri ekseninde kurgulanmış olduğu gerçeği. Bu nedenle, Rusya'nın gücünü kırmak üzere, doksanlı yıllarda, benzer bir çabanın bu kez ABD ve Avrupa güçleri tarafından benimsendiğini hatırlatma gereği duyuyoruz.

Yugoslavya'nın dağılma süreci, liberal Batı tarihçiliği çerçevesinde, halen bölgedeki güçler savaşı pek mevzu edilmeden, Müslümanlığı siyasal kimlik olarak kodlamaya devam etmektedir. Doksanlı yıllarda yaşanan gelişmeler çerçevesinde "Balkan Müslüman kimliği" ve etnik milliyetçilikler vurgusuna karşın, bu süreçte Müslüman ülkelerden Bosna'ya giden İslâmcı destek güçlerinden, bu konuda Suudi Arabistan ve İran rekabetinden

96 *A.g.e.*, s. 310.

97 *A.g.e.*, s. 297.

pek söz edilmemesi de aynı çerçevede değerlendirilebilir.[98] Mazower'ın Balkanlar üzerine çalışmasında, Balkanlar bölgesinin daima şiddet ile anılmasının nedeninin bu bölgenin halkları arasındaki çatışmadan ziyade, 19. yüzyıldan itibaren bu bölgede yaşanan büyük güçlerin çıkar çatışmaları olduğunu ifade etmesine karşın, doksanlı yıllara gelindiğinde, bölgedeki çatışmalardan söz ederken özellikle Rusya, Avrupa ve ABD arasındaki nüfuz çabalarından hiç söz etmemesi bu konuda iyi bir örnek teşkil eder.

Kuşkusuz, Balkanlar'da siyasal kimlikleri yeniden kurgulamak adına geçmişin karanlık sayfalarını görmezden gelme tutumu Balkan Müslümanlarına özgü değil, tam tersine, benzer bir tutum doksanlı yıllarda Ukrayna ve eski Sovyet nüfuzu altındaki tüm Baltık, Orta Avrupa ve Balkan devletleri için de geçerli oldu. Sovyetler'in dağılma sürecinde, bu coğrafyanın faşist ve anti-semitik bir geçmişe sahip siyasi çevreleri, partileri, ülkelerinin Sovyet diktatörlüğüne karşı direnen "demokratik güçleri" olarak takdim edildi. Ancak bu ülkelerde aşırı sağ milliyetçilik akımları güçlendikten sonra geçmişlerinde Nazilerle işbirliği ve/veya Sovyet yönetimiyle özdeşleştirdikleri Yahudi karşıtı baskı ve kıyımlar, kısıtlı bir çerçevede de olsa gündeme gelmeye başladı.[99] Bu gündemin yoğunlaşması ancak Doğu Avrupa ülkelerinde, zamanında Yahudi kıyımı yapmış isimlerin milli kahraman olarak ilan edilmesi[100] ve bu ülkelerde soykırım inkârına varan yeni yasalar çıkmasıyla oldu.[101]

---

98 Bu sürece farklı yaklaşımlar genel olarak Sırp taraftarlığı olarak genellenmekte, ancak ciddiye alınması gereken bir sorgulama olarak bkz. Diana Johnstone, *Fool's Crusade, Yugoslavia, NATO and Western Domination*, Londra: Monthly Review Press, 2002 [*Ahmakların Seferi, Yugoslavya, NATO ve Batının Aldatmacaları*, çev. Emre Ergüven, Ergin Bulut, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004)

99 Jonathan Freeland, "I see why 'double genocide' is a term Lithuanians want. But it appals me", *The Guardian*, 15 Eylül 2010, s. 23 vd.

100 Lev Golinkin, "Holocaust visions stalk East Europe", *The New York Times*, 30 Ocak 2018 vd.

101 Marci Shore, "Poland digs itself into a dark hole", *The New York Times*, 5 Şubat 2018, vd.

Nazi müttefiklerinin Müslüman siyaseti

İkinci Dünya Savaşı ve esnasında, Müslüman nüfuslu coğrafyada sadece Nazi Almanyası değil, müttefikleri İtalyanlar ve Japonlar da benzer bir işbirliği içinde faaliyet gösteriyorlardı. Berlin, Roma, Tokyo radyoları aynı propagandanın araçlarıydı. 20. yüzyıl başında koloni siyaseti İtalya açısından olumsuz bir etken oluşturduğu için bu alanda etkinliği kısıtlıydı. Yine de Mussolini Müslüman dünyaya yönelik yeni bir açılım yapmak peşindeydi. Mussolini'nin geçmişinde övünebileceği bir kayıt vardı; 1911'de henüz sosyalist bir öğrenci iken İtalya'nın Trablusgarp'ı işgaline karşı gösteri yaptığı için tutuklanmıştı.[102] 1933'te Roma'da, Müslüman öğrencileri davet ettiği bir toplantı düzenlemişti. Bu toplantıda yaptığı konuşmada, Mussolini faşist rejimin, İngiliz ve Fransız tahakkümüne karşı İtalya'nın Müslümanlara özgürlük vaat ettiğini söylüyordu.[103] Daha sonra Filistin'de 1935-1936 yıllarında ayaklanan Filistinli Müslümanlara destek verdi. Etiyopya, Eritre ve Somali işgallerinin ardından geniş bir Müslüman coğrafyaya hâkim olan İtalya için İslâm siyaseti daha da önem kazanmış oldu. 1937'de Trablusgarp'a yaptığı ziyarette Mussolini'ye İslâm'ın kılıcı (Seyfülislâm) takdim edilmişti. Mussolini bu törende, Libya ve tüm Müslüman dünyaya adalet ve "peygamberlerinin hukukuna saygı" sözü verdi.[104] İtalya'nın 1939'da Kosova ve Arnavutluk'u işgali sonrasında Balkan Müslümanlarına yönelik siyaseti ise bölgedeki Alman rekabetinin gölgesinde kalmıştır.

Diğer taraftan, 1941'de, Irak teşebbüsünün İngiltere tarafından engellenmesi üzerine buradan kaçan el-Hüseynî, önce bir süre Japon Büyükelçiliği'nde saklandı, ardından İstanbul üzerinden Roma'ya giden Müftü el-Hüseynî'ye, Mussolini Villa

102 Ronald Bruce St. John, *Libya From Colony to Revolution*, Oneworld Publication, Oxford, 2012, s. 76.

103 Kelly A. Hammond, "Managing Muslims: Imperial Japan, Islamic Policy and Axis Connections during the Second World War", *Journal of Global History*, Cambridge University Press, 2017, s. 264-265.

104 J. L. Wright, "Mussolini, Libya and the Sword of Islam", (ed.) R. Ben-Ghiat, M. Fuller, *Italian Colonialism*, Palgrave, New York, 2005.

Scarlani'yi tahsis etti. 27 Ekim'de Venedik'te Mussolini'yle görüşen el-Hüseynî; onu Napoléon ve Sezar'a benzetmişti.[105] Müftü'nün ifadesine göre Mussolini ona, "Eğer Yahudiler bir Yahudi devleti istiyorlarsa, Tel Aviv'i Amerika'da kurmalılar. ... Onlar bizim düşmanımız ... ve Avrupa'da onlara yer olmayacaktır" demişti.[106] İkinci Dünya Savaşı seyri içinde giderek zayıf düşen ve Libya macerası da 1943'de İngilizlerin Trablusgarp'ı işgaliyle sona eren İtalya'nın İslâm siyaseti Almanya ile kıyaslanmayacak kadar etkisiz kalmıştı. Diğer Nazi müttefiki Japonya'nın İslâm siyaseti ise, 19. yüzyıl sonuna kadar giden geçmişi ve hedeflediği alan açısından hatırlatılmaya değer bir konudur.

1942'de, Japonya'nın Amerikan deniz gücüne Pearl Harbor'da saldırmasından kısa bir süre sonra bir grup seçkin Japon akademisyen ve entelektüel Kyoto'da Japonya'nın dünyadaki rolünü tartışmak üzere bir araya geldi. Bu ultra milliyetçi toplantılarının tartışma konusu, kendi deyimleriyle "modern uygarlığı" alt etmenin yolunu bulmaktı. Modern uygarlık ile Batı uygarlığı aynı anlama geliyordu.[107]

Modern uygarlık ve Batı karşıtlığı, Japonya için yeni bir fikir değildi. 19. yüzyıl sonlarından itibaren, Japonya'nın Batı'ya mı Doğu'ya mı yaklaşması gerektiği tartışma konusu idi. Bu çerçevede gelişen Pan-Asyacılık akımı içinde görüş farklılıkları vardı, ancak Japonya'nın Asya'nın lideri olarak, özellikle Anglosakson emperyalizminden kurtulmasına öncülük etmek gibi bir misyona sahip olduğu fikri zaman içinde ortak payda oluşturdu. Diğer taraftan "modern Batı karşıtlığı", Batı dışı diğer pek çok örnekte olduğu gibi, bir yandan emperyalizm, diğer taraftan ise Batı'nın "materyalist, ruhsuz kültürü"ne karşıtlık çerçevesinde tanımlanıyordu.[108] Siyaset alanında 1920'lerde

105 Pappe, *a.g.e.*, s. 310-311.

106 Akt. Zvi Elpeleg, *a.g.e.*, s. 118.

107 Ian Bruma ve Avishai Margalit, "Occidentalism", *The New York Review of Books*, 17 Ocak 2002 (daha sonra bu geniş makale, aynı başlıkla kitap olarak yayımlandı. Penguin, 2004 [*Garbiyatçılık*, çev. Güven Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009].

108 Eri Hotta, *Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945*, Palgrave Macmillan, New York, 2007.

öne çıkan liberal Batılılaşma 1930'larda yerini karşıt görüşe bırakmaya başladı. Doğuculuk veya Pan-Asyacılık sadece bir kültür tercihi değil, aynı zamanda hızlı modernleşmeye karşı verilen tepkinin bir sonucu oldu. Dahası Rusya'da Bolşevik Devrimi, Japonya'da komünizmin güçlenmesi açısından bir tehdit olarak algılanıyordu. Nihayet, Japonya'nın bölgede emperyal gelişme hedefleri söz konusuydu.[109] Nitekim Mançurya'da kurduğu kukla devletin tanınmaması üzerine Japonya, 1933 Mart ayında Milletler Cemiyeti'nden ayrıldı.

İkinci Dünya Savaşı'nda, Japon milliyetçiliği ve onun ötesinde Pan-Asyacılık iktidara gelmiş ve bir fikir akımından resmî ideolojiye ve Almanya ile ittifaka dönüşmüş durumdaydı.[110] Mihver Devletler'in Uzak Doğu'daki müttefiki Japonya'nın İslâm siyaseti kuşkusuz kendine mahsus özellikler taşır. Her şeyden önce, Japonya'nın savaş siyaseti, Asya gücü olmaya yönelik emperyal özlemleri istikametinde gelişti. Japonya'nın hedefi öncelikle Rusya ve Çin'de yaşayan Müslüman halkları etki alanı olarak kullanmaktı.

Nazi Almanyası'nın İslâm siyasetinin kökeni 19. yüzyıl ve bilhassa Birinci Dünya Savaşı'na kadar geri gittiği gibi, Japonya'nın İkinci Dünya Savaşı dönemi siyaseti de benzer bir arka plana sahiptir. Birinci Bölüm'de bu konuya, yani Pan-İslâm ve Türkçe konuşan halklara ilgi ve ilişkisine, daha ziyade Pan-İslâmist Abdülreşid İbrahim'in faaliyetleri çerçevesinde değinmiştik. Japonya'nın, kısmen birbiriyle örtüşen Pan-Asya, Pan-İslâm siyaseti Pasifik'te İngiliz ve Amerikan nüfuzuna tepki olduğu kadar komşusu Rusya'ya karşı da bir koz olarak şekillenmişti. 1905'te Rus-Japon Harbi'nden Japonya'nın galip çıkması, Müslüman dünyada büyük bir heyecanla karşılanmıştı. Sadece Müslüman dünyada değil, genel olarak Japon zaferi, "Doğu"nun "Batı"ya karşı önemli bir hamlesi olarak algılanmıştı. Oysa Mısır milliyetçileri bu olayı bir esin kaynağı olarak görürken 1910'da Japon Başbakanı Ōkuma Shigenobu, Lord Cromer'in *Modern Mısır* kitabının tercümesine yazdığı önsöz-

109 W. G. Beasley, *Japanese Imperialism 1894-1945*, Oxford Univesity Press, 1987.

110 Christopher Harding, *Japan Story In Search of a Nation*, Penguin, 2019, vd.

de, İngilizlerin Mısır deneyimini Japonların Kore'de uygulayabileceği bir örnek olarak gösteriyordu.[111] Japonya'nın da sonuçta emperyalist bir güç olduğu ve Pan-Asyacılık ideolojisi çerçevesinde emperyalist çıkarlarını meşrulaştırdığı ve hatta bu çerçevede kendi Doğu'sunu (*Orient*) yarattığı görüşü özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası genel kabul görecektir.[112]

Diğer taraftan Japonya kendini Asya'nın ve daha sonra İslâm dünyasının kurtarıcısı olarak takdim ediyordu. 1868'de Meiji Restorasyonu'nun ardından, bir yandan Japon askerî istihbaratı, diğer yandan Pan-Asyacı aydınlar çevresi, Japonya'nın çıkarları açısından bölgedeki (özellikle Çin Türkistanı'ndaki) Müslümanlarla ilişki kurmayı önemsemeye başlamıştı. 1898'de Doğu Asya Ortak Kültür Cemiyeti ve daha sonra Büyük Japonya İslâm Cemiyeti gibi örgütler bu süreçte kuruldu. Ayrıca, Japon istihbaratının kurucusu Ryōhei Uchida 1901'de "İkinci Dünya Savaşı sırasında Batılılar nezdinde çok korkutucu bir üne sahip" olacak ve Birinci Dünya Savaşı öncesinden itibaren Pan-İslâm siyasetleriyle sıkı ilişkisi bulunan Kara Ejderler Cemiyeti'ni kurmuştu.[113]

Japonya istihbaratının, genel olarak Rus İmparatorluğu'nun baskıcı siyasetine karşı olan Fin, Leh milliyetçileri, Bolşevik ve Menşevikler ile ve tabii Türki Rus Müslümanlarıyla yakın ilişkileri vardı. Bu konuda çalışmaları öncü mahiyette olan Selçuk Esenbel'e göre, "Militan Müslümanlar arasındaki Japon istihbarat ağının önemi Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İkinci Dünya Savaşı'na giden yolda, kendi emperyalizminden daha Asyacı ve yayılmacılıkta daha militan hale gelecek Japon yetkililerinin eylemlerinin temelini oluşturacak olmasıdır." Japon istihbarat belgeleri, Türk kökenli Rusya Müslümanlarıyla erken bağlantılara işaret etmekte olup, onlardan kurulan küçük bir çekirdek Japon taraftarı grubunun sonraki yıllarda Japonya'nın Müslü-

111 Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernizm in Asia*, Columbia University Press, 2007, s. 90.

112 Eri Hotta, *Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945*, vd. (Hotta, bu görüşe tamamen katılmaz.)

113 Selçuk Esenbel, *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı, Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 320.

man dünyasındaki temas ve propagandasına yardımcı olduğunu aydınlığa çıkarmaktadır.[114]

Turancılık ve Japonya ilişkisinin tarihi açısından çok önemli çalışmasında Sinan Levent, "Turancı ideolojinin Japonya'ya tanıtımında, Bolşevik Devrimi sırasında Sibirya'ya kaçan Türk kökenli Menşeviklerin rolü yadsınamaz. Bunlardan Muhammed Abdulhay Kurbanali (1889-1972) ve Alimcan Tagan (1892-1948) isimleri öne çıkmaktadır. Kurbanali ve Tagan gibi Türk kökenli Menşevikler ile Japon askerî yetkililer ve sivil milliyetçi aktivistler arasındaki ilişkinin güçlenmesiyle Japonya'nın Müslüman Türklere ilgisi arttı" diyor.[115] Ayrıca, "Kurbanali'nin argümanlarında etnik kimlikten ziyade dinin ön plana çıktığına" işaret ediyor.[116]

Nazi Almanyası örneğinde olduğu gibi Japonya için de Turan, Türkçülük ve İslâm siyasetleri zaten örtüşme halindeydi ve Türkçü bağımsızlıkçı yaklaşımlardan ziyade İslâm kimliği siyasi olarak daha işlevseldi. 1905'te Tüm Rusya Müslümanları Kongresi[117] sonrası dikkat çeken ve bu ülkeye ziyareti esnasında Asyacı, milliyetçi ve yayılmacı bir ideolojiye dayalı olarak kurulan Kara Ejderler[118] ile sıkı işbirliğine giren ünlü Pan-İslâmcı militan Abdürreşid İbrahim'in öne çıkması da bu bağlantı açısından önemli bir örnektir. Birinci Bölüm'de değindiğimiz gibi Abdülreşid, Birinci Dünya Savaşı esnasında Teşkilat-ı Mahsusa tarafından Rusya Müslümanlarıyla ilişki kurmak için görevlendirilmişti. Ancak, tüm hayatı boyunca İbrahim'in çalışma ve ilişkileri, sadece önce İttihat ve Terakki iktidarları ve Rusya kökenli Türki Müslümanlarla sınırlı değildi. Kara Ejderler yardım ve himayesinde Çin, Endonezya, Hindistan, Mısır, Mekke gibi Müslüman nüfuslu geniş bir coğraf-

114 *A.g.e.*, s. 296.

115 Sinan Levent, *Japon Turancılığı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2016, s. 28.

116 *A.g.e.*, s. 79.

117 Giray Saynur Bozkurt, *1905-1907 Yılları Rusya Müslümanlarının Siyasi Kimlik Arayışı*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2008, vd.

118 W.G. Beasley, *Japanese Imperialism 1894-1945*, Oxford University Press, 2013 (ilk basım 1987), s. 78, vd.

yada ziyaret ve görüşmeler yapıyordu. Erken dönem ziyaretlerini, Birinci Bölüm'de zikrettiğimiz gibi, *Alem-i İslam* başlığı altında yayımlamış, Cumhuriyet döneminde Türkiye'de yaşarken bu faaliyetlere devam etmiş ve 1933'de tekrar Japonya'ya giderek, bu süreçte sürgünde yaşayan Müslüman siyasi çevrelerin merkezi haline gelen Tokyo'da doğrudan görev almış ve Başkurt lideri olarak burada bulunan Kurbanali'yle birlikte çalışmıştır.[119] Peygamberin doğum günü olarak özenle seçilen 12 Mayıs 1938'de Tokyo Camii'nin imamlığına getirilmesi, İbrahim'in Japonya İslâm siyasetinde üstlendiği önemli role işaret eder. Bu açılışa Yemen veliahtı, İtalyan büyükelçisi, Suudi Arabistan'dan bir temsilci ve Tokyo'da yaşayan Çin ve Türki Müslümanlar katılmıştı.[120] Doğrusu Abdürreşid İbrahim'in hayatı, Japonya'nın İslâm siyasetinin tarihi açısından başlı başına önemli bir örnek ve kaynaktır. Esenbel'e göre;

> Hem Japon otoritelerinin hem de OSS'nin[121] dünyanın çeşitli yerlerindeki farklı geçmişlere sahip Müslümanların politik birliği gibi abartılı varsayımlara yönelmelerinin nedeni, İslâm'ın kendisinin politik bir karaktere sahip olduğu savlaması olmuştur. Gerçekte ise, İslâm dünyasının, tıpkı Hristiyanlık ve Budizm dünyaları gibi, kendi içinde çeşitli milliyetçi, politik ve kabilesel bölünmelerle siyasi bir bütünselliğinin olmamasından dolayı, bu emperyalist strateji boş bir çaba olarak kalmıştır denilebilir.[122]

Doğrusu bir yandan, 19. yüzyıl ortalarından beri Pan-İslâmizm siyasetlerinin hedeflediği Müslüman birliği kurulamadı-

---

119 Bu faaliyetleri Türkiye istihbaratı tarafından izlenmiş ve 8 Ağustos 1935 tarihli kararnameyle Türk vatandaşlığından çıkarılmıştır. Caner Arabacı, "Abdürreşid İbrahim Türkiye Vatandaşlığı Serüveni ve Konya Hayatı", *Akademik Sayfalar*, 11 Haziran 2014.

120 Esenbel, "Maps in our Mind: Chinese Coins, The Asian Muslim Network, The Jaoanase end the Transnational", *Essays in Honor of Şerif Mardin, The Post-Modern Abyss and the New Politics of Islam: Assabiyah Revisited*, ed. Faruk Birtek, Binnaz Toprak, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul, 2011, s. 136.

121 OSS, The Office of Strategic Services, ABD'nin 1942 yılında kurduğu analiz ve araştırma merkezi Stratejik Hizmetler Ofisi.

122 Esenbel, *a.g.e.*, s. 318.

ğı, diğer yandan Birinci Dünya Savaşı esnasında Osmanlı hilafetinin Almanya ile ittifak içinde yaptığı cihat çağrısının ve daha sonra İkinci Dünya Savaşı öncesinden itibaren Almanya'nın önderliğinde Mihver Devletleri'nin İslâm siyasetlerinin beklenen sonucu vermediği tarihî bir gerçektir. Ancak, bilindiği gibi her ideoloji muhayyel cemaatler (ki buna proletarya da dahildir) ve var olandan ziyade var edilmeye çalışılan zeminlerden hareket eder. İdeolojilerin hedeflerine ulaşmak konusunda başarısı tartışmalı olsa da her ideoloji bir noktadan sonra, farklı ölçeklerde de olsa kendi gerçekliğini üretir. Nitekim milliyetçilik de bu ideolojilerden biriydi ve tarihsel gelişimin seyri içinde verimli bir zemin bularak, farklı koşullarda ve farklı biçimlerde de olsa kendi gerçeğini oluşturdu.

Pan-İslâmizm ve/veya Müslüman dünya, 19. yüzyıl ortalarında karşılığı olmayan bir referanstı ancak, zaman içinde siyasal başarılarla taçlanmasa dahi, bir kavram ve kimlik olarak kendi alanını oluşturdu. Dahası zaman içinde pek çok tarihî gelişmenin yanı sıra, ulaşım ve iletişim imkânlarının gelişmesiyle bir imkân alanı oluşturdu. Daha 20. yüzyılın başındaki Rus-Japon Savaşı, Müslüman coğrafyalarda haberdar olunan yayın organları vasıtasıyla üzerine yorumlar yapılabilen bir konu haline geldi. Nitekim İslâmcılık ideolojisinin şekillenmesi bu zeminde mümkün oldu. Diğer taraftan bu ideolojinin kapsamının gelişmesi ve dönüşmesi de içine kapalı bir ortamda değil, küresel siyasal gelişmeler çerçevesinde gerçekleşti. Birinci Dünya Savaşı öncesi, modernist İslâm yorumuyla belirlenen İslâmcı siyaset, Müslüman dünya, hilafet, cihat kavramlarını öne çıkarıyordu. Savaş sonrası kolonyalizme karşı tepkiler, Filistin'e Yahudi göçü ve Yahudi devleti kurma çabalarına karşı isyanlar, bunların İkinci Dünya Savaşı arifesinde Nazi Almanyası öncülüğünde İslâm siyasetleri ve anti-semitizm ile buluşması, İslâm siyaseti ve/veya İslâmcılığın dilini bu yönde besledi. Diğer taraftan, Rusya'da yaşanan Bolşevik Devrimi de, bir sonraki bölümde değineceğimiz gibi uzun vadeli etkiler yarattı.

İkinci Dünya Savaşı sonrası döneme geçmeden kaldığımız yere, yani Japonya'nın İslâm siyaseti konusuna dönelim. Bu

konuda Cemil Aydın'ın Japon Pan-Asyacılığı ve Pan-İslâmcılık üzerine yaptığı çalışma, yeni ve iddialı olarak değerlendirilebilir. Özellikle Japon Pan-Asyacılığı ve Pan-İslâmcılık ile ilgili önemli bir kaynak oluşturan bu çalışmanın en büyük sorunu, Aydın'ın "Pan-Asyacılık ve Pan-İslâmcılığın, kolonileşme karşıtı sürece (*decolonization process*) büyük bir katkısı olduğu, Osmanlı ve Japon dış siyaseti ve daha sonra İkinci Dünya Savaşı sonrası uluslararası siyasete uzun edimli bir miras bıraktığı" iddiasıdır.[123] Aydın, Pan-Asyacılığın Japon emperyal yayılmacılık siyasetinin, özellikle '30'lu yıllarda iktidara gelerek resmî ideoloji haline gelen bölgede hegemonya kurma çabasını tamamen göz ardı edemese de öne çıkarmamaya gayret gösterir. Dahası, Japon Pan-Asyacılığının "Avrupa merkezli dünya görüşüne bir alternatif" oluşturduğunu ileri sürer.[124] Doğrusu Japonya'nın kendi yayılmacı siyaseti bir yana, Avrupa merkezli dünya görüşüne karşı bir meydan okuma sembolü olması, özellikle 1905 Rus-Japon Savaşı'ndan sonra ciddi bir etki alanı yaratmıştır. Ancak, sonuçta Japonya Birinci Dünya Savaşı'na İngiltere ile ittifak içinde girmişti ve o yıllarda iktidar olan görüş Batıcı aydınlanma ve reform siyaseti idi. Japonya'da Pan-Asyacı siyasetin iktidara gelmesi süreci, bir yandan da '20'li yıllarda Japon modernleşmesi, "aşırı Batılılaşma" ve liberal siyaset denemesine karşı bir tepkinin sonucu olarak gerçekleşmiştir.

Diğer taraftan, kültürel belirleyicilik ve modern Batı karşıtlığı Pan-Asyacılığa veya Pan-İslâmcılığa özgün değildir. Çarlık Rusyası'nda gelişen Pan-Slavcılık ve daha sonra Avrasyacılık fikri de Batı karşıtı temalarla yüklü, kültürel özgünlük fikirlerine dayalıdır. Dahası, sıklıkla Batı ile özdeşleştirilen modernleşme karşıtlığı, Batı Avrupa dışı ülkelere özgü bir fikir değildir. "Batı'nın Çöküşü" tezi Batı dünyası dışında önemli bir esin kaynağı olan Oswald Spengler (1880-1936) ve tarihi medeniyetler çerçevesinde tanımlayan Arnold Toynbee (1889-1975) gibi Batılı düşünce insanlarının fikirleri bu alanda çok etkili ol-

123 Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Columbia University Press, 2007, s. 6.

124 *A.g.e.*, s. 46.

muştur. Diğer taraftan genel olarak Alman idealist felsefesi ve romantik milliyetçiliği de modern Batı karşıtı bir zeminden hareket ediyor, Batı dışı "Pan" ve milliyetçilik akımlarını zihinsel planda besliyordu. Japonya'nın Asyalı milli kimliği ve Asya önderliği ve "kültürel biricikliği" fikirlerinin esin kaynaklarının başında da özellikle Alman idealist felsefesi ve milliyetçi romantizmi geliyordu. Sonuçta, Japonya'nın "Batı karşıtlığı, o dönemde, tüm dünyada yaygınlaşan ve modernleşmeye ilişkin bir tartışmanın" bölgesel açılımlarından biriydi.[125]

Ancak daha önemlisi, gerek Pan-Asyacılık, gerek Pan-İslâmcılık ideoloji ve siyasetlerinin, sonuçta İkinci Dünya Savaşı öncesi ve esnasında, bir Batılı güç olan Almanya ile ittifak ve işbirliği yapmış olmasıdır. Öncesinde, Birinci Dünya Savaşı sürecinde, Osmanlı hilafeti ve Alman İmparatorluğu arasındaki ittifak, Pan-İslâm, cihat ve halifelik kavramları üzerine kurulmuştu ve modern Batı karşıtlığından veya alternatifi düşüncesinden ziyade, Osmanlı yönetimi için imparatorluğu kurtarma, Almanya için ise imparatorluğa alan açma çabasının sonucuydu. Aydın'ın bu döneme ilişkin yorumlarında II. Abdülhamid ve İttihatçı Pan-İslâm siyasetleri arasında ayrım yapmaması da sorunludur. Bu konuyu Birinci Bölüm'de ele almış ve özellikle Abdürreşid İbrahim'e karşı tutum farkını örnek olarak zikretmiştik. Nitekim II. Abdülhamid dönemi İslâm siyasetiyle daha sonra İslâmcılık ideolojisinin temelini oluşturacak Pan-İslâmizmin farkı konusunda önemli bir gösterge de, Abdülhamid'in 1905 Rus-Japon Harbi esnasında Japonya'yı öven yayınları yasaklaması ve Japonya zaferinin kutlanmasını engellemiş olmasıdır.[126]

Japonya'nın emperyal siyasetinin bir aracı olarak dolaşıma giren Pan-Asyacılık akımının, Batı dışı milliyetçilik akımlarını etkilediği açıktır, ancak anti-kolonyalist olduğunu iddia etmek pek çok bakımdan sorunludur. Pan-İslâmizm ise zaman zaman seküler milliyetçilik ile örtüşse de bu iki ideoloji arasında her zaman bir gerilim hattı mevcut olmuştur. Uluslararası

125 Harding, *a.g.e.*, s. 200-201.

126 Esenbel, *a.g.e.*, s. 308, 310.

güç savaşları çerçevesinde Japonya'nın bölgesel yayılma siyasetini meşrulaştırmak üzere dolaşıma giren Pan-Asyacı siyaseti, Güney Asya'da milliyetçi mücadeleleri etkilemiştir, ancak kendisi de Japon kolonyalizmine hizmet eden bu siyaseti, anti-kolonyalist olarak tanımlamak zordur.

Konu kolonyalist güçlerin, bir yandan da ulusçu siyasetlerin güçlenmesinde etkili olması ise, İngiltere'nin Hint alt kıtasında Pakistan Devleti'nin kurulmasıyla sonuçlanan süreçte kendi emperyal çıkarları doğrultusunda yeni bir ulus-devletin oluşumuna katkısından söz edilebilir. Sonuçta, Hindistan'ın İngiltere'den bağımsızlaşma sürecinde, Gandhi ve Kongre Partisi'nin İngiltere'ye karşı mücadelesinde Müslüman Birliği kendine ayrı bir devlet kurma yolunda siyasal bir alan buldu. Tabii bizim kanaatimiz İngiltere'nin emperyal siyasetlerini anti-kolonyalizme bağlamak değil, Japon Pan-Asyacılığını anti-kolonyalist biçimde tanımlamanın ne kadar sorunlu bir yaklaşım olduğunun altını çizmeye çalışmaktır.

Hindistan'ın İngiltere'den bağımsızlaşma süreci, Pakistan Devleti'nin kuruluşu, bu süreçte, Pan-İslâmcılığın Hindistan'da zemin kazanması, Hindistan'da Hint Müslümanlarının Hilafet Komitesi başta olmak üzere, çeşitli çerçevelerde siyasallaşması konularında sayısız çalışma vardır. Her iki ulus-devletin tarihyazıcılığı dışında, bu konular, daha genel çerçevede bir yandan kolonyalizm, diğer yandan İslâmcılık üzerine yapılan tartışmaların ana temaları arasındadır. O nedenle, bu konuyu tümüyle kapsamak, hatta özetlemek iddiasında değiliz, bizim amacımız İslâm'ın modern dönem siyasallaşması sürecinde, iki dünya savaşı arası ve esnası dönemlerinin Hindistanı'nın önemli bir siyasal alan oluşturduğunu kısaca hatırlatmak ve bunu genel tarihsel süreç içine yerleştirmektir.

Hindistan alt kıtasında İslâm'ın siyasallaşması

İkinci Dünya Savaşı sürecinde, Almanya ve müttefikleri İslâm'ı siyasal olarak işlevleştirirken, bu siyasetlerini öncelikle İngiliz ve Fransız emperyalizmine karşıtlık ekseni üzerine kurmuşlar-

dı. Öte yandan, Hint alt kıtasında İslâmi kimliğin ayrı bir devlet fikri etrafında siyasallaşması, Kongre Partisi'nin İngiltere'den bağımsızlık çabalarına karşı, Müslüman Birliği'nin bir noktadan sonra Kongre Partisi'ne karşı çıkışı ve İngiltere'yle ittifakı çerçevesinde gerçekleşti.

Bu süreçte, Almanya ve müttefikleriyle işbirliği yapan, Hint milliyetçisi Subhas Chandra Bose oldu. Bose, Nehru gibi Kongre Partisi'nin en önde gelen şahsiyetlerinden biriydi, dahası Nehru başkanlığı öncesinde partinin başkanlığını yapmıştı. Daha sonra, Gandhi'nin şiddet karşıtı siyasetine karşı çıkarak yolunu ayırdı. Bose, İngiltere'ye karşı devrimci mücadele ve İngiltere karşıtı güçlerle işbirliği yanlısı idi. Hitler ile temas kurma çabaları beklediği sonucu vermedi ancak, o İtalya ve Almanya ile işbirliği çabalarına devam etti. Bu arada Chandra Bose aynı amaçla Japonya'da çalışan Rash Behari Bose ile karıştırılmamalıdır. Gerçi iki Bose'nin yolları savaş esnasında çakıştı, ancak, Hindistan dışındaki milliyetçiler lider olarak Subhas Chandra Bose'yi kabul etti. Zira, Rash Behari uzun süre Japonya'da yaşamış ve Hindistan'da tanınmayan bir şahsiyetti.[127] Behari Bose, daha önce değindiğimiz Japon Pan-Asyacılığının savunucularından biriydi ve Abdülreşid İbrahim'in de hamiliğini yapmış Kara Ejderler örgütüyle temas içindeydi.

Japonya'da yaşayan Hint milliyetçi önderlerden Ananda Mohan Sahay ve Raja Mahendra Pratap, Pan-Asyacılık siyasetini Japon milliyetçiliğinin bir aracı olarak gördüğü için Behari Bose, onlardan ayrıştı.[128] Chandra Bose de adaşı gibi, ne olursa olsun Mihver Devletleri'yle ittifak etme yanlısı idi. 1940 yılında İngilizler tarafından tutuklanmasına rağmen Kabil'e ve oradan Avrupa'ya kaçmayı başardı. Hint savaş tutsaklarının Almanya ve İtalya tarafından Hint bağımsızlık hareketi çerçevesinde kullanılması teklifinin ilk olarak Chandra Bose tarafından yapıldığı iddia edilir. Hint Müslümanları arasında takipçileri kısıtlı olan Bose, 1942'de Berlin'e giderek savaş propagandasının

127 Milan Hauner, *India in Axis Strategy, Germany, Japan and Indian Nationalists in the Second World War*, Klein-Cotta, Stuttgard, 1981.

128 *A.g.e.*, s. 103.

bir parçası oldu, 1943'te bir Alman denizaltısıyla Japonya'ya giden Bose, oradaki Hint savaş esirlerinden oluşan Hindistan Milli Ordusu'nu kurdu ve bu çerçevede faaliyetlerini sürdürdü. Chandra Bose, Almanya ve müttefiklerinin Hindistan'ın bağımsızlığı ve Müslüman (Arap) dünyasına yönelik siyasetlerinin birleştirilmesi gerektiğini düşünüyor ve Alman yanlısı Irak Darbesi'nin ardından Irak'a askerî yardım yapılmasını öneriyordu. Bose, Almanya ve bilhassa İtalya'nın Afganistan'a yönelik olarak desteklediği sürgün Afgan Kralı Emanullah Han da Irak konusunda Bose ile aynı fikirdeydi.[129]

Aslında Almanya ve müttefiklerinin Pan-İslâm, Pan-Turan ideolojileri çerçevesinde, Hindistan'a ve Afganistan'a yönelik siyasetleri zaman zaman örtüşüyordu. 1942'de Almanlar, Pan-Arap, Pan-Turan ve Hindistan propaganda çalışmalarının aynı çatı altında ancak ayrı ayrı faaliyet göstermesine karar verdiler. Birinci Dünya Savaşı'nın bölgeye yönelik siyasetlerinde öne çıkan isimlerden Grobba, Arap; Hentig, Pan-Turan ve Keppler Özel Hindistan Bürosu'nun başına tayin edildiler.[130] Hindistan'da Kongre Partisi'nin ağırlığını dikkate alma gerekliliği, Bose ve destekçilerine ilgiyi kısıtlıyordu. Dahası Hindistan Müslümanlarının temsilciliğinde öne çıkan Cinnah önderliğinde Müslüman Birliği'nin İngiltere yanlısı siyaseti, Pan-İslâm, Arap ve Turan milliyetçiliğiyle zıtlık içinde gelişmişti. Bu süreçte Müslüman Birliği'nin siyaseti Kongre Partisi'yle çatışma ve ayrı bir Pakistan Devleti'nin kuruluşu yönünde gelişti. Pakistan Devleti'nin kurulması fikri ise, İngiltere yönetiminin son bulması durumunda Hint Müslümanlarının geleceğine ilişkin tartışmalar çerçevesinde şekillendi, ancak bu süreçte mücadelenin merkezini, "Hindu çoğunluk yönetimi"ne karşı tepki oluşturuyordu.

Birinci Bölüm'de işaret ettiğimiz gibi, Hint alt kıtasında, Pan-İslâmcılığın yükselmesinin tarihi 19. yüzyıl sonuna gider. Hilafet Hareketi bu çerçevede değerlendirilebilir. İki savaş arası dö-

129 Hauner, *a.g.e.*, s. 235. Konuyu fazla dağıtmamak adına bu bölümde Afganistan konusuna girmedik.

130 *A.g.e.*, s. 372.

nemde halen İngiliz yönetimi altında olan Hindistan'da Müslüman kimliğin inşası ve siyasallaşmasının süreci yaşandı. Ancak, Hindistan'ın bağımsızlığına giden süreç içinde, öncülük eden Gandhi ve Kongre Hareketi açısından, Müslüman Hintlerin ayrı bir Pakistan Devleti talebi İngiliz emperyalizmine hizmet olarak algılanmış, Pakistan'ın kurulması bir İngiliz oyunu olarak tanımlanmıştır. Aslında, İngiltere'nin Hindu ve Müslüman kimlik ve siyasetlerine verdiği destek ise, tarihsel süreç içinde değişim geçirmiştir. 1857 Sipahi İsyanı'nın sorumlusunu Müslümanlar olarak gören İngiltere, o tarihten sonra Hindu topluluğunu öne çıkarmaya başlamıştı. Ancak, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Kongre Partisi'nin tam bağımsızlık hedefleyen bir milliyetçiliğe evrilmesi İngiltere'yi rahatsız etmişti. Birinci Bölüm'de Hint Müslüman kimliğinin siyasal inşasının İngiliz koloni yönetimi çerçevesinde oluştuğuna değinmiştik. Aslında, modern Hindistan milliyetçiliğinin ve hatta Hindistan'ın birliği fikrinin evrimi de doğrudan İngiliz koloni yönetim siyasetine paralel gelişti. 1885'te Kongre Hareketi'nin kurucularından biri Allan Octavian Hume liberal bir İngiliz bürokratıydı. Dahası Hindistan'ın coğrafi, sosyal ve siyasal birlik fikrinin kökeni kolonyal siyasetin gerekleri doğrultusunda şekillendi.[131] 1871'de ilk nüfus sayımı, Hindu kast sistemi üzerine yapılan çalışmalar, 1906'da Bengal'in idari birim olarak ayrılması, bu esnada kısıtlı da olsa siyasi temsil yönünde reformlar, modern Hint bağımsızlık hareketinin temellerini oluşturmuştur. Bu süreçte, bir yandan Kongre Hareketi kendini tüm Hindistan'ın temsilcisi olarak tanımlamaya doğru evrilirken, buna karşı Müslümanların ayrı bir kimlik olduğu fikri gelişti.

Diğer taraftan, Hindistan milli kimliği ve bazı Müslümanların ayrı bir siyasal kimlik inşası, tabii ki, sadece koloni yönetiminin sonuçları değil, bir yandan da dünyanın her yerinde ve bu arada koloni yönetimi altındaki toplumlarda da doğrudan modernleşmenin sonuçlarıydı. Modern eğitim sistemi, modern bürokrasinin yükselmesi, modern siyasal kavramlarla tanışma, dünyanın her yeriyle iletişimin gelişmesi yeni siyasal kimlik-

131 Shabnum Tejani, *Indian Secularism*, Sapra Brothers, Yeni Delhi, 2011, s. 92, vd.

ler ve yeni bir siyasi aydın ve seçkinler sınıfı oluşturmaktaydı. Hindistan'da ve başka yerlerde bu süreçlerin koloni yönetimleri altında yaşanması, bu süreçleri doğrudan kolonist idarelerin şekillendirdiği anlamına gelmez. Tam tersine, koloni yönetimleri altında da olsa, modernleşme süreçleri kolonistlerin arzu ettiğinin dışında dinamikleri tetiklemiştir. Son olarak, koloni yönetimleriyle ittifak eden hareketler de illa kolonistlerin piyonları olmaktan ziyade, siyasal sürece katılımlarıyla bu süreçleri etkilemiş gelişmelerdir.

Bu koşullar dikkate alınmakla beraber, Hindistan'da Hinduları çoğunluk olarak tanımlayan koloni idaresinin, azınlık olarak kategorikleştirdiği Müslümanların koruyucusu rolü üzerinden kendini meşrulaştırma yoluna gittiği bir gerçektir.[132] Pan-İslâmcılılık ve Hilafet Hareketi'nin önderlerinden Seyyid Ahmed Han ve Ağa Han, Müslümanların haklarını korumak adına başından beri İngiliz koloni yönetimiyle uyumlu bir siyasi çizgi izlemişti. Ağa Han 1883'te ilk kez Müslümanların ayrı bir temsile kavuşması gerektiğine işaret etmiş, 1906'da Müslüman Birliği'ni kurmuş ve bu yönde bir reform talebinde bulunmuştu. Bu talebi olumu karşılayan o zamanki İngiliz Genel Valisi Gilbert Elliot Minto'nun eşinin ifadesiyle, bu hiç olmazsa "62 milyon isyancı muhalefetin saflarından ayrılması" demekti.[133]

Kuşkusuz Müslüman kimlik inşası, Müslüman Birliği'nin kurulması, Pakistan'ın ayrı bir devlet olarak kurgulanması süreci, Hindistan tarihçiliğinin resmî görüşü olan kolonyalist böl ve yönet siyasetine indirgenemez. Ancak bu sürecin anlaşılması açısından bu boyutun tümüyle göz ardı edilmesi de mümkün değildir. Dahası İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD'nin de Pakistan'ı Sovyet komünizmine karşı bölgede İslâmi bir tampon olarak görmesi bu ülkenin inşasında önemli bir etken olmuş-

132 Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton University Press, 2001, s. 256.

133 Narendra Singh Sarila, *The Shadow of the Great Game The Untold Story of India's Partition*, Harper Collins, Yeni Delhi, 2005, s. 76-77 (bu kaynak Hindistan resmî tarihçiliği bakış açısından yazılmış olsa da bizim alıntıladığımız husus, pek çok kaynakta yer alan tarihsel olaylara gönderme yapmaktadır).

tu.[134] İkinci Dünya Savaşı sonunda Kongre Hareketi'nin bağımsızlık siyasetinde ısrar etmesi ve İngiltere'nin Güney Asya'da süren askerî operasyonlarını desteklemeyi reddetmesi bu süreçte önemli bir rol oynamıştır. Doğrusu Cinnah'ın Kongre ve İngiltere arasındaki çatışmayı fırsat olarak değerlendirip İngiltere'ye yaklaşması İngiltere'nin tutumunu da bu yönde pekiştirdi. İşçi Partisi iktidarında benimsenen Hindistan'ın bağımsızlığının tanınması siyasetine şiddetle karşı olan Churchill, 1946'da İngiltere'yi ziyaret eden Cinnah ile görüşmüş ve Pakistan konusunda fikir birliğine varmıştı. Ona göre, İngiltere'ye yakın bir Pakistan'ın yaratılması, bir yandan Hindistan'dan bir parçayı koparmak, diğer taraftan ise sadece Gandhi ve Kongre Partisi'ne karşı değil, aynı zamanda son seçimlerde kendisini mağlup eden İşçi Partisi lideri Attle'a karşı bir tür zaferdi. Bu nedenle, tarihçi Alex Von Tunzelmann'a göre, "Cinnah Pakistan'ın babası ise Churchill de amcası sayılmalıydı ve politik İslâm'ın yükselmesinde önemli bir rol oynamıştı."[135]

Hindistan'ın İngiliz yönetimine karşı mücadelesi ve Gandhi'nin şahsının fazlasıyla yıldızlaştırılmasına ve bu yöndeki tarihyazıcılığının neredeyse tartışmasız kabul edilmesine karşı gelişen eleştirel yaklaşım ise Pakistan'ın kuruluşunda İslâmi ayrılıkçılık konusunu bir kez daha güncel bir tartışma konusu yapmıştır. Marksist tarihçi Perry Anderson'a göre İngiltere'den bağımsızlık hedefiyle yola çıkan, milliyetçiliğe dinî vasıf kazandıran Cinnah değil Gandhi'dir.[136] Bu iddia tartışmalı olsa da yaygın kanaatlerin aksine Kongre Partisi'nin "tüm Hindistan milliyetçiliği" olarak takdim ettiği siyaset, nihayetinde dar bir Hindu milliyetçiliğine dayalı olmasa da sonuçta Hindistan tanımı Hindu tarihyazıcılığı ve sembolleri üzerine kuruluydu. Ayrıca, Kongre Partisi lideri Nehru'nun seküler bir kişilik olması bu gerçeği değiştirmiyordu. Evrensel ve insancıl değerleriy-

134 Christopher Bayly ve Tim Harper, *Forgotten Wars The End of Britain's Asian Empire*, Penguin Books, 2008, 291, vd.

135 Warren Dockter, *Churchill and the Islamic World Orientalism, Empire and Diplomacy in The Middle East*, Tauris, Londra, 2016, s. 254.

136 Perry Anderson, *The Indian Ideology*, Verso, Londra, 2013, s. 93.

le tanınan Gandhi, fanatik bir Hindu olmamasına karşın dindar biriydi ve Hindistan kast sistemini ve bu sistemin en alt kesimi olan "Dokunulmazlar"ın (*Untouchables*) konumunu Hindu dininin ayrılmaz bir parçası olarak görüyordu. Bu koşullar altında "Hindistan Birliği" fikri, Müslümanlar gibi, Dokunulmazların da fazladan talepler ileri sürmeleri yerine, tek amaç etrafında birleşmeleri gerektiğini ileri sürüyordu. Konuyu post-kolonyalizm çalışmaları çerçevesinde değerlendiren Tariq Amin–Khan da Müslüman Birliği'nin, dinî kimlik üzerine kurulmasına karşın temsil taleplerinin karşılanmaması sonucu ayrı bir devlet hedefine yöneldiğini ve Hindistan'ın parçalanmasına giden süreçte kimlikleri öne çıkaranların Hindu milliyetçileri olduğunu ileri sürer.[137]

Bu yaklaşım, yaygın görüşleri gözden geçirmek açısından dikkate değer, ancak Gandhi'nin Müslümanları kapsayan bir siyaset izleme çabası da tümüyle yadsınamaz. Dahası bizim açımızdan, Gandhi'nin bu çabaları da İslâm'ın modern tarih içinde siyasallaşmasında rol oynamış sayılmalıdır. Gandhi ve Kongre Partisi, Hindistan Müslümanlarına dönük çabaları çerçevesinde Hilafet Hareketi'ni desteklemişti. 1920'de toplanan Hindistan Milli Kongresi 1919'da kurulan Hilafet Hareketi'ne tam destek vermiş, o dönemde Hindu-Müslüman işbirliği siyaseti, Müslüman ulemayı devreye sokmuştu. Dahası Cinnah'ın önderliğinde, Müslüman Birliği'yle rekabet, Gandhi ve Kongre Partisi'ni Filistin meselesinde Arap yanlısı bir tutum sergilemeye itti. Bu tutumlarının sadece pragmatik amaçlı olmadığı, Hindistan'ın bölünmezliği siyasetiyle tutarlı ve paralel olduğu düşünülebilir. Ancak Gandhi, iç siyaset nedeniyle, Yahudi dostları aracılığıyla kendisinden destek isteyen Yahudilere ilişkin olarak açıkça herhangi bir destek veremeyeceğini itiraf etmiştir.[138]

Gandhi ve Kongre Partisi'nin Müslümanlara dönük siyasetinin, sonuçta Müslüman Birliği'nin Pakistan siyasetine yenik

137 Tariq Amin-Khan, *Geneology of the Post-Colonial State in India and Pakistan*, Vanguard Books, Lahore, 2012, s. 43.

138 Simone Panter-Brick, *Jews, Arabs and Imperial Interests Gandhi and the Middle East*, Tauris, Londra, 2008, s. 145.

düştüğü söylenebilir. Ancak Hint alt kıtasında Pan-İslâmcılık ve İslâmi kimliğin canlanması süreci, '30'lu yıllardan itibaren farklı yollar izledi. Kongre Partisi'ni destekleyen ulema ve İslâmi çevrelere karşı, onlara itiraz eden Müslüman ulema, aydınlar ve çevreler de vardı. Bunların en bilineni, ölümünden sonra Pakistan'ın kurucu fikir babalarından sayılan Muhammed İkbal'dir. İkbal'in kafasında farklı bir İslâmi canlandırma fikri olduğu için Hilafet Hareketi'ne katılmamayı seçmişti.[139] Tüm bu süreç içinde kimin Müslümanları ne kadar temsil ettiği de ayrı bir tartışma konusudur. Daha doğrusu ulus kimliği inşasının pek çok toplumda küçük bir aydın ve siyasetçi çevrenin öncülüğünde olması gibi Hindistan milliyetçiliği ve Pakistan milliyetçilikleri de benzer bir temsil vasfı taşıyordu.

Diğer taraftan, Pakistan Devleti ile sonuçlanan Müslüman Birliği siyasetinin İslâmi kimlik üzerine inşa edilmesine karşın, İslâmcılıktan ziyade bir tür seküler milliyetçilik hareketi olarak tanımlanması o dönemin koşulları içinde anlamlı olabilir. Cinnah ve kurucu elitin seküler kimliği ve ılımlı söylemleri bu değerlendirmeleri besler niteliktedir. Pakistan'ın ilk Başbakanı Liyakat Ali Han, 1950'de ABD ve Kanada'yı ziyareti esnasında, Pakistan'da teokrasiye yer olmadığını, İslâm'ın vicdan özgürlüğüne dayandığını ifade etmişti.[140] Diğer taraftan bazıları Kongre Partisi'ni destekleyen, Müslüman Birliği'ne karşı çıkan ulema da Cinnah ve onun devlet projesini benzer biçimde, yani İslâmi olmaktan uzak olduğu için eleştiriyorlardı. "İslâmi devlet" kavramının fikir babalarından biri olan Mevdudî'nin yakını Muhammed Manzur Numani, Müslüman Birliği'nin Pakistan projesinin İslâm devletiyle ilişkisi olmayan bir kandırmaca olduğu iddiasıyla Hindistan Ulema Cemaati'ni (JUH) kurmuş ve 1945 seçimlerinde, Birlik'in karşısında yer almıştı.[141] Bu çatı altında yer alan ulemaya göre, Cinnah "kafir-i Azam" ve Churchill'in kuk-

139 Harold Coward (ed.), *Indian Critiques of Gandhi*, State University Of New York Press, 2003, s. 207.

140 Liaquat Ali Khan, *Pakistan The Heart of Asia*, Harvard University Press, 1950, s. 6.

141 Dhulipala, *a.g.e.*, s. 454.

lası idi.[142] Buna mukabil Müslüman Birliği'ni destekleyen ulemadan birisi olan Tahanawi, rüyasında peygamberi gördüğünü ve peygamberin ona Cinnah'ın ibadet etmeyen biri olmasına karşın "ümmetin gemisi batmakta" olduğu için işlevsel manada desteklenmesi gerektiğini söylediği şeklinde propaganda yapıyordu.[143] Buna karşılık Müslüman Birliği'ne destek veren ulema ise JUH karşısında, İslâm Ulema Cemaati'ni (JUI) kurdu ve Kongre Partisi'ni destekleyenleri küfür içinde olmakla suçladı.

Tüm bu ayrışmalara karşın Pakistan Devleti fikri her şeyden önce "İslâm devleti" olarak, dahası Pan-İslâm ideolojisine gönderme yapan bir hayalî cemaat olarak kurgulanmıştı. Bu kavram güncel kullanımından çok önce, Hindistan ulemasından Mevlana Hifzur Rahman Seoharvi tarafından Cinnah'ın "ilhami Pakistan"ı[144] olarak tanımlanmıştı. Önderi Cinnah'ın Urduca bile bilmeyen, İngiliz eğitimli seküler bir şahsiyet olması bu gerçeği değiştirmez. Tam tersine, sonradan İslâmcılara esin kaynağı olan İslâm devleti fikrinin, modern bir siyasal kavram olarak kurgulanmış olduğu gerçeğinin altını çizen örneklerden biridir. "Tahanawi'nin rüyası" siyasi görüşlere göre İslâm'ın nasıl değişik biçimde yorumlanabildiğinin en iyi örneklerinden biridir. Doğrusu, Pakistan'ın kurulmasına giden süreçte, bu fikrin ve siyasetin savunucuları olan ulema ve karşı çıkan ulema ayrışmış ve her iki kesim de siyasal tezlerini İslâmi referanslar çerçevesinde savunmuştur. Kongre Partisi'ni destekleyen ulema, birleşik Hindistan milliyetçiliğini (*müttehida kavmiyat*) Medine Vesikası'na dayandırırken, Cinnah'ın önderliğini yaptığı Müslüman Birliği'ni destekleyen ulema, Pakistan'ın, tıpkı Mekke'den Medine'ye göç eden ilk Müslüman topluluğu gibi yeni bir Medine hareketi olduğunu savunmuştur.

Pakistan'ı Müslüman devlet ile özdeş tanımlayan Chaudhry Khaliquzzam, 1941'de Pencap Müslüman Öğrenciler Fede-

142 *A.g.e.*, s. 452.

143 *A.g.e.*, s. 456.

144 Venkat Dhulipala, *Creating a New Madina State Power, Islam and the Quest for Pakistan in Late Colonial North Inida*, Cambridge University Press, Yeni Delhi, 2015, s. 303.

rasyonu'nda yaptığı konuşmada "Peygamberin Arabistan'da ilk Pakistan'ı kurmasından sonra Müslüman Birliği'nin Hindistan'da diğer Pakistan'ı gerçekleştirmek istediğini" söylüyordu.[145] '20'li yıllarda Hilafet Komitesi üyesi, '30'lu yıllarda Siyonist harekete karşı Arap haklarını savunmak üzere pek çok Hindistan Müslümanları delegasyonlarına katılmış bir Pan-İslâmcı olan Khaliq, Pakistan'ın "Müslümanların nihai amacı değil, sadece bir atlama taşı olarak" Müslümanların birliğini gerçekleştireceğini düşünüyordu.[146] Bu görüş ona özgü değildi, Pakistan tartışmasında merkezî rol oynayan temalardan biriydi. Bu görüşte olanlardan bir diğeri, gazeteci Muhammed Şerif Tusi, Pakistan'ın kurulmasını Pan-İslâm siyasetiyle birleştiriyor, Pakistan Devleti'nin kurulmasını isteyen Müslümanların en önemli kaygısının "İslâm'ın dünyada bir siyasi güç olarak yükselmesi" olduğunu,[147] "dünyanın en büyük Müslüman devleti olan Pakistan'ın, dünyanın hiçbir yerinde Müslümanların kötü muamele görmesine izin vermeyeceğini" ileri sürüyordu.[148] Dahası, Pakistan İslâm Devleti'nin, Müslümanların içinde yer aldığı değil, İslâmi kurallarla yönetilen devlet olduğu tezi savunuluyordu.[149]

Sonuçta, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı esnasında ve Hindistan'ın İngiltere'den kopma sürecinde Kongre Partisi'ne destek veren ulema, onlara karşı Müslüman Birliği'ni destekleyen ulema, her iki tarafta yer alan Pan-İslâmcı yazarlar, siyasetçiler, Mevdudî gibi her iki tarafa da destek vermeyen İslâmi şahıslar ve çevrelerin hepsi İslâm'ı politik çerçevede farkı biçimlerde siyasal olarak yorumlamıştır. Bu bölümün sınırları içinde hepsine teker teker değinmek imkânsızdır. Önemli olan Hindistan alt kıtasında İslâm'ın modern manada siyasallaşmasının yoğunlaştığı bir alan ve süreç olmasıdır. Diğer taraftan, daha da önemlisi sonuçta milli-dinî bir kimlik üzerine inşa edilen

145 *A.g.e.*, s. 217.
146 *A.g.e.*, s. 218.
147 *A.g.e.*, s. 159.
148 *A.g.e.*, s. 168.
149 *A.g.e.*, s. 365.

Pakistan'da, başından itibaren seküler yanı ağır basan tanımıyla İslâmi yanı ağır basan tanımları arasındaki gerilimin, bu ülkenin siyasal hayatı boyunca bir çekişme hattı oluşturmasıdır. Yani Cinnah ve ekibinin "ilhami Pakistan"ı ile İslâmcı çevrenin "ilhami Pakistan"ının farklılığının ülkenin siyasi tarihini belirlemiş olduğudur. Pakistan'ın kuruluşunun başından itibaren belirleyici olan bu gerilim, 1953'de Muhammed Münir ve M. R. Kayani tarafından hazırlanan ve *Münir Raporu* olarak bilinen raporda net biçimde ifade bulmuştu.[150] 1947'de Cinnah'ın ilk Anayasa Meclisi'ne yaptığı hitabette, Pakistan'da yaşayan herkesin dinî inancında serbest olacağı şeklindeki vaadine karşın Cinnah'ın 11 Eylül 1948'de ölümünün ardından bu gerilim Pakistan'ın siyasal süreçlerine damgasını vurmuş, Pakistan Devleti'ni "atlama taşı" olarak gören İslâmcılar, siyaset sahnesini bu yönde baskılamıştır.

Kuşkusuz Pakistan siyaset sahnesini belirleyen sadece bu gerilim hattı değildi. Başından itibaren, Doğu ve Batı Pakistan birbirinden uzak ve kültürel olarak farklı iki bölge idi ve bu gerilim nihayetinde bir iç savaş ve 1971'de Bangladeş'in kurulmasıyla sonuçlandı. Oysa, 1905'te İngiliz Sömürge İdaresi'nin Müslüman ağırlıklı Bengal'i ayrı bir yönetim altına alması, İslâmi siyasi kimliğin inşasında önemli bir rol oynamıştı. Dahası Cinnah'ın başını çektiği hareket Müslümanların yoğun olduğu ve sonra Pakistan Devleti olacak Hindistan'ın kuzeybatı bölgesinde değil, Hinduların çoğunlukta olduğu bölgelerde bir azınlık hareketi olarak başlamıştı. Doğal olarak Pakistan'ın kurucu kadrosu, Pakistan'a göç eden muhacirinlerden oluşuyordu. Doğu ve Batı Pakistan arasında ilk gerilim Bengalcenin de resmî dil olarak tanımlanması talebi olarak gündeme geldi. Kaldı ki Batı Pakistan'da bile Pakistan'ın resmî dili olarak kabul edilen Urduca yaygın değildi, çünkü kendi nüfusu da farklı dil ve etnik gruplardan oluşuyordu ve farklı etnik bölgelerde güçlü olan büyük toprak sahipleri bu süreçte siyaset içinde önemli bir aktör haline gelmişti. Bu koşullar altında bir ulus-

150 Aziz Ahmed, "Pakistan'da Modernizm ve Ortodoksluk Gerilimi", *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990, s. 297-298.

devlet inşa etmek açısından İslâm tek birleştirici unsur olarak düşünülüyordu. Diğer yandan Pakistan'ın kuruluşu Soğuk Savaş'ın başlamasıyla çakışıyordu ve dünya çapındaki Soğuk Savaş siyasetleri, bu ülkenin kaderinde başından itibaren belirleyici oldu. Nihayetinde anayasa yazma süreci tüm bu dinamiklerin devreye girmesiyle uzun süre askıda kaldı ve nihayet 1956 Anayasası, Pakistan'ı İslâm devleti olarak tanımladı. İslâm'ın modern dönem siyasallaşması açısından, Soğuk Savaş döneminde merkezî rol oynayan Pakistan, bu koşullar altında sahneye çıktı.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SOĞUK SAVAŞ DÖNEMİNDE İSLÂM'IN SİYASALLAŞMASI

İslâm'ın Soğuk Savaş dönemi koşulları altında siyasallaşması, öncelikle komünizm karşıtlığı ve dolayısıyla ABD liderliğindeki anti-Sovyet ittifak çerçevesinde şekillendi. Bu dönemde Müslüman ülkelerdeki sol çevreler, konuyu komünizme karşıtlık temelinde ve "İslâmcıların emperyalistlerle işbirliği" şeklinde tanımladılar, ancak bu konu yeterince derinleştirilmedi. Tam tersine, Müslüman nüfuslu coğrafyada İslâm'ın siyasallaşması çerçevesinde aslında çok boyutlu olan tüm gelişmeler, "emperyalistlerin bir oyunu" gibi komplocu bir çerçevede veya "dinci-gerici tepkiler" olarak tanımlandı. İslâmcılık, ancak '80'li yıllardan itibaren "toplumsal bir dinamik" olarak kavranmaya başladı. Ancak bu kez de anti-emperyalizm çerçevesinde gelişen sığ ve/veya "komplocu" anlayışa bir tepki olarak, siyasal-tarihsel boyut tümüyle göz ardı edilerek tartışılmaya başlandı. Bu arada, '80'li yılların başlarından Sovyetler'in tamamen çözülüşüne kadar yaşanan süreç içerisinde tüm sol siyasetler krize girmiş, ortodoks Marksizm bir yana, sınıflararası çatışmaya odaklı sol/Marksist analizler de sınıf indirgemeci olarak yadırganır olmuştu.

Bu çerçevede, devlet-sivil toplum, merkez-çevre gerilimi eksenli yorum ve değerlendirmeler sınıf çatışması temelli yorumların yerini aldı. Bu çerçevede öne çıkan liberal/sol siyasetlerin

İslâmcılık konusundaki anlayışı da sivil toplum ve demokratikleşme kavramları üzerinden siyasi bir yakınlaşmaya alan açmaya başladı. Diğer taraftan Soğuk Savaş döneminin bitişinin ardından İslâm siyasetleri bir yandan İslâmi köktendincilik diğer yandan ise ılımlı İslâm tezleri çerçevesinde tartışma konusu haline geldi. Ancak, '90'lı yılların başlarından itibaren gündeme gelen tartışma ve yorumlar, Soğuk Savaş döneminde yaşananları neredeyse tamamen değerlendirme dışı bıraktılar. Aslında, Soğuk Savaş dönemi sonrası gündeme gelen İslâmi köktendincilik zemini, ABD liderliğindeki Batı ittifakının Soğuk Savaş dönemi İslâm siyasetleri zemininde ve devamlılık çerçevesinde şekillenmişti. Kuşkusuz Batı İslâm siyasetleri, köktendinci ideolojilerin gelişmesinde yegâne veya en belirleyici etken değildi, ancak bu konu üzerine yapılan değerlendirmelerin dikkate alması gerektiği ölçüde önemli bir rol oynamıştı.

Soğuk Savaş ve İslâm siyasetleri

İkinci Dünya Savaşı'nın bitişinin hemen ardından, artık liderliğini ABD'nin yaptığı Batı dünyasının İslâm siyaset stratejisi, Birinci Dünya Savaşı sonu ve Bolşevik Devrimi neticesinde gelişen "komünizm karşıtlığı" zemininde kurulmuştur. Bu dönemde küresel ölçekte yaşanan tüm gelişme ve çatışmaların merkezî ekseni anti-komünizm olarak kodlanırken Müslüman nüfuslu coğrafyada da İslâm'ın siyasallaşması yeni ve önemli bir alan bulmuş ve siyasal söylemler bu çerçevede güncellenmişti. Diğer taraftan, İkinci Dünya Savaşı sonrası Pakistan ve İsrail devletlerinin kurulmasıyla, İslâm'ın siyasallaşması açısından iki yeni aktör siyaset sahnesine çıkmış oldu. İsrail'in kurulması, İngiltere Mandası altında başlayan Arap-Yahudi çatışmasını yeni bir boyuta taşımış oldu. Filistin sorunu, başlangıçta bir Müslüman-Yahudi çatışması değildi, Filistinli Arap Hıristiyanlar bu süreçte ön sıralarda yer aldılar, ancak, sonuçta Soğuk Savaş dönemi sürecinde, bu konu Arap dünyası başta olmak üzere tüm Müslüman coğrafyada siyasal söylemlerin merkezini oluşturmuştur.

Bir önceki bölümde, İkinci Dünya Savaşı sonrasında İslâm'ın siyasallaşması açısından yeni bir aktör olarak sahneye çıkacak Pakistan'ın kuruluş sürecine bu çerçevede değinmiştik. Pakistan'ın savaş sonrası Batı İslâm siyasetlerinde aktör olmasından söz ederken öncelikle '80'li yıllarda Afganistan'da Sovyet işgaline karşı savaşan cihatçılara verilen destek ve bu süreçten söz etmiyoruz. Öncelikle Hindistan ve Pakistan ayrışmasının ardından bu iki rakip devletin en başından Soğuk Savaş denkleminde yerlerini almış olmalarından ve Pakistan'ın "Geniş Ortadoğu" denilen alanın önemli bir parçası haline gelmesinden söz ediyoruz.

İkinci Dünya Savaşı esnasında İngiltere'yle ittifak içinde şekillenen kuruluşunun ardından Pakistan'ın dış politikası net bir biçimde Batı ittifakı içinde yer almak oldu. 9 Eylül 1947 gibi erken bir tarihte, bir kabine toplantısında Cinnah "çıkarlarımız, Rusya'ya karşı iki büyük demokratik ülke, yani İngiltere ve ABD ile örtüşmektedir" diyordu.[1] Pakistan'ın kurulmasının hemen ardından Feroz Khan Noon, dostu Churchill'e bir mektup yazarak, "Biz Müslümanlar, dinimiz gereği komünizme karşıyız ve Türkiye gibi komünizmle mücadele edeceğiz" derken Churchill onunla aynı fikirdeydi.[2]

İkinci Dünya Savaşı sonrası, Müslüman nüfuslu coğrafyada ortaya çıkan tek yeni siyasal aktör Pakistan değildi. Osmanlı Devleti'nin dağılması ardından Türkiye Cumhuriyeti ayrı bir aktör olarak siyaset sahnesine çıkmıştı. Arap coğrafyasında da Birinci Dünya Savaşı sonrasında farklı ulus-devletler ortaya çıkmıştı, ancak Yakın Doğu'da yer alan Arap ülkelerinin tam bağımsız hale gelmesi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oldu. Soğuk Savaş'ın Müslüman coğrafyada etkisi bu yeni tablo içinde karşılık buldu. Bu süreç, bir yandan ABD ve Sovyetler arasında nüfuz mücadelesi, diğer yandan ise Müslüman ülkeler arasındaki ilişki ve çatışmalarla belirlendi. "Arap dünyası" diye adlandırılan coğrafyada bu sürece "Arap Soğuk Savaşı" denilir.

1 Hassan Abbas, *Pakistan's Drift into Extremism*, Routledge, 2004, s. 25

2 Warren Dockter, *Churchill and the Islamic World, Orientalism, Empire and Diplomacy in the Middle East*, Tauris, Londra, 2015, s. 257.

Öncelikle savaş sonrasında, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından ayrı ulus-devletler olarak bölünmüş coğrafyada Arap Birliği veya Pan-Arabizm halen güçlü bir fikirdi ve Pan-İslâmizm idealinin önüne geçmişti. Ancak diğer taraftan, ne şekilde bölünmüş ve inşa edilmiş olursa olsun, yeni gerçeklik ulus-devletler arasında yaşanan güç rekabeti unsurunu ortaya çıkardı. Bu rekabetin sadece "emperyalistlerin kışkırtması veya oyunu" olmadığı da süreç içinde netlik kazandı. Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında, Irak ve Ürdün Haşimi krallıklarının İngiliz yanlısı idareleri, Batı dünyasının liderliğine yükselen ABD'nin Sovyet karşıtı cephesinde yerlerini aldılar. Buna mukabil, Suriye iç siyaseti çalkantılı bir siyasi istikrarsızlık dönemi içinde Baas ideolojisinin öne çıkmasına sahne oldu. Mısır ise, Nasır öncülüğünde, 1952 Subaylar Darbesi ile monarşiye son verdi ve iki süper güç için rekabet alanı olan yeni bir aktör haline geldi. İngiltere'nin, başından itibaren Nasır yönetimine karşı tutumuna rağmen ABD, bir süre Mısır'ı yanına çekme siyaseti izledi.

1953'te ABD Başkanı seçilen Eisenhower ve Dışişleri Bakanı John Foster Dulles'ın Ortadoğu siyaseti, güçlü bir Sovyet karşıtı cephe oluşturma yönünde şekillendi. Bu çerçevede, Geniş Ortadoğu'da Sovyetler'e karşı bir kuşak olarak tasarlanan Bağdat Paktı, Türkiye, İran, Irak ve Pakistan'ı içine alacak şekilde 1955'te kuruldu. Bu paktın kuruluşu sürecinde ilk adım 1953'te ABD ve Pakistan arasında teknik ve ekonomik yardım anlaşmasıyla atıldı. 18 Şubat 1954'te Türkiye ve Pakistan bir savunma anlaşması imzalayacaklarını açıkladılar ve Nisan'da Türkiye-Pakistan Dostluk Antlaşması imzaladı. 24 Şubat 1955'te Türkiye ve Irak İşbirliği Antlaşması imzalandı, 4 Nisan'da İngiltere, 23 Eylül'de İran pakta katıldı. Arap dünyasının bu çalkantılı döneminde paktın belkemiğini, Irak hariç Arap olmayan Müslüman ülkeler oluşturuyordu.[3]

Pakistan bu ittifakın önemli bir parçası olurken, Arap dünyasında öne çıkan Mısır ve Nasır yönetimi, Hindistan ile birlikte Bağlantısızlar Hareketi içinde yer aldı ve dahası Nasır, Nehru ile birlikte tüm Üçüncü Dünya ülkeleri ve bağımsızlık hareket-

3 Baskın Oran (ed.), *Türk Dış Politikası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, vd.

lerine yönelik bu hareketin liderlerinden biri haline geldi. 19. yüzyıl sonlarında Pan-İslâmizm siyasetleri üzerinden birbirleriyle yakınlaşan Hint alt kıtası ve Arap coğrafyası, Soğuk Savaş döneminde, Batı ittifakı yanlısı ve karşıtı hatlar üzerinden yakından ilişkili hale geldi.

İran, Soğuk Savaş dönemine, İngiltere ve ABD yanlısı bir yönetimle girmişti. Bir önceki bölümde değindiğimiz ve savaş esnasında Alman yanlısı iktidar ve çevrelere İngiltere'nin yaptığı müdahaleler İran'da yaşanmıştı. 1941'de Irak'ta, Alman yanlısı Raşid Ali Geylani Darbesi bastırılmış, dahası İngiltere'nin askerî müdahalesiyle Irak, İngiltere yanlısı yönetime geçmişti. Suriye Fransa'nın Naziler tarafından işgali ardından kurulan Vichy hükümetinin denetimine girmesi üzerine İngiltere'nin desteklediği Özgür Fransa güçleri Suriye'yi işgal etmişti. Mısır'da ise yine Alman yanlısı Ali Mahir hükümeti iktidardan uzaklaştırılmıştı. Aynı dönemde, İran Şahı Rıza Şah'ın Almanya tarafına meyletmesi Müttefik Devletler tarafından büyük bir tehdit oluşturduğu için, İran bir kez daha Sovyet Rusya ve İngiltere tarafından iki nüfus bölgesi çerçevesinde kontrol altına alındı ve Ali Rıza Şah iktidardan, oğlu Rıza Şah lehine feragat etmeye zorlandı. Soğuk Savaş sürecinde Ortadoğu siyasetini belirleyen etkenler içinde ilk önemli olay da İran'da yaşandı. 1951'de milliyetçi yükseliş içinde başbakanlığa getirilen Musaddık, İran'ın petrolünü millileştirmeye girişince İngiltere harekete geçti ve ABD istihbaratıyla işbirliği içinde darbe yaparak Musaddık iktidarına son verdi. Bu esnada İran'dan kaçan Şah sadık bir müttefik olarak geri getirildi. İran Bağdat Paktı'na böyle bir arka plan içinde girdi.[4]

Bağdat Paktı'nın güvenilir üyelerinden biri olan Türkiye, savaş döneminde tarafsızlık politikası izlemiş ve savaş sonunda sembolik olarak Almanya'ya savaş ilan etmişti. ABD-Sovyet kutuplaşması çerçevesinde, Sovyet tehdidine karşı Türkiye seçimini hızla Batı ittifakından yana yapmış ve çok partili dönemi

4 Ortadoğu tarihine ilişkin tüm metinlerde bu konuya değinilmiştir. Ayrıca, münhasıran bu darbe üzerine bkz. Stephen Kinzer, *Şah'ın Bütün Adamları*, çev. Selim Önal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

başlatmıştı. 1950'de iktidar olan Demokrat Parti, ABD ile ittifakın önemli bir parçası olma siyasetini benimsemişti. 2000'li yıllarda, Türkiye'nin Ortadoğu siyasetinde aktif bir şekilde yer alma siyasetine yönelmesi esnasındaki pek çok tartışma, Türkiye'nin Cumhuriyet'in inşasından sonra Ortadoğu ile bağını koparmış olduğu iddiası üzerine kuruldu. Oysa '50'li yıllar boyunca Menderes hükümeti, Soğuk Savaş'ın Ortadoğu ayağında fazlasıyla aktif bir siyaset izlemiştir. Bağdat Paktı çerçevesinde Irak'taki Haşimi Krallığı ile sıkı ilişkiler kurmuş, Suriye'de yaşanan siyasi krizlere müdahaleye kalkışmış, dahası 1958'de Haşimi iktidarını deviren darbeye müdahale etmeyi gündemine almıştır.[5] Bu esnada Ortadoğu'da liderliğe soyunan Nasır'a karşı tüm girişimleri desteklemiş, hatta Süveyş Krizi olarak bilinen Süveyş Kanalı'nın millileştirilmesine karşı Fransa-İngiltere ve İsrail'in gizli bir anlaşma sonucu 1956'da Mısır'a saldırı düzenlemesi esnasında saldırgan güçleri desteklemiştir. Türkiye'nin '50'li yılların başından itibaren sergilediği Batı yanlısı siyaset o denli keskindir ki, o dönemde Lübnan'da büyükelçi olan bir Amerikalı diplomat, Harold B. Minor, Büyükelçi George McGhee'e gönderdiği mektubunda, Türkiye'nin Arap dünyasını Batı'ya yönlendirmede etkili olabilmesi için daha ölçülü davranması gerektiğini ileri sürüyordu. Minor'un ifadesiyle "Eğer ara sıra Birleşmiş Milletler oylamalarında bizden farklı ve Araplardan yana oy kullanırlarsa buradaki saygınlıkları çok artacağı gibi, Amerikan çömezi gibi görünmeleri engellenebilirdi."[6]

'50'li yıllarda Ortadoğu'da yaşanan bu gelişmeler iyi bilinen konulardır. Türkiye'de daha az bilinen konu, Arap Soğuk Savaşı denilen, Arap ülkelerinin birbirleriyle giriştikleri rekabet ve çatışmalardır. Ancak bizi asıl ilgilendiren, İslâm'ın siyasallaşmasının, bu dönemde nasıl bir uluslararası ortamda şekillendiğini hatırlatmaktır. Soğuk Savaş döneminde, yukarıda zikredilen Müslüman ülkelerde ve bu arada Türkiye'de Sovyetler'e

5 Ömer Kürkçüoğlu, *Türkiye'nin Arap Ortadoğusuna Karşı Politikası 1945-1970*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1972, vd.

6 George McGhee, *ABD-Türkiye-NATO-Ortadoğu*, çev. Belkıs Dişbudak Çorakçı, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 337.

karşı Batı yanlısı siyasetin bu denli öne çıkmasına rağmen, ilk bakışta paradoks gibi görünse de, İslâm'ın siyasallaşması yeniden ivme kazanmıştır. Türkiye konusu bizim açımızdan başlı başına ayrı bir çalışmanın konusu olmak durumunda, o nedenle burada küresel tablo ve uluslararası ortam içinde yeri geldiğinde Türkiye'ye göndermek yapmakla yetineceğiz. Şimdilik sadece siyasal İslâm'ın, Soğuk Savaş döneminde ivme kazanmasının Batı'ya rağmen değil, tam tersine, Batı siyasi ittifakı içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmekle yetiniyoruz. Türkiye'de çok partili hayata geçiş sürecinde laik Cumhuriyet rejiminin "dışladığı" toplumsal kesimlerin, Demokrat Parti'yle itirazlarına ifade alanı bulduğu, diğer taraftan Demokrat Parti'nin dini önemli bir siyasi manivela olarak işlevselleştirdiği doğrudur. Ancak Türkiye'de yaşanan gelişmelerin, diğer pek çok Müslüman nüfuslu ülkede olduğu gibi Soğuk Savaş'ın küresel çatışma ortamında şekillendiğini hesaba katmak gerekir. Bu arada İslâm'ın siyasallaşmasından mı, yoksa münhasıran bir ideoloji olan İslâmcılıktan mı söz ettiğimiz sorusu sorulabilir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, İslâm sadece İslâmcı ideoloji ve çevreler tarafından siyasallaşmış değildir, ancak ne şekilde olursa olsun, İslâm'ın siyasal olarak işlevselleşmesi İslâmcı ideoloji ve siyasetlere alan açmış ve onun ötesinde İslâmcı söylem ve siyasetlerin şekillenmesi ve yeniden üretilmesinde etkili olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, eski sömürge topraklarında yükselen anti-emperyalist seküler milliyetçilik ve bağımsızlık mücadeleleri, Batı ittifakı açısından, Sovyetler'in nüfuz alanına yakın olarak görülüyordu. Bağlantısızlar Hareketi, ABD liderliğindeki Batı ittifakı tarafından ciddi bir tehdit olarak algılanıyor ve Batı ittifakına karşı siyasetlerin tümü komünizm tehdidi olarak tanımlanıyordu. Bu koşullar altında, ortak düşman olarak tanımlanan "dinsiz komünizm", İslâmi kimlik ve siyasetler, Sovyetler ve hatta tüm Batı emperyalizmi karşıtı siyasetlere karşı panzehir olarak görüldü. ABD öncülüğünde Batı ittifakı ve onun Müslüman coğrafyadaki müttefiki olan rejimler "komünizmle mücadele" cephesi oluşturdular.

"Komünizmle Mücadele"

Soğuk Savaş döneminde öne çıkan "komünizm tehlikesi" teması, aslında İkinci Dünya Savaşı esnasında Almanya ve müttefiklerinin ideolojik araçlarıydı. Dahası savaş öncesinde İtalya'da faşizmin, Almanya'da Nazizmin iktidara gelişi ve İspanya İç Savaşı bu eksen etrafında yaşanmıştı. 20. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'da yükselen sınıf mücadeleleri ve sosyalist hareketler, özellikle 1917 Sovyet Devrimi sonrasında "komünizm tehlikesi"ni siyasetin merkezine yerleştirmişti. İkinci Dünya Savaşı sürecinde Nazi Almanyası ve Faşist İtalya ile yollar ayrılmış olsa da Batı dünyasını tehdit ettiği düşünülen asıl "düşman", kapitalist sistemi hedef alan sosyalist/komünist fikirler ve hareketlerdi. Ünlü tarihçi A.J.P. Taylor, 1954'te yayımladığı Avrupa tarihinde, "1918'de, artık devletlerarası rekabet bitmiş, yerini dünya çapında iddiası olan iki ideal almıştı. ... Ocak 1918'de komünizm ile liberal demokrasi arasında bugüne kadar süren rekabet başladı" diyordu.[7] Diğer bir deyişle, aslında "Soğuk Savaş 1917'de başlamıştı."[8]

Birinci Dünya Savaşı yıllarında, İngiltere'nin büyük bir Müslüman nüfusu idare eden bir güç olarak Osmanlı Devleti ile ittifak etmesi gerektiğine inanan Churchill, daha sonra Sevr Antlaşması sürecinde, iktidarda olan Lloyd George'un Yunan yanlısı tutumunu eleştirmiş ve Türkiye'nin Bolşevik kollarına atılması tehlikesine işaret etmişti.[9] Churchill'in Ortadoğu'da ve Müslüman dünyada komünizme karşı ittifak kurma fikri Soğuk Savaş döneminden çok öncesine aitti. Müslüman dünyanın komünizme karşı Batı'nın doğal müttefiki olması gerektiği fikri ve bu yöndeki siyasi stratejiler Soğuk Savaş döneminde öne çıkmış olmasına rağmen tarihsel arka plan göz ardı edilmemelidir.

---

7 A.J.P. Taylor, *The Struggle For Mastery in Europe 1848-1918*, Oxford University Press, 1992, s. 568 (ilk basım 1954).

8 William A. Pelz, *A People's History of Modern Europe*, Pluto Press, Londra, 2016, s. 125 [*Modern Avrupa Halkları Tarihi*, çev. Nil Tuna, Kolektif Kitap, İstanbul, 2017].

9 *A.g.e.*, s. 138.

Diğer taraftan Bolşeviklik ve Yahudiliği bağlantılandıran Nazi söylemi ve propagandası da yeni icat edilmiş bir fikir değildir, özellikle Bolşevik İhtilali'nin ardından Avrupa'da siyaset sahnesinde öne çıkmaya başlamıştı. Naziler iktidara gelmeden önce, 1920'lerin Avrupası'nda, "Vatikan'dan, Paris salonlarına, Macaristan'daki paramiliter barakalara" kadar anti-Bolşevizm Yahudilikle özdeşleştiriliyordu.[10] Bu durum özellikle Doğu Avrupa için geçerliydi, Romanya ve Polonya, Bolşevik tehdidine karşı Batı siyaseti için son derece önemli konumdaydı. 1937'de İspanya İç Savaşı'na katılan binlerce Rumen faşist hareket mensubundan ikisinin cenazelerinin ülkelerine gelmesi, dinsiz Bolşevizme karşı mücadelenin sembolü olarak büyük heyecan yaratmıştı. Müslüman olmuş Oryantalistler çerçevesinde söz konusu ettiğimiz, Geneon gibi gelenekçilerin esin kaynağı olan Mircea Eliade, o sırada bir gazeteci olarak Romanya Faşist Hareketi'ne (Iron Guard) sempati ile bakıyordu ve İspanya'da ölenler için methiyeler yazmıştı.[11]

Bolşevik karşıtlığının Yahudilikle birlikte düşünülmesi Doğu Avrupa'da aşırı sağ ve faşizme sempatiyle bakan çevrelerle sınırlı değildi. Siyonist davayı destekleyen Churchill, 1917'de "ülkesine sadık Yahudileri, Bolşevik Devrimi'nde rol alan enternasyonalist Yahudilerden" ayırıyor ve Siyonistlerin, kendilerini Bolşevizmle bağlantılı algılanmasına neden olacak tutumlardan uzak tutmaya çağırıyordu.[12]

Diğer taraftan Churchill'in anti-komünizm için etkili bir güç olarak gördüğü Müslüman dünya, Filistin'e göçün yoğunlaştığı Birinci Dünya Savaşı'nın ardından, Bolşevikliğe yakın veya uzak tüm Siyonistler, hatta Yahudiler ve Yahudilikle çatışma içine girmişti. Üçüncü Bölüm'de söz konusu ettiğimiz gibi, Arap dünyasında Almanya'ya karşı sempati bir yandan bölgedeki İngiltere ve Fransa hegemonyasına, diğer yandan ise Filistin'de bir Ya-

10 Paul Hanebrink, *A Specter Haunting Europe The Myth of Judeo-Bolsevism*, Harvard University Press, 2018, s. 85.

11 *A.g.e.*, s. 116-118.

12 Warren Dockter, *Churchill and The Islamic World Orientalism, Empire and Diplomacy in the Middle East*, Tauris, Londra, 2015, s. 142.

hudi yurdu inşasına karşı tepkiler ekseninde gelişmişti. Bu nedenle İkinci Dünya Savaşı sonunda İngiltere'nin Filistin mandasında bir yandan Yahudi yurdu vaadinin gereklerini yerine getirme, diğer yandan ise Arapları gücendirmeme siyaseti sürdürülemez hale gelmiş ve İngiltere'nin meseleyi Birleşmiş Milletler'e devredip Filistin'den çekilmesine neden olmuştu.

İsrail Devleti'nin kuruluşunun ardından, 1948'de yaşanan Arap-İsrail Savaşı'nda Arapların yenilgisi, Arap milliyetçiliği çerçevesinde şekillenen Baas ideolojisi ve Nasır hareketinin yükselmesine neden olmuştu. Bu çerçevede Siyonizm ve emperyalizm özdeş düşman olarak tanımlanıyordu. Ancak, 1967 Arap-İsrail Savaşı'nda Arapların bir kez daha yenilmesi, Baas ve Nasır önderliğindeki seküler Arap milliyetçiliğine büyük bir darbe indirmiş, Arap coğrafyasında Batı karşıtı cepheyi çökertmekte büyük rol oynamıştır. Bu koşullar altında, Soğuk Savaş döneminin başından itibaren ABD/Batı siyaset stratejisini belirleyen, komünizme karşı Müslüman dünya ile ittifak önündeki engeller kalkmış oluyordu. Dahası, ABD'nin bir yandan Suudi Arabistan başta olmak üzere "muhafazakâr rejimler" diye tanımlanan bölgesel güçler, diğer yandan ise İsrail Devleti'ne destek vermesi çelişkisi Soğuk Savaş siyasetinin önünde engel teşkil etmedi. İslâmcı, sağ milliyetçi ve muhafazakâr çevreler, bu çelişkiye karşı "Yahudi komplosu" mitine sığındılar. Onlar açısından sorun, dünyayı yönetenlerin bir avuç Yahudi (ve Masonlar gibi bazı gizli cemiyetler) olması ve ABD siyasetine yön verenlerin de bu "gizil güç" fikrini beslemiş olmasıydı.

Soğuk Savaş sürecinde, özellikle Müslüman coğrafyada muhafazakâr, sağ milliyetçi ve İslâmcı çevrelerde, komünizmle mücadeleyle birlikte gelişen Yahudi komplosu fikri aslında Batı dünyasında daha eski tarihlerde ortaya çıkmış ve belli bir yaygınlık kazanmıştı. Avrupa'da, özellikle de Doğu Avrupa'da, Yahudilerin bir yandan finans kapitalizmi, diğer yandan ise komünizmi veya her tür yönetimi kendi güçlerini yaymak için kullanıyor olduğunu iddia eden komplocu bir yaklaşım '20'li yıllardan itibaren iyice yaygınlaşmıştı.[13] Bu görüş da-

13 Hanebrink, *a.g.e.*, s. 27.

ha sonra Nazi Almanyası'nın resmî ideolojisi haline gelmiştir. Araplara yönelik Nazi propagandasının Filistin'e Yahudi göçü ve İsrail Devleti'nin kuruluşuna karşı tepkilerle nasıl buluştuğuna Üçüncü Bölüm'de değinmiştik. İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya'nın yenilgisi bu yaklaşımın da son bulması anlamına gelmedi, tam tersine, Yahudi karşıtlığı şeklinde kalıcı hale geldi.[14]

Diğer taraftan, İslâmcı ve Arap milliyetçiliği-Nazi bağlantısı özellikle İsrail resmî tarihyazıcılığı ve siyasal söylemi içinde tekrarlanan bir husus olmasına karşın, Soğuk Savaş döneminde ABD'nin Müslüman coğrafyaya yönelik siyasetinin Yahudi karşıtlığını beslediğinden pek söz edilmez. Oysa ABD'nin Müslüman coğrafyada komünizmle mücadele adına desteklediği sağ milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı çevrelerin fikir dünyası Yahudi komplosu ve karşıtlığı üzerine kuruludur. Diğer taraftan ABD'nin Müslüman dünyaya yönelik Soğuk Savaş stratejisi, sadece anti-komünizm ortak paydası üzerinden ideolojik bir ittifakla değil, ABD'nin, Müslüman dünyayı yanına çekmek üzere izlediği ikili bir siyaset çerçevesinde hayata geçmiştir.

Soğuk Savaş'ın başlarında CIA, Arap yanlısı ve Siyonizm karşıtı çevrelere gizli destek veriyordu.[15] Bu siyasetin en önemli figürlerinden biri, 1953'te İran'da Musaddık iktidarını deviren darbenin mimarlarından Kermit Roosevelt'ti.[16] 1940'lı yıllara kadar Siyonizmi destekleyen ünlü Amerikalı gazeteci Dorothy Thompson, daha sonra Siyonizme karşı Kermit Roosevelt'in çevresine dahil oldu ve 1951'de kurulan Ortadoğu'nun Amerikalı Dostları Örgütü'nün (American Friends of the Middle East, AFME) kurucu başkanı oldu. CIA tarafından desteklenen AFME, Hıristiyan ve Müslüman dinlerinin ortak düşmanı, "dinsiz komünizm" temasını işliyordu. Bu çerçevede yayınlar, konferanslar, ziyaretler yapılıyordu, dahası Suudi Kralı İbn Saud ve Arap Birliği Genel Sekreteri Hacı Emin el-Hüseynî'yle bu

14 Arap dünyasında Yahudi karşıtlığı örnekleri için bkz. Gilbert Achcar, *The Arabs and the Holocaust The Arab-Israeli war Narratives*, Tauris, Londra, 2010.

15 Wilford, *a.g.e.*, s. 116-117.

16 Hanebrink, *a.g.e.*, s. 116-117.

çerçevede ilişki kurulmuştu.[17] Ancak Müslüman Kardeşler'in, ABD'nin İsrail ile yakınlığına rağmen onunla ittifak içinde hareket etmesine zemin hazırlayan, sadece ABD'nin Siyonizm konusunda ikili bir siyaset izlemesi değildi. Said Ramazan, aslında "Amerikan halkının da Siyonizm'in kurbanı"[18] olduğu gibi bir akıl yürütmeyle bu paradoksun üstesinden gelmiş gibiydi. Nitekim "Siyonist lobi"nin ABD'yi yönettiği iddiaları aynı çerçevede gelişti.

İlk bakışta paradoks gibi görünen bir diğer ikili siyaset, ABD ve Avrupa siyasetinin bir yandan liberal bir dünya propagandası yaparken, diğer yandan eski Nazilere karşı müsamahalı tutumlarıdır. Bu çerçevede İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Müftü Emin el-Hüseynî'nin Nazi suçlusu olarak yargılanması gerektiğini iddia edenlerin çabaları sonuçsuz kalmış, dahası el-Hüseynî Fransa üzerinden Kahire'ye giderek faaliyetlerine devam etmiştir. Nazilerin İslâm dünyasına yönelik siyasetlerini ve Müftü'nün Nazi işbirliğini konu alan bazı çalışmalarda, savaş sonrasında el-Hüseynî ve Nazilerle işbirliği yapan diğer Arapların, sorumluluklarının hesabını vermekten kurtulmalarının nedeni olarak sadece Batı Avrupa ve ABD'li siyasetçilerin pragmatizmine işaret edilir. Ancak Nazi-Arap bağlantısı, modern Ortadoğu siyasetinin belirleyici çizgisi ve "Ortadoğu'nun feci tarihî sırrı"[19] olarak tanımlanırken Soğuk Savaş döneminin Batı siyaseti, bu açıdan geçiştirilir. Bu konuda en büyük sorun, bir önceki bölümde de işaret ettiğimiz gibi, Nazilerle işbirliği yapan Müslüman liderler ve çevrelerin, İsrail resmî tarihçiliği tarafından fazlasıyla ön plana çıkarılmasına tepkinin yanı sıra Batılı akademisyen, gazeteci ve yazarların İslâmcılık üzerine yazıp çizdikleri büyük külliyatın, Soğuk Savaş döneminde, Batı ittifakının Bolşevik Rusya ve komünizme karşı İslâmcı siyasete verdiği desteği söz konusu etmekten özellikle kaçınmasıdır.

Doğrusu İsrail resmî tarihçiliği de Soğuk Savaş ittifakları çerçevesinde bu konudan uzak durmuş, Arap dünyasında Na-

17 *A.g.e.*, s. 123.

18 Frampton, *a.g.e.*, s. 363-364.

19 Rubin ve Schawanitz, *a.g.e.*

zi geçmişinin izlerini sadece Batı karşıtı, Baas ve Nasır siyasetleri çerçevesinde gündeme getirmiştir. Örneğin ABD'nin Ortadoğu'da CIA üzerinden siyasetini konu eden Wilford, ABD'nin CIA vasıtasıyla Arap Nazi işbirlikçileriyle kurduğu ilişkinin "Nasır'ın baskıcı rejimine zemin hazırladığını" iddia eder.[20] Bu anlamda, İslâmcı, Batı ve İsrail resmî tarihyazıcılığı "anlaşılabilir" bir suskunlukta buluşur. İslâmcı çevreler de İslâmcılık üzerine Batı literatürü de İslâmcılığın tarihini "Müslüman coğrafyada dindar halk kitlelerinin Batı seküler modernleşme modeline karşı itirazının serüveni" olarak kurgularken, İsrail tarihçiliği "İslâmi fanatizm"in tarihinin geçmişini Ortadoğu'da Batı karşıtı siyasi blok ile sınırlandırır.[21] Oysa İslâmcılık siyasetinin geçmişini ve bugüne kadar süren siyasi serüvenini değerlendirmek açısından Batılı güçlerin Soğuk Savaş dönemi İslâm siyasetlerinin Nazi mirasıyla ilişkisi de çok önemlidir.

Nazi Almanyası'nın İslâm siyaseti üzerine kapsamlı çalışmasında Motadel'in ifadesiyle "Almanya'nın İslâm siyasetinin mimarları İkinci Dünya Savaşı'ndan zarar görmeden" çıkabilmişti.[22] Birinci Dünya Savaşı'nda da önemli rol oynamış Max von Oppenheim 1946'da Almanya'da vefat etmişti. Yine Birinci Dünya Savaşı döneminden itibaren Doğu siyasetlerinde belirleyici olarak yer alan Oskar von Niedermayer 1948'de bir Moskova hapishanesinde ölmüştü. Ancak onların himayesinde, İkinci Dünya Savaşı'nda önemli rol oynayanlardan Fritz Grobba önce Sovyetler tarafından tutuklanmış, on yıllık hapis sonrası Batı Almanya'ya dönmüştü. Otto von Hentig, Dışişleri Bakanlığı'nda yerini korumuş, daha sonra Suudi Devleti'nin danışmanı olmuştu. Ernst-August Köstring, savaştan sonra Amerikalılar tarafından tutuklandı, ancak 1947'de serbest bırakıldı. Otto Bräutigam da önce Amerikalılar tarafından tutuklandı, fakat serbest bırakıldıktan sonra Alman Dışişleri Bakanlığı'nda kariyerini sürdürdü. Gottlob Berger Nürnberg Mahkemeleri'nde

20 Wilford, *a.g.e.*, s. 155.

21 Robert Dreyfuss, "Israel's Islamists", *Devils Game: How The United States Helped Unleash Fundementalist Islam*, Holt Paperbacks, New York, 2005.

22 Motadel, *a.g.e.*, s. 317.

yirmi beş yıl hapse mahkûm oldu, ancak 1951'de serbest bırakıldı ve endüstri alanında çalışmaya başladı. Nazi Almanyası'nın, Sovyetler'e yönelik "Doğu" siyasetine önemli katkılar sunan Oryantalist akademisyen Gerhard von Mende, savaş sonrasında CIA ile bağlantılı olarak, ilk Müslüman Lejyonları komutanlarından Theodor Oberländer'in başkanlığını yaptığı Federal Devlet Sürgünler Araştırma Enstitüsü'nde çalışmaya başladı. Oberländer, bir noktada Nazi Partisi'yle ters düştüğü için, savaş sonrasında temize çıkmış sayılmış ve Konrad Adenauer yönetiminde mültecilerden sorumlu bakan olarak kabinede yer almıştı.[23] Soğuk Savaş süreci içinde Nazi geçmişi hızlıca unutulmakla kalmamış, "eski Nazilerin komünizm karşıtlığı değerli bir ideolojik araç olarak algılanmaya başlamıştı."[24]

Nazi dönemi ve savaş sonrası ABD dış politikası arasındaki devamlılık ilişkisi İslâm siyasetleri ötesinde bir tartışma konusudur. Nürnberg Mahkemeleri'nin, Nazi suçlularından pek çoğunu kapsamadığı ve bu nedenle göstermelik olduğu sıklıkla iddia edilmiştir. Diğer taraftan pek çok Nazi suçlusunun savaştan sonra Almanya'dan kaçmanın yolunu bulduğunu, pek çoğunun Latin Amerika ülkelerine yerleştiğini ve hatta buralarda Nazi yanlısı bir çevre oluşturduğunu biliyoruz.[25] Bunlar arasında en bilineni, daha sonra İsrail tarafından gizli bir operasyonla kaçırılıp İsrail'de mahkemeye çıkarılan ve ünlü siyaset filozofu Hannah Arendt'in Nazizm üzerine önemli bir çalışmasında[26] konu edilen Adolf Eichmann'dır. Ancak Nürnberg Mahkemeleri'nde sorgulanan veya bu süreçten kaçmayı başaranlar dışında, Nazilerin İslâm dünyasına yönelik siyasetinin önde gelen şah-

23 Ian Johnson, *A Mosque in Munich, Nazis, The CIA, and the Rise of Muslim Brotherhood in the West*, Houghton Mifflin Harcourt Trade, New York, 2010, s. 93 [*Münih'te Bir Cami, Naziler, CIA ve Müslüman Kardeşlerin Batıdaki Doğuşu*, çev. Serhat Ataman, Mikado Yayınları, Istanbul, 2012].

24 Richard Wolin, *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas*, Massachusetts Press, 1995, s. 84

25 Bettina Stangneth, *Eichmann Before Jerusalem, The Unexamined Life of a Mass Murderer*, Penguin, Londra, 2015, vd.

26 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York, 1963 [*Kötülüğün Sıradanlığı-Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, Istanbul, 2009].

siyetlerinin, savaş sonrası kurulan Federal Almanya Cumhuriyeti'nde ve ABD'nin Sovyetler karşıtı faaliyetleri içinde yer almış olması, Soğuk Savaş siyasetleri çerçevesinde gölgede kalan fakat çok önemli bir konudur.

Şahıslar bir yana, en önemlisi, savaşın bitiminden hemen sonra OSS'nin, Nazi Almanyası istihbaratını, başkanı Gehlen ile topyekûn devralması idi. Bu operasyonun başında, daha sonra CIA'in başkanlığına getirilen ve daha önce OSS ajanı olarak görev yapmış, 1945 Haziran ayında Almanya'ya gelen ünlü istihbaratçı Allen Dulles vardı. OSS bir yandan Nürnberg Mahkemeleri'ne zemin oluşturan belgeleri derleme işini üstlenirken, diğer yandan Nazi istihbaratıyla işbirliğinin temelini atıyordu.[27]

Soğuk Savaş dönemi ABD dış siyasetinin mimarları iki kardeşti; John Foster Dulles, Eisenhower döneminde Dışişleri bakanı, Allen Dulles ise CIA başkanı olmuştu. John Foster Dulles, zaten savaş öncesi Amerikan sermayesinin güçlü temsilcilerinden olan Sulivan & Cromwell isimli hukuk firması için çalışırken, Nazi Almanyası'yla yakın ilişkiler kurmakta tereddüt etmemiş biriydi. Hitler 1933'te iktidara geldiğinde, Foster Dulles'ın arkadaşı olan Hjalmar Scacht'ı ekonomi bakanı olarak atamıştı. Gazeteci Drew Pearson, Foster Dulles'ın Nazi Almanyası'na ekonomik imkânlar sağlama konusundaki rolünün altını çizerek onu bu rejimin mimarlarından biri olarak tanımlar.[28] Bu konu, Foster Dulles'ın şahsi tercihi olmaktan ziyade, Nazilerin yükselişinde Alman büyük sermayesinin bilinen katkısı ve Soğuk Savaş başlamadan çok önce sosyalist bloka karşı aşırı sağ hareketleri destekleme siyaseti gibi genel bir çerçeve içinde değerlendirmelidir. Foster Dulles'ı ilginç kılan, ABD'de Soğuk Savaş mimarlarından birinin, doğrudan Nazi yükselişi içindeki rolü dolayısıyla önemli bir devamlılığın somut örneklerinden biri olmasıdır. İkinci Dünya Savaşı esnasında ABD ve diğer Batılı

27 Stephen Kinzer, *The Brothers John Foster Dulles, Allen Dulles and their Secret World War*, St. Martin's Griffin, New York, 2013, s. 75 [*Dulles Kardeşler*, çev. Arda Vardar, Profil Kitap, İstanbul, 2016]

28 Kinzer, *a.g.e.*, s. 50-51.

güçlerin Almanya'ya karşı ittifak içinde savaşmış olmaları, Sovyet İhtilali sonrası, Batı bloku içinde Bolşevik karşıtı siyasetlerle Soğuk Savaş dönemi arasındaki devamlılık hususunu gölgede bırakmıştır. Oysa İkinci Dünya Savaşı öncesi Almanya'da Nazi, İtalya, İspanya ve Portekiz'de faşist söylemler Bolşevizm/sosyalizm karşıtlığı çerçevesinde ifade bulmuştu. Almanya'nın saldırgan siyasetine karşı İkinci Dünya Savaşı Sovyetler'le ittifakın savaş sonrası hızla bozulmasıyla anti-Bolşevizm veya anti-komünizm adı altında, sol, sosyalist, işçi hareketlerine karşı siyasetler farklı bir çerçevede kaldığı yerden devam etmiştir.

Soğuk Savaş döneminde ABD'nin Müslüman nüfuslu dünyaya ilişkin siyaseti de benzer bir şekilde kaldığı yerden devam etmiştir. Nazilerle işbirliği yapan Müslüman liderlerin başında gelen Müftü el-Hüseynî'nin ve Alimcan İdris gibi İkinci Dünya Savaşı esnasında Sovyet Müslüman Türklerine yönelik propaganda faaliyetlerine katılanların yolu da nihayetinde yeni düzen içinde bir kez daha eski Nazi siyasetçi ve propagandistleriyle kesişmiştir. Bu kesişme noktasında, Nazi mirasının, Soğuk Savaş döneminde Batı'nın İslâm siyasetinin ideolojik boyutunun ötesinde, kurumsal-stratejik çerçevede de devreye girdiğini görüyoruz.

Soğuk Savaş'ın ilk yıllarından itibaren ABD, Nazi Almanyası'nın İslâm siyasetinde işbirliği yaptığı Müslüman lider, yazar ve siyasetçileri Bolşevizme karşı iyi bir silah olarak değerlendirmişti. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Nazi dönemi suçlularının yargılanmaktan kaçabilmiş olmalarının nedeni bu siyasetti. Bu siyasetin sonuçlarından biri, Sovyetler Birliği yönetimi altında yaşayan Türk-Müslüman muhaliflerin savaş boyunca Naziler tarafından kullanılmasının ardından aynı ilişki ağının CIA tarafından devralınmasıdır.

Bir önceki bölümde söz konusu ettiğimiz, savaş esnasında Almanya tarafından kurulan Türk lejyonları içinde önemli görevler üstlenen Özbek asıllı Ruzi Nazar'ın yaşam serüveni, bu kesişme ve devamlılığın en iyi örneklerinden biridir. *CIA'nın Türk Casusu* başlığıyla yayımlanan biyografisinde,[29] Nazar'ın,

29 Enver Altaylı, *Ruzi Nazar: CIA'nın Türk Casusu*, Doğan Kitap, İstanbul, 2013.

Naziler tarafından kurulan Sovyetler'e karşı cepheden, savaş sonrası ABD önderliğinde kurulan Sovyetler karşıtı cepheye geçiş yapmış olması tekil bir örnek değildir. Bir önceki bölümde söz ettiğimiz, Sovyetler'e karşı Almanya yanında propaganda yapan ve pek çoğu Türkçe konuşan Rusya Müslümanı, savaş sonrasında CIA için önemli veya önemsiz görevler üstlenmiştir. ABD'nin savaş sonrası propaganda amacıyla kurduğu Hür Radyo'nun (Radio Liberty) pek çok çalışanı bu çevreden oluşuyordu (savaş esnasında Almanya tarafına geçen Tatar Garip Sultan da bunlardan biriydi). Nazar'ın biyografisi de diğer pek çok ismin bu süreçte nasıl yer aldığına gönderme yapar. Diğer taraftan, Nazar'ın hayat hikâyesi, siyasi-tarihsel bir devamlılık sürecinin çok somut bir örneği olması açısından önemlidir, zira Nazar Soğuk Savaş döneminde CIA görevlisi olarak pek çok işlev yüklenmiştir. Nazar'ın biyografisi, kuşkusuz pek çok bağlantıya üstü kapalı biçimde değiniyor veya pek çok ilişkiyi Nazar'ın vatanı Türkistan'ı Sovyet yönetiminden özgürleştirmek adına yürüttüğü şahsi çabalar olarak resmetmeye özen gösteriyor. Örneğin Nazar'la benzer faaliyetler içinde yer alan Hamit Raşit ile 1954'te hacca giderek değişik ülkelerden Müslüman hacılar arasında gerçekleştirdiği Sovyet/Bolşevik karşıtı siyasi propaganda çalışması, şahsi yanı ağır basan bir olay olarak hikâye edilmesine karşın ciddi bir CIA operasyonudur.[30] *New York Times* ve *Time* dergisi Nazar'ın, daha sonra Ancomlib (American Comittee for Liberation) diye bilinen istihbarat örgütü tarafından gönderildiğini kaydetmişti.[31]

Truman ve onu takip eden Eisenhower yönetimi Ortadoğu'da, seküler milliyetçiliği Bolşevizmin bir aracı olarak görüyordu. Truman'ın Dışişleri Bakanı Dean Acheson, "kolonyal

30 Ian Johnson, *a.g.e.*, s. 65.

31 Johnson, *a.g.e.*, s. 74. 1948'de Truman yönetimi, Sovyet karşıtı göçmen siyasi liderlerle iletişim kurmak üzere Amerikan Komiteleri kurulmasını kararlaştırmıştı. 1951'de bu yapı, Amerikan Rusya Halklarını Özgürleştirme Komitesi (American Comitttee for the Libaration of Peoples of Russia) olarak tanımlandı, 1953'te Amerika Bolşevizmden Özgürleşme Komitesi (American Comittee for Liberation from Bolsevism), 1956'da ise Amerikan Özgürleşme Komitesi (The American Comittee for Liberation) adını aldı.

bölgelerde tüm Stalinistler milliyetçilerdir" demişti.[32] ABD dış siyaseti açısından, propaganda teması komünizm tehdidi olsa da aslında savaş sonrası düzende, Batı dışı dünyada yükselen seküler milliyetçi yönetimler en az komünizm kadar "tehlikeli" idi. Zira komünizmin yerleşmesinin zor olduğu pek çok ülkede anti-sömürgeci milliyetçi yönetimler, bağımsızlıkçı siyaset izleme çabasındaydılar. Latin Amerika ve Güney Asya'da yaşanmış benzer gelişmeler bu çalışmanın alanı dışında kalıyor. Ortadoğu'da öne çıkan iki örnek, İran'da Musaddık, Mısır'da Nasır'dı, her ikisi de komünizm karşıtı, ancak bağımsız, "bağlantısız" bir gelecek ideali peşinde koşuyorlardı. Musaddık'ın İngiliz gizli servisi ve CIA işbirliğinde hazırlanan bir darbeyle yönetimden uzaklaştırılması, meselenin sadece Sovyetler ve Bolşevizm olmadığının en erken ve iyi kanıtlarından biridir. Bir diğer önemli gösterge, ABD'nin Bağlantısızlar Hareketi'ne karşı gösterdiği tepki ve ürettiği karşı politikalardır. Bağımsızlığını kazandıktan sonra Nehru liderliğinde Hindistan, bu hareketin mimarı oldu ve 1947'de düzenlediği Asya Konferansı'nda Nehru büyük güçlerin diğerleri üzerindeki baskısını reddettiğini duyurdu. Daha sonra Mısır'da iktidara gelen Nasır bu hareketin en büyük destekçisi haline geldi.

ABD açısından Bağlantısızlık Hareketi, başından itibaren "Batı karşıtı ve neredeyse Komünizm yanlısı" olarak algılandı.[33] ABD Dışişleri Bakanı, Bandung'u "komünistlerin şovu" olarak tanımlamıştı.[34] 1954'te Columbia'da toplanan Bağlantısızlar'ın asıl büyük gösterisi Endonezya lideri Sukarno'nun ev sahipliğinde, 18-24 Nisan 1955'te düzenlenen Bandung Konferansı oldu. ABD'nin Pakistan'a silah yardımı, Güney Asya Organizasyonu SEATO'yu kurması Hindistan'ı ne kadar rahatsız etmişse, konferansın hemen öncesinde, Bağdat Paktı'nın ilk adımı olan ABD destekli Türkiye-Irak Antlaşması da Mısır tarafından aynı ölçüde büyük bir tehdit olarak algılanmıştı. Nitekim ABD, Bandung Konferansı'nı baltalamak için Batı yanlısı

32 Kinzer, *a.g.e.*, s. 179.

33 Barrett, *a.g.e.*, s. 23.

34 Kinzer, *a.g.e.*, s. 203.

Asya ve Afrika ülkelerini kullanmaya çalıştıysa da Bandung eski sömürge coğrafyasında önemli bir simge haline geldi. Sonuçta, daha önce Nehru'nun ifade ettiği gibi, "Soğuk Savaş Güney Asya'ya taşınmış" oluyordu.[35] Yukarıda sözü geçen Ruzi Nazar da CIA tarafından görevlendirilerek Bandung Konferansı'nda Batılı sömürgeci ve emperyalist güçlere karşı tepkiyi, Sovyetler ve Çin aleyhine çevirmek için çaba gösterenler arasındaydı. Nazar bu konuda, Türkiye'nin dışişleri bakanı olarak toplantıya katılan Fatin Rüştü Zorlu'nun desteğini almıştı. Zorlu, konferansta bağlantısızlığın yanlış bir siyaset olduğunu vurgulamış ve Pakistan ve Irak ile birlikte davranmıştı.[36]

Bu arada bir kez daha, yaşanan büyük değişim ve farklı yöntemlere karşın Soğuk Savaş dönemi ABD dış siyaseti ve İkinci Dünya Savaşı esnasında Nazilerin din temelli siyasetinin benzerliğine işaret etmeden geçemiyoruz. Zira, Nazi Almanyası için de mesela Sovyetler'e karşı işbirliği yapılan Türki unsurlar arasında milliyetçilik yerine din, yani İslâm'ın siyasi propaganda malzemesi olarak seçilmesi benzer bir kaygıya dayanıyordu. Naziler, Almanya'nın Rusya'dan koparmayı tasarladığı, petrol zengini Kafkasya gibi alanlarda "milli talepler"le uğraşmak istemiyorlardı. ABD'nin de sadece Sovyetler'e karşı değil, Bağlantısızlar ve tüm sömürge karşıtı hareketlere karşı silahı bir kez daha "din faktörü" oldu. Truman döneminden başlayarak, yeni bağımsızlığını kazanan ülkelerde, komünizm başlığı altında da olsa, aslında Batı karşıtı yönetimlerin yarattığı tedirginlik, dikkatleri bir kez daha İslâm'ın siyasal potansiyeline çevirmişti. Artık ABD istihbaratı için çalışan Von Mande, önemli Müslüman liderleri örgütleme çabasına girişmişti. Eisenhower yönetiminin başlattığı, psikolojik savaşın stratejistlerinden Edward P. Lilly, 1953'te "Religious Factor" (Din Faktörü) başlıklı bir bildiri hazırlamıştı. 1954'te, bu bildiri Milli Savunma Konseyi'ne (NSC) gönderilmiş ve 162/2 Belgesi olarak kabul görmüştü.[37] Böylece Soğuk Savaş'ı, ABD dış siyasetinin, se-

35 Barrett, *a.g.e.*, s. 26.

36 Altaylı, *a.g.e.*, s. 314-315.

37 Johnson, *a.g.e.*, s. 69-70.

küler milliyetçiliğini dengelemek üzere Suudi Arabistan ile sıkı bir ittifak içine girmesini ve daha sonra Müslüman coğrafyada devlet ve devlet dışı aktörlerle kuracağı ilişkileri bu çerçevede değerlendirebiliriz.[38] Soğuk Savaş döneminde ABD'nin milliyetçi, bağımsızlıkçı hareketlere karşı muhafazakâr monarşileri ve İslâmcı muhalefeti tercih ettiği bugün artık tartışmasız kabul edilen bir gerçektir. Siyasal İslâm ve ABD ilişkileri üzerine yoğunlaşan akademisyen Gerges'in ifadesiyle "1955-1970 yılları arasındaki Amerikan dış politikası Mısır lideri Cemal Abdülnasır'ın başını çektiği laik Arap ulusalcılığına karşı mücadele esasları ile şekillenmiştir. O dönemdeki Amerika'nın görüşüne göre, Batı yanlısı muhafazakâr krallık rejimlerine karşı, İslâmcı eğilim değil, 'devrimci Arap milliyetçiliği' en önemli güvenlik tehdidini oluşturuyordu."[39]

Aslında Soğuk Savaş siyasetleri çerçevesinde, din faktörü sadece Müslüman coğrafya için değil, daha genel çerçevede dolaşıma sokulmuştu. Öyle ki, "Soğuk Savaş, Tanrı korkusu olanların ateist komünistlere karşı, kâfirlerle mücadelede kutsal bir savaş" haline getirilmişti.[40] Her şeyden önce Soğuk Savaş'ın başında, ABD içerisindeki dinsizlere karşı Hıristiyanlık fikri bugün hatırlandığından çok daha önemli bir siyaset aracı idi. Dış siyasette ise en iyi bilinen örnek, savaş sonrası İtalya'da Komünist Parti'nin yükselişine karşı kurulan ve Gladyo diye bilinen yapı içinde Katolik Kilisesi'yle yapılan ittifaktır. Hatırlardan silinen pek çok başka örnekten biri, Vietnam'da dahi Katolikliğin kullanılmış olmasıdır. Komünist Kuzey Vietnam'dan Güney'e Katolik göçünü CIA'in organize ettiği çoktan unutulmuş bir olaydır.[41] Doğrusu ABD liderliğindeki Batı ittifakı, Soğuk Savaş süreci boyunca ve hatta bu dönemin bitiminden sonra da din faktörünü kullandı. Bu çalışma çerçevesinde bizi ilgilendiren, din faktörünün İslâm siyasetlerinin şekillenmesinde oynadığı roldür.

---

38 Motadel, *a.g.e.*, s. 320-321.

39 Fawaz Gerges, *Amerika ve Siyasal İslam*, çev. Ahmet Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul, 1999, s. 82

40 Kinzer, *a.g.e.*, s. 105.

41 Kinzer, *a.g.e.*, s. 196-197.

Batı İslâm siyasetleri ve Müslüman Kardeşler

Soğuk Savaş döneminde ABD'nin/Batı'nın İslâm dünyasına yönelik siyasetlerinin öne çıkardığı iki aktörün Pakistan ve Suudi Arabistan olduğuna işaret etmiştik. Bu dönemde öne çıkan bir diğer (devlet dışı) aktör, Mısır kökenli Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin) örgütüdür. Bu dönemde öne çıkan bu üç aktör, küresel çapta İslâm siyasetlerinin sacayağını teşkil etti. Suudi Arabistan, bir yandan İslâm'ın püriten yorumu temelli ideolojik zeminini küreselleştirirken, daha da önemlisi küresel çapta İslâmcılığı finanse etti,[42] diğer taraftan, milliyetçi Arap rejimlerinin muhalifi olan Müslüman Kardeşler (MK) üyelerine ev sahipliği yaptı.[43] Soğuk Savaş'ın en başlarında ABD Başkanı Eisenhower, 1953 yazında, Beyaz Saray'da İhvan temsilcisi Said Ramazan ile bu çerçevede görüştü. Said Ramazan İhvan'ın kurucusu Hasan el-Benna'nın kız kardeşiyle evliydi ve örgüt için önemli bir şahsiyetti.

Şüphesiz Müslüman Kardeşler örgütünün tarihsel-siyasal macerası, bu görüşmeye işaret eden gazeteci Robert Dreyfuss ve 11 Eylül sonrası İslâmcılık üzerine yazan pek çok benzerinin iddia ettiği gibi "'40'lı yıllardan itibaren faaliyet gösteren fanatik ve terörist" bir örgüt olarak tanımlanamaz.[44] Aslında Batı siyasetlerinin, siyasal İslâm'ın şekillenmesi üzerindeki etkisi ve/veya karşılıklı etkileşim konusu, bu tür indirgemeci yorumların sığlığı ve daha ciddi çalışmaların konunun bu yönünü ısrarla göz ardı etmesi nedeniyle hakkıyla değerlendirilmemiştir. Daha sonra tekrar işaret edeceğimiz gibi, bu göz ardı etme tavrı 2000'li yıllarda devam etti. Önce 11 Eylül Olayı'ndan sonra tartışma konusu olan İslâmi köktendincilik dolayısıyla, sonra da Arap Baharı denilen hareketliliğin Batı siyasetleri açısın-

42 Alison Pargeter, *The Muslim Brotherhood From Opposition to Power*, Saqi, Londra, 2010, s. 110 [*Müslüman Kardeşler: Muhalefetten İktidara*, çev. Semih Çelik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021].

43 Rashid Khalidi, *Sowing Crisis The Cold War and American Dominance in the Middle East*, Beacon Press, Boston, 2009, s. 20, vd.

44 Robert Dreyfus, *Devil's Game*, Holt Paperback, New York, 2005, s. 71.

dan beklenmedik sonuçları çerçevesinde Müslüman Kardeşler örgütü tekrar gündeme geldi.

Bu konuda yorum, makale ve kitap şeklinde pek çok yayın yapılmasına karşın bu yayınların ezici çoğunluğunda örgütün 1950'lerden Arap Baharı'na kadar Batı ile ittifak ilişkisi görmezden gelinmiştir. Bu çalışmaların her biri Müslüman Kardeşler örgütünün ve İslâmcılık ideolojisinin farklı boyutlarına yoğunlaşmış olsa da Batı ve/veya uluslararası ilişkiler boyutunun ihmalinin ortak nokta olduğu söylenebilir. Örneğin Müslüman Kardeşler örgütü üzerine yapılan çalışmaların çoğunluğunun MK ve genelde İslâmcılığın Arap dünyasında (ve diğer Müslüman ülkelerde) seküler milliyetçi rejimlerin yarattığı "toplumsal ve ekonomik hayal kırıklığının eseri olan bir toplumsal hareket" olarak tanımlamasını eksik bulan Hesham Al-Awadi, daha ziyade Mısır'da Mübarek dönemindeki MK'ye ilişkin çalışmasında[45] meşruiyet boyutunu öne çıkarır. Ancak Al-Awadi'nin çalışması da MK'nin yükselişinde rejimin meşruiyet arayışının ve ona karşı MK'nin toplumsal meşruiyetinin altını çizerken, siyasal tarihsel süreci tümüyle göz ardı eder.

Bu konuda yapılan en yeni çalışmalardan biri olan akademisyen Hazem Kandil'in *Inside Brotherhood* (Kardeşlerin İçinde) başlıklı çalışması da örgütün Arap Baharı sonrası Mısır'da iktidara geldikten sonra uyguladığı otoriter siyasetin geçmişini irdeleme iddiasıyla '30'lu yıllara kadar geri gitmesine karşın Batılı güçler ile ilişkilere hiç değinmez.[46] Kandil, İslâmcılığın kökenini Müslüman Kardeşler örgütüyle sınırlarken, diğer pek çok çalışmada olduğu gibi, tarihsel çıkışını 1924'te Türkiye Cumhuriyeti'nin hilafeti ilga etmesi olarak belirler.[47] Bu arada ahistorik biçimde, hilafetin "14 yüzyıl boyunca birliğinin bir günde yok edildiğini" ileri sürer.[48] Oysa hilafet, İslâm dininin ilk çıkışı dönemi dışında hiçbir dönemde tek bir siyasal temsil mer-

45 Hesham Al-Awadi, *The Muslim Brothers in Pursit of Legitimacy Power and Political Islam in Egypt Under Mubarek*, Tauris, Londra, 2014.

46 Hazem Kandil, *Inside Brotherhood*, Polity, Cambridge, 2015.

47 *A.g.e.*, s. 55.

48 *A.g.e.*, s. 127.

kezine sahip olmamıştı. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Osmanlı hilafetinin merkez olarak öne çıkması, 19. yüzyılda gündeme geldi. Bu açıdan Kandil'in yorumu, bu gerçeği göz ardı eden modern İslâmcı söylemlerle örtüşür. Diğer yandan Kandil, İslâmcılığın, geleneksel İslâm anlayışından uzaklaşmış bir ideoloji olduğunu vurgularken, İslâm ve şeriatın tek bir geleneksel yorum ve kurumsallaşması olduğunu varsayarak da İslâmcı ideolojilerin ahistorik yaklaşımını sorgulamadan kabul eder.[49] Bu açıdan Kandil tekil bir örnek değildir, pek çok İslâmcılık çalışması, İslâm'ın siyasallaşmasını siyasal-tarihsel süreci göz ardı ederek değerlendirir. Tam da bu nedenle, bilerek veya bilmeden ihmal edilen tarihsel-siyasal çerçevenin izini sürmeye çalışıyoruz.

1928'de Mısır'da kurulan Müslüman Kardeşler örgütüne ilişkin çalışmaların çoğunluğu örgütün ve ideolojisinin metinsel irdelenmesi üzerine kuruludur. Müslüman Kardeşler hareketini yorumlamak açısından Hasan el-Benna ve takipçilerinin İslâm ve siyaset yorumları kuşkusuz irdelenmeye değer, ancak böylesi bir çaba tarihsel-siyasal çerçeve içine yerleştirilmeden anlamlı bir kılavuz olamaz. Nitekim Kandil de "Eğer Nasır'dan sonra Sedat, onları sol muhaliflerine karşı ve Mübarek de benzer bir şekilde onları siyasal manivela olarak kullanmamış olsaydı, Müslüman Kardeşler'in adı işitilmeyebilirdi"[50] diyor. Ancak Müslüman Kardeşler'i siyasal manivela olarak kullanma stratejisinin sadece Mısır'ın iç politikaları ve Mısırlı siyasetçilerle sınırlı olmadığı gerçeğini tümüyle göz ardı etmeyi tercih ediyor.

İşin doğrusu Müslüman Kardeşler örgütünün ve ideolojisinin en önemli çıkış noktası, kuşkusuz iç dinamiklerdi. MK, Mısır'da İngiliz yönetimine karşı değil, aynı zamanda milliyetçi ve liberal çevrelerin Batılılaşmış olmasına karşı bir tepki olarak, İslâm'ı yeniden canlandırmak amacıyla kurulmuştu. İhvan, İkinci Dünya Savaşı öncesi ve esnasında, Filistin'de Arap mücadelesini ve Mısır'da İngiliz yönetimine karşı Alman yanlı-

49 *A.g.e.*, s. 83.

50 *A.g.e.*, s. 130.

sı Ali Mahir'i desteklemiş ve Müftü el-Hüseynî aracılığıyla Berlin ile ilişki kurmuştu.[51] İsrail Devleti'nin kuruluşunun ardından çıkan 1948 Arap-İsrail Savaşı'nda da etkinlik gösteren örgüt, 1952'de darbeyle başa geçen ve Mısır'da monarşiye son veren Hür Subaylar hareketine başında destek vermiştir. Ancak kısa süre sonra, Nasır yönetimiyle yolları ayrıştı ve İngiliz yönetimi ve Batı sömürgeciliği karşıtı bu hareketin yolları bir noktada Batılı müttefikler ile kesişti. Diğer taraftan Mısır'da darbenin ve daha sonra Nasır'ın yönetimin başına geçmesinin ardından ABD, İngiltere ve Fransa'nın başından beri kuşkuyla baktığı Nasır önderliğindeki yeni yönetimle bir süre iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştı.[52]

Aslında İngiliz yönetimine karşıt safta yer almakla birlikte, Müslüman Kardeşler örgütü, savaş yıllarından başlayarak önce İngiltere'nin dikkatini çekiyor ve dışişleri mensuplarından bazıları İngiliz karşıtı çevrelerle uzlaşma imkanları bulunabileceğini düşünüyordu.[53] Ünlü Oryantalist Sir Hamilton Gibb, savaş sonrasında Mısır'ın içinde bulunduğu durumda çözümün askerî darbe veya Müslüman Devrimi (Moslem Revolution) olabileceğini ve bu yolun Batı karşıtı olma ihtimaline karşın "kitlelerin desteği"ni alabileceğini düşünüyordu.[54] Daha önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi Müslüman coğrafyada, dinin kitleleri harekete geçirme gücü, 19. yüzyıldan itibaren Batılı güçlerin İslâm siyasetlerinin çıkış noktası olmuştu. Modern dönem İslâm siyasallaşmasında, Batılı aktörlerin rolünün altını çizmemizin temelinde onların sahip olduğu bu düşünce ve strateji vardı.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında değişen koşullarda aynı varsayım İslâm siyasetlerini belirlemeye devam etti. Gibb'in ileri sürdüğü fikir, ABD siyasetlerinin de temelini oluşturmaya başladı. Önceleri Batı karşıtlığı ve Filistin konusunda tepkileri rahatsızlık yaratan ve İslâmi fanatikler olarak tanımlanan Müs-

51 Martyn Frampton, *The Muslim Brotherhood and the West A History of Enmity and Engagement*, Harvard Univesity Press, 2018, s. 52.

52 Roby C. Barrett, *The Greater Middle East and the Cold War, US Foreign Policy Under Eishenhower and Kenedy*, Tauris, Londra, 2007, vd.

53 Frampton, *a.g.e.*, s. 65.

54 *A.g.e.*, s. 101.

lüman Kardeşler, giderek daha fazla komünizme karşı bir güç olarak dikkate alınmaya başladı. İlk kez 1947'de Amerikan Elçiliği'nden yüksek bir diplomat olan Philip Ireland, Hasan el-Benna ile doğrudan görüşme gereği duydu. Ireland görüşme boyunca el-Benna'nın "İslâm'ın komünizme karşı büyük bir engel" olduğu fikrini işlediğini ve liberal Waft Partisi'nin gençlik kolunu "Sovyetlerin paralı adamları" olarak tanımladığını kaydetti. El-Benna, 1946'da İngiliz Elçiliği'nde görüştüğü Sir Walter Smart'a da benzer şeyler söylemişti. Nitekim İhvan üyeleri, Mayıs 1946'da Kahire Şubra'da tekstil işçilerinin grevini kırmada rol oynayarak komünizme karşı bir güç olduklarını ispatlamışlardı.[55]

Kuşkusuz Müslüman Kardeşler ve Batılı güçler arasındaki ilişkiler düz bir çizgi izlememiştir. Dahası savaş sonrasında İngiltere ve ABD'nin Mısır siyaseti birbiriyle çelişiyordu. Bilindiği gibi bu çelişki 1956'da yaşanan Süveyş Krizi'yle doruk noktasına çıkmış, ABD'nin Nasır'dan umudunu tamamen yitirmesine kadar devam etmiştir.[56] 1948'de İsrail'e yenilen Arap güçleri içinde yer alan Müslüman Kardeşler, Mısır'da Yahudi karşıtı şiddet hareketlerine giriştiğinde, Amerikan Elçiliği baş sorumlunun İhvan olduğunu, aynı şekilde İngiliz diplomatlar da Müslüman Kardeşler'in yasaklanmasının en iyi çözüm olduğunu düşünüyorlardı.[57] ABD istihbarat ve diplomatları ise Müslüman Kardeşler ile iletişimi canlı tutmaya özen gösterdiler. Temmuz 1953'te, MK lideri Hudeybi ve sözcüsü Makluf ile İskenderiye'de görüşen elçilik görevlisi Howard Elting Jr., MK ve Nasır arasındaki görüş farklılıklarını not etmiş ve MK'nin Süveyş konusunda kafalarının karışık olduğu ve "İngiltere nefretlerinin sıradan bir Mısırlıdan farksız" olduğu sonucuna varmıştı. Asıl önemlisi, MK liderinin komünizme karşıtlığının kesin olmasıydı.[58] Nasır ile ilişkilerinin tamamen bozulduğu 1954'te, bir MK üyesiyle görüşen bir Amerikan Elçiliği görevlisi bu şah-

55 *A.g.e.*, s. 121.

56 Barrett, *a.g.e.*, vd.

57 Frampton, *a.g.e.*, s. 138-141.

58 *A.g.e.*, s. 224.

sı "çok zeki ve kesinlikle fanatik değil" diye tanımlamıştı.[59] Bu dönemden çok sonra İslâmi fanatizmin siyasi gündem olduğu her dönemde, Batılı siyasetçi ve yorumcular için fanatizmin ne olup olmadığı, tamamen siyasi konjonktür çerçevesinde değerlendirilmeye devam etmiştir. Soğuk Savaş'ın son eşiğinde İran İslâm Devrimi'nin fanatik İslâm olarak tanımlanmasına karşın, Afganistan'da savaşan İslâmcı mücahitlerin fanatik olarak değerlendirilmeyeceğini ileride göreceğiz.

Bu tanımlamalar, kuşkusuz, Soğuk Savaş sürecinde ABD ve müttefikleri için komünizm, Batı karşıtı milliyetçilikler ve bağlantısızlık siyasetlerine karşı en iyi silahın din faktörü olduğu fikri zemininde şekillenmişti. ABD'nin savaş sonrası Nazi istihbaratını devralmasının ardından, özellikle Münih merkezli istihbarat ağı içinde Türkçe konuşan çevrelerin önemini yitirmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu konuda çarpıcı örneklerden biri, Münih Camii Komitesi'nde MK'nin öne çıkması şeklinde yaşanan yeni güç dengesidir. Özbek asıllı Nureddin Namangani, Nazilerin SS bölüklerinin imamlarından biriydi, bir süre hapis yattıktan sonra 1956'da Münih'e gelmiş ve von Mende tarafından, yukarıda söz ettiğimiz Sovyet karşıtı propaganda ağı içinde yerini almıştı. Von Mende onu bu ağ içinde Müslümanların lideri veya imamı olarak konumlandırmayı planlıyordu. Amcomlib, von Mende'den, Namangani'nin Müslüman Cemiyeti'ni (Ecclesiastical Administration) genişletmesini ve Said Ramazan'ın çevresine açılmasını tavsiye etti.[60] Bu arada Mısır'dan kaçtıktan sonra CIA ile bağlantı kurmasında Ruzi Nazar'ın aracı rolü oynadığı Said Ramazan, ABD açısından önemli bir figür olarak öne çıkmaya başlamıştı.[61] 1958'de, Münih Camii için komite kurmak Namangani'nin fikriydi ve Ramazan'ı komitenin başkanı yapan da o oldu. Bu fırsattan yararlanan Ramazan'ın Amcomlib çatısı altında çalışan CIA görevlisi Robert H. Dreher'in desteğiyle cami projesinde de öne çıkmasıyla Namangani ve çevresi geri plana itilmiş oldu.

59 *A.g.e.*, s. 245.

60 Johnson, *a.g.e.*, s. 131.

61 *A.g.e.*, s. 131-132.

Bu kaçınılmaz bir gelişmeydi, zira Federal Almanya ABD'nin İslâm siyasetinde merkezî rol oynamakla birlikte inisiyatif ABD'deydi. ABD'nin Müslüman coğrafyaya yönelik faaliyetlerinde, eski Nazi çevrelerinin yerine Ramazan gibi yeni aktörleri tercih etmesinin nedeni, "Nazi bağlantısının yarattığı kötü etki" dikkate alınabilir bir iddiadır. Ancak daha önemlisi, yukarıda belirttiğimiz gibi din faktörünün önem kazanması ve Arap dünyasının başta ABD olmak üzere Batılı güçler için öneminin artmasıdır. En önemlisi Müslüman Kardeşler olan İslâmcı çevrelerin ve örgütlerin Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslüman topluluklar açısından etkinliği ve ilişkiler ağı başlı başına bir çalışma konusu edilmelidir; bu konuya Afganistan örneğinde olduğu gibi küresel çapta cihat organizasyonları ile bağlantılar açısından kısmen değineceğiz. Ancak şimdilik Avrupa ülkelerinde de göçmen nüfus arasında ve geldikleri ülkelerinde sol akımlar ile mücadele gibi bir rol üstlendiklerini söyleyebiliriz. Örneğin, daha sonra Gannuşi önderliğinde Nahda hareketine dönüşecek ve MK'nin Fransa'daki uzantısı olarak tanımlanabilecek Fransız İslâm Örgütleri Birliği (Union des Organisations Islamiques de France-UOIF) ve Fransız İslâm Araştırmaları Derneği (Association des étudiants Islamiques en France-AEIF) '60'lı ve '70'li yıllarda sol hareketlerle mücadeleye odaklanmıştı.[62] MK'nin Avrupa'daki en önemli merkez üssü şüphesiz bu bölümün başında sözünü ettiğimiz Münih (Camii) idi.

Diğer taraftan Müslüman Kardeşler örgütü, ideolojik temel olarak milliyeti değil, İslâm ümmetini esas almakla birlikte, aslında en önemli hareket alanı Arap dünyası ve özellikle Yakın Doğu idi. 1954'te Nasır'a karşı suikast girişimi sonrasında Mısır'da yasaklanıp pek çok üyesi tutuklanan örgüt, daha sonra sürgünde faaliyet gösterdi. Batı ülkelerinde faaliyet gösterenler dışında pek çok üyesi Suudi Arabistan ve Ürdün'e göç etti ve bu ülkelerin desteğini aldı.

Bu esnada Müslüman Kardeşler örgütü de mücadelesinin tanımını değiştirdi; Said Ramazan'ın ifadesiyle "Müslümanlar ile emperyalist düşmanları arasındaki mücadelenin yerini, artık

62 Alison Parteger, *a.g.e.*, s. 140.

kendi aralarında; hayatını İslâm'a dayalı yaşayanlar ile kafalarını emperyalistlerin şekillendirdikleri arasındaki mücadele" almıştı. İç mücadelenin milliyetçiler, komünistler ve İslâm'ı savunanlar arasında geçeceğini ilan etmesine karşın MK doğrudan rejimle mücadele etmek yerine, pasif mücadele ve gizli örgütlenme kararı aldı.[63] Bu konuda en büyük destekçileri Suudi Arabistan'dı. Böylece Nasır rejimi örgüt üzerindeki baskı ve tutuklamaları artırdığı ölçüde, MK'nin Arap dünyası ve dışında ilişkiler ağı kurma çabaları önem kazandı. Arap Soğuk Savaşı, Ortadoğu ülkelerinde iktidar içi çatışmalar ve ülkelerarası çatışmalar, diğer yönüyle ise bu çatışmaların Soğuk Savaş'ın uluslararası taraflarıyla örtüşmesi çerçevesinde şekillendi. Örneğin Suriye içindeki iktidar mücadelelerinde öne çıkan Baas Partisi sadece ideolojik olarak Pan-Arabizmi benimsemiş değildi, aynı zamanda ülke içindeki diğer siyasi güçlere karşı 1958'de Mısır ile birleşme ve Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni kurma kararı vermişti.

'90'lı yıllardan itibaren Ortadoğu'da yaşanan çatışmalara ilişkin yaygın siyasi yorum ve değerlendirmeler, Baas Partisi'ni Suriye'de Alevi unsurun hâkim olduğu bir yapı olarak tanımladığı için Baas Partisi'nin geçmişi neredeyse tamamen unutulmuştur. Oysa Baas hareketi, partinin '40'lı yıllarda şekillenmesine[64] rağmen kökü 19. yüzyıl sonlarında yükselen Arap milliyetçiliğine kadar geri götürülebilir. Ancak daha önemlisi, Birinci Dünya Savaşı sonrası kurulan farklı ülke ve sınırlara rağmen Pan-Arap ideolojinin canlılığını devam ettirmiş olmasıdır. Baas Partisi ve tüm Pan-Arabistler, Savaş sonrası Araplar arasındaki bölünmeyi Batılı kolonyalist güçlerin bir oyunu olarak görüyorlardı. Nitekim Baas Partisi, tek bir Arap ülkesi değil, tüm Arap dünyasını kapsamak amaçlı bölgesel bir hareket olarak yola çıktı. En önemlileri Suriye ve Irak olmakla birlikte, Ürdün ve Lübnan'da ve hatta Pan-Arabizm fikri çerçevesinde tüm Arap ülkelerinde destekçileri vardı. Mısır'da 1952'de Hür Subaylar Darbesi ve onun lideri Nasır ve ideolojisi de Baas Partisi ideallerine uzak

63 Frampton, *a.g.e.*, s. 262.

64 John F. Devlin, *The Ba'th Party A History from Its Origins to 1966*, Hoover Institute Press, Stanford University, 1976, vd.

değildi; bu idealler Pan-Arap milliyetçiliği, kolonyalizm/emperyalizm karşıtlığı ve "Arap sosyalizmi" diye tanımlanan kamucu kalkınma modeli idi. Ancak Nasır, Baas Partisi'nden farklı olarak ince ideolojik tartışmalara itibar etmeyen ve daha ziyade kişisel karizması etrafında bir siyaset izledi. Nitekim Baas Partisi, Suriye'nin Mısır ile birleşmesi konusunda kendi içinde ayrışmalar yaşadı ve nihayetinde bu birleşme de sadece üç yıl sürebildi. Diğer taraftan Baas Partisi Suriye ile sınırlı bir politik hareket ve parti değildi, en önemlisi Irak Baas Partisi olmak üzere, Ürdün ve Lübnan'da uzantıları vardı. Özellikle Irak ve Suriye Baas partileri arasında Arap dünyasına ilişkin rekabet ve düşmanlığa varan inişli çıkışlı ilişkiler Ortadoğu siyaset alanında uzun süre belirleyici oldu.[65] Ancak '50'li yıllarda Mısır'da siyaset sahnesine çıkan Nasır'ın bir Pan-Arap lideri olarak tüm Arap dünyasında ilgi çekmiş ve yerel siyasi çevre ve rekabetler üstü bir etki yaratmış olduğu bir gerçekti. Nitekim Nasır, Cezayir ve Yemen başta olmak üzere tüm bağımsızlıkçı hareketlere destek vermişti. Dahası Nasır'ın etkisi Arap dünyası ile sınırlı değildi, yukarıda söz ettiğimiz gibi Bağlantısızlar Hareketi içindeki önemli liderlik konumuna sahipti ve Afrika'da yükselen sömürge yönetimi karşıtı mücadeleler için de sadece desteği nedeniyle değil, sembolik bir lider olarak da önem kazanmıştı. Suriye ve Mısır'ın Nasır liderliğinde Birleşik Arap Cumhuriyeti olarak birleşmesi bu zeminde gerçekleşmişti.

Diğer taraftan Suriye'de Baas ve komünistlerin iktidar koalisyonunun Mısır ile birleşme kararının en önemli nedenlerinden biri de ABD'nin görünüşte Fransız idaresine karşı bağımsızlığı desteklemekle birlikte Suriye'de dost bir rejim kurmak üzere iki kez girişimde bulunmasıydı. 1947'de Amerikan Legasyonu'nda (henüz konsolosluk mevcut değildi) Dışişleri yetkilisi olarak Şam'a tayin edilen Miles Copeland, Suriye ve Lübnan'da Archie Roosevelt[66] ile birlikte istihbarat teşkilatı kur-

65 Andrew Rathmell, *Secret War in the Middle East The Covert Struggle for Syria, 1949-1961*, Tauris, Londra, 1995, vd.

66 Musaddık Darbesi'ni organize eden Kim Roosevelt ile karıştırılmamalıdır. Archie Roosevelt de aynı aileye mensuptur ve o da istihbarat mensubu olarak görev yapmıştır.

maya girişmişti. Suriye'de 1947 seçimlerinin sonucunda iktidara gelen Şükrü el-Kuvvetli, 1948 Arap-İsrail Savaşı yenilgisinden sonra itibar kaybetmişti. Copeland bu süreçte ABD askeri Stephen J. Meade vasıtasıyla Suriye ordusu içinde, Hüsnü Zaim liderliği etrafında birleşen hoşnutsuz çevreyle ilişki kurmuş ve Zaim Darbesi'ni desteklemişti. ABD ve Copeland'in bu darbede oynadığı rolün önemi tartışmalı olsa da bir parçası olduğu bir gerçektir.

Zaim kısa iktidar döneminde, Batılı dostlarını memnun edecek şekilde dört yüz civarında komünisti tutuklamış, ayrıca Lübnan ve Irak'ta gizli operasyon yapmak üzere güreşçi ve boksörlerden oluşan bir birlik görevlendirmişti. Ancak bu erken tarihte, Zaim'in ABD tarafından desteklenmesinin temel nedeni henüz komünizmle mücadele değildi. Zaim'i cazip kılan, İngiliz destekli Ürdün ve Irak ile yakın ilişkiler yanlısı olması, dolayısıyla Suriye'yi bölgede Batı ittifakının güvenilir bir unsuru kılma beklentisiydi. Nitekim Zaim Türkiye ve İsrail ile ilişkileri geliştirmek istediğini de açıklamıştı.[67] Ancak Zaim'in iktidarı, sadece 136 gün sürebildi. ABD ve İngiltere'nin Suriye'de sol iktidara karşı 1957'de yaptığı ikinci bir darbe girişimi de başarısız olmuştur. Bu durumda bölge ülkelerinin müdahale etmesi gündeme gelmiş, Türkiye'nin bu konuda hevesli davranmasına karşın bu kez İngiltere ABD'yi bu konuda uyarmış, Suudi Arabistan da bu "heves" karşısında rahatsızlık duymuştu.[68]

Hasan el-Benna 1945'te Suriye'ye bir heyet göndererek, MK'nin Fransızlara karşı bağımsızlık mücadelesinde destek mesajını ilettikten bir yıl sonra Suriye'deki birçok İslâmcı örgüt ve grup Mustafa al-Sibai başkanlığında MK'ye katılma kararı almıştı. Irak'ta Cemiyet-i Adab-ı İslâmiye adı altında toplanan İslâmcılar da 1948'de MK'ye katıldılar. Mısır örneğinde söz ettiğimiz gibi MK başlangıçta Batı karşıtı, bağımsızlıkçı Arap milliyetçileriyle birlikte hareket eden ve özellikle İsrail'in kurulması karşısında ortak tepki veren bir örgüttü. Dahası, mesela Irak MK'si Haşimi karşıtı çevrelere yakınlığı dolayısıyla İngilte-

67 Wilford, *a.g.e.*, s. 105.

68 *A.g.e.*, s. 268-276.

re'yi tedirgin eden bir örgüttü.[69] Bu noktada, Arap Soğuk Savaşı içindeki MK'nin rolünü ve hatta tüm Müslüman dünyada İslâmcıların siyasi ittifaklarını daha iyi anlamak açısından küçük bir parantez açmakta fayda var. Zira, İslâmcılık siyaseti veya İslâm'ın siyasallaşması açısından bugüne kadar merkezî rol üstlenmiş Suudi Arabistan ile ilişkiler kafa karıştırıcı olabilir.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İngiltere himayesinde Irak ve Ürdün'de kurulan Haşimi krallıkları, İkinci Dünya Savaşı esnasındaki kırılmalara karşın savaş sonrasında Batı ittifakının güvenli üyeleri olmaya devam etmişti. Suudi Arabistan da tam bir Batı müttefiki idi. Ancak Haşimiler ve Suudi Arabistan rekabetinin geçmişi, en azından 1916 Arap İsyanı'ndan beri devam ediyordu. Savaş sonrasında Suudların Hicaz'ı topraklarına katarak Arap İsyanı'nın lideri Şerif Hüseyin'i buradan çıkarması sonucu Haşimilerin Arap İsyanı'nı İngiltere desteğiyle örgütlemesinin ödülü, Hüseyin'in iki oğlu Abdullah ve Faysal'ın Ürdün ve Irak Krallığı ile sınırlı kaldı. Bu tarihten sonra Birleşik Arap Krallığı hayali kuran Haşimiler, hem Hicaz konusunda hem de Suriye ve Lübnan'ın Fransa nüfuz bölgesi haline gelmesi karşısında hayal kırıklığına uğramış ve Ortadoğu coğrafyasında Haşimi nüfuzunu genişletmenin yollarını aramaktan vazgeçmemiştir. Diğer taraftan, Suudlar, bu çabalara karşı başta Suriye ve Irak olmak üzere Arap ülkeleri içinde pek çok ittifak içine girmiştir. Bu, MK'nin başından beri Suudlar tarafından Haşimilere karşı ittifak etmiş bir güç olduğu anlamına gelmez. Tüm bu aktörlerarası ilişkiler bu çalışmanın sınırını zorlayacak biçimde değişken ve karmaşık olmuştur. Nitekim, özellikle Said Ramazan'ın çabalarıyla 1946'da Abdüllatif Abu Kura başkanlığında kurulmuş MK'nin Ürdün kolu, Kral Abdullah tarafından komünizme karşı bir güç olarak olumlu karşılanmıştı.[70] Ürdün'de halen varlığını sürdürmekle birlikte Haşimi nüfuzu aslında çoktan tarihî ömrünü tüketmiş ve Irak'taki monarşiye 1958'de General Kasım tarafından yapılan darbeyle son bulmuştur. Tek Haşimi

69 Frampton, *a.g.e.*, s. 133.

70 *A.g.e.*, s. 134.

idaresi olarak varlığını sürdüren Ürdün monarşisi ise Kral Abdullah'tan ve Irak Darbesi'nden sonra MK ile ilişkisini iyi tutmanın ötesinde rejimin devamı açısından MK'yi desteklemeye özen göstermiştir.

Kısaca, İkinci Dünya Savaşı sonrası ABD önderliğindeki Batı ittifakı, başlangıçta askerler dahil çeşitli kesimlerle ittifak ederek kendilerine yakın bir Ortadoğu oluşturmaya çalıştılarsa da sonuçta öne çıkan aktörler, petrol zenginliğiyle muazzam bir güce sahip olan Suudi Arabistan ve komünizme karşı bir güç olarak toplumsal bir tabana sahip Mısır merkezli MK oldu. Bir yandan, Suudi Vahabiliği ve Müslüman Kardeşler'in püriten köktendinci İslâm yorumu temelli İslâmcılık ideolojisinin yakınlığı, diğer yandan Suudilerin küresel çapta İslâmcı örgüt ve çevreleri finanse etme gücü, bu önemli yol arkadaşlığının zeminini oluşturuyordu. Soğuk Savaş dönemi ABD'si ve müttefikleri için ise, bu iki aktör önemli bir siyasal alan açmış oluyordu, tabii bunun tersini söylemek de mümkün; yani MK ve Suudilerin Müslüman dünyada önemli aktörler olmasında Batı'dan aldıkları destek önemliydi.

İngiltere ve Fransa için Nasır başından itibaren istenmeyen bir aktördü, bilindiği gibi bu gerilimin sonucu Süveyş Krizi, yani Fransa ve İngiltere'nin desteğiyle İsrail'in Mısır'a saldırması oldu. ABD, bu noktada Mısır lehine müdahalede bulunmuştu, ancak hemen ardından ABD ve Nasır'ın arasının iyice açıldığı ve CIA'in Nasır'ı ortadan kaldırma (Omega) projeleri Ortadoğu tarihinin en iyi bilinen konusudur. Bu tarihi yeniden özetlemek gereksiz, ancak hafıza tazeleyerek yola devam etmekte fayda var.

Nasır da komünizme karşıydı ve MK'yi olduğu gibi tüm partileri ve bu arada Komünist Parti'yi de kapatmıştı. Baas partileri de Irak ve Suriye'de komünizm karşıtı bir siyaset izliyordu. Ancak, Stalin sonrası Kruşçev yönetimindeki Sovyetler Birliği, bir burjuva ideolojisi olarak gördüğü milliyetçilik konusunda tavrını değiştirmiş, Üçüncü Dünya milliyetçiliğini desteklemeye başlamıştı.[71] Bu çerçevede Ortadoğu'da komünist

71 John Lewis Gaddis, *We Now Know Rethinking Cold War History*, Oxford University Press, 1998, s. 171. Bu dönem Sovyetler Birliği'nin Ortadoğu siyase-

partiler yerine yükselen Baas ve Nasır hareketlerinin desteklenmesi süreci başladı.[72] Diğer taraftan Baas ve Nasır iktidarları da komünist muhalefete karşı tutumlarını ve Sovyetler'le ilişkilerini farklı çerçevede değerlendiriyorlardı. Nasır'ın gayriresmî sözcüsü Hasaneyn Heykel, Kruşçev'in ona 1957'de Moskova'da, "Nasır'ın komünist olmadığını, komünistleri hapse attığını biliyoruz ama bu onun iç meselesi, biz onu vatansever bir lider olarak destekliyoruz" demiş olduğunu hatırlatarak, "bizim de sorunumuz, ülkemizdeki ulusal çıkarlarımıza karşı hareket ettiğini düşündüğümüz Kömünist Parti üyeleri, Kruşçev gibi komünistler ile sorunumuz yok, ülkemizde Sovyetler Birliği'nin dostları komünistler ile sınırlı değil, Komünist Parti yüzünden değil, onlara rağmen ve bize gösterdiğiniz tutum nedeniyle Sovyetler Birliğini seviyor ve saygı duyuyoruz" diyordu.[73]

Bu çerçevede daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Soğuk Savaş döneminde Batı ittifakı için, Bağlantısızlar Hareketi ve Üçüncü Dünya diye adlandırılan eski sömürge ülkelerinde yükselen milliyetçi akımları en az komünizm kadar tehlikeli bulunuyor ve "milliyetçi cephe"[74] ve "komünist tehdit" aynı tehdidin farklı boyutları olarak tanımlanıyordu. Dahası, Suriye ve Mısır'da yükselen Arap milliyetçiliğini, "komünist tekniklerin Araplaşması" olarak değerlendirenler vardı.[75]

Ünlü Oryantalist Bernard Lewis 1953'te yazdığı bir makalede ABD/Batı'nın İslâm siyasetinin, Müslüman coğrafyada komünizmle mücadelede gerçekçi bir strateji izlemesi gerektiğini ileri sürmüştü. Ona göre İslâm dünyasında komünizme karşı par-

---

ti konusunda daha geniş bilgi için bkz. Oles M. Smolansky, *The Soviet Union and The Arab East Under Khrushchev*, Associated University Press, New York, 1974.

72 Tarık Y. İsmail, *Arap Dünyasında Komünist Hareket*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006.

73 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Saqi, Londra, 2004, s. 862-863.

74 A. Benningsen, "The Nationalist Front in Communist Strategy in the Middle East", (ed.) Walter Z. Laqueur, *The Middle East in Transition*, F.A. Praeger, New York, 1958, s. 360-369, vd.

75 A.V. Sherman, "Nationalism and Communism in the Arab World: A Re-appraisal", *a.g.e.*, s. 444-461.

lamenter demokrasi rağbet görecek bir seçenek değildi. Hatta aynı şey büyük insanlık tecrübesi (*common destiny of mankind*) için de geçerliydi, çünkü demokrasi Batı dünyasına özgü bir deneyimdi. Dahası İslâm ve komünizm arasında, başta otoriterlik olmak üzere, pek çok yakınlık kurulabilirdi. Nitekim 19. yüzyılda Müslüman ülkelerde liberal parlamenter hareketler büyük ölçüde başarısızlığa uğramıştı. Bu toplumlarda "eski düzeni yıkan Batılı emperyalistler değil, Türkiye'de II. Mahmud ve Mısır'da Mehmet Ali gibi yerli reformistlerdi." Reformlar yapıcı olmaktan çok yıkıcıydı ve Müslüman toplumda geleneksel düzenin yıkılmasıyla oluşan boşluk ve mevcut yoksulluğun doğurduğu hoşnutsuzluk tehlikeli idi. Komünizmin bu boşluk ve hoşnutsuzluğa karşı alternatif olmasının önündeki tek engel "dindar Müslümanlar"ın ateizmi reddedecek olmasıydı. Mevcut krizi aşmanın yolu İslâm'ın "seküler sapkınlığa" (*secular heresy*) karşı "içeriden" direnişi olabilirdi.[76] Modern Batı demokrasisi modelinin İslâm dünyasına uygun olmadığı görüşü, farklı kavramlar çerçevesinde '90'lı yıllarda tekrar karşımıza çıktı. Soğuk Savaş döneminde Batı İslâm siyasetleri ile İslâmcı çevreler arasında bu çerçevede kurulan ittifakların da komünizm tehlikesinin ortadan kalktığı Soğuk Savaş sonrası dönemde yine farklı kavramlar çerçevesinde yenilendiğini göreceğiz.

Soğuk Savaş dönemine dönersek, Batı dünyası için komünizm kadar tehdit oluşturduğu düşünülen Arap milliyetçiliği ve İslâmcılık siyasetlerinin yollarının kesinlikle ayrılması özellikle Nasır rejimi ve MK arasındaki geriliminin artması sonucu gerçekleşti. Bu gerilim Müslüman Kardeşler'in Nasır'a suikast düzenlemesi iddiasıyla Nasır rejiminin MK'yi yasaklaması sonucu kopuşa dönüştü. Diğer taraftan Nasır rejiminin sonunu getirdiğini söyleyebileceğimiz İsrail'e karşı 1967 Savaşı'nın Araplar tarafından kaybedilmesi, Soğuk Savaş döneminde yeni bir perde açmış oldu. 1967 Savaşı'nın en önemli sonuçlarından biri, sadece Nasır ve rejiminin kökünden sarsılması değil, tüm Pan-Arabizm ideolojisi çerçevesindeki umutların kaybedilmesi oldu. Fuad Ajami'nin deyimiyle böylece, "Arapların rüya sa-

76 Bernard Lewis, "Communism and Islam", *a.g.e*, s. 311-324.

rayı" (*dream palace*) yıkıldı.[77] Diğer taraftan ise Filistin meselesi yeni bir merhaleye girmiş oldu. Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) öne çıktığı süreçte, İsrail'e karşı mücadele kâğıt üstünde topyekûn bir Arap meselesi olmaya devam etmekle birlikte Filistin'in ulusal sorunu olarak tanımlanmaya başladı. Gerçi FKÖ içinde öne çıkan Yaser Arafat da geçmişte MK'ye yakın bir isimdi,[78] ancak Filistin mücadelesi, giderek o dönemin sol akımlarına yakın bir yol izlemeye başladı.

Nasır'ın monarşik rejimi tehdit ettiği Ürdün'de, Kral Hüseyin ile MK ortak düşmana karşı ittifak içindeydi. MK'nin Bağdat Paktı'na muhalefet etmiş olmasına rağmen başta İngiltere olmak üzere Batı siyasi çevreleri de MK'yi, Ürdün'deki rejimin selameti açısından bir güvence olarak görüyordu.[79] Nitekim 1967 Savaşı'ndan sonra Ürdün'e yerleşmiş olan FKÖ'ye karşı da MK, kralın yanında yer aldı. Bu ittifakın en çarpıcı sonucu, MK'nin, 1970'te, Ürdün ordusunun Ürdün'deki Filistin kamplarına girip binlerce FKÖ üyesini ortadan kaldırmasını desteklemiş olmasıdır. Tarihe "Kara Eylül" diye geçen bu olay neticesinde Müslüman Kardeşler, kamplara yapılan saldırıları ve Ürdün kralını desteklemenin karşılığı olarak Eğitim Bakanlığı'nın kontrolünü eline aldı.[80] MK, Ürdün'de 1992'de siyasi parti haline gelene kadar İslâmi Hareket Cephesi (Islamic Action Front, IAF) adı altında bir sivil toplum cemiyeti olarak tanınıyordu. Filistin Kurtuluş Örgütü'ne karşı İslâmcı Hamas örgütünün kuruluşu, Ürdün'ün FKÖ'yü İslâmcı grup ve akımlardan daha tehlikeli bulduğu bu koşullar altında gerçekleşmişti.[81] Dahası İsrail Devleti'nin de başlangıçta İslâmcı hareketi daha kü-

---

77 Fouad Ajami, *The Dream Palace of the Arabs*, Vintage Books, New York, 1999.

78 Said Aburish, *Arafat From Defender to Dictator*, Bloomsbury, Londra, 1994, vd [*Arafat*, Elips Kitap, İstanbul, 2008].

79 Frampton, *a.g.e.*, s. 267.

80 Mohammed Zahid, *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crises The Politics of Liberalisation and Reform in the Middle East*, Tauris, Londra, 2010, s. 18-19.

81 Shaul Mishal ve Avraham Sela, *The Palastinian Hamas, Columbia University Press*, 2006; Beverley Milton-Edwards ve Stephen Farrell, *Hamas*, Polity Press, 2010, vd.

çük bir tehdit olarak görüp, görece müsamahalı davranmış olduğu ileri sürülmüştür.[82]

Bu arada, MK'nin de kendi içinde değişim geçirdiğini hatırlamakta fayda var. '60'lı yıllara gelindiğinde belli başlı İslâmcı grupların tümü bu örgüt çatısında ve Seyyid Kutup liderliğinde toplanmıştı, doğrusu örgüt 1954 savrulmasından sonra adeta ikinci kez kurulmuştu. Nasır yönetimi altında uzun süre tutuklu yaşamış olan ve nihayetinde ölüm cezasına çarptırılan Kutup, Batı modernizmine ve kendi deyimiyle "Haçlı emperyalizmi"ne karşı mücadeleye inanan radikal bir İslâmcı ideologdu. Diğer taraftan Kutup, dinsiz rejimlere karşı gerekirse askerî mücadele verme yanlısıydı. Kitapları (en bilineni *Yoldaki İşaretler*) pek çok dile çevrilmiş ve Türkiye dahil tüm Müslüman coğrafyada İslâmcı ideolojiyi etkilemiştir. Buna karşın, bu dönemde de Said Ramazan, MK ve komünizmle mücadele adına Batılı güçler ile ittifak çalışmalarına devam etmişti. 1961'de Londra ziyaretinde, "Ortadoğu'yu kurtaracak olan Müslüman ideolojisidir. Bir yanda komünizm, diğer yanda İslâm vardır. Batı'nın bunu anlamasının zamanıdır" diyordu.[83]

Diğer taraftan ABD içerisinde bu dönemde MK konusunda farklı görüşler hâkimdi. Yine de MK'nin Batı ve İsrail karşıtı sert tutumuna rağmen komünizme karşı bir alternatif olduğu; MK'nin "ABD karşıtlığının Sovyetler karşıtlığından daha az negatif olduğu" düşünülüyordu.[84] Özellikle 1967 Savaşı sonrası Nasır'a ilişkin hayal kırıklığının çok zayıf düşmüş olmasına karşın MK'yi güçlendireceği hesaba katılıyordu. Nitekim, gerçekten de 1970'de ölümüne kadar iktidarda kalmış olsa da 1967 yenilgisi Nasır'ın sonunu getirmiş oldu. Ancak, Müslüman Kardeşler hareketine güç katan, örgütün toplumsal tepkinin sesi olmasından ziyade, Nasır'ın yerine iktidara gelen Enver Sedat'ın iç ve dış siyasette, Nasır mirasını reddedip, tam tersi bir siyaset izleme kararı oldu.

82 Frampton, *a.g.e.*, s. 361.

83 *A.g.e.*, s. 301.

84 *A.g.e.*, s. 314.

Nasır ile birlikte Hür Subaylar Darbesi'nin mimarlarından olan Enver Sedat'ın değişim siyasetinin bir ayağı ekonomik liberalleşme (infitah), diğer ayağı ise ABD ile ilişkiler olmuştu. Bu tutum değişikliğinin nedenleri tartışmalıdır, çoğunlukla ileri sürüldüğü gibi Nasır deneyiminin büyük bir askerî hezimetle sonuçlanması ve ekonomik sıkıntıların, ABD ile ittifakın daha faydalı olduğuna karar vermesi yeterince açıklayıcı sayılabilir. Nasır'dan daha muhafazakâr olduğu ve geçmişte Müslüman Kardeşler'e yakınlığı ise daha ziyade Sedat'ın kendi çizdiği resme uygun bir açıklamadır.[85] MK ile dolaylı ittifak hamlesi daha ziyade ekonomik liberalleşme ve ABD ile ittifak siyasetinde iç müttefik arayışının sonucu idi ve Suudi Arabistan'ın aracılığıyla gerçekleşti. MK'nin şiddeti reddetmesi karşılığında Sedat 1971-1975 arasında, hapiste olan binlerce MK üyesini serbest bıraktı.[86] 1971'de Suudi Arabistan "komünizm ve ateizmle mücadele ve İslâm'ın yükselişi" için al-Azhar'a (el-Ezher'e) 100 milyon dolar kampanya desteği verdi. Sedat, bu yeni iç siyaseti çerçevesinde, 1971'de İslâm'ın devlet dini ve şeriatın yasallığın temel kaynağı olduğunu belirleyen ikinci maddenin yer aldığı bir anayasa değişikliğine gitti.[87] Diğer taraftan Sedat'ın ekonomik liberalleşme siyasetinin finansmanı için de Suudi ve Körfez sermayesinin desteğine ihtiyacı vardı.

Sedat, Mısır ve Suriye önderliğinde 1973 İsrail-Arap Savaşı'nda Mısır'ın kısmi askerî başarısını da dinî bir çerçevede tanımlamaya özen göstermiş ve İslâm'ın zaferi olarak sunmuştu. Aslında BM'nin ateşkes çağrısıyla son bulan savaş sonunda Mısır'ın Suriye'den yolunu ayırıp ABD aracılığıyla barış anlaşmasını kabul etmesi, '73 Savaşı'nın danışıklı dövüş olduğu kuşkularını doğurmuştur. Kesin olan, bu "zafer"in Sedat'a geniş bir meşruiyet alanı sağlamış olması idi. Ancak Sedat'ın, İsrail ile ilişkileri geliştirme çabası, Tel Aviv ziyareti ve İsrail Meclisi'nde konuşma yapması bu meşruiyet alanını zorlamıştı. Bu es-

85 Anwar el-Sadat, *In Search of Identity*, Harper and Röw Publishers, s. 1978.

86 Scott W. Hibbard, *Religious Politics and Secular States, Egypt, India and the United States*, John Hopkins University Press, 2010, s. 68, vd.

87 *A.g.e.*, s. 71, vd.

nada, İslâmcılar ile yaptığı ittifakın açtığı alanda radikal İslâmcılık yer buldu ve nihayetinde Sedat dönemi, İslâmcı bir militanın gerçekleştirdiği suikast ile son buldu. Sedat'ın yerini alan Mübarek dönemi İslâm siyasetleri, Sedat dönemiyle devamlılık içindedir. Ancak, bu esnada Soğuk Savaş koordinatları ciddi bir değişim gösterdi.

Soğuk Savaş'ın son perdesi ya da "ikinci" Soğuk Savaş

Sovyetler Birliği'nin ve ittifak sisteminin çökmesiyle biten Soğuk Savaş döneminin bitişinden hemen önce siyasal İslâm ve İslâmcılık tartışmaları, 1979'da yaşanan iki önemli olay nedeniyle tekrar gündeme gelmişti. Bu olaylardan biri İran İslâm Devrimi diğeri ise Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgali idi. Birincinin sonucu, İran'ın Batı ittifakından çıkışıyla Ortadoğu'da siyasal dengelerin bozulması bir yana, İslâm ve siyaset ilişkisinin devrimci, anti-emperyalist bir söylem doğrultusunda yarattığı hareketlenme oldu. İran İslâm Devrimi öncelikle, öngörülemeyen ve daha önce benzeri görülmeyen bir toplumsal-siyasal devrim olarak büyük bir şok yaratmıştır. '90'lı yıllarda medeniyetler çatışması tezine karşı çıkacak olan Fred Halliday, İran Devrimi'nin hemen öncesinde yayımladığı kitabında, Şah rejiminin sonunun gelmiş olabileceğine işaret etse de en muhtemel gelişmenin sosyalist bir rejim olacağını ileri sürüyordu. Halliday'e göre İran'da dinî muhalefet güçlü olsa da yeterince örgütlenmiş değildi.[88] Ancak İran Devrimi'nin hemen ardından, bu gelişmenin arka planı ve ideologları irdelenmeye başladı.

Bu konuda öncü çalışmaların başında gelen *Devrimin Kökleri*[89] yayımlandığı zaman henüz devrim süreci bitmiş değildi, ancak İran'ın tarihsel özgünlüğü fikri belirmeye başlamıştı. Nikki R. Keddie, sonuçta, devrimin köklerini İran'ın modern

88 Fred Halliday, *Iran Dictatorship and Development*, Penguin Books, 1979.

89 Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution An Interpretative History of Modern Iran*, Yale University Press, 2006.

tarihi boyunca maruz kaldığı Batı hegemonyasına karşı biriken bir isyan olarak özetliyor ve bu isyanın İslâmi söylemlerle nasıl buluştuğuna işaret ediyordu. '80'li yıllarda, sosyal bilimler alanında İran Devrimi tartışması genişledi. Klasik devrimler çağının sonunun geldiği bir dönemde İran Devrimi bir yandan Foucault'nun yorumuyla romantik bir dönüm noktası, diğer yandan sosyal bilimler açısından yeni bir devrim laboratuvarı oluşturmuştu. Theda Skocpol'un, İran Devrimi'ni "sosyal devrim" olarak tanımlamasını ve Şiiliğin rolünü vurgulamasını destekleyenler ve buna karşı çıkanlar oldu.[90] Diğer taraftan, zaman içinde İran İslâm Cumhuriyeti, "siyasal İslâm'ın yaşayan örneği" olarak tanımlandı ve '90'lı yıllarda İran'da yaşanan sürecin "siyasal İslâm"ın sonu olarak değerlendirilmesi bu çerçevede oldu. Tüm bu kavramlar, tartışmalar, kuşkusuz siyasal anlamlar içeriyordu.

Ancak her şeyden önce İran İslâm Devrimi, Ortadoğu'da en önemli ABD müttefiklerinden birinin, Batı ittifak sistemi dışına çıkması olarak ciddi bir siyasal sarsıntı yaratmıştı. Daha önce Mısır'da Enver Sedat'ın iktidara gelmesiyle bu ülke dış siyasette kamp değiştirmiş ve ABD müttefiki haline gelmişti. İran'da yaşanan devrimle tam tersi olmuş, Soğuk Savaş döneminin başından itibaren ABD'nin Ortadoğu'da baş müttefiklerinden olan İran yön değiştirmiştir.

Dahası, İran İslâm Devrimi, mezhepler üstü bir söylem benimsemişti ve tüm İslâm dünyasına yönelik anti-emperyalist bir direniş mesajı göndermeye özen gösteriyordu. Nitekim devrimin ideolojisinin en etkin ismi olarak bilinen Ali Şeriati'nin Marksizm ile karışık İslâm yorumu teolojik olarak tartışmalı da olsa, Müslüman coğrafyanın pek çok diline çevrilmiş ve İslâmcı entelektüel kesimde çok tesirli olmuştu. Müslüman Kardeşler örgütü bile başlangıçta İran Devrimi'ni memnuniyetle karşılamış, Fransa'dan dönen Humeyni'ye destek mesajı göndermiş-

90 Thoda Skocpol, "Rentier State and Shia Islam in the Iranian Revolution", *Theory and Society*, 1983, [Türkçesi ve tartışmalar bkz. *İran Devrimi - Din, Anti-emperyalizm ve Sol*, F. Halliday, T. Skocpol, E. Ahmad, N.R. Keddie, V. Moghadam, M. Muaddel, der. ve çev. Serpil Üşür, Belge Yayınları, İstanbul, 1992].

ti. Ardından, 1979 sonlarında, ABD Başkanı Carter, o zamanki MK rehberi Omar Al-Tilmisani ile temas kurdurarak, İranlı devrimciler tarafından ABD Elçiliği'nde tutulan rehineleri kurtarmak için MK'nin arabuluculuk yapmasını istedi. Bu çabanın neden sonuçsuz kaldığı konusunda farklı iddialar vardır, bunlardan biri MK'nin ikna edilememesi, bir diğeri ise İran tarafının MK'nin ABD için arabuluculuk işini "emperyalizmin uşaklığı" olarak görüp baştan reddetmiş olduğudur.[91] Bu arada zaman içinde MK'nin İran Devrimi'ne karşı tavrı, Suriye dışında mevcut rejimlerle uzlaşma siyaseti çerçevesinde değişti. Ancak, önemli olan, İran Devrimi'nin yarattığı heyecanın, bugünlerde unutulmuş olsa da, o tarihte Sünni İslâmcı çevrelerde karşılık bulmuş olmasıydı. Bu atmosfer öncelikle, Ortadoğu'da (ve ötesinde) Batı müttefiki mevcut rejimleri rahatsız etmiştir. Nitekim radikal İslâmcı bir grubun 1979 sonlarında Kâbe'yi işgali, bu rahatsızlığı ciddi bir tehdit haline getirmiştir. Bu olay hem Suudi rejimi ve bölgedeki müttefikleri hem de Batı dünyası tarafından doğrudan İran ile bağlantılı görüldü.[92]

En önemlisi Sünni dünya ile Şii dünya arasında keskin bir hat çizilmeye başladı ve bugünlere kadar Ortadoğu'da yaşanan gelişmeler giderek daha fazla "mezhepçi" çerçevede takdim edilir oldu. İran Devrimi'nin isyancı mesajının mevcut rejimlere karşı tepkilerle buluşması ve anti-emperyalist mesajının ise bu rejimlerin Batı dünyasıyla ittifakını tehdit etmesi karşısında, "mezhepçi" yaftalama işlevsel bir araç haline geldi. Aslında mezhep unsuru İran Devrimi öncesinde de, öncelikle Suriye'ye karşı bölgesel rekabet ve çatışma ilişkileri çerçevesinde gündeme getiriliyordu. 1973 Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra Suriye'nin karşı çıkışına rağmen Mısır'ın ateşkes ilanı ve 1978 Camp David Barış Antlaşması sürecinde Mısır-Suriye ilişkileri bozulmuş ve Enver Sedat'ın İsrail ile uzlaşma siyaseti tepki toplamıştı. Sedat, bu kritik noktada, mezhep meselesini gündeme getirmişti; ona göre Hafız Esad "Alevi devleti kurmaya çalışıyordu, Suriye

91 Frampton, *a.g.e.*, s. 320.

92 Yaroslav Trofimov, *The Siege of Mecca The Forgotten Uprising*, Penguin Books, 2007 [*Kâbe Baskını*, çev. Özlem Özarpacı, İyidüşün Yayınları, İstanbul, 2016].

halkının gözünde Alevilerin ne olduğu belliydi." Suudi Arabistan Kralı Faysal da Sedat'ın Alevi karşıtlığı temelinde kurguladığı propagandaya katılmıştı.[93]

1979'dan sonra Şii düşmanlığı sadece İran'a karşı bir meşrulaşma aracı olmanın ötesinde, aynı tarihte Sovyet işgaline karşı başlayan Afgan cihadı çerçevesinde de yükselen Selefilik çerçevesinde gelişmişti. 2000'li yıllarda tartışma konusu olan sekterleşme, öncelikle bölgesel siyasette İran-Suudi Arabistan rekabet ve çatışması çerçevesinde değerlendirilmiştir.[94] Oysa bu, 1979 sonrası İkinci Soğuk Savaş dediğimiz dönemde, bölgesel aktörler ötesinde, uluslararası ilişkiler zemininde şekillenmişti. İran'ın bölgede Sovyet tehdidinin yerini almasıyla bölgesel cepheleşme, bu kez Batı müttefiki ve karşıtı rejim ve hareketlerin karşı karşıya gelmesi zemininde tanımlanmıştır. İran ve Suriye ittifakı bu çerçevede kurulmuştu ve bu ittifak çatışma zeminini Batı emperyalizmi ve İsrail karşıtlığı ekseninde tanımlıyordu. Dahası İsrail'e karşı mücadele eden Lübnan Hizbullahı ve Arap Baharı'na kadar Filistin Hamas'ı bu ittifak içinde yer alıyordu.

Hamas konusu karmaşık olmakla birlikte sonuçta, bu hareketin Şiilikle alakası yoktu. Diğer taraftan Suriye'de Esad rejiminin Alevi rejimi olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı tartışmalı olduğu gibi Suriye Aleviliği ile İran Şiası arasında mezhepsel fark en az Şia ve Sünnilik arasındaki fark kadar büyüktür. Diğer taraftan, Esad rejiminin seküler eğilimli olmasına karşılık, devrim sonrası İran teokratik bir rejimdi. Suriye (Arap) Aleviliğinin Şiilikle ilişkisi, Türkiye Aleviliğinin ilişkisi kadardır, diğer bir deyişle mezhebî bir birlik söz konusu değildir. Dahası, devrim öncesinde İran, önemli bir ABD müttefiki olarak Şii özelliğiyle anılmıyor, daha sonra mezhep hususunu öne çıkaran Suudi Arabistan ve Ürdün gibi ülkelerle aynı ittifak içinde yer alıyordu. Devrim sonrası gelişen İran-Suriye ittifakı mezhepsel dayanışmadan ziyade, ancak bölgesel ve uluslarara-

93 Line Khatib, *Islamic Revivalism in Syria The Rise and Fall of Ba'thist Secularism*, Routledge, New York, 2011, s. 73-74.

94 Nader Hashemi & Danny Postel (ed.), *Secterization Mapping the New Politics of the Middle East*, Hist&Company, Londra, 2017.

sı çatışmalar ekseninde anlaşılabilir.[95] Nitekim İran İslâm Devrimi sonrası bölgedeki ilk önemli gelişme olan Irak-İran Savaşı esnasında Irak, İran'a karşı ABD ve onun bölgesel müttefiklerinin desteğini almış, buna karşılık Suriye'nin İran ile ittifakı, Irak ve Suriye arasında geçmişi İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar giden rekabet ve çatışma ilişkisi çerçevesinde şekillenmişti. Diğer taraftan, İran-Irak Savaşı'nda Irak Şiileri mezhepçi değil, milli bir tavır sergilemişlerdi.

Bölgede İran merkezli Batı karşıtı siyasal cephenin Batı dünyasını ve bölgesel müttefiklerini rahatsız etmesi sonucu, bu siyasi ittifakın aktörleri sadece mezhep kardeşi olarak değil aynı zamanda köktendinci ve/veya fanatik olarak tanımlandı. Diğer taraftan bu ittifak içinde olan İran destekli Lübnan Hizbullahı, 1982'de FKÖ'nün Lübnan'dan çıkarılmasından sonra Güney Lübnan'da İsrail işgaline karşı savaştığı için Arap dünyasında ciddi bir meşruiyet kazanmıştı. İran, Suriye ve Hizbullah ittifakının Filistin meselesindeki tavizsiz tutumu, Batı dünyası ve bölgesel müttefikleri açısından son derece rahatsız edici bir gelişme olmuştur. Dahası, Filistin cephesinde FKÖ'nün zayıflaması sonucu güçlenen radikal İslâmcı Hamas'ın İran tarafından desteklenmesi bu rahatsızlığı daha da artırmıştır, çünkü Filistin meselesi, zaman içinde tüm Müslüman coğrafyada sadece hassasiyet meselesi değil, ciddi bir siyasi referans oluşturuyordu.

Bir yandan İran Devrimi'nin etkisi, diğer yandan Arap rejimlerinin Filistin konusunda çaresizliğinin yarattığı tepkiyi yatıştırmanın yolu bir kez daha, İslâmcı siyasetlerin önünü açma olarak şekillendi. ABD, bu koşullar altında, Mısır'da Mübarek rejimine MK ile uzlaşma siyaseti izlemesini tavsiye etmişti. 1982'de Suriye'de rejime karşı ayaklanma ise Esad rejimi tarafından kanlı biçimde bastırıldı. Bu olay, MK ve İslâmcı siyasetin husumetinin İran-Suriye ittifakına çevrilmesine neden oldu. Ancak, Filistin cephesinde yaşananların yarattığı meşruiyet krizi, asıl Afganistan cephesinin açılmasıyla telafi edilmiş oldu.

95 Jubin M. Goodarzi, *Syria and Iran Diplomatic Alliance and Power Politics in the Middle East*, Tauris, Londra, 2006; Khair el-Din Haseeb (ed.), *Arab-Iranian Relations*, Centre for Arab Unity Studies, Beyrut, 1998.

Soğuk Savaş'ın son perdesinde ikinci cephe

Soğuk Savaş döneminin sonlarında, 1979'da bölgesel-siyasal dengeleri ve Batı ile ittifak zeminini değiştiren iki önemli olaydan birinin İran Devrimi'nin İslâm'ın siyasallaşmasını radikal, devrimci yönde etkilemesi, diğerinin ise Sovyetler'in Afganistan'ı işgal etmesinin sonuçları olduğunu söylemiştik. İran Devrimi'ni radikalizmi kışkırtan bir tehdit olarak algılayan ABD ve Batı Avrupalı müttefikleri, Afganistan cephesinde bambaşka bir siyaset izlediler ve burada radikal İslâmcı grupları destekleme yolunu seçtiler. Sovyetler'in işgaline karşı mücadele başlatan mücahit gruplar bir yandan feodal etno-aşiret yapının unsurlarıydı, diğer yandan ise en az İran devrimcileri kadar radikal bir İslâm yorumunu benimsiyorlardı. Ancak Batı dünyası açısından Sovyetler'e karşı savaşmaları onları "özgürlük savaşçıları" olarak kodlamaya yetti. Daha da önemlisi bir yandan Batılı ülkeler, diğer yandan Suudi Arabistan başta olmak üzere Müslüman coğrafyadaki müttefikleri, bu güçleri desteklemenin ötesinde, küresel çapta bir cihat ağının oluşmasının önünü açtılar. Özellikle 11 Eylül Olayları'ndan sonra bu konu üzerine de çok şey yazılıp çizildi; bunlardan bir kısmı ABD'nin bilerek veya bilmeyerek bir Frankenstein yaratmış olduğu şeklindeydi. Daha sonra değineceğimiz gibi 11 Eylül'e gelene kadar bu cephede çok şey değişti, ancak aslında Afgan mücahitlerinin dünya görüşü hakkında bilinmeyecek bir şey yoktu. ABD'nin pragmatik siyaset izlemesinin ters tepmesi şeklindeki yorumların çoğu ise İkinci Dünya Savaşı sonrası ABD liderliğinde şekillenen Batı siyasetlerinin, Afganistan cephesinin açılmasından çok önce İslâm'ın siyasallaşmasını ve/veya İslâmcı siyasetin yeniden üretimini işlevsel açıdan desteklemiş olmasıdır.

Diğer taraftan, Afganistan cephesinin açılmasının, İran Devrimi'nin, devrim sonrası, bölgede ve genelde Müslüman coğrafyada yaygınlaşması tehlikesine karşı nasıl bir işlev kazandığı ihmal edilen bir konu olmuştur. Oysa Filistin meselesinin tam bir keşmekeş halini almış olması ve daha önemlisi patronajının İran'a geçmesinin, MK gibi İslâmcı çevreler ve özellik-

le Batı müttefiki Arap rejimleri için yarattığı sıkıntı, dikkatlerin Afganistan cihadına çevrilmiş olmasıyla büyük ölçüde giderilmiş oldu. Dahası Suudi Arabistan ve Mısır gibi ülkelerde mevcut rejimler için tehdit oluşturan radikal İslâmcılar, bu süreçte kısmen de olsa Afganistan cephesine ihraç edilmiş oldu.[96] İster radikal ister ılımlı olsun, İslâmcılar için Afganistan'da Sovyetler'e karşı mücadele en önemli dava haline geldi.

Müslüman Kardeşler Afganistan'da cihatı desteklemekle kalmayıp, tüm Müslümanları onları desteklemeye çağırdı ve Müslüman nüfuslu coğrafyada örgüt ve ilişkiler ağını harekete geçirdi. Arap dünyasından pek çok MK üyesi Afganistan'da cihata katılmaya gitti, bunlardan biri Ürdün MK'den Abdurrahman Azzam'dı.[97] Afganistan'daki cihata tam destek veren ABD, Müslüman Kardeşler'i de ılımlı bir siyasal güç olarak tanımlıyordu.[98] Daha sonraları, Batı tarafından ılımlı olarak tanımlanan MK ve diğer İslâmcı güçlerin radikalleşmesinden söz edenler, aslında başından beri meselenin radikallik değil, Batı karşıtlığı veya Batı ile ittifak olduğunu bilerek veya bilmeyerek göz ardı etmişlerdir.

Bunların en çarpıtıcı olanlarından biri, Olivier Roy, El-Kaide'nin kökenlerini değerlendirirken, "Çok yaygın olan bir şehir efsanesinin aksine, bu işi CIA değil, Suudiler ve Pakistan gizli servisi idare ediyordu. Amerikalılar bunların kendi kafalarına göre işler çevirdiklerini on beş yılda anlayacaklardı"[99] iddiasında bulunuyor. Olivier Roy sıradan bir akademisyen veya uzman değil, İslâm siyaseti içinde rol almış, kendi deyimiyle Fransız Dışişleri ve Savunma bakanlıkları ile temas halinde olan ve diğer Batılı istihbarat servisleriyle irtibatlı pek çok misyonda görev almış biridir.[100] Nitekim biyografi mahiyetinde yaptığı söyleşide, İran Devrimi'nin gerçekleştiği dönemde "İslâmî tehdit" değerlendirmelerinin yapılageldiğini, kendisinin

96 Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim America, The Cold War, and The Roots of Terror, Lahor, Karachi, Islamabad*, Vanguard Books, 2005, s. 132.

97 Frampton, *a.g.e.*, s. 341-342, vd.

98 *A.g.e.*, s. 348.

99 Olivier Roy, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, Söyleşi: Jean Louis Schlegel, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 151.

100 *A.g.e.*, s. 170.

ise Afganistan mücahitleriyle Fransız makamları arasında arabuluculuk yaptığını anlatıp o dönem Fransız Devleti'nde Afgan cihadına destek konusunda bölünmüşlük olduğunu belirtiyordu. Roy'a göreyse "ılımlı" İslâmcılık ile görüşmek, onlarla birlikte hareket etmek gerekliydi.[101]

Bu anekdota Beşinci Bölüm'de tekrar değineceğiz, ancak burada ifade etmek gerekir ki, Olivier Roy'un bunları söylediği 2000'li yıllarda ve hatta daha öncesinde, Sovyetler'e, komünizm ve tüm sol hareketlere, bu arada eski sömürge ülkelerinde yükselen milliyetçiliklere karşı Batı dünyasının Soğuk Savaş döneminde izlediği İslâm siyasetleri çoktan unutulmuştu. Oysa bu siyasetler, Müslüman nüfuslu coğrafyada İslâm'ın siyasallaşması ve/veya İslâmcılık siyasetlerinin yükselişinde büyük rol oynamıştır. Burada yapmak istediğimiz bu etkiyi anlamak açısından geçmişi hatırlatmaya çalışmaktan ibarettir. Tam da bu nedenle, Afganistan işgali önemli bir dönüm noktası olmakla birlikte, Afganistan'da Sovyetler'e karşı Batılı güçlerin ve onların bölgesel müttefiklerinin, İslâmcı mücahitlere verdiği desteğin yeni bir olay değil, Soğuk Savaş siyasetlerinin devamı mahiyetinde olduğunu hatırlamayı önemsiyoruz.

Müslüman nüfuslu coğrafyada Afgan cihadının baş destekçileri ve hatta örgütleyicileri olan Suudi Arabistan ve Pakistan'ın Soğuk Savaş denkleminde sıkı birer Batı müttefiki olduğundan söz etmiştik. Afganistan işgali sonrası, İran'ın Batı ittifakından çıkışı dışında her şey kaldığı yerden devam etmiştir. Olivier Roy gibi "İslâmcılık uzmanları" ve siyasi karar alıcıların, siyasi hesaplar sonucu Afgan mücahit liderlerini ılımlı İslâm'ın temsilcileri olarak tanımlaması bu çerçevede daha kolay anlaşılabilir. Nitekim Soğuk Savaş döneminde seküler eğilimli Nasır ve diğer pek çok Üçüncü Dünya liderlerinin ve siyasi hareketlerin "radikal" ve "tehlikeli" olarak tanımlanmasına karşın Suudi Arabistan gibi bir teokrasinin, Ürdün gibi baskıcı bir monarşinin ve Müslüman Kardeşler gibi köktendinci bir İslâmcı örgütün, ılımlı ve müttefik olarak tanımlanması aynı çerçevede mümkün olmuştu.

101 *A.g.e.*, s. 115-116.

Özellikle 11 Eylül sonrası, 2000'li yıllarda El-Kaide ve radikal İslâm tekrar gündeme geldiğinde, Mahmood Mamdani'nin "iyi Müslüman, kötü Müslüman"[102] ayrımı dediği, "radikal-köktendinci" ve "ılımlı" Müslüman tanımları bir kez daha değişmişti. Bu çerçevede dikkatlerin yoğunlaştığı Pakistan, artık köktendinci teröre destek veren bir ülke olarak tanımlanmaya başlamıştı. Pakistan'ın Soğuk Savaş döneminde ABD'nin en gözde müttefiklerinden biri olduğu, dahası Afgan cihadı sürecinde bu konumunun devam ettiği unutulmaya başlamıştı.

Daha önce de değindiğimiz gibi, Pakistan'ın ayrı bir devlet olarak kurulması, Müslümanlık esaslı bir milli kimlik tanımı çerçevesinde gerçekleşmişti. Cinnah ve kurucu seçkinlerin seküler, daha doğrusu Batılı hayat tarzına sahip olması, dahası her şeye rağmen seküler bir devlet hayal etmeleri, İslâmi kimliğin işlevsel olarak siyasallaştırılmış olması gerçeğini değiştirmedi. Marksist yazar Tarık Ali, "Bir (dini) cemaat için kurulan bir devletin din devleti olmaması mümkün müydü ki" der,[103] ancak bu fazlasıyla indirgemeci bir yaklaşımdır. Diğer taraftan Ayesha Jalal gibi önemli bir tarihçinin de aralarında bulunduğu diğer bazı yorumcular ise Pakistan'ın kuruluş istikametinden saptığını ileri sürerler. Bu çerçevede düşünen pek çok tarihçi, Cinnah'ın asıl amacının ayrı bir devlet değil, bir tür otonomi olduğunu iddia eder. Cinnah ve kurucu seçkinlerin, Hindistan'ın bağımsızlığı durumunda Hindu çoğunluğa karşı siyasal toplumsal mevkilerini yitirme korkusu ile İslâmi kimliği işlevselleştirmek zorunda kaldığı, pek çok tarihçinin üzerinde anlaştığı bir husustur. Ancak, bu gerçek Jalal'in altını çizdiği gibi Cinnah ve çevresinin "Pan-İslâmizm ile alakası olmayan"[104] bir siyasi projenin taşıyıcıları olduğunu göstermez. Diğer taraftan Pakistan'ın 2000'li yıllarda geldiği nokta, İslâmi kimliğin Pakis-

102 Mamdani, *a.g.e.*, s. 2005.

103 Tariq Ali, *The Duel Pakistan on the Flight Path of American Power*, Simon&Schuster, Londra, 2008, s. 43 [*Düello: Amerikan Gücünün Uçuş Rotasındaki Pakistan*, çev. Murat Uyurkulak, Aslı Ilgın Kopuz, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008].

104 Ayesha Jalal, *The Sole Spokesman: Jinnah, Muslim League, and the Demand for Pakistan*, Cambridge University Press, 1985.

tan'ın kuruluşunda oynadığı işlevsel rol ile açıklanamaz. Pakistan siyasetinin yönü, bir yandan kuruluş paradoksu çerçevesinde yaşanan iç siyasal çatışmalar, diğer taraftan ise uluslararası ittifaklarla belirlenmişti. Daha önce de belirttiğimiz gibi, kuruluşundan itibaren Batı ittifakı içinde yer almış olan Pakistan'ın siyasi hayatı öncelikle Soğuk Savaş süreciyle şekillenmiştir.

Soğuk Savaş sonrasında Pakistan'da özellikle ordu ve istihbarat örgütü desteğiyle köktendinciliğin alan bulması, daha ziyade Hindistan ile husumet ve rekabeti çerçevesinde yorumlanmıştır. Ancak bunun tersi de düşünülebilir, yani Hindistan ile husumet ve çatışma zeminini körükleyen bir neden de başından beri tercih ettiği ittifak sistemidir. Hindistan Bağlantısızlar Hareketi'nin öncülerinden olmasına karşın, Pakistan bu siyasi platforma karşı oluşturulan ittifaklar içinde yer almıştır. O kadar ki, tıpkı Türkiye örneğinde olduğu gibi Süveyş Krizi'nde saldırıya uğrayan Mısır'a karşı saldırgan güçlerin yanında yer alabilmiştir. Süveyş saldırısının İngiltere ve Fransa desteğiyle İsrail tarafından gerçekleştirilmiş olduğunu hatırlarsak, uluslararası ittifak ilişkilerinin dinî kimlik temelli olmaktan ziyade Soğuk Savaş dengeleri çerçevesinde işlediğini bir kez daha görürüz. Dahası, o sırada siyasi lider olan İskender Mirza Han 1956'da Pakistan'ın İslâm Cumhuriyeti olduğunu ilan etmişti ve Süveyş konusundaki tavrını protesto edenler, Pakistan Cemaat-i İslâmi yani Pakistan'ın İslâmcı kanadı değil, Pakistan'ın Bağdat Paktı ve SEATO'dan çekilip tarafsız bir dış siyaset izlemesini isteyenlerdi. Bu durumdan endişelenen ABD, 1959 seçimlerinin iptal edilerek askerî rejimin kurulmasını desteklemişti.[105] Pakistan, Soğuk Savaş dönemi boyunca, Arap dünyasındaki Batı müttefiki rejimlerle beraber hareket etmiştir. Bu açıdan Afganistan işgaline karşı Suudi Arabistan ile birlikte cihatçıları organize etmesi ne yeni kurulmuş ne de bu iki ülkenin Batı dünyasından kopuk bir biçimde kurulmuş bir ilişkiydi. Bu konuda diğer bir çarpıcı olay, daha sonra Pakistan'ın Afganistan cihadını her açıdan destekleyen devlet başkanı olacak olan Ziya'ül-Hak'ın 1968'de askerî eğitim vermek üzere gönderildi-

105 Tariq Ali, *a.g.e.*, s. 57.

ği Ürdün'de, 1970'teki Filistin kamplarının Ürdün'den sürülmesiyle sonuçlanan askerî müdahaleye katılmış olmasıdır.[106]

Kuruluşundan Soğuk Savaş'ın son sahnesinin açıldığı 1979 Afganistan işgaline kadar uzanan süreçte, her zaman ve her ülkede olduğu gibi Pakistan'da da siyaset alanı, iç ve dış siyasi dinamiklerin bileşkesi olarak belirlendi. Soğuk Savaş'ta doğan ve başından tarafını Batı ittifakı yanında belirleyen Pakistan iç siyasetinin tek gerilim hattı yukarıda söz ettiğimiz seküler ve İslâmi kimlik paradoksu değildi. Diğer taraftan Pakistan ordusunun siyaset üzerinde giderek artmış olan tahakkümü söz konusu idi. Askerlerin siyaset alanındaki ağırlığının önemli nedenlerinden biri, kuşkusuz Pakistan'ın kuruluşundan itibaren Hindistan ile çatışma içinde olması ve bunun yarattığı güvenlik sorunu idi. Bu arada, iki ülkenin de üzerinde hak iddia ettiği Keşmir'in bir kısmının Hindistan yönetiminde kalmış olması, Pakistan'da hem askerin hem de İslâmcı siyasetin rolünü artıran bir etkendi. Askerlerin Keşmir'i kurtarmak iddiası ve misyonu yanı sıra, Keşmir meselesinin İslâm'ın siyasallaştığı bir mevzu haline gelmesi söz konusu idi. Zira, Pakistan'ın tümü için geçerli olan din temelli kimlik tanımı Keşmir için de geçerli idi, Keşmir'in Hindistan tarafından yönetiliyor olmasına itiraz bu bölgenin Müslüman çoğunluğa sahip olmasına karşın Pakistan'a dahil edilmemiş olmasıydı. Bu ülkede sivil siyasetin açmazları bu çalışmanın konusu değil, sadece, Hindistan'dan göç eden ve muhacirin denilen kurucu göçmenlerin siyasetteki etkisi azalırken, sivil siyaset alanını yerel eşraf ve iktidar ilişkilerinin belirlediğini işaret edelim. Bizim açımızdan önemli olan, asker veya sivil, yerel veya muhacirin kökenli siyasi lider ve çevrelerin hepsinin iktidar mücadelelerinde İslâm'ın siyasallaşmasını işlevsel olarak kullanmış oldukları gerçeğidir.

Bu arada, Soğuk Savaş ittifakları ve Hindistan'a karşı Keşmir meselesinin ötesinde, askerî ve sivil rejimlerin İslâm'ı işlevsel bir siyasi araç olarak kullanma alanlarından bir diğerinin Doğu Pakistan meselesi olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Bilindiği gibi, Pakistan'ın kuruluşu ile Doğu Bengal bölgesi, ül-

106 *A.g.e.*, s. 106.

kenin batısıyla sınırı olmayan fakat aynı idareye tabi Doğu Pakistan olarak tanımlanmıştı. Pakistan'ın kuruluşundan itibaren bu durum da bir gerilim hattı oluşturuyordu ve ilk sorun Bengalcenin de Urduca yanında resmî dil olması talebiyle çıkmıştı.[107] Zaman içinde, devletin Batı Pakistan ağırlıkçı merkeziyetçi siyaseti Doğu'da memnuniyetsizlik yaratmış ve sancılı bir süreç içinde Doğu Pakistan'ın 1971'de Bangladeş adıyla bağımsızlığıyla sonuçlanmıştır. Bu süreçte, İslâmi kimlik Doğu'da yaşanan huzursuzluğun çaresi olarak tahkim edildi. 1965 Hindistan-Pakistan Askerî Çatışması'ndan yenik çıkan Eyüp Han yönetimi, Doğu Pakistan'da yaşanan siyasi hareketliliği Hindistan komplosu olarak görüyordu.

Bu süreçte İslâmi kimlik, ayrılıkçılığa karşı panzehir olarak öne çıktı. Eyüp Han ardından yönetimi ele geçiren ve aynı tutumu sürdüren Yahya Han ile görüşen Mevdudî, onu İslâm kahramanı ilan etti. Daha sonra 1971'de Pakistan ordusunun Doğu Pakistan'a askerî müdahalesini destekleyen Cemaat-i İslâmi, düşmana karşı Pakistan ordusuyla ittifak içinde mücadeleye katıldı. Ayrılıkçılığa karşı propaganda faaliyetleri çerçevesinde, Bengallilerin önce İslâm, sonra Pakistan'a sadakat ötesinde etnik köken davasına düşmemesi gerektiğini vazetti.[108] Yahya Han'ın ardından seçimle iktidara gelen Pakistan Halk Partisi (PPP) lideri Zülfikar Ali Butto'nun izlediği siyaset bir yandan Batıcı, diğer yandan bağlantısızlığa meyilli milliyetçilikti. Milliyetçi yönüyle Pakistan'ın atom bombasına sahip olmasını en çok destekleyenlerden biriydi. Buna karşın Pakistan-Çin ilişkilerinin de mimarlarından biri olması artık ABD'yi rahatsız eden bir gelişme değildi. Aksine Pakistan o dönem, ABD-Çin yakınlaşmasının arabulucusu olmuştu. Çin-Hindistan çatışmasının, Pakistan'ı Çin'in doğal müttefiki yapması bir yana, asıl önemli olan, ABD'nin Sovyetler'e karşı Çin ile yakınlaşma siyaseti baş-

107 1954 Anayasası Bengalce ve Urducayı resmî dil olarak kabul etmiştir. Pakistan'da merkeziyetçi siyasetin yarattığı bölgesel gerilimler için, tarafsız bir bakış olmamakla birlikte aydınlatıcı bir kaynak olarak bkz. Babar Ayaz, *What's Wrong with Pakistan*, Hay House India, Yeni Delhi, 2013.

108 Hassan Abbas, *Pakistan's Drift into Extremism Allah, the Army, and America's War on Terror*, Pentagon Press, Yeni Delhi, 2005, s. 63.

latmasıydı. Kissinger Temmuz 1971'de İslâmabad ziyaretinde gizlice Beijing'e uçup, Nixon'un Çin'i ziyaretinin hazırlıklarını yapmıştı. ABD müttefiki Pakistan için ABD'nin yeni Çin siyaseti önemli bir alan açmış oluyordu.

Diğer taraftan Butto da Cinnah gibi Batı eğitimli ve seküler bir dünya görüşüne sahip olmakla birlikte, İslâm'ın siyasal olarak işlevselleşmesine katkıda bulunmuştur. Butto için İslâm siyaseti, öncelikle ordunun sivil siyaset üzerindeki hâkimiyeti ve askerî yönetimlerine karşı güç devşirmenin önemli bir yolu idi. Bu arada, 1973'te Afganistan'da yaşanan gelişmeler de bu yönde etkili olmuştur. Afganistan'daki İslâmi gruplar, Butto tarafından darbeyle Zahir Şah'ı deviren Sovyet yanlısı ve Pakistan karşıtı Serdar Davut ve daha sonra Taraki yönetimlerini istikrarsızlaştırmanın aracı olarak görüldü. Daha sonra Afganistan cihatının önderlerinden olacak Gülbeddin Hikmetyar ve Şah Mesut başta olmak üzere muhalif İslâmcı liderler bu dönemde İslâmabad'a gelip, oradan Afganistan'da Sovyet yanlısı yönetimlere karşı çalışmaya başladılar. İslâmcı çevrelerin desteği kuşkusuz iç siyaset açısından da önemliydi. Bu koşullar altında Berkeley Üniversitesi mezunu, seküler görünümlü Butto, Pakistan Anayasası'nı bir kez daha değiştirip, ikinci maddeyle İslâm'ın Pakistan'ın "devlet dini" olduğunu ve tüm yasaların şeriata uygun olması gerektiğini ilan etti. Okullarda da İslâm ve Kuran eğitimini destekledi. En önemlisi ise İslâmcı partilerin uzun zamandır talep ettiği Ahmedî mezhebinin İslâm dışı sayılmasını kabul etti.[109] Oysa Ahmedîler, seçimde Butto'yu desteklemişti.

İlk bakışta, zaten bir İslâm devleti olarak kurulan Pakistan'da, İslâm'ın fazladan siyasallaşmasından neyin kastedildiği anlaşılamayabilir. Ancak, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, kuruluşundan itibaren İslâmcı çevreler Pakistan Devleti'nin tam bir İslâm devleti olmadığından şikâyet ediyorlar ve bu yönde adımlar atılmasını talep ediyorlardı. Bu adımlar ancak Pakistan iç ve dış siyaset rekabeti çerçevesinde ve pek çok durumda toplumsal destekten bağımsız hesaplarla İslâm'ın giderek daha faz-

109 *A.g.e.*, s. 83-84, vd.

la siyasi açıdan işlevselleştirilmesiyle gerçekleşti. Butto dönemi bu açıdan iyi bir örnektir, zira İslâmcı partilerin seçimlerle başaramayacağı adımlar, bu dönemde Pakistan içinde ve dışında da siyasi rekabet ve çatışmanın aracı olarak gerçekleşmiş oldu.

Kısaca, ABD-Pakistan-İslâmcı gruplar ittifakının zemini Afganistan cihadından önce kurulmuştu. Afganistan cihadının bu zemini pekiştirdiği aşikârdır, ancak ne Pakistan ne de ABD önderliğindeki Batı açısından bu yepyeni bir ittifak ilişkisiydi ve Soğuk Savaş dönemi çatışma hatları çerçevesinde ve devamlılık içinde değerlendirilmelidir. Sadece uluslararası ittifaklar değil, iç siyaset değerlendirmeleri için de bu devamlılık ve bağlantılar önemlidir. Örneğin, Pakistan ordusu ve siyaset ilişkisi üzerine, Ayesha Sıddıqa, dışarıdan destek bulmak konusunda ordunun çok katmanlı (*multi-layered*) söyleminin etkili olduğunu söylüyor. Ardından, "milliyetçi Hindistan karşıtlığının Çin ile ilişkileri geliştirirken anti-komünizmin ABD ile ittifakını güçlendirdiğini, diğer taraftan ise Şii İran'a karşı İslâmcı güçler ve Suudi Arabistan gibi teokrasiler ile ittifaktan yararlandığını" belirtiyor.[110] Oysa öncelikle Pakistan'da, söz konusu milliyetçi, anti-komünist ve İslâmcı söylemlerin dış ittifaklarla beslenmesi sadece ordunun değil, sivil siyasetlerin de siyasi güç devşirme aracıydı. Diğer taraftan, zikredilen üç tema, yani Hindistan karşıtlığı, anti-komünizm ve İslâmcı güç ve Suudi Arabistan gibi Arap ülkeleriyle ilişki, birbiriyle örtüşen söylem ve siyasetlere işaret ediyor. Daha önce, Hindistan ile çatışma zemininin Pakistan'ın ayrı bir devlet olarak kurulmasının ve doğal rekabetin yanı sıra, Soğuk Savaş cepheleşmesinde Pakistan'ın Batı ittifakı, Hindistan'ın ise Bağlantısızlar içinde yer alması olduğunu hatırlattık. Pakistan'ın Ortadoğu'daki müttefik ilişkilerinin geçmişi de İslâmi ve/veya İslâmcılık bağı ötesinde, Batı ittifakı ve karşıtları cepheleşmesi çerçevesinde şekillendiğini biliyoruz. Son olarak, Suudi Arabistan başta olmak üzere bazı Arap devletleriyle ittifakın, İran Devrimi sonrası, fazladan Şia karşıtı bir

110 Ayesha Sıddıqa, "The General's Labyrinth Pakistan and Its Military", *Dispatches From Pakistan*, (ed.) M.R. Tahir, K.B. Memon, V. Prashad, University of Minnesota Press, 2014, s. 62.

hat üzerine oturduğunu hatırlamakta fayda var. Mezhep konusu, İran Devrimi öncesinde siyasal ittifakları belirlemek bir yana, ABD müttefiki olmak çerçevesinde sorun teşkil etmiyordu. Bu çerçevede devrime kadar Rıza Şah yönetimindeki İran, Suudi Arabistan ve Pakistan ile sıkı bir ittifak içindeydi.

1979'da, yani İran İslâm Devrimi'nin ve Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgalinin gerçekleştiği sırada Pakistan'da, Butto'ya karşı askerî darbeyle işbaşına gelen Ziya'ül Hak, yönetimi tamamen ele geçirmiş vaziyetteydi. Butto'nun İslâmcı çevreleri hoşnut etmek için attığı adımlar, Pakistan'da İslâm'ın siyasallaşmasını pekiştirirken, İslâmcı çevrelerin sadakatini kazanmayı başaramamıştı, başta Cemaat-i İslâmi olmak üzere dinî ve sağ partiler, askerî darbenin başından itibaren Ziya'ül Hak'ı destekledi. Pakistan'da ordu ve sivil siyasi partilerin, İslâm'ın siyasallaşması üzerinden güç devşirme stratejisine paralel olarak, bu süreçte başta Cemaat-i İslâmi ve diğer İslâmcı gruplar da, sivil veya asker tüm iktidar güçlerinden kendi lehlerine yararlanma stratejisi izlemişlerdir. Diğer taraftan, Sovyetler'in Afganistan'ı işgalinin ardından, ABD önderliğindeki Batı ittifakı ve Suudi Arabistan başta olmak üzere Arap dünyasındaki müttefikleri, Ziya'ül Hak yönetimine tam destek vermiştir.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Ziya'ül Hak dönemine kadar sivil ve asker tüm siyasi aktörler, Pakistan'da İslâm'ı işlevselleştirmişlerdi, ancak Ziya'ül Hak asker-siyasetçiler içinde diğerlerinden farklı olarak kurucu seçkin sınıfın dışından gelen ilk isimdi ve popülist İslâmcı siyasetler ve gruplarla en sıkı ilişkileri kuran o oldu.[111] Ancak, bu dönemi Ziya'ül Hak'ın kişiliğiyle açıklamak veya Pakistan için bir kopuş noktası olarak görmek yanlış olur. Her şeyden önce, liyakat özelliklerinden ziyade sadakati dolayısıyla Ziya'ül Hak'ı genelkurmay başkanı olarak seçen Zülfikar Ali Butto idi. Onun döneminde Pakistan'ın Afganistan cihadının merkezi olması, Ziya'nın siyasi yönelişi açısından kuşkusuz en önemli etkendi. Diğer taraftan, Afganistan cihadı kuşkusuz bir dönüm noktasıydı ama daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Pakistan'ın Afganistan'da Sovyet yan-

111 Hassan Abbas, *a.g.e.*, s. 98.

lısı yönetimleri istikrarsızlaştırmak için İslâmcı gruplarla ilişki kurması, Butto döneminde ve Sovyet işgalinden önce başlamıştı. Son olarak, bu ilişkiler Pakistan'ın çevre ülkelerle (Hindistan ve Keşmir sorunu) ilişkiler açısından iç güvenlik konusu olarak tanımlanmanın ötesinde, ülkenin içinde bulunduğu uluslararası ittifak sistemi çerçevesinde şekillenmişti.

Bu süreçte, iktidarını pekiştirmek için İslâmcı siyasete yüklenen Ziya'ül Hak'ın tüm partileri yasakladığı, muhalefeti sindirdiği otoriter rejimi, Batılı müttefikleri rahatsız etmek bir yana, başından itibaren ödüllendirildi. Reagan başkan seçilmeden hemen önce, sonradan Ortadoğu'da "barış mimarı" olarak lanse edilecek Carter, Pakistan'a mali yardım dışında askerî yardım teklifinde de bulunmuştu. Kasım 1980'de Carter'ı ziyaret eden Ziya'ül Hak, Pakistan'ın stratejik değerinin ne kadar arttığını fark etmiş ve pazarlığı seçim sonrasına bırakmıştı.[112] Batı ittifakının Pakistan iç siyasetinde en etkili olduğu bu dönemde, Ziya'ül-Hak'ın İslâmi medreseleri eğitim ağının içine alması ve sayılarını artırması, sadece bir iç siyaset manevrası değil, Afganistan'a cihatçı yetiştirme girişiminin örgütlenmesinin de bir parçasıydı. Nitekim, bu dönemde, bu medreselere devam edenler sadece Pakistanlı fukara öğrenciler değil, İslâmcı gruplarla ilişki içinde Pakistan'a yönlendirilen ve dünyanın dört bir yanından gelen genç Müslüman militanlardı.

ABD başta olmak üzere Batılı güçlerin, en önemlisi Suudi Arabistan olan Batı müttefiki Arap ülkelerinin Afganistan'da Sovyetler'e ve bu arada Sovyet yanlısı yönetime karşı İslâmcı grupları destekleme süreci, üzerine çok yazılıp çizilen ve çok iyi bilinen bir konudur. Bu konuda en sık referans verilen olaylardan biri; 1985'te Ronald Reagan'ın Beyaz Saray'da Afgan mücahit liderleriyle görüşmesinin ardından, basın toplantısında onları "Amerika'nın kurucu babalarıyla aynı etik değerlere sahip oldukları" şeklindeki takdimidir.[113]

CIA'in cihatçı gruplarla ilişkileri, Suudi Arabistan'ın ideolojik ve finansal katkıları, üzerine en çok yazılmış konulardan bi-

112 Abbas, *a.g.e.*, s. 109.

113 Mamdani, *a.g.e.*, s. 119, vd.

ridir. Bu arada, Afganistan cephesinin açılmasıyla "küresel cihatçılar" denilen yeni bir olgunun ortaya çıktığı da bilinir. Ancak, Müslüman coğrafyadan Afganistan'a cihat için giden şahıs ve grupların örgütlenmesinin Afgan mücahitlerini desteklemekten öte bir çaba olduğu konusu fazla irdelenmez. Oysa, daha sonra "Arap Afganları" denilen, Arap ülkelerinden gidenler başta olmak üzere, tüm Müslüman coğrafyadan Afganistan'a savaşmaya gidenlerin bu seyahatinin, mensup oldukları ülkelerin mevcut yönetimlerinin ve istihbarat örgütlerinin desteği olmadan gerçekleşemeyeceği aşikârdır. Dahası, olay pek çok durumda desteklemenin dışında devşirme faaliyetidir. Bu faaliyetlerin bir yönü, Soğuk Savaş dönemi boyunca ve Batılı güçlerle eşgüdümlü olarak yürüyen Sovyetler ve/veya komünizmle mücadele, diğer yönü ise Müslüman nüfuslu ülkelerde yaşanan iç siyasi kaygılardır. Bilindiği gibi, Suudi Arabistan, Soğuk Savaş döneminde komünizmle mücadele çerçevesinde küresel çapta faaliyet gösteriyordu. Uzun yıllar boyunca Suudi Arabistan'ın ABD büyükelçiliğini yapan ve sonradan Bush ailesine fazla yakınlığı nedeniyle "Bandar Bush" lakabı takılan Prens Bandar bin Sultan'ın ifadesiyle bu dönem boyunca, komünizmle mücadele ideolojik tartışmalardan ziyade, dinsiz Bolşeviklere karşı Müslümanların mücadelesi olarak etiketlenerek hayata geçiriliyordu. Bandar, Afganistan cihadı öncesine ve sonrasına dair siyasetlerini, "Doğu-Batı veya Amerika'nın komünizm karşıtlığı yerine biz dinî kullandık. Komünistler ateisttir, dine inanmazlar ve onlar ile dinî nedenler ile savaşıyoruz dedik. Müslüman dünyayı böylece hareketlendirmek, Amerika'nın bizim yaptığımız gibi etkileyemeyeceği bir şeydi ve Reagan'ın Sovyetler'e karşı stratejisine fevkalade uyumlu idi" şeklinde özetliyordu.[114]

Soğuk Savaş döneminin bitişinin ardından, ABD liderliğinde Batı ittifakının, Müslüman coğrafyada izlediği İslâm siyasetleri, Bandar'ın ifadesiyle Batılı kavram ve terimlerin yeterince etkili olmayacağı düşünülen yerlerde "dini kullanmak" ve muhafazakâr tabir edilen rejimlerle işbirliği, İslâm ve siyaset ilişkisi

114 William Simpson, *The Prince, Prince Bandar bin Sultan*, Harper Collins, New York, 2006, s. 112.

tartışmalarının dışına itildi. 11 Eylül Olayı'nın ardından 2000'li yıllarda, Afganistan-Taliban ve Pakistan'da köktendincilik konuları El-Kaide'nin kökleri çerçevesinde tekrar gündeme geldiğinde ise, olanlar Pakistan'ın izlediği siyasetlerle açıklanmaya başlandı.

Otuz yılı aşkın ABD Dışişleri'nde ve bu arada İslâmabad'da görev yapmış John R. Schmidt'e göre Pakistan ve köktendincilik ilişkisi, öncelikle Pakistan'ın iç siyaset dinamiklerinin "kaçınılmaz sonucu"ydu ve ABD'nin Pakistan ile bu konudaki ittifakı en fazla "mantık evliliği" idi. Afgan cihadı ise Pakistan'ın organize ettiği ve ABD'nin sadece maddi yardım sağladığı bir çıkar birliğiydi.[115] Pakistan'da İslâmcılaşma (ve hatta Talibanlaşma), iç siyaset dinamiklerinin yanı sıra, bir yandan Afganistan'da Hindistan etkisine karşı ve Keşmir'de müdahale aracı olarak, diğer yandan İran Devrimi sonrası Şii hareketlenmesine karşı, özellikle Ziya'ül-Hak döneminde istihbarat örgütü ISI'nın İslâmcı gruplarla sıkı işbirliğine girişmesinin sonucuydu. İslâmcılık üzerine yapılan pek çok çalışma, İslâmcılığın temelinde yer alan şehirleşme, orta sınıflaşmayı dikkate alır. Schmidt bu çerçevede, Pakistan'da yerel sûfi meşrep İslâm anlayışının yerini İslâmcılık ideolojisine bırakması ve Cemaat-i İslâmi'nin güçlenmesinde orta sınıflaşma ve feodal siyaset sınıfına tepkinin etkili olduğuna işaret eder.[116] Ancak bu tepkinin İslâmcılık çerçevesinde güçlenmesini besleyen Batı ittifakının dışarıdan desteklerini, kendisinin de içinde olduğu bir süreç olduğu için doğal olarak göz ardı ederek, Müslüman nüfuslu coğrafyada orta sınıf tepkilerinin siyasallaşmasının İslâmcılık yönünde güçlenmesini, kültürel bir tepki olarak doğallaştırmıştır.

İslâm'ın siyasallaşması ve İslâmcılığın bir ideoloji olarak güçlenmesi sürecinde yaygın olarak göz ardı edilen diğer bir boyut, Soğuk Savaş döneminde, Müslüman nüfuslu coğrafyada sol ve emek siyasetlerinin özellikle baskı altında tutulmuş olması gerçeğidir. Öncelikle sol siyasetlerin Müslüman coğrafyada kül-

115 J.R. Schmidt, *The Unravelling Pakistan in the Age of Jihad*, Farrar, New York, Straus and Giroux, 2011, s. 69, 70.

116 *A.g.e.*, s. 57.

türel tepkiler dolayısıyla tutunamamış olduğu iddiası gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Müslüman coğrafyada ve 2000'li yıllarda sadece İslâmi köktendincilik çerçevesinde gündeme gelen Pakistan ve Afganistan'da dahi, güçlü olmasa da bir zamanlar seküler, sol, sosyalist siyasetlerin bugün sandığımızdan daha fazla karşılığı olduğu artık sol yorumcular tarafından dahi unutulmuş bir gerçektir. '50'li yıllarda, Irak Komünist Partisi'nin siyasi sahnede etkili bir güç olduğunu artık kimse hatırlamıyor. Afganistan'da bile Sovyet yanlısı darbelerin aynı zamanda dönemin sosyalizm siyasetlerinden etkilenmiş güçler tarafından yapıldığı ve belli karşılıkları olduğu tarihsel bir gerçektir. Darbeleri, toplumsal desteğe dayanmayan müdahaleler olarak tanımlayabiliriz, ancak aynı durum komünizme karşı darbeler için de geçerlidir. Pakistan'da Ziya'ül Hak Darbesi ve ona destek veren Cemaat-i İslâmi ne kadar toplumsal desteği temsil ediyorsa, farklı ölçülerde Sovyetler ile yakınlık içinde olan seküler milliyetçi ve sosyalist darbeler de o denli desteğe sahipti. Etnik-feodal yapıların siyasal güçlerini uzun süre korumuş olduğu Afganistan'da Davut Darbesi'ni, küçük de olsa sol siyasete meyilli bir orta sınıf destekliyordu. Diğer taraftan Afgan cihadının hemen öncesinde İslâm kimliği dahi etno-feodal kimliklerin gerisinde geliyordu. Antropolog D.B. Edwards'a göre '70'lerin sonunda nüfusun % 70'inden çoğu aşiretlerini, % 15-20 arası hükümeti ve ancak % 5'i İslâmcı partileri destekliyordu.[117] Bugün bile sayısal verilerin çok güvenilir olmadığı Afganistan'da bu oranlar tartışmaya açıktır, ancak '80'li yıllarda yaşanan cihat sürecinde ve bugün dahi siyasi-toplumsal alanda etno-feodal bağların ne denli önemi olduğunu biliyoruz.

Bu arada, Edwards'ın Afganistan üzerine çalışmasının da Afgan modernleşmesini, kültürel özgünlüğü hiçe sayan bir Batı özentisi olarak özetleyen tipik yeni Oryantalist bakış açısını yansıttığını belirtelim. Edwards'a göre 20. yüzyıl başlarında Emanullah Han'ın modernleşmesi ve sosyalist eğilimli yönetimler, özellikle de Afgan kültürüne yabancı olduğu için "yan-

117 David B. Edwards, *Before Taliban, Genealogies of the Afgan Jihad*, University of California Press, 2002, s. 150.

lış" siyasi hamlelerdi. Edwards radikal İslâmcılığı da geleneksel İslâmi formdan bir sapma olarak görür ve bu sapmanın temel nedeninin Pakistan ve Suudi Arabistan'ın müdahaleleri olduğunu ileri sürer.[118] Sonuçta Edwards ve benzeri çalışmaların sorunu, sadece bu süreçlerde başta ABD olmak üzere Batılı güçlerin rolünü göz ardı etmek/ettirmek değil, aynı zamanda halen Müslüman nüfuslu coğrafyaya ilişkin siyasal yorum ve değerlendirmelerin, her türden iktidar ilişkisini devre dışı bırakan Oryantalist/kültürselci bakış açısını yansıtmalarıdır. Bu bakış açısı, Soğuk Savaş sonrası dönemde daha da vurgulu biçimde siyasal değerlendirme ve tartışmaları belirledi. Bu konuya bir sonraki bölümde değineceğiz.

Sonuç

Soğuk Savaş döneminde, ABD liderliğinde Batı ittifakının, Batı dışı dünyada siyaset sahnesi üzerindeki etkileri üzerine çok şey yazıldı. Bu etkiler, Güney Asya'da Soğuk Savaş'ın sıcak savaşa dönüşmesinden, Latin Amerika ve Afrika'da desteklenen darbeler ve gizli operasyonlara kadar geniş bir yelpaze oluşturuyordu. Soğuk Savaş'ın Arap dünyasında, Arap Soğuk Savaşı olarak tanımlanan yansımaları bölgesel düzlemde değerlendirildi. İran'da '50'li yıllarda Musaddık iktidarının ABD-İngiltere ortak operasyonu olan bir darbeyle son bulması, modern Ortadoğu tarihinin unutulmaz bir sahnesi olarak kayda geçti. Bizim amacımız bu geniş külliyatı özetlemek veya sadece Müslüman coğrafyadaki izlerini sürmek değil; bu çok iddialı ve büyük ölçüde gereksiz tekrarla dolu bir girişim olurdu. Sadece, bu dönemde İslâm'ın siyasallaşması açısından ihmal edildiğini düşündüğümüz konu ve bağlantılara dikkat çekmeye çalışıyoruz.

İhmal edildiğini düşündüğümüz konuların başında, Soğuk Savaş dönemiyle İkinci Dünya Savaşı öncesi arasındaki devamlılıklar geliyor. İkinci Dünya Savaşı sürecinde, Nazi Almanyası ve müttefiklerine karşı İngiltere, Fransa ve ABD'nin Sovyetler Birliği'yle ittifak içinde savaşması, tarihsel arka plan ko-

118 *A.g.e.*, s. 178-179.

nusunda kafa karıştırıcı bir gelişmeydi. Almanya'ya karşı ittifak, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Batı dünyasının en büyük düşmanının Bolşevizm/komünizm olduğu ve bu çerçevede Soğuk Savaş siyasetlerinin aslında 1918'de başladığı gerçeğini unutturmuştur. Bu çerçevede İkinci Dünya Savaşı sonrasında, ABD'nin Avrupa'yı yeniden inşa sürecinde Nazi Almanyası'nın Sovyetler Birliği/komünizm düşmanlığı mirasını sürdürdüğü gerçeği de unutulması tercih edilen bir konu olmuştur. Doğrusu bu miras, Batı ittifakının İslâm siyasetleri açısından da devamlılıkları görmek yönünden önemlidir. Bu bölümde, ABD'nin Nazi istihbarat teşkilatı ve kadrolarıyla yoluna devam ettiğine işaret ettik. "CIA'in Türk casusu" olarak bilinen Özbek asıllı Ruzi Nazar'ın siyasi serüvenini, Nazi Almanyası'nın Sovyetler Birliği'ne karşı kullandığı Türk-Müslüman lejyonlarından, Soğuk Savaş döneminde CIA'in Sovyetler Birliği karşıtı siyasetinin Müslüman coğrafyaya ilişkin siyasetlerin devamlılığının bir örneği olarak söz konusu ettik.

Diğer taraftan İkinci Dünya Savaşı sonrası İsrail Devleti'nin kuruluşuyla Müslüman coğrafyada Filistin meselesinin merkezî bir siyaset teması haline gelmesine rağmen, ABD'nin Soğuk Savaş dönemi boyunca İsrail Devleti'yle ittifakının, ABD'nin Müslüman coğrafyada müttefik bulmasını engellemediğine işaret ettik. Dahası, bu süreçte, tüm dünya çapında olduğu gibi Arap dünyasında da yükselen anti-emperyalist seküler milliyetçilik siyasetlerinin komünizmle mücadele kapsamı içinde tanımlandığının altını çizmeye çalıştık. Arap Soğuk Savaşı'nın, özellikle Nasır rejimi ve Arap dünyasındaki liderliğine karşı, "muhafazakâr Arap rejimleri"nin ABD öncülüğünde Batı ittifakıyla birlikte hareket etmesini bu çerçevede değerlendirdik.

Soğuk Savaş döneminde, Batı ittifakının Müslüman coğrafyaya yönelik siyasetlerinin komünizmle mücadele adı altında din faktörünün siyasallaştırması çerçevesinde gerçekleştiğini iddia ettik. Geniş Ortadoğu'da, bağımsızlık yanlısı, seküler milliyetçi rejim ve akımlara karşı Suudi Arabistan, Ürdün, Körfez ülkeleri ve Arap olmayan bölge ülkeleri olarak İran, Pakistan ve Tür-

kiye ile Batı ittifakının ilişkilerinin bu çerçevede şekillendiğine işaret ettik. Diğer taraftan, bu ittifakın içinde veya karşısında yer alan ülkelerde, Müslüman Kardeşler başta olmak üzere İslâmcı hareketlerle ittifak edildiğine dikkat çekmeye çalıştık. Bu bölüm sınırları içinde, tüm bu ittifak ilişkilerini özetlemek mümkün değildi, o nedenle sadece ABD/Batı siyasetlerinin, Soğuk Savaş dönemi boyunca Müslüman coğrafyada İslâm'ın siyasallaşması açısından göz önünde bulundurulması gerektiğine işaret ettik. Pakistan ve Müslüman Kardeşler örneklerini öne çıkarmamızın nedeni, bu aktörlerin Soğuk Savaş dönemi boyunca oynadığı rollerin, '90'lı yıllardan itibaren hafızalardan büyük ölçüde silinmiş olmasıdır.

1979'da Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali ve İran İslâm Devrimi'yle "İkinci Soğuk Savaş" diye tanımlanabilecek dönemin başlangıcı, Batı İslâm siyasetlerini ve Müslüman coğrafyada siyasi dengeleri büyük ölçüde etkilemişti. Bu süreçte, bölgede en önemli ABD müttefiki olan İran, Batı ittifakı dışına çıkmış ve bu değişim Batı dünyası ve bölgesel müttefikleri açısından ciddi bir tehdit oluşturmuştu. Bu koşullar altında, bölgesel cepheleşme bu kez İran ve müttefiklerine karşı, Suudi Arabistan başta olmak üzere Batı müttefiki rejimler olarak şekillenmişti. İran İslâm Devrimi'nin Müslüman dünyaya vermeye çalıştığı anti-emperyalist ve bölgenin mevcut rejimlerine karşı "devrimci" mesaj tehlikesine karşı Şii/Sünni çatışması ve radikal İslâm'a karşı ılımlı İslâm ayrımları öne çıkarılmıştı. Böylece 1979'dan itibaren, ılımlı ve radikal İslâm ayrımı ABD/Batı müttefiki ve karşıtlığı çerçevesinde tanımlanmaya başlandı. Olivier Roy'un tabiriyle Afganistan'da Sovyetler'e karşı savaşan İslâm mücahitlerinin ılımlı İslâmcılar olarak tanımlanması bu çerçevede mümkün oldu.

Bu süreçte, kuruluşundan ve dolayısıyla Soğuk Savaş döneminin başlangıcından itibaren ABD/Batı yanlısı bir güç olarak konumlanmış Pakistan, iç siyasi gelişmeler bir yana, özellikle Batı ittifakı ve Suudi Arabistan başta olmak üzere Müslüman coğrafyadaki müttefiklerinin destek ve müdahaleleri çerçevesinde, Afganistan cihatının örgütlenme merkezi haline geldi.

Sovyetler Birliği'nin sadece Afganistan'dan çekilmesi değil, tümüyle dağılmasıyla biten Soğuk Savaş'ın ardından ABD/Batı için tehdit haline gelen köktendinci İslâm veya "İslâmcı terör"ün zemini, aslında Soğuk Savaş döneminde inşa edilmişti. İslâmcı köktendincilik veya "terör"ün kökleri konusunda, özellikle ABD'nin Afganistan siyasetinin rolüne değinen pek çok çalışma ve tartışma vardır. 2000'li yıllarda ise, bu gelişmenin köklerini Pakistan iç siyasetiyle açıklayan değerlendirmeler öne çıkmaya başladı. Ancak bu sürecin, aslında Müslüman coğrafyaya yönelik İslâm'ın siyasallaştırılması siyasetlerinin bir devamı olduğu gerçeği halen göz ardı edilmektedir. Bizim dikkat çekmeye çalıştığımız konu budur, çünkü günümüzde İslâm ve siyaset ilişkisi ve siyasal İslâm/İslâmcılık halen tarihsel-siyasal arka planı göz ardı edilerek tartışılmaya devam ediyor.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SOĞUK SAVAŞ SONRASI "İSLÂM VE DEMOKRASİ" SİYASETLERİ

Sovyetler Birliği'nin Afganistan'dan çekilişi ve nihai çözülüşüyle Soğuk Savaş bitmiş oldu. Bambaşka bir döneme girilmişti, kimileri bu olayı kapitalizmin veya daha olumlu bir ifade ile "piyasa ekonomisi ve demokrasinin zaferi" olarak tanımladı. Kimileri kapitalizmin zaferini insanlığın kurtuluşuyla özdeş saydıkları için "tarihin sonu"nu ilan etti.[1] Aslında bu tabir yeni olsa da fikir, karanlık çağlardan sonra insanlığın nihai kurtuluşunu müjdeleyen Aydınlanma düşüncesinin yeni bir versiyonu idi. Kendisi de Aydınlanma düşüncesi temelli Marksizmin, liberal ideolojiden farkı, tarihin son basamağının kapitalizm değil, komünist toplum olduğunu ileri sürmesiydi. Soğuk Savaş dönemindeki ideolojilerarası gerilim hattı, en kaba hatlarıyla bu eksende yaşanmıştı. 19. ve 20. yüzyıl ideolojilerinin sonunun geldiğini ilk ilan eden, '60'lı yılların başında Daniel Bell'di,[2] ancak '90'lı yıllarda, yani Sovyetler'in çözülmesinin ardından bu görüş liberal dogma halini aldı. 20. yüzyılın sonlarına doğru, Marksizm temelli olsun olmasın, kapitalizme şüpheyle yaklaşan tüm düşünce akımları ve siyasal pratikler niha-

1 Francis Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest*, Yaz 1989.

2 Daniel Bell, *The End of Ideology*, Free Press, New York, 1960 [*İdeolojinin Sonu*, çev. Volkan Hacıoğlu, Sentez Yayınları, Bursa, 2013].

yet yenik düşmüş sayıldı. "İdeolojilerin sonu" ile artık piyasa ekonomisi ve onun "doğal sonucu" sayılan demokrasi, şöyle veya böyle tüm dünyada hâkim olacaktı. Piyasa ekonomisinin her durumda demokrasiyle el ele yürümediği durumda, olsa olsa liberal olmayan demokrasi (*illiberal democracy*) ve/veya Güney Asya'nın ekonomik yükselişi örneğinde olduğu gibi "Batı dışı modernlik"[3] deneyleri söz konusu olacaktı ve de olmaktaydı.

Soğuk Savaş sonrası bu iyimser yaklaşıma karşı Huntington, kapitalizm ve komünizm ideoloji ve politikalarının arasındaki çatışmanın yerini, belli başlı kültürel farklılıklara dayalı "medeniyetler çatışması"nın[4] alacağı tezini ortaya attı. Halliday ise bu teze karşı, böyle bir çatışmanın bir mitten ibaret olduğunu iddia etti.[5] 2000'li yıllara kadar uzayan bu tartışma iki farklı siyasetin zemini oldu. Bunlardan biri Batı dünyasının karşılaştığı yeni bir tehdidin söz konusu olduğu varsayımına dayalı çatışmacı anlayıştı. Diğeri ise İslâm dünyası ve/veya İslâmcılık ile uzlaşmanın mümkün olduğu varsayımına dayalı görüş ve siyasetler oldu. Yine de başta ABD olmak üzere Batı siyasetlerine yön veren, büyük ölçüde uzlaşmacı görüş oldu. Nitekim İslâm siyasetleri ve İslâmcılık konusundaki çalışmalarıyla tanınan Olivier Roy'a göre zaten İran İslâm Devrimi ile öne çıkan İslâmcılık veya siyasal İslâm da iflas etmişti.[6] Bu yaklaşımlar çerçevesinde, çatışmasız bir dünyanın zemini hazırlanmış sayıldı. Bu zeminden hareketle, Batı ve İslâm çatışması konusu bir yana, Soğuk Savaş sonrasında mevcut çatışma alanlarında çözüm süreçleri gündeme geldi. '90'lı yıllarda Güney Afrika'da artık anakronik hale gelen Apartheid rejimine son veren çözüm

3 Alain Touraine, *Critique of Modernity*, Basil Blacwell, Oxford, 1995 [*Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994].

4 Samuel P. Huntington, *Clash of Civilizations*, Simon&Schuster, 1996 [*Medeniyetler Çatışması*, çev. Elif Berktaş, Panama Yayınları, Ankara, 2021]

5 Fred Halliday, *Islam & The Myth of Confrontation*, Tauris, Londra, 1996 [*İslam ve Çatışma Miti*, çev. Umut Özkırımlı, Gülberk Koç, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997]

6 Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, 1994 [*Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, Metis Yayınları, İstanbul, 1994].

süreci ve Kuzey İrlanda çözüm süreci yeni bir dünyanın kurulması açısından öne çıktı. Bu çerçevede, İslâm ve Batı dünyaları arasındaki çatışma ihtimalinin de benzer uzlaşma süreçleriyle çözüme kavuşması gerektiği düşünülüyordu. Ancak, "tarihin sonu"nun sonu çabuk geldi, 11 Eylül 2001'de ABD hedefli ve büyük ölçekli terör saldırısıyla "tarih"e geri dönüldü. Yeni koşullar altında İslâm ve İslâmcılık, bir kez daha siyasetin ve siyasal İslâm tartışmalarının merkezine oturdu. Bu tartışmalara geçmeden önce, tarihin ve büyük çatışmaların sonunun ilan edildiği '90'lı yıllarda, İslâm siyasetleri ve İslâmcılık konularında neler yaşandığını hatırlayalım.

"Tarihin sonu" dönemi

Ünlü İslâm/İslâmcılık uzmanı John L. Esposito, ilk kez 1984'de yayımladığı *İslam ve Siyaset* başlıklı kitabının 1997'deki yeni baskısının başlangıcında "Soğuk Savaş sonrası Müslüman dünya ve Batı arasındaki ilişkiler hiçbir zaman olmadığı kadar önemli hale geldi" diye yazmıştı.[7] Gerçekten de sonunun hızlı gelmesi bir yana "tarihin sonu", seküler ideolojilerin yenilgisi ve "İslâmcılığın iflası" olarak ilan edilen kısa dönem, hiç de çatışmasız, krizsiz geçmediği gibi bu dönemde yaşananlar daha sonra yaşanacak krizlerin zeminini döşemişti. Diğer yandan, Batı İslâm siyasetleri bu dönemde yeni bir çerçeve kazandı.

'90'lı yıllar, özellikle de Müslüman nüfuslu coğrafya için askerî müdahaleler, iç savaş ve Gilbert Achcar'in deyimiyle "Doğu kazanı"nın[8] kaynamaya devam ettiği yıllar olmuştu. Öncelikle Sovyetler Birliği'nin dağılması sonrası Batı siyasetlerinin ilgi alanı olan Müslüman nüfuslu coğrafya genişlemiş, Sovyetler Birliği'nin çözülmesiyle Çeçenistan, Kafkasya, Orta Asya ve Balkanlar bu alanın içine girmişti. Çeçen Savaşı ve Orta Asya cumhuriyetlerinde yaşanan hareketlilik büyük ölçüde Rusya havzasıyla sınırlı kalmış gibi görünse de bu bölgede yükselen

7 John Esposito, *Islam and Politics*, Syracuse University Press, 1997, s. xviii.

8 Gilbert Achcar, Eastern Cauldron, *Islam, Afganistan, Palestine and Iraq in a Marxist Mirror*, Pluto Press, Londra, 2004.

İslâmcı hareketler, başta Afganistan'da savaşmaya giden cihatçılar çerçevesinde küresel cihat trafiğinin içine girmiş oldular. Nitekim Arap Baharı sürecinde Suriye'de ortaya çıkan Çeçen ve Orta Asya kökenli cihatçılar bu trafik çerçevesinde kavranabilirler. İslâm siyasetleri açısından küresel çapta öne çıkan gelişmeler ise özellikle Ortadoğu ve Balkanlar'da yaşandı.

"Tarihin sonu"nda bir askerî müdahale

Bu dönemin ilk önemli gelişmesi Saddam Hüseyin yönetimindeki Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesi ve bu olayın ardından, Birinci Körfez Savaşı denilen, ABD'nin Irak'a askerî müdahalede bulunmasıdır. Televizyon kanallarından neredeyse naklen yayınlanan bu müdahale, saldırgan Irak'ın bağımsız bir ülkeyi işgaline karşı "meşru" bir girişim olarak kabul edildi, askerî müdahale görüntüleri gururla sergilendi. ABD askerî müdahalesi farklı açılardan tartışmalı olsa da asıl önemli sonucu, özellikle Arap dünyası çerçevesindeki İslâm siyasetleri üzerindeki etkisi olmuştur.

1980-1988 İran-Irak Savaşı'nın nedenleri arasında kuşkusuz, devrim öncesine giden iki ülke arasındaki bölgesel rekabet ilişkileri de sayılabilir, ancak asıl gerilim, İslâm Devrimi'nin, nüfusunun çoğunluğu Şii olan Irak için büyük tehdit olarak algılanmasıyla başladı. Humeyni ve devrim liderlerinin dışa dönük mesajları sadece Şii dünyaya yönelik değildi, tam tersine, Humeyni Irak'ta, Şiilere İslâm'da mezhep ayrımı olmadığı uyarısı yapıyordu.[9] Ancak Irak'ın İslâmcı Şii liderleri, Humeyni'yle görüş ayrılıklarına rağmen, İran Devrimi'ni memnuniyetle karşılamış ve ardından rejime karşı muhalefetlerini radikalleştirmişlerdi.[10] Dahası, devrim İran'ı, yine nüfusun çoğunluğunu Şiilerin oluşturduğu Bahreyn'e de mevcut yönetime karşı çıkma çağrısı yapmaktaydı.[11] Dahası İran Devrimi, başta Suudi Ara-

9 Joyce N. Wiley, *The Islamic Movements of Iraqi Shi'as*, Lynne Rienner Publishers, Boulder&Londra, 1992, s. 133 [*Irak Şiileri*, çev. Metin Mutanoğlu, Osman Baş, Ekin Yayınları, İstanbul, 2014].

10 Faleh A. Jabar, *The Shi'ite Movement in Iraq*, Saqi, Londra, 2003.

11 Christine Moss Helms, *Iraq Eastern Flank of the Arab World*, Brookings Instutition, Washington, 1984, vd.

bistan ve Körfez ülkeleri olmak üzere bölgedeki muhafazakâr rejimleri de son derece rahatsız etmişti. Humeyni'nin monarşik yönetimin İslâm ile uzlaşmaz olduğu düşüncesi, Körfez monarşilerini Şah rejimine benzer bir sonla karşılaşmak konusunda fazlasıyla tedirgin ediyordu.[12] Dahası ABD başta olmak üzere Batı siyaseti de bu gelişmelerden duyduğu kaygı nedeniyle İran'a karşı Irak ve Saddam Hüseyin'i desteklemişti.

Savaşın başında ABD, Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinin desteğini alan Saddam, iki tarafın da yıpranmasıyla sonuçlanan savaş sonrasında yalnızlık ve ekonomik çöküntüyle karşılaştı. Bu süreç içinde gelişen Kuveyt işgali, Saddam tarafından Arap milliyetçiliği çerçevesinde meşrulaştırılmaya çalışıldı ve Arap Birliği'ni kurmanın ilk adımı olarak tanımlandı. Dahası işgal altındaki Filistin'in özgürleştirilmesi teması öne çıkarıldı.[13]

Filistin meselesinin Arap-Müslüman dünya siyasetinde meşruiyet değerini devreye sokan Saddam'ın, Kuveyt'i işgal etmesine karşı tepkilerin "Arap topraklarını işgal eden İsrail'e karşı olması gerektiğine" işaret ederek, karşısındakileri zor duruma düşürme siyasetine FKÖ bir yana, Müslüman Kardeşler'e bağlı veya bağımsız İslâmi çevrelerden de destek gelmişti. Dahası Suudi Arabistan'ın bu süreçte, topraklarını ABD askerlerine açması İslâmcı çevrelerin tepkisini çekmiş, Suudi Arabistan ve Körfez ülkeleri Batı ile ittifaklarından dolayı yalnız kalma tehlikesiyle karşılaşmıştı.

Soğuk Savaş dönemi ve '80'li yıllarda Arap dünyasında bir yandan yaygın İsrail-Batı karşıtlığı diğer yandan ise Batı ile ittifak siyaseti komünizm karşıtlığı ekseninde sürdürülebiliyordu. Ancak İran İslâm Devrimi'nin ardından esen devrimci hava, Arap dünyasında Batı müttefiki rejimler için meşruiyet krizine neden oldu. İran Devrimi'nin Şii özelliğinin vurgulanma-

---

12 Juan Cole, *Engaging the Muslim World*, Palgrave Macmillan, New York, 2009, s. 100 [*İslam Dünyasını Kavramak*, çev. Deniz Merdivan, Sitare Yayınları, İstanbul, 2010].

13 Wolfgang F. Danspeckgruber ve Charles R.H. Tripp, *The Iraqi Agression Against Kuwait*, Harper Collins/Westview Press, 1996, s. 25; Adeed Dawisha, *Iraq A Political History from Independence to Occupation*, Princeton University Press, 2009, vd.

sıyla giderilmeye çalışılan bu sorun, İran-Irak Savaşı sonrası yalnız kalan Saddam Hüseyin'in, İsrail ve Batı karşıtı Arap milliyetçisi, anti-emperyalist siyasal söylem ve liderliğe soyunmasıyla ile bir kez daha körüklenmiş oldu. Dahası Saddam bu dönemde, İran'ın Şii İslâmcı çevrelere verdiği destekle rekabet ve genel planda meşruiyet arayışı olarak, İslâmi bir açılım yapmaya da özen gösterdi ve "iman kampanyası" (el-hamla el-imaniya)[14] başlattı. Kamu alanında alkol tüketiminin yasaklanması, kadınların seyahat özgürlüğünün kısıtlanması gibi İslâm hukuku referanslı tedbirler bu dönemde hayata geçti. Irak'ın Kuveyt'i işgalinin hemen öncesinde Irak, bayrağına Allahu Ekber ibaresini ekledi. Siyasi sloganlara Baas ibaresi, yerini "inananlar"a bıraktı, sadece Bağdat'ta yüzden fazla yeni cami inşa edildi.[15]

Saddam'ın Batı ve İsrail karşıtı söyleminin Arap dünyasında karşılık bulmuş olması çok önemlidir.[16] Körfez Savaşı esnasında İslâmcı hareketlerin ABD/Batı ve başta Suudi Arabistan olmak üzere bölgesel müttefiklerinin arası açıldı. İslâmcı çevrelerin Batı karşıtı ve Batı müttefiki mevcut rejimleri sorgulayan bir tutuma yönelmesi bu dönemde oldu.[17] En önemlisi Saddam Hüseyin'in "bölgede asıl işgalci gücün İsrail olduğu" şeklindeki söyleminin Filistin çevrelerinde sempati yaratmış olmasıydı. Bu gelişme Batı İslâm siyasetleri açısından çok ciddi bir sorun alanı teşkil ediyordu. Bu çerçevede, Filistin meselesinin çözüme kavuşturulması için acil adım atmak ihtiyacı doğdu. FKÖ'nün Madrid Konferansı ve Oslo sürecinde pazarlık masasına oturması, iddia edildiği gibi, Saddam Hüseyin'in Filistinliler üzerindeki etkisinin çok geçici olmasının göstergesi[18] değildi. Tam tersine bu sürecin başlaması Saddam'ın Filistin'e yönelik siyasal söyleminin ne denli ciddi bir kriz yaratmış oldu-

14 Dawisha, *a.g.e.*, s. 237, vd.

15 Faleh A. Jabar, *a.g.e.*, s. 271-272.

16 Fred Halliday, *a.g.e.*, s. 80.

17 Abdel Salam Sidahmed ve Anoushiravan Ehteshami (ed.), *Islamic Fundementalism*, "Introduction", Westview Press, 1996, s. 8.

18 Halliday, *a.g.e.*, s. 81.

ğunun göstergesiydi. Sonuçta Filistin meselesi çözüme yaklaşmadığı gibi FKÖ bu süreç içerisinde meşruiyet kaybına uğradı.

İran-Irak Savaşı sürecinin en önemli sonucu ise 1990 Ağustos ayında, Irak'ın Kuveyt'i işgali ve buna karşılık, Körfez Savaşı[19] diye bilinen, ABD'nin müttefikleriyle birlikte Irak'a askerî müdahalesi oldu. Böylece Ortadoğu'da, "Soğuk Savaş'ın sonu" savaşla başlamış oldu. Savaş sonrası dönemde, Saddam Hüseyin ile özdeşleştirilen Irak Devleti, Kuzey'de Kürt bölgesinin fiilî kopuşu ve ekonomik yaptırımlarla çöküşe terk edildi. Bu sürecin sonu, Irak'ın ABD ve müttefikleri tarafından 2003'te işgal edilmesi olmuştur.

"Tarihin sonu"nda bir kriz

Körfez Savaşı'nın, Cezayir'de yaşanan siyasal gelişmeler açısından önemli etkileri olmuştur. Öncelikle 1988'de başlayan Cezayir reform süreci çerçevesinde gerçekleşecek olan seçimler bu olay üzerine ertelenmiştir. Cezayir Devleti, Irak'ın Kuveyt'i işgalini kınayan ilk Arap ülkelerinden biriydi. Ancak, "Çöl Kalkanı" adı verilen ABD öncülüğündeki askerî müdahale, diğer pek çok Arap ülkesinde olduğu gibi Saddam'a sempati duyulmasına neden olmuştu. Bu nedenle hem mevcut iktidar hem İslâmcı parti FIS, bu atmosfere uygun bir siyaset izlemek durumunda kalmıştı. Aslında İslâmi Kurtuluş Partisi'nin (FIS) Saddam rejimine ve genelde Baas siyasetlerine sempati duyması beklenemezdi, ancak FIS kamuoyu desteğini genişletmek için bu olayı büyüttü ve işi Irak'ın baş destekçisi olmaya kadar götürdü. Bu nedenle Cezayir'de İslâmcılığın ve/veya FIS'in yükselişinde Körfez Savaşı'nın doğurduğu "öfke"nin etkili olduğu tezi yaygınlaşmıştır.[20]

Aslında "tarihin sonu"nun ve "siyasal İslâm'ın iflası"nın ilan edildiği '90'lı yılların başında siyasal çatışmaların ve siyasal İslâm'ın çöküşü bir yana, bu dönem İslâmcı siyasetlerin hareket-

19 Türkiye'de bu olay Körfez Savaşı diye bilinmesine karşın Arap dünyasında bu olay II. Körfez Savaşı olarak tanımlanır. I. Körfez Savaşı, İran-Irak Savaşı'na verilen addır.

20 Hugh Roberts, *Savaş Meydanı Cezayir 1988-2002 - Çökmüş Bir Rejime Dair İncelemeler*, çev. Zehra Savan, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 121.

lenmesine sahne olmuştu. Bu dönemde Cezayir'de yaşanan gelişmeler bu hareketlenmenin en önemli alanlarından biriydi. Cezayir'de İslâmcı hareketin yükselişi "ikinci İran" tehlikesi olarak algılanmış olsa da burada yaşananların İran Devrimi'yle alakası yoktu. Tam tersine Cezayir İslâmcılığının baş aktörleri olan İslâmcı parti FIS ve Silahlı İslâmi Grup (GIA) isimli radikal örgütün kurucularının pek çoğu Afganistan cihadına katılmış kişilerdi.[21] Kuşkusuz Cezayir ve diğer pek çok Müslüman ülkede İslâmcılığın yükselmesi, Afgan cihadı ve radikalizm çerçevesinde gerçekleşmedi.

Bilindiği gibi Müslüman nüfuslu ülkelerde, siyasetin İslâmileşmesi ve İslâmcılığın siyasi bir güç olarak yükselmesinin pek çok boyutu vardır, bunlar bizim çalışmamızın konusu değildir, biz daha ziyade uluslararası çerçevenin bu gelişmeler üzerindeki etkilerine dikkat çekmeye çalışıyoruz. Ancak Cezayir'den söz etmişken, 1992'de yaşanan krize gelmeden, Bumedyen rejimi ve ardından Şadli Bin Cedid döneminde mevcut rejimin İslâmi siyasetlerini hatırlamak gerekir.[22] Her şeyden önce Cezayir'de bağımsızlık sonrası kurulan rejim, sosyalizm, Arap milliyetçiliği ve İslâm kimliği karışımı bir ideolojiye sahipti. Bumedyen, rejimin tabanını genişletmek adına, 1976'da hafta tatilini cuma gününe çevirmek gibi bazı İslâmi adımlar atmıştı. Bumedyen'in ardından bu adımları diğerleri de izlemişti. Şadli Bin Cedid yönetiminde de rejim, özellikle Berberi azınlığın siyasallaşması karşısında İslâm siyasetlerini öne çıkarma yolu izledi. Kadın haklarını kısıtlayan 1984 Medeni Hukuku'nu değiştirmesi bu çerçevede gerçekleşmişti. Bu süreçte siyasi krizi derinleştiren ve 1989'da Cezayir Glasnostu[23] denilen siyasi açılı-

21 Olivier Roy, *Globalized Islam The Seach For a New Ummah*, Colombia University Press, 2004, s. 298 [*Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2003]

22 Ahmed Aghrout, "Policy Reforms in Algeria Genuine Change or Adjustments?", (ed.) Yahia H. Zoubir ve Haizam Amirah-Fernandez, *North Africa, Politics, Region and the Limits of Transformation*, Routledge, Londra ve New York, 2008.

23 James d. Le Sueur, *Between Terror and Democracy Algeria Since 1989*, Zed Books, Londra ve New York, 2010, s. 36.

ma giden yolda gerçekleşen ekonomik liberalleşme reformları oldu. Diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi Cezayir'de de İslâmcılığın yükselişinin birden çok nedeni vardı, ancak Cezayir krizi denilen deneyimi öne çıkaran etken İslâmi Selamet Cephesi (FIS) çatısı altında Aralık 1991 seçimlerini kazanan İslâmcıların askerî müdahaleyle iktidar olmalarının engellenmiş olmasıdır.

Bu olay ABD'de Bush yönetimini tavır takınmak konusunda zorlamıştı. Dışişleri Bakanı Baker'ın dile getirdiği, ABD'nin Cezayir'deki gelişmeleri demokrasi ve Amerikan ulusal çıkarlarına aykırı buldukları tavrı[24] ve sonuçta darbeyi desteklemek durumunda kalınması aslında kolay verilmiş bir karar değildi. Bir yandan Cezayir'de askerî darbeyi desteklemenin Müslüman ülkeler ve İslâmcı çevrelerde Batı karşıtlığını beslemesinden korkulurken, diğer yandan Cezayir'de İran'a benzer gelişmeler yaşanması tehlikesinden endişe duyuluyordu. ABD Cezayir'deki gelişmelerin, özellikle İran Devrimi'nin izlerini taşıdığını düşünüyor ve yaygınlaşmasından korkuyordu.

Cezayir krizinin seyri, bilindiği gibi, bir yanda ordu, diğer yanda İslâmcılar arasında yaşanan ve on yılı aşkın bir süre devam eden bir tür iç savaş oldu. Bu süreçte, ABD ve Avrupa ülkeleri iki taraf arasında uzlaşma gerçekleştirmek siyaseti güttüler. Bunların ilki, 1994'te Katolik Sant'Egidio Platformu'nun[25] aracılığıyla gerçekleşen Roma Toplantısı'dır. Bu girişim başarısız olmuş olsa da Clinton yönetimi tarafından desteklenmiş olması,[26] bu dönemde öne çıkan ılımlı İslâmcılıkla uzlaşma siyasetinin açılımlarından biri olması açısından önemlidir.

Cezayir'de yaşanan krizin sonucu bilindiği gibi 2001 yılı sonuna kadar devam eden bir iç savaş oldu. Bu kanlı dönemin, bir

---

24 Fawaz Gerges, *America and Political Islam*, Cambridge University Press, 1999, [*Amerika ve Siyasal İslam*, çev. Ahmet Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul, 2001].

25 San'Egidio Platformu'nun '90'lı yıllarda aracılık yaptığı diğer bir kriz çözümü girişimi, '70'li yıllarda, Soğuk Savaş'ın Afrika'ya yansıması çerçevesinde başlayan Mozambik İç Savaşı'na son veren Roma Barış Görüşmeleri'ydi.

26 Peter St. John, "Insurgency, Legitimacy & Intervention in Algeria", *Commentary* sayı 65, Canadian Security Intelligence Service Publication, 1996, s. 5, 7.

yanda Mısır başta olmak üzere bölge ülkelerinde mevcut rejimler, diğer yanda ise İslâmcı hareketler açısından etkileri önemliydi. Bir yandan mevcut rejimler diğer yandan İslâmcı hareketler, benzer bir sürecin tekrarlanmaması yönünde siyasetler izlemek durumunda kaldı. En önemlisi, Müslüman Kardeşler ekseninde olan İslâmcı hareketler, bu süreçte mevcut rejimlerin sınırları içinde ılımlı bir siyasete yöneldiler.

"Tarihin sonu"nda bir iç savaş

'90'lı yıllarda Müslüman coğrafyada hareketlenen alanlardan biri de Balkanlar olmuştu. Sovyetler'in çözülüşü sonrası Doğu Avrupa'nın eski Demir Perde ülkeleri zincirlerinden kurtulmuş ve demokrasiyle tanışmış sayılmıştı, bu tanışmanın ne kadar sorunlu olduğu ancak 2000'li yıllarda anlaşıldı. Yugoslavya açısından bu tanışma, çözülüşü ardından çıkan iç savaş nedeniyle daha en başından insani felaketle sonuçlandı.

Batı dünyasında ve İslâmcı çevrelerde, Sırp güçleri tarafından soykırıma uğrayan Müslümanlar ve Aliya İzzetbegoviç şahsında efsaneleşen "Müslümanların direnişi", Sovyetler'in çözülüşünün ardından Balkanlar'da geriletilmesini gündeme getirecek olan önemli bir vekâlet savaşıydı. Yugoslavya'nın dağılması ve Bosna konusu, sadece Müslüman ülkelerde ve İslâmcı çevrelerde değil, Batı liberal siyaset söylemi çerçevesinde de sorgulanması tabu haline gelen bir konu olmasına karşın fazlasıyla tartışmalı bir konudur. Bu konunun tabu haline gelmesinin tek nedeni Sırpların işlediği ve inkâr edilemez savaş suçları değildir. Önemli bir etken, özellikle ABD ve genel olarak Batı dünyasının Soğuk Savaş döneminde izledikleri "komünizme karşı İslâm" siyasetlerinin devamının, Soğuk Savaş'ın bitimi ardından bu kez Rusya'nın nüfuz alanını daraltma çabaları şeklinde devam etmiş olması ve bu siyasetin Balkanlar'daki ilk alanının Yugoslavya'nın dağılma süreci olmasıdır.[27]

27 David N. Gibbs, *First Do No Harm: Humanitarian Intervension and the Destruction of Yugoslavia*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2009, vd.

Bosna'da Müslüman siyasal kimliğinin inşası veya İslâm'ın siyasallaşmasının geçmişi, Habsburg İmparatorluğu'nun Müslüman nüfusu Osmanlı Devleti'nden uzaklaştırmak amacıyla cemaatleştirmesi siyasetine kadar geri gider.[28] Birinci Dünya Savaşı esnasında, bu kez Almanya, Balkanlar'da Türkiye'nin Müslümanlar üzerinde muhtemel etkisini kırma stratejisi izlemişti ve savaşın sonuna doğru Hermann Neubacher, İslâm'ı Kemalist laikliğe karşı kullanmayı bile önermişti.[29] Asıl önemlisi, bu dönemde Nazi Almanyası'nın İslâm siyaseti doğrultusunda Müslüman Birlikleri'ni kurmuş olmasıydı. Bu konuya Üçüncü Bölüm'de değinmiştik. Savaş sürecinde Nazilerle işbirliği konusunda İslâmcı El-Hidaje'nin örgütünün lideri Mehmed Handžić öne çıkmıştı. El-Hidaje'nin Genç Müslümanlar (Mladi Müslümani) kolunda yer alanlardan biri de Aliya İzzetbegoviç'ti.[30]

'90'lı yıllarda Bosna Müslümanlarının lideri ve ilk Bosna-Hersek Cumhurbaşkanı olan Aliya İzzetbegoviç'in geçmişine dair bu "detay", karşıtları tarafından çok kullanılmış olabilir. Ancak Begoviç'i bilge-kral diye tanımlayanların bu geçmişten hiç söz etmek istemediği de bir gerçektir. Diğer taraftan İzzetbegoviç, tüm Bosnalı Müslümanların tartışmasız lideri olmaktan ziyade Yugoslavya'nın dağılma sürecinde öne çıkan İslâmcı bir siyasetçiydi. İlk kez 1970'te, daha sonra 1990'da tekrar yayımladığı, "İslâmi Deklarasyon"da (Islamic Decleration) "İslâmi bir hükümeti olmayan bir İslâm toplumu eksik ve güçsüzdür diyordu, ona göre "Türkiye İslâmi bir ülkeyken (Osmanlı dönemini kastediyor) dünyayı yönetiyordu. Avrupa'nın kopyası olan Türkiye ise dünyadaki yüzlerce ülke gibi üçüncü sınıf bir ülke" idi. İzzetbegoviç'i çokkültürlülük ve hoşgörü timsali olarak gören Batı dünyası, onun İslâmcı kişiliğini de gözlerden uzak tutmaya önem vermiştir. Bu görmezden gelmenin nedeni kuşkusuz, Bosnalı Müslümanların, Balkanlar'da

28 Emily Greble, *Saraybosna 1941-1945 Hitler Avrupası'nda Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler*, çev. Ebru Sürmeli, Tarihçi Kitabevi, İstanbul, 2016.

29 David Motadel, *a.g.e.*, s. 199.

30 *A.g.e.*, s. 203.

yaşanan vekâlet savaşlarında ABD/Batı tarafından destekleniyor olmasıydı. Söz konusu olan sadece askerî-siyasi destek değildi, konu "insanlık" meselesi haline gelmişti, bu çerçevede bir Bosna kültü oluştu. 1994'te Fransız popüler entelektüel Bernard-Henri Lévy "Avrupa Saraybosna'da yaşıyor ve ölüyor" diyordu.[31]

Komplo teorilerinin iddia ettiklerinin aksine, kuşkusuz iç savaşlar, geçmişe dayalı sorunlu bir zemin olmaksızın çıkmazlar, dahası hiçbir dış aktör, dışarıdan sorunlu olmayan bir alanda iç savaş ve benzeri çatışmalar çıkaramaz. Ancak etnik, ekonomik, dinî ve ne nedenle olursa olsun toplumsal ve siyasal çatışma konularının iç savaşa dönüşmesi, çatışan kesimler içinde uzlaşma yanlısı olmayan ideoloji ve siyasi çevrelerin öne çıkmasıyla gerçekleşir. Çatışma hatları, uluslararası çatışma hatlarıyla örtüştüğünde, ülke dışındaki aktörlerin taraflara karşılıklı desteğiyle gerilimler daha da körüklenmiş olur. Yugoslavya İç Savaşı da ancak bu çerçeve içinde anlaşılabilir. Bizim çalışmamız açısından önemli olan boyut, İslâmi siyasallaşma ve Batı İslâm siyasetleri açısından Bosna meselesinin önemidir. Bu açıdan öne çıkan hususların başında, İzzetbegoviç ve Bosna'nın İslâmcılar için efsanevi bir sembol halini almış olması gelir.

Daha önemlisi, özellikle İzzetbegoviç şahsı ve Bosnalı Müslümanlar çerçevesinde tanımlanan ılımlı Müslümanlık tablosunun arkasında, Bosna'nın Afganistan'ın ardından küresel cihatın alanı olduğu gerçeğidir. İlk bakışta Bosna'da Müslümanlar adına süren savaşın, yine Müslüman olarak tanımlanan ülkeler tarafından desteklenmiş olması doğal bir dayanışma olarak takdim edilebiliyordu. Ancak bu tür bir insan gücü dolaşımının ne denli sorunlu olduğu, 2000'li yıllarda Irak ve Suriye'de ortaya çıkan IŞİD'le gündeme getirildi. Oysa '90'lı yıllarda Bosna, yerli olmayan köktendinci "savaşçılar"la dolmuştu. Bu insan dolaşımı, Batı müttefiki Müslüman ülkeler olan Suudi Arabistan, Pakistan, Türkiye, Körfez emirlikleri gibi "Müslüman ülkeler" tarafından destekleniyordu. Özellikle Suudi Arabistan'ın, "ken-

31 Diana Johnstone, *Ahmakların Seferi, Yugoslavya, NATO ve Batı'nın Aldatmacaları*, çev. Emre Ergüven, Ergin Bulut, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004, s. 255.

di ülkesinde itaat, dışarıda isyan/cihat"[32] siyasetinin Bosna'da yeni bir alan bulmuş olduğu, üzerinde pek az durulan bir konu olmuştur.

Soğuk Savaş döneminde, bu desteklerin başını çeken de yine ABD/Batı ülkeleri idi. Kissinger 1992'de bağımsızlık ilan eden Bosna Devleti'nin NATO ülkeleri tarafından kabul edilmesini, "bir devletin değil, bir iç savaşın doğmasına neden oldu" diye yorumlamıştı.[33] Bosna'nın bağımsızlığının tanımlanması bir yana, bu tarihten itibaren, başta ABD ve İngiltere ve onların Müslüman dünyadaki müttefikleri olmak üzere pek çok ülkenin Bosna ordusuna silah ve finansal yardım gönderdiği bilinen bir gerçektir. Bir yandan çatışmaları yatıştırmak için silah ambargosu uygulanan Bosna'ya silah sevkiyatları, diğer yandan Afganistan ve Pakistan başta olmak üzere pek çok ülkeden Bosna'ya cihatçı grupların girmesi, resmî yollardan ziyade istihbarat örgütleri tarafından düzenlenen gizli operasyonlardı. Ancak daha sonra, bu konuda yazılıp çizilenler bir yana, yaşanan gelişmeler bu gerçekleri açıklığa kavuşturur mahiyette olmuştur. Mesela ABD öncülüğünde, çatışmaya son vermek üzere imzalanan Dayton Antlaşması, Bosna'da silah kullanma yetkisini 16 Aralık'tan itibaren NATO komutasındaki IFOR gücüne verirken, yabancı savaşçıların 13 Ocak tarihine kadar ülkeyi terk etmesini hüküm altına alarak, yabancı savaşçıların varlığını teyit etmiştir.[34] 1997'de ABD Kongresi'nde Cumhuriyetçiler bir karar tasarısı çıkararak, Clinton yönetimini Bosna'yı militan İslâmcıların üssü haline getirmekle suçladı.[35] Bu çerçevede, başta Suudi Arabistan olmak üzere ABD müttefiki Müslüman ülkelerin Bosna'ya çıkarma yapması ABD himayesinde, İran'ın faaliyetleri ise ABD'nin göz yummasıyla olmuştu. Dahası 1992-1995 arasındaki savaş sürecinde, Suudi Vahabiliği türü bir İs-

32 Madawi Al-Rasheed, "The Minaret and the Palace: Obedience at Home and Rebellion Abroad", (ed.) Madawi Al-Rasheed, *Kingdom Without Borders*, Hurst Company, Londra, 2008.

33 Jürgen Elsaser, *Cihat Avrupa'ya Nasıl Ulaştı?*, çev. Emre Ertem, Nesnel Yayınları, İstanbul, 2007, s. 77.

34 *A.g.e.*, s. 155.

35 *A.g.e.*, s. 128.

lâm anlayışı da, başka pek çok Müslüman nüfuslu ülke gibi, bu kez Bosna'ya ihraç edilmiş oldu.[36]

ABD'nin Barış Özel Temsilcisi Richard Holbrooke, daha sonra, dışarıdan yardım olmaksızın Bosnalı Müslümanların başarılı olamayacağını ifade etmiş ve bu konudaki ABD siyasetini "şeytanla ittifak" (*pact with evil*) olarak tanımlamıştı.[37] 11 Eylül Olayları'nın ardından ABD ve Batı dünyasının köktendinciliğin desteklenmesindeki rolü tartışma konusu olduğunda geçmişe dönüldü ve Afganistan mücahitlerine verilen destek sıkça gündeme geldi, ancak Bosna konusu büyük ölçüde bu çerçevenin dışında bırakıldı. Oysa Bosna, Afganistan'dan sonra küresel çapta cihat trafiğinin önemli bir durağı olmuştu. Daha sonra adı ve örgütü İslâmi köktendincilikle özdeşleşen Bin Ladin, 1993'te bu ülkenin Viyana Elçiliği'nden Bosna pasaportu almıştı. 11 Eylül'den sonra Bin Ladin gibi adı öne çıkmış köktendinci isimlerden biri de Londra'da Finsbury Park Camii imamı olarak, 2004'te tutuklanmasına kadar yıllarca cihat çağrısı ve devşirmesi yapmış Ebu Hamza'dır.[38] Öncesinde Afganistan'da da bulunmuş ve 1997'de Londra'da "radikal İslâmcılık merkezi" haline gelmiş olan Finsbury Park Camii imamı olan Ebu Hamza, 1995'te Adam Ramsey Eaman ismiyle İngiltere pasaportu almış ve bu pasaportla insani yardım çalışanı olarak Bosna'ya seyahat ederek orada faaliyetlerde bulunmuştur.[39]

Ebu Hamza ve Finsbury Camii'nin önemi, İngiltere'de yaşayan Müslüman toplulukların gençleri radikalizme yönelttiği için defalarca polise şikâyet etmiş olmalarına karşın hiçbir tedbir alınmamış olmasından anlaşılabilir.[40] İngiliz gizli servisinin faaliyetlerini yakından takip ettiği radikal çevrelerde, Bos-

36 Saeed Shehabi, "The Role of Religious Ideology in the Expansionist Policies of Saudi Arabia", (ed.) Madawi Al-Rasheed, *Kingdom Without Borders*, Hirst Company, Londra, 2008, vd.

37 Mark Curtis, *Secret Affairs, Britain's Collusion with Radical Islam*, Profile Books, Londra, 2010, s. 212.

38 Sean O'Neill ve Daniel McGrorgy, *The Suicide Factory Abu Hamza and the Finsbury Park Mosque*, Harper Parennial, Londra, 2006.

39 *A.g.e*, s. 30-31.

40 *A.g.e.*, s. 96.

na dahil olmak üzere, İngiltere'ye zarar vermeyecek tüm radikal faaliyetlere göz yumulmuştur. Bu kuşkusuz tekil bir örnek değildir. Şimdiye kadar bu tür bağlantıların sadece aykırı gazeteci ve yazarların ilgisini çekmiş olması, İslâm siyasetleri ve İslâmcılık açısından konunun öneminin göz ardı edilmesine neden olmuştur veya tam tersi, ana akım akademik ve siyasi değerlendirmelerin bu konulara ilişkin sessizliği, konunun ciddiyetine uygun çalışmaların eksikliğiyle sonuçlanmıştır. Kuşkusuz İslâm siyasetleri ve İslâmcılık, İslâm karşıtı bir kesimin iddia ettiği gibi Bin Ladin ve benzerleriyle özdeşleştirilemez. Ancak '90'lı yıllarda şekillenen İslâmi siyaset ve/veya İslâmcılık konularında dolaşıma giren tezler ve bunlara denk düşen siyasetler, söz konusu arka plan dikkate alınmadan değerlendirilemez. Ilımlı ve radikal İslâm(cılık) ve uzlaşma siyasetlerinin siyasi düşünsel içeriğinden ziyade, Batı siyasetleriyle örtüşme veya çatışma zemininde şekillendiği, ancak bu arka plan dikkate alındığında anlaşılabilir.

Bosna'nın ardından 1999 NATO askerî müdahalesiyle sonuçlanan Kosova krizi, bu çerçevede değerlendirilmesi gereken bir diğer örnektir. Yugoslavya'nın çözülüş sürecinde Kosovalı Müslüman Arnavutlar ve Sırplar arasında yaşanan gerilim ve çatışmalar, Kosova'nın Sırp yönetimi altında kalması ve Sırp yönetiminin baskı siyasetleriyle büyümüştü. Sırplara karşı mücadele eden gruplar içinde öne çıkan Kosova Özgürlük Ordusu (KLA) 1996'da kuruldu. KLA ve lideri Haşim Taçi'nin mücadele yöntemleri üzerine pek çok tartışma vardır, ancak en azından 1998'de yaşanan çatışmalar sonrası BM Güvenlik Konseyi'nin iki tarafı, yani Sırp yönetimi ve KLA'yı eylemlerinden dolayı kınamış olması önemlidir.[41] Çünkü kısa bir süre sonra, 1999'da, KLA'ya ilişkin tutum tamamen değişmiş ve NATO'nun Kosova askerî müdahalesi gerçekleşmişti. Böylece bir kez daha Balkanlar'da, ABD/Batı-Rusya çekişmesinde "Kosovalı Arnavutlar" ABD/Batı'nın Müslüman müttefikleri olarak tanımlanmıştı. Sonuçta 2008'de Rusya'nın itirazlarına rağmen bağımsızlığı kabul edilen Kosova, Balkanlar'daki en ABD yanlısı "ülke" oldu.

41 David. N. Gibbs, *a.g.e.*, s. 183.

Bosna Savaşı öncelikle Sırpların işlediği katliamlarla tam bir insanlık trajedisine dönüşmüştü ve 1992'de başlayan iç savaş ancak NATO'nun Ağustos 1995'te askerî müdahalesiyle son buldu. Kosova krizi benzer bir seyir izleyerek 1999'da bu kez en başından ve çok daha geniş çaplı bir askerî müdahaleyle son buldu. Ancak, sonuçta, bu iç savaş sürecinde, Bosna'nın uluslararası cihatçılara açılması, Kosova'da KLA'nın savaş suçları ve dış bağlantıları gibi pek çok boyutuyla karşılıklı yaşananlar tamamen sorgulama dışı bırakıldı.

Bu çerçevede, önce Bosna'ya sonra da Kosova'ya NATO askerî müdahalesi, Soğuk Savaş sonrası ilk olmasa da askerî müdahalelerin "insani müdahale" (*humanitarian intervention*) adı altında meşrulaşmasında önemli bir rol oynamıştır. "İnsani müdahale", geçmişi 19. yüzyıl sonlarında ünlü İngiliz siyaset adamı Gladstone'la özdeşleşen "liberal müdahalecilik" doktrininin 20. yüzyıl sonunda bir kez daha, ABD/Batı dış siyaset ideolojisi olarak yeniden dolaşıma girmiş şeklidir.

Bilindiği gibi 1882'de İngiltere'nin Mısır'ı işgali de 19. yüzyıl sonlarında William E. Gladstone'un liberalizmi veya "siyaseti güçler mücadelesi yerine ahlâki bir temele dayandırma" fikrine dayalı dış politika söylemi "liberal müdahalecilik" çerçevesinde meşrulaştırılmıştı. 1990'lı yıllarda yeniden dolaşıma giren ve özellikle 2001 Afganistan Müdahalesi ve 2003 Irak İşgali çerçevesinde öne çıkan bu siyasi iddia, eskisinden farklı kavramlarla tanımlanmasına karşın kolonyalist siyaset geçmişine benzer bir çizgi izliyordu. Yeni adıyla "insani müdahalecilik", bu kez insan hakları, sivil toplum, "demokrasi getirmek", kadın hakları gibi kavramlar çerçevesinde tanımlanmaya başlamıştı.[42] Bu yaklaşım Bosna ve Kosova'da yaşanan insanlık suçlarını öne çıkarırken, iç savaş dinamiklerini ve uluslararası arka planları görmezden gelmek üzerine kuruluydu. Diğer taraftan Balkanlar'da gerçekleşen bu çatışma ve müdahaleler çerçevesinde, İslâm'ın, bir yandan radikal örgütlenmeler, diğer yandan Türkiye dahil Müslüman coğrafyada İslâmcı söylemlerin ana temala-

42 Edward, S. Herman, *From Kosovo to Kabul and Beyond Human Rights and International Intervention*, Pluto, Londra, 2006.

rı halinde siyasallaşması, İslâm ve siyaset tartışmalarının konusu dışında tutulmuştur.

Diğer taraftan ABD'nin '90'lı yıllardan itibaren izleyeceği, ılımlı unsurlarla uzlaşma" siyaseti de bu ortamda şekillendi; bu siyasetin ana savı "ABD'nin İslâm'ın düşmanı olmadığı, İslâm'ın yozlaşmış hali olan köktendinciliğe karşı" olduğu idi. Bu çerçevede, Baker, 1992'de Orta Asya'daki yeni devletlere de İran'ı değil, Türkiye'yi örnek almalarını tavsiye ediyordu.[43] Zira bu arada önemli bir gelişme olarak, Soğuk Savaş sonrası Sovyetler'den ayrılan Müslüman cumhuriyetler de artık ABD'nin İslâm siyaseti alanına girmiş bulunuyordu. Bu açıdan Müslüman nüfuslu coğrafyayla ilişkiler daha da kapsamlı hale gelmişti ve İran etkinliğinden duyulan rahatsızlığın alanı da genişlemiş bulunuyordu.

Bush yönetiminin İslâm siyaseti, İslâm dünyası ve/veya İslâmcı çevrelerle ilişki kurmaya çalışma ve İran benzeri gelişmeleri bu şekilde bertaraf etme çabası, bu koşullar altında şekillendi. Dönemin Dışişleri Bakanlığı Yakın Doğu İlişkilerinden Sorumlu Yardımcısı Edward Djerejian 1992 Haziran ayında yaptığı "Değişen Dünyada ABD, İslâm ve Ortadoğu" başlıklı konuşmasında bu siyasetin ana hatlarını belirlemişti. Köktendinciliğe karşı, ancak İslâm dünyasına dostane mesajlar veren bu konuşmayı kuşkuyla karşılayanlar bir yana, bu siyaset İslâmcı çevrelerde karşılık bulabilmiştir. Müslüman Kardeşler'in Tunus uzantısı olan El-Nahda Partisi lideri Raşit el-Gannuşi, bu konuşmaya övgüler yağdırmıştı.[44]

Bush'un ardından gelen Clinton yönetimi daha ilk günlerinde, İslâm siyasetinde Bush'un açtığı yoldan ilerledi, fakat bu siyaseti tanımlama konusunu daha açıkça formüle etmeyi önemsedi. Bu dönemde gerek Clinton'un kendisi, gerekse ABD Dışişleri bürokratları tarafından yeni çatışma alanının "medeniyetler arası" değil, "özgürlük ve baskı, terör ile güven, bağnazlık ve hoşgörü arasında" olduğu ilan edildi. ABD ve Batı siyasal söylemlerinde uzun yıllar devam edecek olan ılımlı İslâm

43 Gerges, *a.g.e.*, s. 135-136.

44 *A.g.e.*, s. 146.

ve köktendincilik ayrımı bu çerçevede belirginleşmiş ve tanımlanmış oldu.[45]

"Tarihin sonu"na doğru bir anlaşma

Ilımlı İslâm siyaseti ve tartışmasına yoğunlaşmadan önce '90'lı yılların başında yaşanan bir diğer önemli, fakat sıklıkla göz ardı edilen gelişme olarak 1989-1990 Taif Antlaşması'nı hatırlatmakta fayda var. Arap Soğuk Savaşı'ndan söz ettiğimiz bir önceki bölümde, tek tek tüm Arap ülkelerinde ve bu arada Lübnan'da yaşananlara değinmedik. Soğuk Savaş'ın Lübnan'da yansımaları, Ortadoğu'da Soğuk Savaş sonrası dengelerinde çok önemli bir etken haline geldiği için Lübnan'a geri dönmeyi bu bölüme bıraktık. Arap Soğuk Savaşı döneminde, kabaca Nasır liderliğinde Arap milliyetçiliğinden etkilenen Müslüman çevrelerle Batı yanlısı Maruniler arasında ciddi bir gerilim yaşamıştı. Ancak asıl kriz, 1970'te Ürdün'den çıkarılan FKÖ'nün Lübnan'a yerleşmesiyle başladı. Güney Lübnan sınırından İsrail'e saldırılar düzenleyen Filistinliler, silahlı bir güç olarak Lübnan siyasi ve toplumsal yapısını da etkiler hale geldi. Sonuç, 1975'te bir tarafta FKÖ ve onunla ittifak eden Dürzî lider Kemal Canbolat, diğer tarafta başını Maruni Falanjist Partisi'nin çektiği güçler arasında iç savaşın patlaması oldu. O zamanlar, solcu Müslümanlar ve sağcı Hıristiyanlar olarak tanımlanan taraflardan, Kemal Canbolat'ın partisi gerçekten de kendine özgü bir sosyalist bir hareketti, FKÖ de o dönemde sol bir gerilla hareketine dönüşmüştü. Falanjist Parti ise isminden de anlaşılacağı gibi, sağ bir siyasi cephenin önderiydi. Ancak diğer taraftan, Dürzîler ve Maruniler, Cebel-i Lübnan bölgesinin iki rakip gücüydü, bu çatışma aynı zamanda Arap Soğuk Savaşı sürecinde Arap milliyetçileriyle karşı cephe arasında yaşanan gerilimin devamı niteliğindeydi.[46]

Sonradan garip görünse de FKÖ-Canbolat cephesinin öne çıkması, Suriye'nin müdahalesiyle oldu. Batılı ve Arap ülkele-

45 *A.g.e.*, s. 156-166.

46 Kamal S. Salibi, *Cross Roads to Civil War Lebenon 1958-1976*, Caravan, New York, 1976.

rinin desteğini alan Suriye'nin tavrı, gelişmelerin İsrail'i devreye sokacağı kaygısından kaynaklanıyordu. Nitekim yaygın kanaat, bu dönemde Kemal Canbolat'ın suikasta kurban gitmesinin failinin Suriye rejimi olduğu yönündedir. Tüm bu gelişmeler, 1982'de İsrail'in Lübnan'ı işgal etmesine engel olamadı. Bu işgal sonrası İsrail FKÖ'nün Lübnan'ı terk etmesi koşuluyla Lübnan'dan kısmi olarak çekilmeyi kabul etti. FKÖ'den doğan boşluğu, daha önce FKÖ'nün Güney Lübnan'daki varlığından rahatsız olan Şii güçleri doldurdu. İsrail güçlerini Güney Lübnan'dan tamamen çıkmaya zorlayan önce Emel, sonra Hizbullah örgütleri böylece Lübnan siyasi hayatında öne çıktılar.[47] Doğrusu Şiilerin siyaset sahnesinde öne çıkmasının nedenlerinden biri de daha önce kırsal bir nüfusken orta sınıf haline gelmeye başlamalarıdır. Ancak sonuçta, sadece Lübnan içindeki siyasi dengeler değil, bölgesel dengeler de bu gelişmeyle değişim gösterdi. Zira Şii siyaseti, bölgedeki İran-Suriye cephesiyle ittifak içindeydi ve buna karşılık Batılı güçlerin Lübnan'daki müttefikleri olan Maruniler Lübnan İç Savaşı'ndan siyasi olarak son derece yıpranmış bir şekilde çıkmışlardı. İç savaş boyunca İsrail'le ittifak etmiş olmaları bir yana, İsrail'in Beyrut'u işgalinin ardından, Falanjistlerin Sabra ve Şatilla Filistin kamplarında yaptıkları katliam tüm dünyada yankılanmıştı.[48] Özellikle Batı müttefiki olan Arap rejimleri için bu olay son derece rahatsız edici bir durumdu. Nihayetinde Suudi Arabistan, Lübnan sorununun çözümü için önderlik rolünü üstlenerek, iç savaş taraflarını uzlaştırdığı görüşmeler sonrası Taif Antlaşması'nı hayata geçirmeyi başardı.

Taif Antlaşması'nın en önemli sonuçlarından biri, daha önce Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki 6-5 kota oranının yerini 5-5 oranının alması,[49] yani Müslüman temsilinin artması ve Hizbullah'ın meşru bir güç olarak tanınmasıdır. Lübnan'da

47 Naim Qassem, *Hizbullah The Story from Within*, Saqi, Londra, 2005; Amal Saad-Ghorayeb, *Hizbullah Politics, Religion*, Pluto, Londra, 2002.

48 Robert Fisk, *Pity The Nation Lebanon at War*, Oxford University Press, 1990.

49 Lübnan'da siyasi temsil, dinî cemaatler için belirli kotalar çerçevesinde düzenlenir. Taif Antlaşması için bkz. Fawwaz Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, Pluto, Londra, 2007, s. 240-246.

tüm iç savaş güçleri silahsızlanmayı kabul ederken, İsrail'i Güney Lübnan'dan çıkmaya zorlayan Hizbullah'ın, "milli" bir güç olarak silahlarını koruması üzerinde anlaşmaya varıldı. Ancak İran bağlantılı ve silahlı bir güç olarak Hizbullah'ın varlığı bölgesel ve uluslararası bir sorun olmaya devam etti. Bu esnada Lübnan siyasetinde, Batı müttefiki olarak Maruni Falanjistlerin yerini yeni bir aktör; Sünni Refik Hariri ve İstikbal Partisi aldı.[50] Hariri, Lübnan'ın eski Sünni Müslüman siyaset seçkinleri sınıfına mensup değildi, ideolojik olarak da Arap milliyetçiliğiyle ilişkisi yoktu. Fakir bir çevrede ilkokul öğretmeni iken Suudi Arabistan'a gidip iş adamı olarak zengin olmuştu, Suudi pasaportu vardı ve siyasi hayatının başından itibaren bir yandan Suudların, diğer yanda başta Fransa olmak üzere Batılı ülkelerin tam desteğini almıştı. '90'lı yıllarda Lübnan'ın siyasi ve ekonomik hayatındaki ağırlığı nedeniyle Hariri'ye "Bay Lübnan" (Mr. Lebanon)[51] deniliyordu.

Batı siyaseti ve bölgesel müttefikleri açısından Bay Lübnan, Lübnan sorununun çözümü gibiydi, ancak varlığı Lübnan içinde bölgesel denklemlere denk düşen gerilimi ortadan kaldırmış değildi. Yaşadığı sürece, perde arkasında yaşanan gerilim 2005'te bir suikasta kurban gitmesiyle su yüzüne çıkmış oldu. Hariri, tüm uzlaşma çabalarına karşın "Hizbullah sorunu"nu çözememişti. Tam tersine Hariri suikastından kısa bir süre önce çıkan (Eylül 1994) 1559 nolu BM kararının Hizbullah'ın silahlarını bırakmasını talep etmesi Lübnan'da gerilim yarattı. Hariri bu kararın uygulanmasının yaratacağı tehlikeleri biliyordu, "Lübnan'ın ikinci bir Cezayir olacağına" işaret etmişti.[52] Hariri'nin bu krizi çözüp çözemeyeceği halen tartışmalıdır, ancak sonuçta Şubat 1995'te bir suikasta kurban gitti. Bu suikast sonrası Lübnan siyasi olarak tekrar ve net olarak ortadan ikiye bölündü. Suikastın ardından başını Hariri ailesi ve İs-

50 Marwan Iskandar, *Rafiq Hariri and the Fate of Lebanon*, Saqi, Londra, 2006.

51 Nicholas Blanford, *The Assasionation of Rafiq Hariri and Its Impact on the Middle East Killing Mr. Lebanon*, Tauris, Londra, 2006.

52 Georges Bkassini, *The Road to Independence, Five Years with Rafic Hariri*, الدار العربية للعلوم, Beyrut, 2009, s. 249.

tikbal Partisi'nin çektiği "Sedir Devrimi" (Cedar Revolution) adı verilen geniş çaplı protestolar sonucu Suriye'nin askerlerini Lübnan'dan çekmesi ve Hizbullah'ın silahsızlanması talep edildi. Buna karşı, başını Hizbullah'ın çektiği bir cephe oluştu ve bugüne kadar devam eden siyasi cepheleşme bu eksende şekillendi.

Soğuk Savaş'ın sonu sürecinde Lübnan'da yaşananların bizim açımızdan önemi, aslında İran Devrimi ardından yeniden çizilen bölgesel çatışma hatlarının bu ülkenin iç siyasetini doğrudan belirlemiş olmasıdır. Batı ittifakı ve Suudi Arabistan'ın Lübnan'da izlediği siyaset, bu ülkede var olan mezhep sistemine yeni bir boyut getirmiş oldu. Batı müttefiki Hıristiyan Lübnan siyaset çevrelerinin eski önemini kaybetmesi sonucu, Batı ittifakının yeni aktörü Sünni siyaset lideri Hariri olmuş, Batı yanlısı ve karşıtı eksende yaşanan gerilim hattı ise Sünni-Şii eksenleri olarak tanımlanmaya başlamıştı.

Batı dünyasında ılımlı İslâm ve köktendincilik tanımları da ekseni de diğer alanlarda olduğu gibi Lübnan'da da İslâm'ın siyasal olarak nasıl yorumlandığından ziyade, Batı müttefiki veya karşıtı olmak çerçevesinde tanımlandığı için Lübnan Hizbullahı köktendinci ve terörist olarak sınıflandırıldı. Buna karşılık, piyasa ekonomisi ve Batı müttefikliği konusunda ılımlı bir çehre taşıyan Hariri ve partisinin İslâmcılık ve onun ötesinde radikal gruplarla ilişkisi göz ardı edilmiştir.

Öncelikle Hariri ailesi ve partisi, Lübnan dışında da, Suudi Arabistan başta olmak üzere tüm Müslüman coğrafyada Batı yanlısı Sünni rejimlerle sıkı bir ittifak ağı içinde yer alıyordu. Pakistan'da 1990 ve 1997'de iki kez iktidara gelen ve İslâmcı çevrelerle sıkı ilişki içinde olan Navaz Şerif, 1999'da Pervez Müşerref Darbesi'yle iktidardan düşüp yolsuzluktan tutuklandığında, Refik Hariri'nin Suudi Arabistan'da yaşayan oğlu Saad Hariri, Suudi Arabistan'a aracılık yaparak Şerif'in serbest bırakılmasını sağlamıştı. Bu olayın asıl aktörleri arasında Clinton yönetimi ve Suudi Arabistan'ın ABD Büyükelçisi Prens Bandar bin Sultan vardı.[53] Bandar bin Sultan adına, bir önceki bölümde komünizmle müca-

53 Hassan Abbas, *a.g.e.*, s. 191-192.

dele döneminde gönderme yapmıştık. Afganistan cihadı sürecinde rol alan Sultan, Sovyetler tehdidinden sonra İran-Suriye eksenine karşı öne çıkan isimlerden biri olmuş, 2012'de Suudi istihbaratının başına geçtiğinde, Arap Baharı çerçevesinde Suriye'de de cihat faaliyetlerini devam ettirmişti. Sultan'ın bu dönemde de yolları, oğul Hariri'nin Lübnan'ın kuzeyinden Suriye muhalefetine destek çerçevesinde tekrar çakışmıştır.[54]

Bandar kuşkusuz tekil bir örnek değildir, bu isim etrafında işaret etmeye çalıştığımız, İslâmcılar ile Soğuk Savaş ve sonrasında kurulan bölgesel ve uluslararası ittifakların devamlılığıdır. Nitekim, Taif Antlaşması sonrası Lübnan'ın siyasal serüveni çerçevesinde Batı ve Suudi Arabistan destekli Sünni siyasetin temsilcisi Haririlerin, Lübnan'ın kuzeyinde radikal İslâmcı gruplara verdiği destek, bu çerçevede dikkate alınmalıdır.

Taif Antlaşması, Lübnan'da iç savaşı bitiren antlaşma olarak bilinmesine karşın, İran İslâm Devrimi ardından Lübnan iç siyasetine yansıyan Batı/Suudi Arabistan ve Batı karşıtı/İran çatışma hattını ortadan kaldırmış değildi. Tam tersine, Suudi Arabistan'ın Hariri ve partisi üzerinden Lübnan iç siyasetinde ağırlık kazanmasıyla Kuzey Lübnan'da Selefi grupların desteklenmesi söz konusu olmuştur. 1982'de FKÖ'nün Lübnan'dan çıkarılmasının ardından Filistin kampları bu kez Sünni-Selefi grupların merkezi olmaya başlamıştı, bu kamplarla Peşaver arasında iletişimli olarak, Afganistan'a cihat gönüllüleri gidiyordu.[55] Bu çerçeve içinde '90'lı yıllarda, bir yandan Refik Hariri'nin siyasi üssü olan Trablusşam Sünni siyasetin merkezi haline geldi, diğer yandan ise Hariri ve partisi Filistin kamplarında, Suriye karşıtı bir güç ve Hizbullah'a karşı denge unsuru olarak Selefi grupları desteklemeye başladı. Aslında bu destek, Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinin maddi yardımı ve ortaklaşa bir siyasetin ürünüydü.[56]

54 Bernard Rougier, *The Sunni Tragedy Norther Lebanon from al-Qaeda to ISIS*, Princeton University Press, 2015, s. 180.

55 Bernard Rougier, *Everyday Jihad: The Rise of Militant Islam Among Palestinians in Lebanon*, Harvard University Press, 2007, s. 75.

56 Robert G. Rabil, *Salafism in Lebanon From Apoliticism to Transnational Jihadism*, Georgetown University, Press, Washington, 2014; Melani Cammett,

İran-Suriye hattına karşı Suudi Arabistan ve müttefiklerinin rekabet siyasetlerinin Lübnan'da yaşanan gelişmeleri fazlasıyla belirlemiş olduğu bir gerçektir. Ancak, Batı dünyasında Lübnan siyasi çevrelerinin temsili söz konusu olduğunda, siyasi hesaplar çerçevesinde Selefi radikalizmi desteklemiş Refik (ve daha sonra oğlu Saad) Hariri ve Gelecek Partisi'nin "demokrasi cephesi", Hizbullah'ın ise köktendinci, radikal, terörist olarak tanımlanması, bu temsillerin, tarafların İslâm ve siyaset anlayışlarıyla ilgisi olmadığının en iyi göstergesidir. Lübnan'a özgü olmayan bu tanım siyaseti, '90'lı yıllarda Batı siyasetleri çerçevesinde öne çıkan, ılımlı ve radikal İslâm ayrımı ve tanımları için de geçerliydi.

'90'lı yıllarda Batı İslâm siyasetlerinde değişim

'90'lı yıllarda, daha önce de işaret ettiğimiz gibi Batı dünyasının İslâm siyasetlerinde ve İslâmcı çevrelerle ilişkisi açısından en önemli gelişme, Bush ile başlayan Müslüman ülkelerde yükselen İslâmcı hareketler içinde, ılımlı olarak tanımlananlarla ilişki kurma siyasetinin, Clinton yönetimi altında netlik ve devamlılık kazanmış olmasıdır. ABD'nin (aslında Soğuk Savaş dönemi siyasetleriyle devamlılık içinde görülebilecek) yeni siyasetinin önemli bir sonucu, bu dönemde, ABD'nin Soğuk Savaş boyunca sadık dostu olan Türkiye ve 1970'ten itibaren yönünü ABD'ye çeviren Mısır ile ittifak ilişkilerinde, perde arkasında bazı kırılmaların yaşanmış olmasıdır. Gerek Batı İslâm siyasetleri gerekse İslâm'ın siyasallaşması ve/veya İslâmcılık açısından Türkiye'de yaşanan gelişmeleri başlı başına kapsamlı bir çalışmanın konusu yapmak gerektiğini düşündüğümüz için, ABD ile ilişkiler konusunu da tartışmayacağız.

Ancak bu dönemde, ABD ve Türkiye ilişkisinin, serbest piyasa ekonomisi ve ABD ittifakının temsilcisi Özal iktidarında Türkiye'nin Körfez Savaşı'na katkısıyla daha da pekişmiş olduğunu hatırlatalım. Bu koşullar altında Türkiye, Ortadoğu denk-

---

Compassionate Communalism Welfare and Sectarianism in Lebanon, Cornell University Press, 2014.

leminde bir kez daha koşulsuz ABD müttefiki olarak tutum takınmış, Suudi ve Körfez ülkelerinin yanında yer almıştı. Diğer taraftan Özal'ın ılımlı İslâm veya liberal/muhafazakâr siyasetinin ardından, '90'lı yıllarda Türkiye'de İslâmcı siyasetin demokratik süreç çerçevesinde siyasal olarak öne çıkmış olması ve Refah Partisi'nin 1995 seçimleri ardından koalisyon şeklinde de olsa iktidara gelmiş olması özel bir önem taşır. Bu gelişmeler Türkiye içinde ve dışında önemli sonuçlar doğurmuştu, içeride 28 Şubat 1997 Postmodern Darbesi bu çerçevede yaşandı. Türkiye'nin Batılı müttefikleri için de bu gelişme tedirginlik yaratmış ve darbenin gerisinde ABD desteği olduğu iddia edilmiştir. ABD-İslâm siyasetlerine yoğunlaşan dış politika uzmanı akademisyen Gerges'e göre ise "Amerika'da siyaseti belirleyen kadrolar, Refah Partisi'nin iktidara gelişini yakından gözledikleri ve fazlaca kafa yordukları için onun yol açacağı sonuçlar konusundaki hükümlerinde İran, Cezayir ya da Mısır'da olanlar hakkında hissettikleri gibi bir korku hissetmemişlerdir."[57] Clinton, Refah Partisi'nin koalisyon hükümetinin güvenoyu öncesinde, Dışişleri Bakan Vekili Peter Tarnoff'u Erbakan ile görüşmeye göndermişti. ABD'nin en önemsediği konu Türkiye Parlamentosu'nun Irak'ta Çevik Güç operasyonlarına devam etmesi için yenileme kararı vermesi idi. Erbakan hükümetinin güvenoyu almasından sonra açıklama yapan Dışişleri Bakanlık Sözcüsü Burns "Türkiye ile ilişkilerimizin devam etmesi için bir şart olarak, laikliğin sürmesinin gerekliliğini söylediğimizi sanmıyorum" demişti.[58]

Sonuçta ABD, 28 Şubat Darbesi sonrasında da stratejik kaygılarla Türkiye'yle ilişkilerini sürdürmekte tereddüt göstermemişti. Doğrusu ABD'nin bu dönem siyasetini belirleyen, Mısır ve Türkiye'de İslâmcı siyaseti önemsemek, temas kurmak gayretinin yanı sıra mevcut rejimlerle ters düşmemek çabasıdır.

Nitekim bu dönemde Mısır'a yönelik ABD siyaseti, iki ülke arasındaki tüm farklılıklara rağmen, Türkiye'ye ilişkin siyasetle paralellik göstermiştir. Mısır'da, '90'lı yılların ilk yarısında

57 Gerges, *a.g.e.*, s. 305.

58 *A.g.e.*, s. 306.

Müslüman Kardeşler ile görüşmeler yapmış, diğer yanda Mübarek rejimiyle ilişkilerini sürdürmüştü. Aslında Mısır'da Mübarek rejimi, Sedat dönemi siyasetinin izinden gitmiş ve İslâmi bir siyasi söylem kullanmaya özen göstermişti. Ancak '90'lı yıllarda Cezayir'de yaşanan gelişmeler ve Mısır'da radikal İslâmcı eylemlerin artması karşısında, İslâmcılara karşı sert bir politikaya yönelmişti. Clinton yönetimi bu süreçte, ılımlı İslâmcı çevrelerle ilişki siyaseti gütmeye başladığı için, eski müttefiki Mübarek ile ilişkileri gerildi. Bu yeni durum kuşkusuz sadece Mısır'a özgü bir gelişme değildi.[59] Bu çerçevede, '90'lı yılların başlarından itibaren ABD'nin Müslüman Kardeşler ile görüşmeler yapması ve temas içinde olması[60] Mübarek'in tepkisini çekmişti. ABD Ulusal Güvenlik Konseyi üyelerinden biri ABD'nin bu siyasetini "İslâmcı liderler ile görüşülmesi, siyasi çizgiden tamamen farklı bir olgudur. Amerika'nın ilişki içinde olduğu oluşumlar, sadece bu ülkelerdeki mevcut iktidarların uygulamalarıyla değil, aynı zamanda bu ülkelerdeki muhalefetlerin faaliyetleriyle de ilgilenmektedir. Bu açıdan bakınca, tabii ki İslâmcılar da, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da büyük öneme sahip unsurlardır" şeklinde tanımlamıştı. Gerçi Mısır'da radikal grupların şiddet eylemlerini artırması ve Cemaat-i İslâmi'nin (Cihad-ı İslâmi üyelerinin) 1997 Kasım ayında Luksor'da çoğu turist yetmiş kişinin ölümüyle son bulan eylemleri, Mübarek'in sert tedbirlerinin kabul görmesine neden olmuştur.[61] Ancak diğer yandan da bu tür olaylar ABD'nin, radikal İslâm'a karşı ılımlı İslâmi çevrelerle temas kurma siyasetini pekiştirmekte rol oynamıştı. Doğrusu Mübarek'in ABD'ye yönelik olarak "Ayetullah Humeyni ve onun bağnaz grubuyla hiçbir bağlantınız olmadığı için İran'da yapmış olduğunuz hataları bu şekilde düzeltebileceğinizi zannediyorsunuz"[62] şeklindeki çıkışı, ABD'nin "gerçekçilik" siyasetini özetler mahiyettedir.

---

59 *A.g.e.*, s. 275-276.

60 Juan Cole, *a.g.e.*, s. 78.

61 Gerges, *a.g.e.*, s. 281.

62 *A.g.e.*, s. 274.

Ancak asıl önemlisi, Clinton dönemi ABD siyasetinin "gerçeklik" tanımı, bölgedeki mevcut rejimlerin yok olmaya mahkûm olduğu kanaatine dayanır. Bu koşullar altında ABD siyasetini belirleyen, kaçınılmaz değişime hazır olmak, bu değişimi mümkün mertebe şekillendirmek ve bu değişimin baş aktörleri olduğuna inanılan İslâmcılar ile yakınlaşma çabasıydı.[63] Bu siyaset Müslüman nüfuslu coğrafyada ve bu arada Türkiye'de, İslâm'ın siyasileşmesini ve İslâmcılığı bir Batı projesi veya komplosu olarak tanımlayan sol ve milliyetçi yaklaşımlar tarafından sorun edildi. Yeşil Kuşak siyaseti, daha sonra Medeniyetlerarası Diyalog siyasetleri, bu açıdan kuşkuyla karşılandı. Ancak, bu sorgulamalar ve kuşkular, iç dinamikleri topyekûn reddeden indirgemeci yorumlar çerçevesinde şekillendi ve entelektüel çevrelerde itibar kaybetti. Bu nedenle, bu çalışmanın başından beri vurgulamaya çalıştığımız gibi İslâm'ın siyasileşmesi ve İslâmcılığın serüveninde uluslararası güç dengelerinin etkisini sorgulamak, indirgemecilik ve komploculuk olarak etiketlenerek entelektüel dünyanın ilgi alanı dışına itildi. Oysa Soğuk Savaş sonrası Batı dünyasının İslâm siyasetleri, daha önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de, sadece Batı ile Müslüman dünya arasındaki ilişkileri değil, bu coğrafyaların iç siyasetlerini de ciddi bir şekilde etkilemiştir. Bu etkileşim kuşkusuz karşılıklı bir etkileşimdi, yani bir yandan Müslüman ülkelerde İslâmcılığın yükselmesi Batı İslâm siyasetlerini etkilerken, diğer yandan uzlaşma eksenli Batı İslâm siyasetleri, bu ülkelerdeki sadece İslâmcı hareketleri değil, mevcut rejimlerin İslâm siyasetlerini de etkilemişti. Bu süreçte, Cezayir krizinin sonuçlarını göz önünde bulunduran Mısır Müslüman Kardeşler örgütü şiddet yanlısı gruplarla arasına mesafe koymaya çalışmış ve sistem içinde muhalefet etme kararı almıştı. Bu dönemde örgütün Fas ve Tunus'taki uzantıları da İslâmcılık siyasetlerini demokrasi söylemiyle örtüştürmeye gayret göstermiştir. Türkiye'de Müslüman Kardeşler ile bağlantısız ancak paralel bir siyaset izleyen Millî Görüş hareketi ise başından şiddet yanlısı siyasetlere itibar eden bir çizgide olmamıştı. Ancak Re-

63 *A.g.e.*, s. 276.

fah Partisi'ne karşı 1997 askerî müdahalesi, bu hareket içinde de kırılmaya ve içinden kendini "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlayan bir partinin (AKP) doğmasına neden olmuştur.

Batı'nın İslâm siyasetlerinin İslâmcı/İslâmi çevrelerle uzlaşma çerçevesinde şekillenmesi ve bu çevrelerin demokrasi söylemlerini benimsemesi, İslâm(cılık) siyasetlerini dönüştürmüştü. Öte yandan 2000'li yıllara gelindiğinde, 11 Eylül Olayı'nın, Batı'nın İslâm siyasetlerini kökünden değiştirmiş olduğu varsayılır. Oysa İslâmcı/İslâmi terör kavramı, ABD başta olmak üzere Batı siyasetlerinin merkezine oturmuş olsa da bu olay sonrası '90'lı yıllarda şekillenen uzlaşma siyaseti kökünden değişmek bir yana daha da önem kazandı. Her şeyden önce '90'lı yılların başında olduğu gibi, bu olay sonrasında da radikal ve ılımlı İslâm/İslâmcılık ayrımı önem kazandı. Daha doğrusu ılımlı İslâm(cılık) radikalizmin ilacı olarak görüldü. Bu koşullar altında, İslâmi/İslâmcı parti ve çevrelerle temas kurmak daha da önemli ve acil hale gelmiş oldu.

İlk bakışta 11 Eylül 2001'de Amerika'yı hedefleyen El-Kaide eylemleri sonrası, ABD başta olmak üzere Batı İslâm siyasetleri köklü bir değişim yaşamıştı. Öncelikle, 21. yüzyıl, İslâmi/İslâmcı terörün dünyanın karşı karşıya kaldığı yeni büyük tehdit olarak ilanıyla başlamış oldu. Bu tehditin İslâm'ın kendisinden mi, yoksa onun kötü ellerde yozlaştırılmış biçiminden mi kaynaklandığı sadece düşünsel değil, siyasi tartışmanın merkezine oturdu. İslâm dininin temelde şiddeti teşvik ettiğini ileri sürenlere karşı, Batı siyasetlerini asıl belirleyen yaklaşım, sorunun İslâm değil, marjinal terör yanlıları olduğu değerlendirmesine dayalı söylemler oldu. 11 Eylül terörünün sorumlusu El-Kaide ve lideri Usame bin Ladin'e Afganistan'da ev sahipliği yapan Taliban rejimine karşı ABD öncülüğünde NATO'nun Afganistan'a karşı askerî müdahalesi, daha önce Bosna ve Kosova'ya yapılan askerî operasyonlar gibi, insani müdahalecilik adı altında meşrulaştırılmıştı. 2003 yılında, BM kararı olmaksızın Irak'ta Saddam Hüseyin'i devirmek hedefiyle yapılan müdahale ve işgal ise Afganistan'da olduğundan farklı olarak büyük tartışma yaratmıştı. Nitekim daha sonra müdahalenin gerekçe-

si olarak ileri sürülen, Saddam'ın elinde kitle imha silahları olduğu iddiasının doğru olmadığı ortaya çıkmıştır. Ancak sonuçta bu müdahale de kitle imha silahları bir yana, aynı zamanda "Irak halkını diktatörlükten kurtarmak" amacı doğrultusunda insani müdahalecilik çerçevesinde tanımlandı.

Kuşkusuz ABD ve Batı dünyasının, uluslararası ilişkiler ve çıkarlar söz konusu olduğunda hep aynı siyaseti izlediğini iddia etmek tarihsel gerçeklerle bağdaşmaz. Ancak, 2003 Irak Müdahalesi'nin '90'lı yıllarda şekillenen siyasal kavramlar çerçevesinde tanımlanmış olması, 11 Eylül sonrasında, Batı İslâm siyasetlerinde siyasi farklılıklar ötesinde bir örtüşme ve devamlılığın olduğunun en iyi örneklerinden biridir. Aslında bu örtüşme, 11 Eylül sonrasına özgü değildir. Soğuk Savaş dönemi bir yana, Soğuk Savaş dönemi sonrası ve 11 Eylül sonrası, Batı İslâm siyasetlerinin ana gövdesi örtüşme ve devamlılık göstermiştir. Soğuk Savaş'ın son perdesi veya İkinci Soğuk Savaş döneminde, "Afganistan cihadı"na büyük destek Reagan yönetiminden gelmişti, o nedenle Sovyet nüfuzu altındaki Afganistan'a karşı yerel unsurlarla işbirliği içinde yapılan savaş sürecine "Amerikan cihadı"[64] deniliyordu. Ancak bu siyasetin öncüsü Demokrat Partili Başkan Carter olmuştur. 1980'de Temsilciler Meclisi ve ABD Senatosu ortak oturumunda, Sovyetler'in Afganistan'ı işgalinin ABD'nin ulusal güvenlik sorunu olduğunu ve Basra Körfezi'nde çıkarlarını korumak için gerekirse askerî güç kullanacağını ilan ettiği konuşması çerçevesinde tanımlanan bu siyasete Carter Doktrini adı verilir. Benzer bir şekilde, Cumhuriyetçi Başkan George Bush döneminde başlayan Birinci Körfez Savaşı'nın 1993'te başkan olan Demokrat Clinton döneminde devam etmesi gibi Clinton döneminde izlenen İslâm siyasetlerinin de genel olarak devamlılık içinde olduğuna daha önce de işaret etmiştik.

İnsani müdahalecilik kavram ve siyaseti ötesinde, 11 Eylül'ün sorumlusu olan El-Kaide'yi barındıran Afganistan'a ABD önderliğindeki askerî müdahale, İslâm'a değil, köktendinci teröre karşı olmak şeklinde tanımlanmıştı. 11 Eylül sonrası, El-

64 Juan Cole, *a.g.e.*, s. 101.

Kaide'nin, Afganistan'daki cihat sürecinin sonucu olduğu, bu dönemde başta ABD olmak üzere, Batı dünyasının kendi Frankenstein'ını yarattığı sıkça dillendirildi. Diğer taraftan ABD ve genel olarak Batı'nın İslâm siyasetlerinin sadece Afganistan sürecinde değil, Bosna örneğinde olduğu gibi '90'lı yıllarda da küresel cihat trafiği çerçevesinde radikal İslâmcı söylem ve grupları en hafif deyimle görmezden geldiği büyük ölçüde göz ardı edildi. En önemlisi '90'lı yıllarda ılımlı ve radikal İslâm/İslâmcılık ayrımının, Batı siyasetlerinin çıkarları doğrultusunda şekillendiği ve bu açıdan Afganistan'da mücahitlerin özgürlük savaşçıları olarak nitelenmesinden pek farkı olmadığı üzerinde fazla durulmadı. Aslında Bin Ladin'in geçmişi bir yana, ona ev sahipliği yapan Taliban rejiminin köktendincilik açısından, Afgan, Çeçen, Bosna mücahitlerininkinden tek farkı Batı dünyasına karşı düşmanlığı idi. Ancak İran İslâm Devrimi'nden sonra radikal ve ılımlı İslâmcılık zaten İslâm'ın teolojik veya siyasi yorumlama biçimlerinden ziyade Batı siyasetleriyle ilişkisinde dost veya düşman olması çerçevesinde tanımlanmıştı.

Birinci Körfez Savaşı esnasında, topraklarını ABD askerlerine açtığı için Suudi yönetimiyle yolları ayrılan Bin Ladin ve ona bağlı grupların, bu tarihten sonra, küresel çapta Batı karşıtı terör eylemlerine giriştiği için tehdit olarak görülmesi anlaşılmaz bir şey değildir. Ancak, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, 11 Eylül'ün ardından, İslâmi terör ile savaş döneminin başlamasından sonra da ılımlı ve radikal İslâmcılık aynı çerçevede, yani Batı ve Müslüman coğrafyadaki müttefikleriyle ilişkileri esas alınarak tanımlanmaya devam etti. Müslüman coğrafyada yaşanan çatışmaların mezhep/mezhepçilik üzerinden açıklanması da yine aynı çerçeve ve süreç içinde bir kez daha öne çıkmış oldu.

Mezhepçileşme

Erken İslâm tarihinde oluşmuş iki mezhep olan Şiilik ve Sünnilik ana hatları çerçevesinde ikilik ve bunların alt kolları olan ekoller ve dinî gruplar, tarihsel süreç içinde kuşkusuz siyasi ifa-

deler ve temsiller kazanmıştı. Modern öncesi dönemlerde siyasal güç mücadeleleri çerçevesinde, Osmanlı ve Safevî imparatorlukları, bu ikiliğin siyasal temsillerinin başında geliyordu. Ancak, modern dönem öncesi ve sonrasında yaşanan tarihsel gelişmelerin kökeninde, teolojik yorum farklarının mı, yoksa siyasal güç mücadelelerinin mi açıklayıcı olduğu tartışma konusudur. Bu genel tartışma bizim çalışmamızın konusu değil, ancak 20. yüzyılın sonlarından itibaren siyasal analizler çerçevesinde mezhep konusunun giderek öne çıkmasının nedeninin teolojik yorum farklılıkları olmadığını rahatlıkla iddia edebiliriz.

Kuşkusuz, bu dönemde mezhep unsurunun hiçbir siyasal ve toplumsal karşılığı olmadığı söylenemez. Arap coğrafyasında siyasal gelişmeleri öncelikle toplumsal ve ekonomik çerçevede analiz eden Hanna Batatu bile mezhep ve sınıf örtüşmelerinin "mutlak" olmadığına dikkat çeker.[65]

Müslüman coğrafyanın modernleşme ve uluslaşma sürecinde Sünni ve Şii devlet, ülke ve/veya toplulukların hepsinde siyasal tartışmanın mezhepten ziyade din ve seküler modernlik kavramları ve dinamikleri arasında cereyan ettiğini biliyoruz. 20. yüzyıla gelindiğinde Türkiye, Arap ülkeleri ve İran'da yaşananlar mezhep farklılıklarının ötesinde benzeşiyor ve karşılıklı etkileşim içinde bulunuyordu. Soğuk Savaş dönemi boyunca Ortadoğu siyasi tarihi çerçevesinde de mezhep unsuru açıklayıcı olmaktan uzaktı. Bu süreçte Şii İran, Sünni teokrasi Suudi Arabistan, Sünni/seküler Türkiye, Batı ittifakı çerçevesinde komünizme karşı aynı saflarda yer alırken, Irak (1958 Darbesi'nden sonra), Mısır ve Suriye ise karşı hatta konumlanıyordu. Nasır idaresinde Mısır ile Baas koalisyonu idaresinde Suriye çatışma içinde olmadığı gibi, kısa süreli de olsa (1958-1961) Birleşik Arap Cumhuriyeti adı altında birlik dahi oluşturmuştu.

65 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Saqi, Londra, 2004, s. 49-50. Batatu Irak çalışmasında da, Suriye üzerine yaptığı çalışmada da mezhep unsurunu dikkate alır. Daha önemlisi, mezhep meselesini Sünnilik ve Şiilikle sınırlamayıp bu toplumlarda yaşayan Dürzî, Nusayrî gibi İslâm ve farklı Hıristiyan gruplarını kapsayacak şekilde değerlendirir. Hanna Batatu, *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Poltics*, Princeton Univesity Press, 1999.

Bu birlik dağıldıktan sonra da iki ülke çatışma içine girmemişti. Bu esnada Irak Nasırcıları Pan-Arap, Baas Partisi Suriye'yle birlik çağrıları yapıyordu. Bu süreçte siyasal kimlikler, öncelikle seküler ideolojiler çerçevesinde tanımlanıyor, bu çerçevede Irak Komünist Partisi içinde de Baas ve Nasırcılar arasında da Şiiler yer alıyordu.

Diğer taraftan bu dönem boyunca İslâmcı çevre ve hareketler arasında da mezhep, öne çıkan bir unsur değildi, tam aksine, Müslüman Kardeşler'in tüm Arap ülkelerinde kolları vardı ve Irak Şii İslâmcıları da büyük ölçüde MK ideolojisinden etkileniyordu. Irak'ta, özellikle '70'li yıllarda, Şii İslâmcı hareketleri içinde öne çıkan Dava Partisi örgütlenme konusunda MK'yi örnek alıyor, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub gibi Mısır MK'nin önderlerinin fikirleriyle besleniyordu.[66] Sünni veya Şii, tüm İslâmcı hareketlerin komünizme karşı tutumu ortak olduğu gibi Nasır ve Baas rejimlerinin seküler siyasetlerine karşı muhalefeti de ortak bir payda idi.[67]

1979'da İran İslâm Devrimi sonrasında, siyaset sahnesi ve siyasal analizler çerçevesinde, mezhep unsuru giderek daha fazla ön plana çıkmaya başladı. Bu gelişmenin nedeni, öncelikle İslâm Devrimi'nin Şiiliği öne çıkarması değildi, çünkü Humeyni başta olmak üzere devrim liderleri tam tersine mezhepler ötesi mesaj vermeye çalışıyordu. Asıl "sorun" İran'ın devrim sonrası Batı ittifakından kopması ve bölgedeki muhafazakâr rejimlere karşı İslâmi "itiraz, isyan, devrim" çağrıları yapması idi. Yine, daha önce işaret ettiğimiz gibi İran, devrim öncesi ABD'nin bölgedeki en önemli müttefiki iken akla gelmeyen Şiilik artık tehlikeli olarak tanımlanmaya başlamıştı. Reagan'ın Savunma Bakanı Casper, bu çerçevede, Şia'yı "en mutaassıp (burada "bağnaz" anlamında) ve Batı'ya düşmanlığı en derin Müslüman taife" olarak tanımlamıştı.[68]

İran Devrimi'ni büyük bir tehdit olarak gören kuşkusuz öncelikle, Suudi Arabistan başta olmak üzere bölge krallık emir-

66 Faleh A. Jabar, *The Shi'ite Movement in Iraq*, Saqi, Londra, 2003, s. 81, 113.

67 *A.g.e.*, s. 223.

68 Gerges, *a.g.e.*, s. 125.

likleri idi. Bu tehdide karşı, Suudi Arabistan devrimi, Şiilik çerçevesinde tanımlamaya ve dinî bir mesele olarak takdim etmeye özen gösterdi. Öncelikle Afganistan cihadı olmak üzere, Suudi destekli Selefilik çerçevesinde Şii karşıtlığı yaygınlaştı.[69]

Aslında, İran İslâm Devrimi'nin mezhep üzerinden en etkili olması beklenebilecek ülke Irak'tı. Irak'ın nüfusunun çoğunluğu Şii idi, dahası devrimin hemen ardından patlayan İran-Irak Savaşı'nda Irak Şii İslâmcı çevreleri ve İran ittifak içine girmiş, Iraklı politik Şii önderleri Tahran'a taşınmıştı. Bu koşullar altında dahi milli kimlik mezhep bağlarının önüne geçmiş, Saddam Hüseyin sekiz yıl İran'a karşı savaşabilmişti.[70] Savaş sürecinde İran'a destek veren Şii lider ve çevreler bozguna uğramış oldu, ancak öncelikle rejimin Şii nüfusa karşı kuşkucu tavrı nedeniyle, savaş sürecinde öne çıkan milli dayanışma da yara aldı. 1990'da Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i işgali ve buna karşı gerçekleşen ABD önderliğindeki askerî müdahale sonrasında, Irak'ın güneyinde yaşanan Şii isyanı bu koşullar altında gerçekleşti ve ABD'nin bu süreçte Iraklı müttefikleri olan Irak Kürtlerini Kuzey Irak'ta koruma altına almasına rağmen Güney'deki isyana müdahil olmaması sonucu, bu isyan şiddetle bastırıldı. Ancak, Saddam rejiminin ABD'nin hedefi haline gelmesinden sonra, Şiilik artık, Saddam'ın otoriter rejimine karşı muhalif bir güç olarak tanımlanmaya başlamıştı. İsyanın liderlerinin Şiiler için hak ve özgürlüklerden ziyade İslâmi bir düzen çağrısı yapıyor olması,[71] bu süreçte ABD müttefiki haline gelmelerinin önünde bir engel teşkil etmedi. Nitekim Irak Şii İslâmcı çevreleri, 2003 Irak İşgali sürecinde ABD ile işbirliği yaptı. Bu gelişme, bölgede yaşanan çatışmaların öncelikle mezhep temelli olmadığının en iyi göstergelerinden biridir.

Kısaca mezhep unsuru, bölgede yaşanan çatışmaları açıklamaktan ziyade, çok boyutlu çatışma hatlarının giderek daha

69 Nader Hashemi ve Danny Postel, *Sectarianiziation Mapping the New Politics of the Middle East*, Hurst Company, Londra, 2017, s. 10, vd.

70 Jabar, *a.g.e.*, s. 254, vd.

71 Sandra Mackey, *The Reckoning Iraq and the Legacy Of Saddam Hussein*, W.W. Norton, Londra ve New York, 2003, s. 288, vd.

fazla mezhep farkı çerçevesinde açıklanmaya başlamasıyla altı çizilen bir husus haline geldi. Her şeyden önce, tüm bölgede var olan mezhep grupları hiçbir ülkede tarih dışı ve türdeş topluluklar olarak yaşıyor ve temsil ediliyor değillerdi.

ABD'nin Irak Şiiliğine ilişkin siyaseti bu çerçevede şekillendirildi. ABD önderliğinde Irak işgali ardından, Saddam muhaliflerinden Hasan al-Alawi'nin deyimiyle "Britanya'nın Sünni Irak'ının yerini Amerika'nın Şii Irak'ı"[72] almasına karşın Şiiler bu şansı iyi değerlendiremiyordu. Ona göre Irak'ın geleceği açısından Irak Şiileri dışarıdan (İran) değil, kendi tarihsel mirasla rından esinlenerek çoğulcu bir düzen kurabilirdi. Diğer taraftan Sünniler de tarihsel birikimleriyle Irak'ın inşasına katkıda bulunmak üzere Sünni radikal gruplarla aralarına mesafe koymalıydı. Irak işgalini desteklemiş olan Fouad Ajami'ye göre de 1991 Irak, 1995 Bosna ve 1999'da Kosova'da, 11 Eylül sonrası Afganistan'da Taliban'a karşı olduğu gibi "dış güçler" (*foreign power*) toplumları tarihsel sorunlar ve dar aidiyet bağlarından kurtarabilirdi,[73] nitekim Iraklılar Amerikalılara bu bakımdan müteşekkirdi, ancak Irak'ta mezhepçilik öne çıkmıştı.

Aslında, bu süreçte mezhep ve mezhepçiliğin yeniden gündeme gelmesi, ABD ve müttefiklerinin, 2003 İşgali ardından Irak'a dair beklentilerinin gerçekleşmeyip, İran'ın Irak üzerinde etkisinin artması çerçevesinde olmuştur. Irak'ta siyasi dengelerin henüz belirsizliğini koruduğu 2004'te, Ürdün Kralı II. Abdullah, *Washington Post* gazetesine verdiği röportajda, bölgedeki Şii siyasetlerin yükselişini "Şii Hilali" (*Shia Crescent*) olarak tanımlayıp, İran'ın yayılmacılığı tehlikesine işaret etmişti. Bu dönemde Mısır'da Hüsnü Mübarek de Şiiliği tehdit olarak gördüğünü ifade ediyordu.[74]

Irak'ta İran etkisinin artması bir yana İran destekli Lübnan Hizbullahı'nın 2006 İsrail Saldırısı'na direnmesi sonrasın-

---

72 Fouad Ajami, *The Foreigner's Gift, The Americans, the Arabs and the Iraqis in Iraq*, Free Press, New York ve Londra, 2006, s. xvi.

73 *A.g.e.*, s. xix.

74 Laurence Louer, *Transnational Shia Politics Religious and Political Networks in the Gulf*, Hurs&Company, Londra, 2008, s. 4, 243-244.

da, "Şii tehlikesi" teması bir kez daha öne çıkmıştır. Müslüman Kardeşler'in önde gelen isimlerinden olan ve Katar'da ikamet eden Mısır doğumlu Yusuf el-Karadavi'nin, 2008'de Mısır'da bir gazeteye (*al-Masri al-Yom*) verdiği röportajda, sapkın bir mezhep olan Şiiliğin Sünni dünyayı istila etmeye çalıştığını ileri sürmesi ise büyük bir tartışma yaratmıştı. Ancak el-Karadavi'nin sözlerinin gerisinde hem Irak'ta yaşanan siyasal süreç hem de Lübnan Hizbullahı'nın 2006'da İsrail saldırısını boşa çıkarmış olmasının "Arap sokaklarında" yarattığı sempatiden duyulan rahatsızlık vardı. Bu sempati o denli yaygındı ki, o dönemde yapılan bir kamuoyu araştırması Arap dünyasında en sevilen liderin Lübnan Hizbullahı lideri Hasan Nasrallah olduğunu gösteriyordu.[75]

Suriye kökenli radikal Selefi Ebu Beşir Tartusi, Hizbullah'ın Müslüman coğrafyada popülerliğinden o denli rahatsız olmuştu ki, internet sitesinde, "Hizbullah'ın İsrail'in kuzeyine saldırarak savaşı başlatmasının, Müslümanları gerçek inançlarından uzaklaştırmak için yapılan bir komplo olduğunu" ileri sürmüştü.[76] Kuşkusuz Hizbullah'ın öne çıkmasından rahatsızlık duyan sadece bu tür aşırı çevreler değildi ve Batı ittifakı ve bölgedeki muhafazakâr rejimler için asıl sorun sadece Hizbullah ve/veya Şiilik de değildi, asıl mesele İran ve müttefikleri, yani Suriye'deki mevcut rejim ve Lübnan Hizbullahı idi.

Tam da bu nedenle Veli Nasr, *Şii Uyanışı*[77] başlığı altında, "Şiilik" ile İran ve "Hizbullah modeli"nin birbirine karıştırılmaması gerektiğinin altını çiziyordu. Ona göre "Şii uyanışı" bir tehdit olmak bir yana, Sünni aşırılıkçılık ve cihatçılık karşısında bir güçtü.[78] İran modeli dışındaki Şii çevreleri, örneğin Irak'ta Ayetullah Sistani, Humeyni ideolojisinden tamamen farklı bir çizgiyi temsil ediyordu. Humeyni ideolojisinin

75 Shibley Telhani, "2008 Arab Public Opinion Poll", "Survey of the Anwar Sadat Chair of Peace and Development at the Univesity of Maryland& Zogby International."

76 Vali Nasr, *The Shia Revival How Conflicts Within Islam Will Shape The Future*, W.W. Norton Company, Londra ve New York, 2007, s. 255.

77 *A.g.e.*

78 *A.g.e.*, s. 250-251.

şekillenmesinde Ali Şeriati'nin Marksist Şiilik okuması önemli rol oynamıştı.[79] İran devrim ideolojisi bir yana, 2006'da Hizbullah'ın öne çıkması koşullarında Nasr, ABD için tehlikeli olanın Şiilik değil, Şii siyasetlerinin Sistani modeli yerine Hizbullah izinden gitmesi olduğunun altını çiziyordu.[80]

İran Devrimi'nin hemen ardından ve 2000'li yıllarda öne çıkan mezhepçileşme, İslâm'ın siyasallaşması açısından önemli bir konudur. Mezhep/mezhepçilik meselesinin bazı tarihsel-siyasal koşullar altında (modernleşme süreci ve Soğuk Savaş) önemsizleşirken, diğer bazı durumlarda (İran Devrimi ve 2003 Irak İşgali) öne çıkması, dinî temelli dolaşıma giren kavram ve tanımların teolojik olmaktan ziyade siyasal-tarihsel çatışmalar çerçevesinde şekillendiğini daha iyi görmemizi sağlar.

Diğer taraftan, mezhepçileşmenin Ortadoğu siyasetine yeni bir boyut kazandırmış olmasının genel kabul görmüş bir gerçek olmasına karşın, bu konudaki yorumların çoğu, İran Devrimi öncesi sürecini tartışma dışı bırakır. Editörlüğünü Nader Hashemi ve Danny Postel'in yaptığı ve mezhepçileşme konusunda farklı yorumları içeren çalışmanın giriş bölümünde iki editör, mezhepçileşmeyi (*sectarianization*) "siyasal aktörlerin farklı çerçevelerde, belli 'dinî kimlik işaretlerini' (*religious identity markers*) siyasi amaçları doğrultusunda harekete geçirmesi süreci" olarak tanımlar.[81] Onlara göre "günümüzde Ortadoğu siyaseti çerçevesinde eskisinden fazla öne çıkan mezhepleşmenin" en önemli nedeni, mezheplerin "devlet aktörlerinin politik çıkarları doğrultusunda siyasallaştırılması"dır. Bu sorunun kökeninde otoriter rejimler ve bu aktörlerin başında İran ve Suudi Arabistan ve aralarındaki rekabet vardır.[82]

Ortadoğu'daki çatışmaları, İslâm dünyasındaki tarihî Sünni-Şii kavgası çerçevesinde açıklayan yaklaşımların Oryantalist bir tutum olduğu konusunda anlaşan yorumcular, mez-

79 *A.g.e.*, s. 130.

80 *A.g.e.*, s. 272.

81 Nader Hashemi ve Dany Postel (ed.), *Sectarianization Mapping of New Politics of the Middle East*, Hurst&Company, Londra, 2017, s, 4.

82 *A.g.e.*, s. 20.

hepleşmeyi farklı çerçevelerde yorumlamaya özen göstermiştir. Usame Makdisi'ye göre mezhepçileşme "kolonyal dönemin miraslarından"dır.[83] Adam Gaiser'e göre mezhepçileşme "yerel koşulların mezhep özdeşleşmesini harekete geçirmesi" çerçevesinde anlaşılabilir.[84] Mezhepçileşmeyi Ortadoğu'nun jeopolitiği çerçevesinde yorumlayan Bassel F. Salloukh da mezhepleşmeyi bölgesel dengeler çerçevesinde açıklıyor, dahası ılımlı Sünni ülkelerin de ABD müdahalesi sonrası Irak'ta istikrarlı ve demokratik bir düzenin kurulmasını tehdit olarak algılayıp bu gelişmeyi sabote ettiklerini ileri sürüyordu. Ona göre bu tehdit algısı, Irak örneğinin başarılı olması durumunda, ABD'nin "Özgürlük Harekatı"nın tüm bölgeye yayılması korkusundan kaynaklanıyordu.[85] İran destekli Şii siyasetlerine karşı, Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinin Selefi gruplara verdiği destek bu çerçevede açıklanabilirdi.

İran İslâm Devrimi ve daha sonra 2003 Irak İşgali ardından Ortadoğu siyasetinde öne çıkan mezhepçileşmenin bölgesel rekabet ve çatışmalarla beslenmiş olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Ancak bu çatışma hatlarının sadece mezheplerle değil, bazen mezhep unsurundan bağımsız bir şekilde Batı karşıtı ve Batı müttefiki rejimlerle örtüştüğünden söz etmiştik. Mezhepçileşmenin değerlendirilmesi açısından bu boyutun görmezden gelinmesi bölgesel siyasetler ve küresel siyasi çatışmalar arasındaki ilişkileri kavramamızı engeller. Mezhepçileşmeyi, İslâm içinde tarihî ve teolojik Sünni-Şii teolojik çatışmasıyla açıklamayı Oryantalist bir yaklaşım olarak eleştiren yorumların kendilerinin de bu gelişmeyi dar bir bölgesel çerçeveyle sınırlaması, Ortadoğu veya genelde Müslüman coğrafyanın dünyadan soyut biçimde kavranmasının sonucudur. Oysa ılımlı ve radikal İslâm(cılık) tanımı ve tartışması gibi mezhepçileşme konusu da ancak küresel siyasetleri de dikkate almak suretiyle daha iyi kavranabilir.

83 Usame Makdisi, "The Problem of Sectarianism in the Midde East in an Age of Western Hegemony", Nader Hashemi&Danny Postel, *a.g.e.*, s. 23-34.

84 Adam Gaiser, "A Narrative Identity Approach to Islamic Sectarianism", *a.g.e.*, s. 61-75.

85 Bassel F. Salloukh, "The Sectarianization of Geopolitics in the Middle East", a.g.e., s. 35-52.

Siyasal İslâm'ın iflası ve demokrasi rüzgârları

'90'lı yıllarda, Batı İslâm siyasetleri çerçevesinde öne çıkan ılımlı ve radikal İslâm(cılık) ayrımı ve radikalizme karşı ılımlı parti, örgüt ve çevrelerle uzlaşma fikri, siyasal pragmatizmin ötesinde birtakım entelektüel çalışma ve tezlerle kavramsallaştırılmıştı. Mezhep unsurunu öne çıkaran siyasal analizler de bu çerçeve içinde değerlendirilebilir.

İlk bakışta tam tersi gibi görünse de ılımlı ve radikal İslâm ayrımına dayalı yaklaşımlarla siyasal İslâm'ın iflasını ilan eden tezler, aslında aynı varsayımın yansımalarıydı. Her iki tezin de '90'lı yıllarda fikir babalarından olan Olivier Roy'a göre İran Devrimi'nin başarısızlığı ve Cezayir'de olduğu gibi İslâmcıların devleti ele geçirme hamlelerinin başarısızlıkla sonuçlanması, siyasal İslâm'ın çökmesine işaret ediyordu. Siyasal İslâm'ın başarısızlığı iki sonuç doğuracaktı; birincisi, köktendinci radikalleşme, ikincisi ise normalleşme yani "ille de liberal olmayan ama iktidarın el değiştirmesini ve kurumsal oyunu kabul eden partilerin"[86] izlediği olmak üzere iki sonuç olacaktı. Roy siyasal İslâm'ın çöktüğünü ileri süren tezinden yola çıkarak, İslâm'ın siyaset içindeki rolünün yok olduğunu veya dikkate alınmaya değer olmadığını söylemiyordu, gerçekçi siyasal yaklaşımın bu iflasın sonuçları doğrultusunda hareket etmek olduğunu düşünüyordu. Roy siyasal İslâm'ın çöküşünü ilan ettikten yıllar sonra, "bu konu üzerine yirmi yıl boyunca hemen hemen aynı şeyleri yazdım. ... radikallerle ılımlılar arasında ayrım yapmamız gerektiğini, Müslüman Kardeşler ile bazı şeylerin mümkün olduğunu"[87] derken, kriterin siyaset pratiği olduğunu ifade etmişti. Yıllarca İslâm ve siyaset üzerine kavramsal çerçeve çalışması yapan birisi olsa da sonuçta kavramsal alanın da siyasi gerekçelerle şekillendiğini açıkça ifade ediyordu. Roy Fransız dışişleri bakanını Afgan cihatçılara destek konusunda ikna etmek için "gerekçelendirme malzemeleri" sağlarken icat ettiği "ılımlı İslâm" kavramıyla İslâmcılık içerisindeki radikaller ile ılımlılar

86 Olivier Roy, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, s. 133.

87 *A.g.e.*, s. 200.

arasındaki siyasal ayrımı işaret ettiğini düşünüyordu. Roy konuyla ilgili hatırasını şöyle hikâye ediyor:

> İran Devrimi'nin tam ortasındaydık. İslâmi tehdit değerlendirmesi etrafında dönüyordu her şey ... (Dış İşleri) Bakanını Afganistan'la ilgilenmeye ikna etmesi için gerekçelendirme malzemeleri sağlıyordum. "Ilımlı İslâmcılık" kavramını belki de bu ortamda icat etmişimdir. Cemiyet-i İslâmi'nin iyi tanıdığım lideri Burhaneddin Rabbani, Afgan direnişinin başkanı olarak 1984'te Rabat'taki İslâm Konferansı Zirvesi'ne gelmişti. Dönüş uçağına binmek için Paris'e uğrayacağını öğrendim. ... Bakan kesinlikle Rabbani ile görüşmeliydi. Ama Cheysson keskin bir laikti ve mekânında sarık görmeye tahammülü yoktu. O zaman Rabbani'yi "ılımlı İslâmcı" olarak takdim ettim... Rabbani bakan tarafından kabul edildi.[88]

Roy '90'lı yılların başlarında da o dönemin siyasal gerçekleri olarak gördüğü çerçevede tanım ve kavramlar geliştirmişti. 1992'de siyasal İslâm'ın çöküşünü ilan ettiği çalışmasının başında, önce İslâm veya İslâm dünyası adına yapılan genellemeleri, din ve siyaset ilişkilerini Batı tecrübesi çerçevesinde gören Oryantalist değerlendirmeler olarak tanımlıyordu; ona göre yapılması gereken, Batı kurum ve kavramlarıyla yola çıkmak yerine, "orijinal" İslâm şeriatının devlet, hukuk ve iktidarla ilişkilerini dikkate almaktı. İslâm şeriatında siyasal alanın toplumsal alanı tümüyle absorbe etmesi mümkün değildi. Siyasal alanın bu "zaafından" dolayı, İslâm'da totalitaryanizm söz konusu olamazdı, olsa olsa "adaletsiz tahakküm" (zulm) söz konusu olabilirdi, buna karşı söz konusu olan ise özgürlük değil adalet idi. Zulme karşı itiraz ise demokrasi talebi değil, adalet adına ahlâki talepti.[89]

Roy'a göre, İslâm'da başından beri fiilî olarak otonom bir siyasal alan vardı. Şeriat, özel alana keyfî devlet müdahalesine izin vermiyordu ve dolayısıyla İslâm'da devlete karşı kayıtsız bir "sivil toplum" vardı.[90] Buna karşılık İslâmcılık ve kökten-

88 *A.g.e.*, s. 116.

89 Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, s. 10.

90 *A.g.e.*, s. 14.

dincilik, aslında sadece İslâm'ın modernleşmeye karşı verdiği tepkilerin değil, "İslâm'ın sekülerleşmesi"nin bir sonucuydu.[91] Böylece Roy, İslâm'ın modernleşmeye karşı cevap üretmekte başarısız olduğunu iddia ederken, aslında İslâm dünyasında yaşanan modernleşmenin İslâm ile doğal olarak çatıştığını varsayıyordu. Ona göre İslâm ve sekülerlik aynı zamanda savunulamazdı, bu durumda "Atatürk'ün Türkiye'sinde olduğu gibi sekülerlik ancak şiddetin sonucu olabilirdi."[92]

Roy, 2000'li yılların başında *Siyasal İslam'ın İflası* kitabının devamı olarak tanımladığı yeni kitabında, bu kez "post-İslâmizm" ve "neofundementalizm" kavramları çerçevesinde Müslüman ülkelerde, asıl sorunun "devlet sekülerizmi" olduğuna işaret etti. Ona göre sorun devletin dini kontrol altına aldığı durumlarda, dinî düşüncenin tıkanması idi. Bu açıdan "Cezayir'den Türkiye ve Tunus'a kadar seküler devletlerin ... Suudi Arabistan'dan fazla farkı yoktu."[93]

2000'li yıllara gelindiğinde böyle düşünenlerin sayısı ve etkinliği artmıştı, ancak bu yaklaşımın temeli '90'lı yıllarda atıldı. Bu dönemde, İslâmcıların demokratikleşme sürecinde olumlu etkileri dikkate alınmalıydı. İslâm ve siyaset konusunda uzman olan Esposito da Batı dünyasının Müslüman dünyayla ilişkilerini yeni bir çerçevede değerlendirmesi gerektiğini ilk ileri süren isimlerden biridir. Esposito, İran İslâm Devrimi'nin hemen ardından, daha sonraki on yıllarda belirleyici olacak bazı saptamalar ve bu temelde bazı önerilerde bulunuyordu. Ona göre '80'li yılların başında "İslâmi canlanma" (*Islamic resurgance*) diye tanımlanabilecek en önemli gelişme; İran Devrimi'nin etkisiyle İslâmi yönetim kurma ümitlerini artırması, ABD/Batı karşıtlığının yükselmesi ve Müslüman ülkelerde mevcut rejimlerin meşruiyetinin sorgulanmaya başlamasıydı. 1979'da Kâbe'nin radikal İslâmcı bir grup tarafından işgal edilmesi, 1981'de Enver Sedat'ın radikal İslâmcı bir eylemci tarafından öldürülmesi, bu atmosferin sonuçlarıydı. O halde Batı dünyası, İslâm ve siya-

91 *A.g.e.*, s. 22.

92 *A.g.e.*, s. 10.

93 Olivier Roy, *Globalized Islam*, s. 5.

set ilişkisine bakışını gözden geçirmeliydi. Batı ülkeleri, İslâmi hassasiyetleri dikkate almadan Batılı modeller çerçevesinde modernleşmenin siyasi istikrarsızlıkla sonuçlandığını, İslâm'ın Müslüman ülkelerde küçümsenmeyecek bir siyasal güç olduğunu kavramalıydı. Bu arada İran İslâm Devrimi'nin genelleştirilme eğilimine karşı aslında İslâm dünyasında, Şii ve Sünni ayrımının önemli olduğunu hesaba katmak gerekiyordu. Sonuç olarak, Batı dünyası, İslâmi canlanmayla bir gerçek olarak yüzleşmek ve nedenlerini anlamak durumundaydı.[94]

Roy gibi Esposito da bu görüşleri ileri sürdüğü ve '80'li yılların başlarında yayımladığı kitabının 1998'deki dördüncü baskısında, '90'lı yıllarda yaşanan gelişmeleri, aynı çerçeve içinde değerlendirmekte zorluk çekmemişti. Ona göre 1990'larda tıpkı Doğu Avrupa'da olduğu gibi İslâm dünyasında da "demokrasi rüzgârları" esiyordu. "İslâmi canlanma Müslüman toplumun çeperlerinden ana akımına yönelmiş, normalleşmiş ve kurumsallaşmıştı", o nedenle "İslâmi köktendincilik marjinal devrimcilerin faaliyetlerine indirgenmemeliydi."[95] Esposito'ya göre, Tunus'ta Gannuşi örneğinde olduğu gibi, "bugün Müslümanların çoğu demokrasi kavramını kabul etmiş", "mevcut otokratik rejimlere karşı demokrasi talep etmekteydi."[96] "Sudan, İran ve Afganistan gibi İslâmcı rejimler kadar Tunus, Cezayir, Türkiye ve Mısır gibi seküler idareler de otoriterlik, şiddet ve Müslüman siyasetlere baskı uyguluyordu ve sivil toplum değer ve kurumlarını geliştirmeye ihtiyaçları vardı."[97]

Esposito'ya göre de radikal ve ılımlı İslâmcı hareketler ayrımı yapma konusunda başarısızlık "yanıltıcı ve ters tepecek" yaklaşımlardı. Zaten "din ve siyaseti karıştırmanın, anormal, tehlikeli, irrasyonel, aşırılıkçı olduğunu" varsaymak "seküler köktencilik"ti.[98] Dahası demokrasi kavramı da tartışmalı (*con-*

94 Esposito, "Foreword", *Islam and Politics*, Syracuse University Press, 1984, s. x-xv.

95 *A.g.e.*, s. 310.

96 *A.g.e.*, s. 326.

97 *A.g.e.*, s. 328.

98 *A.g.e.*, s. 348.

tested) bir kavramdı, bu kavramı ABD ve Avrupa çerçevesine sıkıştıranlar, alternatif demokrasi yollarını demokrasi dışı sayma alışkanlığı içindeydiler. Bu nedenle "Batı'daki birçoklarına göre 'İslâmi demokrasi' lanetli (*anathema*) bir kavramdı."[99] Ünlü siyaset bilimci Giovanni Sartori'nin Batı demokrasi tecrübesini sorgulayan makalesinden[100] yola çıkılarak "Demokrasi Batı dışı yollar ile mümkün olabilir mi?" sorusu sorulabilirdi. Dahası '90'lı yıllarda yükselen iki akım olan demokrasi talepleri ve İslâmi canlanma aslında birlikte düşünülebilecek gelişmelerdi. Zira Müslüman dünyada hâkim olan otoriter rejimlere karşı İslâmcı kesimlerin siyasi katılım talepleri aslında yeni bir demokratikleşme yolu açıyordu.[101] Nitekim, "tüm İslâm dünyasında", demokratikleşme ve İslâmileşme taleplerinin aynı çerçeve içinde ve çeşitli biçimlerde gündeme geldiğini gözlemlemek mümkündü.[102]

Esposito, Batı dünyası nasıl demokratik kavram ve kurumlarını kendi tarihsel tecrübesine dayalı şekillendirdiyse, İslâm dünyasının da demokrasiyi "İslâmi miras" (*the Islamic heritage*)[103] temelinden hareketle kurgulayacağını ileri sürüyordu. Nitekim, İslâmcı düşünürler bu konuyu işlemekteydi, mesela Mevdudî Batı demokrasisini reddederken İslâmi yönetimin ana hatlarını İslâmi kavramlar üzerine kuruyordu. Ayetullah Bakır es-Sadr, Muhammed İkbal ve Fazlur Rahman'ın görüşlerinde benzer yaklaşımlar söz konusuydu. Bu çerçevede tanımlanan yönetim, tüm Müslümanların katılımını esas aldığı ve İslâm için diktatörlüğe karşı çıktığı için, Esposito, bu yönetime teokrasi değil, "teodemokrasi"[104] adını veriyor. Modernist İslâmcı neslin görüşlerini, Batılı kavramlarla İslâm'ı uzlaş-

99 John L. Esposito-John O. Voll, *Islam and Democracy*, Oxford University Press, 1996, s. 14 [*İslamiyet ve Demokrasi*, çev. Ahmet Fethi, Köprü Yayınları, İstanbul, 2012].

100 Giovanni Sartori, "Democracy" (ed.) David L. Sills, *International Encylopedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York, 1968.

101 Esposito, *Islam and Democracy*, s. 6.

102 *A.g.e.*, s. 16-17.

103 *A.g.e.*, s. 21.

104 *A.g.e.*, s. 24.

tırma çabaları olarak eleştiren yeni nesil İslâmcılar ise siyaset ve ekonomi gibi alanlarda daha köklü bir İslâmi temellendirme arayışı içindeydiler. Tunus'ta Nahda hareketi ve Cezayir'de FIS partisi bu yeni nesil arayışların örnekleri idiler. İslâmcıların bu yaklaşımları, mevcut liberal demokrasi tanımına alternatif olarak, piyasa ekonomisi ve çokkültürlü çoğulculuğu öne çıkaran radikal demokrasi kuramı çerçevesinde değerlendirilebilirdi. Bu açıdan Fukuyama'nın liberal demokrasinin yükselmesini tarihin sonu olarak tanımlaması isabetsizdi.[105]

Esposito'nun tüm çalışmaları bir yana, özellikle *İslamiyet ve Demokrasi* başlıklı kitabı, '90'lı yılların ortalarından itibaren ve 2000'li yıllarda Batı İslâm siyasetinin temel çerçevesini kuramsallaştırma açısından rehber niteliği taşımaktadır. Esposito kitabında, İslâm'ın siyasallaşması açısından Soğuk Savaş dönemine hiç değinmez, dahası İslâm dünyası içinde çeşitlilikten söz etmesine karşın, İslâm dünyası, İslâm, İslâmi miras, İslâmi gibi kavramları ahistorik büyük genellemeler olarak kullanmaktan kaçınmaz. Dahası İslâm demokrasisi, İslâmi yönetim kavramlarını temellendirmek için birbirinden farklı zamanlarda, farklı isimler tarafından İslâm adına öne sürülen görüşleri, İslâm başlığı altında serbest bir şekilde kullanır. İbn Teymiyye'den, Muhammed İkbal'e, Mevdudî'den el-Karadavi'ye ve dahası genel olarak İslâm ulemasına pek çok metin "çoğulculuk", "farklılık" gibi kavramların İslâmi yorumlarına kaynak olarak kullanılır. Bu arada Esposito, çoğulculuğu (*pluralism*) çoğulluk (*plurality*) yerine, farklılığı (*difference*) çeşitlilik (*diversity*) yerine kullanmakta sakınca görmez. İslâm şeriatı ve tarihinde, farklı dinsel grupların varlığı ve hakları çoğulculuk (*pluralism*) olarak tanımlanır. İslâmi yorumlama (içtihat ve ihtilaf) ise farklılığa (*difference*) açıklık olarak yorumlanır. Hatta Mevdudî'nin dört Sünni okulun meşruiyeti üzerine görüşleri ve modern Müslüman düşünürlerin "hukuki farklılığı" (*legal diversity*) sorun olarak görmemeleri İslâm'ın yeni siyasal yorumunun temelleri açısından olumlu örnekler olarak işaret edilir.[106] Böyle-

105 *A.g.e.*, s. 37-38.

106 *A.g.e.*, s. 44.

ce 2000'li yıllarda daha fazla dolaşıma giren "liberal (ve aslında seküler) olmayan demokrasi" fikri ve bu çerçevede İslâm demokrasisi kavramlarının kuramsal alt yapısı şekillenmiş oldu.

Diğer taraftan İslâm ile sadece demokrasinin değil, liberalizmin de kolaylıkla buluşacağını iddia edenler olmuştur. Katerina Dalacoura'ya göre İslâm ve insan hakları ve liberalizmin karşıtlığı fikrinin temelinde, liberalizmi seküler çerçevede tanımlamak ısrarı vardır.[107] Dahası "Ortadoğu toplumlarında liberalizm ve İslâmi liberalizm birbirinden ayrılamaz ise liberalizm sekülerlik ile tanımlanamaz. İslâmi liberalizmin siyasal kültür açısından sonucu, kuşkusuz (Hıristiyan Demokrat partilerde olduğu gibi) muhafazakâr olacaktır ama otoriter olmayacaktır."[108] Dalacoura'ya göre "Ortadoğu'da İslâmi liberalizmin gelişmesini engelleyen, Nasır, Burgiba ve Atatürk'ün toplumsal gelişme üzerindeki öldürücü etkileridir."[109]

Esposito'nun '90'lı yıllarda İslâm dünyası'nda öne çıkan İslâmcı parti, örgüt ve şahıslar çerçevesinde altı farklı örnek olarak değerlendirdiği İran, Sudan, Cezayir, Mısır, Malezya ve Pakistan'daki gelişmelere dair yorumları da her koşul altında İslâmcı hareket ve partilerin otoriter siyasetlerle ilişkisini göz ardı ederek, onları daha ziyade demokrasiyle ilişkilendirme çabası çerçevesinde şekillenmiştir. Ona göre Cezayir ve Mısır, İslâmcıların yasaklı ve baskı altında olduğu, Malezya ve Pakistan çok partili sisteme katıldığı, İran ve Sudan ise iktidara geldiği örneklerdir. Esposito'ya göre İran, muhafazakâr Körfez ülkelerine göre daha liberal ve açık bir sistemdir, ancak Şiilik ulusal kimlikle iç içe ve dolayısıyla kendine mahsus kurumlara sahiptir.

Sudan'da askerî darbeyle ittifak içinde iktidara gelen ve Müslüman Kardeşler ile bağlantılı Ulusal İslâmi Cephe (NIF) ve lideri Turabi, Esposito tarafından "İslâmcıların parlamenter rejime katılmalarının iyi bir örneği" olarak tanımlanır.[110] Esposi-

107 Katerina Dalacoura, *Islam Liberalism and Human Rights*, Tauris, Londra, 1998, s. 39.

108 *A.g.e.*, s. 192.

109 *A.g.e.*, s. 196.

110 Esposito, *Islam and Democracy*, s. 87.

to'ya göre darbeci general Ömer el-Beşir'in Turabi ile ilişkisi, bu rejimin tam bir askerî rejim olmadığının göstergesidir.[111] Zaten bir referandum söz konusu olsa halkın çoğunluğu bir şekilde İslâmi bir politik sistemi seçer, buna karşılık mevcut koşullarda seküler bir sistem ancak zor kullanılarak gerçekleşebilir.[112] Esposito'ya göre Sudan'da asıl sorun İngiliz tipi parlamenter rejimin hiçbir zaman bu ülkeye uymamış olmasıdır. Sudan'ın güneyinde yaşayan Hıristiyan nüfus konusunda Turabi'nin gündeme getirdiği Medine Vesikası, partisinin dinî farklılıklar konusunda çözüm yönünde gösterdiği çabalardan biridir.[113] Bu arada Sudan rejiminin Bin Ladin'i misafir etmekte olduğundan hiçbir bahis yoktur.[114]

Pakistan'da Ziya'ül-Hak askerî yönetimiyle birlikte hareket eden ve kurucusu Mevdudî olan Cemaat-i İslâmi'nin Hak ile ittifakını mantık evliliği olarak tanımlayan Esposito[115] Pakistan'ın Afganistan cihadı sürecinde radikal İslâmcılığın merkezi olması konusunda bir değerlendirme yapmıyor. '90'lı yıllarda İslâmcı yönetim modeli olarak görülen Malezya deneyiminin mimarları, 1980'li yılların başında başbakan seçilen İslâmcı Mahathir bin Muhammed ve ittifak yaptığı İslâmcı Enver İbrahim'di. Esposito, Mahathir'in modernleşmeyi değil, onun Batılı, seküler biçimini reddettiğini, Aydınlanma sonrası Batılı seküler görüşe (*post-Enlightenement Western secular view*) itirazının Müslüman olmayan Çinli, Hint, Hıristiyan ve Hinduları kaygılandırdığını ifade ediyor. Ancak sonuç olarak "Malezya'nın Müslüman devleti olmasına karşın, çoğulcu bir devlet" olduğunu kaydediyor.[116] Esposito Cezayir'de FIS ve Mısır'da Müslüman Kardeşler'i de otoriter yönetime karşı en güçlü alternatifler olarak tanımlıyor. Bu parti ve hareketlerin demokrasiye itirazının Batı demokrasisine itiraz olduğunu vurguluyor.

111 *A.g.e.*, s. 99.

112 *A.g.e.*, s. 101.

113 A.g.e., s. 97.

114 Bin Ladin 1996'da uluslararası baskı sonucu Sudan'ı terk etmek zorunda kaldı.

115 *A.g.e.*, s. 110.

116 *A.g.e.*, s. 145, 147.

Özetle İslâm dünyası için en gerçekçi ve onun ötesinde en meşru yönetimin İslâmcıların tanımladığı İslâm demokrasisi olduğu tezi örneklerle desteklenmiş oluyordu. Esposito'nun 1996'da ileri sürdüğü tezler, Olivier Roy'ın tezlerinden farklı biçimde de olsa, Batı dünyasında '90'lı yılların İslâm siyasetinin ana eksenini oluşturmuştur. 21. yüzyılın hemen başında, 11 Eylül 2001'de olanlar, bu tez ve örnekleri altüst etmiş gibiydi, ancak gelişmeler bu yönde olmadı. Tam tersine, ılımlı İslâm/İslâmcılar ile diyalog radikal İslâmcılık veya İslâmi terör ile mücadelenin en iyi yolu olarak bir kez daha öne çıktı.

CIA'in Ortadoğu uzmanlarından Emile Nakhleh'in, "Müslümanlar arasında marjinal bir unsur olan teröristleri ve aşırılıkçıları izole etmek için ABD'nin Müslüman çoğunluğa ulaşması gerektiğinin" altını çizdiği kitabının başlığı *A Necessary Engagement Reinventing America's Relations with Muslim World* (Gerekli İşbirliği/Amerika'nın Müslüman Dünya ile İlişkisini Yeniden Kurgulamak)[117] adını taşıyordu. Aslında bu konuda "yeni" olan, Soğuk Savaş döneminde komünizm, sosyalizm, sömürgecilik karşıtı milliyetçiliği izole etmek için dindar, muhafazakâr siyaset ve çevrelerle temas kurma ihtiyacının yerini, bu kez İslâmi terör ve aşırılık tehdidinin almış olmasıydı.

1978'e kadar CIA'in Kabil İstasyon şefi, daha sonra CIA Haber Alma Konseyi başkan yardımcısı olan, Rusya ve Ortadoğu uzmanı Graham E. Fuller, pek çok ülkedeki görevin ardından Soğuk Savaş sonrasında İslâmcılık uzmanı olarak öne çıkan isimlerin başında geliyordu. Fuller, 2000'li yıllarda, Batı müttefiki Müslüman ülkelerde mevcut rejimlerin İslâmcılara karşı izlediği baskı siyasetlerinin, Batı karşıtlığına neden olacağını ve İslâmi terörü besleyeceğini ileri sürüyordu.[118] Batı ve/veya Amerikan karşıtlığını engellemenin yolu, İslâmcı hareketlerle temas kurmak ve hatta onların evrimini etkilemekti.[119] Bu çerçevede İslâmcılığa

117 Emile A. Nakhleh, *A Necessary Engagement Reinventing America's Relations with Muslim World*, Princeton University Press, 2009, s. Xii.

118 Graham E. Fuller, *The Future of Political Islam*, New York, Macmillan, 2003, s. 192 [*Siyasal İslamın Geleceği*, çev. Mustafa Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2005].

119 *A.g.e.*, s. 158.

farklı bir gözle bakmak gerektiğini düşünen Fuller, 2000'li yılların başında, Müslüman ülkelerde İslâmcıların demokratikleşmenin öncüleri olduğunu iddia edenlerin başında geliyordu.[120] Ona göre, İran ve Sudan gibi İslâmcıların iktidar olduğu durumlarda demokrasi sicillerinin iyi olmamasına karşın pek çok Müslüman ülkede, otoriter devlet baskılarına karşı en çok İslâmcılar demokrasi ve insan haklarına ihtiyaç duyuyordu. Dahası, devletten bağımsız alanlarda faaliyet göstererek sivil toplum kurumlarını inşa ediyorlar ve böylece din ve devletin birbirinden bağımsız olduğu fiilî bir sekülerleşmeyi gerçekleştiriyorlardı.[121] Dahası İslâm, devletin piyasaya fazla karışmasına da karşıydı.[122] Tunuslu Gannuşi'nin İslâmi şûranın demokrasinin İslâmileşmesine uygun bir örnek olduğu fikrine katılan başka İslâmcı düşünürlerin de İslâmi şûranın demokrasiyle aynı anlama geldiği şeklindeki görüşleri Fuller'in tezini doğrulayan örneklerdi.

'80'li yıllardan itibaren İslâm ve siyaset ilişkileri üzerine çalışan bir akademisyen olmanın ötesinde, '90'lı yıllarda ABD/Batı İslâm siyasetlerinin şekillenmesinde önemli roller oynamış John Esposito, 11 Eylül'den sonra '90'lı yıllarda ileri sürdüğü tezleri gözden geçirmek bir yana, gelişmeleri benzer bir çizgide değerlendirmeye devam etti. "İslâm'ın geleceği ve Müslüman-Batı ilişkilerinin 21. yüzyılın din ve siyaset konularına ilişkin anahtar mesele olacağına"[123] işaret ediyordu. Bu satırların yer aldığı 2010 tarihli kitabının başlığı, 19. yüzyıl sonlarında İngiltere'nin izlemesi gereken siyasetin İslâm reformcuları ile ittifak etmek olduğunu ileri sürmüş olan Sir Anthony Blunt'ın bu konuda yazdığı kitabın başlığının aynısıdır; *The Future of Islam* (İslâm'ın Geleceği).[124]

---

120 *A.g.e.*

121 *A.g.e.*, s. 29-33.

122 *A.g.e.*, s. 26.

123 Espositio, *The Future of Islam*, s. 198.

124 İskoç asıllı ünlü tarihçi ve 2003 ABD'nin Irak İşgali'nin savunucularından Niall Ferguson'un yöneticisi olduğu olduğu danışma şirketinin (Macroeconomic and Geopolitical Advisory Firm) adının John Buchan'ın Birinci Dünya Savaşı esnasında İslâm dünyasına yönelik bir casuslık hikâyesi olan romanının adı olan Greenmantle olması benzer bir tarihsel devamlılık işareti gibidir.

Batı İslâm siyasetlerinin 19. yüzyıl ortalarından 21. yüzyıla kadar sabit bir çizgi izlediğini iddia etmiyoruz. Sadece Sovyetler'in çökmesi ardından, Batı ve Müslüman dünya ilişkilerinin bir kez daha Müslüman dünyanın kazanılması fikir ve siyasetlerine yöneldiğine işaret etmeye çalışıyoruz. Sovyetler'in çökmesinin ardından ise Huntington ve onun gibi düşünenlerin iddia ettiği gibi kapitalizm ve komünizm çatışma hattının yerini, bir kez daha medeniyetler çatışmasının aldığı tezine katılmıyoruz. Daha önemlisi Soğuk Savaş sonrasında Batı İslâm siyasetlerini tanımlayan yaklaşımın çatışmacı değil, uzlaşmacı tezler olduğunu vurgulamaya çalışıyoruz. Zamanında İngiliz ana akım siyasetinde karar verici süreçlerin dışında kalmış olan Sir Anthony Blunt'ın 19. yüzyıl sonunda, İngiliz İmparatorluğu'nun çıkarları doğrultusunda İslâmcı reformistlerle ittifak yapması fikrinin, 20. yüzyılın sonunda ılımlı İslâmcılarla uzlaşma siyasetini çağrıştırmasından söz ediyoruz. Diğer taraftan Blunt'ın etkilendiği ve etkilemeye çalıştığı 19. yüzyıl sonu İslâm reformcuları, İslâm modernleşmesini hedeflerken, 20. yüzyıl sonu ve yeni yüzyılın başlarında ılımlı İslâmcı denilen görüş ve çevreler artık İslâm modernleşmesi fikrinden çoktan uzaklaşmışlardı.

Doğrusu bu dönemde, Batı siyasal düşüncesinde modernizmin yerini Aydınlanma düşüncesinin eleştirisi temelli postmodern düşünce almıştı. Batı dünyasında öne çıkan postmodern yaklaşım, bir yandan İslâmcı entelektüellerin modern Batı konusundaki düşünce ve kavramlarıyla beslendi, diğer yandan Batı İslâm siyaseti bu çerçevede kavramsallaştırıldı. Bu koşullar altında Batı dünyasının Müslüman dünyada yöneldiği yeni ittifakın baş aktörü İslâmcılar ve ortak zemin olarak Batı dışı modernlikler, sekülerliğin Batı merkezciliği; Batı demokrasisi yerine iyi yönetim fikri ve nihayet İslâm demokrasisi, demokrasi yerine iyi yönetim (*good governance*) gibi kavramlar çerçevesinde şekillendi.

Batı İslâm siyasetlerini belirleyen kuramsal çerçeve açısından Batı dışı modernlikler ve farklı demokrasi modelleri fikri, kuramsal bir konu olmanın ötesinde, 21. yüzyılın başında, Batı si-

yaseti için bir ortodoksi haline gelmişti. 2005'te ABD Dışişleri Bakanı Condolezza Rice, "demokratik değerler, yerel koşullar çerçevesinde ifade bulacak, dünyanın her yerinde demokrasinin çeşitli şekiller alacağına inanıyoruz. Demokrasi, Avrupa veya Asya veya Latin Amerika'da çeşitli kalıplar alacak. Ve Ortadoğu toplumları kendileri için en iyi olan şekli bulup, bu çerçevede seslerini duyuracaklar" diyordu. Bir ABD Büyükelçisi Robert Jackson'a göre de "çok çeşitli demokrasi modelleri vardır ve her biri ülkelerin tarihini ve kültürünü içermek durumundadır." Eski ABD Dışişleri Bakanı Madeleine Albright'ın ifadesiyle de "Tek bir demokrasi modeli yoktur. ... Evrensel olan, toplumların kendi hayatlarına dair kararları kendilerinin alması isteğidir. ... ve bunu gerçekleştirmenin farklı yolları vardır." Benzer bir görüşü Barack Obama "ABD veya başka bir ülke tarihi ve kültürü farklı diğer bir ülkeye kendi değerlerini benimsetmeye çalışmamalıdır" şeklinde ifade etmişti. Hillary Clinton 2011'de "Farklı demokrasi yolları olduğunu kabul etmeliyiz... Her toplum kendi demokratik kurumlarını oluşturmalı, çünkü deneyim, tarih ve kültürlerin kendine özgü olduğuna inanıyoruz" diyordu.[125]

Demokrasi konusunda bu yeni ortodoksi, kurumsal çerçevede de pek çok ifade bulmuştur. 2007'de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, "Demokrasiler ortak özellikler taşır, ancak tek bir demokrasi modeli yoktur" kanaatini ifade etmişti. Bu görüş 2011'de genel sekreter tarafından tekrarlanmıştı: "Demokratik ideal, dünyanın her tarafında farklı felsefe ve geleneklerle beslenirdi ve Batı modeline yabancı ülke ve bölgelere bu modeli ihraç etmek yerine yerel modeller desteklenmeliydi."[126] Avrupa Birliği Dışişleri Temsilcisi Catherine Ashton da demokrasinin tek bir modeli olmadığının altını çiziyor, Avrupa Parlamentosu "demokrasiyi desteklemenin, tek bir modeli ihraç etmek olmadığını" vurguluyordu.[127] Bu yaklaşımın bir adım öte-

125 Richard Youngs, *The Puzzle of Non-Western Democracy*, Carnegie Endowment For International Peace, 2015, s. 16-17.

126 *A.g.e.*, s. 15.

127 *A.g.e.*, s. 18-19.

sinde, çoğul hukuk (*legal pluralism*) fikri dikkate alınmaya başlandı. Bu bakış açısına göre Batılı hukuk sistemleri zaten koloni dönemi siyasetlerinin bir mirasıydı, daha sonra ABD'nin Afganistan'da uygulamaya çalıştığı hukuk sistemi etkin olamamıştı. Birleşmiş Milletler'in bir raporu "yerel yapılara dayalı enformel hukuk sistemlerinin daha ucuz ve hızlı" olduğunu gösteriyordu.[128]

Kuşkusuz bu yaklaşım, değerlendirme ve bunlar üzerine kurulu siyasi tutumların en etkili olduğu alan Müslüman nüfuslu coğrafya idi. '90'lı yıllarda başlayarak, 2000'li yıllarda öne çıkan İslâmcı düşünce, çevre ve partilerle Batılı ülkelerin Müslüman dünyaya dönük, radikal ve ılımlı İslâmcıları ayırt etme ve ılımlı İslâmcılarla uzlaşma siyaseti sadece mecburi bir ittifak, yani *gerekli işbirliği* (*necessary engagement*) olmaktan öte kavramsal bir çerçeve kazanmıştı. Bu çerçevenin kurgulanması, bir yandan siyasi koşullar çerçevesinde, yani '90'lı yıllardan itibaren İslâmcı hareketlerin yükselmesine karşı, ABD/Batılı güçlerin nasıl bir siyaset izlemesi gerektiği sorusuna cevap olarak şekillenmişti.

Post-İslâm veya *Bon pour l'Orient* demokrasi

Entelektüel alandaki İslâmcılık değerlendirmeleri, '80'li yıllardan itibaren öne çıkan modernizm eleştirileriyle buluşmaktaydı. Bu çerçevede, bu bölümün başından itibaren gönderme yaptığımız gibi, Müslüman ülkelerde yönetemez hale gelen rejimlerin başarısızlığı, Batı merkezli, Aydınlanma düşüncesi temelli siyasal kavram ve kurumların kaçınılmaz sonucu olarak görülmeye başlandı. Bu süreç iki yönlü işledi, bir yandan Batılı siyaset ve İslâmcılık çalışmalarını etkiledi, diğer yandan ise İslâmcı düşüncenin yeniden yorumlanması ve yeni siyasi söylemler bu paradigmadan etkilendi. Bu koşullar altında, İslâmcı ideolojilerin seküler siyasal kavram ve kurumlara karşı itirazının yerini, modernizm eleştirileri ve bu çerçevede tanımlanan yeni demokrasi ve insan hakları kavramları aldı.

128 *A.g.e.*, s. 25-26.

Soğuk Savaş dönemi sonrası yaygın kanaat, komünizm tehdidinin yerini İslâm/İslâmcılığın aldığı, Batı'nın "öteki"sinin İslâm dünyası olduğu şeklindeydi. Huntington gibi siyaset yorumcuları da, postmodern düşünce de bu noktada buluşuyordu. Her şeyin "post"unun yaşandığı bir dönemdi; postmodernizm, post-Soğuk Savaş, post-fundamentalizm ve nihayet post-İslâmizm. Postmodernist düşünce, Batı merkezli Aydınlanma projesinin sadece eleştirisini yapmıyor, sonunu da ilan ediyordu. Post-Soğuk Savaş, Sovyetler/komünizm ve Batı liberalizmi ekseninde yaşanan küresel cepheleşmenin yerini, İslâm ve Batı veya çatışmasız bir dünyanın aldığı iddialarına dayanıyordu. Post-İslâm temelli tezler; İslâm-Batı ve hatta Batı dünyasına karşı İslâmcılık iddiasına itiraz ederek, İslâmcılığın da zaten sonunun geldiğini, onun yerini post-fundamentalizmin aldığını (Roy), İslâmcılığın geleceğinin henüz belirsiz olduğunu, ancak post-İslâmcılığın demokratikleşme sürecinde önemli bir dinamik olabileceğini (Bayat), hatta İslâmcılığın Müslüman dünyanın yegâne demokratikleşme aktörü olduğunu (Esposito) ileri sürüyordu. Postmodern düşünürler, Batı Aydınlanmasının baskıcı dinamiklerini yapı çözüme uğratırken, İslâmcıların Batı Aydınlanmacılığının sekülerliğine itirazıyla buluşuyordu. Diğer taraftan Batı merkezli dünya eleştirileri, farklı toplumların kendine özgü dinamiklerine alan açarken, kimileri Batı dışı modernlikler (Touraine), kimileri liberal olmayan demokrasiler, hatta otoriter demokrasiler gibi açılımlar yapıyordu.

Postmodern Aydınlanma eleştirilerine göre Batı aydınlanması baskıcı olmanın ötesinde zaten kendi içinde de iflas etmişti ve yerini farklılık ve özgürlük taleplerine cevap vermek zorunda olan yeni toplumsallıklar almak zorundaydı. Asef Bayat'a göre "komüniteler"[129] (*communities*), sürekli yapıçözüm, sınırların yer değiştirmesi ve yeniden kurgulanmaya açık dinamik yapılardır. Dahası komüniteler aynı zamanda farklılıkları

129 Türkçede *communities*'in karşılığını bulmak oldukça zor, cemaatler, dinî cemaatler anlamında kullanıldığı için anlam kaymasına neden olur, oluyor. Bu nedenle özellikle önemli saptamalar söz konusu olduğunda komünite kelimesini kullanmak daha isabetli görünüyor.

aşma ve birlikte yaşamanın yollarını bulma çabasındadır, farklı dinî ve kültürel kolektifler birbirleriyle etkileşim içindedir ve buradan hareketle kozmopolit birlikte yaşama tecrübesi üretirler, bu süreç içinde türdeşlik yerini farklılık, çeşitlilik ve kültürler, dinler ve hayat tarzlarının çoğulluğuna bırakır.[130] Bayat'a göre Dubai bu tür yeni toplumsallaşma biçimlerinin örneklerinden biridir. Asef Bayat, 2000'li yıllarda İslâmcılığa ilişkin çalışmalarda sıkça kullanılan post-İslâm kavramını ilk kez 1996'da yazdığı bir makalede ("The Coming of a Post-Islamist Society") ortaya atmıştı. Bayat, bu kavramı özellikle İran Devrimi'nin ardından yaşanan gelişmelere dayandırarak kurguladığını, ancak pek çok yazar tarafından farklı anlamlarda kullanıldığını söylüyor.[131]

Bayat, İran Devrimi'nin ardından devrimci ideoloji ve siyasetin yerini reformist siyasetin almasını, İslâmcılık sonrası yeni bir gelişme olarak değerlendirmişti. İran örneğinin yanı sıra, Mısır'da Müslüman Kardeşler hareketinin devletin dışında toplumsal alana yönelmesini de İslâmcılığın geçirdiği değişimin diğer bir örneği olarak gören Bayat, Türkiye ve Fas başta olmak üzere diğer pek çok Müslüman ülkede de İslâmcılığın bu yönde dönüştüğünü ileri sürerken, bu iddiasının mevcut durumun tanımı ve geleceğe yönelik bir çıkarsama veya ihtimal olduğunun altını çiziyordu.[132] Bayat ayrıca, Mısır örneğinde İslâmcılığın İran'da olduğu gibi devleti ele geçirmeyip, bir toplumsal hareket olarak devleti demokratlaştırmasa da toplumsallaştırdığını ve bu şekilde İslâmileştirdiğini ileri sürüyordu. Türkiye'de yaşanan "pasif devrim" de aynı çerçevede değerlendirile-

130 Asef Bayat, *Life As Politics, How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford University Press, 2010, s. 185-186 [*Siyaset Olarak Hayat-Sıradan İnsanlar Ortadoğu'yu Nasıl Değiştiriyor?*, çev. Özgür Gökmen, Metis Yayınları, İstanbul, 2016].

131 Asef Bayat, *Post-Islamism The Changing Faces of Political Islam*, Oxford University Press, 2013 [*Post-İslamcılık-Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü*, çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016].

132 Asef Bayat, *Making Islam Democratic Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press, 2007, s. 10 [*İslâm'ı Demokratikleştirmek-Toplumsal Yapılar ve Post-İslâmcı Dönüş*, çev. Özgür Gökmen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015].

bilirdi. Bayat'ın post-İslâmizm kavramını Gilles Kepel İslâmcıların, cihatçı ve Selefi doktrinlerden uzaklaşması olarak, Olivier Roy ise "devletin İslâmileşmesine karşı İslâmcılığın özelleştirilmesi" olarak yorumlamıştı. Bayat'a göre post-İslâmizm "ne İslâmcılık karşıtı ne gayrilslâmi ne de sekülerdi, dindarlık ile hakların, inanç ile özgürlüğün karışımı idi. ... '90'lı yıllarda doğan post-İslâmizm demokrasi, çoğulculuk, kadın hakları, gençlik sorunları ve toplumsal gelişme ile buluşuyordu."[133]

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Olivier Roy'un post-İslâmizm yorumu, Bayat'ın yorumunun ötesinde, İslâmcılığı demokratikleşme ve hatta sekülerleşmenin en önemli aktörü olarak tanımlamıştı. Roy'a göre "demokrasi toplumların ne olması gerektiğine dair soyut görüşler değil, gerçeklere dayandırılmalıydı", "demokrasi bir ideoloji değil, oyunun kurallarını yani seçimler ile siyasi değişimi kabul etmekten ibaretti."[134]

1990'ların ortalarında, demokrasinin illa Batı'nın izlediği yollardan geçmesi gerekmediğini ileri sürmüş[135] olan Esposito, bu tartışmaların takipçisi değil, öncülerinden biriydi. Onun yorumları, daha fazla siyasi pragmatizm temelli olsa da benzer kuramsal temellere dayanıyordu. Esposito'ya göre "Müslüman toplumlarda çoğunluk zaten şeriat istiyordu", "pek çok Müslüman ne teokrasi ne de Batı tipi demokrasi istiyordu, istedikleri dinî değerler ile siyasi katılım, siyasi özgürlükler ve hukuk yönetimi" idi.[136] Maalesef Batılı siyaset yapıcıları Müslüman ülkelerdeki "seküler köktenciler" tarafından yanıltılıyordu, oysa "seküler seçkinlerin sorunu, İslâmcıların siyasi katılımı ve seçimler ile ayrıcalıklarını kaybetme korkusu" idi.[137] Dahası Esposito'ya göre "demokratikleşme her zaman tehlikeli bir süreç olmuştu, Amerikan demokrasisi silahlı bir devrim ve kanlı bir iç savaşın sonucu idi, Ortadoğu toplumları da, bir deneme yanılma sürecinden geçecek, kısa dönemli tehditlerin yeri-

133 *A.g.e.*, s. 11, 188.

134 Olivier Roy, *Globalized Islam*, s. 81-82.

135 Esposito, *Islam and Democracy*, s. 17.

136 Espostio, *The Future of Islam*, s. 146.

137 *A.g.e.*, s. 148.

ni uzun dönemli kazançlar alacaktı."[138] 2000'li yıllarda bu bakış açısı, bir ortodoksi haline gelmişti. Vali Nasr'ın ifadesiyle "sekülerizmin trajik çöküşleri" iflas etmiş bir modernite fikrinin sonucu idi.[139]

Kısaca '90'lı yıllarda Batı İslâm siyasetlerinin kalkış noktası bir yandan siyasal pragmatizmle şekillenirken, kuramsal planda ona eşlik eden "Batı dışı modernlik" ve farklı demokrasi modelleri çerçevesinde ifade bulan yeni ortodoksi aslında "Aydınlanmacı/modern/seküler/Batı merkezciliğe" itiraz temelli bir felsefi paradigmadan besleniyordu. Postmodern düşünce ekolü ve ona karşı eleştiriler bu çalışmanın konusu değil. Bizi ilgilendiren, bu felsefi paradigmanın bir yandan yeni İslâmcı düşünür/düşünceler ile buluşma noktası teşkil etmesi ve daha önemlisi Batı/Aydınlanma/modernlik merkezli düşünce ve siyasal pratiğin ürettiği iktidar ilişkilerinin yapıçözümü üzerinden özgürleşmeyi hedefleyen bu paradigmanın, Batı dışı dünya açısından tersine bir tablo oluşturmasıdır. Yerlilik, farklılık, görecelilik, evrensel değerlerin imkânsızlığı çerçevesinde ifade bulan postmodern paradigmanın siyasal açılımı kültürselci/özcülük olmuştur. Bu siyasal açılımın Müslüman dünyada karşılığı İslâmcı, yerli söylemlerinin aslında kültür ve tarihsel özgünlükleri yansıttığı ve demokratikleşmenin evrensel kavramlar yerine bu özgünlükler çerçevesinde kurgulanması gerektiği fikridir. Farklı kültürlerin farklı demokrasi modelleri üreteceği şeklindeki yaklaşımların ilk bakışta sanıldığı gibi geniş görüşlülük işareti olmaktan ziyade, Doğu için iyi/yeterli tabirinde ifade bulan yeni bir üstencilik biçimi olduğunu düşünüyoruz. Ian Almond, daha ileri giderek, modernizmin yerini postmodern eleştirelliğin almasının, iddia edildiği gibi Batı merkezciliğin sonu değil, tam tersine, Batı merkezli yeni bir paradigma olarak dayatıldığını ileri sürüyor[140] ve bu yeni paradigma-

138 *A.g.e.*, s. 149.

139 Vali Nasr, *Forces of Fortune, The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World*, Free Press, New York ve Londra, 2009, s. 85.

140 Ian Almond, *The New Orientalists Postmodern Representations of Islam From Foucault to Baudrillard*, Tauris, Londra, 2007, s. 4.

yı yeni Oryantalizm (*new Orientalism*) olarak tanımlıyor. Bizim Üçüncü Bölüm'de tartışma konusu ettiğimiz, Said ve takipçilerinin Oryantalizm eleştirileri Almond'un değerlendirmesiyle örtüşüyordu.

Doğrusu postmodern düşünce, yeni Şarkiyatçılık (*neo-Orientalism*) ve İslâm/İslâmcılık ilişkisine en erken ve en derin eleştiri Aziz al-Azmeh tarafından dile getirilmişti.[141] Al-Azmeh'in yaklaşımı, İslâm'ın siyasallaşmasının Müslüman toplumların iç dinamiklerini tartışma dışı bırakması açısından bir tür indirgemecelik olarak eleştirilebilir. Ancak al-Azmeh'in iddiası İslâmcılık veya İslâmi siyaset dinamiklerini tümüyle açıklamak değil, önemli bir örtüşmeye vurgu yapmaktır. Bu vurgu, postmodern kuramların modernlik (veya modernite) eleştirilerinin İslâmcı söylemlerle buluşması ve bu buluşmanın siyasal açılımının demokratikleşme değil, tam tersine evrensel değerlere kapalılığı pekiştirip, meşrulaştırması üzerinedir. Bizim de vurguladığımız gibi, al-Azmeh, postmodern yaklaşımların iddialarının tersine, kaçınılmaz biçimde kültürselci olduğunun altını çizer. Batı merkezciliğe itiraz adına, farklılık vurgusunun kalkış noktası olan sahihlik (otantiklik) arayışının Doğu'yu "yeniden Doğululaştırdığını" iddia eder.[142] Burada söz konusu olan "Doğu" kuşkusuz, klasik Oryantalizmin Doğusu değil, Müslüman dünyadır. Al-Azmeh'in Doğu kavramını tercih etmesinin nedeni klasik Oryantalizmle paralelliğin altını çizmektir.

Al-Azmeh'in İslâmcılığın postmodern kuramlarla beslenmesine karşı eleştirisi, siyasal açılımları açısından son derece önemlidir. Al-Azmeh'e göre, Arap sosyalizmi ve seküler milliyetçiliğin çöküşünün nedeni, sonradan sıklıkla iddia edildiği gibi, "Doğu'ya veya Arap değerlerine karşı olmaları" değildir. Çöküşün nedeni "askerî, siyasal, iktisadi, ideolojik ve kültürel cephelerde –komünizm söz konusu olduğunda yetmiş yıl boyunca- ardı arkası kesilmeyen sistemli saldırılara maruz kalmaları ve Arap ülkelerinde sosyalizm karşısındaki ideolojik ve

141 Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Verso, Londra, 1993 [*İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996].

142 *A.g.e.*, s. 43.

kültürel mücadelenin başını çeken İslâmcı propaganda"dır.[143] Kuşkusuz bu iddia pek çok açıdan sorunludur. Bu sorunların başında Arap sosyalizmi ve Sovyetler ile dostluk siyasetlerinin sorgulama dışı bırakılması ve İslâmcı propagandanın muğlak tanımı vardır. Ancak, sadece Arap sosyalizmi ve İslâmcılık üzerine yapılan çalışmalar değil, Ortadoğu üzerine yapılan değerlendirmelerin ezici çoğunluğunun, Soğuk Savaş sürecinin etkilerini göz ardı ettiği bir gerçektir.

Önemli olan bu göz ardı etmenin tarihsel bir eksiklikten ziyade, Ortadoğu ötesinde ve küresel çapta tüm Müslüman çoğunluklu ülkelerde seküler siyasetlerin kültürel nedenlerle başarısızlığa mahkûm olduğu varsayımını beslemiş olduğudur. Tam tersi de söylenebilir; Müslüman nüfuslu coğrafyada, asıl sorunun seküler siyaset, ideoloji ve kimlik "dayatmaları" olarak görülmesi, kuramsal modernizm eleştirilerinin yansımaları olmaktan ziyade bu ahistorik yaklaşımın sonucudur. Yeni Oryantalizm dediğimiz bakış bu postmodern paradigma çerçevesinde inşa edilmiştir.

Diğer önemli bir sorun, bu yaklaşımlar çerçevesinde, modernlik karşıtlığının tarihsel ve siyasal arka planının tartışma dışı bırakılmış olmasıdır. Postmodern, modernlik ve Batı merkezcilik eleştirileri Batı'yı, seküler/Aydınlanmacı gelenek çerçevesinde tanımlar, Batı düşünce ve siyaset dünyasında modern/seküler/Aydınlanma karşıtı siyasi düşünce, akım ve pratikleri tartışma konusu dışında bırakır. Bu çerçevede Nazizm, faşizm ve tüm otoriter söylem ve pratikler de Aydınlanma düşüncesi ve/veya modernleşme kökenli düşünsel ve tarihsel savrulmalar olarak değerlendirilir. Dahası bu "savrulmalar", Batı dünyasına özgü tarihsel tecrübeler olarak tanımlanır. Tam da bu nedenle, Müslüman coğrafyada, otoriter siyaset söylem ve deneyimleri, sadece seküler ideolojilerin sorgulanmasıyla sınırlanır. Diğer bir deyişle, Aydınlanma/Batı merkezciliğin eleştirisi, Batı dışı modernlik veya özgün demokrasi söylem ve deneyimlerinin otoriterlik üretmeyeceğini varsayar. Bu çerçevede, İslâmcılığı sadece radikallik, aşırılık ve köktendincilik, hatta şiddet

143 *A.g.e.*, s. 69.

içerip içermediği çerçevesinde sorgular. Dahası İslâmcılık için kullanılan köktencilik sorgulaması dahi, Aydınlanma ve/veya sekülerizm için kullanılmaya başlanır. Esposito'nun seküler köktencilik (*secular fundementalism*),[144] Baudrillard'ın Aydınlanma köktenciliği (*Enlightenment fundementalism*)[145] tanımları bu çerçevede anlaşılabilir.

Diğer taraftan postmodern Aydınlanma/modernlik eleştirileri, pek çok noktada, Ters (veya Karşı) Aydınlanma (*Counter Enlightenment*)[146] başlığı altında değerlendirilen modern Batı düşünce geleneği içinde 19. yüzyıldan itibaren gelişen Aydınlanma/modernlik karşıtı siyaset felsefe ve kuramlarla örtüşür. Richard Wolin'in "faşizm ve postmodernizmin romansı" dediği, postmodern düşünce yelpazesi içinde yer alan farklı düşünürlerin, Aydınlanma, hümanizm, demokrasi, akılcılık karşıtı yorumlarıyla 20. yüzyıl faşizm ve diğer sağ otoriter siyaset söylemleriyle örtüşmesi derinlikli bir tartışmanın konusu olmuştur.[147]

Bu tartışma son derece önemlidir, ancak bu tartışmanın bu çalışma açısından öncelikli anlamı, '90'lı yıllardan itibaren post-İslâmcılık söylemleri ve postmodernlik eleştirileriyle İslâmcı entelektüalizmin buluşmasıdır. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılda, Aydınlanma karşıtı romantik siyaset düşünce ve felsefeleri, Spengler ve Toynbee gibi düşünür ve tarihçiler tarafından ileri sürülen "modern Batı'nın çöküşü" fikrinin muhafazakâr ve İslâmcı düşünce çerçevesinde karşılık bulması gibi, 20. yüzyıl sonlarında Nietzsche'nin modernliğe itirazı, Heidegger'in Aydınlanma karşıtı metafiziği yanı sıra, "materyalist modern Batı" karşıtı eleştirilerin tümü de postmodernist kuramlar üzerinden yeni İslâmcı düşünürleri etkilemiştir.

Aziz al-Azmeh'in postmodern düşünce temelli değerlendirmeler ile İslâmcılığın buluşma noktasını sorgularken, Hegel

144 Esposito, *The Future of Islam*, s. 148.

145 Jean Baudrillard, *The Gulf War Did Not Take Place*, akt. Ian Almond, Power Publications, 1995, s. 168.

146 Steven B. Smith, *Modernity and Its Discontents Making and Unmaking the Bourgeois from Machiavelli to Bellow*, Yale University Press, 2016, s. 12.

147 Richard Wolin, *The Seduction of Unreason The Intellectual Romance with Fascism from Nietzche to Postmodernism*, Princeton University Press, 2004.

metafiziğinden, faşizan eğilimli Fransız düşünür Alexis Carrel'e[148] kadar Avrupa'nın (Batı) Aydınlanma karşıtı düşünce geleneğine gönderme yapması abartılı bulunabilir. Ancak Aydınlanma eleştirileri adına, Avrupa'nın karşı geleneğini sorgulama dışı bırakmanın siyasal sonucu, Müslüman toplumlarda otoriterlik tehlikesinin, sadece seküler modernizmin yarattığı sorunlarla sınırlandırılması olmuştur.

Ian Almond, postmodern düşünürlerin pek çoğunun İslâm dünyasına ilişkin yorumlarının yeni bir Oryantalizm geleneği oluşturduğuna işaret ettiği çalışmasında, Derrida ve Foucault'nun İslâm dünyasına ilişkin yorumlarının Nietzsche'nin mirasını devam ettirdiğini ileri sürüyor. Aslında Foucault'nun İran İslâm Devrimi'ne atfettiği anlam çok tartışılmıştır. Bizim açımızdan önemli olan, Foucault'un İran Devrimi'ni şiddet ve otoriter siyaset açısından sorgulama dışı bırakması bir yana, Almond'un işaret ettiği gibi, Batı dünyasına ilişkin eleştirel bakışın, Doğu/İslâm dünyasını olumlu bir alternatif olarak yorumlaması ve bu açıdan farklı biçimde de olsa Oryantalist bir bakışı yansıtmasıdır. Derrida'nın, Hıristiyan Avrupa düşünce geleneğini yapıçözüme tabi tutmasına karşın bunu Batı dışı ve özellikle İslâm dünyası için yapmaktan kaçınması da benzer bir zeminden hareket eder. Derrida'nın sorguladığı, Aydınlanma'nın kökeninde olan Hıristiyan Avrupa düşüncesidir. Ona göre uzun tarihsel geçmişi dolayısı ile tekno-ekonomik moderniteye ayak uyduramayan İslâmcılık ilkel bir biçimde tepki verse de aynı zamanda, tele-teknobilimsel aklın ürünü olan piyasaya radikal bir eleştiri getirmiş olur.[149] Postmodern kuramların esin kaynağının 19. yüzyıl karşı Aydınlanma düşüncesi olduğunu ileri süren Richard Wolin[150] "akılcılık karşıtlığının cazibesi" (*seduction of unreason*) başlığı altında bu buluşmaya işaret ediyordu.

Bu buluşmanın siyasal karşılığı, modern Batı demokrasi modelinin, Müslüman coğrafyada tekrarlanamaz olduğu ve sekü-

148 Aziz al-Azmeh, *a.g.e.*, s. 109-110.

149 Almond, *a.g.e.*, s. 57.

150 Wolin, *a.g.e.*, s. 2004.

ler demokrasi arayışlarının yerini, özgün demokrasi deneyimlerinin alması gerektiği fikridir. Biz bu yaklaşıma, "Doğu için iyi" (*Bon pour l'Orient*) demokrasi tanımları diyoruz ve bu yaklaşımın Müslüman coğrafyada İslâmcı düşünce ve hareketleri destekleme siyasetinin meşruiyet kaynağını oluşturduğunu düşünüyoruz. Aslında daha önce de işaret ettiğimiz gibi Batı dünyasına mahsus siyasal sistemler, ideolojiler ve kavramların Doğu ve/veya İslâm dünyası için geçerli olmadığı fikri klasik Oryantalist bakış açılarıyla devamlılık gösterir. Bu açıdan, ünlü Oryantalist H. A. R. Gibb'in *İslam'da Modern Akımlar* (Modern Trends in Islam) kitabında ifade ettiği "seküler milliyetçiliğin Müslüman dünyada karşılığı olmadığı" iddiası ile Batı tipi demokrasinin Müslüman coğrafyada karşılığı olmadığı iddiası aynı bakış açısının ifadeleridir.[151]

151 Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East, The History of Orientalism*, Cambridge University Press, 2004, s. 109.

ALTINCI BÖLÜM

ARAP BAHARI

2010 sonunda Tunus'ta iktidar karşıtı protestolarla başlayan ve ardından pek çok Arap ülkesine sıçrayan ve farklı ülkelerde farklı mecralar izleyen, Tunus, Mısır, Libya ve Yemen'de iktidarı deviren hareketlenme, Arap Baharı adı altında değerlendirilmiştir. Başlangıçta, bir yandan ana akım Batı medyası, diğer taraftan İslâmcı, seküler/liberal/demokrat Arap muhalifleri, kolonyalizm karşıtı sol gibi farklı çevrelerin olumlu anlam yüklemek konusunda birleştiği bu hareketlenme, zaman içinde yaşanan gelişmeler çerçevesinde tüm bu çevreler açısından olumlu anlamını yitirdi. On yıl sonrasındaki bilanço, hâlâ tek başarılı örnek olarak görülen Tunus dışında, Mısır'da askerî otoriter bir rejim, Bahreyn'de şiddetle bastırma, Libya, Yemen ve Suriye'de halen devam eden iç savaş, *The Economist* dergisinin onuncu yıl vesilesiyle yayımladığı değerlendirmesine göre "yarım milyon ölüm, 16 milyon insanın göçmen, kalanların eskisinden daha kötü şartlar altında yaşamak zorunda kalmış olması" idi.[1]

Aslında Arap Baharı diye tanımlanan hareketlerin, başlangıçta vaat ettiği düşünülen demokratik dönüşümün hiçbir ülkede gerçekleşmemesi, bir yıl gibi kısa bir zaman sonrasından itibaren yeniden değerlendirme ihtiyacı yarattı. Bu yeniden de-

1 *The Economist*, "No cause for celebration", 19 Aralık 2021, s. 1.

ğerlendirme çabaları içinde, bazılarına göre sonuç çıkarmak ve kötümser olmak için vakit henüz erkendi, diğer bazılarına göre "devrim çalınmıştı", karşıdevrim yaşanmıştı. Zaman içinde ortak kanaat, Arap Baharı'nın "kış"a dönüştüğü şeklindeydi. Toplumsal-siyasal olayların yorumlanması açısından öngörüsüzlük başlı başına bir zaaf olarak görülemeyebilir, sonuçta toplumsal hareketler gibi pek çok etkenin devreye girmesiyle çok farklı sonuçlar doğurma potansiyeline sahiptir. Diğer taraftan temel sorunun, sıradan bir öngörüsüzlük olup olmadığı tartışma konusu edilmelidir. Bu çerçevede, öncelikle Arap Baharı üzerine yapılan erken yorumların, zaten başından itibaren bazı temel mesnetsiz iddialar üzerine inşa edilmiş olduğu ileri sürülebilir.

Bu çerçevede Arap Baharı üzerine erken yorumların, öncelikle bazı temel varsayımlar veya mitler etrafında şekillenmiş olduğunu düşünüyoruz. Bu mitlerin başında Arap Baharı olaylarının Batı dünyasını başlangıçta son derece rahatsız ettiği, sonradan bu toplumsal hareketlerin "önünde durulamaz olduğu görülerek" mecburen destek verildiği iddiası gelir. Oysa Arap Baharı'nın başlangıcıyla Batı dünyasında olumlu çerçevede yorumlanmaya başlaması arasında kayda değer bir tereddüt dönemi yaşanmamıştır. Arap Baharı'nın öne çıkan haber kaynağı olmaktan öte baş aktörlerinden biri olduğu genel kabul gören ve Müslüman Kardeşler'e yakınlığıyla bilinen El Cezire TV kanalının yayınları ve CNN gibi Batı ana akım medyasının temsilcilerinin Arap Baharı yayınları arasındaki örtüşme bu mitin gerçekle hiçbir alakası olmadığının en önemli göstergelerinden biridir. Dönemin gazete, dergi, TV haberleri ve siyasi beyanlarının tümü bu çerçevede değerlendirilebilir. *Financial Times* gazetesinde, Roula Khalaf'ın, Arap gençliğini gündemin kişisi (*person in the news*) olarak takdim eden ve "tarihin sokaklarda yapılması"nı (*making history in the street*) demokrasinin zaferi olarak değerlendiren yazısı (26-27 Şubat 2011) bunlardan sadece biridir. İlginç olan, ana akım "liberal" Batı medyasının, bu tür yorumlara geniş yer vermesi ve "Arap Baharı'nın ABD/Batı ülkelerinin Arap dünyasına ilişkin siyasetlerinin yanlışlığını göstermiş olduğu" iddiasını benimsemiş olmasıdır. Bu

iddia Batı dünyasının, Arap ülkelerinde Arap Baharı öncesinde yaşanan siyasal krizlerin farkında olmadan, ısrarla "seküler otoriter rejimleri" desteklemeye devam etmesinin siyasi bir yanılgı olduğu yorumuyla temellendiriliyordu. Oysa bölgeye yönelik Batı siyasetleri iddia edilenin tersine, mevcut rejimlerin koşulsuz desteklenmesi yönünde değildi.

Tam da bu noktada, Arap Baharı konusunu kavramamız önündeki en büyük engellerden birinin komplo teorileri olduğunu belirtmek gerekiyor. ABD'de *neo-con* (yeni muhafazakâr) çevrelerin Arap Baharı'nın "İslâmcıların oyunu", buna karşılık birtakım sol çevrelerin ise "ABD ve Batı'nın oyunu" olduğu şeklindeki iddiaların sığ ideolojik yorumlar olduğu kuşku götürmez. Zaman içinde bu yorumlara, İslâmcı çevrelerin, ABD ve Batı dünyasının değişen tavrını "İslâmcılara komplo" olarak tanımlayan iddialar eklendi. Arap Baharı çerçevesinde bu ülkelerde, sokaklara dökülen insanların şu veya bu komplonun araçları olduğunu iddia etmek, bu ülkelerde yaşanan ekonomik, toplumsal, siyasal kriz ve hoşnutsuzlukları görmezden gelmek demektir. Ancak böylesi bir körlüğe savrulmaktan uzak durmanın yolu, Arap Baharı'nın, bölgeye ilişkin dış siyasal dinamiklerini sorgulama dışı bırakan başka bir körlüğe sığınmak olmamalıdır.

Arap Baharı'nın ana akım liberal Batı medyası ve siyaset çevreleri tarafından tanınıp desteklenmesinin nedeni, kuşkusuz ne bu ülkelerde taşma noktasına gelen kötü yaşam koşulları ve siyasal baskılara karşı insancıl tepki, ne de "aslında her şeyin yolunda gittiği" bu ülkeleri kendi çıkarları doğrultusunda karıştırmak ve yıkmaktı. Bu kitabın başından beri, 19. yüzyıldan itibaren küresel çapta iktidar sahibi olan Batı ülkelerinin Müslüman coğrafyaya ilişkin siyasetlerinin, küresel çapta güç ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmeye çalışıyoruz. Diğer taraftan bu güç ilişkilerini kestirmeden, emperyalizm ve/veya Batı hegemonyası çerçevesinde değerlendirmenin, Batı dışı toplumların içindeki iktidar ilişkilerini sorgulama dışı bırakmak gibi bir "zaafı" olduğunu hatırlatmayı ihmal etmiyoruz. Arap Baharı'na bu çerçevede bakarsak, söz ko-

nusu ülkelerde sürdürülmesi imkânsız hale gelen iktidarda kalma çabalarının yarattığı hoşnutsuzluklar/dinamiklerle Batılı ülkelerin (bazen birlikte hareket eden, bazen birbiriyle çatışma içinde) bu coğrafyaya ilişkin çıkar, kaygı ve sürdürülebilirlik hesaplarının, tarihsel seyir içinde örtüşme ve ayrışma noktalarını daha iyi kavrayabiliriz.

Bir önceki bölümde '90'lı yıllardan itibaren, ABD/Batı ittifakının, Müslüman nüfuslu coğrafyaya ilişkin siyasetlerini belirleyen temel varsayımın, bu ülkelerde "seküler siyaset ve demokrasinin imkânsızlığı" ve yükselen radikal İslâmcılık tehdidine karşı çözümün, Batı karşıtı olmayan ılımlı İslâmcılık ile uzlaşmak olduğunu ileri sürmüştük. Dahası, önceleri ABD/ Batı liberal siyaset çevrelerinin öne çıkardığı bu hususun, 11 Eylül sonrası, *neo-con* Bush yönetiminin başlattığı "terörle mücadele"nin de radikal İslâm'a karşı ılımlı İslâm/İslâmcılarla diyalog siyasetiyle devam ettiğini hatırlatmıştık. Arap Baharı olayları öncesinde, bu kanaat ve siyaset pekişmiş durumdaydı. Batı liberal ana akım siyasetinin Arap Baharı hareketlenmesine olumlu tepki vermesinin bu çerçevede anlaşılabileceğini düşünüyoruz.

Şimdilik sadece Arap Baharı hareketlenmesinin, farklı Arap ülkelerinde mevcut rejimlere karşı biriken hoşnutsuzluklarla beslenen ortak bir paydası olmasına karşın, söz konusu olanın, ne sadece otoriterlik karşıtı demokrasi ve özgürlük arayışları ne de sekülerlik karşıtı dinî nitelikli toplumsal tepkilerden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede, Arap Baharı hareketlenmesini daha iyi kavrayabilmek için, her ülkede olanları çok genel ortak hatların ötesinde tek tek değerlendirmek gerekir. Biz sadece, Arap Baharı'nı bu çalışmanın çerçevesi içinde değerlendirmeye çalışacağız, bu amaçla, bir önceki bölümde ele aldığımız '90'lı yıllarda yaşanan gelişmeler ve Arap Baharı arasındaki ilişkilere dikkat çekeceğiz.

Arap Baharı öncesi bu coğrafyada yaşananlara daha yakından bakmaya başlamadan önce birkaç önemli hususa değinmekte fayda var. Öncelikle, Arap Baharı üst başlığının, birbirinden pek çok bakımdan farklı Arap ülkelerinde yaşananlara ilişkin fazlasıyla genellemeci bir bakışın ifadesi olduğunu dü-

şünüyoruz. "Arap milleti", "Arap dünyası", "Arap birliği" kavramları, 19. yüzyıldan itibaren yükselişe geçen, diğer milliyetçi ve "üst milliyetçi" (pan) hareketlerden biri olan Arap milliyetçiliğinin icat ettiği kavramlardı. Kuşkusuz bu kavramlar tümüyle içi boş icatlardan ibaret değildir, siyasal kimlik ve kavramlar belli koşullarla şekillendiği gibi zaman içinde çeşitli koşullar altında kendi gerçeklerini de üretirler. Bu açıdan tarihsel, siyasal ve kültürel ortak paydalarını göz ardı etmemek adına Arap dünyası gibi genellemeler tümüyle boş imlemeler değildir, ancak bu tanım ve kavramlar üzerine abanan yorumlar yanıltıcı olmaya mahkûmdur. Nitekim Arap Baharı üst başlığı altında gerçekleşen protestoların, en azından ortak dil ve iletişim araçları üzerinden etkileşim içinde gerçekleşmiş olması inkâr edilemez. Diğer taraftan olayların seyri içinde öne çıkan Müslüman Kardeşler düşünce ve siyaseti de kendini Pan-İslâmcı çerçevede tanımlasa da özellikle Arap ülkelerinde etkili olmuş bir siyasal ideoloji ve harekettir. Ancak Arap Baharı hareketlenmelerinin yıkımını hedeflediği otoriter rejimler ne Arap ülkelerine mahsustur ne de kendi aralarındaki farklılıklar göz ardı edilebilir mahiyettedir. Dahası Arap Baharı'nın yolunun geçmediği Suudi Arabistan, Körfez emirlikleri, Umman, Ürdün, Cezayir, Fas, yani Arap ülkelerinin tamamı, ABD/Batı müttefiki otoriter yönetimler tarafından yönetilmekteydi.

Soğuk Savaş dönemi sürecinde, Batı dünyasının Arap ülkelerine bakış ve ittifak siyasetlerinin seküler veya teokratik ya da otoriter veya demokratik bir rejimle idare edilip edilmedikleri değil, Sovyetler ve/veya komünizmle mücadele çerçevesinde şekillendiğini ileri sürmüştük. Ardından, Soğuk Savaş döneminin sonlarına doğru, İran İslâm Devrimi'yle siyasi tanımlar ve ittifakların bu kez, komünizme karşıtlığın yerini alan İran Devrimi tehdidine veya bölgede İran nüfuzuna karşı, Batı yanlısı veya karşıtı saflarda yer almak kriteri çerçevesinde şekillendiğine işaret etmeye çalıştık. 2010 sonunda Arap Baharı olaylarına gelindiğinde, Arap dünyasının mevcut rejimleri arasındaki temel farklılık, demokratik veya otoriterlik özellikleri değil, Batı ittifakıyla ilişkileri çerçevesinde tanımlanıyordu. Arap Baharı

protestolarına sahne olan Tunus, Mısır, Bahreyn'in Batı ittifakı içinde yer almasına karşın, Suriye-İran müttefiki karşı cephenin bir üyesiydi, Kaddafi Libyası 2000'li yıllarda Batı ile uzlaşma siyaseti gütmeye başlamış olsa da bu siyaset tam anlamıyla karşılık bulmamıştı. Sonuçta Arap Baharı'nın ABD/Batı yanlısı veya karşıtlığı hatlarını geçersiz kılacak şekilde yayılmış olduğu iddia edilebilir. Ancak bu süreçte yaşanan gelişmeler, bu "farklılık" hattının hiç de boşa çıkmış olmadığını göstermiştir. Bu göstergelerin başında, Bahreyn'de yaşanan Arap Baharı protestolarının iktidarı sarsmadığı gibi Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinin yardımıyla kanlı biçimde bastırılmasının hiç tepki çekmemiş olması gelir.

Bu koşullar altında, Arap Baharı protestolarını sertlikle bastırmaya çalışan Mısır'daki iktidarın Batılı müttefiklerinden benzer bir anlayış görmemiş olması, Suriye rejiminin ise uluslararası suçlu ilan edilmesinin de bu rejimlerin otoriter olmasıyla alakası olmadığını iddia edebiliriz. Bahreyn örneği bir yana, Arap Baharı sürecinde Suriye'de rejim karşıtı "muhalifler"e destek veren Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinin, otoriter siyaset karşıtı olmadıkları açıktır. Arap Baharı hareketlenmesine başından itibaren, öncelikle ev sahipliği yaptığı El Cezire televizyon kanalıyla destek veren Katar'ın, hedefteki rejimlerden daha demokratik olduğu da iddia edilemez. Diğer taraftan Arap Baharı vesilesiyle öne çıkan "otoriter seküler rejimler" tanımının da son derece yanıltıcı bir kavramsal araç olduğuna dikkat çekmemiz gerekiyor.

Öncelikle hiçbir Arap rejimi, Türkiye gibi resmen laiklik üzerine inşa edilmiş olmak manasında seküler değildiler. Dahası Mısır başta olmak üzere, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan seküler eğilimli Arap milliyetçisi Arap rejimlerden Mısır, Cezayir ve Tunus, '70'li yıllardan itibaren, İslâmi siyasal referansların öne çıktığı ekonomik liberalizm ve ABD/Batı ile ittifak siyasetini benimsemeye başlamıştı. Kaddafi Libyası başından itibaren Arap sosyalizmi, sosyalizm ve İslâm sentezi olan kendine özgü bir "cemahiliye" rejimi idi. Tartışmalı bir şekilde Alevi rejimi diye tanımlanan, ancak seküler eğilimli Baas ideolojisinin

son temsilcisi olmayı sürdüren Suriye'de dahi tam anlamıyla laik bir hukuk sistemi benimsenmiş değildi. Dahası 1982'de Müslüman Kardeşler tarafından başlatılan rejim karşıtı ayaklanmanın "Hama Katliamı" diye bilinen kanlı şekilde bastırılmasının ardından, Suriye rejimi meşruiyet arayışı çerçevesinde devlet kontrollü bir İslâmileşme siyaseti izlemeye başlamıştı.[2]

Erken Arap Baharı

Arap Baharı sürecini, bir önceki bölümden devamla aynı çerçeve içinde değerlendirebiliriz. Bir önceki bölümde, Soğuk Savaş'ın sona erdiği '90'lı yıllardan itibaren Müslüman coğrafyada İslâmcılık hareketlerinin yükselişte olması, Batı dünyasının bu coğrafyaya ilişkin siyasetlerini etkilemiş, Batı karşıtı radikal İslâmcılık tehdidine karşı tedbirin ılımlı İslâm/İslâmcılık olduğu kanaati siyasi ortodoksi haline geldi demiştik. Liberal Batı siyaset ortodoksisini şekillendiren bakış açısına göre radikal İslâm'ın yükselişinin temel nedeni, bir yandan mevcut rejimlerin çözmekten aciz kaldığı ekonomik sorunlar, diğer yandan bu rejimlerin, otoriter seküler milliyetçi ideolojilerinin yarattığı hoşnutsuzluklardı. Bu rejimlerin reform ihtiyacı ise ancak bu coğrafyanın kendi kültürüne uygun demokrasi modelleri çerçevesinde gerçekleşebilirdi. Kuşkusuz Mısır gibi ABD/Batı müttefiki, Suriye gibi Batı ittifakı karşıtı olan farklı Arap ülkelerinde, reformdan beklenenler de farklıydı. Ancak hepsi için çözüm, mevcut rejimlerin, Batı karşıtı olmayan ve aynı zamanda toplumsal desteğe ve meşruiyete sahip özgün demokrasi modelleri doğrultusunda açılım yapması veya rejimin bu yönde dönüşmesindeydi. Arap Baharı hareketlenmesiyle ABD/Batı dünyasının bu beklentilerinin gerçekleşme umudu doğdu. Arap Baharı isminin 2010 sonuna gelmeden önce tanımlanmış olması bu konuda önemli bir ipucu teşkil eder.

Foreign Affairs dergisinin Mayıs/Haziran 2005 tarihli sayısının kapak başlığı "Bir Arap Baharı mı?" idi. Aslında siyasi "Ba-

2 Line Khatib, *Islamic Revivalism in Syria The Rise and fall of Ba'thist Secularism*, Routledge, Londra, 2011.

har" tabirinin çıkış noktası 1848'de Avrupa'da yaşanan isyanlar serisi için kullanılan "ulusların baharı" (*spring of nations*) tanımıdır. Derginin kapak başlığı olan Arap Baharı beklentisi ise Fouad Ajami'nin, "Otokratların Sonbaharı" makalesi çerçevesinde temellendirilmişti.[3] Ajami, Lübnan'da Refik Hariri suikastı sonrası yaşanan gelişmelerin tüm bölge açısından önemli ipuçları taşıdığını ileri sürüyordu. Bir önceki bölümde, '90'lı yıllarda Lübnan'da yaşanan gelişmelere kısaca değinmiştik, kaldığımız yerden devam edelim. Refik Hariri, Şubat 2005'te bir suikasta kurban gitmişti ve Hariri ailesi, partisi ve iç ve dış siyasi müttefikleri, bu suikastın failinin Suriye olduğunu düşünüyordu. Suikastın ardından Lübnan'da Sedir Devrimi (Cedar Revolution) diye tanımlanan protesto gösterileri yaşandı, protestocular öncelikle Suriye askerlerinin 1976'da başlayan Lübnan'daki mevcudiyetinin son bulmasını istiyorlardı, diğer taraftan Hizbullah'ın silahsızlanması çağrısı yapılıyordu. Buna karşı Hizbullah başta olmak üzere Lübnan'daki Suriye müttefikleri, karşı gösteriler yaparak failin Suriye olmadığını, bu olayın Suriye ve Hizbullah'a karşı bir bahane teşkil ettiğini iddia ediyorlardı. Bu tarihten itibaren Lübnan'daki siyasi cepheleşme, adını karşılıklı gösterilerin tarihlerinden alan 8 Mart ve 14 Mart grupları çerçevesinde pekişmiş oldu. Batı dünyası, bu cepheleşmeyi Lübnan'da bağımsızlık, demokrasi ve özgürlük yanlısı güçler ve karşıtları olarak tanımlıyordu. Ajami'nin Lübnan değerlendirmesinin çıkış noktası da bu bakış açısı idi. Ona göre Lübnan'da yaşanan gelişmeler, Arap dünyasında "otokrasilerin sonbaharı" ve özgürlük fırtınasının (*storm wave of freedom*) çıkış noktası olmuştu. 11 Eylül'de terör saldırılarına maruz kalan ABD de artık otokratlar yerine bu fırtınayı desteklemekteydi.[4]

Ajami'ye göre Suriye rejimi, başlangıçta ABD'nin Saddam karşıtı siyasetini desteklemiş, ancak sıranın kendisine geleceğinden korktuğu için Irak'ta işgal sonrası ABD'ye karşı savaşa girişen cihatçı grupları desteklemeye koyulmuştu. Suriye rejimi, Lübnan'da da etkinlik alanını korumak için Refik Hariri'ye

3 Fouad Ajami, "Autumn of Autocrats", *Foreign Affairs*, Mayıs/Haziran 2005.

4 *A.g.e.*, s. 35.

karşı harekete geçmişti. Daha önce de bahsedildiği üzere ABD ve Fransa bu koşullar altında Lübnan'ın bağımsızlığı siyasetleri çerçevesinde ve 2004 sonlarında, Suriye'nin Lübnan'daki askerlerini geri çekmesini ve Hizbullah'ın silahsızlandırılmasını talep eden 1559 no'lu Birleşmiş Milletler kararının alınmasının öncülüğünü yapmışlardı. BM kararından birkaç ay sonra gerçekleşen Refik Hariri suikastı, bu gelişmenin sonucuydu. Suikast sonrası sokaklara dökülen Lübnanlılar Arap dünyasında yeni bir dalganın öncüleri oldular. Suriye ise bu olay sonrasında tümüyle yalnız kalmıştı. Refik Hariri'nin Suudi Arabistan'ın müttefiki olması bir yana, Esad'ın Arap dünyasında "Saddam kadar bile desteği olamazdı, zira Saddam Sünni bir Arap'tı, oysa Esad Alevi'ydi, yani küçük bir mezhep grubuna mensuptu." Yerleşik Arap düzeninin Suriye için yapabileceği bir şey yoktu, zaten "ABD yönetimi Mısır Devlet Başkanı Mübarek'e sempati duymuyordu." Dahası Bush, Mübarek rejiminin yetersizliğine karşı "reform ve özgürlük vurgulu yeni bir siyaset benimsiyordu."[5] Diğer taraftan, bu bakışa göre Suriye, doğusunda lider sultasına karşı yeni Irak demokrasi mücadelesi ve batısında özgürlük adına sokaklara dökülen Lübnan arasında sıkışmış durumdaydı.[6]

Sonradan olup bitenler bir yana, 2005'te bile Suriye'nin doğusunda, yani Irak'ta Suriye'ye örnek teşkil edecek veya onu zorlayacak bir demokrasi inşasına işaret eden hiçbir gelişme söz konusu değildi. Bu ülke ABD tarafından işgal edilmiş, tüm kurumları çökmüş ve tam bir kaos ortamına sürüklenmiş vaziyetteydi. Askerî işgalle "demokrasi ihracı" ve münhasıran ABD öncülüğünde Irak işgali konusu, haklı olarak başından itibaren tartışma konusu olmuş bir meseledir. Ajami ve benzeri yorumcuların bu konudaki tutumları da yeterince sorgulanmıştır. Diğer taraftan Ajami'nin Lübnan'da başladığını ileri sürdüğü Arap dünyasında özgürlük fırtınası ve bu çerçevede bahar müjdesi, 2010 yılı sonundan itibaren dolaşıma giren Arap Baharı yorumlarını anlamlandırmak açısından önemlidir. Tunus'ta başlayan

5 *A.g.e.*, s. 30.

6 *A.g.e.*, s. 34.

protestolar çerçevesinde ilan edilen Arap Baharı yorumlarının, demokrasi, özgürlük, devrim tanımlarıyla 2005 yılında Ajami'nin özgürlük ve demokrasi dalgasını kodlayan tanımlar, çelişkilerle dolu benzer varsayımlardan yola çıkıyordu. Otoriter Arap rejimi Suriye'ye karşı, işgal sonrası kaos içindeki Irak'ın demokrasi yolunda ilerlediğini iddia etmek, Suudi Arabistan gibi bir teokrasinin, Lübnan'da özgürlük ve bağımsızlık dalgasının sembolü olan Refik Hariri'nin en büyük müttefiki olmasını doğal karşılamak ile Arap dünyasında özgürlük ve demokrasi arayışlarının en güçlü destekçilerinden birinin Katar Emirliği olması konusunda sorun görmemek, benzer bir bakış açısını yansıtıyordu.

Bu bakış açısı, Ortadoğu veya münhasıran Arap dünyasında, Suudi Arabistan Krallığı, Körfez emirlikleri ve Ürdün Krallığı gibi rejimleri otoriter rejim, demokrasi eksikliği, insan hakları, özgürlükler sorunları alanının dışında bırakıyordu. Otoriter rejimlerin sorun olarak kodlanıp kodlanmaması, Batı karşıtı olup olmadıkları çerçevesinde tanımlanıyordu. Benzer bir şekilde radikal İslâmcılık ve ılımlı İslâmcılık tanımları da ideolojik söylemlerin içerikleriyle değil, bölgesel denklemde hangi ittifaklar içinde olduklarıyla belirleniyordu ve bu bakış açısı sadece Ajami'ye mahsus olmayıp, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, liberal Batı siyasal söylemi ortodoksisini yansıtıyor ve dahası 2000'li yıllarda, Bush yönetimi gibi farklı siyasal çevrelerin ortak paydasını oluşturuyordu. 2003'te ABD Bush yönetimiyle İngiltere'de Tony Blair dönemi İşçi Partisi iktidarının Irak'a askerî operasyonun öncülüğü konusunda ittifak etmesi de bu çerçevede mümkün olmuştu. Bölgedeki diğer otoriter yönetimleri sorun etmeyen bu ittifak Saddam diktatörlüğüne karşı Irak'a "demokrasi getirmek" iddiasıyla askerî operasyon ve işgali meşrulaştırmıştı.

Arap Baharı'nın tarihsel arka planı

Arap Baharı'nın tarihsel arka planına göz atmak adına, işe Lübnan'dan başlamak doğru bir tercih gibi görülmeyebilir. Ancak

Ajami'nin yukarıda söz konusu ettiğimiz makalesinin, 2005 yılında Lübnan'da yaşanan protestoları Arap dünyasında demokrasi ve özgürlük rüzgarının (hatta fırtınasının) başlangıcı olarak görmesi, Arap Baharı'nın kavramsallaştırılması açısından önemli ipuçları taşıdığı için kaldığımız yerden devam etmekte fayda var. Dahası Ajami ile sınırlı olmayıp yaygın kabul gören tanımıyla Lübnan'da demokrasi cephesi, yani Saad Hariri ve müttefiklerinden oluşan siyasi blok, Arap Baharı seyri içindeki aktörlerden biri olmuştu. Arap Baharı Suriye'ye sıçradığında Demokrasi Cephesi'nin lideri Saad Hariri, beklenebileceği gibi Suriye muhalefetini destekledi. Bu desteğin mahiyeti ise Lübnan Hizbullahı'nın Suriye rejimine verdiği desteğe karşılık olarak, Kuzey Lübnan'dan, Sünni Selefi İslâmcı grupların muhalif saflarda savaşmak üzere Lübnan'a geçişini sağlamaktı. Aslında Hizbullah henüz Suriye saflarında savaşmaya başlamadan, en başından itibaren, 2011 Suriye Devrimi, diğer pek çokları gibi Hariri ve müttefikleri tarafından "Suriye rejimini devirmeye yardım etmek için" büyük bir fırsat olarak görülmüştü.[7] Öncelikle bölgesel ve uluslararası Selefi ağı ile ilişkileri üzerinden Kuzey Lübnan, özellikle 2011-2012'de Humus Ayaklanması'nda önemli bir rol oynamıştı.[8]

Bu noktada, Suriye'de Arap Baharı hareketlenmesinin Mısır ve Tunus'ta olduğu gibi başkent Şam ve diğer büyük şehir Halep'te değil, bir sınır (Ürdün) bölgesi olan Deraa'da başladığı, Lübnan'a komşu Humus'ta güçlü bir karşılık bulduğu hatırlanırsa, dışarıdan yapılan desteklerin önemi daha iyi anlaşılır. Dahası Suriye'de, Deraa'da başlayan ayaklanma başlangıçta yaygınlaşamamış, muhalafetin, internet üzerinden 4 Şubat'ta yaptığı "Şam'da protesto" çağrısı karşılık bulmamıştı.[9] Arap Baharı'nın Suriye'deki seyri, bizim çalışmamızın sınırını aşan, başlı başına geniş ve tartışmalı bir konudur. Biz bu konu-

7 Bernard Rougier, *The Sunni Tragedy in the Middle East Northern Lebanon from Al-Qaeda to ISIS*, Princeton Universirty Press, 2015, s. 171.

8 *A.g.e.*, s. 173.

9 Christopher Phillips, *The Battle For Syria International Rivalry in The Middle East*, Yale University Press, 2018, s. 49.

yu yeniden düşünmek açısından bazı hatırlatmaları yapmakla yetiniyoruz. Lübnan'da "demokrasi cephesi"nin, olayların henüz başlarında Suriye'de yaşananlar karşısındaki tavrına dikkat çekmemizin nedeni, Arap Baharı'nı "otoriter rejimlere karşı demokratik güçlerin isyanı" olarak tanımlarken otoriter rejim ve demokrasiden ne anlaşıldığının sorgulanması ihtiyacıdır. Diğer taraftan Arap Baharı'nı kavramak için tarihsel-siyasal arka planını dikkate almak gerektiğine işaret etmeye çalışıyoruz.

Bu çerçevede Lübnan'dan devam edelim. Lübnan Demokrasi Cephesi'nin Suriye'de muhalefete olan desteğinin başlangıçta bölgesel düzeyde örgütlenmiş olduğu ileri sürülse de bu faaliyetin 2011 sonu itibarıyla istihbarat idaresi (ISF) başkanı ve Hariri ailesinin yakını Wissam al-Hasan'ın doğrudan idaresi altına girdiğini biliyoruz. Wissam, baba Hariri'nin kalesi sayılan Trablusşam siyaset alanında etkin bir isim ve aynı zamanda Refik Hariri suikastının uluslararası soruşturmaya açılması sürecinin mimarlarından biriydi.[10] Wissam'ın Suriye operasyonunun başına getirdiği, Hariri'nin İstikbal Partisi milletvekili Uqab Saqr'ın yolu 2012'de, bu süreçte Suriye'de rejimin değişmesi adına faaliyet gösteren Suudi Arabistan'ın o dönem istihbarat başkanı Bandar bin Sultan ile çakışmıştı.[11]

Bu çalışmanın Soğuk Savaş dönemini konu alan Dördüncü Bölüm'ünde, Prens Bandar bin Sultan isminden söz etmiştik. Uzun yıllar Suudi Arabistan'ın ABD Büyükelçiliği'nde bulunan ve Bush ailesine yakınlığı nedeniyle "Bandar Bush" diye anılan Bin Sultan'ın, Soğuk Savaş boyunca "komünizmle mücadeleyi ABD ile birlikte ve Müslüman düşmanı Sovyetler formatında yürütmüş olduğuna" dair ifadelerine yer vermiştik.[12] 2011 yılında Lübnan'da, Trablusşam'daki Hamza Camii'nde, Suriye rejimine karşı ayaklanmayı destekleyen çağrılar yapan Selefi şeyh Abdülrezzak al-Mısri, Suriye'ye ilişkin stratejiyi "Siyonizm ve ateist komünizm" karşıtlığının devamı, Siyonizm ve "Oryantal sekülarizm"e karşı "Müslüman uyanışıyla Batı arasında yeni bir

10 *A.g.e.*, s. 177.

11 *A.g.e.*, s. 180.

12 William Simpson, *The Prince*, Harper Collins, New York, 2006, s. 112.

ittifak" olarak tanımlarken,[13] Soğuk Savaş dönemi komünizm ile mücadele çerçevesinde ABD/Batı ile İslâmcı çevreler arasındaki ittifak zeminini hatırlatmış oluyordu.

Lübnan'da Hariri partisi ve müttefiklerine verilen isim olan Demokrasi Cephesi, Soğuk Savaş'ın kritik isimlerinden Bandar bin ve Selefi grupları aynı hatta birleştiren Suriye Arap Baharı süreci, aslında sadece Suriye'de değil, Arap Baharı'nın genel çerçevede değerlendirilmesi açısından önemlidir. Öncelikle, sadece Suriye örneği söz konusu olsa bile yaşanan gelişmeleri, otoriter Suriye rejimine karşı Lübnan'ın Demokrasi Cephesi'nin, Suudi Arabistan ve diğer bölgesel ve uluslararası aktörlerle birlikte Selefi gruplara destek vermesini, otoriter düzenlere karşı özgürlük ve demokrasi rüzgârı gibi kavramlarla kavramak mümkün değildir. Diğer taraftan, özellikle Suriye söz konusu olduğunda, Selefi grupların Arap Baharı'nın "özgürlük savaşçıları" olarak kodlanabilmiş olması da sorunun veya konunun otoriter rejimler ve radikal İslâmcılık gibi kodlar çerçevesinde kavranamayacağının en iyi göstergelerinden biridir. Bu noktada Lübnan'da, özellikle 2005'ten itibaren Demokrasi Cephesi" diye tanımlanan siyasal blokun, Kuzey Lübnan'da odaklanan ve Suriye'de sahneye çıkan Selefilerle nasıl bir ilişkisi olabildiği konusuna kısaca da olsa açıklık getirmek gerekiyor.

1982 yılında İsrail'in Lübnan'ı işgalinin ardından, FKÖ'nün Lübnan'dan çıkarılması sonrası, bu ülkedeki Filistin kamplarında radikal İslâmcı grupların hâkim olması iyi bilinen bir olaydır. Bu süreçte, kamplar bir yandan FKÖ'ye karşı Suriye istihbaratının,[14] diğer yandan Suudi Arabistan başta olmak üzere bölge ülkelerinin araçsal biçimde desteklediği Selefi grupların yerleşkesi olmuş, Afgan cihadı trafiği içinde "Peşaver ideolojik dünyası Ayn al-Helweh gibi Filistin kamplarına taşınmıştı."[15] Bu süreçte Filistin kamplarında gerek grup-

13 Robert G. Rabil, *Salafism in Lebanon From Apoliticism to Transnational Jihadism*, Georgetown University Press, 2014, s. 122-123.

14 Bernard Rougier, *a.g.e.*

15 Bernard Rougier, *Everyday Jihad The Rise of Militant Islam among Plastinians in Lebanon*, Harvard University Press, 2007.

lar arasında gerekse Lübnan ordusuyla çatışmalar yaşanmıştır. 1996'da Refik Hariri başbakanlığı esnasında, bu kampların kontrolünü ele geçirmek ihtiyacıyla müftü seçimlerinin yeniden düzenlemeye gidilmesi anlaşılır bir durumdu. Ancak Refik Hariri'nin sorun olarak gördüğü, bu grupların Selefi ideolojisine bağlı olması değil, kontrol dışına taşması idi. Diğer taraftan Suudi Arabistan, bir yandan Hariri'nin siyasi kariyerinin, diğer yandan Filistin kamplarında Selefi grupların baş destekçisi idi.[16] Dahası Refik Hariri'nin Batı dünyasında başını ABD ve Fransa'nın çektiği müttefiklerinin sorun olarak tanımladığı Trablusşam merkezli Sünni İslâmcılığı ve Filistin kamplarında mevcut Selefi gruplar değil, İran ve Suriye destekli Hizbullah örgütü idi. Refik Hariri, 1990 Taif Antlaşması sonrası, bu bölgesel tehdit karşısında çok önemli bir aktör olarak destekleniyordu. Bu çerçevede 1996'da İsrail'in "Gazap Üzümleri" operasyonu dolayısıyla zor duruma düşmesi sonucu, başta Bandar bin Sultan'ın yakın desteğiyle ABD ve Fransa İsrail'e Nisan Antlaşması'nı kabul ettirerek, Lübnan'ın İsrail'e karşı "Suriye vesayetine" mahkûm olmaktan çıkmasını sağlamıştı.[17] Batı dünyasında "Lübnan'ın bağımsızlığı"yla kastedilen, Suriye vesayetinden çıkmak olduğu için bu gelişmeler Lübnan'ın bağımsızlaşma süreci olarak görülmüştü. Ajami'nin Hariri suikastı sonrası protestoları bağımsızlıkçı olarak tanımlaması bu bakış açısının tipik bir örneğidir.

2005 yılında Refik Hariri suikastının ardından, Suriye askerlerinin Lübnan'dan çekilmek zorunda kalması sonrasında, Trablusşam ve Kuzey Lübnan'daki Filistin kampları Suriye baskısından kurtulmuş oldu. Refik Hariri'nin İstikbal Partisi'nin merkez gücü olan Trablusşam'da Selefi grupların güç kazanması da bu tarihten sonra hızlandı. Refik Hariri ve halefi Saad Hariri'nin, Selefi gruplarla ilişkisi tartışma konusudur. '90'lı yıllardan itibaren İran ve Suriye'nin Hariri'yi, Suudi Arabistan'ın kuklası olmak ve ülkesinde Hizbullah'a karşı Selefile-

16 Robert G. Rabil, *a.g.e.*

17 Marwan Iskandar, *Rafiq Hariri and the Fate of Lebanon*, Saqi, Londra, 2006, s. 78-79.

ri beslemekle itham etmesi taraflı bir iddia olarak görülebilirse de, sonuçta Hariri'nin siyasal yükselişi çerçevesinde, başta Suudi Arabistan olmak üzere, Lübnan dışında bağlara sahip İslâmcı grupların hareket alanının genişlediği, İran-Suriye-Hizbullah karşıtı kaynaklar tarafından da vurgulanan bir hususdur.[18] Kısaca, 2011 yılında, Saad Hariri liderliğinde, Lübnan'ın "bağımsızlık" yanlısı Demokrasi Cephesi'nin Suriye'de Arap Baharı'nı desteklemesi bu tablo içinde daha iyi kavranabilir.

Kuşkusuz, Lübnan'ın İstikbal Partisi ve çevresi, Suriye'de iç savaş diye nitelenen kaos süreciyle sonuçlanan (veya hâlâ sonuçlanmayan) Arap Baharı seyri içinde en etkili aktör değildir. Lübnan'ın siyasi kutuplaşmasının diğer cephesinin öncüsü Hizbullah Suriye'de rejim tarafında savaşa müdahil oldu. Dahası, bilindiği gibi bu süreçte Suriye, bir yandan ABD/Batı ülkeleri ve Rusya, diğer yandan İran, Suudi Arabistan, Türkiye, Katar başta olmak üzere Körfez ülkelerinin tümünün dahil olduğu bir vekâlet savaşları alanı haline geldi. Bu çalışma çerçevesinde, sadece Arap Baharı denilen hareketlenmenin en başında, bu olayların seyrinin "otoriter rejimlere karşı demokrasi ve özgürlük talep eden halkların beklenmedik bir anda taşan isyanı" olarak tanımlanmasını sorgulamadan, sonradan olanları kavramanın mümkün olmadığına işaret etmekle yetiniyoruz.

Arap Baharı'nın sembolleştiği Mısır'da koşullar, aktörler ve olayların seyrinin Suriye'den çok farklı olduğunu biliyoruz. Ancak Mısır'a ilişkin gözden kaçan hususlardan biri, rejimin sonunun gelmesinin beklenmedik bir olay olmadığıdır. Başlangıçta Ajami'nin makalesinden yaptığımız alıntıda da belirtilmiş olduğu gibi "ABD yönetimi Mübarek rejimine karşı reform baskısı siyaseti izlemeye başlamıştı." Mübarek rejiminin, kendini radikal İslâmcılığa karşı "güvence" olarak takdim etmek suretiyle ABD'den destek sağlamaya devam etmesi sürecinde, Mısır'da yaşanan ekonomik ve sosyal sorunlar giderek daha fazla büyümüş ve rejim uluslararası müttefikleri için taşınmaz bir yük haline gelmişti. Ortadoğu'da yaşanan gelişmelere dair ortalama

18 Bizim yukarıdaki dipnotlarda gönderme yaptığımız, İran-Suriye-Hizbullah karşıtı kaynaklar dahi bu ilişkilere geniş yer verilmiştir.

bilgisi olan herkes rejimin sonunun geldiğinin farkındaydı. Mısır rejiminin içine düştüğü meşruiyet krizi dolayısıyla ABD, Mısır rejimine verdiği destek siyasetini değiştirme ve demokratikleşme çağrısı yapmaya başlamıştı.[19] Barack Obama'nın ABD başkanı olarak seçilmesinden hemen sonra "Arap dünyasının kalbi" olarak tanımladığı Kahire'de 2009 Haziran ayında "Yeni Bir Başlangıç" başlığı altında yaptığı ünlü konuşma, ABD'nin yeni siyaset çizgisinin en önemli ifadesi olmuştu. Reuters haber ajansı bu konuşmayı, ABD ve tüm Müslüman dünya ile ilişkilerinin çerçevesini çizdiği şeklinde yorumlamıştı. Obama, "Selamunaleyküm" diye başladığı konuşmasının Mısır rejimine mesaj olarak yorumlanan kısmında, "ABD herkes için en iyi olanın ne olduğunu bildiğini iddia etmiyor, ancak herkesin ifade özgürlüğü, hukuk düzeni, adaletin eşit dağıtımı ve şeffaf yönetimi arzuladığına inanıyoruz" demişti. Arap Baharı başlangıcında bu konuşmaya sıklıkla gönderme yapılmıştır.

2008'de Mısır üzerine yayımlanan kitaplardan birinin alt başlığı *The Land of Pharaohs On the Brink of Revolution* (Devrim Eşiğinde Firavunların Ülkesi) idi.[20] Ortadoğu üzerine yayınlarıyla tanınan yazara göre Mısır rejimi tükenme noktasına gelmişti ve "modern tarihi boyunca 1919 ve 1952'de olduğu gibi büyük ayaklanmalara sahne olmuş Mısır, bir diğer halk ayaklanmasına hazır durumdaydı."[21] Mısır'da örgütlenmiş yegâne muhalefet gücü olan Müslüman Kardeşler, rejim tarafından seküler alternatifleri susturmak üzere desteklenirken, örgüt yazarının ifadesiyle "bir kitle ayaklanmasıyla gücü eline geçireceği zamanı" bekliyordu.[22]

Mısır'da Mübarek rejimine karşı toplumsal hoşnutsuzluklar ve bunların sonucu olan siyasi meşruiyet kaybı sorununun ya-

19 Albercht Holger, "Authoritarian Opposition and the Politics of Challenge in Egypt", (ed.) Oliver Schlumberger, *Debating Arab Authoritarianism, Dynamics and Durability in Nondemocratic Regimes*, Stanford University Press, 2007, s. 63.

20 John R. Bradley, *Inside Egypt The Land of The Pharaohs On The Brink Of Revolution*, Palgrave Macmillan, 2008.

21 *A.g.e.*, s. 221.

22 *A.g.e.*, s. 70.

nı sıra, ABD müttefiki bu önemli Arap ülkesinde, toplumsal taban, Arap Direnişi'nin sembolü olarak, bölgedeki Batı karşıtı siyasi cepheyi destekler hale gelmişti. İsrail'in 2006'da Lübnan'da Hizbullah'ı hedef alan saldırısı sonrasında yapılan bir kamuoyu yoklamasına göre Mısırlılar, daha önce ifade edildiği üzere Hizbullah'ın lideri Hasan Nasrallah'ı en popüler lider olarak görüyorlardı, dahası İran Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad ikinci en popüler liderdi.[23] Bu tablo Soğuk Savaş sürecinde, Batı ittifakı ve bölgesel müttefikleri açısından Cemal Nasır'ın Arap dünyası ve ötesindeki popülerliğinin yarattığı rahatsızlığa benzer bir "sorun"a işaret ediyordu.

Egypt After Mubarak Liberalism (Mübarek Liberalizmi Sonrası Mısır) başlıklı bir kitabın, Arap Baharı sürecinde Mübarek'in iktidardan uzaklaştırılması sonrasına dair olması beklenir, oysa bu kitap 2008'de yayımlanmıştı.[24] Kuşkusuz bu başlık bir kehanetin ifadesi değildi, hatta önemli bir öngörü bile değildi, çünkü Mübarek rejiminin sürdürülemezliği, birçok araştırmacı, akademisyen, siyasetçi, gazeteci gibi hemen herkesin ortak gözlem ve kanaatiydi. Ancak Rutherford'un bir doktora projesi olarak başlayan kitabında Mısır'ın geleceğine ilişkin değerlendirmeleri son derece önemliydi. Kitap, Mısır ötesinde, "Arap dünyasında demokrasi mümkün mü?" sorusuyla başlıyor ve devamında Mısır'a yoğunlaşmakla birlikte en başından bu soruya oldukça net bir cevap veriyordu. Rutherford'a göre "Arap dünyasında, otoriter rejimlerin iktidarına karşı, yeni bir sivil toplum ve demokratik arayışlar vardı, ancak bu sürecin sonucu ne otoriter rejimlerin devamı ne de demokratikleşme olacaktı. Dahası, demokratik kurumlar çoğunlukla İslâmcı düşünürler ve aktivistler tarafından destekleniyordu." Diğer taraftan "İslâm siyaset ve hukuk teorisi otoriterliğe karşı kurumsal alternatiflerin meşrulaşmasında giderek daha fazla rol oynamaktaydı." Zaten "herhangi bir Arap rejiminin tam anlamıyla demokrasiye dönüşmesi imkansız"dı, sonuç melez re-

23 *A.g.e.* s. 89, vd.

24 Bruce K. Rutherford, *Egypt After Mubarak Liberalism, Islam and Democracy In The Arab World*, Princeton University Press, 2008.

jimler olacaktı ve bu "melez rejimlerin tam bir otoriterliğe dönüşme ihtimali yoktu."[25]

Müslüman coğrafyada mümkün olanın Batı demokrasisi niteliklerini taşımayan ama kendi kültürel özelliklerine uygun yönetimler olduğu düşüncesine bir önceki bölümde değinmiş ve bu yaklaşımı, yeni Oryantalist siyasetlerin, Doğu için iyi demokrasi (*democracy, bon pour l'Orient*) şeklinde özetlenebilecek kalkış noktası olduğunu ileri sürmüştük. Arap Baharı'nın tarihsel arka planına baktığımızda yaygın yorumlar ve Batı siyasetlerinin bu kavramsal çerçeve ve onun belirlediği siyasetlerin devamlılık içinde olduğunu düşünüyoruz. Diğer bir deyişle Arap Baharı'na bakış, Müslüman coğrafyada demokrasi dinamiklerinin baş aktörlerinin İslâmcı hareketler olduğu ve mevcut rejimlerin reform ihtiyacının, ancak İslâm demokrasisi veya İslâmi bir demokrasi modeliyle karşılanabileceği şeklindeki düşünsel ve siyasi ortodoksi çerçevesinde şekillenmişti. Bu bakış açısından, Arap dünyasındaki otoriter rejim sorununun nedeni "Batı"ya özgü seküler siyasi kavram ve modellerin toplumа dayatılmasıydı ve otoriter rejimlerin alternatifi olsa olsa İslâmi kaynaklı siyasi modeller olabilirdi. Rutherford'un İslâmi anayasacılığı (*Islamic constitutionalism*) otoriter bir devlet kavramını beslemiyor, tam aksine dindar toplum ve devletin karşılıklı ilişkisine dayalı bir yönetim modeli öngörüyordu.[26] Diğer taraftan ona göre demokrasiden anlaşılan "devlet gücünün belli kurumlar ile sınırlandırılması, hukukun işleyişi ve siyasete katılım" ise İslâmi anayasacılık demokrasisiyle uyuşma içindeydi.[27] Mısır'da Müslüman Kardeşler örgütünün siyasi görüşleri, İslâmi anayasacılık yönünde gelişiyordu. "Feministler bu gelişmeyi yetersiz bulsa da, İslâmi düşünürler arasında bu önemli bir ilerlemeydi."[28] Demokrasi ve liberalizmi birbirinden ayırt etmek gerekiyordu. Rutherford'un analizine göre Mısır'da (reformcu zeminde) "en etkin siyasi ve hukuki aktörler demok-

25 *A.g.e.*, s. 16.

26 *A.g.e.*, s. 126.

27 *A.g.e.*, s. 127.

28 *A.g.e.*, s. 165.

rasi ve liberalizmin birbirinden ayrılması gerektiği konusunda uzlaşıyordu."[29] Demokratikleşme konusunda baskı yapmak yerine, otoriter siyasetin derinleşmesine karşı demokrasi ve liberalizmi ayırt eden bir reform hareketi iyi bir alternatifti.[30]

Özetle Tunus ve Mısır'da, Arap Baharı'nın başta Müslüman Kardeşler olmak üzere İslâmcıları öne çıkarmış olması beklenmedik bir gelişme olmadığı gibi Batı dünyası tarafından kabul edilmesi zor bir durum da değildi. 2000'li yıllarda, Arap dünyası ve daha geniş planda Ortadoğu'ya ilişkin analiz, gözlem ve yorumların çoğunluğunun geleceğe ilişkin öngörüsü ve ABD/Batı siyaset yapımcılarına tavsiyesi, Müslüman coğrafyada yegâne çözümün ılımlı İslâmcıların siyasi sisteme dahil edilmesi ve/veya İslâmi referanslı reform modellerinin desteklemesinin olduğu şeklindeydi.[31] Bu çerçevede, İslâmcıların demokratik sistem içinde iktidar olduğu "Yeni Türkiye"[32] örneği sıklıkla model olarak gösteriliyordu. Dahası Türkiye'nin otoriter seküler bir rejimden İslâmcıların iktidarıyla kurtulmuş olduğu ileri sürülen değerlendirmelerin birçoğunda, Ürdün, Körfez emirlikleri, Fas Krallığı gibi muhafazakâr rejimlerle ile yönetilen ülkelerin reform süreçleri, olumlu örnekler olarak kabul ediliyordu.[33]

Özellikle 2000'li yılların başlarından itibaren yoğunlaşan ve Türkiye'de siyasi sorunların kökünün seküler Kemalizm olduğuna dair sayısız kitap, makale ve referans, Beşinci Bölüm'den itibaren söz konusu ettiğimiz yeni "liberal siyasi ortodoksi"yi yansıtmaktaydı.[34] Yeni liberal ortodoksinin önde gelen mimarlarından, İslâm/İslâmcılık uzmanı John Esposito, İslâmcı

29 *A.g.e.* s. 236.

30 *A.g.e.* s. 257-258.

31 Beşinci Bölüm'de yer verdiğimiz pek çok kaynak bu çerçevede değerlendirilebilir, ancak bu konuda çok daha geniş bir külliyat mevcuttur.

32 Graham E. Fuller, *The New Turkish Republic*, US Institute of Peace Press, 2008 [*Yeni Türkiye Cumhuriyeti*, çev. Mustafa Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011].

33 Jeremy Jones, *Negotiating Change The New Politics Of The Middle East*, Tauris, Londra ve New York, 2007; (ed.) Marina Ottoway ve Julia Chocair-Vizoso, *Beyond The Facade Political Reform In The Arab World*, Carnegie, 2008.

34 Bu çerçevede, Türkiye üzerine yapılan analiz, yorum ve akademik çalışmalar, başlı başına Türkiye üzerine yoğunlaşan başka bir çalışmamızın konusu olacak.

yazar, akademisyen Azzam Tamimi'yle birlikte derlediği kitabının girişinde Müslüman coğrafyada sorunun seküler köktencilik (*secular fundementalism*) olduğunun altını çiziyordu. Ona göre "sekülarizmin aşikâr yenilgisinin" iki örneği Cezayir ve Türkiye,[35] demokratikleşme veya reform süreçlerinin önünde engel teşkil eden "seküler köktencilik tehlikesi"nin temsilcileri idi.[36] Aynı çalışmada yer alan makalesinde John Keane, "sekülarizmin demokrasi, özgür düşünce ve çoğulculuğu tehdit eden bir dogma" olup olmadığını sorgulamak gerektiğini ileri sürüyor, "sekülarizmin teori ve fiiliyatta despotizm ile ilişkili" olduğuna işaret ediyordu.[37]

Bu bakış açısını benimseyenler açısından Türkiye'de "tehlike", Adalet ve Kalkınma Partisi'nin demokratik seçimler ile iktidara gelmesiyle aşılmıştı. Sonuçta Türkiye'de AKP iktidarı "geleneksel bürokratik hegemonyayı" yıkmayı başarmıştır. ABD'nin en iyi üniversitelerine mensup (Harvard ve Georgetown) akademisyen Jocelyne Cesari'ye göre İslâmcılık, Arap Baharı ardından bile demokratikleşme açısından siyasi önemini yitirmiş değildir. Mısır'da Arap Baharı'nın başarısız olmasından sonuç çıkarmak için henüz erkendir, ayrıca İslâmcılığı Mursi'nin partisi (Freedom and Justice Party, FJP) ile sınırlamak yanlıştır.[38] Tunus, demokratikleşme yolundadır. Ancak bu noktada söz konusu olan seküler olmayan demokrasidir (*unsecular democracy*), zira artık devlet düzenlemeleri İslâmi çerçevede olacaktır.[39] Cesari'ye göre "seküler olmayan demokrasinin kendi içinde çelişik bir kavram olduğu ileri sürülebilir, ancak bu tür demokrasi tüm sivil özgürlüklerin değil, ulusa (*national community*) karşı tehdit olarak görülen özgürlüklerin kısıtlanması demektir."[40] Özetle Cesari'ye göre Müslü-

35 John Esposito, Azzam Tamimi (ed.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York University Press, 2000, s. 3-4.

36 *A.g.e.*, s. 9.

37 John Keane, "The Limits of Secularism", Esposito ve Azzam, *a.g.e.*, s. 28, 34.

38 Cesari, *a.g.e.*, s. 228.

39 Jocelyne Cesari, *The Awakening Of Muslim Democracy, Religion, Modernity and State*, Cambridge Univesity Press, 2014, s. 238.

40 *A.g.e.*, s. 240.

man ülkelerde seküler siyaset tecrübelerinin başarısızlığı, dinin kamu alanından kovulmasının toplumsal olarak kabul görmemiş olduğunu göstermiştir.[41]

Arap Baharı ülkeleri ve diğerleri

2000'li yılların başında, ABD/Batı siyasetlerinin en önemli tehdit olarak tanımladığı "İslâmi terör"e karşı "küresel savaş" (*War on Global Terror*, WOGT) çerçevesinde, İslâmcı radikalizmi beslediği düşünülen seküler otoriter rejimlerin reform ihtiyacının öne çıktığına işaret ettik. Diğer taraftan seküler olmayan ve muhafazakâr rejimler diye tanımlanan Suudi Arabistan, Körfez ülkeleri ve Ürdün'ün reforma ihtiyacı olduğu ileri sürülse de bu rejimlerin otoriter rejimler tanımı içine girmediğini hatırlattık. Bu çerçevede seküler otoriter Arap rejimlerine karşı isyan olarak tanımlanan Arap Baharı'nın bu ülkelere uğramamış olması, bu ülkelerdeki rejimlerin daha az sorunlu olduğuna işaret eder gibiydi. Dahası bu ülkelerden biri olan Katar'ın, Arap Baharı'nın, yani "demokrasi ve özgürlük rüzgârları"nın baş destekleyicisi olması da sorgulama dışı kalmıştı. Bu arada Bahreyn'de başlayan Arap Baharı protestolarının Suudi Arabistan'ın önderliğinde bölgedeki muhafazakâr rejimlerin dışarıdan müdahalesiyle bastırılmış olması da Arap Baharı tartışmalarına gölge düşürmeye yetmemişti.

Bu çerçevede Esposito'nun, seküler köktencilik tehlikesinin en öne çıkan iki örneğinden biri olan Cezayir'de de Arap Baharı'nın yaşanmamış olması izaha muhtaç diğer bir konu olarak gözlerden kaçmıştır. Oysa Cezayir Arap Baharı'ndan yirmi yıl önce, bir önceki bölümde değindiğimiz gibi İslâmcıların seçimle iktidara geldiği ilk ülkeydi. İslâmcıların ordunun müdahalesiyle iktidar olmaları engellendikten sonra, bu ülkede kanlı bir iç savaş yaşanmıştı. 2000'li yılların başında, radikal İslâmcı güçlerin yenilgisi ardından, Cezayir'de olağanüstü halin devam ettiği ordu destekli rejim, Mısır ve Tunus rejimlerinden demokratik, mevcut iktidar yapısı daha az yolsuzluğa bulaşmış

41 *A.g.e.*, s. 3-5.

değildi. Ancak 11 Eylül sonrası ABD öncülüğünde ilan edilen "terörle savaş", bu rejime uluslararası, daha doğrusu Batı siyasi ittifakı çerçevesinde güçlü bir meşruiyet zemini kazandırdı. 1999'da ordunun desteğiyle cumhurbaşkanı seçilen Abdülaziz Buteflika 11 Eylül Olayı'nın ardından ABD'nin ilan ettiği "teröre karşı küresel savaş" siyasetinin Kuzey Afrika'daki en önemli müttefiki haline gelmişti. Kuzey Afrika'daki El-Kaide ile bağlantılandırılan radikal İslâmcı grupların faaliyetlerine karşı 2002 yılında ABD'nin Moritanya, Mali ve Nijerya'ya asker göndermesinin ardından kurulan ve Senegal, Fas, Tunus'u içine alan Sahra Girişimi'nin (Pan-Sahran Initiative, PIS) en önemli ülkesi de Cezayir olmuştu.[42]

Tarihî bir tesadüf olarak "Sahel'de ve Komşu Ülkelerde Siyasi İslâm" (Study on Political Islam in the Sahel and Neighbouring Countries)[43] üzerine AB Komisyonu'nun hazırlattığı raporun açıklandığı 18 Aralık 2010'da Tunus'ta Muhammed Buazizi isimli bir sokak satıcısının kendini yakmasıyla Arap Baharı hareketlenmesi başladı.[44] Bu olayın ardından, Cezayir'de bazı şehir ve kasabalarda birtakım protesto hareketleri yaşanmaya başladı, fakat "İslâmcı terörle savaş"ın baş müttefiklerinden "Cezayir'de isyan bastırılırken, kameralar Tunus'a çevrilmişti."[45]

Kuşkusuz, hiçbir ülkede Arap Baharı hareketlenmesi, toplumsal karşılığı olmayan, uluslararası ve bölgesel siyasi gelişmelerin tanzim ettiği aldatmacalar ve kamera oyunları değildi. Arap Baharı'nın arifesinde, Arap coğrafyasında, ABD/Batı ile ilişkilerin mahiyetine bağlı olarak, otoriter olarak tanımlanan veya tanımlanmayan tüm ülkelerin, demokrasi ve özgürlükler noksanlığının yanı sıra, ekonomik ve siyasal kriz içinde olduğu

42 Sahra bölgesinde terörle savaş konusunda bkz. Jeremy Keenan, *The Dark Sahara America's War on terror in Africa*, New York: Pluto Press, 2009; *The Dying Sahara US Imperialism and Terror in Africa*, Pluto Press, New York, 2013.

43 Bu raporu hazırlayan Jeremy Keenan'a göre, raporda Cezayir istihbarat servisinin terör örgütleri ile ilişkisine değinilen bölümler, yayımlanan versiyondan çıkarılmıştı. (*Dying Sahara*, s. 232).

44 *A.g.e.*, s. 227.

45 *A.g.e.*, s. 229.

tartışılmaz bir gerçekti. Bu ülkelerin tümünde mevcut rejim ve iktidarda olan klik, parti ve liderlere karşı birikmiş toplumsal tepkiler, bu rejimleri ortak hedef haline getiriyordu.

Diğer taraftan, Arap Baharı çerçevesinde öne çıkarılan demokrasi ve özgürlük talep veya rüzgârı, bazı muhalif çevrelerin özlemi olmakla birlikte, rüzgârın gidişatını asıl belirleyen, mevcut rejimlerin kendi toplumları açısından olduğu kadar, bölgesel ve uluslararası ilişkileri açısından da darboğaza girmiş olmalarıydı. Ülkeleri içinde yaşanan en büyük sorunların başında, geçmişi Arap milliyetçiliği ve sosyalizmine dayalı rejimlerin, ekonomik liberalizm açılımlarının ekonomik ve siyasi sorunları azaltmak bir yana artırmış olması vardı. Mısır'da '70'li yıllarda Enver Sedat döneminde, Cezayir'de '80'li yılların sonunda Bencedid döneminde, Tunus'ta '90'lı yıllarda Bin Ali döneminde hayata geçirilen ekonomik liberalizm siyasetleri, sadece dar bir seçkin sınıfın dışındaki kesimler için yaygın bir yoksulluk sorunu yaratmıştı. Diğer taraftan, ekonomik liberalizmin yarattığı toplumsal hoşnutsuzluk sonucu ortaya çıkan siyasi meşruiyet sorunu, mevcut rejimlerin bir yandan İslâmcı muhaliflerini baskılarken, diğer yandan İslâmi referansları öne çıkarmasıyla giderilmeye çalışılmıştır. Bu siyasetin en iyi örneği olan Mısır'da, rejim siyasetinin İslâmileşmesi bir yana, Sedat döneminden itibaren, Müslüman Kardeşler'in diğer muhaliflere kıyasla sisteme dahil olmalarının önü açılmış olduğundan ve Cezayir'de rejim siyasetinin İslâmileşmesi adımlarından bir önceki bölümde bahsetmiştik. Arap dünyasının en seküler ülkesi olarak bilinen Tunus'ta, 1987'de iktidara gelen Bin Ali'nin ilk işi Burgiba döneminde kapatılan (Mısır'daki El-Ezher'e denk bir İslâmi eğitim kurumu olan) Zeytuna'yı açmak, radyo ve televizyonda dinî yayınlar başlatmak ve İslâmcı muhalefetin önde gelen temsilcisi Nahda ile diyalog kurmak olmuştu.[46]

Kısacası, Arap Baharı öncesinde Mısır, Tunus ve Cezayir örneklerinde, "Arap sosyalizmi"nin yerini ekonomik liberaliz-

46 Jennifer Noyon, *Islam, Politics and Pluralism Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*, Royal Institute of International Affairs, BK, 2003, s. 102, vd.

min; Batı karşıtı, bağımsızlıkçı eğilimlerin yerini ABD/Batı ile ittifak ve seküler siyaset eğiliminin yerini İslâmi referanslar almış durumdaydı. Sorun, bu rejimlerin her üç alanda da istikrarlı bir çizgi izlememiş olmasıydı. Ekonomik liberalizm siyasetleri mevcut rejimin devamını tehdit etmeyecek sınırlar içine hapsedilmişti, siyasetin İslâmileşmesi, geniş toplumsal kitlelerin taleplerinin temsilciliğini üstlenen İslâmcı parti ve çevreleri sisteme dahil etme konusunda direniyordu. ABD/Batı ile ilişkiler ise yine mevcut rejimlerin devamı önceliği çerçevesinde şekilleniyordu. Örneğin Mübarek rejimi, kendisini "radikal İslâmcılara karşı güvence olarak" takdim etmeye endeksli ABD/Batı müttefikliğinin, mevcut rejimin devamı için yeterli olduğunu düşünerek, müttefiklerinden gelen siyasi reform baskısının önemini kavrayamıyordu. Oysa Mübarek rejimi, 2000'li yıllarda çoktan müttefikleri için bir güvence olmaktan ziyade Batı karşıtlığını besleyen bir yük halini almıştı. Mısır'da 2007'de yapılan bir kamuoyu araştırmasının, Arap dünyasında Mübarek ve benzerlerine karşı oluşan tepkilerin bölgedeki "direniş ekseni" denilen İran-Hizbullah eksenine sempatiyi yükseltmek gibi, ABD ve bölgedeki müttefikleri açısından büyük bir riske işaret ettiğinden söz etmiştik.

Libya ve Suriye'nin durumu çok farklıydı. Libya'da Arap milliyetçiliği Arap sosyalizmi, Nasırcılık ve İslâm karışımından müteşekkil kendine mahsus bir ideolojiyle Kral İdris'e karşı askerî bir darbeyle iktidara gelen Kaddafi rejimi, uluslararası ve bölgesel planda başlı başına bir sorun teşkil ediyordu. 11 Eylül sonrasında Kaddafi "İslâmi teröre karşı küresel savaş" çerçevesinde ABD/Batı siyasetleriyle uzlaşma siyaseti izledi ve bunun karşılığında uluslararası meşruiyet kazanma şansı yakaladı. Ancak uluslararası meşruiyet kaygısı Kaddafi'nin "İslâmcı teröre karşı küresel savaş"a desteğinin en önemli nedeni değildi, asıl mesele Libya'da İslâmcı grupların '80'li yıllardan itibaren Kaddafi karşıtı muhalefetin en güçlü unsurları olmasıydı.[47] Bunlar arasında en bilineni, daha sonra Arap Baharı sürecinde

47 Ronald Bruce St. John, *Libya From Colony to Revolution*, Oneworld, Oxford, 2008, 2012, vd.

öne çıkan ve 1990'da Pakistan'da, Afganistan'da savaşan Libyalı cihatçılar tarafından kurulan ve daha sonra Sudan ve Cezayir'e taşınan Libya İslâmi Mücadele Cemaati'dir (Libyab Islamic Fighting Group, LIFG). Kaddafi '90'lı yıllarda Mısır, Cezayir ve Tunus'ta izlenen İslâmcı tehdide karşı İslâmileşme siyasetlerine benzer şekilde, kendisini "İslâm'ın kalkanı" ilan ederek içki yasağını tekrar gündeme getirmek, İslâmi takvime dönmek ve Libyalıları uçakla hacca taşıyıp BM yaptırımlarını delmek gibi adımlar atmıştı.[48] Ancak bu siyasetler, diğer ülkelerde olduğu gibi İslâmcı muhalefetin güçlenmesini engelleyememişti. Sonuçta bu koşullar altında, 2000'li yıllarda, "İslâmi teröre karşı küresel savaş"a katılmak, Libya açısından iyi bir strateji olarak görülüyordu. Diğer bir neden, kuşkusuz Libya'nın ekonomik açıdan yaşadığı sorunları aşmak adına uluslararası yaptırımlardan kurtulma çabasıydı. Bu süreçte, oğul Seyfülislâm Kaddafi önderliğinde, Batı ile uzlaşmaya eşlik eden ekonomik reform veya liberalizm siyaseti izlenmeye başladı.

Diğer taraftan Kaddafi'nin 2002'de kurucu önderliğini yaptığı Afrika Birliği Organizasyonu'nun (Organization of African Unity, OAU) 1999'da Cezayir Zirvesi'nde, Kaddafi Pan-Afrika Kongresi kurulmasını teklifi gibi liderliğine soyunduğu Afrika Birliği siyasetleri, bölgesel ve Batılı ülkeler açısından sorun olmaya devam ediyordu. Cezayir ve Libya arasındaki ilişkiler, Kuzey Afrika'da Mali'de hükümete karşı savaşan Tuareglerin Kaddafi tarafından desteklenmesinin Cezayir'in Sahel'deki çıkarları ile çatışması dolayısıyla gerginleşmişti. Kaddafi'nin, 10 Nisan 2006'da Mevlid Kandili'ni kutlama gösterisinde Büyük Sahra Devleti fikrini ileri sürmesi,[49] sadece Cezayir ve bölge ülkeleri değil, ABD açısından da rahatsızlık uyandıran Afrika siyasetinin gösteri alanlarından biri olmuştu. Asıl önemlisi Kaddafi'nin Libya'yı, 2008'de kurulan ve ABD'nin Afrika'daki askerî varlığını kurumlaştıran AFRICOM (US African Com-

48 Vijay Prashad, *Arab Spring, Libyan Winter*, AK Press, Oakland Baltimore Edinburg, 2012, s. 120-121, vd [*Arap Baharı, Libya Kışı*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, Istanbul, 2021].

49 Keenan, *The Dying Sahara*, s. 62.

mand) karşıtı bir siyaset izlemesiydi. Oysa bu süreçte, Kuzey Afrika, ABD önderliğinde başlatılan "İslâmi terör ile savaş" siyasetlerinin en önemli alanlarından biri haline gelmişti.

Arap Baharı ve daha öncesinde Arap dünyası genel başlıkları altında, aslında çok önemli olan bölgesel ve küresel geniş çerçeve göz ardı edildiği için Libya'nın Afrika siyasetlerinin önemi, sorgulama dışı bırakılmış en önemli konulardan biridir. Oysa Afrika, Soğuk Savaş dönemi siyasetlerinin ve bunların Arap dünyasındaki yansımalarının en önemli çatışma sahalarından biriydi. Sadece Libya özelinde, kısa bir hatırlatma olarak, Soğuk Savaş dönemi çerçevesinde ismini zikrettiğimiz Suudi Arabistan'ın uzun süreli ABD büyükelçisi olan Prens Bandar bin'in o süreçte, Kaddafi'nin devrilmesi için Çad'a verdiği destek operasyonunun mimarlarından biri olması çarpıcı bir örnektir.[50] Dahası, Libya'nın Arap Baharı sürecinde, Kaddafi muhaliflerine komutanlık yapmak üzere Mart 2011'de Bingazi'ye dönen Hafter, '80'li yıllarda Çad Savaşı'nın generallerinden biri iken, Kaddafi'ye karşı çıkarak Çad'a yerleşmişti. Hafter, 1990'da ABD destekli Çad hükümeti düştükten sonra, ABD'ye giderek Kaddafi rejimine karşı Libya Milli Ordusu'nu (Libyan National Army, LNA) kurmuştu.[51]

Tüm bu bağlantılar, Libya'da Arap Baharı'nın, geçmişi Soğuk Savaş yıllarına giden, ABD destekli ve Kaddafi'ye karşı örgütlenmiş bir "komplo" olduğu anlamına gelmez. 2000'li yıllarda Kaddafi rejimi, iç ve dış siyaset alanlarında pek çok düşmanını aynı paydalarda buluşturacak şekilde yıpranmıştı. O kadar ki, 2008'de ekonomik liberalizm siyasetinin mimarı olan Seyfülislâm'ın "Kaddafi'nin oğlu olmasa 2011'de, rejime karşı muhalefet saflarına geçen liberal teknokratlara katılacağı"[52] yorumu bile yapılabilirdi. Zira Kaddafi, önceden destek verdiği ekonomik liberalizm siyasetlerini, yarattığı toplumsal tepkiler dolayısıyla bir noktadan sonra engeller hale gelmişti. Diğer taraftan "İslâmi teröre karşı savaş" cephesinde ABD/Batı ile ittifak siya-

50 William Simpson, *The Prince*, 2006, s. 124-125.

51 Prashad, *a.g.e.*, s. 202, vd.

52 *A.g.e.*, s. 146.

setine karşı Afrika Birliği siyasetinden vazgeçmek istemiyordu. Ortadoğu'da Batı karşıtı siyasetini terk etmiş görünmesine karşın 2003 Arap Zirvesi'nde, Ürdün kralını, ABD'yi Irak'ı işgale davet etmekle suçluyor, 2006'da Doha'daki zirvede, Kral Abdullah'a "İngilizlerin eseri ve ABD'nin koruması altında olduğunu" söyleyerek Katar şeyhini zor duruma sokuyordu.[53] Dahası, ekonomik liberalizm ve Batı'ya açılma siyasetlerine rağmen 2008'de Fransa'nın Akdeniz Birliği (Meditterranean Union) projesine karşı çıkıyordu.[54]

Libya'da Arap Baharı sürecinin başlangıcında Cezayir rejimi benzer bir "çelişkili" tutum izleyerek, muhaliflere karşı Kaddafi'ye destek vermeye kalktığında, müttefikleri tarafından uyarılarak tavrının değişmesi sağlandı. İlk olarak, Bingazi'de muhalefeti destekleyen Katar şeyhi, 18 Mayıs 2011'de Cezayir'i ziyaret ederek, "NATO'nun bu önemli müttefikinin, Cezayir konusunda hayal kırıklığı yaşattığını" iletti. Ardından ABD ve Fransa araya girerek Cezayir'in, "Libya'daki isyancıların El-Kaide ve İslâmi aşırılıkla bağlantılı olduğu" iddialarına son vermesi üzerine anlaşıldı.[55]

Arap Baharı sürecinde Libya'ya NATO askerî müdahalesi, başlangıçta Kosova benzeri örneklerde olduğu gibi, insani (liberal) müdahalecilik çerçevesinde meşrulaştırılmıştı. ABD Başkanı Obama, 22 Ağustos 2011'de yaptığı konuşmada, bu müdahaleyi "demokratik ideallerin savunulması" olarak tanımlayarak, "Afganistan'dan Kosova'ya, Somali'den Libya'ya NATO'ya her zaman olduğundan daha çok ihtiyaç olduğunun" görüldüğünü ileri sürmüştü.[56] Ancak Libya'da daha sonra yaşananlar, en ateşli insani müdahalecilik savunucularını bile zor duruma düşürdü ve Libya meselesi, Arap Baharı'nın pek çok nedenle "kış"a dönüşmüş olduğu fikri etrafında açıklık kazanmış sayıldı.

---

53 *A.g.e.*, s. 164-165.

54 *A.g.e.*, s. 131.

55 Jeremy Keenan, *The Dying Sahara...*, s. 236-237.

56 Prashad, *a.g.e.*, s. 234, vd.

Suriye'de "Bahar"

Libya'da olduğu gibi Suriye'de de Arap Baharı'nın kara kışa dönmesi çok kısa bir süre içinde oldu. Her "Bahar" ülkesinin olduğu gibi Suriye'de de Arap Baharı'nın kendine özgü bir arka planı ve seyri vardı. En önemlisi Suriye'nin Arap Soğuk Savaşı'ndan henüz çıkmamış olmasıydı. Suriye, Soğuk Savaş sürecinde bölgede ABD/Batı müttefiklerine karşı milliyetçi Arap rejimlerinden biri iken ve daha önce de birçok vesileyle değindiğimiz gibi Soğuk Savaş'ın ikinci perdesinde, yani 1979 İran İslâm Devrimi'nin ardından, bölgede kendini "direniş ekseni" olarak tanımlayan, Batı karşıtı İran-Suriye-Lübnan Hizbullahı ve Hamas ittifakının bir parçası olmuştu. Hafız Esad'ın ölümü ardından cumhurbaşkanı olan oğul Beşar Esad'ın devraldığı miras, ABD/Batılı ve müttefiki bölgesel ülkelerin Suriye rejimine karşı birikmiş husumetiydi. Bu çerçevede 2003 Irak İşgali, Suriye'de "sıranın kendine geldiği" şeklinde bir algıya neden oldu. 2005 Hariri Suikastı'nın ardından Lübnan'dan asker çekmek zorunda kalması ve uluslararası hâkimliğe soyunmak üzere kurulan Lübnan Özel Mahkemesi'nin failinin Suriye olduğu yönünde baskı aracı oluşturması ve ardından 2006 yılında İsrail'in Lübnan saldırısı, bu algının yanlış olmadığını gösterdi.

Beşar Esad, başlangıçta ekonomik liberalizm ve sınırlı da olsa siyasi özgürlükler çerçevesinde bazı reform hamlelerine girişmişti, ancak rejimin koordinatları bu reform hamlesinin sürdürülmesini imkânsız kılıyordu. Hafız Esad döneminde rejimin en sadık bekçilerinden Abdülhalim Haddam, 2001 yılında Şam Üniversitesi'nde yaptığı konuşmada, "reformların Suriye'yi çöküşe sürükleyeceğini, Cezayir ve Yugoslavya'da olanlardan ders alınması gerektiğini, çoğulculuğun bir Batı komplosu olduğunu, reform talep edenlerin yabancıların ajanları olmasa da onlara hizmet ettiğini" ileri sürmüştü.[57] İlginç olan, Haddam'ın 2005'te Beşar Esad'ı "Hariri'nin katili" olarak ilan ederek, Suriye rejiminin en büyük iç tehdit olarak gördüğü Müslüman Kardeşler ile muhalefet ittifakına girmiş olmasıdır. En

57 Barry Rubin, *The Truth About Syria*, Palgrave, New York, 2007, s. 161.

az bunun kadar ilginç diğer bir olay, Müslüman Kardeşler'in 1982'de Hama Ayaklanması'nın kanlı bir şekilde bastırılmasında iş başında olan Hafız Esad'ın kardeşi Rıfat Esad'ın, yurtdışında Suriye'ye karşı muhalefete girişmesi ve bu çerçevede ABD ve Suudi Arabistan ile yakın ilişkiye girmiş olmasıdır.[58]

Rıfat Esad, 1983'te Hafız Esad'ı iktidardan düşürmekte başarısız olup yurtdışına sürgün edilmiş, 1992'de annesinin ölümü sonrası Suriye'ye dönmüş ancak 1998'de Beşar Esad'ın babasının halefi olmasının önünü kesmeye çalıştığı için tekrar Suriye'den ayrılmaya zorlanmıştı.[59] 1982'de Hama Ayaklanması'nın bastırılmasının ardından Müslüman Kardeşler liderleri de faaliyetlerine İngiltere başta olmak üzere yurtdışında devam etmekteydi. Hafız Esad döneminin genel olarak tüm muhalefet ve özellikle Müslüman Kardeşler'e karşı sert baskısı, kuşkusuz Suriye'de rejim karşıtı muhalefetin, örgütlenmek bir yana toplumsal taban kazanmasını engellemiştir. Diğer taraftan MK'nin Batı ülkelerinde örgütlenmesi ve Haddam gibi eski bir rejim adamıyla ittifak kurması da, meşruiyetini zayıflatan hususlar oldu. Suriye rejiminin, siyasi reform çağrılarının önünü kesmek adına da olsa, "Suudi Arabistan'ın Suriye rejimine karşı MK ve Haddam arasında ittifaka aracılık yapması ve Rıfat Esad'ın aynı amaçla İslâmcıları ve dış müdahaleyi desteklemesini" gündeme getirmesi[60] temelsiz bir iddia olmayıp yurtiçinde muhalefetin elini zayıflatmıştır.

Diğer taraftan Suriye rejimini dışarıdan müdahaleyle değiştirmek alternatifi ne Suriye'ye özgü ne de yeni bir siyaset olmakla birlikte 2000'li yıllarda hız kazanmıştır. Avrupa Birliği'nin 2004'te Brüksel'de düzenlediği toplantı, yurtdışında muhalif bir aktör olarak öne çıkan iş insanı Farid el-Ghadary öncülüğünde Suriye muhaliflerini bir araya getirmeyi amaçlıyordu. Ancak ABD'de isminin öne çıkmasına karşın el-Gha-

58 David W. Lesch, *The New Lion of Damascus Bashar al-Asad and Modern Syria*, Yale Univesity Press, 2005, s. 49-50.

59 Rıfat Esad, 2019 tarihinde Suudi Arabistan'dan gelen büyük miktarda parayı aklamak suçundan Fransa'da mahkemeye verilmiştir.

60 Bassel Salloukh, "Demistfying Syrian Foreign Policy under Bashar al-Asad", (ed.) Fred H. Lawson, *Demystifying Syria*, Saqi, Londra, 2009, s. 170.

dary'nin Suriye Reform Partisi'nin Suriye'de hiçbir karşılığı yoktu.[61] 2005'te Londra'da Haddam ve Müslüman Kardeşler'in lideri Şeyh Bayanuni'nin Ulusal Kurtuluş Cephesi (National Salvation Front) çatısı altında buluşması ise Suriye içindeki muhalefetin tepkisini çekmişti.[62] En kötüsü, ABD'de 1996'da neo-muhafazakâr siyaset çevrelerinde öne çıkan bir seçenek olan zorla rejim değişikliğinin,[63] 2005 yılından itibaren daha fazla gündeme gelmiş olmasıydı. 2005 Eylül ayında, ABD'nin Irak Büyükelçisi Zalmay Halilzad'ın "Suriye sabrımızı taşırıyor" demesinin ardından Kasım ayında ABD Dışişleri Bakanlığı mensubu Alberto Fernandez'in "ABD'nin Suriye'nin rejimini değiştirmesini beklemeyeceğini, askerî müdahale dahil tüm seçeneklerin masada olduğunu" ifade etmiş olması bu durumun birer göstergesidir.[64]

Suriye rejimine karşı 2005 yılında baskının artmasının gerekçesi, daha önce sözünü ettiğimiz gibi Suriye rejiminin Refik Hariri suikastının faili olduğu ve bu olayı araştırmak üzere kurulan uluslararası mahkemeye Suriye'nin yeterli desteği vermediği iddiasıydı. Bu bölümün başında, bu olaya ilişkin olarak Lübnan'da yaşanan protestoların Arap Baharı diye tanımlandığından söz etmiştik. Doğrusu bu çerçevede Arap Baharı'nın Suriye için de 2005'te başlamış olduğu söylenebilir, daha doğrusu Arap Baharı olayı 2005'ten itibaren bölgede yaşanan gelişmeler çerçevesinde daha iyi kavranabilir.

Diğer yandan, küçük de olsa, rejime karşı barışçı yöntemler izleme yanlısı çevrenin varlığının uluslararası platformda dikkate alınmamış olması, Suriye'de sürecin hızla silahlı isyan biçimini almasında etkili olmuştur. Olayların hemen başlangıcından itibaren Lübnan, Suudi Arabistan, Katar ve Türkiye'den Suriye'ye silah ve silahlı militan akışı, Suriye'de söz konusu olanın toplumsal isyandan ziyade vekâlet savaşları olduğunun en

61 Carsten Wieland, *Syria at Bay Secularism, Islamism and Pax-Americana*, Hurst&Company, Londra, 2006, s. 102-103.

62 *A.g.e.*, s. 104-105.

63 Flynt Leverett, *Inheriting Syria Bashar's Trial by Fire*, Brookings Institute Press, Washington, 2005, s. 151.

64 Wieland, *a.g.e.*, s. 139.

iyi göstergesidir. Bu akış, ancak Irak ve Suriye'de ortaya çıkan IŞİD/İslâm Devleti'nin ciddi bir sorun haline gelmesi sonrası, ABD/Batı medyası tarafından belgelenir hale geldi.

Başlangıçta, Suriye Ulusal Meclisi ve Suriye muhalefetinin merkezinin İstanbul olması, Özgür Suriye Ordusu'nun Türkiye'de kurulması, ABD/Batı dünyasının desteklediği girişimlerdi. Diğer taraftan, Suudi Arabistan ve Katar'ın Suriye muhalefetine destek vermesi de uluslararası camianın teşvik ettiği girişimlerdi. ABD/Batı ülkelerinin Arap Baharı sürecinde siyaset değişimleri kuşkusuz Suriye'ye özgü değildi, Mısır'da Müslüman Kardeşler'e destek siyaseti de MK'nin iktidar olması ardından yaşanan gelişmelerle terk edilmişti, dahası MK'nin Cumhurbaşkanı Mursi'nin askerî darbeyle devrilmesi sorun edilmemişti. Bu siyasi tavır değişikliğinin "Müslüman Kardeşler ve genel olarak İslâmcıların sanıldığı kadar demokrat olmadığının anlaşılmasının" sonucu olduğu iddiası tartışmalı bir konudur. Ancak Suriye'ye ilişkin süreç Arap Baharları'nın kavranması ve tartışılması açısından özel bir önem taşır, zira Suriye'de "vekâlet savaşları"nın aşikâr hale gelmiş olması, diğer Arap Baharları'nın göz ardı edilen boyutları hakkında aydınlatıcı olabilir. Suriye Arap Baharı'nın başlangıcından itibaren, Suudi Arabistan, Lübnan, Türkiye ve Katar başta olmak üzere Körfez ülkelerinin muhaliflere verdiği destek, ilerleyen süreç içinde İran ve Lübnan Hizbullahı'nın rejim yanında yer alması ve nihayet ABD, Fransa ve Rusya'nın sahaya inmesiyle tam bir velaket savaşına dönüştü. Bu süreçte Katar, aslında tüm Arap Baharı sürecinin en etkin aktörlerinden biri olarak öne çıkmıştı. Bu çerçevede, Suriye Arap Baharı'nın en önemli gelişmelerinden biri, 2012 Şubat ayında Hamas'ın Şam ofisini kapatıp Doha'ya taşınmasıdır.

'90'lı yıllardan itibaren, kendine "direniş ekseni" adını veren İran-Suriye-Hizbullah ittifakının bölgede etkinliğinin artmasının, ABD/Batı ittifakı ve bölgesel müttefikleri açısından büyük bir tehdit olarak görüldüğüne değinmiştik. Bir önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi, Irak'ta İran'ın etkisinin artmasıyla büyüdüğü düşünülen, 2008'de Ürdün Kralı II. Abdullah'ın ifadesiy-

le "Şii hilali", el-Karadavi'nin ifadesiyle "Şiilik tehlikesi", "mezhepçilik" çerçevesinde tanımlanmaya çalışılıyordu. Ancak Sünni bir örgüt olan Hamas'ın bu eksen içinde yer alması, mezhepçilik iddialarını zayıflatan bir öge idi. Dahası, ABD/Batı tarafından tanınmasa da Hamas, Arap dünyasında Filistin mücadelesinin temsilcisi olmak gibi bir meşruiyete sahipti. Üstelik İran-Suriye-Hizbullah ekseni, Hamas'a verdiği desteğin ötesinde, İsrail'e karşı tavizsizlik, daha doğrusu İsrail Devleti'ni tanımayı kesin bir şekilde reddeden siyasetiyle "Filistin barış süreci" çabalarının önündeki en büyük engeldi. Suriye Arap Baharı sürecinde Hamas kozunun direniş ekseninden koparılması, bu açıdan son derece önemli bir gelişmedir. Aslında Katar, Arap Baharı öncesinde de, 1996'dan itibaren, Filistin meselesi dahil olmak üzere bölgesel (ve hatta küresel) planda hemen tüm kriz çözüm süreçlerinde yer alan yeni bir bölgesel aktör olarak, Hamas ile yakın ilişki kurmaya özen göstermişti.

Yeni bir aktör olarak Katar

1996'dan sonra Ortadoğu siyaset sahnesinde parlayan Katar, diğer Körfez emirliklerine benzer bir geçmişe sahipti. 19. yüzyıl ortalarında İngiliz idaresi altında tanınan yönetici Sani ailesinin hükümranlığı bağımsızlık sonrası devam etmiştir. Arap Baharı sürecinde iktidarda olan Şeyh Hamad, 1995'te, babası Şeyh Halife'ye karşı bir darbeyle yönetimi ele geçirmişti. Ancak bu darbe, önsözünü Ortadoğu konusunda saygın bir akademisyen olan Roger Owen'ın yazdığı bir çalışmada bile kaçınılmaz veya diğer bir deyişle olağan bir devir teslim olarak değerlendirilmiştir.[65] Oysa Hamad'ın babası 1996'da bir karşıdarbe girişiminde bulunmuş ve iktidara dönme çabaları, sonunda oğlunun Patton Boggs adlı Washingtonlu bir hukuk şirketinin yardımıyla onun servetini dondurmayı başarması ile engellenmişti.[66] Şeyh Ha-

65 Rosemarie Said Zahlan, *The Making of the Modern Gulf States*, Ithaca, Londra, 1998, s. 104.

66 Hugh Miles, *Al-Jazeera How Arab TV News Challenged The World*, Abacus, Londra, 2006, s. 14.

mad'ın yönetimi ele geçirmesinden sonra Katar, iddialı bir bölgesel aktör olma yoluna girdi. ABD'nin 2003 Irak İşgali'nin başlatıldığı El Udeid ve es-Saliyah askerî üslerine ev sahipliği yapan Katar, dış siyasetini İran, Irak ve hatta İsrail gibi farklı bölgesel aktörler ile dengeli ilişkiler kurmak şeklinde tanımlıyordu.

Bu çerçeve içinde 1996'da kurulan El Cezire televizyon kanalı da Arap dünyasında ilk kez bağımsız bir medya organı olarak takdim edilmiştir. El Cezire gerçekten de Arap, hatta Müslüman dünyaya ilişkin daha önce görülmedik bir yayın siyaseti izliyordu. Örneğin bir siyaset programında Lübnan Hizbullahı'nın direnişçi mi terörist mi olduğu tartışmaya açılmıştı. ABD'nin terör listesinde olan Hizbullah, o zamana dek İsrail'e karşı sürdürdüğü mücadele dolayısıyla "Arapların çoğu için Hizbullah'ın meşruiyetini sorgulamak ihanet" olarak kabul görüyordu.[67] El Cezire "özgür ifade" platformu olarak, beklenmedik konu ve konuklara ev sahipliği çerçevesinde 1998'de Çeçenistan Başkanı Aslan Maskhadov, bu kanaldan ABD ve BM'ye ülkesine müdahale çağrısı yapmıştı.[68]

El Cezire daha sonra, pek çok yorumcu tarafından, Arap Baharı sürecinde başlı başına en etkili aktör olarak tanımlanmıştır. Ancak 2000'li yılların başında El Cezire'nin küresel çapta gündeme gelmesi El-Kaide örgütünün sesini dünyaya bu kanaldan duyurmasıyla olmuştu. 11 Eylül'den bir yıl önce ve El-Kaide'nin Yemen sahillerinde bulunan askerî varlığına saldırısından hemen sonra, al-Zawahiri'nin El Cezire'den yaptığı "ABD'ye karşı topyekûn savaş" çağrısının kayıtları, Clinton yönetiminin Afganistan'da El-Kaide kamplarına füze saldırısının gerekçesi olan belgeler arasında yer aldı.[69] El-Kaide ve lideri Bin Ladin'in yaptığı açıklamaların El Cezire tarafından yayınlanmasını engellemek bir yana, ABD yönetimi, bu çağrıların, terörle savaşın gerekçelendirmesinde en iyi kanıtları olduğunu fark etmişti.[70] El-Kaide'nin El Cezire ile ilişkisinin sorgulanma-

67 *A.g.e.*, s. 40.
68 *A.g.e.*, s. 48.
69 *A.g.e.*, s. 109.
70 *A.g.e.*, s. 129.

sının cevabı, bu kayıtların El Cezire'nin Kabil'de bulunan ofislerine iletildiği şeklindeydi. Dahası, El Cezire'yi Arap dünyasında bağımsız medya organı olarak kitaplaştıran Hugh Miles'a göre, "Bin Ladin, El Cezire'nin diğer Arap kanallarından farklı olarak, hükümetten bağımsız ve özgürlük ortamında yayın yaptığını biliyordu"[71] ve bu nedenle El Cezire'ye konuşuyordu. El Cezire'nin bu süreçte oynadığı rol ve bu rolün arka planı bizim çalışmamızın konusu değil, o nedenle, sadece Arap Baharı sürecinde, bir kez daha küresel çapta gündeme gelen El Cezire'nin geçmişini kısaca hatırlamak ile yetinelim. Bizim açımızdan önemli olan, bir önceki bölümden devamla, ABD/Batı siyasi ortodoksisinin, Arap dünyası ve/veya Müslüman coğrafyada siyasi aktör ve olaylara ilişkin özgürlük ve demokrasi tanımları, daha doğrusu yakıştırmalarının kalkış noktalarını, Arap Baharı ve Katar bağlamında değerlendirmek.

Soğuk Savaş dönemi boyunca ABD/Batı ülkeleri ve Suudi Arabistan, Körfez ülkeleri ve Ürdün Krallığı arasındaki ittifak, komünizmle mücadele adına, bu ülkelerin teokratik/otokratik yönetim biçimlerini sorun etmemişti. Daha sonra bu konu, siyasi pragmatizm çerçevesinde izah edilir oldu. Soğuk Savaş'ın son perdesinde, Afganistan cihat/cihatçılarının desteklenmesi Sovyetler tehdidine karşı zaruri ortaklık olarak kabul görmüştü. Soğuk Savaş'ın son bulmasının ardından, uluslararası yeni tehdit olarak tanımlanan radikal İslâmcılık ile mücadele bu kez, radikal İslâm'a karşı ılımlı İslâm/İslâmcılar ile uzlaşma çerçevesinde tanımlanmaya başlanmıştı. Bir önceki bölümde, bu dönemde, radikal ve ılımlı İslâm/İslâmcılık tanımlarının, büyük ölçüde Batı ülkelerinin ittifak sistemi içinde veya karşısında yer almak çerçevesinde düzenlendiğini ileri sürdük. İran rejiminin radikal İslâmcı, Suudi Arabistan'ın muhafazakâr rejim olarak tanımlanmasının ancak bu çerçevede anlaşılabileceğini iddia ettik. Diğer taraftan '90'lı yıllarda, Ortadoğu siyaset sahasında artık temel sorun Arap dünyasındaki mevcut rejimlerin sürdürülemez hale gelmiş olması ve bunlara karşı yükselen toplumsal muhalefetin temsilcilerinin İslâmcılar olmasıydı. Bu

71 *A.g.e.*, s. 133.

noktada, Batı dünyası açısından temel tehlike, İslâmcılık(lar)ın Batı karşıtlığı idi. Bu koşullar altında, Müslüman dünyada Batı tarzı demokraside ısrar yerine, İslâm demokrasisi gibi "alternatif demokrasi" veya iyi yönetim (*good governance*) modellerinin kabulü, İslâmcı grup ve çevreler ile Batı dünyası arasındaki çatışmayı çözebilirdi. Bu anlayış 2000'li yıllarda, Batı İslâm siyasetlerinin yeni ortodoksisi haline gelmişti. Arap Baharı sürecinde öne çıkardığı İslâmcı muhalefetin, demokrasi aktörü olarak kabul görmesinin bu çerçevede anlaşılabileceğini ileri sürmüştük.

Ancak Müslüman Kardeşler'in yayın organı El Cezire'ye ev sahipliği yapan ve Arap Baharı sürecinde öne çıkan bir aktör olan Katar'ın bölgede demokrasi rüzgârı veya devrimiyle ilişkisi, fazladan izaha muhtaç bir konu gibi görünebilir. Oysa Soğuk Savaş sürecinde Suudi Arabistan'ın "hür dünya"nın baş müttefiki olabilmesi gibi Katar Emirliği'nin, bölgedeki demokrasi cephesinin önderi olması da benzer bir çerçeve içinde değerlendirilebilir. Diğer taraftan Katar, mevcut bölgesel aktörlerin '90'lı yıllardan itibaren yaşanan gelişmelerin biriktirdiği siyasal krizleri çözme kabiliyetini yitirdiği noktada, yeni bir aktör olarak öne çıkmıştır. Katar'ın "dengeli dış siyaset" iddiası ve bu çerçevede İran, Suriye, Hizbullah ve Hamas ile ilişki kurma çabası, bu küçük ülkenin bağımsız dış politika izlemeyi seçmesiyle izah edilemeyecek büyük bir hamlenin parçasıdır. Bu hamle Suudi Arabistan-İran gerilim hattında yaşanan tıkanma, İran'ın artan etkisine karşı oluşan boşluk, bölgedeki ABD/Batı müttefiki rejimlerin itibar kaybı, Filistin meselesinin çözümsüzlüğe mahkûm hale gelmiş olması gibi konularda yeni bir "arabuluculuk" ihtiyacının cevabıydı. Katar'ın, Arap dünyasında değil "demokrasi devrimi öncüsü", küçük bir otokrasi olması, bu yeni aktörün üstlendiği büyük misyonların yanında söz konusu bile olmazdı ve olmadı.

İngiltere merkezli Uluslararası Savunma ve Güvenlik Düşünce Kuruluşu (The Royal United Services Institute, RUSI) Katar Temsilciliği'nden David Roberts, Katar Şeyhi Hamad'ın 2012'de Gazze'ye yaptığı ziyaretin İsrail ile ilgili olmadığını ve

"Katar'ın Suriye ve Gazze siyasetinin bölgedeki önemli İran müttefiklerini sarsıp, yönlerini değiştirmek ve İran'ın en önemli ayağını kırmak" açısından değerlendirilmesi gerektiğini söylemişti.[72]

Arap Baharı sürecinde, bir ucu Mısır ve Tunus'ta sonu gelmiş siyasi kliklerin tasfiyesine, diğer ucu Afrika Birliği liderliğine soyunan Kaddafi Libyası ve İran müttefiki Suriye rejimlerinin değişimine varan geniş bir alanda rol üstlenen Katar için Filistin meselesi üzerinden meşruiyet kazanma stratejisi anlaşılmaz değildir. İzaha muhtaç olan husus, Arap Baharı sürecinde bu denli önemli rol oynamış uluslararası ve bölgesel stratejik hesapların sorgulama dışı bırakılmasıdır.

Katar'ın bölgesel rolü bu denli geniş ve derin bir çerçevede öne çıkarken "Katar'ın Arap Baharı siyasetinin sorunsuz olmadığını" ileri sürenler dahi, kendisi demokratik siyasetten uzak bir emirliğin Mısır, Tunus, Suriye ve Libya'da "demokrasi güçlerini" desteklemesini, bölgesel güç kazanma çabası olarak izah etmekle yetinmiştir. Bahreyn'de yaşanan Arap Baharı protestolarının Suudi Arabistan öncülüğünde askerî müdahaleyle bastırılması karşısında sessiz kalan Katar ve El Cezire'nin çelişkili tutumuna dikkat çekilirken, bu konu kısaca, küçük bir ülkenin stratejik pragmatizmi olarak tanımlanmıştır.[73]

Katar gibi bir mini-otokrasinin Arap dünyasında demokratikleşmenin itici gücü olarak öne çıkmasının, bu ülkenin siyasi hırsları ve pragmatizmi ile izah edilemeyeceği açıktır. Katar'ın, tüm Arap Baharı sürecinde önce diplomatik ve El Cezire üzerinden dolaylı, sonra askerî müdahaleye varan rolünü anlatmak bu çalışmanın konusu değil. Ancak Arap Baharı diye tanımlanan hareketlenmenin, Bahreyn ve Yemen'de bölgesel güçlerin Libya'da ABD/Batı ülkelerinin askerî müdahalesiyle devam etmesi, Libya ve Suriye'de bölgesel ve küresel çapta vekâlet savaşına dönmüş olması, Katar'ın bu süreçte oynadı-

72 David Roberts, "Why is Qatar Mucking Around in Gaza?", *Foreign Policy*, 23 Ekim 2012.

73 Christopher M. Davidson, *After the Sheikhs: The Coming Collapse of the Gulf Monarchies*, Hurst&Company, Londra, 2013, s. 227-228.

ğı rolü genel çerçeve içinde kavramamız açısından iyi bir örnek teşkil eder. Bu süreçte yaşanan gelişmeler, öncelikle, meselenin "Ortadoğu'da demokratikleşme", tarafların ise "demokrasi cephesi ve düşmanları" olmadığı gerçeğini net bir biçimde ortaya çıkarmıştır. Asıl önemlisi, küresel ve bölgesel stratejik hesapların, bölgede yükselen hak ve özgürlük taleplerinin temsili kılığına bürünerek meşruiyet kazanmış olmasıdır.

Post-İslâm(cılık) kavramının fikir babası Asef Bayat, Arap Baharı'nın arifesinde yayımladığı Ortadoğu'da demokratikleşmeye dair kitabında, "kozmopolit bir şehir devleti" diye tanımladığı Dubai'yi, türdeş toplum yapılarının yerini "farklılık, çoğulluk ve dini ve hayat tarzı çeşitliliğinin aldığı kozmopolit varoluş tarzı"na örnek olarak gösteriyordu.[74] Bu bakış açısından yola çıkarsak, Katar gibi bir mini-otokrasinin, "demokrasi devrimlerinin" itici güçlerinden biri olarak öne çıkması çelişik veya şaşırtıcı sayılamaz. Dubai'nin kozmopolit bir şehir devleti sayıldığı düzlemde, Katar da rahatlıkla Ortadoğu'daki otoriter rejimlerden farklı dinamikler barındıran, yani kozmopolitizm yolunda ilerleyen bir başka şehir devleti olarak tanımlanabilirdi. Bu noktada asıl sorgulanması gereken, değil demokrasi, en temel hak ve özgürlüklerin, siyasal kurumların söz konusu bile olmadığı bir Körfez emirliğinin, ciddi bir akademisyen tarafından cömertçe şehir devleti olarak etiketlenebilmesi değildir. Asıl sorun Ortadoğu'da "farklılık, çoğulluk ve çeşitlilik" gibi özelliklerin demokratikleşmenin işaretleri olarak tanımlanmasıdır. Kaldı ki, Dubai örneğinde söz konusu edilen "farklılık, çoğulluk ve çeşitlilik", Batılı yerleşik yabancılar (*expats*), yerli nüfus ve fakir ülkelerden burada çalışmaya gelen ve ülkede sefil koşullarda yaşamak durumunda olanların birbirine fazla değmeden aynı alanı paylaşmasından ibaretti.

Arap Baharı ve demokrasi

Asef Bayat, post-İslâm(izm) kavramsallaştırması çerçevesinde kozmopolitizmi "Ortadoğu'da demokratikleşme" dinamikleri

74 Asef Bayat, *a.g.e.*, s. 186.

arasında değerlendirirken "Batı dışı modernlikler" veya "alternatif modernite"[75] (*alternative modernity*) paradigmasından yola çıkıyordu. Daha önceki bölümlerde, Arap dünyası ve genel olarak Müslüman coğrafyada, modernleşme ve demokratikleşmenin kendine özgü kavram ve kurumlar çerçevesinde tanımlanması gerektiği şeklinde ifade bulan kültürselci yaklaşımları değerlendirmiştik. Bu yaklaşıma göre İslâm/İslâmcılık kaçınılmaz olarak demokratikleşmenin bir parçası olmak durumundaydı, dahası bu coğrafyada otoriter siyasetler/rejimler sorununun nedeni, seküler/uluscu Batı modelinin taklitleri olmasıydı. Batı dışı dünyada, bağımsızlık sürecinde ortaya çıkan post-kolonyalist ulus-devletler, Batı modelini esas aldıkları için, toplumlarının kültürel ve tarihsel özgünlüklerini baskılamak çabası ile otoriter rejimlere dönüşmüşlerdi.

İslâmcı muhalefet, seküler ulus-devletin baskıladığı toplumsal dinamiklerin siyasal alana çıkışı, post-kolonyal otoriter rejimlerin sonunu getirecek ve demokratikleşmenin yolunu açacak en önemli aktörlerdi. Post-kolonyalizm kuramlarının da çıkış noktası olan bu paradigma çerçevesinde, Müslüman coğrafyada, post-kolonyal otoriter rejimlere karşı en güçlü toplumsal desteğe sahip olan İslâmcılar veya İslâmi siyasal söylemleri, aynı zamanda en önemli demokratik dinamiği temsil ediyordu. Diğer taraftan, İran örneğinde "siyasal İslâm iflas etmiş" olduğu ve Arap dünyasında Cezayir krizi sonrası İslâmcıların çoğunluğu şiddeti reddedip demokratik kurallar içinde mücadele etmeyi benimsedikleri için İran tipi bir İslâmi devlet ihtimali söz konusu değildi. Arap Baharı'nın, Ortadoğu'da beklenen demokratik devrimin başlangıcı olduğu şeklinde yorumlanması bu çerçevede anlaşılabilir. '90'lı yıllardan itibaren yaygınlık kazanmaya başlamış olan ve İslâm/İslâmcılık ve demokrasi tartışmaları çerçevesinde öne çıkan bu paradigmanın, 2000'li yıllarda akademik/düşünsel alanın ötesinde, ABD/Batı ülkelerinin en genel manada, Müslüman coğrafyaya ilişkin siyasetlerini şekillendiren bir ortodoksi haline gelmiş olduğuna işaret etmiştik. Arap Baharı'nın, ABD/Batı dünyasında iddia edildiği gibi şaş-

75 *A.g.e.*, s. 7.

kınlık ve hoşnutsuzlukla karşılanmak bir yana Ortadoğu'da demokrasi devrimi olarak tanımlanmasını bu çerçevede daha iyi kavramak mümkündür.

'90'lı yıllarda, "siyasal İslâm'ın sonu"nun gelmiş olmasının, kaçınılmaz olarak demokratikleşmenin kapısını açacağı iddialarının fikir babalarından Olivier Roy, Arap Baharı'nın bir yıl sonrasında, İslâmcı partilerin yükselişine ilişkin duyulan endişeleri yersiz bulduğunu ifade etmişti. '90'lı yıllardan itibaren, pek çok diğer Ortadoğu uzmanı, akademisyen ve yorumcu ile paylaştığı, "İslâmcılar liberal değil, ama demokrat olabilirler" ana fikrini tekrarlıyordu. Ancak asıl önemlisi, "ana çatışma konusunun Müslüman dünya ve Batı arasında değil, muhafazakâr Sünni dünya ile Şii dünya, İran ve İsrail ile gizli müttefik Suudi Arabistan arasında olduğunu" ifade etmesiydi.[76]

Önceki bölümlerde, "liberal Batı siyasal ortodoksisi"nin fikir babalarından olan Roy'un, Müslüman coğrafyada demokrasi tanımının, liberalizmi ve bireysel özgürlükler gibi daha birçok kavramı dışarıda tutan "Doğu için iyi" demokrasi anlayışı veya yeni-Oryantalist bakış olduğunu ileri sürmüştük. Dahası liberal Batı siyasal ortodoksisini belirleyen yeni-Oryantalist bakışların Müslüman dünyaya ilişkin demokrasi tanımlarının siyasal-stratejik çerçevede şekillenmiş olduğunu iddia ettik. Arap Baharı sürecinin başından itibaren demokratikleşme olarak etiketlenmesini bu paradigma çerçevesinde değerlendirdik. Arap Baharı'nın ardından, "İslâmcıların devrimi çaldığı" şeklindeki kaygılara karşı, Roy'un asıl çatışma olarak muhafazakâr Sünni dünyası ve Şii İran arasındaki çatışmaya işaret etmesi bu paradigmanın siyasal stratejilerle buluşma zeminini özetler niteliktedir.

Diğer taraftan sol veya kolonyalizm karşıtı entelektüel çevrenin de Arap Baharı'nı demokratik devrim olarak değerlendirmesinin farklı nedenleri olmalıydı. Ancak bize göre sol ve/veya kolonyalizm karşıtı entelektüellerin, başlangıçta Arap Baharı'nı Ortadoğu'da demokrasi (daha doğrusu özgürlük) devrimi olarak yorumlamış olmaları, liberal Batı siyasal ortodoksisiy-

76 Olivier Roy, "The İslâmic Center-Revolt", *New Statesman*, 23 Ocak 2012.

le farklı gerekçelere dayandırılabilirse de, aslında ortak bir zeminden hareket ediyordu. Bu ortak zeminde öne çıkan iki temel buluşma noktasından biri, Ortadoğu'da demokratikleşme yorum ve analizleri çerçevesinde, "Batı tipi seküler demokrasi" kıstasının bu coğrafya için geçerli olamayacağı ve otoriter rejimlerin Batı tipi modernleşmenin ürünü olduğu fikridir. Diğeri ise, demokratikleşme ve/veya özgürleşme kavramlarının, mevcut rejimlere muhalefet ile sınırlandırılmış olmasıdır. Dahası eleştirel siyasal düşünce geleneğinin postmodern temsilcileri olan sol düşünürlerin bazıları, demokrasi kavramını da modası geçmiş modern kavramlardan biri olarak görüyorlardı ve Arap Baharı'nı demokrasi devriminden ziyade özgürlük (*freedom*) ve/veya özgürleşme (*emancipation*) çerçevesinde tanımlıyorlardı.

Slavoj Žižek, Arap Baharı'nın en başında Mısır'da olanları mucizevi diye tanımlıyor, söz konusu olanın öznesinin, platonik bir şekilde tanımlanabilecek "ebedi özgürlük, adalet ve haysiyet fikri" olduğuna işaret ediyordu.[77] Michael Hardt ve Antonio Negri, Arap Baharı'nın, (kendilerine ait bir kavram olan) "çokluk"un bir merkeze gerek duymadan nasıl örgütlenebildiğini gösterdiğini iddia ediyordu. Onlara göre Arap gençliğinin talebi "geleneksel liberal tanımıyla değil, yeni ifade biçimleri ve çoklukun ihtiyaçlarına uygun bir demokrasi" idi.[78] "Modası geçmiş" klasik Marksizmin temsilcisi olarak tanımlanabilecek Tarık Ali'ye göre kitlelerin otoriter rejimleri devirdiği Arap Baharı, "Arapların 1848"i idi.[79] Vijay Prashad'a göre gençlerin öne çıkması ile ilk bakışta "Arap dünyasının 1968'i gibi görünen"[80] Arap Baharı Arap devrimciliği geleneğinin devamı idi. Gilbert Achcar'a göre Mısır ve Tunus başta olmak üzere, Arap Baharı'nın zeminini hazırlayan, "2011 yılı öncesinde

77 Slavoj Žižek, "What we are witnessing is the miracle of Tahrir Square", *The Guardian*, 11 Şubat 2011.

78 Michael Hardt ve Antonio Negri, "Arabs are democracy's new pioneers", *The Guardian*, 25 Şubat 2011.

79 Tariq Ali, "This is an Arab 1848. But US hegemony is only dented", *The Guardian*, 23 Şubat 2011.

80 Vijay Prashad, *a.g.e.*, s. 23.

otoriter rejimleri yıpratmış olan işçi hareketleri (*workers movement*) idi."[81]

Arap Baharı'na yükledikleri anlamlar çerçevesinde, asıl meselenin bu olduğunu düşünmeyen sol entelektüeller ise, olayların seyrini "devrimin (İslâmcılar tarafından) çalınmış olması" çerçevesinde açıklama yolunu tuttular. Sonuçta devrimin İslâmcılar tarafından çalınmış olduğu iddiası, süreç içinde yaygınlık kazanmıştır. Başlangıcında bunca anlam yüklenmiş demokrasi devriminin çalınmış olup olmadığı veya kimin çalmış olduğu soruları bir yana, bu sürecin bu denli kolay bir açıklamayla geçiştirilip geçiştirilmeyeceği başlı başına tartışma konusu edilmelidir. Bizce, bir yandan demokrasi/demokratikleşme, diğer yandan özgürleşme, devrim gibi kavramların yeniden tanımlanma çabası, Arap Baharı ve sonuçları çerçevesinde büyük bir "test" alanı bulmuştur. Bu yeniden tanımlama, bir yandan özellikle Müslüman coğrafyada kültürel özellikleri öne çıkarırken, diğer yandan özgürleşme ve demokratikleşmeyi diktatörlüklere karşı mücadele ile sınırlıyordu. Nitekim, 1989'da Doğu Avrupa'da yaşanan sürecin demokratikleşme olarak kavramsallaştırılması benzer bir çerçeve içinde değerlendirilmişti. Sovyetler'in çözülüş sürecinde, parti diktatörlüklerine karşı sivil toplum ve yeni siyasal hareketler dinamiğinin demokratikleşmenin yolunu açtığı şeklindeki yorumlar da Sovyet hegemonyası altındaki parti diktatörlüklerinin yıkılışını, doğrudan demokratikleşme ve bu süreci kendine mahsus bir tarihsel deneyim olarak değerlendiriyordu. Nitekim, Arap Baharı'na ilişkin yorumlarda Doğu Avrupa'da yaşanan değişime sıklıkla gönderme yapılmıştır.

Asef Bayat Arap Baharı arifesinde, Ortadoğu'nun demokratikleşmesinin geleceğine dair öngörü olarak 1989 Doğu Avrupa sürecine gönderme yapıyordu. Ona göre Müslüman dünyada yükselen demokrasi hassasiyetleri İslâmcılığı dönüştürecekti, İslâm'ın önemli rol oynayacağı bu süreç "post-İslâmist devrim niteliğinde reform" (*post-Islamist refolution*) olarak tanım-

81 Gilbert Achcar, *The People Want A Radical Exploration of the Arab Uprising*, Saqi, Londra, 2013, s. 157.

lanabilirdi.[82] "Refolusyon", devrim (*revolution*) ve reform kelimelerinin birleştirilmesinden oluşan yeni bir kavram olarak, 1989'da Doğu Avrupa'da yaşanan değişimi tanımlamak üzere, ünlü akademisyen, yazar Timothy Garton Ash tarafından icat edilmiş bir kavramdı. Sol düşünce geleneği çerçevesinde, '80'li yıllardan itibaren demokrasi ve sivil toplum ilişkisinin yeniden tanımlanması tartışmalarının önde gelen ismi John Keane, Arap Baharı'nın başında "Arap Dünyasında Refolusyon" başlıklı konuşmasında, Arap dünyasında yaşananların 1989 sürecine benzediğini, klasik devrimler ve reform karşımı bu sürecin, bu kez "El Cezire, BBC, Reuters, Al-Arabia ve *New York Times* sayesinde küresel çapta izlenebilir olduğunu" söylüyordu. Ona göre, Mısır Müslüman Kardeşleri'nin İran'dan uzak durması, "dinî sekülerliğin yeni ruhu"na (*new spirit of religious secularity*) işaret ediyordu.[83]

Sonuçta liberal Batı siyasal ortodoksisine göre Ortadoğu'da değişimin önündeki engel seküler Arap diktatörlükleri veya sol siyaset kökenli entelektüel çevrelere göre baskıcı post-kolonyal rejimlerin devrim veya devrim ve reform karışımının "devrimimsi" (refolusyon) Arap Baharı hareketlenmesiyle yıkılmış olması, değişim ve/veya demokratikleşmenin yolunu açmış olarak yorumlanmıştır. Post-kolonyalizm karşıtı düşünür Hamid Dabashi "post-kolonyalizmin sonu" olarak tanımladığı Arap Baharı'nın, sadece Arap dünyasında değil, küresel çapta kolonyalizmin sonu olduğunu ileri sürmüştü.[84] Ona göre kolonyal idarelerin son bulmasıyla bağımsızlaşan post-kolonyal devletler de Arap sosyalizmi, Arap milliyetçiliği ve İslâmcılık gibi mutlakçı (*absolutist*) ideolojiler de aslında kolonyalizmin devamından ibaretti. Arap Baharı tüm bu dinamiklerin dışında "kozmopolit dünyalılık" (*cosmopolitan worldliness*) temelinde biriken bir iradenin dışavurumu olarak, bunları tamamıyla

82 Asef Bayat, *a.g.e.*, s. 238; "Egypt's 18th Brumaire: Limits of 'Refolution'", *Urbana Campaign*, 2013.

83 John Keane, "Refolution in Arab World", Uluslararası Sempozyum "Spirited Voices from Muslim World", The Univesity of Sydney, 28-30 Nisan 2011.

84 Hamid Dabashi, *The Arab Spring The End of Postcolonialism*, Zed Books, Londra, 2012.

yıkmıştı. Post-kolonyalizm çalışmaları ve münhasıran Dabashi'nin post-kolonyalizmin yıkılışına dair kullandığı kavramlar ve iddialar, başlı başına bir kitabın konusu olabilir. Bizim açımızdan önemli olan, post-kolonyalizm üzerine eleştirel kuramların, Arap Baharı'na farklı anlamlar yüklemesi ötesinde, Ortadoğu'da siyasal krizin nedeninin, seküler Batı modeline dayalı otoriter rejimler olduğu ortak paydasında, liberal Batı siyaset ortodoksisiyle buluşmuş olmasıdır. Bu ortak paydanın temel kalkış noktalarından biri, '90'lı yıllardan itibaren Ortadoğu ve/veya İslâm dünyası çalışmaları ve eleştirel yorumların, bölgeye (ve aslında tüm Batı dışı toplumlara) ilişkin olarak, daha önce belirleyici olan "modernleşme paradigması"nı tersine çevirmiş olmasıydı.

Klasik Oryantalist kavramsallaştırmalar çerçevesinde Doğu ve/veya İslâm dünyasının sorunu modernleşme noksanlığıydı. Modernleşme kuramları çerçevesinde, bazılarına göre İslâm dininin teolojisi, kültürü, tarihi veya tümü modernleşme ile bağdaşmıyordu. Bu çerçevede çözüm Müslüman dünyanın sekülerleşmesi ve/veya İslâm reformu, yani İslâm'ın modernleşme çerçevesinde reformunun gerektiği idi. İlk iki bölümde konu ettiğimiz gibi, 19. yüzyıl sonunda Batılı Oryantalistler ve İslâm modernistlerinin buluşma noktası İslâm reformu fikri idi. Birinci Dünya Savaşı sonrası Müslüman coğrafyada, kolonyalist yönetimlerin çözülme süreci, İkinci Dünya Savaşı sonrasındabağımsızlaşma ve yeni ulus-devletlerin inşasıyla neticelenmişti. Diğer taraftan, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, küresel siyaset alanı bu kez savaşın galipleri arasında, Soğuk Savaş diye tanımlanan yeni bir çatışma ve rekabet ekseni etrafında şekillenmeye başlamıştı. Bu koşullar altında, yeni ulus-devletler veya post-kolonyal devletlerin siyasi serüvenleri, Soğuk Savaş'ın koordinatları çerçevesinde belirlendi. Bu çerçevede modernleşme veya İslâm ve modernizm konusu siyasi anlam ve önemini büyük ölçüde yitirdi. Daha doğrusu modernleşmenin, bağımsızlıkçı ve ulusçu dinamikleri, emperyalizm/Batı karşıtlığını beslediği ölçüde, Soğuk Savaş denklemi içinde "sorun" haline geldi.

ABD öncülüğünde Sovyetler Birliği karşısında kurulan ittifak açısından, yeni ulus-devletlerin Sovyetler Birliği'ne yakınlaşması tehlikesi ötesinde, eski kolonyalist güçlere karşıt tutumunun kendisi tehdit olarak tanımlandı. Üçüncü Dünya denilen post-kolonyal coğrafyada, sol, sosyalist, komünist parti, rejim, hareketler ötesinde Batı ittifakına mesafeli duruş Bolşevizm/komünizm tehdidi çerçevesi içinde tanımlandı. Müslüman coğrafyada, modernleşme temel kriter olmaktan çıktığı ölçüde, Batı ittifakı içinde yer alan İran, Pakistan, Türkiye, Arap krallık ve monarşileri "özgür dünya"nın bir parçası olarak tanımlanırken, Arap milliyetçiliği ve Arap sosyalizmi temelli rejimler "özgür dünya"ya karşı tehdit alanları olarak kodlandı. Soğuk Savaş döneminde, küresel siyasal çatışma, Batı'da "özgür dünya"nın, Müslüman coğrafyada dinin düşmanı komünizm ile mücadele olarak özetlenmekteydi. Tam da bu nedenle, bu süreç içinde İslâm ve modernleşme ve hatta İslâm ve siyaset temaları, küresel ve/veya bölgesel planda, uzun bir süre Ortadoğu, Arap dünyası veya Müslüman coğrafyaya ilişkin çalışmaların, yorum ve siyasi tartışmaların konusu olmaktan çıkmış oldu.

Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle, bir önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi, '90'lı yıllardan itibaren İslâm ve siyaset ilişkisi konusu tekrar gündeme geldi. Bu süreçte bir yandan "Afganistan cihat"ı sonrasında radikal İslâmcılık, küresel ölçekte Batı karşıtı bir tehdit haline gelmişti. Diğer taraftan, Soğuk Savaş denklemi içinde, Müslüman coğrafyada ve özellikle Ortadoğu'da Batı müttefiki rejimler ekonomik, toplumsal ve siyasi meşruiyet krizleri ile istikrarsızlaşmış, İslâmcı hareketler en güçlü muhalefet zemini haline gelmişti. Bu çerçevede, İslâm ve siyaset ilişkisi, 19. yüzyıl sonlarında kaldığı yerden hareketle tartışılmaya başladı. Yüz yıl boyunca Müslüman coğrafyada yaşanan siyasal-toplumsal gelişmeler değerlendirme dışına itilip, İslâmcılık bu coğrafyanın tarihsel seyrinin kaçınılmaz sonucu olarak tanımlanmış oldu. Bu çerçevede Arap dünyası veya Ortadoğu veya Müslüman coğrafyaya ilişkin temel sorun, modernleşememe değil, bir tür "yanlış modernleşme" veya "modernleş-

me yanlışı" olarak değerlendirilmeye başladı. Diğer bir deyişle bölgede, Soğuk Savaş süreci boyunca ABD/Batı müttefiki olan rejimlerin, siyasi-toplumsal istikrarsızlığa sürüklenmesinin nedeni, bu rejimlerin seküler Batı tipi modernleşmeyi model olarak alması idi.

Post-kolonyalizm eleştirmenleri açısından, sorun "modernleşme yanlışı", yani modernleşmenin kendisi veya kolonyalizm sonrası bağımsızlığını kazanmış olan yeni ulus-devletlerin, kolonyalizmin yerli türevleri olmasıydı. Müslüman coğrafyaya ilişkin modernleşme paradigmasının tersine çevrilmiş olmasından kastettiğimiz budur, yani İslâm dünyasının sorunun modernleşememe olduğu şeklindeki bakış açısının, seküler modernleşmenin dayatma olduğu ve siyasal baskı rejimlerine yol açtığı fikridir. Bu bakış açısına göre istikrasız yapılarıyla güvenli müttefik olma özelliğini yitiren bu rejimlerin ihtiyacı olan reform süreci, kendi kültürlerine uygun demokratikleşme veya demokrasi modellerini benimsemeleriyle mümkün olacaktı. Diğer bir deyişle İslâm dünyasında demokratikleşme süreci, Müslüman coğrafyanın kendine mahsus kültürel siyasi dili olarak tanımlanan İslâmcılığın siyasi temsile kavuşması veya "İslâm demokrasisi" gibi kendine mahsus bir siyasi modele kavuşmasıyla gerçekleşebilirdi.

Arap Baharı öncesi ve sürecinde öne çıkan bu değerlendirme, '90'lı yıllardan itibaren, bir yandan İslâm ve İslâmcılığın, diğer yandan demokrasi kavramının birbirine bağlı biçimde tanımlanması çerçevesinde kavranabilir. Bu yeniden tanımlama, demokrasiyi "seçimle iktidara gelmek" kıstasıyla sınırlandırıyor, ılımlı İslâmcılık tanımı ise, şiddetin reddedilmesi ve siyasal iktidarın devrinin seçimle olması gerektiğinin kabul edilmesi kıstası ile belirleniyordu. Liberal Batı siyaset ortodoksisi açısından, Arap dünyası/Ortadoğu/Müslüman coğrafya için gerekli olan demokratik reform, mevcut rejim krizlerinin bu asgari zeminde aşılmasından ibaretti. Aslında en önemli kıstas, toplumsal desteği geniş İslâmcı partiler, çevreler ve söylemlerin Batı karşıtlığından vazgeçerek istikrarlı yeni müttefikler haline gelebilmesiydi.

Diğer taraftan daha önce de işaret ettiğimiz gibi Soğuk Savaş'ın sonundan itibaren küresel yeni tehditin radikal İslâmcılık olarak tanımlanmasının nedeni İslâm/İslâmcılık'ın Batı'nın yeni "öteki"si olarak kodlanması veya "medeniyetler çatışması" devrinin başlamış olması değildir. '90'lı yıllara gelindiğinde Afganistan cihadının son bulmasının ardından, İslâmcı söylem ve çevrelerin Batı müttefikliğinden Batı düşmanlığına dönüşmüş olduğu ve bu durumun ABD/Batı ittifakı açısından sorun yaratmaya başladığı doğrudur. Ancak, '90'lı yılların başından itibaren, ABD/Batı ittifakı açısından Müslüman coğrafyaya ilişkin sorunları radikal İslâmcılık ile izah etmek mümkün değildir. Irak'ta Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i işgali ve buna karşı ABD/Batı askerî müdahalesinin radikal İslâmcılık ile alakası yoktu. Diğer taraftan Yugoslavya'nın parçalanma sürecinde, Bosna Müslümanları ve Sırplar arasında çıkan iç savaş çerçevesinde, farklı ülkelerden Bosna'ya savaşmaya giden cihatçılar da radikal İslâmcılık çerçevesinde değerlendirilmiyordu.

Soğuk Savaş sonrası Ortadoğu veya ötesinde sorun, bir kez daha Batı ittifakının güvenliği idi. Balkanlar'da bu güvenlik siyasetinin konusu, Rusya'nın nüfuz alanını daraltmak olduğu için, Bosnalı Müslümanlara destek vermeye gelen İslâmcı ve cihatçılar müttefik güçler olabiliyordu. Ortadoğu'da sorun bir yandan İran'ın etkinlik alanını ortadan kaldırmak, diğer yandan Batı müttefiki rejimlerin güvenliğini sağlamaktı. Ortadoğu'da bölgesel denklem zaten İran İslâm Devleti'nin kurulmasıyla bozulmuştu ve bölgede Lübnan Hizbullahı'nın yanı sıra, seküler Baas rejimi de İran müttefiki konumunda sorun/tehdit olarak kodlanmıştı. Diğer taraftan Mısır, Tunus, Cezayir gibi '90'lı yıllarda ABD/Batı müttefiki olan rejimlerin yaşadığı siyasi krizler, dikkatleri bu ülkelerde öne çıkan İslâmcı muhalefetlere çevirdi. Bu rejimlerin toplumsal-siyasal meşruiyet kaybına karşı geniş bir toplumsal desteğe sahip olduğu düşünülen İslâmi muhalefet veya modeller, meşruiyet sorununu aşmış potansiyel yeni müttefikler olarak görülmeye başlandı. Bu çerçevede, ABD/Batı ittifakının Müslüman coğrafyaya yönelik reform ve/veya demokratikleşme çağrıları, öncelikle İslâm-

cı muhalefetlerin siyasal sisteme katılımının sağlanmasını hedefliyordu.

Arap Baharı öncesi ve sonrasında yaşanan gelişmeleri toplumsal, kültürel dinamikleri göz ardı ederek, stratejik etkenlere indirgenmiş bir yaklaşımla değerlendirmeyi önermiyoruz. Tam tersine, "ABD/Batı siyasetlerinin yeni hegemonya arayışları ve onların bölgesel aktörlerin hegemonya ve rekabet ilişkilerine yansıması olarak" tanımlayabileceğimiz stratejik etkenlerin, bu coğrafyada yaşanan gelişmeleri kavramaya yetmeyeceğini düşünüyoruz. Tam da bu nedenle, stratejik öncelikler çerçevesinde tanımlanan kavramların bu ülkelere ilişkin sorunlar ve münhasıran demokrasi açığını kavrama konusunda yanıltıcı olduğuna dikkat çekmeye çalışıyoruz. İran ve Suriye gibi Batı karşıtı rejimleri otoriter olarak kodlayan tanımlama biçiminin, Suudi Arabistan, Körfez ve Ürdün monarşilerini bu tanımın dışında tutmasının sadece stratejik çerçevede anlaşılabileceğini ileri sürdük. Diğer taraftan Mısır, Tunus ve Cezayir'de yaşanan siyasal krizleri ancak '90'lı yıllardan itibaren, söz konusu rejimlerin ekonomik liberalizm siyasetlerinin büyüttüğü ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler ve buna karşı biriken tepki ve talepler çerçevesinde kavrayabiliriz. Buna karşılık, liberal Batı siyasal ortodoksisi bu rejimlere dair sorunu, "seküler Batı modeli"ni dayatmaya dayalı kültürel tepki ve talepler çerçevesinde tanımlamaktaydı. Bu çerçeveden bakıldığında, Arap Baharı'nın, öncelikle Tunus ve Mısır'da mevcut rejimleri, daha doğrusu mevcut rejimlerin eski sahiplerini iktidardan indirmesiyle sonuçlanmış olması "demokrasi"nin zaferi olarak yorumlanmıştı.

Önde gelen sol düşünür ve kolonyalizm eleştirmenlerinin, Arap Baharı gelişmelerini hızlı biçimde demokrasi, devrim ve özgürlük sıfatları çerçevesinde tanımlamalarının post-kolonyalizm kavramsallaştırması zemininden hareket ettiğini iddia ettik. '70'li yıllardan itibaren, o zamanlara kadar Üüçüncü Dünya diye tanımlanan coğrafyada, kolonyalizm karşıtı bağımsızlık, ulusçuluk ve sosyalizm ideolojileri üzerine kurulu rejim ve siyasetlerin çöküş ve/veya çözülüşü, bu coğrafyada sorunun, modernleşme deneyimlerinin ve "modernitenin ideolojik

söylemleri"nin kendisi olduğu şeklinde tanımlanmaya başladığını hatırlattık. Bu çerçevede, bir yandan bağımsızlıkçı-ulusçu Arap sosyalizmi ideolojileri gözden düşerken, diğer yandan Marksizm ve türevlerinin ekonomik-politik analizleri ve sınıfsal çözümlemeleri, kolonyalizm sonrası Batı dışı toplumları kavramakta yetersiz olmanın ötesinde, isabetsiz sayılmaya başladığını biliyoruz. Diğer taraftan, Oryantalizm eleştirileri çerçevesinde, emperyalizm ve hegemonya kavramları kültürel ve epistemolojik dayatmalar olarak okunmaya başladı.[85] Post-kolonyalizm eleştirilerinin kültürel alana odaklanmasıyla liberal Batı siyasal ortodoksisinin siyasal çatışmaları kültürel zeminde tanımlama iddiasının buluştuğu noktada, Batı dışı coğrafyada ekonomi-politik analizlerin kavramsal bir araç olmaktan tümüyle çıkarıldığını düşünüyoruz. Dahası, özellikle '90'lı yıllarda, postmodern sol ve/veya eleştirel siyaset kuram/yorumları diye tanımlayabileceğimiz alanı şekillendiren post-kolonyalizm tasavvurları, eski moda kavram ve kategorileri aşmak adına, sıradan siyasal gerçekleri ve siyasal tarihi dikkate almayı büsbütün gereksiz bulmaya başladılar.

Dabashi'nin, "Arap Baharı'nın post-kolonyalizmin sonunu getirdiğini" iddia eden kitabı boyunca Arap Baharı'nın sembol ülkesi olarak öne çıkan Mısır'a dair en çok referans verdiği kaynağın, Timothy Mitchell'in 19. yüzyıl modernleşme sürecini post-kolonyalizm çalışmaları perspektifi çerçevesinde değerlendiren *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi* çalışması olması sıradan bir tercih değildir. Dabashi'den çok farklı bir sol düşünür olan Žižek'in, Tahrir'i bir "mucize" olarak tanımlayabilmesi de eleştirel kuram alanının siyasal, ekonomik, toplumsal gelişmeler veya Lazarus'un deyimiyle "gerçekler"[86] ile bağını toptan koparmış olmasının sonuçlarından biridir.

Kuramsal planda Asef Bayat'ın, devleti ele geçirme stratejisinin yerine toplumsal alanda örgütlenmeye yönelen İslâmcı hareketleri demokratikleşme işareti olarak tanımlayan post-İslâ-

85 Neil Lazarus, *The Postcolonial Unconscious*, Cambridge University Press, 2011, s. 17

86 *A.g.e.*, s. 1.

mizm değerlendirmeleri, İslâmcı hareket ve söylemlerin dönüşümüne dair bir yorum olmanın ötesinde post-kolonyal toplumlarda, dikkatlerin siyasal alandan toplumsal alana yoğunlaşmasının yansımasıydı. Diğer bir deyişle siyasal alanı "devlet" ile sınırlayan ve demokrasiyi "devlet ve toplum" karşıtlığı çerçevesinde tanımlamanın yansımasıydı. Bu çerçevede, demokrasi/demokratikleşme, çoğulculuk ve farklılıklara özgürlük gibi siyasal kavramlar yerine, çoğulluk ve farklılıkların toplumsal varlığı çerçevesinde tanımlanabiliyordu. Çıkış noktası evrensellik iddiası taşıyan siyasal kavramların "Batı merkezcilik" çerçevesinde sorgulanması olan eleştirel kuramların vardığı nokta, bir yandan kültürel özgünlükleri dikkate alan demokrasinin çeşitliliği, diğer yandan ise toplumsal alanın kendiliğinden özgürleştirici bir dinamik olarak tanımlanması oldu.

Bizim çalışmamızın konusu, post-kolonyalizm kuramları ve/veya tartışmaları değil; bizi ilgilendiren, özellikle '90'lı yıllardan itibaren (Batı dışı dünya ve bizim açımızdan münhasıran) Müslüman coğrafyaya ilişkin tartışma, yorum ve değerlendirmelerin, tarihsel ve siyasal arka planını sorgulama ve tartışma dışı bırakma stratejileridir. Soğuk Savaş sonrası İslâm ve siyaset ilişkisi ve İslâmcılık konularının, Ortadoğu veya Müslüman coğrafyaya ilişkin değerlendirme ve tartışmaların merkezine yerleşmesi, siyaset alanında "din"in birdenbire öne çıkmasının sonucu değildi. Soğuk Savaş dönemi boyunca, "din" (İslâm), komünizmle mücadele çerçevesinde siyasal tanım ve işlev kazanmıştı. ABD/Batı ittifakı açısından küresel ölçekte Sovyetler, sol/sosyalist/komünist ideolojiler ve bağımsızlıkçı milliyetçiliklere karşı bir güç olarak görülüp desteklenen, din referanslı İslâm/İslâmcılık/muhafazakârlık söylem ve siyasetleri, Müslüman çoğunluklu ülkelerin iç siyaset alanlarında da sol ideolojilere karşı mücadele zemininde gelişmişti. Batı liberal siyasi ortodoksisinin, '90'lı yıllarda Batı karşıtlığı ekseninde tehdit olarak tanımlanmaya başlayan siyasal İslâm ve/veya İslâmcılık üzerine siyasal değerlendirme ve tartışmaları kültürel-tarihsel çerçeveye taşıması, siyasal-tarihsel arka planı karartma çabası olarak anlaşılabilir. Bu karartma olmaksızın, Soğuk Sa-

vaş döneminde Müslüman nüfuslu coğrafyada (ve tüm Batı dışı dünyada) yaşananları liberal Batı söylemleri çerçevesinde izah etmek son derece zor olurdu. Oysa toplumsal, kültürel dinamikleri yok saymadan da olsa, geçmişte "özgür dünyanın düşmanı komünizmle mücadele"de, Afganistan'da totaliter Sovyetler'e karşı müttefiklerin, '90'lı yıllarda otoriter Arap rejimlerine karşı "demokrasi dinamikleri" adını alması sürecindeki devamlılıklar, bugünü daha iyi kavramamıza yardım edebilirdi.

Liberal Batı siyaset ortodoksisinin, Ortadoğu/Arap/Müslüman dünyaya ilişkin siyasi kaygıları çerçevesinde görmezden geldiği siyasal-tarihsel arka plan, diğer taraftan, '90'lı yıllardan itibaren, post-kolonyalizm kavram ve çalışmaları çerçevesinde şekillenen eleştirel siyaset kuramlarının da ilgi alanı olmaktan çıkmıştı. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, post-kolonyal dünyanın kavranması modernizm eleştirileri çerçevesine odaklandığı ölçüde, modernizm karşıtlığı ve bu arada İslâmcılık'ın "karşı" dinamik veya kendine rağmen özgürleştirici bir dinamik olarak tanımlanması çerçevesinde kurgulandı. Arap Baharı'nın başarısızlığının, kısa yoldan İslâmcı partilerin ve çevrelerin "devrimi çalması" olarak nitelendirildiğini hatırlattık. Müslüman coğrafyada, '90'lı yıllardan itibaren öne çıkan İslâmcı muhalefetler, mevcut rejimlere karşı toplumsal taleplerin temsili olduğu ölçüde önemli bir demokratikleşme dinamiği olduğu inkâr edilemez, bu noktada sorun bu dinamiğe fazladan anlam ve işlev yüklenmesiydi diye düşünüyoruz. Liberal Batı siyasal ortodoksisi açısından bu dinamiğe yüklenen işlev, meşruiyetini yitirmiş olan mevcut rejimlerin yerini toplumsal meşruiyeti güçlü yeni müttefik aktörlerin almasıydı. Eleştirel siyaset kuram ve yorumları açısından İslâmcılık'a yüklenen anlam ise, İran Devrimi sonrasında "iflas etmiş olan siyasal İslâm"ın yerini alan, toplumsal farklılık ve çoğulluk gerçeklerini içine sindirmiş, böylece ulus/din devleti tasavvurlarını aşmış bir siyaset ufkunu temsil eden post-İslâmcılıktı.

Sonuçta, '90'lı yıllardan itibaren "din"in (İslâm'ın), Müslüman coğrafyaya yönelik siyaset, değerlendirme ve tartışmaların merkezine yerleşmesi çerçevesinde, İslâm'ın siyasallaşması,

bir kez daha İslâm dünyasının "özgünlüğü" varsayımı temelinde gelişti. Diğer bir deyişle, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Doğu/İslâm dünyasına ilişkin Oryantalist bakış açısı, farklı kavramlar çerçevesinde yeni ifadeler buldu. Daha önce, '70'li yıllarda Said'in *Şarkiyatçılık* çalışmasıyla güncellenen Oryantalizm eleştirilerini "yeni Oryantalizm" olarak tanımlayan eleştirilere dikkat çekmiştik. Said ve takipçilerinin kolonyalizm/emperyalizm eleştirilerinin sonuçta, Doğu/Batı veya İslâm/Batı ikilemi çerçevesinde kurgulanmış olmasının yanı sıra Batı hegemonyası sorgulamasının, kültürel alanı öne çıkarması bakımından İslâmcı, yerlici, hatta sağ milliyetçi yaklaşımlarla buluştuğunu ileri sürmüştük. Arap Baharı sürecinin yorumlanmasına bu çerçevede dikkat çekmeye çalıştık. Said öncülüğünde öne çıkan ve postmodern düşünceden esinlenen Oryantalizm eleştirileri ve post-kolonyalizm çalışmalarının, '90'lı yıllardan itibaren liberal Batı siyasal ortodoksisiyle buluşma noktasının, modernizm eleştirilerinin vardığı kültürselcilik olduğuna işaret etmeye çalıştık. Oryantalizm eleştirilerinin merkezini oluşturan, Oryantalist Doğu/İslâm kurgusu ve koloyalizm/emperyalizm ilişkisiydi. Arap Baharı'na ilişkin tanım ve yorumların, 2000'li yıllarda, Müslüman coğrafyaya ilişkin Batı siyasetlerinin söylem ve seyrini, diğer yandan yerel iktidar ilişkilerini görmezden gelen yeni-Oryantalizmlerin, yeni hegemonya siyasetleriyle örtüşmesinin örneği olduğunu ileri sürüyoruz.

Kolonyalizm siyasetlerinin rekabet alanında öne çıkan/çıkarılan İslâm/İslâmi kavram ve semboller çerçevesinde İslâm'ın siyasallaşması, Müslüman coğrafyanın modern siyaset tarihi boyunca, her dönemde küresel siyasi çatışmalar ekseninde yeni/yeniden karşılık buldu. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında Müslüman coğrafyada seküler ideolojilerin öne çıkması ile siyasi tartışmanın merkezi olmaktan çıkan din faktörü, Soğuk Savaş'ın bitişiyle Müslüman coğrafyada siyasi çatışmaları kültürel kodlar ile tanımlama işlevi yüklendi. "İslâm dünyasının özgünlüğü" çerçevesinde, Müslüman coğrafyada dinin belirleyici olduğu temel varsayımıyla ekonomi-politik ve stratejik etkenler sorgulama dışı bırakılırken, siyasal kaygı-

lar çerçevesinde İslâm/Müslüman'ın yeniden tanımlanması temel tartışma konusu haline geldi. Radikal İslâm(cılık) ve ılımlı İslâm(cılık) veya özetle Mamdani'nin deyişiyle "iyi Müslüman, kötü Müslüman"[87] tanımı bu çerçevede şekillendi.

2000'li yıllarda, liberal Batı siyasi ortodoksisinin "iyi Müslümanlar"ının Arap Baharı sürecinde "kötü Müslümanlar"a dönüşmesi, Müslüman Kardeşler'in "sanıldığı kadar demokratik" olmadığının ortaya çıkmasından ziyade, Arap Baharı ülkelerinde, yıkılan rejimlerin beklendiği gibi kolayca yeni Batı müttefiki rejimlerle yer değiştiremeyeceğinin ortaya çıkmasının sonucuydu. Sonuçta Arap Baharı öncesi, en ılımlı İslâmcı düşünür olarak kabul gören Tunus'un, Nahda Partisi lideri Gannuşi'nin demokrasi anlayışının sınırlarını belirleyen "İslâm demokrasisi" modeli, siyasi İslâm'ın tehlikeli temsilcisi olarak görülen İran rejiminden daha özgürlükçü değildi. ABD/Batı İslâm siyasetlerini belirleyen stratejik kaygılar İran ve bölgesel müttefiklerini totaliter/otoriter rejimler olarak tanımlarken Batı müttefiki rejimleri bu tanımın dışında tutuyordu. Diğer taraftan Müslüman Kardeşler başta olmak üzere, Sünni İslâmcı parti ve çevrelerin İran'a mesafeli tutum izlemesi "siyasal İslâm'ın iflası"nın sonucu olan yeni bir durum olarak post-İslâmcılık olarak tanımlandı. '90'lı yıllardan itibaren Müslüman Kardeşler ve türevleri olan Sünni İslâmcı parti ve hareketlerin şiddeti reddetmesi ve mevcut rejimlerin sınırları çerçevesinde toplumsal alanda örgütlenmeye öncelik verme stratejisi, İran İslâm Devrimi'nin totaliter bir rejime dönüşmesi ile İslâmcılık ideolojisinin devrimci bir devlet inşası stratejisi olmaktan çıktığı iddiasının temelini oluşturuyordu.

Oysa Müslüman Kardeşler ve türevlerini uzlaşmacı siyasetler izlemeye yönelten, İran devrim modelinin "iflas"ından ziyade, Arap dünyasında yaşanan gelişmelerdi. Suriye'de Müslüman Kardeşler İsyanı'nın kanlı bir biçimde bastırılması sonucu, İslâmcı muhalefetin faaliyet alanı tamamen yurtdışına taşınmıştı. Cezayir'de, seçimleri kazanan İslâmcı partinin askerî

87 Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim America, Cold War and the Roots of Terror*, Vanguard Books, Lahor/Karaçi/Islâmabad, 2005.

müdahaleyle iktidar olmasının engellenmesinin ardından kanlı bir iç savaş başlamıştı ve bu sürecin tekrar edilmesi kaygısı Müslüman Kardeşler eksenli İslâmcı çevrelerin şiddete karşı tutum takınmasında etkili olmuştu. Aslında Mısır'da, Sedat döneminden itibaren, Müslüman Kardeşler hareketi rejim ile inişli çıkışlı da olsa uzlaşma alanları bulabilmişti. Bu süreçte ABD/Batı siyasetleri açısından belirleyici olan Sünni İslâmcı hareket ve partilerinin şiddeti reddetmenin ötesinde, Ortadoğu'da İran ve müttefiklerinin oluşturduğu Batı karşıtı siyasi cephenin karşısında ve/veya dışında olmasıydı. Ortadoğu'da demokratikleşme sorununu, modernizm/post-kolonyalizm eleştirileri çerçevesinde tanımlayan siyasal kuramcıların post-kolonyal otoriter rejimlere karşı bir dinamik olarak tanımladıkları post-İslâmcılık/İslâmcılar ile ABD/Batı siyasetlerinin, bölgede İran'a karşı bir denge unsuru olarak gördükleri ılımlı İslâmcılık/İslâmcılardı ve Arap Baharı sürecinde en önemli aktör olarak sahneye çıktılar.

Türkiye ve Arap Baharı

Giriş Bölümü'nde İslâm'ın siyasallaşması, siyasal İslâm ve İslâmcılık konularında tarihsel-siyasal arka plan ve özellikle Batı siyasetlerinin etkilerini sorgularken Türkiye'de yaşanan gelişmeleri neden büyük ölçüde dışarıda bıraktığımızı açıkladık. Ancak Arap Baharı sürecinde AKP iktidarı yönetiminde Türkiye'nin, Müslüman Kardeşler parti ve çevrelerini desteklemek yönünde bir dış politika izlediğini hatırlatmak gerekiyor. Bu süreçte AKP iktidarı, Mısır'da Müslüman Kardeşler Partisi'nin seçim propagandasını yürütmeye varan müdahaleci bir tutum izledi. Tunus'ta, İslâmcı Nahda Partisi'nin desteklenmesi, Nahda'nın Batı dünyası ile uzlaşmacı bir siyasete yönelmesiyle önemini yitirdi. Libya'ya Batı'nın askerî müdahalesine başlangıçta itiraz edilse de daha sonra kabul gördü ve ardından yaşanan iç savaş sürecinde, Trablusgarp'ı denetleyen siyasi koalisyona askerî destek verme noktasına vardı. Türkiye'nin Suriye'de yaşanan sürece doğrudan müdahalesi bu ülkede yaşanan gelişmele-

ri büyük ölçüde etkiledi. Muhalif güçleri temsil ettiği iddia edilen Özgür Suriye Ordusu Türkiye'de kuruldu, muhalif grupların birleştirilmesi amacıyla pek çok toplantı Türkiye'de yapıldı. Başlangıçta Türkiye'nin inisiyatif alması, ABD/Batı siyasetlerinin Suriye'de rejim değişikliği siyasetleriyle uyum içinde olmanın ötesinde uluslararası destek görmüştür. ABD/Batı ve Katar dışındaki bölgesel müttefikleri, Müslüman Kardeşler ve Suriye'de "muhaliflere" destek verme siyasetini terk ettikten sonra, Türkiye'nin bu siyasette ısrar etmesi, Türkiye'nin IŞİD'i desteklemekle suçlanmasına neden oldu. Diğer taraftan, Türkiye'nin Mısır, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri ile ilişkilerinin bozulması ile sonuçlandı.

Son olarak Arap Baharı süreci ve Türkiye'de yaşanan gelişmeler çerçevesinde, Batı liberal siyaset ortodoksisi dediğimiz paradigmanın çökmüş olduğunu söyleyebiliriz. Arap Baharı sürecinde, Mısır'da Müslüman Kardeşler ve Tunus'taki türevi Nahda'nın, bu ülkelerde yaşanan siyasal krizlere çözüm getirememiş olması, Suriye'de IŞİD olarak tanımlanan radikal İslâmcılığın Suriye ve Irak'ta büyük bir alanda denetimi ele geçirmesi, ılımlı İslâmcılık ve demokrasi ekseninde kurgulanan tezlerin itibarını zedelemiş oldu. Diğer taraftan, liberal Batı siyaset ortodoksisi çerçevesinde tanımlanan, eski İslâmcıların iktidarı eliyle demokratikleşen bir ülke örneği olarak "Türkiye modeli" de, bir yandan AKP'nin Ortadoğu'da İslâmcıları destekleyen ve Batı dünyasına yönelik çıkışlarla belirlenen dış politikası, diğer yandan ise demokratik çizgiden uzaklaşıp otoriter siyasete yönelmesiyle çökmüş oldu.

Bu noktada, İslâm ve siyaset, siyasal İslâm ve İslâmcılık konularının yeniden tartışılması, ters tepme şeklinde, yani Müslüman coğrafyada "sorun"un din ve/veya kültür kaynaklı olduğu fikrine geri dönüş çerçevesinde olmamalı diye düşünüyoruz. Son on yılda küresel çapta otoriter siyasetlerin yükselişinin Müslüman coğrafyaya özgü olmadığını bir kez daha gördük. Bir yandan, İslâmcılığın bir dinsel milliyetçilik ideolojisi olarak otoriter siyaset anlayışını temsil ettiği, diğer yandan dinî referansların otoriter siyasetlerin meşrulaşmasında

önemli rol oynadığı gerçeği inkâr edilemez. Ancak bu gerçek bizi otoriter siyasetlerin "din"in öne çıkmasının sonucu olarak okunması yanılgısına düşürmemelidir. Böylesi bir okuma, toplumsal, ekonomik, siyasal, tarihsel gelişmeler ve iktidar ilişkilerini sorgulama dışı bırakan İslâmcılık ve diğer tüm milliyetçilik söylemlerinin tersinden de olsa tekrarından ibarettir diye düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Abbas, Hassan, *Pakistan's Drift into Extremism Allah, the Army, and America's War on Terror*, Pentagon Press, 2005.

Abdülreşid, İbrahim, *Alem-i İslam*, yay. haz. Ertuğrul Özalp, İşaret Yayınları, İstanbul, 2003.

Aburish, Said, *Arafat From Defender to Dictator*, Bloomsbury, 1994 [*Arafat*, Elips Kitap, İstanbul, 2008].

Achcar, Gilbert, *The People Want, A Radical Exploration of the Arab Uprising*, Saqi, 2013.

—, *The Arabs and the Holocaust The Aran-Israeli War Narratives*, Tauris, 2010.

—, Eastern, Cauldron, *Islam, Afganistan, Palastine, Iraq in a Marxist Mirror*, Pluto Press, 2004.

Adelson, Roger, *London and the Invention of the Middle East*, Yale University Press, 1995.

Ahmed, Aziz, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990.

Ajami, Fouad, "Autumn of Autocrats", *Foreign Affairs*, Mayıs/Haziran 2005.

—, *The Dream Palace of the Arabs*, Vintage Books, 1999.

—, *The Foreigner's Gift, The Americans, The Arabs and Iraqis in Iraq*, Free Press, 2006.

Akçura, Yusuf, *Suriye ve Filistin Mektupları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016.

—, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1976.

Aksakal, Mustafa, *Harbi Umumi Eşiğinde Osmanlı Devleti Son Savaşına Nasıl Girdi?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

Aksan, Virginia, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı Ahmed Resmi Efendi*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1997.

Al-Awadi, Hesham, *The Muslim Brothers in Pursuit of Legitimacy Power and Political Islam in Egypt Under Mubarek*, Tauris, 2004.

Al-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, Verso, 1993 [*İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003].

—, "Postmodern Obscurantalism and the Muslim Question", *JSRI*, sayı 5, Yaz 2003.

Al-Azmeh, Aziz; Huseyin, Asaf; Olson, Robert ve Kureyşi, Cemil (ed.), *Oryantalistler ve İslamiyatçılar*, çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

Ali, Tariq, "This is an Arab 1848", *The Guardian*, 23 Şubat 2011.

—, *The Duel Pakistan on the Flight Path of American Power*, Simon&Schuster, 2008.

Alkan, Mehmet Ö., *Yadigar-ı Meşrutiyet*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

Almond, Ian, *The New Orientalists Postmodern Representations of Islam From Foucault to Baudrillard*, Tauris, 2007.

Al-Rasheed, Madawi (ed.), *Kingdom Without Borders*, Hurst Company, 2008.

Altaylı, Enver, *Ruzi Nazar CIA'nın Türk Casusu*, Doğan Kitap, İstanbul, 2013.

Amin-Khan, Tariq, *Geneology of Post-Colonial State in India and Pakistan*, Vanguard Books, 2012.

Anderson, Perry, *The Indian Ideology*, Verso, Londra, 2013.

Andican, A. Ahat, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye ve Orta Asya*, Doğan Kitap, İstanbul, 2009.

Antonius, George, *The Arab Awakening*, J.B. Lippincott Company, 1939 [*Arap Uyanışı*, çev. Mehmet Akif Koç, Muhammed Karakuş, Selenge Yayınları, İstanbul, 2021].

Arif, Cemil, *Birinci Dünya Savaşında Teşkilat-ı Mahsusa*, Arma Yayınları, İstanbul, 1997.

Arslan, Emir Şekib, *İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları*, çev. Halit Özkan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.

Avcıoğlu, Nebahat, *Turquerie ve Temsil Politikası 1728-1876*, çev. Renan Akman, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.

Avşar, Servet, *Birinci Dünya Savaşı'nda İngiliz Propagandası*, Kim Yayınları, Ankara, 2004.

Ayaz, Babar, *What's Wrong With Pakistan*, Hay House India, 2013.

Aydın, Cemil, *The Politics of Anti-Westernism in Asia*, Columbia University Press, 2007

Babanzade, İsmail, *Irak Mektupları*, Büke Yayınları, İstanbul, 2002.

Baktıaya, Adil, *Osmanlı Suriye'sinde Arapçılığın Doğuşu*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2009.

Balcıoğlu, Mustafa, *Teşkilat-ı Mahsusa'dan Cumhuriyete*, Nobel Akademik Yayınları, 2001.

Barnett, Michael N., *Dialogues in Arab Politics*, Columbia University Press, 1998.

Barrett, Roby C., *The Greater Middle East and the Cold War, US Foreign Policy Under Eishenhower and Kenedy*, Tauris, 2007.

Batatu, Hanna, *Syria's Peasantry, The Decendats of Its Lesser Rural Notables and Their Politics*, Princeton University Press, 1999.

—, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Saqi, 2004.

Bayat, Asef, *Making Islam Democratic, Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press, 2007 [*İslâm'ı Demokratikleştirmek-Toplumsal Yapılar ve Post-İslâmcı Dönüş*, çev. Özgür Gökmen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015].

—, "Egypt's 18th Brumaire: Limits of Refolution", University of Illinois, Urbana Campaign, 2013.

—, *Life As Politics, How Ordinary People Chance the Middle East*, Stanford University Press, 2013 [*Siyaset Olarak Hayat-Sıradan İnsanlar Ortadoğu'yu Nasıl Değiştiriyor?*, çev. Özgür Gökmen, Metis Yayınları, İstanbul, 2016].

—, *Post-Islamism, The Changing Faces of Political Islam*, Oxford University Press, 2013[*Post-İslamcılık-Siyasi İslam'ın Değişen Yüzü*, çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016].

Bayly, Chistropher ve Harper, Tim, *Forgotten Wars The End of Britain's Asian Empire*, Penguin, 2008.

Beasley, W.G., *Japanese Imperialism 1894-1945*, Oxford University Press, 1987.

Ben-Ghiat, R., Fuller M. (ed.), *Italian Colonialism*, Palgrave, 2005

Bernard, Lewis, *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, 1988 [*İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oksay, Kronik Kitap, İstanbul, 2021].

Berridge, G.R., *Gerald Fitzmaurice (1865-1939) Chief Dragoman of the British Embassy in TurkeyTilkodom and the Ottoman Empire*, Brill, 2007 [*İngiliz Gizli Belgelerinde "Yahudi Dönmesi İttihatçılar"-Gerald H. Fitzmaurice (1865-1939) Türkiye'deki İngiliz Büyükelçiliği Baştercümanı'nın Anıları*, çev. Utku Umut Bulsun, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul, 2016].

Beyoğlu, Süleyman, *İki Devir Bir İnsan Ahmet Faik Günday ve Hatıraları*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2011.

Bildirici, Yusuf Ziya, "Mehmet Akif'in Çağında Propaganda ve Karşı Propaganda", I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu, 19-21 Kasım 2008.

Birtek, Faruk ve Toprak, Binnaz (ed.), *Essays in Honor of Şerif Mardin, The Post-Modern Abyss and the New Politics of Islam Assabiyah Revisited*, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul, 2011.

Bkassini, Georges, *The Road to Independence, Five Years with Rafiq Hariri*, Beyrut, 2009.

Blanford, Nicholas, *The Assasination of Rafiq Hariri and Its Impact on the Middle East Killing Mr. Lebanon*, Tauris, 2006.

Blunt, W.S., *İslam'ın Geleceği*, çev. M. Fatih Karakaya, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Bonyar, Waylet ve Jackh, Ernest, *İmparatorluk Stratejileri ve Ortadoğu Doğu'da İngiliz Rekabeti ve Balkan Savaşından Sonra Almanya*, çev. Vedat Atilla, Chiviyazıları, İstanbul, 2004.

Bozkurt, Giray Saynur, *1905-1907 Yılları Rusya Müslümanlarının Siyasi Kimlik Arayışı*, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2008.

Böer, Ingeborg; Haerkötter, Ruth ve Kappert, Petra, *Berlin'den Türkler Geçti (1871-1945)*, çev. Can Uralcan, İleri Yayınları, İstanbul, 2012.

Bradley, John R., *Inside Egypt, The Land of the Phoraohs on the Brink of Revolutin*, Palgrave Macmillan, 2008.

Brenner, Michael, *Zionism A Brief History*, Marcus Wiener Publishers, 2003.

Buchan, John, *Yeşil Kaftan*, çev. Selin Çınar, Altın Bilek Yayınları, İstanbul, 2015.

Buchan, Ursula, *A Life of John Buchan, Beyond the Thirty-Nine Steps*, Bloomsbury, 2019.

Buruma, Ian ve Margarit, Avisha, *Garbiyatçılık*, çev. Güven Turan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Bury, George W., *Pan-Islam*, Macmillan&Company, 1919 [*1. Dünya Savaşı'ndan Büyük Ortadoğu Projesi'ne İslam İmparatorluğu: Pan-İslam Düşüncesinin Temelleri*, çev. Mert Akcanbaş, Destek Yayınları, İstanbul, 2021].

Cammet, Melani, *Compassionate Commmunalism, Welfare and Sectarianism in Lebanon*, Cornell University Press, 2014.

Casari, Jocelyne, *The Awakening of Muslim Democracy, Religion, Modernity and State*, Cambridge University Press, 2014.

Cavaliero, Roderick, *Ottomania The Romantics and the Myth of the Islamic Orient*, Tauris, 2010.

Cihan, Ahmet, *Reform Çağında Osmanlı İlmiyye Sınıfı*, Birey Yayınları, İstanbul, 2004.

Cihangir, Erol, *Yeni Çağ Türkistan Tarihi Kaynakları ve Dr. Baymirza Hayit*, Turan Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

Cleveland, W.I., *Batı'ya Karşı İslam Şekip Arslan'ın Mücadelesi*, çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.

Cole, Juan, *Engaging the Muslim World*, Palgrave Macmillan, 2009 [*İslam Dünyasını Kavramak*, çev. Deniz Merdivan, Sitare Yayınları, İstanbul, 2010].

Cooney, M.K., "Egypt's With A Turban: Bonaparte's Flirtation with Islam", Aryeh Shmuelevitz (ed.), *Napoleon and the French in Egypt and the Holy Land 1798-1801*, ISIS Press, 2002.

Coward, Harold (ed.), *Indian Crituques of Gandhi*, State University of New York Press, 2003.

Crews, Robert D., *For Prophet and Tsar Islam and Empire in Russia and Central Asia*, Harvard University Press, 2006.

Curtis, Mark, *Secret Affairs, Britain's Collusion with Radical Islam*, Profile Books, 2010.

Çelik, Zeynep, *Şark'ın Sergilenişi 19. Yüzyıl Dünya Fuarlarında İslam Mimarisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2004.

Çetinsaya, Gökhan, "II. Abdülhamid'in İç Politikası. Bir Dönemlendirme Denemesi", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, XLVII, 2016.

Çiçek, Talha M. (ed.), *Birinci Dünya Savaş'ında Suriye*, Küre Yayınları, İstanbul, 2020.

Çolak, Fatih, *Alman İmparatorluğu ve Türkistan 1910-1920*, Çizgi Kitabevi, Ankara, 2019.

Çolak, Mustafa, *Alman İmparatorluğu'nun Doğu Siyasetleri Çerçevesinde Kafkasya Politikası*, Türk Tarih Kurumu, 2014.

Dabashi, Hamid, *The Arab Spring, The End of Postcolonialism*, Zed Books, 2012.

Dalacoura, Katerina, *Islam Liberalism and Human Rights*, Tauris, 1998.

Danspeckgruber, Wolfang F. ve Tripp Charles, R.H., *The Iraqi Agression Against Kuwait*, Harper Collins/Westview Press, 1996.

Davison, Christopher M., *After Sheikhs The Coming Collapse of the Gulf Monarchies*, Hurst&Company, 2013.

Dawisha, Adeed, *Iraq A Political History From Independence to Occupation*, Princeton University Press, 2009.

—, *Arab Nationalism in the Twenteeth Century*, Princeton University Press, 2003.

de Amicis, Edmondo, *İstanbul (1874)*, çev. Beynun Akyavaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, Doğan Kitap, İstanbul, 2014.

Devlet, Nadir, *Rusya Türkleri'nin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü, Ankara, 1985.

Devlin, John F., *The Ba'th Party A History From Its Origins to 1966*, Stanford University Hoover Institute Press, 1976.

Dhulipala, Venkat, *Creating New Medina State Power, Islam and the Quest for Pakistan in Late Colonial North India*, Cambridge University Press, 2015.

Dirks, Nicholas B., *Castes of Mind Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton University Press, 2001.

Dockter, Warren, *Churchill and the Islamic World*, Tauris, 2015.

Dreyfus, Robert, *Israel's Islamists, Devil Game How the United States Helped Unleash Fundementalist Islam*, Holt Paperbacks, 2005.

Edwards, David B., *Before Taliban, Geneologies of the Afgan Jihad*, University of California Press, 2002.

Efe, Ahmet, *Efsaneden Gerçeğe Kuşçubaşı Eşref*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2007.

Eldem, Edhem, "Irak'ta Osmanlı Sömürgeciliğinin Bir Tanığı", *Toplumsal Tarih*, 2003.

Elpeleg, Zvi, *Filistin Ulusal Hareketi'nin Kurucusu Hacı Emin el-Hüseynî*, çev. Dilek Şendil, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Elssaser, Jürgen, *Cihat Avrupa'ya Nasıl Ulaştı?*, çev. Emre Ertem, Nesnel Yayınları, İstanbul, 2007.

Erden, Ali Fuad, *Birinci Dünya Harbi'nde Suriye Hatıraları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.

Erkilet, H.E., *Şark Cephesinde Gördüklerim*, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1943.

Esenbel, Selçuk, "Japon-Rus Savaşı'nın Osmanlı Türkiyesi Üzerindeki Etkisi", *Toplumsal Tarih*, Ağustos 2008.

—, *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı, Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Esposito, J. L., *The Future of Islam*, Oxford University Press, 2010.

—, *Islam and Politics*, Syracuse University Press, 1984.

Esposito, J.L. ve Tamimi, Azzam (ed.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York University Press, 2000.

Esposito, J.L.-Voll, J.O., *Islam and Demcracy*, Oxford University Press, 1996.

Findley, Carter V., *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Bâbıâli (1789-1922)*, çev. İzzet Akyol, Latif Boyacı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

—, *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*, çev. Ayşen Anadol, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

Finkel, Caroline, *Osman's Dream The Story of Ottoman Empire 1300-1923*, Murray Books, 2005 [*Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı*, çev. Zülal Kılıç, Timaş Yayınları, İstanbul, 2007].

Fisk, Robert, *Pity The Nation Lebenon at War*, Oxford University Press, 1990.

Fitzherbert, Margaret, *The Man Who Was Greenmantle, A Biography of Aubrey Herbert*, Murray Books, 1983.

Ford, Roger, *Cennetten Mahşere Ortadoğu'da Birinci Dünya Savaşı*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.

Fortna, Benjamin J., *Kuşçubaşı Eşref Efsane Teşkilat-ı Mahsusa Subayının Hayatı*, çev. Selçuk Uygur, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.

Frampton, Martyn, *The Muslim Brotherhood and the West A History of Enmity and Engagement*, Harvard Univesity Press, 2018.

Fromkin, David, *Barışa Son Veren Barış*, çev. Serpil Demirtaş, Sabah Kitapları Yayınları, İstanbul, 1993.

Fuller, Graham E., *The Future of Political Islam*, Macmillan, 2003 [*Siyasal İslamın Geleceği*, çev. Mustafa Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2005].

—, *The New Turkish Republic*, US Institute of Peace Press, 2008 [*Yeni Türkiye Cumhuriyeti*, çev. Mustafa Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011].

Gaddis, John Lewis, *We Know Now Rethinking Cold War History*, Oxford University Press, 1998.

Garaudy, Roger, *The Case of Israel: A Study of Political Zionism*, Shorouk International, 1983 *[Israil Sorunu-Siyasal Siyonizm*, çev. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, İstanbul, 2019].

Gellner, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarık, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Geniesse, Jane F., *Passionate Nomad The Life of Freya Stark*, Random House, 1999.

Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktay, Homer Kitabevi, İstanbul, 2006.

—, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura*, çev. Alev Er, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1986.

Gerges, Fawaz, *Amerika ve Siyasal Islam*, çev. Ahmet Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul, 1999.

Germanus, Gyula, *"Hilalin Soğuk Işığında" Doğu'nun Büyüsü*, çev. Nihat Yılmaz, Muhayyel Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Gibb, Lorna, *Lady Hester Queen of the East*, Faber and Faber, 2005.

Gibbs, David N., *First Do No Harm, Humanitarian Intervention and the Destruction of Yugoslavia*, Vanderbilt University Press, 2009.

Gilbert, Achcar, *Marksizm, Oryantalizm, Kozmopolitanizm*, çev. Engin Abat, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019.

Glasneck, Johannes, *Türkiye'de Faşist Alman Propagandası*, çev. Arif Gelen, Onur Yayınları, İstanbul, 1976.

Goodarzi, Jubin M., *Syria and Iran Diplomatic Alliance and Power Politics in the Middle East*, Tauris, 2006.

Gökalp, Ziya, *Makaleler*, yay. haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.

—, *Makaleler VII*, yay. haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.

Greble, Emily, *Saraybosna 1941-1945 Hitler Avrupasında Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler*, çev. Ebru Sürmeli, Tarihçi Kitabevi, İstanbul, 2016.

Guénon, René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Risale Yayınları, İstanbul, 1986.

Halliday, Fred, *Iran Dictatorship and Development*, Penguin Books, 1979.

—, *Islam and the Myth of Confrontation*, Tauris, 1999 [*İslam ve Çatışma Miti*, çev. Umut Özkırımlı, Gülben Koç, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997].

Halliday, F.; Skocpol, T.; Ahmad, E.; Keddie, N. R.; Moghadam, V. ve Muaddel, M., *İran Devrimi - Din, Anti-emperyalizm ve Sol*, der. ve çev. Serpil Üşür, Belge Yayınları, İstanbul, 1992.

Hamad, Turki, *Schumaisi*, Saqi, 2005.

Hammond, Kelly A., "Managing Muslims: Imperial Japan, Islamic Policy and Axis Connections During the Second World War", *Journal of Global History*, Temmuz 2017.

Hanebrink, Paul, *A Specter Haunting Europe The Myth of Judeo-Bolsevism*, Harvard University Press, 2018.

Harding, Chistopher, *Japan Story In Seach of A Nation*, Penguin, 2019.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio, "Arab's are democracy's new pioneers", *The Guardian*, 25 Şubat 2011.

Hashemi, Nader ve Postel, Danny (ed.), *Secterization Mapping New Politics of the Middle East*, Hirst&Company, 2017.

Hathaway, Jane, *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları*, çev. Gül Çağalı Güven, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

Hauner, Milan, *India in Axis Strategy, Germany, Japan and Indian Nationalists in the Second World War*, Sttutgard, Klein-Cotta, 1981.

Helms, Christine Moss, *Iraq Eastern Flank of the Arab World*, Brooklings Institution, 1984.

Herbert, Aubrey, *Ben Kendim: Osmanlı Ülkesine Son Seyahatler*, çev. Yılmaz Tezkan, 21.Yüzyıl Yayınları, Ankara, 1999.

Herf, Jeffrey, *Nazi Propaganda for the Arab World*, Yale University Press, 2010.

Herman, Edward S., *From Kosovo To Kabul and Beyond Human Rights and International Intervention*, Pluto Press, 2006.

Hilbart, Scott W., *Religious Politics and Secular States Egypt, India and United States*, John Hopkins Univesity Press, 2010.

Hirst, David, *The Gun and the Olive Branch Roots of Violance in the Middle East*, Faber and Faber, 1977 [*Silah ve Zeytin Dalı: Ortadoğu'da Şiddetin Kökenleri*, çev. Timur Demirtaş, İyidüşün Yayınları, İstanbul, 2015].

Hirszowicz, Lukasz, *The Third Reich and the Arab East*, Routledge Library Editions, 1966.

Hisar, Abdülhak Şinasi, *İstanbul ve Pierre Loti*, Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayını, İstanbul, 1958.

Hobsbawm, Eric ve Ranger, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983 [*Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006].

Hopkirk, Peter, *On Secret Service East of Constantinople The Plot to Bring Down the British Empire*, John Murray, 1994 [*İstanbul'un Doğusunda Bitmeyen Oyun*, çev. Cem Küçük, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2009].

Hotta, Eri, *Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945*, Palgrave Macmillan, 2007.

Hourani, Albert, *Syria and Lebenon A Political Essay*, Oxford University Press, 1946.

—, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press, 1962 [*Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Hüseyin Yılmaz, Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994].

—, *Avrupa ve Ortadoğu*, çev. Ahmet Aydoğan, Fahrettin Altun, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001.

Hülagu, Metin, *Pan-İslamizm Osmanlı'nın Son Umudu*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul, 2007.

Irwin, Robert, *For Lust of Knowing The Orientalists and Their Enemies*, Penguin, 2006 [*Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakcı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008].

Iskandar, Marwan, *Rafiq Hariri and the Fate of Lebanon*, Saqi, 2006.

İnalcık Halil, *The Ottoman Empire and Europe*, Kronik Yayınları, 2017 [*Osmanlı ve Avrupa*, Kronik Kitap, İstanbul, 2020].

—, *Osmanlı İmparatorluğu - Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993.

—, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

İnalcık, Halil ve Seyitdanlıoğlu, Mehmet, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

İsmail, Tarık Y., *Arap Dünyasında Komünist Hareket*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006.

Jabar, Falleh A., *The Shi'ite Movement in Iraq*, Saqi, 2003.

Jalal, Ayesha, *The Sole Spokesman, Jinnah, Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge University Press, 1985.

Jankowski, James ve Gershoni, Israel (ed.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Colombia University Press, 1997.

Johnson, Ian, *A Mosque in Munich, Nazis, the CIA, and the Rise of Muslim Brotherhood in the West*, Hougton Mifflin Harcourt, 2010 [*Münih'te Bir Cami, Naziler, CIA ve Müslüman Kardeşlerin Batıdaki Doğuşu*, çev. Serhat Ataman, Mikado Yayınları, İstanbul, 2012].

Johnstone, Diane, *Ahmakların Seferi Yugoslavya, NATO ve Batı'nın Aldatmacaları*, çev. Emre Ergüven, Ergin Bulut, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004.

Judt, Tony, *Postwar A History of Europe Since 1945*, Pimlico, 2007 [*Savaş Sonrası, 1945 Sonrası Avrupa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009].

Kabbani, Rana, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, çev. Serpil Tuncer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1993.

Kafadar, Cemal, "The Ottomans and Europe", (ed.) T.A. Brady Jr., Heiko A. Oberman, James Tracy, *Handbook of European History 1400-1600 Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Brill, 1994.

Kandil, Harzem, *Inside Brotherhood*, Polity Press, 2015.

Kane, Eileen, *Russian Hajj Empire and Pilgrimage to Mecca*, Cornell Univesity Press, 2015.

Kara, Abdulvahap, *Gamalı Haç ve Kızıl Yıldız Arasındaki Yazar Cengiz Dağcı*, Ufuk ötesi Yayınları, İstanbul, 2006.

—, *Türkistan Ateşi - Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi*, Da Yayınları, İstanbul, 2002.

Karpat, Kemal, *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001.

—, *Türkiye ve Orta Asya*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

Kassem, Naim, *Hizbullah The Story From Within*, Saqi, 2005.

Kavas, Ahmet, *İki Din Arasında Fransa*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.

Keane, John, "Refolution in Arab World", International Symposium "Sprited Voices From Muslim World", The University of Sydney, 28-30 Nisan 2011.

Keddie, N., *Cemâleddin Efgânî Siyasi Hayatı*, çev. Dr. Alaeddin Yalçınkaya, Bedir Yayınları, İstanbul, 1997.

—, *Roots of Revolution An Interpretative History of Modern Iran*, Yale Univesity Press, 1981.

Kedourie, Elie, *Nationalism in Asia and Africa*, Frank Cass, 1970.

—, "Young Turks, Freemasons and Jews", *Middle Eastern Studies*, cilt 7, sayı 1, Ocak 1971.

Keenan, Jeremy, *The Dark Sahara, America's War on Terror in Africa*, Pluto Press, 2009.

—, *The Dying Sahara, US Imperialism and Terror in Africa*, Pluto Press, 2013

Kelidar, Abbas (ed.), *The Integration of Modern Iraq*, Croom Helm Ltd., 1979.

Khaled, Fahmy, *All the Pasha's Men*, American University of Cairo Press, 2002 [*Paşa'nın Adamları-Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010].

Khalidi, Rashid, *Sowing Crisis The Cold War and American Dominance in the Middle East*, Beacon Press, 2009.

Khatip, Line, *Islamic Revivalism in Syria The Rise and Fall of Ba'thist Secularism*, Routledge, 2011.

Kinzer, Stephen, *The Brothers John Foster Dulles, Allen Dulles and Their Secret World War*, St. Martin's Griffin, 2013 [*Dulles Kardeşler*, çev. Arda Vardar, Profil Kitap, İstanbul, 2016].

—, *All The Shah's Men An American Coup and The Roots of Middle East Terror*, John Wiley&Sons, 2003 [*Şah'ın Bütün Adamları*, çev. Selim Önal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004].

Koloğlu, Orhan, *Bedevi, Lavrens, Arap Türk*, Arba Yayınları, İstanbul, 1993.

—, *Prusya'dan Enverland'a ve Günümüze Türk-Alman Tarihi*, Tarihçi Kitabevi, İstanbul, 2018.

Kon, Kadir, "Yeni Bilgiler Işığında Mehmet Akif'in (Birinci Dünya Savaşı'nda) Almanya Seyahati", Akademik Tebliğ, Sabahaddin Zaim Üniversitesi, 2010.

—, *Birinci Dünya Savaşında Almanya'nın İslam Stratejisi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2013.

Kral Abdullah, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik?*, çev. Halit Özkan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

Kutlu, Sacit, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Millet-i Hakime ve Müsavat Tartışmaları", Mehmet Ö. Alkan, *Yadigar-ı Meşrutiyet*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

Kürkçüoğlu, Ömer, *Osmanlı Devleti'ne Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi (1908-1918)*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982.

—, *Türkiye'nin Arap Ortadoğu'suna Karşı Politikası 1945-1970*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1972.

Kwarteng, Kwasi, *Ghosts of Empire, Britain's Legacies in the Modern World*, Bloomsbury, 2011.

Lamartine, Alphonse de, *İstanbul Yazıları*, çev. Nurullah Berk, Çelik Gülersoy, İstanbul Kitaplığı, İstanbul, 1971.

Laqueur, Walter Z. (ed.), *The Middle East in Transition*, F.A. Praeger, 1958.

Lawrence, T.E., *Seven Pillars of Wisdom*, kişisel baskı, 1924 (bu tarihten sonra pek çok baskısı yapıldı) [*Bilgeliğin Yedi Sütunu*, çev. Bilal Çölgeçen, Chiviyazıları Yayınları, İstanbul, 2014].

Lawson, Fred H. (ed.), *Demytsifying Syria*, Saqi, 2009.

Lazarus, Neil, *The Postcolonial Unconcious*, Cambridge University Press, 2011.

Le Sueur, James, *Between Terror and Democracy Algeria Since 1989*, Zed Books, 2010.

Lepre, George, *Himmer's Bosnian Division: The Waffen-SS Handschar Division 1943-1945*, Shiffer Publishing, 1977.

Lesh, David W., *The New Lion of Damascus, Bashar al-Asad and Modern Syria*, Yale Univesity Press, 2005

Levent, Sinan, *Japon Turancılığı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2016.

Leverett, Flynt, *Inheriting Syria, Bashar's Trial by Fire*, Brookings Institute Press, 2005.

Lewin, Evans, *The German Road to the East, an Account of the 'drag Nach Osten' and Teutonic Aims in the Near and Middle East*, George H. Doran Company, 1917.

Lewis, Bernard, *Islam and the West*, Oxford University Press, 1993 [*İslam ve Batı*, Akılçelen Kitaplar, Ankara, 2016].

—, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu, 1970.

Lockman, Zachary, *Contending Visions of the Middle East, The History and Politics of Orientalism*, Cambridge University Press, 2004.

—, *Hangi Ortadoğu? Oryantalizm, Tarih, Siyaset*, çev. Burcu Birinci, Küre Yayınları, İstanbul, 2010.

Longford, Elizabeth, *A Pilgrimage of Passion The Life of Wilfred Scawen Blunt*, Tauris, 2007.

Louer, Laurance, *Transnational Shia Politics, Religious and Political Networks in the Gulf*, Hurst&Company, 2008.

Mackey, Sandra, *The Reckoning Iraq and the Legacy of Saddam Hussein*, W.W. Norton, 2003.

Mackworth, Cecily, *The Destiny of Isabelle Ebelhart*, Avon Books, 1977.

MacLean, Gerald (ed.), *Re-Orienting the Renaissance Cultural Exchanges with the East*, Palgrave Macmillan, 2005.

—, *Doğu'ya Yolculuğun Yükselişi - Osmanlı İmparatorluğu'nun İngiliz Konukları (1580-1720)*, çev. Dilek Şendil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.

MacLean, Gerald ve Matar, Nabil, *Britain and the Islamic World 1558-1713*, Oxford University Press, 2011 [*İngiltere ve İslam Dünyası, 1558-1713*, çev. Bilal Genç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021].

Makdisi, Usame, "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, cilt 107, sayı 2, Haziran 2002.

Malcolm, Noel, *Kosova A Short History*, Macmillan, 1998.

—, *Bosnia A Short History*, Pan Books, 2002 (ilk basım 1994) [*Bosna*, çev. Aşkım Karadağlı, Om Yayınları, İstanbul, 2000].

Mamdani, Mahmood, *Good Muslim, Bad Muslim America, The Cold War and the Roots Of Terror*, Vanguard Books, 2005.

Mansfield, Peter, *The British in Egypt*, Weidenfield and Nicholson, 1971.

Matar, Nabil, *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*, Columbia University Press, 1999 [*Keşifler Çağı'nda Türkler, Mağripliler ve İngilizler*, Vadi Yayınları, İstanbul, 2012].

Mazower, Mark, *Dark Continent*, Penguin, 1998 [*Karanlık Kıta*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2008].

—, *The Balkans From the End of Byzantine to the Present Day*, Phonix, 2000 [*Balkanlar Bizans'ın Çöküşünden Günümüze*, çev. Ayşe Ozil, Alfa Kitap, İstanbul, 2017].

McGhee, George, *ABD-Türkiye-NATO-Ortadoğu*, çev. Belkıs Dişbudak Çorakçı, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1992.

Mert, Nuray, "Findley'in Merceği, Bir Oryantalizm Eleştirisi", *Kitap Kokusu*, Simurg Yayınları, İstanbul, Ekim 2000.

—, "Yenilmiş bir Medeniyetin Çocukları", *Toktamış Ateş'e Armağan*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.

Mert, Sami M., *Hitler'in Müslüman Askerleri*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul, 2012.

Meyer, James H., *İmparatorluklar Arası Türkler (1856-1914)*, çev. Renan Akman, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2021.

Miles, Hugh, *Al-Jazeera How Arab TV News Challenged the World*, Abacus, 2006.

Milton-Edward, Beverly ve Farrel, Stephen, *Hamas*, Polity Press, 2010.

Mishal, Shaul ve Sela, Avraham, *The Palastinian Hamas*, Columbia University Press, 2006.

Mitchell, Timothy, *Colonizing Egypt*, Cambridge Univesity Press, 1988

Motadel, David, *Islam and Nazi Germany's War*, Harvard University Press, 2014 [*İslam ve Naziler*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Alfa Kitap, İstanbul, 2015].

Muhammed Kürd Ali, *Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları*, çev. İbrahim Tüfekçi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

Mümtaz'er, Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Nakleh, Emile A., *A Necessary Engagement Reinventing America's Relations With Muslim World*, Princeton University Press, 2009.

Nasir, Sari J., *The Arabs and The English*, Longman, 1979.

Nasr, Vali, *Forces of Fortune, The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World*, Free Press, 2009.

—, *The Shia Revival*, W.W. Norton Company, 2007.

Neuman, Christoph K., *Araç Tarih, Amaç Tanzimat - Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, çev. Meltem Arun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

Niyazi, Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1973.

Nizan, Paul, *Aden Arabistan*, çev. Şule Çiltaş, Kanat Yayınları, İstanbul, 2003.

Noyon, Jennifer, *Islam, Politics and Pluralism, Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*, Royal Institute of International Affairs, BK, 2003.

O'Neill, Sean ve McGrorgy, Daniel, *The Suicidal Factory Abu Hamza and the Finsbury Park Mosque*, Harper Parennial, 2006.

Oğuz, Burhan, *Yüzyıllar Boyunca Alman Gerçeği ve Türkler*, Can Matbaa, İstanbul, 1983.

—, *Yaşadıklarım Dinlediklerim Tarihi ve Toplumsal Anılar*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2000.

Oktay, Cemil, *"Hum" Zamirinin Serencamı*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991.

Olivier, Antonie, *Türkiye Seyahatnamesi: 1790 Yıllarında Türkiye ve İstanbul*, çev. Oğuz Gökmen, Ayyıldız Matbaası, İstanbul, 1977.

Oran, Baskın, *Türk Dış Politikası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Ortaylı, İlber, *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1981.

Ottoway, Marina ve Chocair-Vizoso, Julia (ed.), *Beyond Facade, Political Reform in the Arab World*, Carnegie, 2008.

Önen, Nizam, *İki Turan Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Özcan, Azmi, *Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, İSAM, Ankara, 1997.

Özdoğan, Günay Göksu, *"Turan"dan "Bozkurt"a Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Özyüksel, Murat, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nüfuz Mücadelesi Anadolu ve Bağdat Demiryolları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

Panter-Brick, Simone, *Jews, Arabs and Imperial Interests Gandhi and the Middle East*, Tauris, 2008.

Pappé, Ilan, *The Rise and Fall of a Palastinan Dynasty The Husseynis 1700-1948*, University of California Press, 2002.

Parteger, Alison, *The Muslim Brotherhood From Opposition to Power*, Saqi, 2010.

Pelz, William A., *A People's History of Modern Europe*, Pluto Press, 2016 [*Modern Avrupa Halkları Tarihi*, çev. Nil Tuna, Kolektif Kitap, İstanbul, 2017].

Phillips, Christopher, *The Battle for Syria, International Rivalry in the Middle East*, Yale University Press, 2018.

Poole, Stanley Lane, *Lord Stratford'un Türkiye Anıları*, çev. Can Yücel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1959.

Prashad, Vijay, *Arab Spring Libyan Winter*, Oakland Baltimore Edinburg, AK Press, 2012 [*Arap Baharı, Libya Kışı*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Kitap, İstanbul, 2021].

Quella-Villeger, Alain, *Pierre Loti: Gezegen Seyyahı*, çev. Aysel Bora, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Rabil, Robert G., *Salafism in Lebanon From Apoliticsm to Translational Jihadism*, Georgetown Univesity Press, 2014.

Rathmell, Andrew, *Secret War in the Middle East The Covert Struggle for Syria 1949-1961*, Tauris, 2014.

Reyhan, Cenk, *Osmanlı'da İki Tarz-ı İdare, Merkeziyetçilik ve Adem-i Merkeziyetçilik*, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 2007.

Rıza, Reşid, *İttihad-ı Osmani'den Arap İsyanına*, çev. Özgür Kavak, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.

Richmond, Steven, *The Voice of England in the East Stratford Canning and Diplomacy with the Ottoman Empire*, Tauris, 2014.

Roberts, David, "Why is Qatar Mucking Around Gaza?", *Foreign Policy*, 23 Ekim 2012.

Roberts, Hugh, *Savaş Meydanı Cezayir 1988-2002 - Çökmüş Bir Rejime Dair İncelemeler*, çev. Zehra Sevan, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006.

Rodinson Maxime, *Israel and the Arabs*, Penguin, 1969.

—, *Batı'yı Büyüleyen İslam*, çev. Cemil Meriç, Pınar Yayınları, İstanbul, 1983.

Rougier, Bernard, *Everyday Jihad The Rise of Militant Islam Among Palastinians in Lebanon*, Harvard Univesity Press, 2007.

—, *The Sunni Tragedy Nothern Lebanon from Al-Qaida to ISIS*, Princeton University Press, 2015.

Roy, Olivier, *Globalized Islam The Search for a New Ummah*, Columbia University Press, 2004 [*Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2003].

—, "The Islamic Center-Revolt?", *New Statesman*, 23 Ocak 2012.

—, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.

—, *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, 1994.

Rubin, Barry ve Schwanitz, W.G., *Nazis, Islamists and the Making of the Modern Middle East*, Yale University Press, 2014.

—, *The Truth About Syria*, New York, Palgrave, 2007.

Rutherford, Bruce K., *Egypt After Mubarak, Liberalism, Islam and Democracy in the Arab World*, Princeton University Press, 2008.

Rywkin, Michael, *Moscow's Muslim Challenge*, Hurst Company, 1982.

Saad-Ghorayeb, Amal, *Hizbullah, Politics, Religion*, Pluto Press, 2002.

Sadat, Anwar, *In Search of Identity An Authobiography*, Harper&Row Publishers, 1978.

Sader, H.; Sceffler, T. ve Neuwith, A. (ed.), *Baalbek Image and Monument*, Beyrut, 1998.

Said, Edward, *Orientalism*, Penguin, 1978 [*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Yıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 1999].

Salibi, Kamal S., *Cross Roads to Civil War Lebanon 1958-1976*, Caravan, 1976.

Salt, Jeremy, *The Unmaking of the Middle East*, University of California Press, 2009.

Samir, Amin ve El Kenz, Ali, *Avrupa ve Arap Dünyası*, çev. Kemal Ülker, Versus Yayınları, İstanbul, 2006.

Sarila Nerendra, Singh, *The Shadow of the Great Game The Untold Story of India's Partition*, Harpers Collins, 2005.

Schlumberger, Oliver (ed.), *Debating Arab Authoritarianism, Dynamics and Durability in Nondemocratic Regimes*, Stanford University Press, 2007.

Schmidt, J.R., *The Unravelling Pakistan in the Age of Jihad*, Farrar, Straus and Giroux, 2011.

Searight, Sarah, *The British in the Middle East*, East-West Publications, 1979.

Sedgwick, Mark, *Against The Modern Wold Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, 2004 [*Modern Dünyaya Karşı*, çev. Şamil Öcal, Hece Yayınları, Ankara, 2016].

Shahin, Kuli Khan Khattak, *Islam and the Vicrorians, Nineteenth century Perpections of Muslim Practices and Beliefs*, Tauris, 2008.

Shalim, Avi, *The Iron Wall Israel and The Arab World*, Penguin, 2000 [*Demir Duvar: İsrail ve Arap Dünyası*, çev. Tuba Demirci, Küre Yayınları, İstanbul, 2019].

Sharafuddin, Mohammed, *Islam and Romantic Orientalism, Literary Encounters with the Orient*, Tauris, 1994.

Shimmel, Annemarie, *Doğu'dan Batı'ya*, Sufi Kitap, İstanbul, 2017.

Sidahmed, Abdel Salam ve Ehteshami, Anoushiravan (ed.), *Islamic Fundementalism*, Westview Press, 1996.

Sills, L. (ed.), *International Encylopedia of Social Sciences*, Macmillan, 1968.

Simpson, William, *The Prince, Prince Bandar bin Sultan*, Harper Collins, 2006.

Smith, Steven B., *Modernity and Its Discontents, Making and Unmaking the Bourgeois from Machiavelli to Bellow*, Yale University Press, 2016

Smolansky, Oles M., *The Soviet Union and the Arab East Under Khrusche*, New York, Associated Univesity Press, 1974.

St. John Peter, "Insurgency, Legitimacy and Intervention in Algeria", *Commentary*, sayı 65, Canadian Security Intelligence Service Publication, 1996.

St. John Ronald Bruce, *Libya From Colony to Revolution*, Oxford, Oneworld, 2012.

Stangneth, Bettina, *Eichman Before Jerusalem, The Unexamined Life of A Mass Murderer*, Penguin, 2015.

Steinberg, Guido W., *German Jihad*, Columbia University Press, 2013.

Sykes, Christopher Simon, *The Man Who Created the Middle East*, Collins, 2013.

Sykes, Marks, *Caliph's Last Heritage*, Macmillan, 1915.

Tahir, M.R.; Memon, K.B. ve Prashad, V. (ed.), *Dispatches From Pakistan*, University of Minnesota Press, 2014.

Tanör, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, 1992.

Tansu, Samih Nafiz, *İki Devrin Perde Arkası Teşkilat-ı Mahsusa Başkanı Hüsamettin Ertürk*, İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2016 (ilk baskı 1957).

Taylor, A.J.P., *The Struggle for Mastery in Europe 1948-1918*, Oxford University Press, 1992 (ilk basım 1954).

Tejani, Shabnum, *Indian Secularism*, Sapra Brothers, 2007.

Telhani, Shibley, "2008 Arab Public Opinion Poll", Survey of the Anwar Sadat Chair Peace and Deevelopment at the University of Maryland&Zogby International.

Tetik, Ahmet, *Teşkilat-ı Mahsusa (Umûr-ı Şarkıyye Dairesi) Tarihi*, cilt 1 ve cilt 2, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

Togan, Z.V., *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, cilt 1, Enderun Kitabevi Yayınları, 1981.

Traboulsi, Fawwaz, *A History of Modern Lebanon*, Pluto Press, 2007.

Trifimov, Yaroslav, *The Siege of Mecca The Unforgotten Uprising*, Penguin Books, 2007 [*Kâbe Baskını*, çev. Özlem Özarpacı, İyidüşün Yayınları, İstanbul, 2016].

Tunaya, Tarık Zafer, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, Araştırma, Eğitim-Ekin Yayınları, Istanbul, 1982.

—, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Istanbul, 2001.

Turan, Namık Sinan, "Gerçek ve İllüzyon Arasında: Birinci Dünya Savaşına Giden Süreçte Osmanlı İmparatorluğu ve Pan-İslâmizm", *Nuran Yıldırım Armağan Kitabı*, Hayat Sağlık ve Sosyal Hizmetler Vakfı, İstanbul, 2016.

—, *Hilafet*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.

van der Oye, David Schimmelpenninck, *Russian Orientalism Asia in the Russian Mind From Peter the Great to the Emigration*, Yale Univesity Press, 2010.

von zur Mühlen, Patrik, *Gamalıhaç ile Kızılyıldız Arasında*, çev. Eşref Bengi Özbilen, Mavi Yayınları, Ankara, 1984.

Warner, Geoffrey, *Iraq and Syria 1941*, Davis-Poynter, 1974.

Wieland, Carsen, *Syria at Bay, Secularism, Islamism and Pax-Americana*, Hurst&Company, 2006.

Wiley, Joyce N., *The Islamic Movements of Iraqi Shi'as*, London, Lynne Reinner Publishers, 1992.

Williams, Haydn, *18. Yüzyılda Avrupa'da Türk Modası Turquerie*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.

Winstone, H.V., *Gertrude Bell*, Barzan Publishing, 2004.

—, *Lady Anne Blunt A Biography*, Barzan Publishing, 2003.

Wolin, Richard, *Labyrinths Explorations in the Critical History of Ideas*, Massachusetts Press, 1995.

—, *The Seduction of Unreason, The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, 2004.

Yamauchi, Masayuki, *Hoşnut Olmamış Adam: Enver Paşa - Türkiye'den Türkistan'a*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

Yıldız, Aytaç (ed.), *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

Yılmaz, Coşkun (ed.), *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi*, Sultanbeyli Belediyesi, İstanbul, 2012.

Youngs, Richard, *The Puzzle of Non-Western Democracy*, Carnegie Endowment for International Peace, 2015.

Zahid, Mohammed, *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crises The Politics of Liberalisation and Reform in the Middle East*, Tauris, 2010.

Zahlan, Rosemarie Said, *The Making of the Modern Gulf States*, Ithaca, 1998.

Zenkovsky, Serge A., *Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık*, çev. İzzet Kantemir, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1983.

Žižek, Slavoj, "What we are witnessing is a miracle of Tahrir Square", *The Guardian*, 11 Şubat 2011.

Zoubir, Yahia ve Amirah-Fernandez, Haizam (ed.), *North Africa, Politics, Region and the Limits of Transformation*, Routledge, 2008.

Zürcher, Erik J., *Milli Mücadele'de İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salihoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

—, (der.), *Birinci Dünya Savaşı'nda Cihat ve İslam*, çev. Ayşen Gür, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019.

Nuray Mert, *Batı İslâm'ı Çok Sevmişti-Batı'nın İslâm Siyasetleri ve İslâmcılık*'ta, tarihsel-siyasal süreçleri göz ardı etmeden, yalnızca Müslümanların yaşadığı topraklarda değil, aksine ve özellikle Müslümanların yaşadığı topraklar dışında İslâm'ın nasıl İslâmcılığa dönüştüğünü soruyor, bunda Batı'nın rolüne odaklanıyor. Bu çerçevede özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrasında Nazilerin İslâm'ı siyasette nasıl kullandıklarını; Soğuk Savaş döneminde bir "komünizmle mücadele" aracı olarak İslâm'a nasıl şekil verildiğini; "tarihin sonu"nda siyasal İslâm'ın seyrini ve son olarak, Arap Baharı'nda İslâm ve demokrasi, "iyi Müslüman", "kötü Müslüman" kavramlarını inceliyor, Batı'nın Müslüman toplumlara bakış açısını, yürüttükleri İslâm siyasetleriyle izah ediyor.

İslâmcılığın tarihsel seyrini ulus aşırı düzlemde ele alan kapsamlı ve titiz bir inceleme...

"[...] İslâmcılık ideolojisinin (daha doğrusu ideolojilerinin), 'İslâm'ın siyasal dili' değil, dinin tarihsel-siyasal kodlamalardan biri olduğunu dikkate almadığımız sürece, bu ideoloji(ler)in, din referanslı otantiklik iddialarını teyit etmiş oluruz. Diğer bir deyişle, İslâmcılığın 'din'in/dindarlığın temsili olduğu şeklindeki apolitik tanımı benimsemiş oluruz. Bu çerçevede, İslâmcı ideolojiler, meselelerinin din olduğu iddiası çerçevesinde, kendini mevcut siyasal kavram ve tartışmaların dışında/üstünde takdim ederken, dinî açıdan yürütülen İslâmcılık eleştirilerinin pek çoğu da İslâmcılığı sorgulamayı dinsel/kültürel alana sıkıştırır."

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-3255-9

KDV'DEN MUAFTIR