RICHARD W. BULLIET

ÇATIŞMADAN İTTİFAKA

İSLÂM - HIRİSTİYAN MEDENİYET İLİŞKİLERİ



PINAR YAYINLARI

ÇATIŞMADAN İTTİFAKA

İslâm-Hıristiyan Medeniyet İlişkileri

RICHARD W. BULLIET

Columbia Üniversitesi'nde tarih profesörü olan Richard W. Bulliet, Islâm sosyolojisi ve toplumları üzerine derinlikli çalışmalar yapmaktadır. Islâm dünyasında pek tanınmayan Bulliet'in bazı kitapları Iran'da yayınlanmıştır. Müslümanların fetihleri ve askeri stratejileri üzerine incelemeleri vardır.

Özellikle Ortadoğu başta olmak üzere uluslararası politikalarla ilgili kendine özgü yaklaşımları söz konusudur. Din, teknoloji, tarih ve politikanın birbirleriyle etkileşimlerini temel alan Bulliet, 1979 Iran Devrimi sonrası son derece etkin yazılar kaleme almış, Israil-Filistin çatışmasını merkeze koyarak, Ortadoğu'yla ilgili çatışmalara anti-oryantalist perspektifle yaklaşmıştır.

2000 yılında UNESCO bünyesinde oluşturulan *The Dialogue Amony Civilizations* (Medeniyetlerarası Diyalog) bölümünün kurucuları arasında yer alan Richard W. Bulliet'in önemli eserleri şunlardır:

- *The Patricians of Nishapur: A Study Medieval Islamic History*
- *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*
- *Islam: The View form te Edge*
- *Under Siege: İslam and Democracy*
- *The Case for Islam-Christian Civilization*
- *The Encyclopedia of the Modern Middle East*
- *The Earth an its People Global History*

RICHARD W. BULLIET

Çatışmadan İttifaka

İslâm-Hıristiyan Medeniyet İlişkileri

Türkçesi
Zehra Savan

PINAR YAYINLARI

pınar yayınları
büyük reşitpaşa cd. no: 22/16
vezneciler istanbul
tel: (0212) 520 98 90-527 06 77
bilgi@pinaryayinlari.com

Kitabın özgün adı
The Case for Islam-Christian Civilization

Çatışmadan İttifaka
İslâm-Hıristiyan Medeniyet İlişkileri
Richard W. Bulliet

Türkçesi
Zehra Savan

pınar yayınları: 221
araştırma inceleme: 47

ISBN 975-352-253-3

birinci basım: ocak 2007

dizgi-içdüzen-kapak: pınar
baskı: yıldızlar matbaacılık
cilt: yıldız mücellit

www.pinaryayinlari.com

İçindekiler

Önsöz 7

I. BÖLÜM
İslâm-Hıristiyan Medeniyetinin Savunması 9
"İslâm-Hıristiyan Medeniyeti" 19
Kardeşler Birlikte: İlk Yüzyıllar 26
Aynı Kriz, Farklı Tepkiler: Orta Yüzyıllar 42
Kardeşler Ayrılıyor: Sonraki Yüzyıllar 53

II. BÖLÜM
Ne Oldu? 61
Ne Doğruydu? 70
Şeriat'a Karşı Padişah 78
Reform ve Direniş 85
Ruhban Aleyhtarlığı: Başarı mı Başarısızlık mı? 91
Matbaa Kültürü ve Yeni Otoriteler 98
Bir Mesaj Kendine Bir Kitle Buluyor 106
Ne Oldu? 110

III. BÖLÜM
Sevgiyi Hep Yanlış Yerde Aramak 117
Ortadoğu Araştırmaları 119
Bir Sahaya Şekil Vermek 126
Bağdat'a Doğru 138
Bir Konuşma 149

IV. BÖLÜM
Geleceğin Kıyısı 165
Kıyı 169
Gelecek 178

Nicel Onomastik Konulu Ek 197
Zikredilen Eserler 207
İndeks 211

Önsöz

11 Eylül 2001'de Dünya Ticaret Merkezi'nin teröristlerce tahrip edilişinden birkaç gün sonra rüzgâr güneyden esiyordu. Kuzey Manhattan'daki dairemden yangının kokusunu duyabiliyorduk. Çoğu Amerikalı gibi ben de faydalı bir şeyler yapmak için karşı konulmaz bir istek duyuyordum. Bu kitap benim bu isteğime bir cevabımdır.

Profesörlük kariyerime dayanıyor olsa da bu kitap, tam anlamıyla bilimsel bir eser değildir. Ortaya koyduğum farklı perspektiflerin sadece uzmanlara değil çok farklı okuyucu kitlelerine de hitap edeceği ümidindeyim. Kitaptaki dört bölüm, sadece bir tarihi yorumdan ibaret olmayıp, kitabın isminin zihinlerde uyandırmayı amaçladığı fikre de katkıda bulunmaktadır: Aralarında çoğu zaman ayrılığa sebep olan düşmanlıklara rağmen İslâm ve Batı, ortak köklere ve büyük ölçüde ortak bir geçmişe sahiptir. Bugün içinde bulundukları çatışma, köklü fikir ayrılıklarından değil, uzun bir zamandır birbirlerine olan yakınlıklarını bilmelerine rağmen bu gerçeği inkar etmeye kasdetmiş olmalarından kaynaklanmaktadır.

İlk bölüm, 1970 dolaylarında yazdığım teorik bir makaleden doğmuş ve bazı fikirler fevkalade şümullü olduğundan bunları ancak sakalı ağarmış bir ihtiyarın yayınlayabileceği düşüncesiyle dosyalanıp bir kenara konulmuştu. Artık sakalım ağardı ve kabul etmek istemediğim kadar hızla ihtiyarlığa yaklaşıyorum. İkinci bölümdeki fikirler, İslâm'ın siyasi bir güç olarak geri dönüşünün sadece İslâm dünyasındaki en önemli çağdaş gelişme olmayıp aynı zamanda bariz ve aslında gerekli tarihsel nedenleri olduğu gerçeğinin ilk kez farkına vardığım tarihten birkaç yıl sonra sonra gelişmeye başladı. Birkaç sene sonra İran Devrimi bu önsezileri teyit etti ve ben de o zamandan beri İslâmi siyasete derin bir ilgi duymaktayım. Üçüncü bölüm hem yeni gelişmeye başlayan Ortadoğu Araştırmaları alanındaki öğrencilik yıllarıma, hem de 1977'den 1981'e kadar Yönetici Sekreterliğini yaptığım Ortadoğu Araştırmaları Cemiyeti'ndeki tecrübelerime dayanmaktadır. Dördüncü bölüm ise ilhamını ve adını 1994'te yayınladığım bir kitaptan almaktadır.

Bu kitapla ilgili faydalı yorumlarını aldığım birkaç kişiye derin bir minneti borç biliyorum: Mark Bulliet, Lucy Bulliet, Mohsen Ashtiany, Lisa Anderson, Ze'ev Magen ve Mia Bloom.

Richard W. Bulliet
Mart 2004

I. Bölüm
İslâm-Hıristiyan Medeniyetinin Savunması

Yaklaşık on dört yüzyıldır İslâm'la arasındaki çok yakın ilişki değerlendirilmeden Batı'nın geçmişi ve geleceği tamamıyla anlaşılamaz. Aynı şey İslâm dünyası için de geçerlidir.

Kullandığımız kelimelerde korkutucu bir güç gizli. Harvard profesörü Samuel Huntington'ın 1993'te *Foreign Affairs*'de yayınlanan bir makalenin başlığı olarak "Medeniyetler Çatışması" ifadesini kullanması, bu gerçeğe örnektir. Uzmanlar ve bilim adamları, fikirlerini çoğunlukla Huntington'ın iddiasının muhtevasından ziyade bu başlığın etkileyiciliğine dayandırarak, hemen onun bu ifadesinin taraftarları veya tenkitçileri şeklinde iki gruba ayrıldı. Bu iki kelimeyi uygun bir zamanda ve saygın kimselerin desteğiyle kullanan Huntington, 1950'ler ve 60'lardaki Cemal Abdünnasır döneminden beri milliyetçi ve Soğuk Savaş söyleminin egemenliğinde olan Ortadoğu çatışması söyleminin yönünü değiştirdi. Bu yeni söylem adeta evrensel boyutlara ulaştı: İslâm dinine veya daha açık bir dille ifade etmek gerekirse bu dine inandığını ikrar eden dünya Müslüman toplumuna karşı Hıristiyan, Yahudi ve seküler hümanist nüanslarıyla çağdaş Batı kültürü. İyi seçilmiş bir ifade ne kadar da hızlı ve kaçınılmaz bir şekilde gerçeklik algılarına meydan okuyabiliyor.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Huntington'ın, yirmi birinci yüzyılda Batı ile karşı karşıya gelmeye mahkum gördüğü "İslâm medeniyeti"ne hiçbir hususi dinî anlam atfetmediği bilinmelidir. Onun iddiası; demokrasi, insan hakları, serbest teşebbüs ve küreselleşmeye dayalı, idealleştirilmiş bir "Batı medeniyeti" ile dünyanın diğer kısımlarında antipatik, muhalif ve gelişmeye kapalı olarak gördüğü ekonomik, sosyal ve siyasi yapıların mukayesesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu düşünce tarzı, II. Dünya Savaşı'ndan sonraki yirmi beş yıl boyunca rağbet gören ve günümüz Avrupa'sının örneği olduğu modernliğe yönelik küresel ilerleme teorilerinden çok da farklı değildir. Ancak Huntington'ın yorumu daha önceki bu "modernleşme" teorilerindeki bir eksikliği gidermektedir. 1950'lerdeki ve 1960'lardaki teorisyenler genelde, modernleşmenin, dinin kamusal meselelerdeki rolünü çok küçülteceğini düşünüyorlardı. Fakat 1979 İran Devrimi'nde ilk kez doruğa ulaşan İslâmcı siyasi aktivizm dalgası, bu öngörülerin aldatıcılığını gösterdi ve Huntington için, gelecekteki gelişmelere dair daha karamsar bir öngörüye -her ne kadar dînî muhteva açısından kısır olsa da- dînî terminolojiyi yeniden dahil etmenin yolunu açtı.

Ancak dînî terimleri dînî muhtevasından soyutlamak zordur. Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması"ndaki "İslâm medeniyeti", en azından bazı zamanlar, gerek lehte gerek aleyhte olan kimseler tarafından dînî anlamda anlaşılmıştır. Ne tesadüftür ki aynı ifade 1926'da bir kitap adında da görülmüştü: *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations* [Zahmetli Yolculuğunda Genç İslâm: Medeniyetler Çatışmasıyla ilgili bir çalışma].[1] Kitabın yazarı Basil Mathews, YMCA [Young Men's Christian Association (Genç Hıristiyan Erkekler Derneği)] Dünya İttifakı'nın Basın Sekreteri'ydi ancak kendisinin, aynı dönemde yaşadığı pek çok kimseyle pa-

ralel olan İslâm'a bakışı, Huntington'ın hayranlarından birçoğuna gayet çağdaş geliyordu.

> Aslında bu sistem [yani İslâm] özü itibariyle savaşçıdır. Amentüsü, savaş narasıdır. Savaşta ölenlere verilen, hurilerle dolu bir Cennet mükafatı ve sağ kalanlara düşen ganimet ile savaşın ve hükmetmenin hazzı, bedevi Arabı heyecanlandırmaktadır. Günde beş vakit namaz kılma düzeni, bir talimdir. Müezzinin minareden haykırışı bir boru sesidir. Kardeşlerin eşitliği, ordu efradına eşitlik ve *esprit de corps* [birlik duygusu] verir. Kur'an, orduya verilen emirlerdir. Tamamı net, kati Tanrı buyruğudur; ateş ve disiplin ile eritilip birbirine kaynaştırılan yekpare bir fetih kılıcına dönüşen adamlar.[2]
>
> Liberalleşmiş bir İslâm olabilir mi? Bilim ile Kur'ân uzlaşabilir mi? ... Uzlaşmanın mümkün olmadığı inancı güçlenmektedir. Hakikaten liberalleştirildiği takdirde İslâm, yalnızca Hıristiyan olmayan bir Üniteryanizm olacak, hakiki İslâm olmaktan çıkacaktır. Tanrı inancı olabilir; ancak bu Tanrı, Kur'ân'ın Allah'ı ve (Hz.) Muhammed* de, Peygamberi olmayacaktır; çünkü Üniteryanizm, Hz. Muhammed'in kurduğu demirden nizamı iptal eder.[3]

Huntington'ın taraftarları -aralarındaki Evangelist Hıristiyanlar hariç- Mathews ile her konuda aynı fikirde olamazdı. Bir misyoner olan Mathews, Protestan Hıristiyanlığın kendi deyişiyle, "genç Müslümanlara şahsi hayatlarını yaşamaları ve ülkeleri için yeni bir hayat düzeni kurmaları yolunda etkin bir ses" olacağına dair kesin bir inancı ifade ediyordu. Mathews'un Batı'ya yönelttiği bu nevi bir eleştiri, İslâm topraklarından başka yerlerde, Müslümanlar'ın uyanışına zemin hazırlayacak bazı sesleri aksettirmektedir:

---

* "Hz. Muhammed" ifadesindeki "Hz." kısaltması ve devamında olması gereken (s.a.v.) kitabın orjinalinde bulunmamaktadır. Usulen, "Muhammed" isminin önüne Hz. kısaltması kitabın tamamında yayınevimiz tarafından eklenmiştir. (Pınar Yay. n.)

Batı medeniyeti onları asla bu hedefe götüremez. Maddi zenginlik saplantısı içinde, sınai bollukla semirmiş, bilimin ilerleyişinin mucizeleriyle sarhoş olmuş, manevi dünyanın zenginliklerine karşı kör ve dış dünyanın gürültüsünden içindeki Sese karşı sağır olan Batı medeniyeti, Islâm'daki eski yönleri yıkabilir ama yenilerini ortaya çıkaramaz.

Fabrika düdüğünün çığlığı müezzinin sesini bastırdığı ve dumanlar çıkaran baca, minareyi gölgede bırakarak gökyüzünü kararttığı ve havayı zehirlediği zaman, genç Islâm artık Tanrı'nın Krallığı'na hiç de yaklaşmış olmayacaktır. Değişen tek şey, Islâm eşkiyalarının çöldeki kervan yollarını bırakıp daha güvenli ve kârlı ticari ve askeri alanlara yönelmesi olacaktır.

Hıristiyan âleminin kiliseleri de şimdiki haliyle ve kendi başına Müslüman halkları bu hedefe götüremez. Görüşü dar, ruhu ayrımcı olan, yerleşik kilise teşkilatına bağlı kiliseler de tek başına bütün halinde Müslüman dünyasına nakledildiği takdirde onu kurtaramayacaktır. Bunlar kendi medeniyetini dahi kurtaramamış, Müslüman halklara ilişkin kendi ulusal dış politikalarını Hıristiyanlaştıramamış, Doğu'ya mal satan ve onun petrol kuyularıyla zenginleşen, öbür taraftan mahrum ve perişan halde, sefalet kuyusunda yatan Ermenilere aldırış etmeyen Batı ticaretini arındıramamıştır.[4]

Bu alıntılarla Huntington'ın, makalesinin adını ve fikirlerini Mathews'dan aldığını söylemeye çalışmıyorum. Bugün fazla hatırlanmayan bu önemli YMCA üyesi, döneminin alışılagelmiş Protestan misyoner söylemini dile getiriyordu. Huntington'ın seküler Batı değerlerini destekleyişi, Mathews'un iyimserlik ve dînî fanatizminin yerine kavgacılık ve karamsarlığı koymaktadır. (Aslında Mathews'un seçtiği bu ad, Arnold Toynbee'nin üç yıl önce yayınlanan ve çok daha fazla tanınan kitabının adını kullanarak ona güç vermektedir: *The Western*

Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilizations [Yunanistan ve Türkiye'de Batı Sorunu: Medeniyetlerin Teması Hakkında Bir Çalışma].[5]) Ancak bütün farklarına rağmen, aynı ifadenin tesadüfen aynı konu için kullanılması, İslâm dünyasını gözlemleyen pek çok Amerikalı'nın İran Devrimi'nden beri hissettiği endişenin tamamıyla yeni olmadığını göstermektedir. Batı dışı ülkelerdeki herhangi bir Amerikalı topluluğu sayıca aşan ve II. Dünya Savaşı'ndan önce Amerika'nın Asya ile Afrika konusundaki düşüncesinden büyük ölçüde sorumlu olan Protestan misyonerler, İslâm'a karşı gizleyemedikleri bir küçümseme duygusu besliyorlardı; bu duygu bugün İslâm ve Batı hakkında gittikçe şiddetlenen tartışmaların arka planında bir karaltı halinde görülmektedir.

Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması" ifadesini yeniden icat edişi, Humeyni'nin Şah'ı tahtından devirmesinden bu yana bir slogan arayan bazı hissiyatı kendine çekmekte başarılı olmuştur. Başka ifadeler -"Kriz Hilali", "İstikrarsızlık Kuşağı", "İslâm Devrimi"- ise ahenk sınavında önemli bir başarı kazanamadı. Dış politikadaki tavra hakim olan belirsizliğe uygun, ismi konulması gereken şeyin ne olduğu konusunda hemen herkes hemfikirdi; ancak bunu tek bir ifade ile özetlemenin güç olduğu görüldü. "Medeniyetler Çatışması" rağbet gördü çünkü dinamik, etkileşimli; Huntington'ın anlaşılması güç tanım ve sınırlara getirdiği izah bakımından masumdu; açıkça bağnaz ya da ırkçı değildi ve iyi ile kötü arasındaki diyalektik dengesinin görünürdeki derinliğinden dolayı müphem de olsa Hegelci'ydi. Yazarının meşhur bir siyaset bilimci olarak sahip olduğu ün ve yazarlarının genel olarak *Foreign Affairs*'ten gelen namlarıyla "Medeniyetler Çatışması" galip geldi.

Fakat bu ifadenin, yüzeysel cazibesinin ötesinde Basil Mathews'un dönemini hatırlatan daha derin bir çekiciliği de vardı. Çatışmaları mukadder medeniyetler, birlikte ortak bir gelecek arayışına giremezler. Mathews'un İslâm'ı gibi Hunting-

ton'ın İslâm'ı da kurtarılamaz bir İslâm'dır. İslâm sayfası kapanmıştır. Bu iki düşünürün de mirasçısı olduğu Protestan Amerikan düşünce tarzı, bir zamanlar Amerikalı Protestanların, Katoliklerle Yahudilere aynı şekilde kendilerini üstün görerek verdikleri o kesin "ötekilik" cezasına bu sefer İslâm'ı mahkum etmektedir.

Protestanların Katolikler ve Yahudilere dair görüşleriyle yapılan bu mukayese, sürdürülmeye değerdir. Protestanlarla Katoliklerin belli konularda anlaşmazlığı kabul edip başka bakımlardan uyum ve karşılıklı saygı içinde yaşayacağı bir Amerikan geleceği -bizzat vaki olan gelecek- hayalini şiddetle reddeden o Protestan görüşüne ne oldu? Sembolik açıdan John F. Kennedy'nin 1960'ta Demokratların önseçiminde çoğunluğu Protestan olan West Virginia'da zafer kazanması, Amerikan halkının, vaiz ve teologlarından daha kucaklayıcı bir yaklaşımı olduğunu kanıtlamıştır. Ya Amerikalı Yahudilerin ikamet, eğitim ve meslek konularındaki tercihlerini ciddi şekilde sınırlayan ve Henry Ford gibi nefret dolu bir tahrikçinin büyük bir adam olarak görülmesine imkan tanıyan Protestan anti-semitizmine ne demeli? 1950'lerden itibaren Soykırım gerçeğinin ve Avrupa anti-semitizminin tüyler ürpertici sonuçlarının giderek daha belirginleşmesiyle birlikte, "Yahudi-Hıristiyan medeniyeti" terimi, karanlık bir felsefi geçmişten yavaş yavaş su yüzüne çıktı -Nietzsche, *Deccal*'de "Yahudi-Hıristiyan" terimini, küçümser bir tavırla toplumun kusurlarını anlatmak için kullanıyordu- ve Yahudilere yönelik yeni bir kucaklayıcılığın ve bütün dünyada Hıristiyanların Nazi barbarlığını reddinin mükemmel ifadesi haline geldi. Bugün bu terimi ders kitaplarımızda, siyasi söylemimizde ve kendimizi dünyadaki başka insanlara ifade ederken adeta bir refleks gibi kullanmaktayız.

"Yahudi-Hıristiyan medeniyeti" teriminin Batı medeniyeti ile eş anlamlı olduğunun sorgulanmadan kabul edilmesi, tarihin alınyazısı olmadığını ortaya koymaktadır. Hıristiyanlarla

Yahudiler arasında son iki bin yıldır süregelen ilişkiler hakkında en ufak bir bilgisi olmayan bir kimsenin bile bu dönemin genelinde birbiriyle hiç geçinemeyen bu iki dinî cemaati tek bir ifade altında birleştirmekte yatan ironiyi görmemesi mümkün değildir. Uzun zaman önce vefat etmiş Yahudi ve Hıristiyan ruhani liderlere Cennet'te bu konudaki fikirleri sorulsa muhtemelen her iki tarafta da büyük çoğunluk, bu terime karşı hoşnutsuzluklarını ifade ederdi.

Aslında tarihçi, bu terimi haklı çıkaracak çok sayıda sebep gösterebilir. Kutsal Kitapların ortak kaynakları, ortak teolojik meseleler, toplum seviyesinde sürekli bir karşılıklı etkileşim ve modern dönemde ortak bir düşünce ve his havuzu haline gelen havuza iki tarafın katkıları, Avrupalı-Amerikalı Hıristiyan ve Yahudi cemaatlerine medeniyetlerinin dayanışmasını ilan etmek için sağlam gerekçeler vermektedir. Buna karşılık Musevilik ve Hıristiyanlığın Kutsal Kitapları ve itikatları arasındaki bağlantılar, Musevilikle İslâm ya da Hıristiyanlıkla İslâm arasındaki bağlantılardan daha yakın değildir. Tarihçiler, Avrupalı Hıristiyanlarla Yahudilerin daha sonra modern Batı'yı kurarken faydalandıkları ortaçağ sonu felsefi ve bilimsel düşünce havuzuna, Müslüman düşünürlerin yaptıkları muazzam katkıların pekâlâ farkındadırlar. İslâm ile Batı arasında temas hiçbir zaman eksik olmamıştır. Savaş dönemlerine rağmen Avrupalı tüccarlar asırlar boyunca Akdeniz'in güney ve doğu kıyılarındaki Müslümanlarla canlı bir ticaret sürdürmüştür ve Avrupalı'nın muhayyilesi uzun zamandır Mağripliler, Araplar ve doğu fantezileri ile ilgili hikayelerle doludur. Siyasi açıdan ise, bugünün otuz dört Avrupa ülkesinin on dördü, şu veya bu zamanda kısmen ya da tamamen, bir yüzyıl veya daha uzun dönemler boyunca Müslümanlarca idare edilmiştir. Bu ülkelerin tarihçileri, bu Müslüman idaresi dönemlerini istisnalar, sürekli bir Hıristiyan geçmiş olması gereken bir geçmişte izahı mümkün olmayan fasılalar ya da genellikle bir

avuç örnekle açıklanan amansız zulüm vakaları olarak nitelendirmektedir. Ancak gerçekte Müslüman idaresinde yaşayan insanların çoğu kendilerini Müslüman idaresi fikrine ve bunun beraberinde getirdiği kültürel görünüme alıştırmış ve sessiz sakin bir şekilde günlük hayatlarını sürdürmüşlerdir.

Huntington'ın medeniyet farkları olarak adlandırdığı, İslâm ile Batı arasında derin farklılıklar bulmak konusundaki mevcut ısrar, çok eski zamanlara ait bir hissiyatı yeniden canlandırmaktadır. Geçmişte de olduğu gibi, çarpıcı olaylar bu uyanışı hızlandırmıştır. 1979'da Amerika'nın dostu olan İran Şahı'nın düşüşü ve Tahran'daki Amerikalı diplomatların büyük şaşkınlığa sebep olan tutuklanışı, 11 Eylül 2001'de Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a düzenlenen terörist saldırıların bir nevi başlangıcıydı, habercisiydi. Aslında bu olaylar bize, güya dînî vecibelere dayanan şiddet dolu siyasi eylemlere girişmek üzere elbirliği eden Müslümanlar'dan endişe duymamız için yirmi yıllık bir mühlet vermişti. Bu hadiselerin arka planında daha önceye ait felaketler yeralmaktadır: Haçlılar'ın elindeki Kudüs'ün 1187'de Selahaddin'in eline geçmesi, Bizans elindeki İstanbul'un 1453'te Osmanlılar'ın eline geçmesi ve Osmanlılar'ın 1529'da gerçekleştirdiği ve neredeyse İstanbul'un fethi kadar başarılı olan Viyana kuşatması, bunlardan sadece üçüdür. Bu hadiseler arkasından, Müslümanlar daha geniş alanda bir hakimiyet kazandığı takdirde meydana gelebileceklerden duyulan korku kendini göstermiştir. Tarihçi Edward Gibbon on sekizinci yüzyılda, İspanya'dan gelen Arap bir akıncı grubu, 732'deki Tours Savaşı'nda Charles Martel'e yenilmemiş olsaydı neler olabileceğini ele alırken bu korkuya klasik ifadesini kazandırmıştır. "Belki de şimdi Oxford okullarında Kur'an tefsiri öğretilecek ve belki de öğrenciler, sünnet olmuş bir halka, Hz. Muhammed'in vahyinin mukaddesliği ve hakikatini açıklıyor olacaktı."[6]

1537'de pek çok Avrupalı'nın, başarılı olması muhtemel

yeni bir Viyana kuşatmasının çok yakında gerçekleşeceğini düşündüğü bir zamanda, Lutherci bir risale yazarı bu hissiyatı şu şekilde ifade ediyordu:

> Hıristiyanlar, Türk İmparatorluğu'nun Tanrı'nın düşmanı olduğunu ve onun Hıristiyanları yok etmesine Tanrı'nın izin vermeyeceğini bilerek teselli bulmalıdır. Her ne kadar Tanrı, cezaların en ağırı olarak bu imparatorluğun son zamanlarda yükselmesine izin verdiyse de, yine de Hıristiyanlığın tamamen mağlup olmasına izin vermeyecek ve Hz. Muhammed dünyayı tek başına yönetemeyecektir... Dolayısıyla Türkler'e karşı savaşanlar kendilerinden emin olmalıdır... mücadeleleri boşa çıkmayacak, Türk'ün ilerleyişini durdurmaya yardım edecektir; böylelikle Türk bütün dünyanın efendisi olamayacaktır.[7]

Geçmişe ait bu İslâmofobi örnekleri, pekâlâ zarardan çok yarar getirmiş olabilir. Bunlar, korku içindeki insanları bir araya getirmiş ve onları, ümitsizlikten kaçarak dînî inançlarına sarılmaya teşvik etmiştir; bunların ideolojik katkıları olmasa, muhtemelen, askeri tepkileri yine ancak o kadar kanlı olabilirdi. Talihin yardımıyla -ve Hıristiyanlar'ın yabancılara karşı nefretinden dolayı- Avrupa Hıristiyan topraklarında çok az sayıda Müslüman yaşıyordu, dolayısıyla vaizlerin, cemaatlerini İslâmofobik fikirlerle aşıladıkları sırada yörede öldürecek kimse kalmamıştı. Hıristiyan endişesinin ibresi Yahudiler'i gösterdiği zaman -1348-49'daki Kara Ölüm zamanları da dahil olmak üzere defalarca olduğu gibi- Yahudiler tabii ki daha şanssızdı. "Bu veba sırasında bütün dünyadaki Yahudiler, sulara ve kuyulara koydukları söylenen zehir yoluyla bütün topraklarda hastalığa sebep olmakla suçlandılar ve lanetlendiler... bu nedenle Yahudiler Akdeniz'den Almanya'ya kadar her yerde yakıldı."[8]

Ancak artık ortaçağın tecrit ortamında yaşamıyoruz. Bütün

Avrupa ülkeleri, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada da dahil olmak üzere dünyanın hemen hemen her ülkesinde çok sayıda Müslüman azınlık ikamet etmekte ve çalışmaktadır. Bugün İslâm'ı hain *Öteki* olarak görme konusundaki hevesimizin barındırdığı trajedi potansiyeli, uluslaşmış toplumlarımızı muhalif gruplara ayırabilecek kolaycı ifadeler hususunda bizi dikkatli olmaya sevk etmelidir. Birkaç yıl önce Belçikalı bir hükümet danışmanı, bir grup bilim adamıyla birlikte Columbia Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü'nü ziyaret etmişti. Bu danışman, Belçika'da yaşayan Müslümanlar'ın "normal" vatandaşlar gibi olmaya nasıl sevk edilecekleri konusunda fikirler arıyordu. İddiasına göre Müslümanlar Belçika'da çok iyi karşılanıyordu, ancak belirgin şekilde farklı bir toplumsal grup teşkil etmemeleri için farklı yerlere dağıtılmaları en iyisi olurdu. Türban ve sakalları çok göze çarpmamalı ve Belçika toplumunu tedirgin etmemeliydi. O sırada Harlem'e bakan bir odada oturuyorduk ve kendisine, bir araya gelmiş farklı cemaatlerin her zaman gettolar olarak düşünülmemesi gerektiğini söyledik. Sosyal açıdan belirgin azınlıklar Amerikan hayatında sadece doğal bir olgu değil, aynı zamanda kültürel yaratıcılığın kaynağıdır. Belki türbanlı ve sakallı insanlar Belçika için zamanla örnek bir kaynak olabilirdi.

Birleşik Devletler'in karşılaştığı soru, 11 Eylül trajedisinin, "Medeniyetler Çatışması" gibi sloganlarda somut hale gelen İslâmofobiye kapılmak için mi, yoksa Amerikan geleneğini en iyi tarif eden kucaklayıcılık ilkesini teyit için mi bir fırsat olması gerektiğidir. Önümüzdeki yıllar, şimdiye kadar tahammül ettiklerimizi gölgede bırakacak savaş ve felaketler getirebilir. Ancak bu yılların getireceği, Amerikan toplumundaki bir azınlığın, onun farklı ve hain bir medeniyete mensup olduğu fikrinden tahrik olan telaşlı bir çoğunluk tarafından damgalanışı olmamalıdır. "Medeniyetler Çatışması", bu ifadeyi kullanan insanlar ona inanmaya başlamadan kamusal söylemden çekilmelidir.

"İslâm-Hıristiyan Medeniyeti"

Bildiğim kadarıyla "İslâm-Hıristiyan medeniyeti" terimini şu an kimse kullanmamaktadır veya daha önce hiç kullanmamıştır. Üstelik birçok Müslüman ve Hıristiyan'ın, bu terimin temsil ettiği fikre öfkeleneceğini ve diğer okuyucuların da bu ifadeden "Yahudi" kelimesinin çıkarılmasına şüpheyle bakacağını tahmin ediyorum. Bu durumda sadece, bu terimi ortaya atmak için öne sürdüğüm "savunmayı" dikkate almadan nihai bir hükme varmayacaklarını ümit edebilirim.

Öncelikle şu soru sorulmalıdır: Neden "İslâm-Yahudi-Hıristiyan medeniyeti" olmasın? Eğer bu üç dinin ortak Kutsal Kitap geleneğini anlatabilecek, anlaşılması güç olsa da kabul edilebilir bir ifade arıyor olsaydım bu mümkün olabilirdi. Ancak bu amaçla kullanmak için "İbrahimî dinler", "İbrahim'in ailesi" [Âl-i İbrahim] ve "Sami kutsal kitap geleneği" gibi ifadeler de çok başarılıdır. Batı Avrupa'nın Hıristiyan toplumu ile -her yerdeki Hıristiyanlar değil- ve Ortadoğu ile Kuzey Afrika'nın Müslüman toplumunu -her yerdeki Müslümanlar değil- tek bir tarihi medeniyete ait olarak düşünmek Kutsal Kitap geleneği meselesini de aşmaktadır. Zira tarihe mal olmuş Müslüman-Hıristiyan ilişkisi, "Yahudi-Hıristiyan medeniyeti" ifadesinde gizlenen tarihsel Yahudi-Hıristiyan ilişkisinden önemli derecede farklılık göstermektedir. Avrupa Hıristiyanları ve Yahudileri -hiç kimse Yemen Yahudilerini veya Etiyopya Hıristiyanları'nı "Batılı" kökenler bahsine dahil etmemektedir- birlikte yaşadıkları uzun bir tarihi paylaşmışlardır; bu tarih yapıcı olmaktan çok trajik olmuş ve Soykırım dehşetiyle doruğa ulaşmıştır. Batı Avrupalı Müslüman ve Hıristiyanlar'ın ortak yaşamalarında hiç böylesine şiddet örnekleri görülmemiştir. "İslâm-Hıristiyan medeniyeti" ifadesi, Avrupa'daki Yahudi-Hıristiyan ilişkisinin temelini oluşturan ve verimli bir şekilde Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki Müslüman-Yahudi

ilişkisiyle karşılaştırılabilen sosyal, siyasi ve fiziki sahanın eşitsiz paylaşımından ziyade; komşu coğrafi bölgelerde hükümranlık süren ve benzer tarihsel yollar izleyen kardeş toplumların, uzun ve tarihi önem taşıyan iç içe geçmiş ilişkisi anlamına gelmektedir. Ne Müslümanlar'ın ne Hıristiyanlar'ın tarih boyunca izledikleri yol, birbiriyle münasebetlerine bakılmaksızın anlaşılamaz. "Yahudi-Hıristiyan medeniyeti"nin Avrupa *dahilinde*, geçen iki yüzyılın felaketlerinin aksine özel tarihsel kökleri vardır. Diğer taraftan "İslâm-Hıristiyan medeniyeti" farklı tarih ve coğrafyalara kök salmıştır ve aksine günümüzde medeniyetlerle ilgili endişelerimizin aksine başka türlü olumlu tecrübeler söz konusudur.

Yine ele alınmaya değer olan, bir tire ile birbirine bağladığımız iki medeniyet ikilisi daha vardır ama bu iki konu burada ele alınmayacaktır. "Yahudi-Müslüman medeniyeti" konusu işlenirken bu iki dinin kutsal metinleri, kanunları ve ayinleriyle ilgili bağlantılar; Müslüman topraklarındaki Yahudi cemaatler ve bunların Yahudi Arapçası ve Yahudi Farsçası ile meydana getirdiği literatürler ve en iyi örneklerini Müslüman İspanya'daki Yahudi ve Müslüman düşünürlerin eserlerinin oluşturduğu dinî entelektüel meseleler üzerinde durulacaktır. "Yahudi-Müslüman medeniyeti" genel başlığı altında olmasa da bu konularda şimdiden epey bilimsel eser yazılmıştır. Sözünü ettiğimiz ikinci tire ise İslâm ile Ortodoks Hıristiyanlığını birbirine bağlar ki bundan "Bizans-Müslüman medeniyeti" terimi ortaya çıkar. (Oswald Spengler, *The Decline of West*'te [Batının Çöküşü] "Mecusi" terimini tercih etmiştir.) İspanya dışındaki Latin Hıristiyanları'nın, Müslüman toplumuyla pek az ilişkisi sözkonusu iken, pek çok Ortodoks Hıristiyan yüzyıllar boyu Müslüman topraklarında ayrımcı şartlara tâbi olarak yaşamıştır. Dolayısıyla Müslüman düşünürler, Batı Avrupa'daki entelektüel hayatla pek az temasları olsa da, büyük ölçüde Ortodoks Hıristiyanlığı tarafından muhafaza edilen Yu-

nan mirasından faydalanmışlardır. Ve doğudaki çeşitli Hıristiyan cemaatler modern döneme girerlerken, İslâm'a yönelik tavırları Batı Avrupa'nınkinden çok farklıydı. Ancak ben bu konunun işlenmesini başkalarına bırakacağım.

İslâm-Hıristiyan medeniyetinin -artık tırnak işaretlerini kaldırmanın vakti geldi- savunmasına geçmeden önce, böyle bir terimin kullanılmasının daha genel amaçlar ve anlamlar taşıdığı ortaya konmalıdır. Öncelikle, bu terimin kullanılması, Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması" terimini, tanımı gereği mantıksız hale getirmektedir. Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın Müslüman toplumları ile Batı Avrupa ve Amerika'nın Hıristiyan toplumları aynı medeniyete mensup olarak düşünüldüğü takdirde, bu yekpare medeniyeti meydana getiren iki unsur arasındaki çatışmalar kendiliğinden, tarihsel olarak Katoliklik ve Protestanlık arasında geçmişte yaşanan çatışmalara benzer, grup içi bir niteliğe bürünecektir. Çatışan taraflar arasındaki düşmanlığın seviyesi her ne olursa olsun, ortak bir mirasın olduğu varsayımı, bunların farklı medeniyetler olarak düşünülmesine engel olacak ve nihai uzlaşmalarını tahayyül etmeyi kolaylaştıracaktır. Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra Avrupa'ya "yeniden katılan" Rusya örneğinde bu duruma bir benzerlik bulunabilir. Kan, kutsal sudan daha güçlüdür.

İkincisi, Müslümanlar'ın, Batı medeniyetinin veya bazılarına göre herhangi bir medeniyetin seviyesine yükselip yükselemeyeceği ile ilgili mevcut sorular yersiz hale gelecektir. İslâm'ı tenkit eden Batılılar inatla medeniyetlere ilişkin tek faktörlü testler önermektedir: İslâm, Batı'nın cinsiyet eşitliği konusundaki standartlarına uygun mudur ya da uygun olma yolunda mıdır? İslâm insan haklarını, medeni sayılabilecek kadar Batı anlayışına yakın bir şekilde kavrayabilir mi? Müslümanlar'ın dînî hoşgörü ve laiklik anlayışı, medeniyet kulübüne kabul edilecek kadar Batılı ideallere yakın mıdır? Çoğu

Batı toplumunun, daha yüz yıl önce aynı standartlara uygun yaşamak konusunda sergilediği korkunç başarısızlığa rağmen göz göre göre bu tecrube inkar edilerek tasarlanan testlerin gayesi, ciddi sorular sormaktan ziyade İslâm'a kusur bulmak ve cevap almaktan ziyade onu etkilemek için araçlar üretmektedir.

Bugün bile, hem Museviliğe hem Hıristiyanlığa mensup sayısız insan, kadınların tavırları ve hayattaki tercihleri ile ilgili kısıtlamalardan tutun da, devletin dînî kurumlara destek vermesinin savunulmasına ve çok yakında vaki olacak Mesihî teokrasiye kadar, "Medeniyetler Çatışması"nın sözde Batılı Haçlıları'nın bayrakları üzerine işlediği eşitlikçi ve seküler standartlara çok uzak olan, düşmanca görüşleri açıkça dile getirmektedir. *Bazı* Müslüman grupların ortaya koyduğu sevimsiz tenkitler ve hoşgörüsüz tavırlardan, *bazı* Hıristiyan ve Yahudi gruplar, hatta *bazı* din-sonrası Batılı sekülaristler arasında benzerine rastlayamayacağımız çok azı vardır. Fakat Yahudiler, Hıristiyanlar ve Batılı sekülaristler kendilerini medeniyet kulübünün kurucu üyeleri kabul ettiklerinden dolayı şu veya bu Yahudi ya da Hıristiyan grubun ideolojik veya dini geleneklere dayanan davranışsal kusurlarının medeniyete dahil edilmesi aleyhinde bir şüphe veya tehlike Söz konusu bile olamamaktadır. Bir kısım mensuplarının kadınların kılık-kıyafet kurallarını belirlemesine, alkollü içecekleri yasaklamasına, devlet okullarında ibadet talep etmesine, homoseksüellerle lezbiyenlere gaddarca davranmasına ve başka dinlerin mensuplarını lanetlemesine rağmen, Hıristiyanlık ve Musevilik, İslâm için şart koşulan o tek faktörlü medeniyet testlerini rahatlıkla geçebilmektedirler. Öbür taraftan her milletten Müslüman, dindaşlarından bazı grupların sergilediği fena davranışlara taraf olmakla itham edilmektedir. Medeni Batı'nın gözünde Jim Jones, David Koresh ve Meir Kahane Hıristiyanlık ve Museviliğin simgesi değildir; fakat aynı gözler Usame bin La-

din ve Molla Muhammed Ömer'i İslâm'ın simgesi olarak görmeye meyyaldir.

Bir İslâm-Hıristiyan medeniyetini tasavvur edebilmemize mani olan şey, on dört asırlık korku ve polemiğe dayanan hakim bir tarihsel anlatı ve tabii ki İslâm'da bir "hata" olduğuna dair pek çok Batılı arasında yaygın olan kanıdır. Öncelikle ilk sorunu, yani yüzlerce yıllık bu hakim anlatıyı teferruatıyla incelemeyi ve eğer varsa İslâm'da, hatanın nerede olduğu sorusunu sonraki bölüme saklamak niyetindeyim. Eğer geçen on dört asrın bir İslâm-Hıristiyan medeniyeti olduğu göz önüne alınarak yeniden hikaye edilmesi için ikna edici kanıtlar gösterilebilirse, Ortadoğu'da daha yakın geçmişte yaşanan hadiselerin ve İslâm dahilindeki mevcut otorite krizinin tahlil daha kolaylıkla yapılabilecektir.

Tarihin bu şekilde yeniden hikaye edilmesine getirilecek yüzeysel itirazlar. İslâm tarihini, Latin Hıristiyanlığının tarihine bağlamanın önündeki engellerden işte birkaçı:

- ***Kronolojik tutarsızlık:*** Hz. Muhammed, İsa'dan yedi yüzyıl sonra yaşamıştır.
- ***Kökleşmiş düşmanlık:*** İslâm, Hıristiyan dünyasına defalarca taarruzda bulunmuş ve Hıristiyanlar'a karşı amansızca bir husumet sergilemiştir.
- ***Hıristiyanların tecrübeleri:*** Yüzyıllar boyu İslâm'la karşılaşan Hıristiyanlar, onu her zaman için yabancı bir düşman olarak görmüşlerdir.
- ***Kutsal metin hatası:*** Kur'an ve İncil'de ortak olan pek çok kıssanın Kur'an'daki şekli yanlış veya çarpıtılmıştır.
- ***Tanrılık gerçeğinin inkarı:*** İslâm'ın, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed'i Tanrı'nın Elçileri olarak kabul etmesi, İsa'nın tanrılığını tasdik etmemesi.
- ***Nankörlük:*** İslâm, Musevilik ve Hıristiyanlığa olan itikadi borcunu hiçbir zaman kabul etmemiş ve onları asla ana (ve dolayısıyla üstün) dinler olarak saymamıştır.

Bu gibi engeller dikkatli bir incelemenin karşısında duramaz. Çelişkili kronolojiyi ele alalım: İsa'nın doğumu ile Martin Luther'in 1517'de 95 Tez'ini Wittenberg'deki Kale Kilisesi'nin kapısına astığı gün arasında on beş asırdan uzun bir zaman geçmiş olmasına rağmen hiç kimse, Batı Hıristiyanlığının Katolik ve Protestan formları olduğunu kavramakta güçlük çekmemektedir. Yine herhangi bir kimse İsa'nın doğumu ile Musa'nın On Emri alışını da buna yakın bir zaman dilimiyle birbirinden ayırmaktadır ama bu bizim Yahudi-Hıristiyan terimini kullanmamıza engel teşkil etmez. Bir din geleneğinin başka birinden doğarak geliştiği ya da ona çok yakın olduğu düşünülebildiği müddetçe, zaman aralığı çok da önemli bir faktör değildir.

Ya kökleşmiş düşmanlık? Müslümanlar, Hıristiyanlar'la savaşıp onlara karşı nefretlerini mi ifade etmiştir? Evet, zaman zaman böyle olmuş ve onların hareket ve hislerine hararetle karşılık verilmiştir. Fakat ilk Protestanlar da Katolikler'e nefret ve aşağılamalar yağdırıp akıl almaz ölçüde kanlı savaşlarda onların karşısına çıkmamış mıdır? Ve Protestanlığın kurucuları da Katolik rahip ve keşişlerin nesiller boyunca inşa ettiği Skolastik alimlik binasından kendilerini ayırarak bu binaya sövmemiş midir? Aynı şekilde ilk Hıristiyanlar da Mesihlerini tanımadıkları için Yahudiler'i aşağılayıp İsa'nın şahsında yeni bir kanun geldiğinden dolayı Talmut'taki geniş hukuki ve ahlaki öğreti birikimini yanlış ilan etmemiş midir? Ve Yahudiler de, dinin emrini terk ederek Hıristiyan olan Yahudiler'e bu aşağılama ve kınamanın karşılığını vermemiş midir? Protestanlık'la Katoliklik arasındaki ve Yahudi-Hıristiyan medeniyetine dair anlattıklarımızda kutsanan, Hıristiyanlık'la Musevilik arasındaki kardeşlik bağları, artık kronolojiye değil, karşılıklı saygı ve barışçı ilişkilere dayanmaktadır. Protestanlar'la Katolikler geçmişte birbirlerini doğramış ve Hıristiyanlar Yahudiler'i katledip kötülemiş ve karşılığında

da korku ve küçümseme görmüş olabilir; ama bizim -bugün- Protestan, Katolik ve Yahudi medeniyetleri arasındaki yakınlığa dair değerlendirmemiz böyle talihsiz tarihsel hatıralardan etkilenmemektedir.

Yani anlaşıldığı kadarıyla İslâm'ı medeniyet kulübümüze kabul etmememizin esas sebebi, maksatlı olarak dışlayıcı bir tutum takınan bir Hıristiyan tarih yorumunun varisi olmamızdır. Batı Hıristiyanlığı, İslâm'ı yüzlerce yıl hain *Öteki* olarak görmüş ve bu görüşü savunmak için sayısız sebep icat etmiştir. Fakat bu sebepler hainliğin ardından gelmiştir. Batı'nın yüzyıllar boyu ortaya koyduğu değişen İslâm tasvirleri, İslâm'ı sevmeme nedenlerinin, daha önceden mevcut olan ve devam edip giden düşmanlığa -tersi değil- karşılık olarak uydurulduğunu açıkça göstermektedir. Bu yapı bugün hâlâ varlığını kormaktadır. 11 Eylül 2001'den beri Protestan bir bakanın, "Muhammed'in şeytanın hizmetindeki bir sübyancı olduğu" beyanını okuduk ve İslâm'ın terör dini olduğuyla ilgili sayısız suçlama dinledik. Bu sözlü saldırılar eski İslâmofobik nakaratları yeniden kullanıma sokmamaktadır. Bugün Müslümanlar aleyhindeki atıp tutmalar, Hz. Muhammed'in yalancı bir demagog olduğu gibi geçmiş yüzyılların İslâmofobik uydurmalarının yeniden kullanıma sokulmasından çok, eski nefretleri ifade etmek için yeni yollar bulunmasıyla ilgilidir. Ancak mevcut koşullar altında, geleneksel İslâmofobinin bu şekilde modernleştirilerek yeni bir kılıfa sokulmasından bazı kitlelerin duygusal hazları, dünyayı yeni bir dizi savaşa sokmaya ya da Amerikan halkının önemli bir kısmının yergilerini beslemeye değmez.

Batı'nın İslâm'la ilişkiler hakkındaki düşünüşünün köklü bir şekilde yeniden yapılandırılması için tarihe yeni bir gözle bakılması icap etmektedir. Bundan sonraki bölümlerde böyle bir bakışın taslağını sunacağım. Batı Hıristiyanlığı ve İslâm'ın tarihsel gelişimi birbirine öyle yakın bir paralellik göstermektedir ki bu iki dinin cemaati en iyi şekilde ortak

bir sosyo-dini sistemin iki varyantı olarak görülebilir; tıpkı Ortodoks Hıristiyanlık'la Batı Hıristiyanlığının aynı sosyo-dini sistemin iki varyantı sayıldığı gibi. Sekiz asır boyunca izlenen patikalar aynı yöne doğru gitmiş ve zaman zaman adeta birleşmiştir.

Latin Hıristiyanları ile Ortadoğu Müslümanları birbirine paralel dönemlerde müşterek sorunları yaşamıştır. Ancak bu sorunlara farklı tepkiler göstermişlerdir; tepkilerindeki farklılıklar, daha sonra karşılarına çıkan sorunlara verdikleri tepkileri de etkilemiştir. Bu farklılıklar birikmiş ve on dördüncü ve on altıncı yüzyıllar arasında açıkça yolların ayrılmasına katkıda bulunmuştur. O zamandan bu zamana, deniz aşırı sömürgeleriyle Batı Hıristiyanlığı ve artık Ortadoğu dışında da geniş Müslüman toplumlara sahip olan İslâm, çocukluklarında birbirlerinden adeta ayırt edilemeyen ama yetişkinlik dönemlerinde kendilerine has özellikleriyle, birbiriyle uyumlu olmak zorunda olmayan kişiliklere sahip çift yumurta ikizleri gibi, birbirinden çok farklı yollar izlemiştir. İlk yüzyıllarda kardeş gelenekler hayatın safhalarında birbirlerine şaşırtıcı derecede benzer yollardan giderken, 1500 yılından sonra dünya çapındaki bir sahne oyununda rakip karakter rolleri oynamaya başlamışlardır. Buna rağmen bu rakip karakter rollerini oynayış tarzları hâlâ kardeşlik özelliklerini ve ortak bir sistem içinde faaliyet gösterdiklerini yansıtmaktaydı: İslâm-Hıristiyan medeniyeti.

Kardeşler Birlikte: İlk Yüzyıllar

632-711 yılları arasında Hz. Muhammed'in Tanrı'dan aldığı vahiyleri taşıyan Arap orduları, İran, Bizans ve Vizigotlar'dan oluşan bir dizi düşman ordusunu mağlup edip kuzey İspanya'dan güney Pakistan'a uzanan geniş bir toprak parçası üzerinde hakimiyet kurdular. Yedinci yüzyılda Halifeliğe; yani ta-

rihçilerin, hükümdarının unvanıyla andıkları İslâm imparatorluğuna katılan Mısır'dan doğu bölgelerine kadarki topraklar, bir zamanlar Büyük İskender'in hüküm sürdüğü bölgenin bir kısmını oluşturuyordu. Bu topraklar daha sonra, İskender'in M.Ö. 323'teki ölümünün ardından bu imparatorluğun varisi olan Yunan, Makedonyalı ve İranlı generallerle kralların yönetimi altında Yunan felsefesi ve yaşam biçiminin büyük ölçüde etkisi altına girmişti. Mısır'ın batısı, Kuzey Afrika'nın Halifeliğe katılan kısımları, İberya ve daha önce Roma İmparatorluğu'na dahil olan güney Fransa. Buralarda da Romalı sanatçılar, yazarlar ve siyasi liderler genelde Yunan kültürüne taklit edilecek bir örnek gözüyle bakıyordu. Bundan dolayı Arapça konuşan peygamberlerinin önderliğinin etkisinde gelişen Müslüman fetihlerinin, toplumun yüksek tabakalarında genellikle Greko-Romen bir kültürel yönelime sahip bulunan bir nüfusa hakim olma ve bu nüfusun gönlünü kazanma sorununu yaşadığını söylemek yanlış olmaz. Yüzyıllarca önce, Aramice konuşan Mesihlerinin hayatı ve ölümünün etkisindeki ilk Hıristiyanlar da tam olarak böyle bir sorun teşkil etmişti.

Hıristiyanlığın önceye ait bu tecrübesi, daha sonra dönemin en büyük Hıristiyan cemaatlerinin, Müslüman hükümdarların hâkimiyeti altına girmesiyle Müslümanlar'ın büyümesi için gerekli bazı şartları oluşmuş oldu. İspanya, Kuzey Afrika, Mısır, Levant (Akdeniz'in doğu ucu), Arap yarımadası, Mezopotamya ve İran'da yaşayan bütün Hıristiyan topluluklarının büyüklüğünü tam olarak kestirmek zordur, fakat dört patriklik merkezinden üçü -Kudüs, İskenderiye ve Antakya- bu topraklarda bulunuyordu ve Hıristiyan aleminin önde gelen düşünürleri ve yazarlarının çoğu buralardan çıkmıştı; bunlar arasında İsa ve On iki Havarisi, Yeni Ahit'in kitapları ve mektuplarını yazan Filistinli ve Suriyeli Yahudiler, manastır sisteminin öncüsü olan Mısırlı Aziz Antonius, Kutsal Teslis'in ve İsa'nın şahsiyetinin anlaşılması için başlıca formülleri orta-

ya atan İskenderiyeli ve Antakyalı rahipler ve önemli şahsiyet St. Augustine ile zirveye ulaşan, etkili bir dizi Kuzey Afrikalı teolog da bulunuyordu.

Elbette Anadolu'da (Türkiye) ve Yunanistan'da hâlâ fethedilmemiş olan büyük Hıristiyan cemaatleri bulunuyordu ve İstanbul, büyük bir Hıristiyan metropolü ve patriğin makamı idi; fakat kilise dili olarak Yunanca'ya bağlı kalıp Roma papalarından ziyade doğulu patriklere tâbi olan bu cemaatler, bizim bugün Yahudi-Hıristiyan ya da Batı medeniyetinin tarihsel çekirdeğini temsil ettiğini düşündüğümüz Latin Hıristiyan Krallığı'nın gelişmesinde çok önemli roller oynamamıştır. Müslüman fethinden kurtulan başka bazı Hıristiyan cemaatleri, en önemlileri Ermeniler, Gürcüler ve Etiyopyalılar, Latin Batı'da sonradan meydana gelen gelişmelere uzak kalmışlardır.

O halde, gelecekteki Yahudi-Hıristiyan ya da Batı Medeniyeti'nin çekirdek bölgesi olması yönüyle ve Hıristiyanlığın İslâm'a göre yedi yüzyıl önceden gelmiş olması avantajıyla, Hıristiyan toplumunun İslâm tarafından kitle olarak ihtida ettirilip yapılandırılması ve idaresinden ziyade, Hıristiyan tebaaları ve İslâm'a ihtida eden Hıristiyanlar vasıtasıyla Hıristiyanlık, Müslümanların dînî düşünce ve kurumsal tecrübe birikimine katkılarda bulunmuştur. Yedinci yüzyılda dinlerini yaymaya çalışan Müslümanlar da Latin Hıristiyanları da küçük bölge ve nüfus tabanlarından işe başlıyordu. İspanya'nın büyük bir bölümünün Müslümanlar'ın eline geçtiği 711 yılında, İtalya ve Fransa'nın bazı Hıristiyanlaşmış bölgeleri dışında batı Avrupa nüfusunun büyük bölümü; başka bir deyişle Almanya, Polonya, İskandinavya, İngiliz Adaları, Hollanda ve kuzey Fransa'nın sakinlerinin çoğu hâlâ çoktanrı inancına sahipti ve alenen değilse de kişisel olarak çoktanrılı dinlerinin ibadetlerini devam ettiriyorlardı.

Halifelik topraklarında ise tam aksine çoktanrılı inanca sa-

hip olanlara daha az rastlanıyordu. İran'ın batısında, Araplar'ın fethettiği bölge insanlarının çoğu şu veya bu şekliyle açıkça Hıristiyanlığa ya da Yahudiliğe mensuptu. İran'daki hâkim din olan Zerdüştlük, Kur'an'da Hıristiyan ve Yahudiler'in "Ehl-i Kitap" -yani dînî gelenekleri İbrahim, Musa ve İsa gibi Hz. Muhammed'den önceki ilahi elçilere dayanan insanlar- adıyla anılması dolayısıyla İslâm'ın yakınlık iddia ettiği kutsal kitap geleneğine ait değildi. Ehl-i Kitap, ibadetlerini devam ettirme hakkına sahipti ve özel bazı vergileri ödemeleri ile sosyal ve dînî davranış konusundaki bazı sınırlamalara riayet etmeleri karşılığında devlet tarafından himaye ediliyorlardı. Buna karşılık Zerdüştlük, esas itibariyle tektanrıcı olmak, gelişmiş bir hukuki ve dînî örgüt yapısına sahip bulunmak ve inançlarıyla geleneklerini yüzlerce yılda meydana getirilmiş, kutsal kabul edilen bir metinle -Avesta- aktarmak bakımından Hıristiyanlıkla Yahudiliğe benziyordu. Bundan dolayı uygulamada, Müslüman idarecilerin Zerdüştler'e muamelesi Hıristiyanlar'la Yahudiler'e muamelelerinden büyük bir farklılık göstermemiştir. Müslüman idareciler fiiliyatta onları müşrik değil Ehl-i Kitap'tan biri olarak kabul etmişlerdir.

Halifelik dahilinde yavaş yavaş meydana gelen yüzlerce yıllık dînî ve sosyal kimlik dönüşümü -bu sürece "İslâmlaşma" denilebilir- ve batı ve kuzey Avrupa'da gerçekleşen paralel bir "Hıristiyanlaşma" süreci açısından bakıldığında görülebilecektir ki, İslâm, farklı ve bazı bakımlardan daha rahat bir durumla karşılaşmıştır. Batı Avrupa'da Hıristiyan olmayan insanların kalbini kazanmak için Latin Hıristiyan Krallığı, bir yandan başka inanç ve ibadetlerin kökünü kazımak için gayretle çalışırken, bir yandan da -Noel ağaçlarından Hıristiyan azizler gibi- bazı kutsal kimselerin benimsenmesi gibi Hıristiyanlık öncesine ait pek çok uygulamayı bünyesine almak zorunda kalmıştır. Öbür taraftan Halifeliğin siyasi hükmü altına giren gayrimüslimlerin çoğu zaten tektanrılı (tevhid), kutsal kitaba

dayanan bir dine mensuptu. Kuzey Afrika'nın dağlık bölgeleri ve çöllerinde Berberi dillerini konuşan kabile mensupları arasında ve Orta Asya'daki göçebe Türkler arasında çoktanrıcılık (şirk) sorun teşkil ediyordu. Ancak çoğu yerde Hıristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüştlüğün yüzlerce yıldır devam eden telkini ve cemaat örgütlenmesi, İslâm'a daha kolay geçişin yolunu hazırlamıştı. Bu açıdan, Hz. Muhammed'in İsa'dan altı yüzyıl sonra yaşaması İslâm'ın, Latin Hıristiyanlığına göre daha hızlı yayılabilmesini sağlamıştır. Tevhidi kitap ehlinin İslâm'a ihtida etmek için ahlak, itikat ve örgütlenme bakımlarından yürümesi gereken yol, Wotan, Thor, Jüpiter, Epona, Merkür ve inançları hiçbir zaman bir kutsal kitap geleneği ortaya çıkaramamış olan başka pek çok tanrıya tapan Avrupalılar'a kıyasla çok daha kısaydı.

Böylece Yahudi kutsal kitap geleneğinin bu iki dalı, yaklaşık aynı zamanlarda ihtida yoluyla, zamanla dînî inanç ve ibadetler etrafında teşkilatlanmaya başlayacak olan bölge toplumları kurmaya başlamıştır. Geleneğin İslâm dalı, çoğu insanın, zaten geleneği iyi bildiği bir bölgede gelişme avantajına sahipti. Ayrıca İslâm, Yunanca'nın öğrenilen dil olmaya devam etmesinden ve kökleşmiş bir uygulama olarak Yunanca metinlerin Süryanice'ye -Arapça'ya çok yakın bir Sami dili- tercüme edilmesinden de faydalanmıştır. Roma ve batı Akdeniz dünyasının her ne kadar Yunan kültürüne tarihsel bir borcu olsa da, burada, Roma İmparatorluğu'nun zayıfladığı yüzyıllarda Yunanca'nın gölgede kalması, Latin Hıristiyan âleminin Hıristiyanlık öncesi Yunan mirasıyla bağlarını genel olarak koparmıştır. Bu miras, yeni ortaya çıkan Müslüman toplumuna büyük ölçüde Yunanca'dan Arapça'ya yapılan tercümeler vasıtasıyla, doğrudan, ya da Süryanice veya Farsça'ya yapılan ara tercümeler yoluyla aktarılmıştır.

Hıristiyanlık ve Müslümanlığa ihtida sürecin hızı ve göstergeleri, mekândan mekâna epeyce değişiklik gösterdiğinden

dolayı özlü bir tarihin yazılması son derece güç olmaktadır. Bununla birlikte, son birkaç yüzyıldır, birbirlerinden ayrı olarak İslâm'ı ve Hıristiyanlığı inceleyen tarihçiler, çok süratli bir ihtida süreciyle ilgili daha önceki varsayımlara itibar etmemektedir. Bir zamanlar tarihçileri, savaş meydanlarında mağlup olup sağ kalanların anında ihtida ettiğine inanmaya sevk eden, gerek Müslümanlar gerekse Hıristiyanlar'ın fetih hikâyelerinin, bugün birkaç neslin geçmesini gerektiren dînî nüfuz süreçlerinin başlangıcını teşkil ettiği yönünde bir anlayış mevcuttur. Aynı şekilde, genelde Müslümanlar'dan ziyade Hıristiyanlar'a ait olan ve kutsal şahsiyetlere, insanları kendi dinlerine ihtida ettirmek hususunda olağanüstü yetenekler atfeden aziz ve misyoner hikâyeleri de artık, gerçek tarihlerden çok akıl almaz mucizevi olaylarla süslenen edebi dînî denemeler şeklinde yorumlanmaktadır. İlk Hıristiyan konsillerine katılan rahiplerin ve İslâmi usulde paraların basıldığı yerlerin listeleri gibi somut gerçekler içeren dönem evraklarına gelince, bunlar, genel olarak nüfus arasındaki din değiştirmenin delili olduğu zamanlarki kadar inandırıcı görünmemektedir. Bir papazın cemaati, yetki bölgesindeki sakinlerin çok küçük bir bölümünü oluşturuyor olabilir ve bir darphane, o dönemde idareci olan Müslüman'dan ve paraların üzerine basılan yer adından daha fazla bir şey göstermeyebilir.

1979 yılında yayınlanan *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Ortaçağ'da İslâm'a İhtida) adlı eserimde, ağır ilerleyen bir din değiştirme kronolojisini ve kitlesel din değiştirme hususunda ilk olarak yirminci yüzyılda teknolojik değişim süreçlerini tahlil etmek için geliştirilen ve yayılma modellerine dayanan kavramsal bir yaklaşımı savunmuştum. Bu yaklaşıma göre, ister maddi ister dînî alanda olsun yeni fikirler, bilginin yayılmasına bağlıdır. Buna göre hiç kimse önce hakkında bir şey öğrenmeden yeni bir şeyi benimseyemez. Aslında bu her zaman doğru olmak zorunda da değildir. Bazı durumlarda İs-

lâm'a ya da Hıristiyanlığa ihtida etmenin faydalı olacağına ikna edilen krallar veya kabile reisleri, bu yeni inancı, onun hakkında hiçbir şey bilmeyen ve belki de resmi dînî kimliklerinin değiştiğinden dahi haberleri olmayan tebaaları ya da kabile mensupları adına kabul etmiştir. Ancak ister Avrupa, ister Kuzey Afrika, isterse de Orta Asya olsun, çoktanrıcı dînî görüşlerin çoğunluğu teşkil ettiği yerlerde, tektanrı inancına bağlı olan Ortadoğu'ya göre daha sık görülen bu sözde ihtida türü, kutsal kitaba dayalı bir dine mensup bir halkın hayat tarzına, dünya görüşlerine ve günlük dînî yaşantısına derin olarak nüfuz etmesi şeklinde anlaşılan hakiki "İslâmlaşma" veya "Hıristiyanlaşma"nın gerçekleşmesi, nesiller boyu yoğun çabaları gerektiriyordu.

Din değiştirmenin halkın inanç ve âdetleri üzerinde derin bir etkisi olabilmesi için, bu dinin özüne dair bilgilerin kırsal bölgeye süzülerek her köy ve konak yerine ulaşması gerekiyordu. Yedinci yüzyıldaki Avrupa, Kuzey Afrika ve Ortadoğu gibi halkının büyük kısmının okuma yazma bilmediği toplumlarda, bilgi çoğunlukla sözlü olarak yayılıyordu ve Hıristiyan ya da İslâmi olsun yeni dînî görüşlerin savunucuları, inancı yaymak istedikleri insanlarla her zaman aynı dili konuşmuyordu. Bu şartlar altında anlamlı ihtida; yani zorunlu vaftiz ya da Arapça şehadet kelimesinin zorla söylettirilmesinden farklı olarak yeni dinin fiilen anlaşılmasını gerektiren ihtida, kesinlikle çok az sayıda insandan başlamak durumundaydı.

İki ihtida bölgesinde de nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan tarım köylerindeki köylülerin, Hıristiyan bir kralın çoktanrı inancına mensup reislerini mağlup etmesinden ya da askeri hâkimiyetin, bölgeleri fetheden bir Arap ordusuna geçmesinden sonra nesiller boyunca yeni din hakkında güvenilir bir bilgiye ulaşamadan yaşamış olmaları mümkündür. Batı Avrupa'da "paganlık yadigârları" denen, Hıristiyanlık öncesinden artakalan ve bazen suni bir Hıristiyan görüntüsü altında

devam eden inanç ve uygulamalar, yüzyıllar boyunca kendisini göstermeye devam eder. Altıncı yüzyıl sonlarında, Hz. Muhammed'in doğduğu sıralarda, Portekiz'in kuzeyinde, -İslâm öncesi İber yarımadasına hâkimiyet konusunda- Toledo'ya rakip bir Hıristiyanlık merkezi olan Braga'dan Rahip Martin, yöredeki çoktanrıcı âdetlere esef ediyordu:

> *Vulcanalia* ve *kalendlere** riayet edilmesi, masaların süslenmesi, defne dalından çelenk takılması, adım atışa bakılarak kehanetlerde bulunulması, ocaktaki kütüğün üzerine meyve ve şarap; kuyuya da ekmek konması, bunlar şeytana tapmak değil de nedir? Kadınların yün eğirirken Minerva'dan dilekte bulunması; düğünlerde Venüs'ün gününe riayet etmeleri ve umuma açık yollara ne zaman çıkarlarsa ondan dilekte bulunmaları, bu şeytana tapmak değil de nedir?[9]

İlk yüzyıllarda Müslüman yazarların "paganlık yadigârları"ndan şikâyet ettiklerine daha az rastlanır ama sonraki yüzyıllarda İslâm güney ve güneydoğu Asya'ya ve Sahra altı Afrika'ya; İslâm öncesi dönemlerde Hıristiyanlık, Yahudiler ve Zerdüştlüğün hâkim olduğu bölgenin ötesine yayıldığı zaman bu şikâyetler yaygınlaşmıştır. Müslüman otoriteler, büyük Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüşt cemaatlerine müsamaha gösterdiğinden, bu cemaatlere has inanç ve âdetler yaşanmaya devam etmekle kalmayıp en sonunda Müslümanlar arasında da benzer âdetlerin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir; bunların en göze çarpanı eski inançlardan birinin kutsal saydığı ve İslâm geleneğinde de itibar kazanan türbe ziyaretleridir. Mesela Hebron'daki (Arapça adı el-Halil) Atalar Mağarası, bugün hâlâ hem Yahudiler hem Müslümanlar tarafından ataları İbrahim'in ailesinden çeşitli zatların kabri olduğu için kutsal sayılmaktadır.

* Antik Roma'da dînî bayramlar m.n.

Batı'ya kıyasla, İslâm hususundaki modern dönem tartışma konularından biri de hoşgörü meselesiyle ilgilidir. İslâm'dan korkanlar, Yahudiler'le Hıristiyanlar'a din konusunda tam eşitlik tanımadığından dolayı İslâm'ı, uzun zamandan beri müsamahasız olarak görmektedir. Müslümanlar buna cevablarında, Latin Hıristiyan dünyasındaki Yahudi ve Müslüman azınlıkların sürgünleriyle ve ardından Katolikler'le Protestanlar arasındaki savaşların yaşandığı yüzyıllarda İslâm'ın uzun dönemler boyunca farklı insanlarla barış içinde ve birbirine faydalı olarak bir arada yaşadığı üzerinde durmaktadır. Aslında İslâm da, Hıristiyanlık da çoktanrıcılığa duydukları nefret ve hoşgörüsüzlüğü beyan etmiştir, fakat 1000 yılından sonra İslâm, merkez coğrafyasının dışına yayılmaya başlayana kadar çoktanrıcılık, Müslüman idareciler için Avrupalı Hıristiyanlarda olduğu gibi bir sorun pek teşkil etmemiştir.

Latin Hıristiyan âlemi için sorun, çoktanrıcı inanç sistemlerinin kökünü kazımaktı; bu sürece putlar ve tapınakların yıkılması, kutsal korulardaki ağaçların kesilmesi, din adamlarının faaliyetlerinin men edilmesi ve âdet olan ayinlerin yasaklanması da dahildi. Öbür taraftan Müslümanlar da, rakip fakat hoşgörülü davranılan tektanrıcı dinlerin mensuplarını ataların ın inançlarını terk ederek Müslüman cemaatine katılmaya iknaya çalışmaktaydı. Bunun uzun vadede neticesi, Avrupa'da Ortadoğu'dakinden daha büyük bir dînî homojenliğin görülmesi oldu. Hıristiyanlar çoktanrıcılığın fiilen kökünü kazıdı. Ama bu süreçte Avrupalı Hıristiyanlar dînî hoşgörüsüzlük silahlarını daha rahat kullanır hale geldi. Yasaklar, sürgünler, engizisyonlar, aforozlar ve sapkınlık ithamları. Kaynağını Yahudi kutsal kitap geleneğinden alan bu iki din arasında bu konulardaki farklılık, hoşgörü konusunda esasa dair farklı bir anlayıştan ziyade, bu dinlerin yayıldığı bölgelerde önceden mevcut olan farklı dinlerden tevarüs eden anlayışlardan kaynaklanmaktadır.

İhtida konusunda yeniliğin yayılma modeli, birkaç yüzyıllık bir dönemde ortaya çıkan bir sürece işaret etmektedir. Hem Hıristiyanlık hem İslâm örneklerinde muhtemelen aralarında epey sayıda köle ya da savaş esirinin bulunduğu, nispeten az sayıdaki ilk mühtediler, sayıları ve muhtemel mühtedilerle temas imkânları arttıkça hızlanan yayılma için bir çekirdek fonksiyonu görmüştür. Dil büyük önem taşıyordu. Roma İmparatorluğu'nun birçok kısmında iki dilli Yahudi cemaatlerinin mevcut olması, Hıristiyanlığın Aramice konuşan çekirdek mensuplarının dışına yayılmasını kolaylaştırmıştı. Ama Arapça sadece Arap yarımadasında ve Arabistan'dan kuzeye doğru Suriye, Ürdün ve Irak arasında uzanan çöl sınır bölgelerinde konuşuluyordu. İslâm'la ilgili bilgilerin yayılması önündeki bu ilk engel ancak, çoğu fetihler sırasında esir alınıp ganimet olarak dağıtılan, Arap olmayan gayrimüslim kadınlarla akraba dışı evlenme yoluyla iki dilli insanlar doğduğu zaman çözülmüştür. Aynı şekilde Batı Avrupa'da Kelt ve Germanik dilin konuşulduğu bölgelerde de Hıristiyan dininin iki dilli vaizlerine ihtiyaç duyulmuştur.

Bilginin bölgeden bölgeye farklılık gösteren bu ağır yayılma süreci, dînî lider ve kurumlar konusunda farklı talepler doğurmuştur. Bir idareci, ordusu ve bağlıları bir dînî kabul ettiği, fakat söz konusu din bölge sakinlerinin büyük çoğunluğu tarafından hâlâ pek az bilindiği, hatta bu insanlar dinin dilini bilmedikleri zamanlarda, en büyük öncelik yönetici azınlığın ihtiyaçlarının görülmesine ve çoğunluğun âdetlerinin yerilmesine, karalanmasına ya da kökünün kazınmasına veriliyordu. Latin kilisesinin liderleri çoğu zamanlar çoktanrıcı inançların âdetlerini kınamış ve inanç merkezleri ve putların yıkılmasını övmüştür. Müslüman liderler ise, Hıristiyan ve Yahudi inancına özgürlük vaad ederken dahi, Hıristiyan ve Yahudiler'in ayinlerini ve yeni ibadet alanlarının inşasını kısıtlamışlardır. Ancak birkaç yüzyıl geçip de yeni din, nüfusun bü-

yük çoğunluğunun dînî haline gelince, hem Hıristiyan hem Müslüman dînî liderler halk kurumlarını işleyerek avama ulaşmakla meşgul olmaya başlamıştır.

Yedinci ve sekizinci yüzyıllarda, Ortadoğu İslâm ve Latin Hıristiyan dünyasındaki dînî liderlik, memurlar etrafında dönüyordu: Halifeler tarafından Müslümanlar'a hizmetle görevlendirilen vali ve komutanlar, papalar tarafından Hıristiyanlar'a hizmetle görevlendirilen rahipler ve kilise meclisleri. Fakat her dinin nüfus tabanı, o dinin halk arasında yavaş yavaş yayılmasıyla birlikte genişledikçe, hayatlarını din üzerine kurmak isteyen insanların sayısı da artmıştır. Her önüne gelen rahip veya halife valisi olamıyordu. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren Latin Hıristiyanlığı ve İslâm, din uzmanlarının hızla artması bakımından birbirine ayna olmuştur. Latin manastır sisteminin kurucusu olan Aziz Benedict altıncı yüzyılda İtalya'da yaşamış ve batı Avrupa'nın çeşitli yerlerinde onun usulüne tahsis edilen manastırlar ortaya çıkmıştı. Fakat manastır sistemine gösterilen rağbet arttığından, bu manastırları Benedikten Tarikatı şeklinde teşkilatlandırma fikri dokuzuncu yüzyılda doğmuştur. İslâm'da buna paralel olan olgu, *ulema*, yani "din ilmi sahipleri"nin yani her büyük toplumda halktan, insanların gözünde İslâmi bilgi ve bu bilginin ima ettiği hukuki yorumlar konusunda otorite olarak itibar kazanan insan gruplarının yükselişidir. Böyle bir ilim atfedilen kimseler Hz. Muhammed zamanından beri bilinmektedir, fakat dokuzuncu yüzyıldan itibaren bütün halifelik coğrafyasında bu gibi insanların sayısı artmıştır.

Bu din uzmanı gruplarının, kendi bölgelerindeki sosyal ve siyasi gelişmelerin daha sonra izlediği yollar üzerinde büyük etkileri olmuştur. Bilhassa dikkati çeken bir benzerlik her grubun, siyasi ya da etnik sınırlara bakılmaksızın tek bir din diline bağlı olmasıydı: Avrupa'da Latince, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da Arapça. Okuryazarlık seviyesinin düşük olması, La-

tince'nin yerini Latince'den türeyen dillerin almasını ve Arapça'nın birbirinden farklı yerel lehçelerinde benzer bir gelişmeyi hızlandırdığından dolayı, eğitimsiz inananların keşişler ve ulemanın dilini anlayamama sorunları da artmıştır; Almanca ve Farsça gibi tamamen farklı dillerin konuşulduğu bölgelerde bu durum daha da belirgin bir hal almıştır. Sonuç olarak, din uzmanları ve/veya bunların yazdığı eserler, her zaman Latince ya da Arapça konuşup okuyan muhatapları veya kitleleri kolaylıkla bulunabildiğinden, bir bölgeden başka bir bölgeye daha kolay bir şekilde yayılabilmiş, fakat eğitimsiz kitlenin dine bakışı ve uygulaması daha dar ve yerel bir niteliğe bürünmüştür.

Keşişlerin sosyal örgütlenmesi, ulemanınkinden belirgin bir farklılık arz ediyordu. Hıristiyan manastırları ve kendini dînî hayata adamış kadınlar için kurulan rahibe manastırları, günahkâr bir toplumdan ibadetle uzak kalma idealini destekliyordu. İlkin kırsal yörelerde yerleşen manastır sakinleri, bekârlık yemini ediyor ve nadiren seyahat ediyordu. Bunun aksine, dokuzuncu yüzyıldan itibaren Peygamber Hz. Muhammed'e atfedilen hadislerin derlenmesinin din uzmanlarının önemli bir gayesini teşkil ettiği İslâm'da, günahtan kaçış, toplumdan uzaklaşmaktan ziyade gece namazları ve uzun oruçlar gibi şahsi ibadetler şekline bürünmüştür. Seyahat teşvik ediliyordu ve bekârlık yaygın değildi. Keşişler manastır içinde önemli eğitim ve bilim faaliyetlerini yürütürken; İslâm dînî eğitiminin temel direği olan hadis nakilcileri genellikle şehirlerde yaşayıp çok sayıda talebeye ders veriyor ve bu talebelerin çoğu, sekiz veya on iki yıllık tahsilini tamamladıktan sonra ticaret ya da zanaatla ilgili mesleklere giriyordu. Ulema evlenip çoluk-çocuk sahibi olduğundan, tevarüs edilen dînî itibara ve bu itibarla birlikte gelen sosyal mevkiye sahip olan aileler, onuncu yüzyıl sonundan itibaren şehirlerin iktisadi ve siyasi hayatında önemli roller oynamaya başlamıştır. Avru-

pa'da soylu ailelere mensup erkek ve kadınlar bazen rahip ve rahibe oluyor ve bu makamlar sayesinde siyasi nüfuz kullanabiliyordu; ama müslümanlarda dînî hizmetin soyla geçtiğine ender rastlanıyordu.

Eğitim alanındaki böylesi yoğun gelişmeler, en sonunda sosyal rollerdeki farkı azalttı. Batıda 476 yılında son Roma imparatorunun tahtından indirilmesi okuryazarlıkta, şehir hayatında ve ekonomik canlılıkta ciddi bir gerilemeye sebep oluyordu. Manastır okullarındaki öğretmenler sonraki yüzyıllarda belli bir öğrenim düzeyini muhafaza etti, fakat çabalarının sonuçları kendi münzevi cemaatleri dışında pek fazla hissedilmiyordu. Akdeniz'de Araplar'ın, Bizans İmparatorluğu (Doğu Roma İmparatorluğu) için önemli vilayetler olan Suriye ve Mısır'ı fethetmesi, Halifeliğe batı Avrupa'da yaşanan çöküşten genel olarak korunan zengin toprakları kazandırdı. İdare ve hâkim din dili olarak Yunanca'dan Arapça'ya geçiş, ki bir yüzyıldan daha uzun süren bir süreçtir, edebi kültür ve eğitim geleneklerinde kopukluğa yol açtı; fakat okul eğitimi ve kitap yazımı, büyüyen Müslüman toplumunda Latin Hıristiyan dünyasına göre daha büyük bir hızla devam etti. Yüksek öğrenim çoğunlukla devlet dairelerinde veya camiler ya da evlerde bazı hocaların etrafında toplanan küçük öğrenci grupları arasında çıraklık yoluyla gerçekleşiyordu. Yüksek dînî tahsilde asıl resmi teşkilatlanma, on birinci yüzyıldan itibaren *medrese* adı verilen dînî okulların yayılmasıyla başlamıştır.

Bu kurumlar, gerek teşkilatlanma gerekse bilimsel yaklaşım açısından, kısa bir süre sonra büyük Avrupa şehirlerinde ortaya çıkan Hıristiyan üniversitelerine o kadar çok benzemektedir ki bazı bilim adamları ilkinin, ikincisi üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu iddia etmektedir. Böyle olsa da olmasa da, iki kurum türünün de sistemli bir şekilde toplumdaki faal rollere din uzmanları hazırladığı ortadadır. Bu, ulema-

nın daima faal sosyal bir hayat sürdüğü İslâm için yeni değildi; ama Latin Hıristiyan dünyası için, üniversite hayatına egemen olan yeni Dominiken ve Fransisken tarikatlarının temsil ettiği dînî rollerle ilgili yeni fikirlerin on üçüncü yüzyılda arttığını göstermektedir. Keşiş ve rahibenin münzevi hayatı cazibesini hâlâ koruyordu ama pek çok üniversite mezunu artık Hıristiyan yaşam biçimine sıkı sıkıya bağlı olan cemaatlerde inananlara rehberlik edebilecekleri faal meslekler peşindeydi. Böylece Hıristiyan ruhbanı, hâlâ bekar hayatı sürdürse de, şehirdeki bir sosyal güç olarak müslüman ulemaya gitgide daha çok benzemeye başladı.

Latin Hıristiyan âlemini, Akdeniz'in öbür sahillerindeki Müslüman kardeş toplumundan ayıran en önemli husus, İslâm'ın hiyerarşik bir ruhbanlık yapısını reddetmesiydi. Cami imamı ve kadı olarak görev yapan bir kısım ulema varsa da bu makamlar merkezi bir hiyerarşi dahilinde yer almıyordu. Hıristiyanlık başlangıçta Roma İmparatorluğu'nun dînî açıdan çeşitlilik arz eden yapısı içinde gelişmişti. Merkezi teşkilat, İsis ve Mithra'nınki gibi birbiriyle rekabet halindeki ruhban sınıfı karşısında güç sağlamış ve imparatorluğun kendisi de eyalet ve şehirler için bir teşkilatlanma modeli teşkil etmişti. İşte bunun karşısına, Hz. Muhammed'in 632'deki ölümünden sonra gelişen bir fetih devleti olan ve devletin siyasi hiyerarşisinden ayrı hiçbir dînî hiyerarşisi olmayan Halifeliği koyun. İlk iki yüzyılda devlet teşkilatında bütün Müslümanlar'ın Arap olduğu ve dolayısıyla Arap olmayan gayrimüslimlere hâkim olmanın imtiyazlarına sahip olduğu varsayılıyordu. Yönetici azınlığın ekonomik ve siyasi menfaatleriyle ilgilenmek halifelik kurumlarının bütün vaktini alıyordu dolayısıyla manevi ihtiyaçlarla, özellikle de sayıları giderek artan Arap olmayan mühtedilerin ihtiyaçlarıyla ilgilenmek, yörelerde ulemanın selefleri olan dindar insan gruplarına kalıyordu. Buna karşılık İslâm halifeleri, gayrimüslim tebaalarının dînî teşkilatlarını

gayet yakından tanıyordu. Aslında gayrimüslim din görevlilerinin tayininde çoğunlukla halifeler etkili oluyordu. Belki de bu yakınlık onların, Doğu Hıristiyan âlemindeki kilise hiyerarşisinin denetimi için verilen şiddetli mücadelelerin farkına varmalarını da sağlamış ve böylece kilise teşkilatının faziletli görülmesinden kaçınılmasına imkân vermiştir. Bu durum, İslâm'da keşiş ya da papaz olmadığına ilişkin Müslümanlar'ın yaygın övünmesinde de sezilmektedir.

Kilise hiyerarşisi olmayınca, dokuzuncu yüzyılda bir bütün olarak Müslüman cemaatinin hızlanan büyümesine eşlik eden ulemanın hızla genişlemesi, halifelik idaresinin kontrolü dışında meydana gelmiştir. Yüzyıl ortasında birkaç on yıl boyunca, ardı ardına göreve gelen birkaç halife, tek bir teolojik bakış açısına bağlılık talep ederek kendi hâkimiyet sahalarındaki ulemaya itikat disiplinini kabul ettirmeye çalışmıştır. Fakat ulema bu *mihne* ya da "engizisyon"a, bazıları şehitliği kabul edecek bir şiddetle direnmiş ve sonuç olarak halifelik kurumu vasıtasıyla İslâm'ı tek bir merkeze bağlama teşebbüsü başarısız olmuştur. Bundan sonra yerel ulema ailelerinden meydana gelen gruplar pek çok şehirde sahip olduğu sosyal üstünlüğü pekiştirmiş ve zaman zaman taraftarları adına siyasi teşebbüslerde bulunmuşlardır. Ancak hiçbir zaman faaliyetlerini başka bölgelerdeki ulema gruplarıyla birlikte koordine etmeye çalışmamışlardır. İtikadı merkezîleştirmekte vazgeçen halifeler, onuncu yüzyılda halifelik otoritesi zayıfladığı zaman şu veya bu vilayetin kontrolünü ele geçiren çeşitli komutanlarla birlikte, bazen bir yörede -kendi siyasi menfaatlerine uygun olduğunu düşündükleri zaman- itibar gören dînî şahsiyetleri veya itikatları himaye etmişlerdir. Fakat ulema hiçbir zaman bunların idaresine karşı örgütlü bir meydan okumaya kalkışmamıştır.

Bununla birlikte ulema, dînî hukuku genişletme ve yorumlama hakkını kendine mal etmekte başarılı olmuştur. Büyük

hukuk teorisyenlerinin öğrencileri farklı şehirlere yerleşerek üstatlarının öğrettiklerini halka benimsettikçe *şeriat*, yani İslâm hukuku farklı şekillerde giderek sistematik hale gelmiştir. İdarecilerin ulema arasından (bazen sadece ismen) tayin ettiği kadılar bu hukuku herkese -devlet memurlarına, cami imamlarına ve sıradan vatandaşlara aynı şekilde- uyguluyordu. Buna rağmen, bilhassa ceza gerektiren suçlarla ilgili büyük ihtilafları, diğer devlet memurları tarafından medeni hukuk mahkemelerinde yargılanmaya bırakıyorlardı.

Bunun aksine, aynı dönemde batı Avrupa'daki Hıristiyan cemaatinin büyüklük ve çeşitliliği arttıkça Katolik Kilisesi'nin yürüttüğü merkezileştirme çabaları daha iyi netice vermiştir. Güçlü papalar, manastır teşkilatı ve disiplinini yerleştirmek isteyen reformcularla bir olup kilise hiyerarşisinde tek ve kayıtsız şartsız otorite olma iddiasında bulunmuşlardır. On birinci yüzyılda Fransa'daki Cluny Manastırı'na dayanan bir reform hareketi, tek elde toplanan denetimi, uzaklardaki kardeş manastırlara yaymıştır. Fakat papazlar, keşişler, rahibeler ve bunların faaliyetlerine hasredilen mülkler üzerindeki kilise yetkisinin, özellikle de güçlü reformcu Papa VII. Gregory döneminde (1073-1085) sıkılaştırılmasının, idarecilerle kilise görevlileri arasındaki gerginliklerin büyümesinde payı olmuştur. İslâm'ın yaptığı gibi her şeyi kuşatmak isteyen Katolik Kilisesi hukuku, doğrudan kralların hukuki talepleriyle çatışmıştır. Katolik Kilisesi her ne kadar laik idarecilerin taleplerine ulemadan daha büyük cesaretle karşı durmuş olsa da, ulema, hukuk yorumculuğu rolünü daha etkin bir şekilde korumuştur. Ulema, pek çok durumda idarecinin inkâr edilemez gücü önünde eğilmiş ama yine de her zaman idarecinin, Tanrı'nın emirlerine teorik itaatini pekiştirmek hususunda ısrarcı olmuştur. Bunun aksine papalar, kendilerini yıpratan bir dizi karşılaşmada güçlü Hıristiyan idarecilerle kafa kafaya çarpışmış ve en sonunda kraliyet kanununun hiçbir engel tanımak-

sızın genişletilmesine onay vermek zorunda kalmışlardır.

Özetle, Yahudi din geleneğine, Latin Hıristiyanları ve Müslümanların getirdiği yorumlar, 622 yılından yaklaşık yedi asır sonraki tarihsel döneme kadar birbirlerine yakın bir paralellik göstermiştir. Bilhassa kırsal bölgelerdeki sıradan halk arasındaki dînî bilgi, bu dönemin başında yok denecek kadar azdı. Hıristiyanlık, Kitab-ı Mukaddes'i yaymak için misyonerleri sağa sola yayarken, İslâm böyle bir yol izlememiştir. Fakat İslâm'ın, kutsal kitaba dayalı tektanrı inancının İslâmi şeklini kabule hazır olan topraklarda yayılmak gibi bir avantajı olmuştur. Bölgesel farklılıklar görmezden gelinirse, pek çok din uzmanının uğraşlarını, itikadı işlemek, kendi sosyal ve kurumsal ağlarını kurmak ve yönetici elitin ihtiyaçlarını karşılamak üzerinde yoğunlaştırdığı yedinci ve dokuzuncu yüzyıllar arasında hem Müslümanlar hem Latin Hıristiyanları arasında meydana gelen gelişmelerin, dinin daha sonra halk düzeyindeki kitlesel yayılmasının temellerini oluşturduğunu düşünmek yanlış olmasa gerek.

Dindar Müslüman toplum kendisini gün geçtikçe şehirlerde ve onuncu yüzyıldan itibaren de bu şehirlerin yakınındaki kırsal iç bölgelerde göstermiştir. Aynı olgu kısa bir süre sonra, Roma'nın çöküşünün ardından ekonominin düzelmesinin ancak on ikinci yüzyılda hızlandığı Latin Hıristiyan dünyasında da meydana gelmiştir. Uzak kırsal bölgeler ile kenar bölgelerin dine yönelmesi daha sonraları gerçekleşmiştir. İki toplumda da bu yayılma, din elitleri açısından sorun teşkil etmiştir. Bu soruna karşılık olarak kardeş dinlerin toplumları farklı yollara sapmıştır.

Aynı Kriz, Farklı Tepkiler: Orta Yüzyıllar

Latin Hıristiyanları ilk yüzyıllarda genellikle içe dönüktü. İslâm hakkında çok az şey biliyorlardı. Öte yandan doğunun Ortodoks Hıristiyanları İslâm'ı iyi tanıyor ve Bizans toprakla-

rının kaybedilmesine ve ihtida hızı arttıkça cemaatlerin küçülmesine endişeyle bakıyorlardı. Bazıları, Hıristiyanlık'la İslâm'ın karşılaşmasını hakiki dindarlık ve ahlaka karşı servet, iktidar ve ahlaksız dünyevilik ayartısı şeklinde nitelendiriyor ve bu suretle yirminci yüzyıldaki İslâmcı ideologların Müslüman-Hıristiyan çatışmasına getirdiği yorumun tam aksini geçmişte canlandırmış oluyordu. Halifeliğe komşu topraklarda Hıristiyan gücünü devam ettirme sorumluluğunu taşıyan Bizans imparatorlarının, Latin Hıristiyan âleminin papaları ve krallarıyla bir konuda hemfikir olduğu ender görülüyordu; ancak Kutsal Topraklar'da, Müslüman idaresine karşı ortak bir askeri teşebbüs için hemfikir olabilmişlerdir. Bizans imparatorlarının korkulu feryatları, Haçlılar'ı harekete geçirmeye yetti; bu hareket İslâm ve Latin Hıristiyan dünyasını temasa geçirmekle birlikte aralarındaki düşmanlığı da tırmandırdı.

1095 ve 1250 yılları arasında, Latin Haçlıları, arada bir Bizans'ın da yardımıyla, Kutsal Topraklar'daki Müslüman idarecilere karşı bir dizi taarruz başlattı ve ilk olarak kendilerinin Outremer ("Denizaşırı") diye andığı Akdeniz'in doğu ucundaki Edessa (Urfa), Antakya, Kudüs, Trablusu şehirlerinde dört küçük prenslik kurdular. Haçlıların siyasi tarihinde Hıristiyanlar'ı esas harekete geçiren sebep olarak genellikle dînî hararet ve liderlerin -soylu malikânelerine dönüştürülebilecek olan topraklara duyduğu- hırsları gösterilmektedir. Ancak iktisadi düzeyde Pisa, Cenova ve Venedik gibi İtalyan ticaret şehirleri hem Haçlılar'dan aldıkları taşıma ücretlerinden hem de tüccarlarının İslâm topraklarında yürüttüğü ticaretin artmasından büyük fayda sağlamıştır. Gerek tarihsel anlatılara gerekse bunlar kadar resmi olmayan, Haçlılar'ın ürettiği hikâyelere savaş ve ittifak unsurları hâkimken, bu dönemde meydana gelen kültürel temasların büyük bölümü, barış dönemi ilişkilerini yansıtmaktadır.

Hıristiyanlar'ın Müslüman emirliklere karşı giriştiği sefer-

lerin, Haçlı Seferleri'ne benzerlik gösterdiği İspanya'da, Hıristiyan bilim adamları, Arapça kitapları Latince'ye tercüme etmek için barış zamanlarından faydalanmışlardır. Haçlı Seferleri'nin başladığı ilk yıllarda, kuzey Fransa'dan gelen saldırganların fethettiği bir Müslüman toprağı olan Sicilya'da, Arapça ve Yunanca el yazmalarının tercüme imkânı doğmuştur. Ve Haçlı devletleri ile komşu Müslüman ülkelerde, uzun zaman buralarda yaşayan İtalyan tüccarlarla Avrupalı soylular, Müslüman toplumunun günlük hayatını görmüş ve buralardaki âdet ve fikirleri kendileriyle birlikte vatanlarına götürmüştür.

Bu dönemde, Müslüman topraklardan gelen birçok bilgi ve kültür Avrupa hayatının birçok veçhesini değiştirmiştir: Felsefe (Aristoteles hakkındaki yorumlar), teoloji (İbn Rüştçülük), matematik (Arap sayıları), kimya (barut), tıp (cerrahi tekniği), müzik (ut çalma ve saz şairlerinin şarkıları), edebiyat (İtalyanca eserlerde görülen hikâyeler), imalat (cam, kâğıt, tahta kalıplı matbaa) mutfak (hamur işleri, şeker) ve gündelik hayatın zevkleri, vs. En çok etkilenen bölgeler güney Avrupa idiyse de Müslümanlar'ın felsefi görüşleri, kuzey Avrupa üniversitelerine de nüfuz etmiştir. Bugün Müslümanlar, bu dönemde başlayan yoğun kültür, bilim ve teknoloji aktarımını Batı'da çok az insanın takdir ettiğine üzülmektedir; onlara göre bu aktarım, Avrupa'nın daha sonraki bilimsel keşiflerinin ve entelektüel gelişmesinin yolunu açmıştır. Bu son derece haklı üzüntü, tarihsel anlatıların gücünü göstermektedir. Rönesans sırasında İtalya ve güney Fransa'dan kuzey Avrupa'ya doğru gerçekleşen paralel fikir ve tarz aktarımı, daima bütün batı Hıristiyan medeniyetinin bir veçhesi olarak anlatılırken, bu dönemde ya da birkaç yüzyıl sonra, İspanya'dan gelen Müslüman ve Yahudi mülteciler "Avrupai" fikirleri güneye taşıdığı zaman Akdeniz'de meydana gelen kültürel gelişmelere bütünsel bir gözle bakmaya yönelik çok az teşebbüste bulunulmuştur. Tarihçileri, bu akımların, tek bir medeniyet kompleksinden meydana

geldiğini düşünmekten alıkoyan şey Akdeniz değildir: Kültürel teşvikin büyük ölçüde yoğunlaştığı İspanya ve Sicilya, Avrupa'ya dahildi. Aksine bu, Hıristiyan dünyasında meydana gelen her şeyin *entre nous* (kendi aramızda) olarak ve Hıristiyan dışı kaynaklardan çıkan her şeyin de *Öteki* ile temas olarak görülmesine yönelik kökleşmiş eğilimdir.

Müslümanlar'ın kültürel etkilerinin Batı tarafından ele alınmamasını Batı'nın Haçlı Seferleri etkisiyle hareket ettiği şeklinde yorumlarsak Hıristiyan-Müslüman ilişkilerinin verimli ilişkilerden ziyade düşmanlığa dayandığına dair taraflı yorum aşikâr hale gelir. On dokuzuncu yüzyılda Avrupa'nın, Avrupa dışı dünyaya (İslâm dünyası da dahil) etkisi bağlamında günümüz anlayışıyla bir paralellik kurulabilir. Emperyalizme tâbi olmuş ülkelere mensup sömürge sonrası dönem düşünürleri, geçmiş nesillerden geleneksel Avrupalı entelektüellerin adeta hiç farkına varmadığı, Avrupa emperyalizmiyle ilgili tabiiyet türleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Söz konusu düşünürler, sömürge sisteminin baskıcı niteliğini istemeye istemeye kabul etseler bile, genellikle emperyalist dönemde Avrupa'yla kurulan ilişkilerin ekonomik ve teknik faydalarını vurgulamaya eğilimlilerdi ki bu olgu genellikle Batılılaştırma veya modernizasyon şeklinde tanımlanır. Geçmişte sömürgeleştirilmiş toplumlara mensup insanlara göre, sözde iyiliksever emperyalistlerin yaşattığı sıkıntıların ağırlığı göz önüne alınırsa, getirdiği bu faydalara kimse teşekkür borçlu değildir. Aynı bu şekilde, on iki ila on dördüncü yüzyılda yaşamış Latin Hıristiyanlar da (bugünkü torunları gibi), Latin Avrupa'yı kısa bir zamanda yeni ve çok verimli bir gelişme yoluna hızla ulaştıracak olan fikirleri, teknolojileri ve sınai metotları onlardan öğrendikleri Müslüman toplumlara minnetlerini ifade etmek ya da onların bilim ve sanattaki üstünlüğünü kabul etmek için hiçbir sebep görmüyorlardı.

Bu dönemin hâkim tarihsel anlatılarında kültürel alışveriş-

lere rağmen şiddetli çatışmalara ağırlık verilmesi, Akdeniz'in iki kıyısında sosyal ve dinsel alanlarda meydana gelen birbirine paralel gelişmeleri örtbas etmektedir. On ikinci yüzyıl sonunda, bundan kısa süre önce gelişen Müslüman medreselerine çok benzer şekilde ortaya çıkan Avrupa üniversitelerinden bahsetmiştik. Müslümanların tarafında bu kurumlar, ulema arasında eğitimde önceden mevcut olan yaklaşımların sistemleştirilmesine yönelik tedrici bir hamleyi başlattı. Hıristiyan tarafında ise üniversitelerin etkisi çok daha büyük oldu çünkü bunlar sayesinde din eğitiminin merkezi, manastırdan şehre kaydı; bu olgu aynı anda hem büyük katedrallerin hızla çoğalmasında hem de manastır kiliselerine yapılan yatırımın nispeten azalmasında kendisini göstermektedir. Medrese hocaları, bir vakıf tarafından ödenen maaşla ömür boyu hizmete alınabilecek kadar şanslı olan ulemadan ibaretti; öbür yandan Avrupa üniversitelerindeki hocalar genellikle Dominiken ve Fransisken rahipleri; ilk kez on üçüncü yüzyılda ortaya çıkan bir dînî teşkilat türünün mensuplarıydı. Benzer doğrultuda teşkilatlanmaya başlayacak olan katedral özel heyet üyeleri gibi rahipler de, tıpkı keşiş ve rahibelerin yaptığı gibi içinde evlenmemenin de bulunduğu bir dizi kurala uygun yaşıyor, fakat onlar gibi münzevi bir hayat sürmüyorlardı. Ulemanın her zaman yaptığı gibi sıradan vatandaşların arasına karışıyorlar ve halka vaaz etmeyi kutsal bir vazife sayıyorlardı.

Münzevilikten, ruhban olmayan bir topluma doğru oluşan bu hareket, sıradan halkın dini gereksinimlerini daha iyi karşılamaya yönelik bir hassasiyetin belirtisiydi. Gerek şehirde gerek kırsalda, toplumun her seviyesinde Hıristiyan kimliğinin on ikinci yüzyıldan itibaren açıkça görülmeye başlayan güçlenişi, Müslüman toplumundaki benzer bir eğilime paralellik gösteriyordu. Bu uzun, ağır ihtida süreci ortamının -sadece itibari bir kimliğin benimsenmesi değil, akıl ve ruhların ihtidası- beraberinde getirdiği baskılar, Müslüman ve Hıristi-

yan din uzmanları için benzer sorunları ortaya çıkarmıştır:

- Sıradan halktan pek çok insan, Latince ya da Arapça yerine günlük konuştukları dillerde dînî duygularını ifade etmek ve dînî bilgiye ulaşmak istiyordu.
- Kırsalda yaşayan insanlar, dînî öğütlerini alabilecekleri din adamları ve kadınlarıyla daha yakın temasta olmak istiyor ve manastırlarla katedrallere ya da ulemanın katı hukuki çerçevede Şeriat'ın tek yorumcusu olarak kabul edilmesine dayanan liderlik egemenliği ve kibrine içerliyorlardı.
- Hukuki meselelerin dînî konulardaki rolünün artması sonucunda, sıradan halktan pek çok insan hukuktan çok duyguya dayalı dînî tecrübeyi özlemeye başlamıştı.
- Hıristiyanlık ve İslâm'ın gündelik hayata nüfuz etmesi, insanları inançlarını teşkilatlı gruplar halinde yaşama yollarını aramaya sevk etti.

Hıristiyanlar'ın tarafında bu baskılar iki şekilde kendini göstermiştir; toplum hayatı ve popüler vaaz hareketlerinde. On ikinci yüzyılda, kendini dine ve hayır işlerine adayarak yaşamak isteyen fakat bir manastır tarikatına katılmak istemeyen kadınlar Beguin cemaatlerinde bir araya geldi. Beguinler sade elbiseler giyiyor, el becerisi gerektiren işlerde çalışıyor, her zaman evlilikten kaçınmasalar da katı davranış kurallarına riayet ediyor ve mistisizme karşı belirgin bir eğilim gösteriyorlardı. Beguinler, 1233 yılından Nasıralı Beatrice'in Flaman dilinde yazdığı "*Aşkın Yedi Hali*" ile başlayarak halk dillerinde mistisizm konulu ilk Avrupalı eserleri yazmışlardır. Begardlar adıyla bilinen, erkekler arasındaki benzer bir hareket ise kapı kapı gezerek Katolik örgütlerine yardım toplayan bir unsur içeriyordu. Kilise ilk başta Beguin ve Begardların dine bağlılığını takdis etse de sonradan başka türlü düşünmeye başladı. Mistisizm konusunda Fransızca bir eser yazan Margu-

erite Porete, 1310 yılında sapkınlık gerekçesiyle kazıkta yakıldı. 1317'de Viyana Konsili, sapkınlık ve ahlaksızlık suçlarını yargıladıktan sonra, beguinliği yasakladı ve böyle bir hayat sürmek isteyen kadınların Kilise'nin sıkı kontrolü altında tutulması kuralını getirdi.

Beguin ve begardların akıbeti, on üçüncü yüzyılda Kilise'yi içten içe yiyen sapkınlık korkularıyla alakalıydı. Peter Waldo'nun başlattığı hareket bunun tipik bir örneğidir. Lyonslu bir tüccar olan Peter Waldo 1176'da malını mülkünü hayır için dağıtarak kendilerini kutsal fakirlik içinde yaşayıp sıradan halka kendi dillerinde dînî anlatmaya adayan bir grubun lideri oldu. Papa bu grubun hayat tarzını takdis etse de vaaz vermemeleri konusunda onları uyardı. Daha sonra anılmaya başladıkları adla Waldensianlar bu uyarıya kulak asmadı ve halka vaaz vermekten dolayı sapkınlıkla suçlandılar. 1211 yılında Strasbourg'da seksenden fazla Waldensian kazıkta yakıldı. Baskılara rağmen Waldensianlar'dan geriye kalanlar varlığını sürdürdü ve on altıncı yüzyılda Protestan oldular.

On dördüncü yüzyıl İngiltere'sinde, Oxford'da teoloji ve felsefe hocalığı yapan John Wyclif de avama İngilizce vaazlar veren "yoksul rahipler" hareketinin başına geçti. Takipçilerinden bir kısmı, İncil'in İngilizce'ye tercüme edilmesi -Wyclif İncili denen tercüme- için işbirliği yaptı. Wyclif sapkın ilan edildi ama yakılmaktan kurtuldu ve 1384'te tabii sebeplerden öldü. Bohemya'daki John Huss ise idamdan kurtulamadı. Wyclif gibi iyi eğitim almış bir rahip olan Huss, Wyclif'in eserlerini Çek diline tercüme etti ve Bohemya'nın Katolik idarecilerine karşı girişilen savaşlara karışan Kilise karşıtı militan bir hareketin önderi oldu. Huss, Martin Luther'in 1517'de Protestan Reformu'nu başlatıp İncil'i Almanca'ya çevirmeye girişmesinden yaklaşık yüz yıl önce, 1415 yılında yakıldı.

On ikinci yüzyılda görülmeye başlayan dini baskılara karşı, halktan bölük pörçük tepkiler gelmiş dağınık hareketler oluş-

muştur. Bazıları, ya tek başına ya da gruplar halinde zahidane hayatlar süren ruhban dışı insanlara yoğunlaşmıştır. Bazıları mistisizmi teşvik etmiş; bazıları kendilerini yoksulluğa adamıştır. Bazıları halk dillerinde vaaz vererek İncil'i avamın anlayabileceği dillere tercüme etmiştir. Bazıları barış yanlısıyken; bazıları da Kilise zulmü karşısında kavgayı tercih etmiştir. Ama hepsi de Katolik Kilisesi'nin hiddetini üzerlerine çekerek eziyetlere maruz kaldılar. Protestan Reformu'nun nihai kopuşuyla Latin Hıristiyanlığı on altıncı yüzyılda bir daha birleşmemecesine bölündüğü zaman; mistisizm, grup halinde yaşama, yoksulluk ve barış taraftarlığı ortadan kalkmıştı. Katolik Kilisesi'nin muhalefeti, militan savunmayı birinci öncelik haline getirdi.

İslâm'da da aynı baskılar benzer eğilimlere yol açtı ama uzun vadedeki sonuç oldukça farklıydı. Tasavvuf terimi genellikle bu eğilimlerle özdeşleştirilir, fakat tasavvufun dokuzuncu yüzyıldaki ilk tezahürleri, on üçüncü yüzyıldaki şeklinden çok farklıydı. *Sûfî* kelimesi muhtemelen, giyen kişinin zahidane fakirliğini gösteren, yünden yamalı hırka (Arapçası *suf*) anlamından türese de, terimin olağan karşılığı "mistik"tir. İslâm'ın ilk yüzyıllarında Tanrı'ya yakınlık hasreti çeken ve bu hasretlerini vecid halinde, bazen çok şairane sözlerle ve hayranlarının keramet olarak yorumladığı davranışlarla ifade eden kutsal insanlara bu karşılık uygun düşmektedir. Bu kimselerin pek çok hayranı ve müridi vardı ve on birinci yüzyılda bu müritlerin bir kısmı, sûfî yollarına vakfedilen meskenlerde (çeşitli şekillerde *hangah*, *zaviye* veya *ribat* diye anılır) yaşıyor veya bir araya geliyordu.

On üçüncü yüzyılda bu dağınık zahit grupları; mertebeleri, seyri sülûk usullerini, belirli ayinleri, sabit davranış kurallarını ve başka şehirlerde aynı üstadın ayinlerine bağlı olan tarikatlarla sürdürülen kurumsal bağları tavsif eden geleneksel tarikatları (çoğulu *turûk*) şekillendirdi. Zaman içinde daha

çok halk şiiriyle ifade edilen mistik faaliyet, bu tarikatların en üst mertebelerinin ayırıcı vasfı olarak kaldı. Fakat mutasavvıfların yaşam tarzına hayran olup şahsen bu yola girmeye hazır olmayan sıradan insanları saymazsak, alt mertebelerdeki binlerce tarikat mensubu, tarikatı, daha çok müşterek dînî tecrübe ve günlük hayatta manevi rehberlik sağlayan bir kurum ve kutsalı tezahür ettiren bir zatla, tarikatın şeyhiyle bir temas noktası olarak görüyordu.

Sûfî hayatı, çoğunlukla fakirliği ve dünya işlerinden el etek çekmeyi gerektiriyordu. Gezgin dervişler bunun en uç ifadesiydi. Ancak tarikatlarla münasebet, bilhassa sûfî hayatına hayran olan fakat bir tarikata tam üye olmayan sıradan insanlar için, gündelik dünya hayatına uygun değildi. Bu açıdan tasavvuf, gündelik dünya hayatına ciddi ve ahlakçı bir yaklaşım ile dindarlığın birleşimini simgeler hale gelmiştir. On beşinci yüzyıl sonunda fevkalade rağbet gören tarikatlar, Müslüman'ın sosyal ve dînî tecrübesine alternatif bir form sunuyordu; bu formda mistisizm, mübarek bir kimsenin kutsallaştırdığı bir ahlaki davranışa bağlılık kadar önemli bir rol oynamıyordu. Bir kısmı yüksek, bir kısmı aşağı toplumsal derecelere hitap eden pek çok tarikat teşekkül etti. En fazla rağbet gören tarikatlar, siyasi sınırlara bakılmaksızın binlerce kilometrelik alanlara yayıldılar.

Tarikat tasavvufunun özellikleri, Latin Hıristiyanlığı dahilinde gelişen hareketlerin özelliklerine belirgin bir şekilde benzerlik göstermektedir. Gruba bağlılık, dünya nimetlerinden el etek çekmenin ifadesi olarak fakirlik, mistisizm, yerel dillerin kullanılması, şehre dayalı, fakat kırsal bölgelere de nüfuz eden bir teşkilatlanma ve dinin ruhundan çok din kanununa bağlılığı giderek artan ulemanın/ruhbanın yerine, halkın kendi bölgesinde ulaşabileceği kutsal kimselerin benimsenmesi, açık benzerlikler arasında sayılabilir. Halkın ilk kez bu dönemde açıkça görülen dînî taleplerine verilen bu tepkiler

bugüne kadar devam edegelmiştir. Çeşitli İslâm toplumları (çoğunlukla siyasal alandaki toplumsal teşkilatlanmalarında bilerek veya bilmeyerek kendilerine tasavvufi tarikatları örnek almışlardır. Bu tarz teşkilatlanmaların Hıristiyanlıktaki benzerleri bu dönemde Evangelist Protestanlık'ta yeni mezheplerin çoğalmasıdır.

Tasavvufun güçlenmesinin ulema arasında doğurduğu kızgınlık ve muhalefet de başka bir paralellikti; bu duygular nadiren de olsa bir tarikat şeyhinin alenen idam edilmesiyle neticelenmiştir. Ulemanın bir kısmı bizzat mutasavvıf olsa da, pek çoğu mutasavvıfların usullerine, özellikle de zikir meclislerindeki raks ve müziğe lanet ediyorlardı. Mutasavvıflara karşı olan bu insanların, sapkınları bulup yok etmeye dayanan bir gelenekleri ve işkence yapmaya uygun bir kurumsal yapıları olsaydı, geniş çaplı bir operasyona başvuracaklarında şüphe yoktur.

Latin Hıristiyanlığı'nda, yerleşik yapılar ve hiyerarşilerle dindarlık arzusu ve ifadesinin yeni türlerinin karşı karşıya gelmesi, 1100'den 1500'lere kadar, giderek artan ve en sonunda Protestan Reformu ve Kilise birliğinin parçalanmasıyla neticelenen bir sürtüşme doğurmuştur. İslâm'da ise ulemanın nispeten zayıf olan kurumsal yapısı yeni manevi akımları zaptedememiştir. Hıristiyan âlemi yeni oluşumlar karşısında katı davranışlar sergileyip ikiye ayrılırken, İslâm yumuşak davranarak uzlaşmıştır. 1500 yılında tasavvufi tarikatlar pek çok bölgede yerleşik hale gelmişti. Ulemanın gözü genelde açılmıştı ve özellikle de Anadolu'da (Türkiye) bazı tasavvufi tarikatların siyasi militanlığı benimsemesi, sindirme savaşlarına sebep olmuştu; fakat tasavvuf, Müslüman dindarlığının başlıca odağı haline gelme yolundaydı.

Müslümanlar'la Hıristiyanlar'ın yeni manevi ihtiyaçlara verdiği farklı tepkilerin hukuki etkisi, özel olarak araştırılmayı hak eden bir konudur. Hıristiyan birliğinin parçalanması,

Protestanlar'la Katolikler arasında nesillerce devam eden, fevkalade şiddetli savaşlarla neticelenmiştir. Önceki yüzyıllarda Kilise kanunu ile krallık kanununun çatışan talepleri, Kilise'yle ilgili anlaşmazlıkların hukuki bakımdan gündeme getirilmesine ortam hazırlamıştı. Reform sırasında Katoliklik ya da Protestanlık davasını savunmak, krallık otoritesinin ayrılmaz parçası haline geldi. İki tarafa mensup vaizler ve risale yazarları düşmanlarına verip veriştirerek inananları katliama çağırıyordu. 1648'deki Westphalia Barışı bu dehşetli katliama bir son verdi. Fakat artık bu çılgınlık kendi kendini bitirmiş, batı Avrupa nüfusunun epey bir kısmı telef olmuştu ve geride kalan yaraların izleri, devletin gücünün bir daha asla hoşgörüsüz dinin tasarrufuna verilmemesi gerektiği yönündeki güçlenen kanıyı iyice pekiştirmişti.

Bugün Batılı laiklik taraftarları, kilise ile devletin birbirinden ayrılması ilkesine hararetle bağlıdırlar. Bu tavırlarının mantığı gayet açıktır; devlet iktidarıyla birleşen dînî inanç, içen herkesi zehirleyen bir cadı içkisidir. Avrupa tarihinde böyle olmuş ve gereken ders alınmıştır. Westphalia'dan sonra krallık iradesi, papalarla vaizlerin emirlerinden önce gelecektir. Krallar şahsen aşırı dindar olabilir ama krallığın menfaatleri için, dînî sınırlandırmaları dikkate almaksızın veya ittifaklar yapabilir.

Ancak Kilise'yle devlet arasındaki bu kopuş İslâm'da söz konusu olmamıştır. Sûfîzm zaman zaman orduları seferber edebiliyordu. Böylesi bir sufi ordu, Safevi sülalesine 1.501 yılında İran'da hakimiyet kurma gücünü vermiştir. Ve süfî heterodoksisinin kökünü kazıma arzusu da zaman zaman hükümdarları askeri seferlere girişmeye teşvik edebiliyordu. Osmanlı Türkiyesi'nde 1300 ile 1500 yılları arasında bu durum birkaç kez yaşanmıştır. Fakat 1400 yılından sonra kitlesel dindarlığın en üstün ifadeleri haline gelen tasavvufi tarikatlar, genellikle birbiriyle uyum içinde yaşıyor ve devletin memur sı-

nıfıyla işbirliği yapıyordu. Hükümdarlar ekseriyetle hayatta olan meşhur mutasavvıfları himaye ediyor ve onları sapkınlık ya da hıyanetle itham etmek bir yana vefat etmiş evliyanın kabirlerinin yanına gömülmeyi vasiyet ediyorlardı. Katolik ya da Protestan olmak Hıristiyan krallara kendi inançlarını öteki itikada karşı savunma sorumluluğu yüklerken, İslâm'da camilerdeki cemaat namazları, dînî hukuk mahkemelerindeki muameleler ve mutasavvıfların zikir meclisleri, pek çok Müslüman hükümdarın hayatında ve dünya görüşünde birbirine gayet uygun bir yer teşkil etmiştir. Teorik olarak İslâm hukuku evrenselliğini ve sorgulanmazlığını korurken, Katolik Kilisesi-'nin emirleri, Westphalia'dan sonra kraliyet emri karşısında gerilemiş ve Protestanlar hiçbir zaman kendilerine ait ve her şeyi kuşatan bir hukuk felsefesi ortaya koyamamıştır.

Kardeşler Ayrılıyor: Sonraki Yüzyıllar

İslâm ve Hıristiyan âlemi 1500'den sonra düşman kardeşler gibi birbirine kenetlenmiş halde kalsa da, tarihin getirdiği tesadüfler ikisi arasındaki rekabeti yeni alanlara taşımıştır. 1.200 ile 1400 yılları arasında bir dizi Moğol ve Türk hücumuyla Müslüman Ortadoğu, Orta Asya'dan ve Çin'den gelen yeni etkilere maruz kalırken, 1400 ile 1500 yılları arasında denizlerde yapılan bir dizi keşif Avrupa'nın gözlerini, Afrika, Asya ve Batı Yarıküre'deki egzotik yeni dünyalara çevirtmiştir. Birbirine paralel bu tecrübeler, batı Hıristiyan dünyasıyla Ortadoğu İslâm dünyasının iktisadi ve siyasi geleceklerini şekillendirdi. Daha sonra Müslüman hükümdarlar yüzyıllar boyunca Cengiz Han'ın büyük ve mamur Avrasya kara imparatorluğunu yeniden kurmaya çabalarken, Avrupalılar da -Moğol hâkimiyetini yaşayan Ruslar hariç- gözlerini deniz imparatorluğuna dikmiştir.

Dine gelince, kardeş dinler birbirine paralel sorunlarla kar-

şılaşmıştır. 1218'deki korkunç Moğol saldırısından önceki iki yüzyıl, Müslümanlar'ın Hindistan ve Sahraaltı Afrika'ya yayılışına şahit oldu. Bu yeni bölgelerin kültürel gelenekleri, Büyük İskender'in fetihlerinden sonraki yüzyıllarda Akdeniz topraklarına nüfuz eden Helenistik dünya görüşüne dayanmadığından, yeni bölgelerin İslâm krallığına katılmasının yarattığı sorun, İslâm'ın ilk asrında Arap fatihlerin yaşadığı sorundan çok farklıydı. Müslüman hükümdarlar, putperest saydıkları halklarla karşı karşıya geldiler ve onlara askeri saldırılarla eziyetlerle, ticari sömürü ve çoğunlukla gayri resmi bir şekilde ortaya çıkan tasavvufi tarikatlar tarafından gerçekleştirilen dînî telkinlerle cevap verdiler. Moğol imparatorluğu tecrübesi, Moğollar'dan sonraki şahlarla padişahları hep daha fazla toprak elde etmeye teşvik ederek bu eğilimlere hız kazandırdı.

Batı Hıristiyanlığı da, Afrika sahili boyunca uzanan yerleşim bölgelerinde ve daha yaygın olarak Yeni Dünya'da, putperestlik saydığı inançlarla karşı karşıya geldi. Şahlar ve padişahlar gibi Avrupa'nın kralları da bu putperest inançlara, askeri muharebeyle, eziyetlerle, ticari sömürüyle ve çoğunlukla kesin olarak kraliyet emriyle faaliyet gösteren Dominikenler, Fransiskenler ve Cizvitler tarafından son derece teşkilatlı bir şekilde yürütülen yoğun bir vaaz faaliyetiyle cevap verdiler.

İslâm ve Hıristiyanlık bir arada düşünülürse, Sami geleneğine uygun, kutsal kitaba dayanan tektanrı inancı her yerde hücuma geçmiş görünüyordu. Ancak geniş bir dönem olan 1500-1900 yıllarına bakıldığında, batı Hıristiyanlığı ve Ortadoğu İslâmı insanları kendi dinine çekme konusunda farklılıklar gösterir. Avrupa'nın bu yüzyıllarda ilerleyip İslâm dünyasını tozun toprağın içinde bıraktığı fikri, modern Avro-Amerikan tarihsel düşüncesindeki basmakalıp bir düşünüştür. "Gerileme", "durgunluk" ve "geri kalmışlık" gibi kelimeler, İslâm'ın daha önceki ihtişamlı asırlarına bakan Müslümanlar'ı incitmektedir; ama on altıncı yüzyıldan önce, çoğun-

lukla Müslümanlar'ın elinde olan servet ve maddi gücün batılı Hıristiyanlar'ın lehine arttığı da inkâr edilemez.

Belki de her şeye başka bir açıdan bakabiliriz. İmparatorlukların servetini araştırmak yerine, bugün dünyadaki Müslüman cemaatinin yüzde kaçının 1500 ile 1900 yılları arasında İslâm'a ihtida eden insanların torunlarından meydana geldiği sorusuna cevap arayacak olsak, bu sorunun cevabı kesinlikle yüzde 50'yi aşacaktır: Bangladeş, Malezya ve Endonezya'nın neredeyse tamamı; Sahra altı Afrikalılar arasında büyük gruplar; Pakistan, Hindistan ve Çin'deki Müslümanlar'ın çoğu; güneydoğu Avrupa ve Orta Asya'da çok büyük nüfuslar. Bunun karşılığında, bugün mevcut olan Roma Katoliği ve Protestan halkların yüzde kaçının 1500 ile 1900 yılları arasında Hıristiyanlığa ihtida eden ataların soyundan geldiği sorulacak olsa, cevap yüzde 20'nin epey altında olacak ve Amerikalar, Avustralya, Pasifik adaları ve Afrika'nın güneyindeki üçte birlik kısım -Avrupalı Hıristiyanlar'ın kendisine rakip bir olgunluğa sahip hiçbir dinle karşılaşmadığı topraklar- hariç tutulduğu takdirde bu oran çok daha düşük seviyelere inecektir. Büyük Afro-Avrasya kara bloğu ve güneydoğu Asya'nın komşu bölgelerinde, Avrupa Hıristiyanlığı ve İslâm, yerli halkların ruhları için kafa kafaya bir mücadeleye girişmiş ve İslâm tartışmasız bir şekilde bu mücadelenin galibi olmuştur.

Dolayısıyla bugün rakip sosyo-dini sistemlerin uzun vadedeki başarısı ölçülecek olsa, bunların son yüzyıllarda sergilediği cazibeye göre, İslâm'ın 1500 ve 1900 yılları arasında kati surette ilerleme kaydettiği, öbür taraftan Avrupa Hıristiyanlığı-'nın başlangıçta gösterdiği yükselişten sonra, en sonunda gerileyip atalet kesbettiği ve geri kaldığı sonucuna varılması kaçınılmazdır. Tabii kimse başarıyı bu şekilde ölçmemektedir. Avrupa'da dinin ve ahlakın olmadığını acımasızca ortaya koyan ve Müslüman kitlelerini kendi geleneklerinin doğru yolundan ayrılmamaya teşvik eden çağdaş Müslüman ideologlar hariç.

Hıristiyanlığın şafağından on dokuzuncu yüzyıla kadar -ve Evangelist Hıristiyan çevrelerde bugün hâlâ- ruhların kazanılması, başarı göstergesi olarak servet ve güce göre öncelik kazanmıştır. Avrupa tarihine dair en önemli anlatılarımız hâlâ, Hıristiyanlığın, -dînî yaymak için girişilen misyonerlik faaliyetlerinin, açıkça çirkin denmese de, giderek tuhaf denilerek tasvir edildiği- on dokuzuncu yüzyıla kadar devam eden muzafferane yayılışını önemle vurgulamaktadır. Acımasız bir gözlemci, Avrupa Hıristiyanları'nın, -dinlerinin artık çok başarılı bir şekilde yayılamadığı aşikar hale gelene kadar- inançlarının yayılışını medeniyetin yayılışıyla bir tuttuğunu ancak sonraki dönemler farklı unsurları medeniyet göstergeleri olarak belirlediklerini düşünebilir: Demiryollarının uzunluğu, fabrikaların üretimi, askeri güç, imparatorluğun büyüklüğü vs. Tabii, Hıristiyanlık durgunluk dönemindeyken İslâm'ın ihtida yolunda hızla ilerlemesi, bu göstergelerinin değişiminde rol oynamamıştır. Hıristiyanlar ne de olsa ekseriyetle İslâm'a bir barbarlık türü olarak bakıyor ve genellikle onun başarısının teolojik sığlıktan ve insanları çoktanrıcılığa teşvik etmesinden ileri geldiğini iddia ediyorlardı. Fakat İslâm'ın "gerileme" diye adlandırılan yüzyılları ve Hıristiyanlığın ihtida konusunda durgunluk sergilediği dönem boyunca, İslâm'ın ihtida dalgasına ciddi bir itiraz yöneltilemez. İslâm ve Hıristiyanlığın son beş asırda dünyanın egemen din(ler)i olmak konusunda birlikte gösterdiği başarının, Avrupa emperyalizminin dünya çapındaki zaferi kadar çarpıcı bir tarihsel olgu olduğu da inkar edilemez.

Şöyle bir karşı tez ileri sürülebilir: Bu iki dînîn yayılma tecrübeleri arasında bir benzerlik yoktur, çünkü Müslümanlar'ın aksine Avrupa Hıristiyanları yeni fikirlere fevkalade açıktı ve Aydınlanma döneminde, pek çok Müslüman'ın bugün hâlâ kabul etmek istemediği kutsal kitap sonrası dönemin aşkın dünya anlayışına erişme yolundaydı. Ancak bu ta-

rihsel yorum da tartışmaya açıktır. Müslüman toplumlar yeni fikirlere gerçekten kapalı mıydı? Tek kelimeyle hayır. Bu yüzyıllardaki dünya Müslüman cemaati, Afrika ve Asya'da onlarca yeni halkı bünyesine katmış, bu halkların dil ve âdetlerini öğrenmiş, onların geleneksel kurum ve sanatlarıyla müşterek noktalar bulmuş ve yedi ile sekizinci yüzyıllarda İslâm'ın ilk yayılışına, daha sonra da orta yüzyıllarda tasavvuf tarikatlarının büyüyüşüne damgasını vuran, dikkate değer intibak kabiliyetini sergilemiştir. Bunun aksine Avrupalılar ise egzotik ülkelerden hevesle bitki, hayvan ve insan ürünleri toplamış ve bunların bir kısmını çok faydalı işlerde kullanmıştır. Ama onlar egzotik dilleri öğrenmeye, yerel âdetleri özümsemeye ve geleneksel sosyal ve sanatsal değerlere saygı göstermeye hiç bu kadar açık olmamışlardır. Avrupalılar'ın açık olduğu fikirler, imparatorluk tebaasının değil, kendi fikirleriydi. Avrupa orta yüzyıllarda nispeten zayıf durumdayken, Müslüman komşulardan kültürel ödünçleme gayet mantıklıydı. Ama imparatorlukla birlikte çoğu Batılı zihni dışarıya kapatan üstünlük kanısı hakim oldu. Mesela dünyanın her ülkesinden, her dili konuşan inananların misafir olup birbirlerinden ırki ve manevi eşitlik şartlarını öğrenebildikleri Mekke gibi bir yere, her yıl yapılan hacla karşılaştırırsak, Batı Hıristiyanlığı hiçbir şey sunmuyordu.

Böylece bu kadar uzun zamandır aynı gelişim yolunda yürümüş olan kardeşler birbirinden ayrılmıştır. Avrupalı monarklar dünyayı Hıristiyanlaştırma niyetlerini ilan etti ama ekonomik ve askeri güce razı oldular. Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Hindistan'daki Müslüman hükümdarlar (Fas, Sahraaltı Afrika ve Güneydoğu Asya farklı yollar izlemiştir) zengin ve güçlü kara imparatorlukları kurmak için canla başla çalıştılar ama tebaalarını İslâm'a ihtida ettirmeyi çok az düşündüler. Kutsal kitaba dayanan tevhid inancının, güçlü hükümdarların siyasi ve mali desteğini aldığı, fakat dînî yayma işinin Müslüman hü-

kümdarların erişemediği yerlerde faaliyet gösteren gayrı resmi mutasavvıf tüccar ve yolculara kaldığı bir zamanda, İslâm'ın başarılı olduğunu söylemek her şeyi basitleştirmek mi olur? Bu formülde göz önüne alınmayan husus, Afrika ve Asya'nın bazı bölgelerinde İslâm'ın "gayrı resmi" başarısının tamamen, emperyalistlerin sunduğu Hıristiyanlığa karşı güçlü bir alternatif haline geldiği gerçeğidir. Eğer emperyalizme yabancı zorbalığının bir türü denebilirse, o zaman İslâm, evrensel kanuni ve ahlaki düzene dair sarsılmaz bakışıyla, giderek zorbalığa karşı direnişin kalesi haline gelmiştir.

"Medeniyetler çatışması" hipotezine göre, (Yahudi-Hıristiyan) Batı'nın İslâm'la arası her zaman açık olmuştur ve daima da öyle olacaktır. İslâm-Hıristiyan medeniyeti modeline göreyse, İslâm ile Batı, yolları ayrıldığı zaman benzerlikleri tükenmeyen tarihsel ikizlerdir. Bu ikinci iddiayı kanıtlamanın en iyi yolu, bugün farklı Batılı ve Müslüman toplumların hakikaten farklı olup olmadığının sorulmasıdır. Pek çok uzmanın da kabul ettiği gibi, çoğu ülkelerdeki Müslümanların önemli bir kısmı (yaklaşık yüzde 12 ila 15'i), İslâmi yönetimlerin, -kendi gözlerinde Müslümanlığın ayrılmaz bir parçası olan- bir ahlak ve davranış düzenini zorla kabul ettirerek uygulamasını istemektedir. Görünüşe göre yaklaşık aynı, belki biraz daha küçük orandaki başka bir kısım ise esasen laik bir toplumda yaşayıp manevi hayatlarını şahsi ibadetlerle devam ettirmek istemektedir. Bu iki azınlık genellikle birbirini küçük görmekte ve kendileri kadar ideolojik olmayan çoğunluğun, kendilerine tâbi olması için rekabet etmektedir. Mukayese edilirse, Müslüman ideologların gözünde bütün Batı toplumunu temsil eden ülke olan ABD'de, ülkenin merkezinde muhafazakar Hıristiyanlar'dan oluşan önemli bir azınlık, kendi din temelli ahlak standartlarını bütün ülkeye dayatmak için hükümete açıktan baskı yapmaktadır. Başka bir azınlık olan, ülkenin iki sahil şeridinde yer alan, ağır darbeler almış Amerikan

liberalizminden geriye kalanlar ise kendilerinin Anayasa'da teminat altına alınan hak ve özgürlüklere bağlı olduklarını, fakat "Din Hakkı"nın kendilerini tehdit ettiğini düşünmektedir. Bu iki azınlık birbirini küçük görmekte ve geriye kalan çoğunluğun kendilerine tâbi olması için rekabet etmektedir.

İki toplumun devam eden kardeşlik ilişkisine sadık olan, İslâm konusundaki Amerikalı yorumcular, militan Müslümanları İslâm dünyasındaki hakim ses olarak nitelendirmekte ve burada hoşgörülü kafaların da olduğunu pek kabul etmemektedirler. Aynı zamanda bunlar, Amerika'daki "Din Hakkı"nı bambaşka bir şey olarak nitelendirmektedirler; eğer o tarafa mensuplarsa temelli iyi olan ahlaki bir güç ya da kolayca izah edilemeyen sapkın ve antidemokratik bir olgu. Öbür taraftan Müslüman yorumcular, ister militan ister seküler olsun, Amerika'yı seküler bir günah olarak görmekte, ticari ikna yeteneğine sahip yüzeyseller ülkesi şeklinde algılamakta ve pek çok Amerikalı'nın gündelik hayatında sergilediği hayran olunacak özelliklerden tamamıyla habersiz gibi hareket etmektedirler. Amerika'daki "Din Hakkı"nın, bilhassa Siyonizm'le arasındaki mevcut aşk macerasına bakılınca, ne dindar ne seküler Müslümanlar için pek bir anlamı yoktur. Kendi toplumlarına gelince, liberal Müslümanlar din militanlığından üzüntü duymakta ve ondan kurtulmak istemekte; militan Müslümanlar ise liberal yurttaşlarını Amerikan nüfuzunun ajanları veya diktatörlüğün suç ortakları olarak görmektedirler. Görünen şu ki iki kardeş de kendisine ya da ikizine geniş ve dengeli bir bakışla bakamamaktadır; çünkü ikisi de kendini aynada görmeye hazır değildir.

Bir bütün olarak ve tarihsel bir perspektiften bakıldığı zaman İslâm-Hıristiyan dünyasını birbirine bağlayan şeyler, ayıran şeylerden çok daha fazladır. *Yaklaşık on dört yüzyıldır İslâm'la arasındaki çok yakın ilişki değerlendirilmeden Batı'nın geçmişi ve geleceği tamamıyla anlaşılamaz. Aynı şey İslâm dün-*

yası için de geçerlidir. Günümüz düşüncesinin düzenleyici ilkelerinden biri olarak İslâm-Hıristiyan medeniyetinin savunması, bu yüzyılların tarihsel gerçekliğine dayanmaktadır. Batı Medeniyeti ve İslâm tarihçilerinin, kendi perspektiflerini, bu gerçekliği göz önüne alarak yeniden düzenleme gerektiğini anlamaları umulabilir. Fakat toplumumuz, tarihi düşüncenin ağır akıntısının oyarak kendine yeni bir kanal açmasını bekleyemez. İslâm-Hıristiyan medeniyetinin savunması, daha acil olarak, şüphe, korku, şiddetli hükümet eylemi ve demagojinin bizleri her geçen gün biraz daha bölmekle tehdit ettiği bir zamanda, bütün Amerikalıların, Müslüman diaspora topluluklarımızla müşterek bir zemin bulma ihtiyacına dayanmaktadır. Utanç verici bir trajedi gününü tarihsel bir sosyal ve dînî kucaklayıcılık anına dönüştürme ümidimiz eğer varsa, İslâm-Hıristiyan medeniyeti büyük bir aciliyetle ihtiyaç duyduğumuz bir fikirdir.

DİPNOTLAR

1 New York: Friendship Press, 1926.

2 A.g.e., s. 41.

3 A.g.e., s. 196.

4 A.g.e., s. 216-18.

5 Boston: Houghton Mifflin, 1923.

6 *Decline and Fall of The Roman Empire* (New York: Bradley, tarihsiz, V. cilt, s. 423).

7 John W. Bohnstedt, *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era,* Transactions of the American Philosophical Society, N.S. LVIII/9 (1968), s. 44.

8 Jacob R. Marcus, ed., *The Jew in the Medieval World: A Source Book, 315-1791,* (1938; yeniden basım, Westport: Greenwood, 1975, s. 45).

9 Prudence Jones ve Nigel Pennick, *A History of Pagan Europe* (Londra: Routledge, 1995, s. 92-93).

II. Bölüm
Ne Oldu?

Teoriye göre, Şeriat'ın zincirlerinden kurtulan idareciler mutlak iktidar arayışına girecekti ve onlar da hep o beklentiye uydular.

"Hata neredeydi?" sorusu, günümüz Ortadoğusuyla ilgili tartışmalarda, ilgi çekici bir başlangıç noktası olarak gündeme gelmiştir. Bu, makul bir tarihsel soru gibi görünmektedir. Arap ve Müslüman dünyasında bile, zayıflık ve başarısızlık geniş ölçüde kabul görmektedir ve zaman geçtikçe durumun daha da kötüleşeceğine dair yaygın bir korku vardır. Doğru soruların sorulması önemlidir, fakat şu anda sorulmakta olan sorunun neden yanlış olduğu izah edilmeden bunun yapılması mümkün değildir.

"Hata neredeydi?" sorusu tarihi tepetaklak etmektedir. Bir hata olduğu düşüncesi mukayeseli bir perspektif gerektirir; bu perspektifte, hadiselerin ne yönde cereyan etmesi gerektiğine dair net bir fikir; başarısızlık gerçeğine kıstas olabilecek bir şey gereklidir. Amerikan İç Savaşı bir örnek olarak düşünülebilir. Amerika'nın konfedere eyaletlerinin liderleri zafer peşindeydi; kaybettiler. Neticede "Hata neredeydi?" diye sormaları tarihsel açıdan gayet anlamlı olurdu. Ne de olsa planları başa-

rısızlığa uğramıştı ve bu soru böyle bir perspektifi gerektirirdi.

Ancak aynı soru Ortadoğu için sorulduğu zaman kimin perspektifinden bakılmaktadır? Bu deyişi popülerleştiren Bernard Lewis, kitabı *What Went Wrong?*'un (Hata Neredeydi?) başında bunu şöyle dile getirmektedir:

> "Hata neredeydi?" İslâm dünyasındaki, münhasıran olmasa da özellikle Ortadoğu'daki insanlar uzun bir zamandır bu soruyu sormaktadır. Esas itibariyle Batı'yla karşılaşmalarından doğan bu sorunun muhtevası ve soruluş şekli, karşılaşmanın şartlarına, boyutuna, süresine göre ve yaptıkları mukayeseler neticesinde kendi toplumlarında her şeyin yolunda gitmediğinin ilk kez farkına varmalarını sağlayan hadiselere göre büyük değişiklikler göstermektedir.[1]

Bu giriş yazısında, İslâm dünyasında soruyu kimin sorduğu bize söylenmemekte; söz konusu sorunun maksadı bakımından mukayeseli olduğu açıkça belirtilmektedir. İslâm dünyasındaki insanlar, neden Batı'daki insanlardan çok daha kötü şartlarda yaşamaktadır? Lewis, kitabın ilerleyen bölümlerinde bu mukayeseyi belirleyen şartları ayrıntılarıyla anlatır. İslâm dünyası, özellikle de Ortadoğu özgürlük, cinsiyet eşitliği, sekülarizm, ekonomik ve entelektüel canlılık, maddi yaşam standartları bakımından -aslında neredeyse her konuda- maalesef Batı'nın izinden yürümektedir.

Fakat hangi yoldan gidilmeliydi? Müslüman toplumların bu yoldan sapmasına sebep neydi? Sadece mukayeseyle bu konu aydınlanmamaktadır. Mukayese edersek ABD, müzik, tiyatro ve görsel sanatlarda yirminci yüzyılda dahi Avrupa'nın çok gerisinde kalmıştır. Bu durum Atlantik'in iki yakasında da biliniyordu. Ancak kimse bu farklılığı analiz etmeye "Hata neredeydi?" diye sorarak başlamıyordu; çünkü iki bölgedeki sos-

yal ve kültürel şartlar o kadar farklıydı ki ikisinin eşit başarı düzeyine erişmesi gerektiğini düşünmek için hiçbir sebep yoktu.

İslâm dünyası hiçbir zaman Avrupa gibi, vaat edilen eşitlik ülkesine giden yolu gösteren açık bir yol haritasına sahip olmamıştır. Bazı idareci ve devlet adamlarından çok az bir kısmının, Avrupalı güçler kadar zengin veya askeri açıdan onlar kadar güçlü olmak istediğinde ve liberal ilkelerle idari kurumların bu hedeflere ulaşmada kendilerine yardım edeceğine inandığında şüphe yoktur. Fakat Avrupa kaynaklı fikir ve tekniklerin hızla yayılışının, yirminci yüzyıl sonunda Avrupa ve Kuzey Amerika'daki kadar özgür, müreffeh ve egemen toplumlar, hükümetler ve ekonomiler doğuracağını kimse hayal etmiyordu. Bunu kendimden emin bir şekilde söylüyorum çünkü Avrupa ve Kuzey Amerika'daki hiç kimse bindikleri geminin nereye gittiğini bilmiyordu. Batı'nın bugün ulaştığına inandığı büyük hedefler -ırk ve cinsiyet eşitliği, Avrupalı uluslar arasında barış ve birlik, suni imparatorluk sınırları ve rekabetlerinin engellemediği Avro-Amerikan iktisadi teşebbüsünün bütün dünyaya hâkim oluşu ve demokratik idarenin kesin hâkimiyeti- on dokuzuncu yüzyılın tamamında ve yirminci yüzyılın büyük kısmında gerek Avrupalılar gerekse Amerikalıların öngöremediği bir şeydi.

Her şey iyi giderken, gelecekte de şu anda bulunduğunuz yerde olacağınızı, doğru yoldan gittiğinizi düşünmek rahatlatıcıdır. Naziler mağlup edildiğinden, Sovyetler Birliği yıkıldığından, savaştan bitap düşmüş Avrupa imparatorlukları sömürgelerinden el çektiğinden ve Fransa ile İsviçre en sonunda kadınlara oy hakkı tanıdığından bu yana, tarihin böyle sonuçlanması gerektiğine inanmak cazip hale gelmiştir. Ancak Avrupa savaşının, soykırımın ve zulmün kurbanlarının yattığı milyonlarca mezarın da gösterdiği gibi, durum neredeyse korkunç ve tamir edilemeyecek derecede kötüye gidiyordu.

İslâm dünyasındaki gözlemciler, zaman zaman yaptıkları gibi her şeye mukayeseli bir perspektiften bakarken ve Avrupa'nın tartışmasız artan ekonomik ve siyasi üstünlüğüne mukabele etme ya da onunla boy ölçüşmenin yollarını düşünmeye çalışırken, esas aldıkları mukayese standartları, yirminci yüzyıl sonu Avro-Amerikan toplumu değil; kendi dönemlerinin Avrupa toplumu ya da siyasi rejimleri, liberal zihniyetli demokratlar kadar emperyalistler, faşistler ve komünistlerdi.

1810 yılında Mehmed Ali Paşa, Mısır'ı bir Avrupa gücüne denk hale getirmeyi hayal ederken, mukayese standardı Napolyon'du: Ne demokrasi, ne liberal değerler; sadece askeri imparatorluğun muazzam gücü ve mutlak monarkın iradesiydi. Onun tercih ettiği yol buydu. 1856'da, Kırım Savaşı'nın ardından, Osmanlı padişahı Avrupa çizgisinde reformları hayata geçiren bir dizi ferman irat ettiği zaman, mukayese standardı III. Napolyon'un Fransa'sı ve Kraliçe Victoria'nın İngiltere'siydi: Ne cinsiyet eşitliği, ne uluslararası ekonomik birliktelik, ne yaygın eğitim; sadece imparatorluk yumruğunu içinde gizleyen kadife eldivendi. Bundan yirmi yıl sonra Sultan II. Abdülhamid'in benimsediği yol da bu oldu. Mustafa Kemal Atatürk 1920'lerde Türkiye Cumhuriyeti'nin ilkelerini belirlerken, esas aldığı mukayese standardı Benito Mussolini ve Josef Stalin'di: ne siyasi şeffaflık, ne ifade özgürlüğü, ne de ekonomik liberalizm. O da aynı yoldan gitti.

Yirmi birinci yüzyılın başındaki Avrupa mucizesi, önceki iki yüzyılın dehşet verici hadiselerine rağmen imparatorluğa elveda diyerek ulusal rekabetleri ve askeri çatışmayı bir kenara bırakması, demokrasi ve sivil özgürlüklere evrensel bağlılığı benimsemesi ve en sonunda bütün insanların özde eşit olduğunu kabul etmesidir. Bu çok güzel bir neticedir, fakat bu netice öngörülebilir ya da kaçınılmaz değil, hele hele başka topraklardaki insanların gözleyip takip ederek aynı sonuca ulaşabilecekleri bir gelişim yolunun neticesi hiç değildi. Orta-

doğu'daki insanların bir zamanlar Avrupa'ya benzeme gayesini benimsemeleri ve Avrupalı fikirlerle kurumları kabul ederek bir gün, bizim bugünün Avrupa'sında gördüğümüz bütün liberal değerlere sahip olacaklarını ümit etmeleri anlamsızdır. Bu düşünce, Avrupa açısından, Avrupa'daki hiç kimsenin dahi tahmin edemeyeceği bir tarihsel sonuç gerektirmektedir.

O halde bir "hata olduğu" düşüncesi nereden geldi? Bu görüşü popüler hale getiren kişi Bernard Lewis olduğundan, onun ilk önemli bilimsel çalışması *The Emergence of Modern Turkey* (Modern Türkiye'nin Doğuşu) bu sorunun cevabının aranması için uygun bir yerdir. Lewis bu kitabı 1960'ta tamamlamıştır ama kitabın doğuşu kendisinin araştırma için Türkiye'ye gittiği 1949-50 yıllarına dayanır. Lewis, 1950'nin Türkiye'siyle ilgili kanaatlerini kitabın 2002 yılında -*Hata Neredeydi?* de bu yıl basılmıştır- yayınlanan üçüncü baskısının önsözünde aktarır:

> Anlaşıldığı kadarıyla, geçmişe bakıldığı zaman, kitabın esas yaklaşımını, hakim tasavvurunu ve nihai sonuçlarını belirleyen birkaç faktör vardır... Ben tarihsel araştırmalarımda işe ortaçağ İslâm dünyasıyla başladım, Osmanlı İmparatorluğu ile devam ettim ve sonra da modern Türkiye'ye geçtim. Türkiye'ye ilk kez bugünden ve batıdan değil, tabiri caizse geçmişten ve güneyden (yani Lewis'in ilk araştırma sahası olan ortaçağ İslâm medeniyetinin merkezinden) gelmiş olmam, bu ülkeye, tarihine ve kültürüne, dolayısıyla da sorunlarına dair bana farklı -ve iddia ederim ki daha doğru- bir anlayış kazandırmıştır.[2]

Ben de modern Ortadoğu'ya dönmeden önce uzun yıllar tamamen ortaçağ İslâm araştırmalarıyla ilgilendim ve Lewis'in kendisi hakkındaki düşüncesiyle yani modern dönemden ortaçağ İslâm tarihine gelişin bölgenin tarihi, kültürü ve sorunlarına dair farklı ve aslında daha doğru bir anlayış ka-

zandırdığı düşüncesiyle hemfikirim. Yine Lewis'ten nakledersek:

> En az diğeri kadar önemli olan ikinci bir belirleyici faktör de benim anlayışımın şekillendiği yıllarda ve kitabın başlanıp tamamlandığı dönemde dünyanın içinde bulunduğu durumdu. O neslin erkek ve kadınlarına göre, bütün hayatlarında, her türlü düşüncelerinde hâkim ve şekillendirici güç, kendilerinin de iştirak ettiği ya da en azından şahit oldukları devasa mücadelelerdi; demokratlar ve komünistlerin ittifakıyla faşizmin mağlup ve o zamanki görüşe göre yok edilmesi, bunun sonucunda bu iki eski müttefik arasında ortaya çıkan ve Soğuk Savaş adıyla bilinen, dünyanın geleceğini hangisinin şekillendireceğiyle ilgili mücadele. Batılı İmparatorlukların çekilmesiyle bağımsız kalan ülkelerin bazılarından müteşekkil üçüncü bir tarafsız bloğun ortaya çıkışı. Ellilerde bu meseleler olduğundan çok daha önemli görünüyordu ve karşımızdaki seçenekler hâlâ savaş yıllarında sahip olup daha sonra yitirdikleri açıklıktan, hatta şiddetten bir şeyler taşıyordu.[3]

"O neslin erkek ve kadınları" ifadesiyle Lewis'in esas olarak Avrupalı ve Amerikalılar'dan bahsettiği açıktır. İsrail'in 1948'deki zaferiyle yurtlarından olan Filistinliler, 1952 devriminden sonra milletçe Cemal Abdünnasır'a destek vermek için ayaklanan Mısırlılar, CIA ve İngiliz istihbarat servisi 1953'te Şah'ın, Muhammed Musaddık'ın milliyetçi hareketini bastırmasına yardım ettiği zaman acıyla feryat eden İranlılar ve 1956'da ülkelerini Fransız sömürge idaresinden kurtarmak için bir savaş başlatan Cezayirliler'in "bütün hayatlarında, her türlü düşüncelerinde hâkim ve şekillendirici güç", faşizmin yenilmesi ve komünizme karşı verilen mücadele değil, kendi milli dramlarıydı. Ve Lewis'in yumuşak bir ifadeyle "Batılı İmparatorlukların geri çekilmesiyle bağımsız kalan ülkelerin bazılarından müteşekkil üçüncü bir tarafsız bloğun ortaya çıkı-

şı" diyerek andığı hadisede, ne milli bağımsızlığa kavuşmanın heyecanını ne de bu gayeye erişememenin acısını hissetmek zordur. Lewis'in, neslinin erkek ve kadınlarını etkileyen ellilerin meseleleri kesinlikle İslâm dünyasında aynı neslin erkek ve kadınlarını etkileyen meseleler değildi.

Ancak Lewis'in bakışına göre, 1950'nin şaşırtıcı siyasi manzarasının coşku verici olması anlaşılırdır. Serbest seçimlerde Türkiye'nin Adnan Menderes önderliğindeki yeni kurulmuş partisi Demokrat Parti, hem cumhuriyetin, hem partinin bizzat Atatürk tarafından kurulmasından beri iktidara gelen her Türk hükümetine egemen olan Cumhuriyet Halk Partisi'ni iktidardan indirmişti. Menderes'in askeri darbeyle devrilmesi ve anayasayı ihlal ettiği için yargılanarak idam edilmesine daha on yıl vardı. Ve Soğuk Savaş'ın bulutları bir araya toplanırken, Türkiye'nin aniden demokrasiye dönüşünün Truman Doktrini'yle verilen Amerikan mali ve askeri desteğiyle ya da iki yıl sonra erişilen NATO'ya kabul edilme arzusuyla ilgili olduğunu iddia etmeye henüz kimse hazır değildi. (Türkiye bugün de Avrupa Birliği'ne kabul için şart olarak Avrupa'nın liberal reformlar doğrultusundaki açık talepleriyle karşı karşıya bulunduğundan, tarihin tekerrür ettiği düşüncesine karşı direnmek zordur.)

> Bu tercihin açıklığı, bu kitabın tasarlanıp yazıldığı sırada Türkiye'de zaten hareketli olan hadiselerin cereyanına özel bir anlam kazandırmıştır. Eski bağlardan kendini kurtaran bir ulusun görüntüsünden uzun zamandır otoriter âdet ve geleneklere sahip olan ve demokrasiye geçen bir ülke; onlarca yıldır sistemli bir şekilde kendi seçim yenilgisini hazırlamaya, düzenlemeye ve yönetmeye koyulan ve adeta bir iktidar tekeline sahip olan bir rejim yani Cumhuriyet Halk Partisi daha aydınlatıcı; zaferin getirdiği ve Soğuk Savaş'ın henüz yok edemediği iyimserlik havasına daha uygun ne olabilirdi? Elli yıldan fazla zaman sonra, şim-

> di bile, yaşanan bütün başarısızlık ve hüsranlara rağmen - bunlar az da değildir- o zaman orada bulunan hiç kimse Türkiye'nin özgür ve açık bir topluma doğru attığı ilk büyük adımın heyecan ve coşkusunu asla unutamaz.[4]

Lewis'in bu anın coşkusuyla ya da bu coşkunun elli yıl sonra bile devam eden gücüyle ilgili sözlerine itiraz etmek aklımdan geçmez. Ancak "zaferin getirdiği... iyimserlik havası" başka bir meseledir. Kimin zaferi? Kimin iyimserliği? Türkiye II. Dünya Savaşı'nda tarafsızdı; İran askeri işgale uğradı ve Şahı tahtından indirildi; Ortadoğu'nun geri kalan kısmı şu veya bu şekilde baskıcı emperyalist denetimi altında yaşıyordu. Mısır, Filistin, Irak ve İran'daki -sadece dördünü söylersek- siyasi emel sahipleri, emperyalizme karşı destek almak için Mihver devletleriyle geçici temaslara başlamıştı. Avrupa'daki zaferden altı ay sonra, İngiltere ile Fransa, İslâm toprakları üzerindeki imparatorluk kontrolünü gevşetmeye yönelik hiçbir planları olmadığını ilan etmiş, Sovyetler Birliği de savaş döneminde verdiği İran topraklarını boşaltmak konusundaki taahhüdüne uyacağına dair hiçbir belirti göstermemişti. Bu sebeple hiçbir teyit edici bilgi olmadığından, görünüşe göre, Lewis'in bahsettiği iyimserlik havasının Türkler tarafından paylaşılması aynı sebeplerden ileri gelmiyordu.

Böylece "Hata neredeydi?" sorusunu kimin sorduğuna bir cevap bulunmaktadır. Bu soruyu soran, "İslâm dünyasındaki" isimsiz insanlar değil, Lewis'in kendisidir. Lewis 1950'de, kesinlikle bir Avrupalı gözüyle bakarak, kendi yorumuyla "Türkiye'nin özgür ve açık bir topluma doğru attığı ilk büyük adımı" görmüş ve elli yıldan uzun bir zaman sonra da bu bakış değişmemiştir. Bugün Türkiye'de özgür ve açık bir toplum var mıdır? Hayır. Müslüman Ortadoğu'da ya da genel olarak İslâm dünyasındaki herhangi bir yerde özgür ve açık bir toplum var mıdır? Hayır. Hata neredeydi? Lewis'in hede-

fe bakışı, mukayese standardını teşkil etmektedir. Soruyu sorduran da Lewis'in bu hedefe giden yol üzerinde gördüğü bir sapmadır.

Lewis'in bu sorusu bu kadar şöhret kazanmış olmasa, bunu bu kadar teferruatlı ele almaya gerek olmazdı. İster arada bir giden isterse uzun bir dönem kalan biri olsun, Ortadoğu'ya giden her Batılı, her zaman olduğu gibi yabancı bir ülkenin kozasında kaldığından kendi tecrübelerinden çok büyük genellemeler çıkarır. (Aynı şey, Avrupa ve Amerika'da misafir olan Ortadoğulular için de geçerlidir.) 1971 yılında, İran'da Şahlığın 2500. yılı kutlamalarının hazırlıkları sırasında İran'a ilk kez gitmiş bulunan birinin, istibdadın ihtişamının devam ettiğine dair bir kanıyla geri dönmesi gayet makuldür; tıpkı 1979'da ülkeye ilk kez giden birinin İslâm devriminin, geleceğin dalgası olacağına kanaat getirmesinin gayet makul olduğu gibi. Lewis gibi bahsi geçen ilk kişinin de daha sonra Şah tahtını Ayetullah Humeyni'ye bıraktığı zaman hatanın nerede olduğunu düşünmesi mümkündür ve ikinci kişinin de aynı şekilde, Cumhurbaşkanı Hatemi'nin seçimlerde kazandığı büyük zafer, liberalleşme yerine muhalefetin sert bir şekilde bastırılmasına yol açtığı zaman, hatanın nerede olduğunu düşünmesi mümkündür. Bir ülkeye gelen misafirler fotoğraf kareleri toplar ve noktaları birleştirir. Dağınık ağaç örneklerini inceleyerek ormanlar konusunda kestirimlerde bulunur. Hata neredeydi diye sordukları zaman, esas aldıkları mukayese standardı kendi icatları olur.

O halde İslâm dünyasındaki insanlar ne sormaktadır? Tarihte yer alan çok sayıdaki teoriden hangisi, bugünün belgelerle desteklenen acılarını izah etmek konusunda bize en çok yardımcı olur? İzah listesi uzundur: Siyasi özgürlüğün olmaması, milli servetin silahlanmayla israf edilmesi; muhalefetin ve özgür ifadenin bastırılması, iktisadi kalkınmanın durgunluğu, sermayenin servet sahibi insanlar tarafından ihracı, büyük

orandaki işsizlik, aptallaştıran eğitim kurumları, dini, etnik ve cinsi eşitsizlik ve hoşnutsuzluk, aşırı nüfus artışı vs. Bazı teoriler büyük dikkat gerektirmektedir. Pek çok insana göre en önemli şey, İsrail devletinin kurulması ve İsrail'in 1967'den itibaren ABD tarafından desteklenmesidir. Bazılarına göre de hikâyeyi en iyi anlatan şey, pek çok farklı şekliyle emperyalizmin ağır mirasıdır. Bazıları ise, Müslümanları kendi menfaatlerine göre etkin bir şekilde hareket etme kabiliyetinden mahrum eden şey nedir diye sorulduğu zaman, Batı'nın fesat planları üzerinde durur. Ve Lewis gibi çok az insan da her başarısızlığın arkasında İslâm'ın geçmişinin büyük etkisini görür. Bu teorilerin ortak noktası, daima iyi şeylerin olmasına engel olan hain, kötü niyetli bir güç fikridir.

Bu çok çeşitli tarih yorumlarını çürütmenin pek faydası yoktur. Bu yorumlara değer veren insanların bunlardan vazgeçmesi muhtemel değildir ve çoğu bir derece de olsa anlamlıdır. Ne olursa olsun, İslâm dünyasına musallat olan perişanlık gibi bu kadar geniş kapsamlı bir olguya tek ve bütüncül bir izah getirilmesine gerek yoktur. Bu yorumları çürütmek yerine, ben çok nadiren üzerinde düşünülen bir soru ortaya atmak istiyorum: Ne doğruydu?

Ne Doğruydu?

Lewis gayet mantıklı bir şekilde bizden, İslâm dünyasındaki insanların kendi durumlarıyla Batılı ülke vatandaşlarının durumları arasındaki çeşitli farklılıklara dair bakış açılarını göz önüne almamızı istemektedir. Bu bakış açılarını kısmen hatıralarda, seyahat yazılarında, siyasi risalelerde ve romanlarda bulmak mümkündür. Bir kısmı da on dokuzuncu yüzyıl başından günümüze; Mısırlı idareci Mehmed Ali ve Osmanlı padişahı II. Mahmud'dan Hüsnü Mübarek ve benzerleri ile Fas, Ürdün, Suriye, Bahreyn ve Katar'da yakın zamanlarda tahta

çıkmış hükümdarlara kadar gelmiş geçmiş idarecilerin teşebbüsleriyle anlam kazanabilir.

Bütün bu kişiler ve adları tarihe geçmemiş başka binlerce kişi, kendi toplumlarıyla Avrupa toplumları arasında önemli farklılıklar tespit etmiştir. Ancak hepsinin tespit ettiği farklar aynı değildir. Bir yazar, Fransız balo kıyafetlerinin içinde alımlı bir şekilde gözüken kadın hakkında yorumlarda bulunurken, başka bir yazar Avrupa'nın bilimsel başarılarını, başka biri de Batı ordularının sarsıcı ve korkutucu ateş gücünü yorumlamıştır. İdarecilere gelince, bunlar genel olarak iktisadi ve askeri güçler arasındaki farklılıkların farkında olsa da, bu farklılıkların kaynağıyla ilgili değerlendirmelerde değişik görüşler ortaya atar. Bazıları daha fazla, bazıları da daha az İslâm ister. Bazıları ticaretin daha serbest olmasını isterken, bir kısmı da kapalı bir kapı arzu eder.

Arap ve Müslümanlar'ın tespitleri de her zaman Batı'da her şeyin daha iyi olduğuna dair bir anlayışı yansıtmaz. Günümüz devrim ateşinin şehit edilen körükleyicisi, fanatik Müslüman Seyyid Kutub, 1948–1950 yıllarını ABD'de geçirmiş, pek çok farklılık tespit etmiş ve İslâm'ın gelecek için daha iyi bir yol olduğu sonucuna varmıştı. Bu sebeple mukayeseli gözlemle İslâm dünyasında nelerin eksik olduğuna dair tutarlı bir anlayışa ulaşılacağı, hatta bir bakıma Batı'yla aradaki farklılıkların her zaman Müslümanlar'ın eksikliği anlamına geleceği kesin olmaktan çok uzaktır. Üstelik farklılıklar, eksiklik olarak görüldüğü zaman, eksikliğin niteliği ve bu eksikliği düzeltmeye dair tavsiyeler gözlemciden gözlemciye değişir.

Şahıs seviyesinden başlanırsa tek bir örnek yeterli olacaktır. 1890'larda çok gündelik ve gerçeğe dönük bir bakış açısıyla yazan, Yusuf Buştali adında fazla tanınmayan Mısırlı bir memur, Fransızca alt başlığı *Etiquette* olan *Hidyat el-Müluk fi Adab el-Süluk* ("Hükümdarların Adabı Muaşeret Tavrı") adlı eserinde gündelik hayatı ele almıştır.[5] Yazarın seçtiği konu

"Batı medeniyeti ve halkının âdetlerinin doğudaki topraklarımıza girişi; Doğulular'ın, Batı ilim ve sanatını almayı kabul etmesi ve yeme-içme, ev hayatı, giyim-kuşam konularında onları taklit etmesi."[6]

Buştali'ye göre, Batılılar "âdetlerimizi incelemek için dirhemler, dinarlar harcayarak denizler, çöller aşıp bizim ülkemize gelmektedir. Evlerimizi, camilerimizi ve meclislerimizi gözlemekte; düğünlerimize, bayramlarımıza, doğum ve cenazelerimize iştirak etmekte; sonra da bunlarla ilgili kalın kitaplar yazmaktadırlar. Bizim kültürel mallarımızı ve ülkemizin insanlarının zanaatını en yüksek fiyatlardan satın alıp bunları evlerinde, müzelerinde ve krallarının saraylarında süs olarak kullanmaktadırlar. Bizim dillerimizi inceleyip atalarımızı araştırmakta; atalarımızın âdetlerini ve bilgisini anlamak için onların taşlar üzerine yazdığı sırları çözmektedirler."

İleride, kendi yurttaşlarının geleneksel ve muhafaza edilen meziyetlerini sayıp övdükten sonra Buştali şöyle der: "Batı'nın âdet ve halklarını öğrenmenin, onların arasına karışmak ve anlayış ile temel öğrenim bakımından onlardan aşağı biri değil, eşit kabul edilen biri olarak aralarında yaşamak gayesiyle onlara yaklaşmak isteyen her Doğulu üzerinde mutlak bir yükümlülük" -burada yazar İslâm hukukundan teknik bir terim olan *farz vacib* terimini kullanır- "olduğu aşikârdır."[7]

Bundan sonra Batılı âdetlerinin titizlikle incelenmiş tasvirlerinin yer aldığı dört yüz sayfa gelir. Konular çok çeşitlidir: Arabayla seyahat, davetiyeler, parti oyunları, akşam yemeğindeki adabı muaşeret, düğün hediyeleri, danslar ve Batı yemeklerine ayrılan uzun bir bölüm ki buradaki yemekler Fransızca, İngilizce ve Arapça listeler halinde verilmekte ve tavuk ya da tavşanın nasıl kesilerek servis edilmesi gerektiğini gösteren resimler yer almaktadır.

Buştali kimdi? Hiç kimse. Küçük bir devlet memuru. Modern Arap edebiyatı tarihlerinde adı geçmez ve Batı gelenekle-

rinin körü körüne taklidine dair anlattıkları, onun bu eseri yazmasından yirmi yıl sonra su yüzüne çıkan ve bugün hâlâ devam eden Arap milliyetçiliği duygularını incitmektedir. Fakat farklılık sorununa yaklaşımı, çok önemli bir davranışçı bakış ortaya koymaktadır. Onun Mısırlılar'la Avrupalılar arasında gördüğü farklılıkların eksiklik olduğu açıktır. Her ne kadar Batılılar gibi davranmayı öğrenme görevini sadece aralarına karışmak isteyen Mısırlılar'ın sırtına yüklese de, bunu öğrenmemenin bedelinin, Avrupalılar'ın kendilerini küçümsemesi olduğunu da açıkça belirtmektedir. Üstelik Batılılar'ın davranışlarını öğrenen Mısırlılar, kendi davranış, dil vs.yi inceleyen Batılılar'ın yaptıklarını örnek almamaktadırlar. Avrupa etnografyası, arkeolojisi ve oryantalizmi büyük eserler vermektedir, fakat Buştali, Avrupalılar'ın, Mısırlılar'la eşit muamele görmeyi arzu ettiğini asla söylemez. Onun kendi yurttaşlarına tavsiyesinin gayesi, büyük eserler vermek değil -her ne kadar yaptığı tam olarak buysa da- statüde eşitlik sağlamaktır; bahis konusu eşitlik sadece sosyal kabulü değil, aynı zamanda da birbirine paralel bir anlayış düzeyinin kabulünü içermektedir. Tam anlamıyla Batılı gibi davranan bir Mısırlı, Buştali'nin kanaatine göre, Batılı kabul edilecektir.

Buştali'nin, bir adabı muaşeret kılavuzunu okumanın çok faydası olduğuna gerçekten inanıp inanmadığı sorulabilir. Ama onun temel anlayışı hem sağlam hem de çok yaygındı. Sayısız Müslüman, Buştali'nin ortaya koyduğu akıl yürütmeye göre hareket etmiştir: A) Avrupalılar, "yerli" göreneğine uygun davranan Avrupalı olmayanlara saygı göstermemekte ya da onları eşit kabul etmemektedir. B) Avrupalılar, Avrupai tarzda giyinmeyi, konuşmayı ya da davranmayı öğrenen Avrupalı olmayanları *gerçekten* kabul etmektedir. C) Bu sebeple eşit kabul edilmek isteyen Avrupalı olmayanlar, Avrupalılar gibi davranmayı öğrenmek zorundadır. İster bilinçli bir şekilde dile getirilsin, ister sezgisel olarak anlaşılsın, bu basit dü-

şünce bugün hâlâ pek çok Arap ve Müslüman'ın hayatına yön vermeye devam etmektedir.

Geçen yüzyıl dolaylarında Arap ve Müslüman dünyayla ilgili kökleşmiş stereotiplerde, Avrupai kıyafetlerle, hal ve hareketlerle ve görgü kurallarıyla donanmış "yerliler"e olumlu tepki gösteren pek çok Batılı örnek ve Batı âdetlerini taklit etmeye çalışsa da başarısız oldukları için itibar edilmeyen Avrupalı olmayanlara dair başkaca örnekler bulunmaktadır. Bu tepkiler yakın zamanlarda, Yaser Arafat'ın tıraşsız yüzü ve yakışık almayan askeri üniformasıyla ilgili sert yorumlarla mukayese edildiğinde, Ürdün'ün müteveffa kralı Hüseyin veya Suudi Arabistan'ın ABD büyükelçisi Prens Bender bin Sultan gibi kusursuz giyinen Araplara gösterilen sıcaklıkla siyasi duyguları güçlendirmiştir. Fakat Batı'nın saygısını isteyen biri için başka ne alternatif vardır? Kendi kıyafet ve âdetlerinden vazgeçmeyen Batılı olmayanlara, bazen yarı medeni ülkelerin renkli sakinleri gözüyle bakılarak hayranlık duyulmaktadır. Afganistanlı Hamid Karzai, renkli cüppesi ve Afgan şapkasıyla hatırlanmaktadır. Ancak cüppeleri ve kareli başlıklarıyla çizilen Arap petrol şeyhlerinin alaylı karikatürleri, Batı dışı tarz ve âdetlerin kötü değilse de ilkel temayüllerle özdeşleştirildiğini akla getirmektedir. "Yerliye benzeyip" yerel kıyafet ve âdetleri benimseyen Avrupalılara gelince - on dokuzuncu yüzyıldaki İngilizler arasında pek de az rastlanmayan bir özentibunlar her zaman acayip kimseler veya şarlatanlar olarak görülüp reddedilmektedir. Takım elbise giyen bir Türk, Arap ya da İranlı pekala eşit biri olarak muamele görebilir. Sarık takan bir Amerikalı, İngiliz veya Alman ise aptaldır. Buştali'nin çok net bir şekilde gördüğü gibi, Batı'yla Batı dışı arasındaki kültürel alışverişte Batı'nın üstün olduğu varsayılmaktadır.

Buştali bugün hayatta olsaydı, herhalde pek çok Arap ve Müslüman için her şeyin kesinlikle iyi olduğunu söylerdi. Londra'da daireleri, birinci sınıf terzileri ve Amerikan ve İngi-

liz üniversitelerinden diplomaları olan Kuveytli işadamları kuşkusuz eşit kabul edilmekte ve müdavimi oldukları Batılı çevrelerde görüşlerine saygı gösterilmektedir. ABD'de mesleğini icra eden İranlı ve Lübnanlı doktorlar mesleklerinin en yüksek kademelerine erişmişlerdir. Meşhur üniversitelerdeki şık giyimli Filistinli profesörler, dünya çapında itibar gören çok başarılı eserler yazmaktadır. Buştali'nin zamanında böyle bir ihtimal hayal bile edilemezdi ve eğer söz konusu insanlar Batı tarzı kıyafetlere, eğitim ve hal ve hareket olmaksızın sadece şahsi yeteneklerine güvenmeyi tercih etselerdi bütün bunların bugün bile hayal edilmesi zor olurdu.

Batı tarafından kabul görmek için bütün bunlara erişme imkânının, ne şimdi ne de başka bir zaman herkese açık olmadığını söylemeye bile lüzum yoktur. Ne gariptir ki ailevi mevki, servet ya da İslâm dışı dînî inançlardan dolayı asimilasyon yoluyla Batılı düşünce ve davranış tarzlarını benimsemeye en çok imkânı olan bu insanlar, çoğunlukla kendi yurttaşlarının içinde bulunduğu hayat şartlarıyla Avrupa ve Amerika'da doğup büyüyen insanlar arasındaki farklılığı en derinden hisseden kişiler olmaktadır. Bu insanların ıstırabı şunun delilidir: Asimilasyon, insanların hayat şartlarındaki açığı kapatmalarını sağlayabilirse de, kendi toplumlarındaki sorunlar sistematik bir yaklaşımla ele alınmalıdır.

O halde Batı'ya ayak uydurulamaması inatçı liderlerden mi kaynaklanmaktadır? Avrupa'yla arasındaki uçurumu kapatmaya çalışan Batı dışı ulusların tarihinde, her zaman ve her yerde kabul edilen liderlik timsali, Japonya'daki imparator Meiji'dir. 1868'den 1912'deki ölümüne değin Meiji, Japon hayatının adeta her sahasında bir geçiş dönemine reislik etmiştir. Anayasa ve parlamenter seçim sistemi ortaya çıkmış, uluslararası antlaşmalarda statü eşitliği elde edilmiş, sınaî kalkınma ve askeri reformlar 1905'teki Rus-Japon savaşında zaferle ve daha sonra da ülkenin büyük güç olarak kabul edilmesiyle

sonuçlanmıştır. Bugün Japon ekonomisine musallat olan sorunlar ne olursa olsun, ne Japon ne Batılı hiç kimse Meiji döneminde izlenen yola ciddi bir kusur bulamamaktadır.

Ancak bu yolun planını çizen kişi, Meiji'nin kendisi değildi. Meiji yetkilendireceği kimseleri seçti ve onların kararlarının arkasında durdu; ama kendi şahsi fikirlerini dayatmadı ya da teşvik etmedi. Meiji'nin günümüze kalan yazıları neredeyse tamamen şiirlerden oluşmaktadır. Askeri manevralara riayet etmesine ve askerlerinin şahsi sıkıntılarını paylaşmak konusunda ısrarcı olmasına rağmen, böyle davranmasının sebebi strateji öğrenmeye ya da savaş planlarına katılmaya meraklı olmasından ziyade bunun, görevi olduğunu düşünmesiydi. Felaket kurbanlarına para yardımında bulundu ama kendisine para harcamak istememesi, onu başkentine yakışır bir saray yaptırmaktan alıkoydu. Konfüçyüsçü düşüncenin klasik eserlerini çok iyi bilen Meiji, halkına iyilikseverlik ve gayretle hizmet etti ve öldüğünde halk yasa boğuldu.

Mukayese edilirse, büyük bir gayret içinde Batı'yla eşit bir seviyeye ulaşmaya çalışan Arap ve Müslüman dünyanın liderleri ise sınırsız şahsi iktidar hayalleriyle harcanıp gitmişlerdir. Bu insanların devlet başkanı olarak bazı hedefleri müşterekti: Avrupa'nın hakimiyetinden bağımsızlığı devam ettirmek ya da bu gayeye erişmek, ülkelerini askeri ve iktisadi bakımlardan güçlendirmek, ülke nüfusu üzerindeki kontrolü sıkılaştırmak, idarelerine hizmet veren kişilerin becerilerini daha Avrupai hale getirmek ve Müslüman din adamlarının mevcut ya da muhtemel eleştirilerinden kurtulmak.

Buna karşılık şahsi gücü azami seviyeye çıkarmak, her zaman açıkça bilinen bütün bu hedefleri aşan, dile getirilmeyen bir gaye olarak önem kazanmıştır. 1801 yılında Napolyon'un birliklerinin geri çekilmesinden sonra hâkimiyetin yeniden ele geçirilmesine yardım etmesi için Osmanlı padişahı tarafından gönderilen bir ordu komutanı olan Mehmed Ali, ülkede mut-

lak güç sahibi olup İstanbul'daki efendisini tehdit edebilecek hale gelmek için Avrupa'nın askeri ve ekonomik tekniklerinden yararlanmıştır. Mehmed Ali en sonunda padişahı tahtından etmeyi başaramadı ama torunlarına miras yoluyla babadan oğula geçen Mısır'ı idare etme hakkını kazandırdı. 1876'dan 1909'a kadar Osmanlı İmparatorluğu'nu idare eden "Kızıl Sultan" II. Abdülhamit, bugün Ortadoğu'nun zorba yönetimlerinde gelişen memleket içi casusluk ve baskı tekniklerinin öncüsüdür. Muhalefeti bastırmak için bu tekniklere bel bağlayan ve ancak mutlak iktidar sahibi olmayan güçlü liderleri, sınırsız güçlerini hiçbir rakiplerinin olmadığı seçimlerden almakta ve Mehmed Ali gibi, makamlarının, oğullarına geçmesini sağlamayı arzu etmektedirler. Suriye'de Beşar Esad, babası Hafız'ın yerine geçmiştir. Saddam Hüseyin, oğulları Uday ile Kusay'ı Irak'ta kendi yerine geçmek üzere hazırlamaktaydı. Hüsnü Mübarek, oğlu Cemal'i Mısır'daki yeni neslin lideri olmaya teşvik etmektedir. Bu müstakbel kralların karşısında elbette Fas, Ürdün, Suudi Arabistan ve Basra Körfezi devletlerinin gerçek kralları vardır. İster hakla ister güç kullanılarak babadan oğula geçsin, isterse de askeri ya da tek partili rejimlerin güçlü adamları tarafından gasp edilsin, idarecilerin iktidarı son iki yüzyılda Ortadoğu'nun her yerinde amansız bir güce erişmiştir. Ve çok az istisna hariç idareciler, kendilerini halka hizmet için feda etmek yerine gözlerini şahsi makam elde etmeye dikmişlerdir.

Yani -yine şahsi düzeyde- bazı şeyler iyi gitmiştir. İdareciler şahsi güçlerinin artmasını istemiş ve istediklerini elde etmişlerdir. On sekizinci yüzyıl İslâm dünyasının sözde zorba yönetimleri, yirminci yüzyıl sonunun polis-devlet hükümetlerinin yanında totaliter hâkimiyet bakımından sönük kalmaktadır. Ve idarecinin her yerde görülen resimlerinde örnekleri görülen bugünün medya destekli kişilik kültleri, hükümdarın şahsiyetinin millete zorla kabul ettirilmesiyle ilgili geçmişteki

örnekleri çok gerilerde bırakmaktadır. Osmanlı paraları üzerinde padişahın gösterişli ve neredeyse okunamayacak kadar belirsiz tuğraları bulunurdu ama padişahın simasını tebaasının çoğu tanımazdı. Her ne kadar dünyadan haberdar olan Türkler ve Araplar 1905'ten itibaren Japonya'ya, Avrupa'yla başarılı bir karşılaşma örneği sergileyen ülke gözüyle baksalar da, Ortadoğu'daki hiçbir idareci, kendini hiçe sayan, görevini bilen ve mesafeli imparator Meiji'ye zerre kadar benzememektedir.

Şeriat'a Karşı Padişah

Meiji örneğinde görüldüğü gibi Konfüçyüsçü düşünceye hayat boyu dalışı imparatoru, milletini sömüren, iktidar delisi bir diktatör olmak yerine -yarı ilahi, ikonvari bir hizmetkar olsa da- milletinin hizmetkarı olmaya sevk ediyordu. Bu bölümün geri kalanında, Meiji'nin görüş açısının Konfüçyüsçü terbiyesiyle şekillendirildiği gibi, Arap ve Müslüman hükümdarların dünya görüşlerinin de İslâmi siyasi geleneklerle şekillendirildiği anlatılacaktır. Burada, bu hükümdarların, Müslüman olmalarından dolayı iktidardayken kötü davranışlar sergilediklerini veya Müslüman dînî şahsiyetlerin fesat düzenlerine kandıklarını söylemeye çalışmıyorum. Aksine benim iddiam, İslâm-Hıristiyan medeniyetinin Hıristiyan kanadında, barışçı (bazen de o kadar barışçı olmayan) bir ayrılık ideolojisiyle neticelenen devlet-din arasındaki tarihsel ilişkinin, Müslüman kanatta, tenkitçi dînî seslerin karşısında şahsi zorbalığın -kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet olarak- ortaya çıktığı tahripkar bir rekabet şeklinde geliştiğidir.

Geleneksel İslâm siyaset düşüncesinde bir *fitne* -isyan ve nizamsızlık anlamına gelen ve ayaklanmadan iç savaşa kadar her şeyi kapsayan bir kelime- korkusu vardı. Anarşi dayanılmaz ve devlet toplumsal bir ihtiyaçtı. Öbür taraftan hüküm-

darların, iktidarlarını azami seviyeye çıkararak zorbalık ve *zulüm*, derecesine vardırma dürtüsü devletin doğal bir sonucu olarak görülüyordu. Hükümdarları zorba gibi davranmaktan alıkoyan tek şey İslâm hukuku Şeriat'tı. Kanun insani ilkelerden ziyade ilahi ilkelere dayandığından, hiçbir hükümdar onu kendi menfaatleri doğrultusunda değiştiremiyordu. Kanunun tefsiri ulema, yani din âlimlerine has bir imtiyaz olduğundan, kanunu çiğneyerek mutlak iktidar sahibi olmaya meyleden hükümdarlar ulemayı tayin etme, alt etme ya da sindirmenin yollarını bulmak zorundaydı.

Bu tasvirin genel taslağı içinde biraz ayrıntılarla donatılmaya ihtiyacı vardır. Bilim adamları bu taslakta aşağı yukarı hemfikirdir. Türk tarihçisi Halil İnalcık, altıncı yüzyılda yaşamış bir İran şahının, erken dönem bir müslüman tarihçi tarafından rivayete dayanılarak aktarılan sözlerini alıntılayarak, bu gerçekliği İslâm öncesi dönemdeki bir "adalet dairesi"ne kadar götürür: "Adalet ve itidalle insanlar daha çok üretir, vergi gelirleri artar ve devlet zenginleşip güçlenir. Adalet, güçlü bir devletin temelidir." Sonra, on birinci yüzyıla ait, devlet idaresi konusundaki ilk Türk eserlerinden birinden bir alıntı: "Devlet, idaresi için büyük bir ordu ister. Askerleri beslemek için büyük bir servet ister. Bu serveti tedarik etmek için halkın refah içinde olması icap eder. Halkın refah içinde yaşaması için kanunların adil olması icap eder. Bunlardan bir tanesi ihmal edilirse devlet çöker."[8]

Adalet dairesinin Müslümanlar'daki varyantında Şeriat, bu adaletin teminatı olarak görülür. İslâm geleneklerine genelde olumsuz bir gözle bakan Bernard Lewis bile adalet ve zulme karşı durmanın güçlü bir şekilde Şeriat'la özdeşleştirildiğini kabul etmektedir. "Batılılar, iyi ve kötü idareyi zorbalığa karşı özgürlük şeklinde düşünmeye alışmıştır... Geleneksel Müslümanlar'a göre ise zorbalığın zıddı özgürlük değil, adalettir. Bu bağlamda adalet esas olarak iki anlama geliyordu: Hükümda-

rın gasp yoluyla değil hakkıyla iktidarda bulunması ve Tanrı'nın kanununa göre ya da en azından kabul edilen ahlaki ve hukuki ilkelere göre yönetmesi."[9]

Özgürlüğün mecaz olarak kullanılması, Yunanlıların Xerxes'in işgalci Persleri tarafından mecazi "köleleştirilme"den kaçışını Herodot'un anışından bu yana, Avrupa'nın siyasi söyleminde değişmez bir öğe olmuştur. Ancak mecazın altında yatan anlam zaman içinde değişmektedir. Yunanlılar kendi şehir-devletlerinin bağımsızlığını korumak istiyordu. Fakat kendileri de köle sahibi olduğundan, Pers imparatorunun tebaası olmanın kölelikle aynı şey olmayacağını gayet iyi biliyorlardı. Bundan iki bin yıl sonra "özgürlük" hâlâ şifreli bir kelimeydi. Patrick Henry "Bana ya özgürlük ya ölüm verin!" diye haykırırken, sözleşmeli köleliği değil, İngiliz kraliyet idaresinin aşırı mali taleplerini protesto ediyordu. Daha da yakın zamanlarda Dr. Martin Luther King Jr., Musa'nın "Halkımı bırak gitsin," sözünü tekrarlarken aklındaki şey, maalesef kanuni özgürleşmeyle birlikte gelmeyen sosyal ve ekonomik fırsat eşitliği idi. Ve Özgür Dünya'nın pek çok bölgesi komünist olmayan tek parti, diktatörlük ya da mutlak monarşi idaresinde yaşıyor olmasına rağmen, Soğuk Savaş söylemindeki, "Özgür Dünya" da özgürlüğün olmamasını komünist tek parti idaresiyle bir tutuyordu.

O halde, eğer "özgürlük", anlamı bu kadar değişkenlik gösteren bir mecazsa, İslâmi siyaset teorisindeki vazgeçilmez "adalet" neyle mukayese edilmelidir? Avrupa ve Kuzey Amerika'da demokrasinin yükseliş tarihinde yaşanan bazı önemli hadiseler dikkatimizi vergilendirmeye çekmektedir. "Temsil yoksa vergi de yok" ifadesi Patrick Henry'ninki gibi her yandan duyulan bir savaş narası değilse de somut bir gerçeği yansıtıyordu. İngiltere'nin Amerika'daki sömürgeleri, kendilerini temsil etmeyen bir parlamentonun koyduğu vergilere içerliyordu. On yıl sonra sıra Fransa'ya geldi. XVI. Louis, sermaye

bulmaya ihtiyacı olduğundan Fransız Devrimi'ni başlatan asi parlamentoyu göreve çağırdı.

Elbette vergi isyanı, meşru bir otoriteye karşı girişilen isyanları izah etmekten öteye geçemez. Ancak "özgürlük"ün aksine ama "adalet"e benzer olarak o da somuttur. İnsanlar zorbalığa belli şekillerde -aşırı mali talepler, adaletsizlikler- maruz kalır ve bir direniş yolu arar. Eğer zorba idare, paraya ihtiyaç duyuyorsa o zaman vergi alma izninin verilmemesi etkili olabilir. I. Dünya Savaşı sırasında çarlık Rusya'sında olduğu gibi savaş döneminde askere ihtiyacı varsa, isyan ve firar onu çökertebilir. Kültürel şartlar ne olursa olsun, bir halk zorba bir idareye karşı sesini yükselttiği zaman, olumlu bir netice verme ihtimali en yüksek olan araçları kullanır. İslâmi kültür bağlamında ise adalete, özellikle de Şeriat kaynaklı adalete çağrı genellikle tercih edilen araç olmaktadır.

İslâmi siyaset teorisine göre adalete çağrıyı etkili kılması icap eden husus, bütün Müslüman idarecilerin diğer müminleri bağlayan aynı ilahi emirlere uymak ve idarelerinde bu kanunları devam ettirmek zorunda olmasıdır. Bundan başka, önceki bölümde de gördüğümüz gibi, idareciler, adli muhakemede hukukun tefsirinin, ulemanın -devlet denetiminin etki alanı dışından gelen bir din uzmanı grubu- işi olduğunu kabul etmek zorundadır. İslâm'dan önceki adalet dairesinde, hükümdarın ahlaki karakterine bağlı görülen adalet, dolayısıyla Juvenal'in şu manidar sorusunu akla getirmektedir: *quis custodiet ipsos custodes?* ("Bekçiyi kim bekleyecek?") İslâmi siyaset teorisinde ise teorik varsayım şöyledir: Aslında idarecileri denetleyen idarecilerden başka biri *vardır;* ulema.

Maalesef, her İslâm tarihçisinin bildiği gibi, pratikte ulemanın keyfî yönetime engel olabildiği ender görülüyordu. 1500 yılından sonraki dönemde, Türk (Osmanlı), İran (Safevi), Hint (Moğol) ve Fas (Saadi) monarşileri dönemlerine ait vakayinameler keyfi adam öldürme, ahlaksızlık, halka kötü

muamele vs. örnekleriyle doludur. Çoğunlukla hükümdarın maaşıyla tayin edilen önde gelen ulemanın, anlaşıldığı kadarıyla, ahlaki bir denge unsuru olarak çok küçük bir ağırlığı vardı. Öbür taraftan, XIII. Louis ve XIV. Louis adına Fransa idaresinde dine fazla ilgi göstermeyen başbakanlar olan Kardinal Richelieu ve Kardinal Mazarin gibi on yedinci yüzyıl Avrupalı din adamlarının yaptığı gibi, kraliyet hakimiyetini kolaylaştıran başlıca unsurlar haline gelmiş ulema örneklerine rastlamak zordur. On sekizinci yüzyıl Arabistanındaki ilk Suudi rejimi gibi, Müslüman hükümdarların dînî idareye hakikaten tâbi olmuş göründüğü o az rastlanan örneklerde, dînî kaygılar, zorbaca heveslerden önce geliyor gibi görünmektedir.

Buna karşılık ulemanın elindeki teorik fakat tesirsiz görünen denge gücü karşısında tekrarlanan zorbalıklar, hikayenin ancak bir kısmını anlatmaktadır. Müslüman hükümdarlar insafsızca, oğullarını boğdurtmuş, vezirlerinin boynunu vurdurmuş ve itaatkar seyis yamakları hükümette en yüksek makamlara getirilmiştir. Fakat bu gibi zorbalıklar, sıradan halkı veya teorik adalet dairesini ilgilendirmez. Pek çok insana göre, bugün Amerika'da olduğu gibi, adalet, himaye ve hakkın tazmini için müracaat edilebilecek sağlam ve istikrarlı bir kanun kurumu olduğunu bilmek ve kanunu uygulayan memurların adil ve tarafsız olduğuna inanmaktır. Bir devlet başkanının şahsi ahlaki davranışı hastalıklı bir cazibe uyandırabilir ama adalet buna bağlı değildir. Aynı şekilde geleneksel Müslüman toplumlarda da adalet kaygıları hükümdarın kaprisi üzerine değil, kadrosunu ulemanın oluşturduğu bir dînî mahkeme sistemi üzerine odaklanır.

Yirminci yüzyıl sosyologu Max Weber, yargılama usulündeki en büyük keyfîliği anlatmak için, belki de Avrupalıların doğudaki zorbalarla ilgili basmakalıp görüşlerinden esinlenerek (Müslüman mahkemelerinde hakime işaret eden) "kadı

adaleti" terimini icat etmiştir.[10] Fakat Weber'in zamanında, erişilmesi mümkün olmayan Osmanlı İmparatorluğu'nun adli mahkeme kayıtlarına ulaşan bilim adamları, Weber'in ileri sürdüğü bu stereotipi baştan sona ve defalarca reddetmişlerdir. Titizlikle dava üstüne dava inceleyen bu bilim adamları, adaletin genellikle din, resmi statü, cinsiyet veya ırk ayrımı yapılmaksızın, tarafsız bir şekilde dağıtıldığını ortaya koymuşlardır. Kadı mahkemesinin gerçekten de adil bir yer olduğunun açık göstergeleri, iki Yahudi veya iki Hıristiyan'ın taraf olduğu hukuki anlaşmazlıklarda bulunabilmektedir. Şeriat'a tâbi olmayan Yahudilerle Hıristiyanlar, anlaşmazlıkların hükme bağlanması için kendi din otoritelerine müracaat edebilecekken çoğu zaman kadıya başvuruyorlardı. Bu vakalarda kadı, esas itibariyle medeni hukuk mahkemesi hakimi vazifesini icra ediyordu. Buna ilaveten, hakimlerin hüküm verme usulünün yakından incelenmesi; bu usulün keyfi olmayıp emsal bir davanın dikkat ve ihtimamla incelenmesine, klasik hukuki risalelere müracaata ve eski ve saygı gören bir hukuki mantık sisteminin uygulanmasına dayandığını açıkça göstermektedir.

İslâm-Hıristiyan medeniyetine bir bütün olarak bakıldığı zaman, hükümdarların kendi şahsi yargısal yetki alanını genişleterek dînî yargının yetki alanını sınırlandırma mücadelesi müşterek bir özellik teşkil eder. Latin Hıristiyan dünyasında bu durum, kralla Kilise arasında, on birinci yüzyıldaki Tayin İhtilafı'ndan, 1648'de yargı yetkisiyle ilgili hakların ulusal sınırların ötesine dek genişletilmesine kısıtlama getirmek suretiyle Katolikler'le Protestanlar arasında barışı tesis eden Westphalia Barışı'na kadar pek çok defalar anlaşmazlıklara sebep olmuştur. Adli meselelerde krallar, rahiplere galip gelmiştir.

İslâm dünyasında ise din adamları (ulema) daha zayıf olmasına rağmen hükümdarlarla başa baş mücadele ediyorlardı. Cengiz Han'ın 1218'deki işgaliyle başlayan ve yüzyıldan uzun

süren Moğol idaresi, tâbi halkları hükümdar fermanlarını kanun olarak kabul etmeye alıştırdı. Her fermana *yasa* deniyordu ve bazı Müslüman gözlemciler bu duruma bakarak Moğollar'ın, mevzu ve nitelik bakımından Şeriat'a denk, *Yasa* adında tam bir kanunları olduğuna inanmışlardır. İran'a hakim olan Cengiz Han hanedanlığı, son hükümdarının 1335'teki ölümünden uzun zaman önce İslâm'a ihtida etmesine rağmen, onun imparatorluğunun kalıntıları için mücadele eden -hepsi de Müslüman olan- çeşitli Moğol ve Türk komutanlar, meşruiyetlerinin mihenk taşı olarak Cengiz Han sülalesine hürmet etmeye ve kanun niteliğinde fermanlar çıkarmaya devam etmişlerdir. Moğolca *yasa* kelimesi, Arapça *kanun* kelimesiyle (en son olarak Latince "canon" kelimesinden alınmıştır) bir tutulur hale gelmiş ve kanun ya da fermanların çıkarılması, Moğol imparatorluk idaresinden sonraki dönemde o kadar olağan bir durum olmuştur ki Batı'da Muhteşem Süleyman (hük.1520-1566) adıyla tanınan Osmanlı padişahı, tebaası tarafından Kanuni Süleyman adıyla övülmüştür.

Bağdat halifelerinden biri, hükümdarın yasama hakkının kabul edildiği bir geleceği görebilseydi, bunun ima ettiği dînî yargı yetkisinin tükenmesine kesinlikle şaşardı. Onlar da, genellikle Osmanlı padişahları gibi para toplama gayesiyle fermanlar irat etmişlerdi; ama onların fermanlarına her zaman dînî hukukun kötü ihlalleri gözüyle bakılmıştı. Yeni iktidara gelen hükümdarlar bazen seleflerinin adaletsiz kanunlarını feshettiklerini ilan ediyordu. O zamanki Avrupalı monarklar gibi, 1500 yılı sonrası döneminin şah ve padişahları da yasama yetkilerini arttırmaya uğraşıyordu; fakat Protestanlar'la Katolikler arasındaki din savaşları gibi bir din felaketi yaşanmadığı için İslâmi hukuk sistemi gücünü muhafaza etmiştir. Ulemanın hakim olduğu mahkemelere doğrudan rakip olacak krallık mahkemeleri benzeri mahkemeler kurmak için meşru gerekçelerden mahrum hükümdarlar, sadece ulemayı tayin

yetkilerine razı oldular. Seçkin medreselere mali destek vererek yenilerini kurdular ve kadı ve müftüleri tayin etme imtiyazlarını kullandılar. Devlet politikasıyla ilgili en önemli meselelerde bu durum, çoğu zaman adliyenin, memnun edecek derecede itaatkar olmasını sağlıyordu, fakat özellikle de hükümdarın tebaasının gözünde Şeriat'ın teori ve pratikteki hakimiyetini azaltmadı. Aynı şekilde adalet arayan halk, sıkıntı anında ulema idaresindeki dînî mahkemelere koşmaktan da vazgeçmedi. Yüzyıllardır olduğu gibi halk yine liderlik konusunda, çoğu artık devlet kontrolünde bulunan medreselerden yetişen ulemaya müracaat etmeye devam etti.

Bir sözde zorba -ya da gelecekte bir sözde modernlik yanlısı- için ne can sıkıcı. Hükümdarın elleri serbest olsa da, dînî hukukun kelepçeleri ortada, sadece onun haddini aşmasını bekliyordu. İslâm'ın kültürel söylemi dahilinde, bu teorik muhalif gücün kökünü kazımanın hiçbir yolu yok gibi görünüyordu.

Reform ve Direniş

Fransız Devrimi ve onun son bölümü olan Napolyon idaresi, zorbalık ve Şeriat arasındaki gerilimi çok uzun zamandır dillendiren İslâmi teorik söylem evreninde bir gedik açtı. Napolyon'un, 1798'deki işgalinden sonra Mısır'daki Fransız varlığı kısa ömürlü oldu. Bu işgalci komutanın, Fransa'nın Mısırlılar'ı kendi idarecilerinin zulmünden kurtarma hedefini vurgulayan ilanları alayla karşılandı. Ve savaş dönemi şartlarının yarattığı, güçlü uluslararası Mısır buğday pazarı Waterloo'dan sonra çöktü. Fakat Fransa imparatorunun mutlak kudret ve ihtişamı, ülkenin kanunu olarak Napolyon Kanunları'nı çıkarmasıyla ve Fransız Devrimi'nin doğurduğu ruhbanlık aleyhtarı tavrı yeniden teyit etmesiyle birlikte, Müslüman idarecilere gerçek bir zorbanın modern Avrupa metotlarını kullanarak neler başarabileceğini gösterdi. Napolyon on beş yıl boyunca

Akdeniz'in iki kıyısındaki bütün siyasi şahsiyetlerin dikkatini üzerinde topladı. Yirminci yüzyıldaki Adolf Hitler gibi o da son derece etkin görünüyor ve yaptıkları, Müslüman topraklarında dahi görmezden gelinemiyordu.

Napolyon sonrası tarihte Mehmed Ali ve Sultan II. Mahmud'un başlattığı ve haleflerinin devam ettirdiği, devlet iktidarını azami gücüne ulaştırma uğraşları defalarca anlatılsa da bunların o sırada Avrupa'da meydana gelen hadiselerle paralelliğinin pek farkına varılmamıştır. Bu tür çalışmalar için örnek eser, Bernard Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey* (Modern Türkiye'nin Doğuşu) adlı eseridir. Avrupa'da değişim hikayeleri 1830 ve 1848 devrimleri ve Avusturya Prensi Metternich'in bunlar aleyhindeki kraliyetçi çabaları üzerinde yoğunlaşırken, İslâm dünyasındaki değişim hikayeleri ise daha maddi konulara, yeni teçhizat ve eğitimle ordu ve donanmaları Avrupa standardına ulaştırma tasarılarına odaklanır: Üniforma ve silah için fabrikalar, topçuluk, tıp ve askeri müzik konularında subayların eğitimi için askeri okullar, sıradan vatandaşlara mecburi askerlik ve masrafları karşılamak için devlet tekelleri gibi iktisadi tedbirler.

Böyle tasarılar Napolyon ölçüsünde bir hırs ve eskiyi yıkıp yeniyi kurma arzusu gerektiriyordu. Mehmed Ali, yüzyıllardır Mısır'a hakim olan Memluk kölemen-askerlerini öldürttü ve sonra Arabistan'daki Suudi Krallığı'na karşı uzun ve kanlı bir savaş için kendi Arnavut birliklerini gönderdi. Bu hareketle, yepyeni bir ordu kurmanın yolu açılmış oldu. II. Mahmud, Mehmed Ali gibi hareket edebilmesinin önündeki en büyük engeli kaldırmak amacıyla, 1826'da kendi Yeniçeri Ocağı'nın askerlerini öldürttü. İkisi de daha sonra Avrupa silahlarına, Avrupalı askeri danışmanlara, yeni askeri okullar için Avrupalı hocalara ve modern bilimler alanında Avrupa dillerinde eğitim görmek üzere geleceğin subay ve idarecilerinin Avrupa'ya gönderilmesine yöneldi.

1991'de Amerika'nın Saddam Hüseyin'e karşı giriştiği savaşın geçmişteki bir örneği gibi, 1840'ta Avrupalı güçler, devrilmesini istemedikleri komşuları Osmanlı padişahı için artık fazla tehlikeli bir hale gelen Mehmed Ali'yi etkisiz hale getirdiler. Geniş çaplı bir silahsızlandırma ve eski yapıyı destekleyen ekonomik tekellerin feshini -rejim değişikliği- talep ettiler ve başlangıçta gördükleri direnişten sonra bu arzularını gerçekleştirdiler. Rüzgarın nereden estiğini gören Osmanlı memurları, Mahmud'un -Avrupa büyükelçilerinin hararetle teşvik ettiği- alternatif askeri yenilik hareketine dahil olarak maddi olmayan alanlarda da "ıslahat"a ihtiyaç olduğunu kabul ettiler. Sonraki yıllarda, padişah fermanları vasıtasıyla, Avrupalı modellere ve Avrupa usulü adli muamelelere dayanan kanunları yürürlüğe koydular. Müfredatlarında bilimin ve Avrupa dillerinin öneminin vurgulandığı Rüştiye Mektepleri kuruldu. Ve 1876'da bir Osmanlı anayasası ilan edilerek seçimle iş başına gelen bir meclis toplandı. Bu meclis çok kısa bir süre sonra Sultan II. Abdülhamid tarafından tasfiye edilecekti-. Avrupalı büyükelçilerin büyük bir şiddetle teşvik ettiği Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında dînî eşitlik ilkesi, bu dönemde hiç durmadan ilerleme kaydetmiştir.

Genel olarak Arapça'da *tecdid* ve Türkçe'de *Tanzimat* adıyla bilinen bu harekete bazı tarihçiler "reform", bazıları da "Avrupalılaşma" ya da "Batılılaşma" adını vermektedir. Her yönüyle bazı Avrupa ülkelerindeki ve bilhassa Rusya'daki mevcut gelişmelere paralellik gösterdiğinden bu hareketi, Napolyon dönemindeki dönüşümden sonra bütün İslâm-Hıristiyan medeniyetini kuşatan genel değişim akımlarından ve değişime direnenlerden ayrı tutmak için pek fazla sebep yoktur. İslâmi siyasi sahanın Hıristiyan siyasi sahasından ayrı tutulması, geçmişe bakılarak tarihsel bir gaye hayal edilmesini teşvik etmektedir; bu gaye, Müslümanlar'ın, Batı'nın belirlediği bir medeniyet standardına doğru ilerlemesidir.

Modern Ortadoğu tarihçilerine göre bu gayeye hiçbir zaman ulaşılamamıştır. "Reform" Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa'nın bir parçası haline getirememiştir. Avrupalılar'ın saygısını kazanmak şöyle dursun, Fransa'nın Cezayir'i işgal ettiği 1830 yılı ile Milletler Cemiyeti'nin, yıkılmış Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerini manda sistemi altında Avrupa işgaline tâbi kıldığı 1920 yılı arasında, Türkiye hariç Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın tamamı Avrupa emperyalizminin egemenliği altına girmiştir.

Buna karşılık Avrupalılaştırıcı "reformlar" ve bunların başarısızlığı ile ilgili hakim anlatı, Ortadoğu'da Napolyon sonrası dönüşümün uzun vadeli sonuçlarına bakmak için tek yol değildir. Bizzat Avrupa'da olduğu gibi, devlet kontrolündeki telgrafla iletişim, demiryolları, mecburi askerlik ve bürokratik usullerin sistemli hale getirilmesi gibi yeni teknik ve uygulamalar, otoriter denetimi giderek güçlendirmiştir. II. Abdülhamid'in (1876-1909) meclisi tatil etmesi, Avrupa'yla eşit seviyeye erişme gayesi açısından bakıldığı zaman reform alanındaki üzücü bir başarısızlık gibi görünse de, padişahın otoriter düzeni Bismarck, III. Napolyon ve Çar II. Nikola'ya uygundu; 1908'de, görünürde Osmanlı anayasasını yeniden yürürlüğe koymak gayesiyle padişahın iktidarını ele geçiren diktatör üçlü idarenin otoriter düzeni de böyleydi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye'yi yabancı işgalinden kurtaran ve Türkiye'nin bir gün tam anlamıyla bir Avrupa devleti olacağı ümidinde şüphesiz samimi olan Mustafa Kemal Paşa (daha sonra Atatürk) dahi otoriterlik yanlısı uygulamalara başvurması açısından Lenin, Stalin ve Mussolini'ye benziyordu.

Bununla birlikte Müslümanlar'ın otoriter düzene giden yolu Avrupa'dakinden çok farklıdır. Geleceğin Avrupalı diktatörleri de, geleneksel mutlak monarklar gibi, anayasal idare ve seçim kurumları için girişilen güçlü halk hareketleriyle mücadele etmek zorundaydı, fakat Hıristiyan kiliseleri idarecilere

muhalefet etmekten ziyade onların otoriter temayüllerini desteklemiştir. Müslüman topraklarda ise bunun tersi olmuştur. İdarenin "reformları"na direnişin merkezi ulema idi. Avrupalılaşma hareketini, İslâm dünyasının Batı dünyasına yetişmek için verdiği tek ve en sonunda boşa çıkan uğraşı şeklinde yorumlayan tarihçiler, bu direnişi gerici ve ket vurucu olarak görmektedir. Ne de olsa Müslümanlar, kendilerini aşağıya çeken, cahil ve geri kafalı ulemayla modern dünyaya nasıl girebilirdi? Bazı durumlarda kesinlikle haksız sayılamayacak bu görüş, devleti ruhban hakimiyetinden kurtarma zaruretini göz önüne alarak, sözde diktatörlerin, ulemanın nüfuzunu temelinden yıkmak için attıkları adımları çok haklı görür. İster bu görüşe katılsınlar ister reformcuların ruhban aleyhtarı teşebbüsleri konusunda hüküm vermekten kaçınsınlar, bütün tarihçiler, reform hükümetlerinin, ulemanın gücünü kendi tasarıları açısından tehlikeli gördüğü konusunda hemfikirdir.

Yorum açısından sorulması gereken soru şudur: 1) Ulemanın reformlara karşı çıkış sebebi modernliğe karşı oluşları mıdır, ki bu görüş bugün en çok taraftar bulanıdır; 2) sebep, bu reformların, devletin ulemanın refahı ve sosyal statüsüne karşı giriştiği bir saldırının parçası olması mıdır; 3) yoksa bu reformların, zorbalığın artmasını kolaylaştırdığını ulemanın düşünmesi midir? İlk iki seçenek, pek çok örnekte ulemayı harekete geçiren sebepleri izahta kesinlikle çok başarılıdır. Ancak zorbalığa muhalefet de kolayca reddedilemez. Ulema ile sağlam bir din bilincine sahip halktan insanların, memlekketteki zorbalıklara muhalefetle ilgili çok iyi bilinen bazı hadiselerde önemli roller oynadığı inkar edilemez. 1891-93 İran Tütün İsyanı, Şah tütün üretimi ve satışında İngiliz bir müteşebbise imtiyaz verdiği zaman meydana geldi. Yüksek mevkideki ulema, İranlı tütün tacirlerinin şikayetlerine bir sigara içme yasağı ilan ederek karşılık verdi. Bu yasak öyle etkili oldu ki şah bu imtiyazı feshetmeye mecbur kaldı. Başka bir örnekte de, I.

Dünya Savaşı esnasında Osmanlı İmparatorluğu'na karşı kalkışılan Arap isyanının önderi, Mekke ve Medine valisi olmasından dolayı bütün İslâm dünyasındaki hacıların tanıdığı, Peygamber torunu Şerif Hüseyin idi. 1924'te Atatürk kendi şahsi otoriterliği lehine hilafeti kaldırdığı zaman da, güçlü bir dînî muhalefet ortaya çıktı. Pek çok ülkeden dînî şahsiyet, hilafetin yeniden tesisini talep eden uluslararası konferanslarda bir araya geldi.

Din âlimleri ile mutasavvıflar da yabancı hakimiyetine karşı direnen çeşitli hareketlerin liderliğini ifa etmiştir. Kendisini Mehdi, yani Mesih olarak takdim eden karizmatik bir dînî şahsiyet 1880'lerde Sudan'ın İngiliz-Mısır'ının hakimiyetine girmesine karşı başlayan muhalefet hareketine önderlik etmiştir. Filistin Büyük Müftüsü Hac Emin el-Hüseyni, Siyonist yerleşime karşı yürütülen Filistin direnişinin komutasını üstlenmiştir. Ve Nakşibendi tarikatına mensup bir sûfî olan Şeyh Şamil de Kafkaslardaki Sovyet yayılmasına karşı azimle savaşmıştır.

Önderlerin modernliğe ve reforma karşı tavırları ne olursa olsun, dinin önderliğindeki bu hareketler, İslâm'ın yabancı ve yerli otoriter hakimiyete karşı bir siper olarak gücünün devam ettiğini göstermektedir. Sıkıntı içindeki Müslümanlar, din adamlarının kendilerine önderlik etmesi gerektiğini kabul etmiştir. Elbette, sağlam bir din bilincine sahip insanların diktatörlüğe karşı direnmesi Avrupa'da bilinmeyen bir olgu değildir. Fakat burada rahipler ordulara komuta etmemiş, piskoposlar diktatörleri lanetlememiş ve papalar sigara içmeyi yasaklamamıştır. Avrupa Hıristiyanları, zorbalığa karşı himaye edilmek için Kilise'ye müracaat etmekten vazgeçerek anayasal ya da parlamenter kurumlara veya böyle kurumların tesisi için çalışan siyasi liderlere müracaat etmeye başlamışlardı. Kilise ile kral arasında, on yedinci yüzyıldaki tahripkar savaşlarla doruğa ulaşan, yüzlerce yıllık çatışmanın uzun vadedeki neti-

cesi buydu. Hıristiyan ruhban uysallaştırılmıştı ve bundan böyle sadece mahalli meselelerde halkın koruyucusu görevini icra edecekti. Bunun aksine İslâm'da ulemanın hukuki otoritesi, orta yüzyıllardaki dönüşümden etkilenmeden çıkmıştır. Zorba şahlarla padişahlar, şahsi hayatlarında ulemaya sürekli itaatsizlik etse de, kimse onların teoride Şeriat'a tâbi olduğunu inkara cesaret edememiştir. Avama gelince, uzun zamandır ulema veya kutsal tarikat şeyhlerine adaletin savunucusu gözüyle bakan Müslüman halklar, onları yine böyle görmeye devam etmiştir. Bu, zorbalığa karşı direnişin doğal merkezi ve siyasi kültürün uzun zamandır mevcut olan bir parçasıydı.

Ruhban Aleyhtarlığı: Başarı mı Başarısızlık mı?

Ancak bu, Batılılaşan devletlerin ulemayı çökertme uğraşlarının etkisiz olduğu; hatta bu uğraşların değişen sosyal ve siyasi değerler bağlamında haksız olduğu anlamına gelmez. Niyetim, ulemanın olduğundan daha aydın olduğunu iddia etmek değil. Ben sadece bir Müslüman cemaatinin, kendisini tehlikede gördüğü zaman yardım almak için liderlere müracaat etmesinin, geleneksel İslâmi siyasi kültürün kökleşmiş bir özelliği olduğu tespitinde bulunuyorum. Bu da devletin, pek çok Batılı gözlemcinin yanlış bir şekilde "seküler" adını verdiği ruhban aleyhtarı gayelere neden bu kadar enerji sarf ettiğini açıklamaktadır. Reformcu hükümdarlarla danışmanları, öncelikle otokrasinin gücünün azami seviyeye çıkarılmadan, Avrupa'yla aynı seviyeye ulaşılamayacağına inanıyorlardı ve bu da Şeriat ve ulemanın, temsil ettikleri muhalefet potansiyelinden mahrum bırakılması anlamına geliyordu. İslâmi siyaset teorisi açısından bundan sonra olanlar, olması gerekenlerdi. *Teoriye göre, Şeriat'ın zincirlerinden kurtulan idareciler mutlak iktidar arayışına girecekti ve onlar da hep o beklentiye uydular.* 1960'larda İslâm dünyasındaki hükümetlerin çoğu "seküler"

diktatörlüklere dönüşmüştü. Teorik olarak zorbalığa karşı halkı savunmaları beklenen Şeriat'ın muhafızları ulemaya gelince, bunların hareket gücü (kendi arzuları doğrultusunda olmasa da) ciddi ölçüde sınırlanmıştı. Geleneksel güç denklemindeki bu yeni dengesizlik, "Napolyon'un metodu"nu -eğer yeni askeri ve iletişim teknolojilerine, ruhban aleyhtarı ilkelere ve daha yüksek bir gaye olan modern bir toplum olma gayesine dayanan otoriter idareye böyle denebilirse- kullanan idarecilerden kaynaklanıyordu. Siyasi bir güç olarak dinin devlet tarafından acımasızca bastırılması, Avrupa'nın günün birinde "seküler" Müslüman ülkeleri eşit kabul edebileceği ümidini doğurdu ki bu ümit Türkiye'de hâlâ bütün gücüyle ayaktadır. Fakat ruhban aleyhtarlığı aynı zamanda adalet dairesine dayanan siyasi kültürü, uç örneklerde zorba idareye karşı direnmek için imdada çağrılabilecek olan, kabul gören tek güçten de mahrum bırakmıştır.

"Reform" anlatılarında, Şeriat'ın mevkiinin sarsılması ve savunucularının marjinalleştirilmesinden pek bahsedilmemektedir. Tipik Batılı bakış açısına sahip olup Avrupalılar gibi yaşayıp düşünmek, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başında yaşayan Müslümanlar'a uygun bir gayeydi ki bu anlatıları ortaya atan tarihçiler üstü kapalı bir şekilde yumurta kırmadan omlet yapılamayacağını söylemektedirler. Bu tarihçilerin Avrupalılaşma hareketinde gördükleri tek kusur, bu hareketin en sonunda dizginlenemeyen zorbalığa dönüşmesidir. Ne gariptir ki ancak 11 Eylül'den sonra, Batılılaşmış Müslüman diktatörlere ve onlara destek veren Batılı yönetimlere karşı gösterilen dînî direniş öldürücü bir güçle dünya sahnesine çıktığı zaman, genel kabul görmeye başlayan bu başarısızlık, kesinlikle bir tesadüf değildir. Bu, en başından beri Avrupalılaşma sürecinin içinde gizlidir.

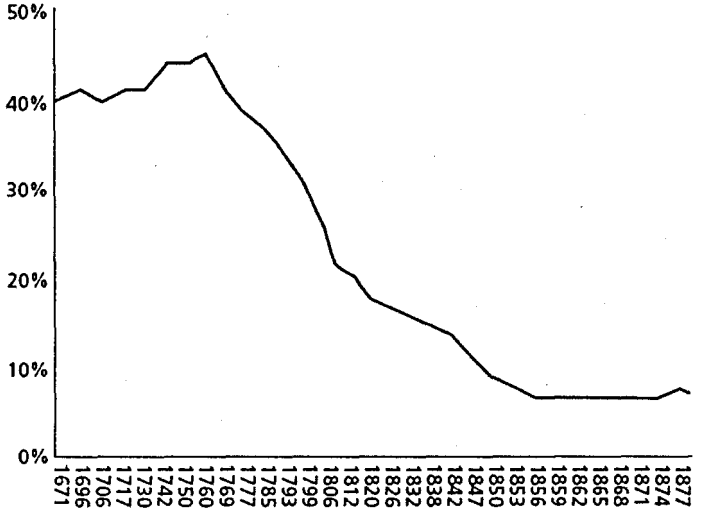
Geleneksel İslâmi söylem dahilinde yazan biri, son iki yüzyıla dair çok farklı bir anlatı ortaya koyardı. Modernlik yanlı-

sı, nesiller boyu dindar Mısırlılar'ın camilerinin, medreselerinin ve mahalli amme hizmetlerinin idamesi için bağışlamış olduğu gelir getiren çok büyük emlaka Mehmed Ali tarafından devlet adına el konulmasını, reforma sermaye olarak gereken kaynakları elde etmenin zekice bir yolu olarak görür. Gelenekçi ise dînî ve kamusal hizmetlerin kaybedilmesine ve ulemanın hakimiyetini ve işini yitirmesine üzülür. Modernlik yanlısı, Osmanlı padişahlarının Avrupa'yı örnek alan kanunlar ilan etmesini daha özgür ve daha eşitlikçi bir medeniyet standardına doğru bir ilerleme olarak görür. Gelenekçi ise Şeriat'ın terk edilmesine ve ulemanın hakimiyetini, işini ve halk arasındaki itibarını yitirmesine ağlar. Modernlik yanlısı, bilim ve Avrupa dilleri üzerinde durulan yeni devlet okullarını ve bununla birlikte medreselerin kapatılmasını ya da sınırlandırılmasını, modern düşüncenin yükseldiğinin delili sayar. Gelenekçi ise sadece din ilimlerinde bir sınırlanma olduğunu, ulemanın imkan ve itibarının daha da azaldığını ve devlet hizmetindeki dînî eğitimli personelin azaldığını görür. Avrupalılaşan yönetimlerin tasavvuf tarikatlarına ve tasavvufi bağları olan loncalara getirdiği kısıtlamalara, bu yönetimlerin mahalli komşuluk dayanışmasına zarar verecek şekilde şehirleri Avrupa tarzında yeniden tasarlamasına ve Atatürk'ün Türkiye Cumhuriyeti'nde Arap alfabesinin yerine başarıyla Latin alfabesinin getirilmesine de aynı şekilde iki kutuplu yorumlar getirilebileceği düşünülebilir.

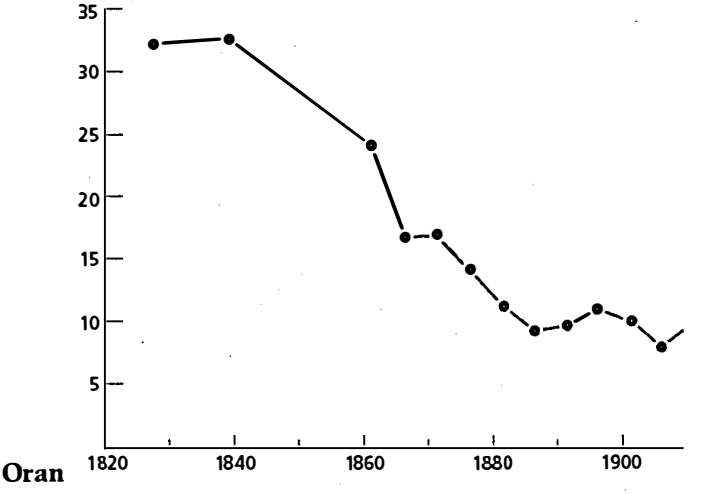
Kendi kendilerini reformcu olarak tanımlayan kimselerin ruhban aleyhtarı maksadı açıktır. Ama bu maksat başarıya ulaşmış mıdır? Birbiri ardınca pek çok ülkede medreselerin ortadan kayboluşu, itibarını kaybedişi ve Şeriat'ın aile ile şahsi statüyü ilgilendiren konularla sınırlanmasına bakılırsa cevap evet olacaktır. Ama ya Müslüman vatandaşların kafa ve kalpleri? Mevcut bazı deliller gerçekten de kamusal hayatın mihenk taşı olarak dinin öneminin durmadan azaldığını gös-

termektedir. Çoğunlukla yirminci yüzyılın ikinci yarısına ait olan başka delillerse dinle devlet arasında nazik bir dengeye dayanan bir siyasi kültürün varlığını sürdürdüğüne ve dînî liderlerin, -her ne kadar ileride ele alınacağı gibi yeni bir lider türü olsa da- zorbalığın muhalifleri olarak halktan kabul görmeye devam ettiğine işaret etmektedir.

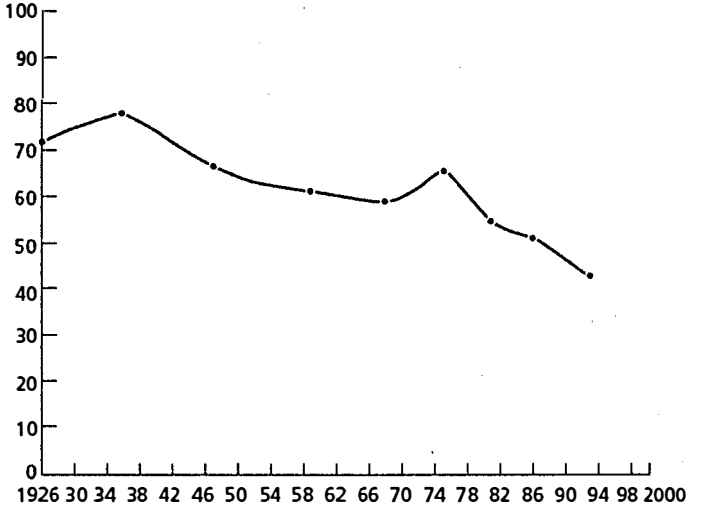
İlk bahsettiğimiz, kamusal hayatın merkezi olarak dinin gerilediğini gösteren deliller Massachusetts, Türkiye ve İran'dan alınan verilerin mukayesesinde görülebilir. 1,2,3 numaralı grafikler, bu üç bölgede oğullarına dînî adlar koyan annebabaların sayısında benzer azalmaları göstermektedir. Harvard mezunlarının adlarını esas alan ilk grafik Massachusetts'teki zengin ailelerin ad verme âdetlerini yansıtmaktadır. İkinci grafik, Türkiye Millet Meclisi'ndeki milletvekillerinin ve babalarının adlarına dayanmakta; üçüncüsü de İran'daki taşra şehirlerinden elde edilen verileri bir araya getirmektedir.



Grafik 1. Harvard Mezunları arasında Eski Ahit'ten alınan adların görülme sıklığı



Grafik 2. Türkiye Millet Meclisi üyelerinin aileleri arasında Mehmet, Ahmet ve Ali adlarının görülme sıklığı



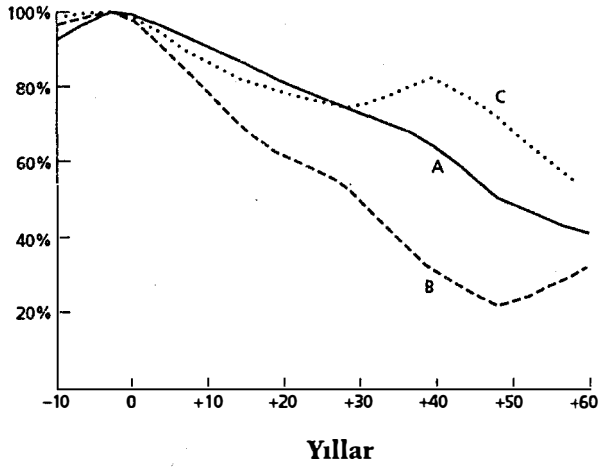
Grafik 3. Hemedan ve Arak'tan (Recebzade) İslâmi adlar

Her örnekte, dînî adların popülerliğinde görülen sürekli düşüşün başlangıcı, kolektif kimliğin güçlü seküler ifadesiyle aynı zamana rastlamaktadır: Massachusetts'te 1770'lerde cumhuriyetçi devrim heyecanının başlaması, Türkiye'de (Osmanlı İmparatorluğu) 1839'da Tanzimat reform hareketinin başlaması ve İran'da 1930'ların başında, Rıza Şah Pehlevi'nin İran milliyetçiliğini savunması ve kadınların tepeden tırnağa örtünmesi gibi geleneksel dînî uygulamaların kınanması.

Bir çocuğa ad konulmasında rol oynayan pek çok etkiyi düşünün: Aile âdetleri, ölmüş bir akrabanın yâd edilmesi, kamuya mal olmuş bir şahsiyetin övülmesi, bir arkadaş ya da fikrine saygı duyulan birinin taltif edilmesi. Pek çok adı, bunlar gibi karmaşık ve şahsi faktörler belirler; fakat bunların etkisi zaman içinde sürekliliğini az veya çok yitirir. Bu faktörler grafiklerde görülen köklü değişiklikleri izah edemez. Yine de anne-babaların geleceğe ilişkin beklentileri zaman içinde büyük değişimlere tâbi olur. Oğullarına içinde yetişecekleri topluma uymak konusunda yardımcı olmayı düşünen anne-babalar, onlara geleceğe ilişkin kendi beklentilerini yansıtan adlar koyar. Bu şekilde etraflarında gördükleri değişimin izlediği yolu şahsen değerlendirdiklerini ortaya koyarlar. Bu sebeple geniş isim örnekleri, anne-babaların geleceğe ilişkin müşterek tahminlerini yansıtır. Kamusal hayatın din etrafında dönmediği bir gelecek gören anne-babaların sayısı arttıkça, bunlar giderek tercihlerini dînî olmayan adlardan yana kullanır.

Bu üç grafik, Amerikan Devrimi'nin, Tanzimat'ın ve Rıza Şah devrinin dînî ad koyma uygulamasında uzun vadeli düşüşlere sebep olduğunu göstermektedir. İran örneğinde bu düşüş, 1970'lerin ortalarında devrimden önceki yıllarda geçici bir dönem tersine dönmektedir; bu dönemde İslâm, Rıza Şah'ın oğlu Muhammed Rıza Şah'ın zorbalık idaresine muhalif olanlar için bir toplanma noktası haline gelmiştir. "İslâmi" ad koyma uygulamasının kısa bir süre yeniden güç kazanma-

sı 1977 dolaylarında zayıflamıştır. Bundan iki yıl sonra İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması ve Ayetullah Humeyni'nin büyük popülerliğine rağmen, düşüş kaldığı yerden devam etmiştir. Eğer bu gösterge gelecekteki gelişmeleri doğru olarak gösteren bir işaretse, İran Devrimi en sonunda, sekülarizmden teokrasiye değil, zorbalık idaresinden demokrasiye geçiş noktası olarak görülecektir. Peki ne hızda? Dînî ad koyma uygulamasının İran'da gösterdiği düşüş oranını Türkiye ve Massachusetts'teki tarihsel oranlarla karşılaştıran 4. Grafik, İranlı anne-babaların Amerikalıların on sekizinci yüzyıl Massachusetts'inde gösterdiği oranla yaklaşık aynı oranda daha seküler bir gelecek gördüklerini düşündürmektedir. Tutumlardaki değişikliği ölçen bu tekniğin daha ayrıntılı bir izahı için bkz. Nicel Onomastik (İsimbilim) Konulu Ek.



Grafik 4. **A** Massachusetts, **B** Türkiye ve **C** İran'daki dînî ad koyma uygulamasında görülen düşüşün karşılaştırılması

Matbaa Kültürü ve Yeni Otoriteler

Hükümetin Şeriat'a ve geleneksel din kurumuna hücumlarına tepki olarak, dinin toplumun ve anne-babaların bilincinde gerilediğini gösteren bu hücumların karşısına, belli bir siyasi kültürün devam ettiğini gösteren deliller konulmalıdır; bu siyasi kültürde dinin adaletle özdeşleştirilmesi, zorbalığı dizginlemeye ve yabancı nüfuzuna karşı koymaya çalışan hareketlere güç verir (Bu hareketler aynı zamanda kendi tasarladıkları zorbaca gayelerin peşinde olup böyle uygunsuz hedefleri dile getirmiyor da olabilir.). Bazı tarihçiler, bu tür hareketler için türetilen adlardan birini kullanırsak, İslâmcılığın ideolojik köklerini 1929'da Mısır'da Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin kurulmasına dayandırmakta; bazıları da arayışlarını on sekizinci yüzyıl Arabistan'ı, Batı Afrika'sı, Hindistan'ı ve İran'ına kadar götürmektedir. Ancak şu anki gayemiz açısından, çeşitli İslâmcı ideolojilerin yeni bazı iletişim araçları, bu ideolojilerin muhtevası ve şeceresinden daha büyük önem arz etmektedir.

Hükümeti her zaman ulemadan önceye koymayı amaçlayan pek çok Avrupalılaşma teşebbüsü arasında bir yeniliğin; yani matbaa makinesinin İslâm dünyasının dînî kültürüne yeni bir yön vermek gibi istenmeyen bir sonucu olmuştur.[11] Mehmed Ali, ilk Mısır gazetesini 1824'te çıkarttırdı. Sultan II. Mahmud 1831'de onun yaptığını yaptı ve İran Şahı da İran'da matbaalı dönemi 1837'de başlattı. İlk yayınlar çoğunlukla resmi faaliyetlerle ilgili haberleri yaymayı hedefleyen resmi gazetelerdi. Bu resmi gazetelerden başka, hükümetler ayrıca seküler konularda kitapların, en önemlisi yeni devlet okullarında okutulacak ders kitaplarının yayınlanmasını da teşvik ediyordu. Fakat Avrupa'da da olduğu gibi, matbaanın kolay zapt edilemeyecek kadar güçlü bir kuvvet olduğu görüldü.

Tarihçiler, Gutenberg'in bu buluşunun on beşinci yüzyıl-

dan itibaren Avrupa düşüncesi ve toplumunu dönüşüme uğrattığı konusunda hemfikirdir. Başka şeylerin yanı sıra matbaa harfi, okuryazar halkı, ruhbanın kilise ve okul kürsülerinden sözlü olarak aktardığı vaazlardan ve ahlak derslerinden soğutmaya ve onları yazar, editör ve yayıncılara yönlendirmeye başlamıştır. Avrupa'da matbaacılık ve matbaacılar en sonunda yerleşik dînî uygulamalara muhalefetle özdeşleştirilmeye başladığından, bu yeni teknoloji, okuryazar Müslüman halkı da ulemayı fazlaca dinleme temayülünden vazgeçirmek için mükemmel bir araç gibi görünüyordu. Fakat devlet eliyle yayınlanan seküler yayınların ilk ortaya çıkışından yaklaşık bir nesil sonra, aralarında ulemadan bazı kimselerin de bulunduğu, toplumlarının yaşadıklarıyla ilgilenen bazı Müslümanlar, bu yeni teknolojinin taşıdığı imkanları anlamaya başladı. Bunun sonucunda yavaş yavaş matbaa makinesini minber olarak kullanmayı deneyen yeni bir din otoritesi sınıfı ortaya çıktı.

Sayısız din otoritesi, yüzyıllardır hocalar ve talebeleri arasındaki şahsi sınıf bağlarına dayanıyordu. Okuryazar kimseler dînî metinleri okuyabiliyordu ama tanınmış bir hocası olmayan veya medreseden icazet almamış erkekler dînî çevrelerde pek dikkat çekmiyordu. Kadınlar bu çevrelerin tamamen dışındaydı. Matbaanın gelişiyle bu durum değişti. Yazarlar, editörler ve yayıncıların bir kitleye hakim olabilmesi için medrese tahsili ya da ulemanın önemli bir üyesinin icazeti vasıtasıyla sağlanan itimatnameye ihtiyaç yoktu. Yüzyıllarca önce Avrupa'da olduğu gibi burada da, dînî yönelimli okul ve meclislerde konuşan âlimlerin elinde bulunan entelektüel tekel, basılı eserlerin yaygınlaşması karşısında bir çöküş yaşadı.

Ilke olarak Avrupalılaşan yenilikçilerin istediği de buydu. Bu durum, onların ulemanın nüfuzunu azaltmak için verdiği başka uğraşlara da gayet uygun düşüyordu. Onların öngöremediği şey, gazete, dergi, kitap ve broşürlerde görülmeye başlayan yeni dînî fikir akımıydı. On altıncı yüzyıl Avrupa'sında-

ki Protestan yazarlar nasıl yeni icat edilmiş matbaa makinesini, yerleşik görüşlere aykırı eserler yayınlamak için kullanıyorduysa, sayıları giderek artan Müslüman dînî düşünürler de aynı şeyi yaptı. Ve Avrupa'da olduğu gibi, yeni yazarların bazıları, ulemanın alameti farikası olan geleneksel medrese eğitimini almamış kimselerdi. Yirminci yüzyılın ilerleyen yıllarında seküler eğitim alarak yetişen; avukatlık, doktorluk, mühendislik, iktisat, gazetecilik ve benzeri alanlarda eğitim görmüş yazarların sayısı giderek arttı. Yazılı basın olmasaydı alanında yeni olan bu din otoriteleri -ben bunlara yeni otoriteler diyeceğim- sözlerini dinletecekleri bir kitle bulamazdı. Fakat sınıf ve kürsü kültüründen yazılı matbaa kültürüne geçiş, bu dînî otoritelerin geleneksel itimatnamelerinin olmamasını önemsiz hale getirdi. Bu yeni teknoloji, *yazarların* okuyucuya ikna edici bir düzyazı ve ilgi çekici fikirler sunmak suretiyle *otorite* haline gelmesine imkan sağladı. Mısır'daki bir Müslüman, Pakistan'daki bir yazarla ya da onu şahsen tanıyan biriyle hiç tanışmadan veya onun din hakkında yazmaya ehliyetli olup olmadığını bile bilmeden bu yazarın sadık bir hayranı olabiliyordu.

Matbaa neden bu dönüşüme sebep oldu? Ne de olsa Müslüman âlimler yüzyıllar boyunca yüz binlerce el yazması meydana getirmişti ve bunların çoğuna cami kütüphanelerinden ya da özel koleksiyonlardan ulaşılabiliyordu. Fakat elyazmalarından edinilen bilgide, din dersinde ya da camide vaizin dizi dibinde edinilen bilginin itibarı eksikti. O halde basılı bir dînî metni okumak, aynı metni el yazmasından okumaktan nasıl daha önemli hale gelmiştir? Bu sorunun cevabı kısmen birbirinin eşi yüz binlerce nüshanın üretilmesinde yatar. Kendine ait bir el yazmasını okuyup muhtevasını ailesi ve arkadaşlarına aktaran bir kişi bir damlacıktır; birbirinin tıpatıp aynı olan bir metni okuyan ve hakkında konuşan binlerce insan ise bir okyanus meydana getirir. İşin başka bir kısmı da bu çok sayı-

da nüshanın geniş çaplı dağıtımıdır. Ulemanın verdiği ders ve vaazlar şehirden şehire ve ülkeden ülkeye değişirken, basılı metinlerle, Güney Afrika'daki Fas'taki, Endonezya'daki ve Bosna'daki Müslümanlar aynı şeyleri okuduklarını bilirler. Bu şekilde medreselerde yetişen mahalli ulema toplulukları, önemli kitap ve dergileri okuyan uluslararası bir entelektüel okuyucu topluluğunun doğmasına yol açmıştır. Biz bunu Avro-Amerikan kültürünün bir veçhesi olarak doğal kabul ediyoruz ama bizler bu işe dört yüzyıl önceden başladık. Müslüman din dünyasında bu olgu ancak on dokuzuncu yüzyıl sonunda gelişmiştir.

Yazarlığın başlı başına geleneksel dînî itimatnamelerin yerini alabileceği düşüncesi o zaman dahi hemen görülemedi. Arapça dînî gazete *Urvetü'l-Vuska* 1884'te Paris'te 18 sayı yayınlandı ve İslâmi ilkelere dair aktivist bir yorum ve İngiliz emperyalizmine güçlü bir muhalefet çağrısıyla yeni bir dönem başlattı. Fakat bu gazetenin iki yazarı da ulema eğitimi almıştı: Mısırlı Muhammed Abduh ve Şii geçmişini saklamak için kendisini Afgan gibi gösteren Cemaleddin Afgani. Gazetenin sayıları İslâm dünyasında ücretsiz dağıtıldı, en sonunda İngilizler bu gazetenin Mısır'a (İngiliz hakimiyetinde bulunduğu 1881'e kadar) ve Hindistan'a girişini yasakladı. Kısa bir süre sönen meşaleyi eline alan, Abduh'un Suriyeli talebesi Muhammed Reşid Rıza, Kahire'de 1898-1935 yılları arasında Arapça dergi *El-Menar*'ın editörlüğünü yaptı. Rıza, hem "modern" müfredatla eğitim yapan bir Osmanlı devlet okulunda hem de İslâmi bir okulda eğitim görmüştü ama nüfuzunu yazar ve editör olarak kullandı. Dünyanın dört bir yanındaki binlerce müslüman, Muhammed Abduh'un modernist fikirleriyle ilk kez *El-Menar*'da karşılaştı. Abduh 1905'te öldükten sonra ve Osmanlı İmparatorluğu'nun daha sonra I. Dünya Savaşı'nda aldığı yenilginin ardından müslümanlar, yine bu gazetenin sütunlarında Rıza'nın milliyetçilikle flörtünü, İslâm halifeliğinin

ihyasını savunmasını ve nihayet emperyalist bir dünyada Müslümanlar'ın bağımsızlığının muhafızı olarak Suudi Arabistan'a verdiği desteği takip ettiler.

Urvetü'l-Vuska da *El-Menar* da matbaa harfleriyle basılmıştı ama Müslüman dînî yazarlar Avrupa'da kullanılmaya başlanan başka bir matbaa teknolojisinden bilhassa faydalanmıştır. 1793 ile 1796 yılları arasında, Alois Senefelder adındaki Bavyeralı bir oyun yazarı, oyunlarını basmak için ucuz bir yol ararken, litografi (taş baskı) adını verdiği yeni bir yöntem geliştirdi. Düz bir parça kireçtaşını ıslatıp mürekkebe batırdığı zaman, mürekkep onun yağlı mum boyasıyla yaptığı her şekle yapışırken ıslak alana yapışmıyordu. İster harf ister resim olsun her çizgi, nasıl çizildiyse aynen basılıyor ve bu kireçtaşından, kalite düşmeden, sayısız baskı alınabiliyordu.

Avrupalı ve Amerikalı sanatçılar çizimleri çoğaltmanın bu yeni ve kullanışlı yolunu memnuniyetle karşıladı, fakat taşbaskıyla kitap ve gazete basma yeniliği Avrupa ve Amerika dışında gerçekleşti ve bilhassa İslâm dünyasında yaygınlaştı. Taşbaskıyla basılan metinler her yerde görülüyordu ve İran, Hindistan ve Kuzey Afrika'da matbu harfli metinlerden çok daha popüler hale geldi. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi 1820'lerin başında taş baskıyı Hindistan'a getirdi ve çok geçmeden İstanbul (1831), İran (1843), Tunus (1857) ve Fas'ta (1865) da taşbaskılı kitaplar çıktı. (Karşılaştırırsak, ABD'de taşbaskı usulüyle çalışan ilk matbaa 1825'te kitap değil, resim basmaya başlamıştır.) Zarif Arapça el yazısının yazılı olarak çoğaltılmasına imkan sağlamaktan başka, taşbaskı tekniği mürettipler yerine katiplere bağlıydı. Bunun, kitapların entelektüel muhtevası konusunda, katibin aksine yayıncının denetimini nasıl etkilediği konusu henüz araştırılmamıştır; fakat bu sayede bu teknolojinin, hepsi de katiplik konusunda eğitilmiş ve geleneksel elyazmalarına benzeyen kitaplar okumayı seven ulema tarafından tercih edildiği kesindir.

Batı tarz eğitimle yetişmiş ve geleneksel dînî eğitimi çok az olan veya hiç olmayan yazarlar II. Dünya Savaşı'ndan sonra giderek önem kazandı; bu tarihte İslâm dünyasında en fazla rağbet gören yenilikçi ve yaratıcı düşünürler, fikirlerini sınıftan ziyade basılı eserlerde ortaya koymaktaydı. Bu yeni otoriteler, gücünü medrese tahsilinden, adli mevkiden ve dînî vakıflardan aldıkları gelirden alan geleneksel ulemanın oluşturduğu eski otoritelere karşı etkin bir üstünlük sağladı. Şer'i hakimlik birkaç ülkede devam ediyor ve bu tür medreselerden kalanlar da hâlâ ulemayı eğitip çalıştırıyordu; fakat gerek erkek gerek kadın olsun, sayıları giderek artan bütün bir Müslüman halk, dinlerini çoğunlukla, ulema sayılmak için gereken itimatnameden yoksun insanların yazdığı bir kitap, bir dergi, gazete ve broşür selinden öğreniyordu.

İran devrimi, matbaaya dayalı yeni otoritelerin önemini ortaya koymuştur. Avrupa'nın İran'daki emperyalist hakimiyeti dolaylıydı, geç gelişmişti ve ancak 1907 yılında, ülkeyi nüfuz alanlarına bölmek için İngiltere ile Rusya arasında yapılan bir anlaşmayla resmileşmişti. Bu sebeple ülkenin batısındaki topraklarda Avrupalı büyükelçiler öncülüğünde ve daha sonra da Avrupa sömürge idarecilerinin yönetiminde ruhban aleyhtarı tedbirlere başvurma ve dînî eşitliği uygulama yönündeki güçlü baskı, şahlar ülkesine geç gelmiştir. 1920'lerde devam eden dînî ad koyma uygulamasındaki çok yüksek oran da bunu teyit etmektedir. Avrupalılaşmaya geç maruz kalınması, Pehlevi şahlarının 1920'lerin sonunda başlayan ruhban aleyhtarı yoğun uğraşlarına rağmen İran'ın, ulemayı marjinalleştirme konusunda neden Türkiye ve Arap topraklarının çok gerisinde kaldığını da izah etmektedir. Rıza Şah Pehlevi mecliste sarık takılmasını ve 1936'da da vücut hatlarını belli etmeyen çadorun giyilmesini yasakladı. Polise sokaklarda kadınların kıyafetlerini zorla yırtma emri verdi. Buna rağmen medreselerle türbeler faaliyetini sürdürdü ve mali bağımsızlıklarını baltala-

ma amaçlı çeşitli teşebbüslere rağmen ayakta kaldılar. 1979'daki devrim sırasında, halkın çoğunluğu yol gösterici olarak hâlâ geleneksel ulemaya, yani eski otoritelere müracaat ediyordu. İran Şiiliği'nde her inananın din ve davranış konularında "ayetullah" denen rehber din adamına tâbi olması doktrini de, ulemanın otoritesini fazlaca desteklemiştir.

İran devrimi gücünü, zorbalık karşısında yardım için ulemaya müracaat edilebileceğine inanan halkın beklentisinden alıyordu; bu beklenti daha önce 1891 Tütün İsyanı'nda ve 1906'daki Anayasal Devrim'de kendisini göstermişti. İkincisi, Şah'ın gücünü dizginlemekte sınırlı bir başarı elde etse de, bu devrimin yürürlüğe koyduğu anayasa, yasama faaliyetlerinde ulemanın veto yetkisinin tohumunu içinde barındırıyordu. Bu tohum çabucak kurudu ve daha sonra İran İslâm Cumhuriyeti'nin anayasasında çiçek açtı. -Bu çiçeğin gül mü yoksa ısırgan mı olduğu tartışma konusudur-. Ayetullah Humeyni gibi geleneksel ulema yeni araçları -kitap, ses bandı ve televizyon haberleri- kullanarak bu beklentiden faydalandı. Ayrıca geleneksel araçları da kullanarak medrese talebelerini fikirlerini yaymak için çeşitli bilgilere gönderdi. Ulemadan olmayan entelektüellerin de devrime ideolojik katkıları oldu, fakat bunlar, ulemanın sahip olduğu insan ağından yoksundu. Fransa'da eğitim görmüş olan Ali Şeriati risaleleri, büyüleyici hitabet kabiliyeti ve İslâm tarihiyle ilgili yeni fikirleriyle üniversite öğrencilerini harekete geçirdi. Yine Fransa'da eğitim gören iktisatçı EbulHasan Beni Sadr da 1981'de yeni İslâm Cumhuriyeti'nin ilk seçilmiş cumhurbaşkanı olarak Humeyni'nin lütfuna mazhar oldu. Beni Sadr'ın yerine halefi olarak yine Fransa'da eğitim görmüş bir mühendis olan Mehdi Bazergan geçti. Bu üç kişi de yazdıklarıyla geniş kitlelerin ilgisini çekti.

İslâm dünyasının her yanında, Humeyni'nin resimlerinin teşhir edilmesi birkaç yıl boyunca İslâm devrimine duyulan sempatinin simgesi oldu. Ama İran'ın ve Irak ile Lübnan'da

benzer görüşlere sahip Şii ulema çevrelerinin dışında, çok az ulema yeni dînî siyaset akımına önderlik etmek için öne çıkmıştır. Bunun aksine Türkiye ve Arap dünyasındaki yeni otoriteler arasında, Mısır'ın Seyyid Kutub'u gibi yazar-gazeteciler, Mahmud Muhammed Taha ve Hasan Turabi gibi Avrupa'da eğitim görmüş hukukçular -ikisi de Sudan'da siyasi hareketlerin temelini atmıştır-, Türkiye'deki ilk önemli dînî eğilimli partiyi kuran Necmeddin Erbakan gibi mühendisler, İslâmi Selamet Cephesi'nin (FIS) kurucusu Abbas Medeni, Tunus'un İslâmi Eğilim Hareketi'nin kurucusu Raşid Gannuşi gibi Avrupa'da pedagoji eğitimi gören kimseler ve Mısırlı Hasan Hanefi ile Cezayirli Muhammed Arkun gibi İslâm'la ilgili yeni düşünceler geliştirirken Batı'nın bilimsel yaklaşımlarından faydalanan felsefe profesörleri bulunuyordu. Aynı olgu kendisini güney ve güneydoğu Asya'da da göstermiştir.

Yirminci yüzyılın sonunda, sağlam bir din bilincine sahip olan erkekler -ve ilk kez kadınlar- İslâm'la ilgili kendi görüşlerini dile getiren bir dergi, gazete, risale ve kitap seliyle dolu olan kitapçılara, gazete bayilerine ve kaldırım büfelerine akın ediyordu. Pek çok yayında *fetvalar*, yani hukuk ve dînî uygulamayla ilgili meselelerde uzmanların dînî görüşleri yayınlanıyordu. Geleneksel olarak, muteber olmayan bu görüşler yüksek mevkideki ulemanın kaleminden çıkıyordu. Bunlar artık dergi veya gazete editörlerinin görüşlerini temsil ediyordu. Bazı yazarlar, Hz. Muhammed'in zamanında yaşandığını tahayyül ettikleri -bu konuda her zaman uzlaşamıyorlardı- hayata dönülmesini istiyor ve sonraki yüzyıllarda yaşayan âlimlerin öğretilerini kötülüyorlardı. Bazıları büyük yeniliklere dair görüşlerini ifade ediyor ve bunların çoğu şahsi özgürlüklerin artması ve İslâm cumhuriyetlerinin kurulmasını ya da en azından İslâmi partilerin serbest seçimlere katılmasını talep ediyordu. Aralarında en kötü şöhretlileri, mühendis Usame bin Ladin ile onun arkadaşı ve cerrah Eymen Zevahiri'nin de bu-

lunduğu bazıları ise İslâm'ın sorunlarına çözüm olarak terörist şiddeti telkin ediyordu.

Bir Mesaj Kendine Bir Kitle Buluyor

Son yıllarda elektronik devrim, matbaadaki devrimi pekiştirmiştir. Birçok Müslüman ülkede, devlet kontrolü altında olan radyo ve televizyon başlangıçta dînî otoriteyi etkilemedi. Ama ses bantları ve video kasetler, ardından gelen internet, İslâm'a ilişkin şahsi yorumların aktarımı için uygun araçlar haline geldi. Daha sonra ortaya çıkan bu teknolojiler, matbaanın tarihsel öneminden bir şey kaybettirmedi çünkü bu araçların kendilerine bulduğu kitleler ilkin matbaa tarafından yaratılmıştı. Buna karşılık yeni otoritelerin bu yeni araçları kullanması, ruhban aleyhtarı teşebbüslerin, bunları uygulayan hükümetler aleyhine başka bir tarzda geri tepmesine sebep olmuştur.

Günümüzün İslâmî siyasî uyanışı, hareket gücünü ulemanın gücünü kırma amaçlı olup hareket gücünü, sonunda istenmeyen neticeler veren üç teşebbüsten almaktadır. Bunlardan ikisini ele almıştık. Birincisi, ulemanın yani eski otoritelerin marjinalleştirilmesi, büyük emelleri olan otoriter hükümetleri uzun vadedeki rakiplerinin oluşturduğu siyasi tehlikelerden kurtarmakta büyük ölçüde başarılı oldu. Bugünün uleması, en azından çoğu ülkede, çoğunlukla devletin ödediği maaşlara ve devletin kurumsal desteğine mecburdur ve bundan dolayı tartışmalı siyasi meselelerde devlete boyun eğer ya da genel olarak halk onların devlete boyun eğdiğini düşünür. Fakat bu ruhban aleyhtarı hareketin istenmeyen neticesi, yeni otoritelere eğitim ve entelektüel alanlarda farklı ve eskisi kadar muhafazakar olmayan ortamlar sağlaması olmuştur. İkincisi, matbaa devriminin devletin görüşlerini ve modern sekülер ve bilimsel bilgiyi yayacak bir araç olması hedeflenmişti. Bu iki gayede de başarılı oldu. Buna karşılık ortaya çıkan yeni

otoritelerin eline, güç kaybeden eski otoritelerden okuyucuları uzaklaştırmak için kullanabilecekleri bir araç vermek gibi istenmeyen bir neticesi olmuştur.

Reform alanındaki üçüncü yanlış hesap ise II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan milliyetçi hükümetlere (aynı zamanda da I. Dünya Savaşı'ndan sonraki Türkiye'ye) aittir; bu dönemde bu hükümetler gençleri kamu hizmeti için eğitmek ve seküler milliyetçi ilkeleri bunlara aşılamak amacıyla kitle eğitimini benimsemişlerdi, fakat bunun yeni dînî otoritelerin yazdıklarını okuyan çok büyük bir okuyucu kitlesi yaratmak gibi istenmeyen bir neticesi oldu. On dokuzuncu yüzyıl sonunda modernist İslâmi fikirlerin ilk kez yayınlanması ile İslâmcı hareketin kitlesel bir siyasi olgu olarak su yüzüne çıkması arasında geçen sürelerde, bazı ülkelerdeki özel koşullar rol oynamıştır. Müslüman Kardeşler Mısır'da 1930'larda bir güç haline gelirken, benzer hareketler İran'da 1960'lara kadar görülmemiştir. Ancak bu tür hareketlerin gelişme kaydettiği her yerde, başarıları büyük ölçüde genç okuryazar kitleye ve siyasi bilince sahip bir kamuoyuna bağlıydı.

1980'lerin başlarında, İran Devrimi'nin, rejim aleyhtarı hareketler üzerinde yoğunlaşmasını geç de olsa araştıran siyasi analistler, bu hareketlerin, üniversite kampüslerinde sergilediği güç ve rekabetin en şiddetli olduğu teknik programlarda okuyan öğrenciler için taşıdığı cazibe karşısında çoğunlukla şaşkınlıklarını ifade ediyorlardı. Bazıları öğrenci aktivistleri, olgunlaştıkları zaman babalarına benzeyecek asi gençler diyerek ciddiye almıyor, bazıları ise daha pragmatik izahlar arıyordu; hoca ders notlarını dahi almaya gücü yetmeyen fakir öğrenciler için çalışma grupları oluşturmakta dînî hareketlerin etkinliği, İslâmi tesettüre riayet eden kadın öğrencilerin sahip olduğu kişisel emniyet vs. Bu rasyonalleştirmelerin altında, modern eğitimin dînî fikirleri teşvikten ziyade öğrencileri böyle şeylerin aleyhinde aşılaması gerektiğini ima eden, dile

getirilmeyen bir düşünce yatıyordu. Ne de olsa Batı'da toplumun sekülerleşmesi tarihsel olarak, Kopernik astronomisinin, kilisenin desteklediği Batlamyus kozmolojisine karşı kazandığı zaferden Darwinciliğin yaradılış görüşüne karşı kazandığı zafere kadar, seküler eğitimin eskimiş düşünceleri çürütmekteki rolüyle özdeşleştiriliyordu.

İslâm dünyasındaki kitle eğitim sistemleri, modern bilimsel görüşlerin aktarılmasında başarılı oldu ama ruhban aleyhtarı siyasi görüşlerin aşılanmasında sınırlı bir başarı kazandı. Batı eğitimi ile İslâm dünyasındaki modern eğitim arasında görülen iki tipik fark bu ayrılığa ışık tutmaktadır: İkincisinin hiçbir zaman liberal bir eğitim felsefesi olmamıştır ve İslâm âlimlerini güçlendirmeden İslâm'ı öğretme güçlüğü hiçbir zaman çözülememiştir.

İslâm dünyasında modern eğitim felsefesinin çeşitli kökleri vardır. Hindistan, Cezayir ve Endonezya gibi sömürge idaresine maruz kalmış ülkelerde, çoğunlukla emperyalist ülkelerin sistemini model alan modern seküler eğitim, genellikle elit ailelerden gelen çok az sayıdaki öğrenciye mahsus olmuştur. Yüksek kariyer beklentilerine sahip olup mevcut iktidar yapısında büyük menfaatleri olan bu öğrencilerin çoğunun, entelektüel ve siyasi açıdan kontrolü kolaydı.

Mısır, Osmanlı İmparatorluğu ve İran gibi, kendi eğitim programlarını tesis edecek kadar uzun zamandır bağımsızlığını muhafaza eden ülkelerde ise modern okulların gayesi, önce ordu mensuplarını, sonra da bunlarla birlikte devlet memurlarını devlete hizmet için eğitmekti. Müfredatları Avrupa okullarının müfredatıyla aynı olsa da bu kurumların örnek aldığı yerli modeller de yok değildi. On beşinci yüzyılda Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul'da kurulan Enderun, hem asker hem idareci yetiştirmişti ve Mısır'da da uzun zamandır Memluk alaylarında hizmet için getirilen Türk ve Çerkez devşirmelerin eğitildiği kışlalar vardı. İkisinde de eği-

tim, askeri hünerlerin çok ötesini kapsıyordu. Bunlara ilaveten, bu iki ülkede ve başka yerlerde, devlet dairelerinde hizmet, her dairede çıraklık eğitimine bağlıydı. On dokuzuncu yüzyılda okuryazar vatandaşlar arasında en büyük grubu teşkil eden medrese mezunları nadiren subay veya sivil idareci olarak görev yapıyordu. Bunlar ya ulema oluyor ya da ticarete atılıyordu.

Mısır'da Mehmed Ali ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Sultan II. Mahmud'u örnek alan modern eğitimciler, öğrencilerinin birinci gayesinin, devlet dairelerinde istihdam olduğunu farz ederek bu gayeye uygun müfredatlar tasarladılar. Bunlar tarih, felsefe ve edebiyatı pek faydalı görmüyordu. Ulemaya yeni bir meslek sahası yaratmak istemediklerinden dînî eğitimi oldukça yüzeysel veriyorlardı. Genel eğitim felsefesi açısından, sosyal bilimler kavramına ya da başlı başına entelektüel ufku genişletme gayesine benzer bir şey yoktu. Mevcut şekliyle soyut araştırmaya yönelik bu kavramlar, ulema olmak için eğitilen ve bu kavramları dünyeviden ziyade dînî konulara tatbik eden talebeler arasında daha yaygındı. Bu modelin istisnaları neredeyse tamamıyla yabancı dînî okullarla -Beyrut Amerikan Üniversitesi ya da on dokuzuncu yüzyılda İstanbul'da kurulan Robert Kolej veya Alliance Israélite Universall tarafından Fransa'dan destek gören Yahudi orta dereceli okullar zinciriya da İskenderiye ve Kahire'deki Victoria Koleji ve Tahran'daki Amerikan Okulu gibi Batılı devletlerden destek alan, Batı diliyle eğitim yapan özel hazırlık okullarıyla sınırlıydı. Seküler yüksek eğitim veren hiçbir yerli özel kurum, 1980'lere kadar seküler devlet okullarına ve medreselere alternatif olarak ortaya çıkmamıştır.

Bağımsız milliyetçi hükümetler yirminci yüzyılda kitle eğitimini tercih etmeye başladığı zaman devlet okullarındaki temel eğitim felsefesi değişmedi. Öğrenciler hâlâ akademik programlarını bitirdikten sonra devlet için çalışma ümidi taşı-

yordu; yine de milliyetçi şevk ve bazı ülkelerde sosyalist politikalar, devlet hizmetiyle ilgili kanaatleri on dokuzuncu yüzyıldaki öğrencilerin taşıdığı kanaatlerden daha cazip hale getirmişti. 1980'lere kadar Mısır devleti her baharda, büyüyen bürokrasisine kaç yeni mezun daha ilave edeceğini ilan ediyordu. Sistemler büyüdükçe, elit ailelerden veya askeri kastlardan gelen az sayıdaki öğrenci yerine, daha mütevazı sosyal çevrelere mensup binlerce genç erkek ve kadın anfileri dolduruyor ve başka binlercesi de liselerden mezun olduğu halde üniversitelere kabul edilmiyordu.

Eğitimli gençlik, işsizler ve istediği gibi iş bulamayanlar ordusunun saflarını genişletti. Bu öğrenciler, lise veya üniversite geçmişleri sayesinde siyasi bakımdan köylerde ve fabrikalardaki gençlerden daha bilinçli hale gelmişti; işsiz, okuryazar ve hoşnutsuz olmaları, bunları siyasi aktivizmi savunan siyasi risalelerin hevesli okuyucuları haline getirdi. Endişeli hükümetler de buna tepki olarak, camilerdeki vaazları denetledikleri veya belirledikleri gibi, üniversitelerde okutulan dersleri de dikkatle denetlemeye başladı. Devlet hizmeti geleneğine dayanan modern eğitimle, hükümetler bilimsel konulara müdahale etmekten ve araştırma özgürlüğünü kısıtlamaktan hiç çekinmedi. Bu sebeple, bir zamanlar dinamik milliyetçi rejimlerin ümidi olan eğitim sistemleri, sürekli bir gerileme göstermeye başladı; ne sınıfta özgürlük, ne entelektüel yenilik, ne düşünce hayatının idealleştirilmesi, ne anfilerde yer, ne mezunlara iş vardı, ne de gayrimüslim topraklarındaki kurumlara bir benzerlik vardı. Yeni dînî ideologlar için bundan daha zengin bir deniz hayal edilemezdi.

Ne Oldu?

Şu ana kadar iddiamın izlediği dolambaçlı yolu dikkatle takip eden biri, Bernard Lewis'in anlam yüklü sorusu "Hata Nere-

deydi?"ye itirazımın çok haksız olduğunu, çünkü kendimin de aynı mantığı kullandığımı söyleyebilir. Ne de olsa, bir hata olduğuna dair örneklerden başka, istenmeyen neticeler nedir? Modernlik ve Batı'yla eşitlik yanlısı dinin soğuk elinden kurtulma arayışında olan hükümetler, ulemanın rol ve statüsünü azaltmış, matbaayı getirmiş ve seküler devlet okulu sistemlerini kurmuştur. Bunlardan başka pek çok şey yapmışlardır ama asıl büyük sonuç, yeni ve kendine daha güvenen bir dînî otorite türüne güç vererek bu otoriteye bir kitle yaratılması oldu. Hedefler, açıkça belirlenmiş ve aynı açıklıkla da boşa çıkmıştır.

Son iki yüzyılın tarihinin, ulaşılamayan hedeflere göre yazılmasına getirdiğim itirazı yineleyeceğim, çünkü hedef ve neticelere ilişkin sağlam bir yorum çok daha geniş bir perspektifi gerektirir. On dokuzuncu yüzyılda, değişimin mimarlarının, ruhban aleyhtarı tavırlarında neden bu kadar tavizsiz olduklarını anlamak için, taht ile caminin siyasi meşruiyet konusundaki uzun vadeli çekişmesi ve bunların icraatları bağlamında değerlendirmeler yapılmalıdır. Ulemanın itibar kaybetmesi, sadece dînî muhafazakarlığından ya da tarikat şeyhlerinin itibar kaybı, hurafeleri teşvik etmelerinden ileri gelmiyordu. Müminleri zorbalığa ve yabancı işgaline karşı harekete geçirme geleneği olmasaydı, bu kimselerin inananlar üzerindeki nüfuzu da modern fikirlerin meydan okumasına karşı direnemezdi. Daha geniş bir perspektifte belirtmek gerekirse, on dokuzuncu yüzyılda olanlar, sadece gerici bir sınıf olarak ulemayı değil, aynı zamanda adaletin koruyucuları olarak bütün Şeriat'ın bekçileri geleneğini ilgilendiriyordu. Sözde reformcuların, dînî liderlere düşmandan çok müttefik gözüyle baktığı farklı kültürel durumlar kolaylıkla bulunabilir, örneğin ABD'deki vatandaşlık hakları hareketi.

Aynı şekilde matbaa da her tür yeni düşünüre kamusal bir platform sağlamıştır ve benim yeni dînî otoriteler dediğim in-

sanlar bundan faydalanan ilk insanlar veya sesi en çok çıkan insanlar değildi. Milliyetçiler, sosyalistler, komünistler ve sekülaristler binlerce raf dolduracak kadar kitap, risale, dergi ve gazete yazmıştır. Bunlar da, sundukları eserlerin belagatı ve mantığıyla okuyucuları kendine çekmiştir. Fakat bu din dışı ideolojilerin yaktığı ateşler, en sonunda ısıdan çok duman çıkarmış ve çoğu, onları güçlendirmeye gayretle kendini adamış insanlardan oluşan o zaruri yakıt olmadığından sönüp gitmiştir. Matbaa ve başka yeni araçlar, yeni dînî otoritelerin başarısını ancak kısmen izah etmektedir. Başarıdaki daha önemli unsur, bunların zorbalıkla adaletin çarpıştığı siyasi gelenekte eski dînî otoritelerin yerini almasıydı. Hasan el-Benna'nın arkasından Müslüman Kardeşler'e giden veya İran monarşisini kınayan Ali Şeriati'yi kendinden geçerek dinleyen ya da el Kaide'de Usame bin Ladin'e katılan insanlar, önceki yüzyıllarda da kendini Mehdi ilan eden birinin, militan bir Sûfinin ya da imparatorluğun zorbaca bir uygulamasına muhalefet eden bir müftünün peşinden giderdi. Din dışı matbaa ideolojilerinin manifestoları en sonunda yerli bir siyasi kültüre dayanmadıklarından boşa çıkmıştır. Dînî matbaa ideologlarının vaazları ise, kökler zaten yerinde olduğundan derinlere kök salmıştır. O halde olan sadece bir medya devrimi değil, kullandıkları mesajları Voltaire, Thomas Jefferson veya Karl Marks'tan alanlardan çok, ilham kaynağı olarak Hz. Muhammed'i inandırıcı bir şekilde gösterebilenlerden yana olan bir medya devrimiydi.

Kitle eğitimine gelince, her okul mezunu canlı bir ekonomik ortamda kendine bir iş bulsaydı elde edilen neticeler farklı olabilirdi. Ama belki de olmazdı. Tam istihdam, maddi özlemleri giderebilir ama kişisel özgürlüklerin baskı altına alındığı bir otoriter idarede, özellikle de katılımcı idarenin giderek hakim olduğu bir dünyada, insanların rahatsız olmasının önüne geçemezdi. Daha genel bir bağlamda olan, İslâmî siyasî te-

orinin öngördüğü şeyin gerçekleşmesiydi: İslâm kamusal hayattan çekildikçe otoriter idaredeki artış.

Başka yerlerin yanı sıra, Mısır, Irak, Tunus, Cezayir, Pakistan ve Endonezya'da, emperyalist derebeylerinin telkin ettiği seküler demokrasinin formları ve idealleri, diktatörlerin yükselişinin önüne geçemedi. En sağlam demokrasi olan Türkiye'de de, Atatürk'ün seküler siyasi görüşünün askeri bekçileri kendilerini defalarca darbe yapmaktan alıkoyamadı. Fas, İran, Ürdün ve Basra Körfezi emirliklerinde ise krallar, genellikle kendileri de ülkelerinde demokratik kurumlara bağlı olan Batılı güçlerin yardımsever nezaretinde, kendi istibdat idaresini güçlendirmek için memleketin güvenlik güçlerini kullandı. Muhafazakar İslâm'ın kalesi olan Suudi Arabistan'da bile, kraliyet ailesi olan Suudiler'in gücü, krallığın ideolojik kurucusu Muhammed bin Abdülvahhab'ın torunları olan el-Şeyh sülalesinin aleyhine artmış ve kamusal davranışları ilgilendiren dînî emirlerin uygulanması, kraliyetin toplumu denetlemesinin aracı haline gelmiştir.

Hadiseler çerçevesinde, İslâmi direniş ideolojilerinin yükselişinin öngörülmesi gerekirdi. Şeriat ve zorbalık birbirini dengeler. Şeriat geri çekildikçe zorbalık artar, ta ki -zengin, güçlü veya modern bir toplumun zıddı olarak- adil bir topluma dönüş özlemi halkı Şeriat'ın bekçilerine kulak vermeye sevk edene kadar. Ulemanın çöküşüyle bu dinamiğin de bir daha dönmemecesine yok olduğu düşüncesi, Avrupa'da kralların ruhbana karşı kazandığı tarihsel zafere dayanan bir hüsnükuruntuydu. İslâm ve Batı Hıristiyanlığı tek bir medeniyetin kardeş türleridir, fakat bu, Hıristiyan Avrupa'da gerçekleşmesi altı yüzyıl süren bir kilise-devlet ilişkisi evriminin, İslâm dünyasında bir yüzyıl içinde tekrarlanabileceği anlamına gelmez.

Olanlardan alınacak ders şudur: İslâm, Müslümanlar'ın kamusal ve siyasi hayatında vazgeçilmez bir faktör olduğu için

asla reddedilemez. Elbette milyonlarca Müslüman seküler hayat sürmektedir ve siyasette dinin taraftarı değildir; fakat İslâm'la Batı arasındaki ayrılığın her iki tarafındaki sekülaristlerin hüsnükuruntularına rağmen, siyasi kültürler ancak zamanla değişir. Zorbalık, çoğu Müslüman'ın hayatında bir gerçek olmaya devam ettikçe, demokrasinin ve modern ilerlemenin önündeki bir engel olduğunu söyleyerek İslâm'ın aleyhinde konuşmak onu ortadan kaldırmaz. İslâm adına yürütülen uluslararası terörün iğrençliği ve en baskıcı İslâmi davranış kurallarına göre yaşanan hayatların kasveti, Müslümanları yurt içindeki zorbalık ve yabancı baskısı aleyhinde bir araya toplarken yeni dînî otoritelerin, ister barışçı ister şiddet yanlısı olsun, Müslümanlar'ı zulümden korumayı amaçlayan yüzlerce yıllık siyasi bir dinamiğe göre hareket ettiği gerçeğini gizleyemez. Bu himayeci rolü modern demokratik ve iktisadi kurumlarla birleştirmenin yollarının bulunması, henüz çözülmemiş bir sorundur. Geleceğe giden yolun İslâmi geçmişe uğramadan geçmesi mümkün değildir.

DİPNOTLAR

1 *What Went Wrong? Western Impact and the Middle Eastern Response* (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 3.

2 *The Emergence of Modern Turkey*, 3. baskı (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. ix-x.

3 A.g.e.

4 A.g.e.

5 İkinci baskı, Kahire: el-Hilal, 1899. Daha önce fark edilmeyen bu eseri, Columbia Üniversitesi Hukuk Kütüphanesi'nin attığı kitapların bulunduğu bir kutuda buldum. Bu kitabın muhtevasıyla ilgili pek çok faydalı tartışmamız için Muhammed Kassab'a müteşekkirim.

6 s. 4-6.

7 A.g.e.

8 Halil İnalcık, *The Otoman Empire: The Classical Age 1300-1600* (New York: Praeger, 1973), s. 66.

9 *What Went Wrong?*, s. 54.

10 Bryan Turner, *Weber and Islam,* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978).

11 Arapça harflerle basım daha önce Arap Hıristiyanlar arasında gelişmiş, fakat görünüşe göre bunun Müslüman komşuları üzerinde büyük bir etkisi olmamıştır.

III. Bölüm

Sevgiyi Hep Yanlış Yerde Aramak

Bize benzedikleri için sevebileceğimiz Ortadoğulu-ları aramamız, Ortadoğu Araştırmaları'na en başından beri bir at gözlüğü takmıştır.

1985'te, CBS televizyonu *Saigon* romanını Amerika'nın Vietnam'a müdahalesiyle ilgili bir diziye uyarlamayı denedi.[1] İngiliz yazar Anthony Grey, modern Vietnam tarihini Amerikalı bir gazetecinin (Vietnam'la üç nesilden uzun bir zamandır yakın bağları olan hayali bir ailenin torunu) gözüyle sunuyordu. Hikaye Amerika'nın Saigon'u boşalttığı en kritik devreye doğru ilerlerken, senaryo, kahramanın gözler önüne serilen trajediye ilişkin değerlendirmesine dikkat çekiyordu: Amerika'yı bu kanlı batağa bulaştıran, antikomünizm, emperyalist tasarılar ya da domino taşlarının devrilmesi değil; *sevgi* idi. "Sevgi"den ne kast edildiği ise hiç açıklanmıyordu.

Amerikalı seyirci kitlesinin bu tahlile tamamıyla katılacağını düşünmek zordur. (Grey'in daha sonra Claude Rael'in yeryüzündeki hayatın kaynağının uzaylıların genetik mühendisliği olduğu teorisinin reklamını yapması da şaşırtıcı gelmemektedir.) Yine de Grey'in siyasi-amatör kurgusu muhtevadan büsbütün yoksun değildi. Avrupalı emperyalist güçlerle

kıyaslandığında, Amerika daima kendisini daha fedakar ve onlar kadar tamahkar olmayan; toprak yağmacısından çok yardım eden bir ülke olarak görmüştür. Günümüz Amerikalıları, İspanyol-Amerikan Savaşı'nda Porto Rico ve Filipinler'in ABD hakimiyetine girmesini sağlayan kısa süreli emperyalizm çılgınlığından rahatsızlık duymaya başlamıştır ve İslâm dünyasının bazı bölgeleriyle ilgili yeni emperyalist planları olduğu suçlaması -ilk bakışta tartışmaya açık bir iddia- karşısında hakikaten irkilmektedir. Bizler II. Dünya Savaşı sonundan bu yana uzak yabancı topraklarda yaptığımız her şeyi ya güvenlik arayışına ya da iyiliğe bağlıyoruz; Amerikan idealizmi olarak yeniden paketlenen Hıristiyan fedakarlığı.

Fakat karşılıksız sevgi ancak şehitlerin en azizlerine hastır. II. Dünya Savaşı'ndan önce Amerikalı misyonerler uzun bir zaman ve büyük bir gayret göstererek, Amerika'nın hayırsever kucaklayışını kabul etmeye, Amerika'nın sevgi ve desteğine teşekkür etmeye ve kendilerini Amerikan hayırseverlik idealleri ve fiillerine bağlamaya hazır Müslümanlar aradı. Ama onların tıp, hayırseverlik ve eğitim alanlarındaki hizmetlerinden yararlanan hasta, muhtaç ve başarmaya istekli Müslümanlar kısa bir süre sonra sevgiden çok soğuklukla karşılaştılar. Savaştan sonra iyilik yapma arzularından vazgeçmeyen, daha seküler eğilimli Amerikalılar yaratıcı uğraşlarını, fevkalade kadirbilir bir İslâm dünyasını, Amerika'nın sevgisine karşılık verebilecek bir dünyayı tahayyül etmeye yönelttiler ve zaten böyle bir dünyaya mensup olduğundan emin oldukları kimseleri tespit etmeye giriştiler. Bu süreçte Müslüman hayatı ve düşüncesiyle ilgili bazı gerçeklere ve Müslümanlar'ın Amerika'nın yardımseverliği ve kültüründen duyduğu giderek artan şüphelere gözlerini kapadılar. Bu bölümde, savaştan sonra Ortadoğu'daki fikir hayatı tanımlanmaya ve beraberinde getirdiği anlayıştaki çarpıklıkların 11 Eylül'den sonraki ABD politikasına nasıl hâlâ yön verdiği gözler önüne serilmeye çalışılacaktır.

Ortadoğu Araştırmaları

Edward Said'in İslâm ve Arap dünyasıyla ilgili Batı düşüncesini eleştirdiği ünlü eseri *Oryantalizm,* Amerikalılar'dan çok Avrupalılar üzerinde durur. Bu kitap seyyahlar, yazarlar, sanatçılar ve bilim adamlarının nasıl cinsel yozlaşma, müstehcen zalimlik ve alçakça korkaklıkla dolu -Said'e göre, bunların hepsinde de emperyalizmi meşrulaştırarak sömürge boyunduruğuna entelektüel bir boyunduruk ilave etmeye yönelik gizli (ya da o kadar da gizli olmayan) bir niyet vardır- korkutucu bir Doğu tahayyül ettiğini ortaya koymaktadır. Buna karşılık Amerika'nın sömürge kurmaya, nüfuz alanları elde etmeye ve sömürü amaçlı antlaşmaları dayatmaya karşı meyli olmaması dolayısıyla Amerikan tarzı Oryantalist tahayyüller, en azından yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar Said'in iddiasına uymuyordu. Bu sebeple Washington Irving ve Mark Twain'in Endülüs ve Kutsal Topraklar'daki deniz aşırı tecrübeleri, St. Louis'in yıllık Peçeli Peygamber gösterisindeki sözde Müslüman egzotizmi ve Chicago'nun Century of Progress sergisinde "Little Egypt" (dansöz) tarafından gerçekleştirilen şehvet uyandırıcı Oryantal *hoochy-cooch* dansı, Said'in ilgisini çekmemiştir. On dokuzuncu yüzyıl Amerika'sının "öteki"si olmaya mahkum olan Müslüman Arap değil, Afrikalı köleydi.

En azından ABD askerleri II. Dünya Savaşı'nı doğuran uzak yerlerdeki çatışma meydanlarına gönderilene kadar, pek çok Amerikalı'nın Müslümanlar hakkında bildikleri, Hıristiyan misyonerlerin hayır işleriyle ilgili anlattıklarına dayanıyordu; eğitim, tıbbi bakım, sefalete karşı yapılan yardımlar. Hıristiyan sevgisinin bu tezahürleri Amerikan tarzıydı. Emperyalizme destek vermek şöyle dursun, İngiliz, Fransız, Hollandalı ve Almanlar'ın sömürge entrikalarını izleyen pek çok Amerikalı, haklı bir öfkeyi dile getiriyordu. Bu Amerikalılar da elbette Hıristiyan medeniyetinin üstünlüğü inancında Avrupa'yla hem-

fikirdi; fakat onlar bunun başlı başına kendiliğinden fethi ve sömürgelere hükmedilmesini meşrulaştırdığını düşünmüyorlardı.

Ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra, birkaç Avrupalı bilim adamından destek alan az sayıdaki Amerikalı, ne Edward Said'in kölelik, cinsellik ve batıl inanç batağı ne de misyonerlerin kurtarılmamış ruhlar ülkesi olmayan bir Doğu icat ederek dünyayla ilgilenmeye yönelik yeni Amerikan emelleri meydana getirmeye kalkıştı. İngiltere'nin savaş döneminde Kahire'deki Ortadoğu İkmal Merkezi'nin şöhreti, onları buraya Ortadoğu adını -soyu eskiye dayanan fakat daha önce popüler olmayan bir terim- vermeye sevk etti. Bu kimselerin tahayyül ettiği Ortadoğu'nun merkezinde az fakat sayıları hızla artan bir kısım hevesli seküler Batılılaşma yanlısı, cahil kardeşlerini ortaçağ kaderciliği ve gericiliğinden kurtararak modern dünyaya sokma işini hızlandırmak için sabırsızlanan erkek ve kadınlar vardı. İngiliz seyyahlar eserlerinde çölde gezen soylu yabanilerden ve kahvehanelerde aylaklık eden, yozlaşmış efendilerden bahsederken, bu yeni görüşün taraftarları yeni demokratların, serbest piyasa müteşebbislerinin ve seküler entelektüellerin zuhurunu müjdeliyordu. Eğlence düşkünü Fransızlar'ın, sadece ihtiraslı bekar kızlar gördüğü yerlerde, savaş sonrası Amerikalı Ortadoğu analistleri, üniversitelerden mezun olan ve hükümette önemli yerlere gelen örtüsüz kadınların olacağı yakın bir gelecek hayal ediyordu. Daha önceki Oryantalist stereotiplerde olduğu gibi, burada da bu yeni stereotiplere uyan kimseler gerçekten bulunabiliyordu. Ancak sadece iyi, ileriye bakan ağaçların görülmesi, bu ağaçların etrafındaki ormanın görülmesine yönelik her türlü gerçekçi teşebbüsü engellemiştir ve hâlâ da engellemeye devam etmektedir.

Yeni Ortadoğu'yla ilgili bu tasavvurlar, Edward Said'in bahsettiği Avrupalı sanatçı ve entelektüellerin ortaya attığı tasavvurların tam aksidir. Fakat bunları oryantalizmin iki farklı

yüzü olarak olduğu gibi bir araya getirmek, mantıken mümkünse de, Amerikan hükümetinin Ortadoğu'daki politikalarının yarım asırdır ne ölçüde yeni bir görüş tarafından yönlendirildiğini gizlemektedir: Amerikalılar'ı sevebilen ve Amerika'nın da karşılığında onları seveceği Araplar ve Müslümanlar. Savaş sonrası Amerika'sının icadı olan "modern" Ortadoğulu, ayrı ele alınmayı hak etmektedir çünkü bu görüş, bölgeye ilişkin Amerika'ya has bir görüşü şekillendirmiştir ve bu görüş hâlâ politikayı belirleyenler için yol gösterici bir ışıktır.

Bernard Lewis, önceki bölümde aktardığımız alıntısında, savaş sonrası Amerikalılar'la Avrupalılar'ın, 1950'lere faşizmin yenilgisi ve önem kazanan Soğuk Savaş'ın şekillendirdiği zihinlerle baktığını tespit ediyordu. Aynı yıllar, Amerikan üniversiteleri arasında seçkin bir grup, üniversitenin Ortadoğu Araştırmaları alanında ilk lisansüstü programları kurduğuna da şahit olmuştu. Ortadoğu Araştırmaları konulu ilk dersleri dolduran öğrenciler, ki ben de onlardan biriydim, antifaşist mücadeleyi doğrudan tecrübe edemeyecek kadar gençti, ama bu mücadelenin etkisini hissediyorlardı. Akademisyenlerimizden kaçının savaş sırasında Amerikan ya da İngiliz istihbarat servislerinde görev yapmış olduğunu öğrendiğimiz zaman, derslerde bize öğretilen fikirlerin, Ortadoğu toplumu, kültürü ve tarihine dair tarafsız bir değerlendirmeden ziyade, bu fikirleri savaş döneminde yaşananların ve savaş sonrasındaki endişenin şekillendirdiğinden şüphe etmemiştik.

Bütün Ortadoğu Araştırmaları teşebbüslerini kötülemek amacıyla yazılmış ve acemice bir ad verilmiş, sert dilli bir kitap olan *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle East Studies in America*'da (Kuma İnşa Edilen Fildişi Kuleleri: Amerika'da Ortadoğu Çalışmalarının İflası), Martin Kramer, bu teşebbüsün kurulmasında en önemli rolü devlet hazinesinden para çalmaya azmetmiş bir akademik müteşebbis hizbinin oynadığını ve Amerika'nın yabancı saha uzmanlığına duyduğu

ihtiyacı karşılayan devlet memurlarının bu sahayla hiçbir ilgisi olmadığını ileri sürmektedir.[2] Fakat istihbarat çevrelerinde öncelik Sovyetler Birliği ile Çin'in olsa da, Ortadoğu da görmezden gelinmemiş ve bölgeyle ilgili çalışmalar için temin edilen paralar, meşru olarak elde edilmiştir.

1953 yılında Başkan Eisenhower, Başkan Truman'ın Psikolojik Strateji Kurulu'nun yerine Operasyon Koordinasyon İdaresi'ni kurdu. Personelini hükümetin önde gelen istihbarat, savunma ve propaganda kurumlarının temsilcilerinin oluşturduğu bu idare, küresel Soğuk Savaş mücadelesinin daha sonradan "kalpleri ve kafaları kazanmak" şeklinde tanımlanacak olan veçhesini anlamaya çalıştı. 1957'de İdare'ye bağlı bir çalışma grubu, *Denizaşırı Operasyonların Bir Yönü Olarak İslâmi Teşkilatlarla İlgili ABD Hükümeti ve Özel Kurum Faaliyetleri Raporu* adlı detaylı bir belge yayınladı. Bu raporun iddiası "İslâm'ın Bugünkü Durumu" başlıklı giriş kısmında ortaya konmaktadır:

> **İslâm ABD için önemlidir:**
> ***a. Birbiriyle örtüşen değerleri olduğundan dolayı.*** Dünyanın bugün iki kampa ayrılması çoğunlukla siyasi açıdan tanımlanmaktadır; halbuki asıl ayrılık, bireyin manevi ve ahlaki değerler tarafından harekete geçirildiği bir toplumla, maddeci bir devletin kuklası olduğu bir toplum arasındadır. İnsan hayatına ve emellerine ilahi bir gücün hakim olduğu inancı açısından İslâm ile Hıristiyanlığın ortak bir manevi temeli olabilir; öbür taraftan komünizm tamamıyla saf ateist materyalizmdir ve bütün vahyedilen dinlere düşmandır.
>
> ***b. Komünistler İslâm'ı sömürmektedir.*** Temeldeki bağdaşmazlıklarına rağmen, Sovyet ve Çinli Komünistler, Müslümanlar'a Müslüman olarak doğrudan hitap etmek konusunda ABD de dahil olmak üzere Batı'yı çok gerilerde bırakmıştır.

c. Güç dengesini önemli ölçüde etkilemektedir. Birleşmiş Milletler'e üye 81 ülkeden 16'sında Müslümanlar çoğunluktadır; 32'sinde ise 50.000 ya da daha fazla Müslüman yaşamaktadır... 16 BM üyesi, Müslümanlar'ın menfaatlerini yükselten ve Batı'nın menfaatlerine karşı olabilecek bir bloğu bir araya toplamaktadır. Ancak daha da önemlisi, İslâm, hem doğal artışa hem de misyonerlik/tebliğ faaliyetlerine bağlı olarak dünyanın büyük dinleri arasında en hızlı yayılandır.

d. İslâm'ın gelecekteki yönü belirsizdir. Bu durum, Batı'nın ve teknolojinin İslâm ülkelerindeki etkisinden gelen olumsuz tepkiden kaynaklanmaktadır. Materyaliz'min cazibesi, manevi ve ahlaki değerleri sarsmış ve pek çok insanın yönünü kaybetmesine sebep olmuştur. Her İslâm toprağından entelektüeller, buna cevap aramaktadır ve İslâmi ilkelerle mevcut sosyal ve siyasi eğilimler arasında bir uzlaşmaya varılmadığı müddetçe, İslâm'ın manevi değerleri kaybolacak ve materyalizme yöneliş hızlanacaktır.

e. İslâm'ın kapsadığı saha çok geniştir. Militan bir misyoner din olarak İslâm'ın nihai gayesi bütün dünyanın ihtidasıdır... Ortadoğu'da istikrar, iyiden kötüye doğru bir diziliş göstermekte ve istikrarın hüküm sürdüğü yerlerde, halk tahrik edici çağrılara çok kolay cevap vermektedir. Güneydoğu Asya'da modern siyasi ve sosyal davranış kalıpları sürekli değişim halindedir ama bu bölgede Müslüman siyasi partiler çok güçlüdür. Siyahi Afrika'da ise İslâm bir yangın gibi yayılmaktadır ve geniş alanlar giderek cüretkar yabancı ve Batı aleyhtarı propagandaya açık hale gelebilir.[3]

İslâmi dînî teşkilatlanma ile ilgili birkaç yorumdan sonra, raporun devamında Batıyla işbirliği lehindeki faktörler -yaygın inançlar, ateizme karşı muhalefet, yabancılara karşı doğal sıcaklık- ve böyle bir işbirliğine mani olan faktörler Müslü-

manlar'ın militanlığı, Müslümanlar'la Hıristiyanlar arasındaki kültürel farklılıklar, Müslümanlar'ın Batı medeniyetinin hakimiyetine içerlemesi, Müslümanlar'ın demokrasiden hoşnut olmaması ve dinlerinin üstünlüğüyle ilgili kanaatleri tespit edilir.[4] Amerika'nın bu iki faktörle başa çıkma kabiliyetini değerlendiren rapor, misyonerlik faaliyetlerinin çok eskiye dayandığı tespitinde bulunur. "Bu Hıristiyan misyonerlerinin hayatları, Müslümanlar'ın zihninde, olumlu ve hayran olunacak Amerikalı imajını doğurmuştur. Daha yakın geçmişteki yoğun temaslar ise bu imaja biraz gölge düşürmüştür." Amerikalı işadamları da bu bölgeyle ilgilenmiş, fakat "genellikle mahalli din ve kültüre aldırış etmeksizin işlerini yürütmüştür... Amerikan ticaret etiğini mahalli etikle ilişkilendirmek ve böylelikle misyonerlerin yaklaşımıyla paralellik kurmak için hiçbir çaba gösterilmemiştir." II. Dünya Savaşı'nın sonunda durum işte böyleydi.

> 1946 yılına kadar bölgedeki temsilciliklerimizin kadrosu bir avuç memurdan ibaretti ve bazı ülkelerde diplomatik temsilcimiz yoktu. O zamandan bu yana Amerikalılar, bu ülkenin resmi temsilcileri olarak sel gibi oralara aktı. *Bölge hakkında bilgileri olmadığından bunlar genellikle İngilizce konuşan, Batı eğitimli entelektüellere bel bağlamakta ve yerlilerin ve diğer herkesin genelde kendileri gibi düşünüp hareket ettiğine inanmaktadırlar.* Bunların çok azı İslâm'ın hayatta ve toplumdaki rolünün farkındadır ve İslâm'la mevcut milliyetçilik ve yabancı aleyhtarı akımlar arasındaki ilişkiden habersizdirler. Müslümanlar'ın inançları ve âdetleri hususunda bilgi sahibi olan, yeterli sayıda Amerikalı personel yetiştirilmediği, mesela İslâm konusunda özel bir eğitim sunan eğitim programlarının olmadığı ve Müslüman teşkilatları konusunda yerel düzeyde istihbaratlar elde edilmesi konusunda yeterli talimatların verilmediği görülmektedir. Bu devletlerin liderleri, kendilerinin dindar Müslümanlar olduğunun altını çizerek ilerleme

ve reforma yönelik bütün programların İslâmi ilkelere uygun olması gerektiğini vurgulamaktadırlar.[5]

Son olarak raporda bazı tavsiyelerde bulunulmaktadır; bu tavsiyelerden konumuzla ilgili olan pasajlarda şöyle denmektedir: "daha sonra sırasıyla Ortadoğu, Afrika ve Güneydoğu Asya'da bölgesel araştırmalar ya da bu bölgelerden seçilen ülkeler konusunda araştırmalar başlatılmalıdır."[6] Bu amaçla rapor, Harvard, Princeton, John Hopkins Üniversitesi, Chicago Üniversitesi, Pennsylvania Üniversitesi, Michigan Üniversitesi, Columbia Üniversitesi'ni ve UCLA'da yeni yeni başlayan Ortadoğu Araştırmaları'nı kaynak olarak sıralar.[7] Bu sebeple Kramer'in, Ortadoğu araştırmaları alanındaki üniversite programlarının, birkaç profesörün hükümetin cebinden para sızdırmanın yolunu bulmasından ötürü kurulduğu suçlaması, dikkatli bir gözün karşısında yok olup gider.

Bununla birlikte yeni Ortadoğu Araştırmaları programlarının esasına bakılınca, Kramer'in başka bazı iddiaları daha anlamlı görünmektedir. Operasyon Koordinasyon İdaresi'nin raporunda çağdaş İslâm'a yapılan vurgu, üniversitelerin Ortadoğu Araştırmaları müfredatına taşınmamıştır. Bundan başka "Batı'nın ve teknolojinin İslâm ülkelerindeki etkisinden gelen olumsuz tepki" ile ilgili ikazı ve "İslâmi ilkelerle mevcut sosyal ve siyasi eğilimler arasında bir uzlaşma" olmadan "İslâm'ın manevi değerleri kaybolacak" uyarısı da görmezden gelinmektedir. Bunun yerine Kramer'in haklı olarak tespit ettiği gibi, Ortadoğu Araştırmaları sahasının öncüleri, "misyoner geleneğinin doğal halefi olarak vazife icra eden ve Ortadoğu Araştırmaları'na (ve diğer bütün Batı dışı araştırmalara) Amerikan iyimserliğini aşılayan gelişme" ve "modernleşme" teorilerine bağlanmıştır. "Bundan dolayı Ortadoğu Araştırmaları sadece keşfedilecek bir akademik saha değildi; aynı zamanda da telkin edilecek bir mesajdı."[8] Operasyon Koordinasyon İdaresi,

komünistlerin uğraşlarını boşa çıkarmak için yollar ararken, Ortadoğu Araştırmaları profesörleri, kendilerinden önceki misyonerler gibi, Amerikalıların sevebileceği Araplar ve Müslümanlar arıyordu.

Bir Sahaya Şekil Vermek

1950'lerin sonunda, İdare'nin raporu derlendiği sırada yazılan üç kitap, Ortadoğu Araştırmaları'nın "gelişme" ve "modernleşme"yle ilgisini anlatmaktadır. Bu eserler herkes tarafından okunmuş ya da okumak üzere kenara ayrılmış değildi, fakat herkes bunların muhtevasını az çok biliyor ve en azından üstü kapalı olarak bunlardaki görüşleri kesin doğru kabul ediyordu.

Bu eserlerden ilki, öğrencilere İslâm'ın bu araştırma alanında çok etkili bir faktör olmadığını öğretiyordu. 1958'de MIT (Massachusetts Teknoloji Enstitüsü) profesörü Daniel Lerner'in yayınladığı *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* [Geleneksel Toplumun Yok Oluşu: Ortadoğu'nun Modernleştirilmesi] adlı kitap, 1950 yılında ünlü kurum Columbia Üniversitesi Uygulamalı Sosyal Araştırma Bürosu'nun mali kaynak sağladığı bir anket projesiyle başladı. Söz konusu araştırma, Yunanistan'daki bir denemenin ardından Türkiye, Lübnan, Ürdün, Mısır, Suriye ve İran'da gerçekleştirildi. Anketteki 117 sorunun öncesinde üç soru vardı: Sinemaya gider misiniz? Gazete okur musunuz? Radyo dinler misiniz?[9] Anketin geri kalanı, neredeyse sadece bu araçlara yönelik alışkanlık ve tutumlarla ilgilidir. Sadece 112. soru, dînî kimlik ve radyo kanalı da dahil bazı kişisel bilgiler talep eder. 111. soruda, anketi cevaplayan kişinin ne sıklıkta bir ibadet mekanına gittiği ve dinin "Çok önemli"den "Hiç önemli değil"e kadar günlük hayatında ne derece önemli olduğu sorulur. Bunun dışında dinden bahsedilmemektedir. Birden faz-

la kısmı olan beş soru ABD, İngiltere ve Rusya'ya yönelik özel ve karşılaştırmalı tutumları tespit eder.

Soruların kapsamının dar olmasının ve Lerner'in itiraf ettiği gibi sinemaseverler, radyo dinleyicileri ve gazete okurları üzerinde planlı olarak gereğinden fazla durulmasının gerekçesi, modern medyaya maruz kalmakla modernliğe geçiş arasında ilişki kuran temel bir teori idi.[10] Meşhur Harvardlı sosyolog David Riesman, kitabının giriş bölümünde bu kitapla ilgili olarak şu tespitte bulunmaktadır: "Mr. Lerner'in aktörleri, bir tarafa Modernleri -bunlar kozmopolit, şehirli, okuryazar, genellikle hali vakti yerinde ve nadiren dindar kimselerdir- bir tarafa da Gelenekselleri -bunlar da tam aksidir- koymaktadır. Ama bu iki grup arasına Lerner, birkaç kategori halinde Geçiş Dönemindekileri koyar: Modernler'deki empati ve ruhsal hareketliliğe kısmen sahip olan, fakat modern tarzın zaruri unsurlarından, en önemlisi okuryazarlık unsurundan da yoksun olanlar.[11] Bu bağlamda "empati" ve "ruhsal hareketlilik"in ne anlama geldiğini muhtemelen dönemin sosyologları anlıyordu.

"Değişimin yönü," diyerek izah eder Lerner, "bütün Ortadoğu ülkelerinde aynıdır; seküler eğilim hareketliliğe -fiziksel, sosyal ve ruhsal hareketliliğe- doğrudur... Her Ortadoğu ülkesinde geçiş dönemindeki insanlar, bizim katılımcı tarzıyla özdeşleştirdiğimiz özelliklerden daha fazlasını sergiler; şehirlilik, okuryazarlık, medya tüketimi ve empati yeteneği... Her yerde sosyal değişim oranı... Geçiş Dönemindekiler tabakasına eklenen kişi sayısının bir fonksiyonudur. Bir ülkede 'modernleşen' insan sayısı arttıkça, modernlik göstergelerinde genel başarı artmaktadır."[12]

Her şey iyi ama anketlerin sonucu en baştan belirlenmiştir. Önemli modernlik göstergeleri önceden saptanmış ve modernlik Batı'ya has bir modele göre tanımlanmıştır:

> Ortadoğu'nun temsilcileri arasında hüküm süren, sözle ifade edilmemiş varsayımlar ve açıkça beyan edilen hedefler... Batılı modernleşme modelini baz çizgisi olarak kabul etmeye bizi mecbur etmektedir. Bu liderlerin bazılarının, diplomatik manevralar açısından uygun olduğu zaman, Batı'yı kınaması siyasi açıdan önemlidir ve bizim neden "Batılılaşma"dan ziyade "modernleşme"den bahsettiğimizi izah etmektedir. Daha da önemlisi, Batı toplumu hâlâ Ortadoğu'nun temsilcilerinin kendi hedefleri olarak savunmaya devam ettikleri toplumsal nitelikler (güç, servet, beceri, rasyonellik) için en gelişmiş modeli teşkil etmektedir. Bu temsilcilerin bizzat ilan ettiği politika ve programlar bizim modernleşme kriterlerimizi belirlemektedir. Ortadoğu'da geleneksel toplumu temelinden sarsan etkiler Batı'dan gelmiştir; bugün dünyada başarıyla faaliyet gösteren modern bir toplumun yeniden inşası için, Batı hâlâ faydalı bir modeldir. Bu manada Ortadoğu'nun varmak istediği yer, Batı'nın bugünkü halidir.[13]

Kitab'ın teorik temeli, bölgenin "temsilcileri" ve "liderleri"nin beyan ettiği gayelerin yazarı yönlendirmesi sonucu ortaya konulmaktadır. O halde bu dönemdeki liderlerin kimler olduğunu sorabiliriz.

- ***Türkiye:*** Önderi Mustafa Kemal Atatürk'ün izinden giden İsmet İnönü, büyük ölçüde dindar kesimde Atatürk'ün laikliğinin yarattığı hoşnutsuzluktan yararlanan, Celal Bayar ile Adnan Menderes önderliğindeki siyasi güçler 1950'deki serbest seçimde partisini mağlup edene kadar, Türkiye'nin cumhurbaşkanlığını yaptı. Türk ordusu bundan on yıl sonra Bayar ve Menderes'i görevlerinden azlederek Menderes'i idam etti.
- ***Mısır:*** 1952'de askeri bir darbeyle devrilene kadar ülkeyi Kral Faruk idare etti. Cemal Abdünnasır kısa zamanda darbenin ve daha sonra da hükümetin lideri olarak ortaya çıktı.

- ***Irak, Lübnan ve Ürdün:*** 1958'de genç kral II. Faysal ve danışmanı Nuri el-Said idaresindeki Irak monarşisi de benzer bir askeri darbeyle devrildi. General Abdülkerim Kasım, Irak cumhurbaşkanı oldu. Bu darbenin ertesi günü Lübnan cumhurbaşkanı Camille Chamoun, ABD'den Lübnan'ın bağımsızlığını korumak için ülkeye acilen asker göndermelerini istedi. Başkan Eisenhower bu isteği kabul etti. Dedesi Kral Abdullah'ın 1949'da suikasta uğramasından sonra tahta geçen Kral Hüseyin'i korumak için de İngiltere ile ABD Ürdün'e asker gönderdi.
- ***Suriye:*** 1958 yılında da Suriye, 1949'daki ilk askeri darbeden beri birbiri ardına ülkeyi idare eden dokuz cumhurbaşkanı ve general dönemine (1961'e kadar) Birleşik Arap Cumhuriyeti çatısı altında Mısır'la birleşerek son verdi.
- ***İran:*** 1951'de Muhammed Musaddık başbakan oldu ve İngiliz-İran Petrol Şirketi'ni millileştirerek halktan büyük destek aldı. Muhammed Rıza Şah Pehlevi 1953'te ülkeden kaçtı ama kısa bir zaman sonra, kısmen İngiliz ve Amerikan istihbarat servislerinin düzenlediği bir darbe ile Musaddık'ın devrilmesinin ardından ülkeye geri döndü.

1950'lerde siyasi hadiselerin gösterdiği bu müthiş hız, bu dönemin liderlerinin toplumlarını bir Batılı modele göre modernleştirme programlarından daha çok iktidarı ele geçirmek veya iktidarda kalmakla ilgilendiklerini göstermektedir. Ama yine de Amerikalı büyükelçiye böyle söylememiş olabilecekleri kabul edilmelidir. Ne olursa olsun Lerner, Ortadoğu'yla ilgili araştırmasını nasıl yürüttüğü konusunda, gündemi belirlediği iddia edilen insanlara "liderler" yerine "temsilciler" demeyi tercih ediyor gibi görünmektedir. Bu yüzden sadece liderlerden bahsetmek doğru olmayabilir. Ayrıca Kral Faruk'un Albay Nasır'la, İnönü'nün Menderes'le, Kral Faysal'ın General Kasım'la ve Musaddık'ın Şah'la tamamen aynı fikirde olmadığı meydanda olsa da, belki hepsi de modernleşme kriterleri konusunda hemfikirdi.

Maalesef Lerner, görüşlerine bu kadar saygı duyduğu "temsilciler"in kimliklerini açıklamaz. Buna rağmen bunlar arasında Komünist işçi liderlerinin, Şii ayetullahların ya da Arap yarımadasının kral ve şeyhlerinin olmadığı rahatlıkla varsayılabilir. Çok büyük ihtimalle, bu temsilciler "Modernler"den; yani devlet, ticaret ve eğitim alanından Batıyla yakın bağlar kuran kimselerden meydana geliyordu. Operasyon Koordinasyon İdaresi'nin raporu, Amerikalı diplomatların "İngilizce konuşan, Batı eğitimli entelektüellere" aşırı derecede bel bağladığını söylerken (ve buna hayıflanırken) de çok şey anlatmaktadır. Bu kişiler irtibatta bulundukları Amerikalılar'a, iki tarafın da yürekten inandığı ve ümit ettiği bir şeyi; yani Ortadoğu'nun Batı modeline dayalı hızlı bir modernleşme sürecine geri dönülemeyecek şekilde girdiğini bildirmiştir. Belli ki Lerner, "Modernler"in çok yakında yeryüzünü miras alacağı hayaline inanıyordu ve sözde bilimsel araştırmasını bu hayale paravan yapmak için tasarladı.

1950'lerde çoğu Ortadoğu ülkesinde yaşayan Batı taraftarı "Modernler" olduğunu kimse inkar edemez. Okuryazarlık ve medyaya maruz kalmanın insanların tutumlarını değiştirebildiğinden de kimse şüphe edemez. Burada tartışma konusu olan husus, değişimin izlediği yoldur. Lerner, 1948-1950'de bir süre ABD'de kaldıktan sonra devrimci İslâmi aktivizmin kavgacı, sesi çok çıkan ve oldukça bilgili bir savunucusu olan Mısırlı Seyyid Kutub gibi insanları da "temsilcileri" arasına dahil etseydi, modernleşmeye yönelik çok farklı ve son derece Batı aleyhtarı bir bakış tespit ederdi. Eğer Pakistanlı dînî aktivist Ebu'l Ala el Mevdudi'nin 1951'de Mısır'da elden ele dolaşmaya başlayan çok miktardaki yazısını göz önüne alsaydı yine aynı şeyi görürdü. Sonraki yıllarda bu ve benzer Müslüman dînî aktivistlerin görüşleri, değişim için, Lerner'in araştırmasında esas aldığı modernist temsilcinin kehanetlerinden daha güçlü bir baskı kaynağı olmuştur.

Bu tabii sadece bir kitaptır ama Ortadoğu Araştırmaları'nın şekillendiği yıllardaki üç veçhesini anlatmaktadır: Çok kapsamlı oluşu, İslâm'a önem vermemesi ve Batı modernliğinin arzu edilebilecek tek gelecek olduğu varsayımı.

Birincisi, Lerner'in teşebbüsü çok kapsamlıydı. -birbirinden farklı üç dilin konuşulduğu altı ülke ve bütün Ortadoğu'nun tek bir tarihsel süreç içinde olduğu varsayımı- Modernliğin homojen olduğuna dayanan Lerner'in bu varsayımı, sürekli atıfta bulunulan *Caravan: The Story of the Middle East*'te (Kervan: Ortadoğu'nun Hikayesi) adlı eserinde antropolog Carleton Coon tarafından ortaya atılan, her geleneksel Ortadoğu toplumunun ulus altı etnik, dilsel ve dînî gruplardan meydana gelen heterojen bir "mozaik" olduğu düşüncesiyle tam bir tezat teşkil ediyordu.[14] Biz öğrenciyken, geleneğin karanlık ve içine girilmez bir labirent, modernleşmenin ise aydınlık bir geleceğe ulaştıran düz bir yol olduğunu öğrenmiştik.

İkincisi, kitabın esasını oluşturan ankette İslâm deneysel olarak görmezden gelinirken, Lerner kendinden emin bir şekilde İslâm'ın modernleşmeyle ilgisi olmadığını söylemektedir:

> İslâm'ı modernleşen topluma daha uygun bir şekilde yeniden formülleştirmek için verilen entelektüel çaba engellendiğinden, Ortadoğu'da ciddi boyutlarda bir psişik boşluk açılmıştır. Bazı ülkelerdeki kendini tanımlayamama ve kendini kaybetme illeti başkalarından daha ileri düzeydedir. Uç bir örneği ele alırsak Mısır, giderek yanlış bir konuma mahkum oluyor gibi görünmektedir. Arap bölgesi üzerinde hegemonya ve bütün Müslümanlar arasında üstünlük arayan Mısır, Arap-Müslüman çoğunluk sendromuna dayanarak birleştirici bir sembolizm kurmaya çalışmaktadır. Fakat bu görünen gerçeğe pek uygun düşmemekte ve yeni hayat tarzlarına uygun yeni kelimelere ihtiyaç duyan, hareket halindeki insanlara hiçbir şekilde yol göstermemektedir.[15]

Üçüncüsü, Batı tarzı modernleşme, inandırıcı gerekçeler olmaksızın Ortadoğu toplumunun bilinçli hedefi olarak gösterilmektedir. Modern dünyayla başka bir ilişki biçimi üzerinde ciddi olarak durulmamakta; 1950'den sonra sesi giderek güçlenen ve Operasyon Koordinasyon İdaresi'nin 1957 raporunun yazarları için özel bir endişe konusu olan siyasi ve kültürel Batı eleştirisine kulak verilmemektedir.

Bütün bunlara rağmen Lerner, Said'in Oryantalistleri'nin modeline uymamaktadır. Onun yaratıcı gücü; romantik aşiret mensupları, dumanlı haremler ya da hırpani şehirli Araplar üzerinde değil, "hareket halindeki insanlar" üzerinde odaklanmaktadır. Lerner, dikkatini genelde Amerikalılar'ın hayran olup sevebileceği bir Ortadoğulu tipini tarif etmeye vermektedir. (Anthony Grey olsa buna sevgi derdi.) Lerner'in Geçiş Dönemindekileri modern, Batılı ve hareketlidir. Ona göre bu insanların geleceğe şekil verecek insanlar olduğu o kadar açıktır ki Lerner, geçmiş nesillerin egzotik Doğuluları'ndan bahsetmeye bile gerek duymaz.

Bizim, yani Ortadoğu Araştırmaları'yla uğraşan ilk nesil öğrencilerinin bakış açısına göre ise, Lerner'in ve bugün "en büyük nesil" dediğimiz grubun diğer üyelerinin görüşlerinin büyük bir ağırlığı vardı. Bu alana yeni girmiş ve Ortadoğu'yla ilgili çok az bilgisi olan ya da olmayan bizler, kendimize öğretilenleri eleştirecek bir temele sahip değildik. Ortadoğu ülkelerinden ya da bölgenin yerlisi olan ailelerden gelen sınıf arkadaşlarımız azdı. Nadiren de olsa Arapça'yı anadili olarak konuşan insanlarla karşılaştığımız zaman, derste öğrenilen klasik dilin gündelik konuşma diliyle pek ilgisi olmadığını görmek bütün şevkimizi kaçırıyordu. Harvard'da beş sene Arapça öğrendikten sonra Beyrut'ta etrafımdakileri kendime güldürmeden konuşamadım!

Buna rağmen bizden, iki yıllık lisansüstü eğitimimimizin ardından devlete ait veya ticari kuruluşlardaki mevkiler için

sahasında uzmanlaşmış kişiler olmamız bekleniyordu. Bu sahayla ilgili sayılan bilginin kapsamı çok genişti ve yirmiden fazla ülkeyi, üç dil bölgesini ve iktisat ve antropolojiden tarih, siyaset bilim ve dile kadar çok çeşitli akademik disiplinleri içine alıyordu. Bu müthiş geniş müfredatı makul kılan şey, Ortadoğu Araştırmaları sahasını icat etme görevine seçilen profesörlerin savaştan sonraki dönemde sahip olduğu özgüven ve Lerner'de olduğu gibi teorik perspektiflerin, her alanı kuşatan faydalılığıydı. Ortadoğu Araştırmaları geleneksel akademik disiplinlere kök salmışlığıyla bilim adamlarından saygı görmese de, birlik duygumuz güçlü, bize öğretilenlerin doğruluğuna güvenimiz tamdı ve hocalarımıza kusur bulmaya içimiz el vermiyordu.

1950'lerin yazarlarının Ortadoğu'yla ilgili taslaklarını üzerine karaladıkları geniş tuvale ikinci bir örnek de 1963 yılında Princeton'da profesör olan Manfred Halpern'in yayınladığı *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*'dır (Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da Sosyal Değişim Politikalar). Halpern kitabına yazdığı Önsöz'ünde kendi metodolojisini şöyle anlatır:

> Bu çalışma nadiren kendi analizinin metodolojik çerçevesini ya da vardığı sonucun altında yatan kavramlarla hipotezleri belirgin hale getirmek için durur... Sadece mevcut gerçeklere dayanmamaktadır. Mesela sadece Ortadoğu'da az sayıda siyasi parti olduğunu, daha fazla parti kurulması için çeşitli konuşmalar olsa da bu yöndeki uğraşların zayıf olduğunu ve bu sebeple hangi siyasi partilerin başarı gösterebileceğini kestirmek için vaktin erken olduğunu söylememektedir. Kitap daha ileriye vararak partilerin hızlı sosyal değişimin ortasında yeni bir siyasi kültürün yaratılmasında etkili olmak için nasıl roller oynaması gerektiğini sormaktadır...
>
> Burada, İslâmi bir geçmişten modern bir çağa geçerken

> benzer sorunlarla karşılaşan yaklaşık altı yüzyıllık bir dönemi incelemekteyiz...
> Bu kitabın esasen dayandığı iki analiz metodu, yorumun kapsamı, doğruluğu ve uygunluğunu arttırmak konusunda bize yardımcı olmaktadır. Bunlar bazı gerçekler hususundaki bilgisizliğimizi telafi edemez ve burada söylenenlerin çoğu hâlâ tam ve eksiksiz delillerden ziyade seçilmiş örneklere dayanmaktadır. Yine de bu örneklerin her durumda belli bir hipotezi destekleyen verilerin var olduğunu gösteren inandırıcı bir delil olması amaçlanmaktadır. Bunlar, başka araştırmaların bölgenin başka kesimlerindeki doğrulayıcı delilleri ortaya çıkaracağı varsayımına dayanılarak sunulmaktadır.[16]

Halpern'ın, bu bölgenin, "İslâmi bir geçmişten modern bir çağa geçiş" sürecinde olduğunu varsaydığını itiraf etmesi, kendi gelecek tasavvuruna uygun bir Ortadoğu tahayyül etmek için verileri kendi amaçları doğrultusunda kullanma eğilimini azaltmamaktadır. Lerner'in anketi vasıtasıyla çeşitli tabakalardan "Geçiş Dönemindekiler"i ortaya çıkararak çözdüğü bir sorunu; bölgede modern döneme giden yolda rehberlik etmeye uygun bir orta sınıf olmadığına ilişkin gözlemcilerin vardığı fikir birliğini, Halpern işte böyle ele almaktadır:

> Azgelişmiş bölgelerde netice vermeyen orta sınıf arayışımız hususunda hata, bizim beklentilerimizde olmuştur. Bizler orta sınıf yapısına çok dar bir çerçeveden baktık... Ortadoğu hayatının bütün alanlarında liderlik, giderek gelenek dışı bilgiyle sevk edilen bir insan sınıfının eline geçmekte ve maaşlı sivil ve askeri politikacılar, teşkilatçılar, idareciler ve uzmanlardan oluşan bir çekirdeğin etrafında toplanmaktadır.[17]

Sosyal bilim teorisyeni Halpern, modernleşme sürecinin başlamış olduğunu varsaymak ve bu sürecin lider unsurlarını

tespit etmeye çalışmak hususunda sosyal bilim deneycisi Lerner'la birleşmektedir. Her iki perspektif de bölgeyi 1950'lerde sarsan askeri darbelere tedbirli bir iyimserlikle yaklaşmaktaydı çünkü bu görüşler, modernleşme yolunu aydınlatmak için memur grubuna -Lerner için "hareket halindeki insanlar", Halpern içinse "maaşlı yeni orta sınıf"- tereddütsüz güveniyordu. Bu yolun gerçekte polis devleti baskısına götüreceği, üzücü bir sürpriz oldu.

Halpern ayrıca İslâm'ın durumunun ümitsiz olduğunu iddia etmek konusunda da Lerner'la birleşir:

> Müslüman, yedinci yüzyılda Tanrı tarafından vahyedilen ve daha sonra hadislerle kutsallaştırılan şümullü düzenin nihai ve değişmez olduğuna inandığı müddetçe, kendi dünyasına tek başına şekil verebilmek için dünyayı özgürce ve bilimsel bir şekilde inceleyemeyecektir... Müslüman (Hıristiyan'ın aksine), zorbalık, anarşi, açlık ve ölümün çoğu zaman çözümsüz göründüğü bir çağdan gelir; bu ortam, Tanrı'nın her şeye gücü yettiği ve hayattaki anların bir neden-sonuç zinciri olmayıp ayrı ayrı Tanrı'nın mucizeleri olduğu ile ilgili dînî dogmasını kuvvetlendirmeye yardımcı olmuştur.[18]

Halpern üstü kapalı bir dille "Ortadoğu'da bir reform ve rönesans çoktan başlamıştır"[19] derken, bunun neyi kapsadığını söylemez. Bunun yerine çağdaş İslâm'la ilgili bölümünde reformcu İslâm'ın başarısızlıkları, seküler liderlerin zaferi ve neo-İslâmi totalitercilik tehlikesi üzerinde durur.[20]

1960'lardaki Ortadoğu Araştırmaları okutmanları; Lerner, Halpern ve diğerlerine uyarak Batılılaşma'nın kaçınılmaz olduğunu öğretiyordu. Sonuç itibariyle, öğrenciler olarak bizlerin görevi -aslında ben Ortaçağ konusunda çalıştığımdan müfredatın bu kısmından muaftım- bu hayret verici dönüşümü incelemenin yollarını bulmak ve bu dönüşümü gerçekleştiren

insan gruplarını teşhis ederek bunlara yardım etmekti. Aynı görev bugün Irak'ta yeni ortaya çıkan sömürge idarecilerine de tavsiye edilmektedir.

Neredeyse herkesin anladığı şekliyle İslâm, en iyi ihtimalle "gelenek"in bir parçası olarak yok olup gitmeye mahkum olan tarihi bir kalıntı gibi görünüyordu. En kötü ihtimalle ise tehdit edici bir totalitercilik potansiyeli vardı. İki durumda da İslâm, Ortaçağ uzmanları dışında onaylanan bir araştırma konusu değildi. Çağdaş İslâm'la ilgili her türlü olumlu görüşün bu şekilde teoriye dayalı reddinin, II. Dünya Savaşı'nın sonu ile 1979 İran Devrimi arasındaki dönemde Amerikan eğitimli bilim adamları tarafından çağdaş İslâm'la ilgili yazılan kitap sayısının bir elin parmağını aşmamasında büyük payı vardır. Bu konuda yazılan eserler arasında ikisi, İslâm'ın tehlike olarak görülmesinin başlıca örneği olan Mısır'ın Müslüman Kardeşleri hakkındaydı.

Bize benzedikleri için sevebileceğimiz Ortadoğuluları aramamız, Ortadoğu Araştırmaları'na en başından beri bir at gözlüğü takmıştır. Said'in Oryantalistleri'nin bir zamanlar egzotizm diyarına bakarken taktığı ideoloji gözlükleri, savaş sonrası Amerika'da hareket halindeki insanları farklı bir açıdan çarpıtılmış bir şekilde gösteren gözlüklerle değiştirilmiştir. Bu iki hayal ürünü yorum arasında görünmez olup zamanla daha önemli oldukları anlaşılan başka alternatifler yatıyordu. Dînî geleneklerine derinden bağlı, fakat aynı zamanda da modern dünyanın en azından bir kısım ayrıcalıklarından faydalanmaya istekli olan orta kesimden insanlar, İran Devrimi'ni, çok sayıda İslâmi hareketi ve siyasi partiyi ve maalesef Usame bin Ladin'in cihat yanlısı planlarını doğurmuştur. Fakat ender istisnalar hariç İslâmi aktivizm, Ortadoğu Araştırmaları'nın ilk dönemlerinde incelenip tahlil edilmeden kalmıştır ve bugün hâlâ rahatsız edecek derecede anlaşılmazdır.

Modernleşmenin savaş sonrası zihniyette oynadığı rolün

mübalağa edilmesi, kendisine "özgür dünya" diyen kapitalizmin modernleşme yolları sunmak hususunda komünizmle dünya çapında rekabet etmesinin kaçınılmaz olmasından kaynaklanıyordu. Ortadoğu örneğinde, Operasyon Koordinasyon İdaresi'nin raporu, İslâm dünyasını Soğuk Savaş'ta hem manevi hem maddi bir savaş meydanı olarak tasvir ediyordu. John C. Campbell'ın 1958'de yayınlanan eseri *Defense of the Middle East: Problems of American Policy* (Ortadoğu'nun Savunması: Amerikan Politikasının Sorunları) bu dersi Ortadoğu Araştırmaları alanındaki öğrencilerin kafasına sokmaya çalışıyordu.[21] Campbell, uzun zamandır dünya sorunlarına ilişkin makul ve liberal değerlendirmelerle özdeşleştirilen saygın bir New York kurumu olan Dış İlişkiler Konseyi Siyasal Araştırmalar Direktörü idi. Kitabı, Amerika'da öncü neslin Ortadoğu siyaset bilimcilerinin neredeyse hepsinin yer aldığı bir Konsey çalışma grubunun fikir teatilerini yansıtmaktadır.

Lerner ve Halpern gibi Campbell'ın görüş sahası da bütün Ortadoğu'yu içine alır ama odaklandığı nokta, Sovyet emperyalizmine karşı koymaktır. Modernleşme var kabul edilir ama fazla vurgulanmaz: "Yine de Ortadoğu uluslarının her birinin heyecanları hepsini de harekete geçiren bir arzuyu yansıtmaktadır; yeni bir toplum kurma, başkalarının oyuncağı olmadan ya da süreç içinde kendi milli ve kültürel kimliklerini kaybetmeden modern dünyada yerlerini alma arzusu."[22] Campbell'ın İslâm'la ilgili görüşü de İslâm'ı aynı şekilde kendi ana temasına tâbi hale getirmektedir:

> (Sovyet yayılması önünde) Böyle bir engel teşkil etmesi hususunda İslâm'a kesinlikle güvenilemez. Komünizm ve Sovyet nüfuzunun maddeci ve ateist olmalarından dolayı İslâm dünyasında asla gedik açamayacağı teorisi doğrulanmamıştır. Din'in, Ortadoğu toplumunda gerçekten önemli bir yeri vardır; hem halkın tutumlarına hem resmi tutumlara rengini vermektedir. Fakat faşizm ya da komünizm gi-

> bi siyasi bir virüse karşı tam bağışıklık sağlamaz. Komünist teoride İslâm itikadına bazı yüzeysel benzerlikler gerçekten de mevcuttur ve daha iyi bir maddi hayat vaadi de bununla çelişmemektedir. Her şeyden önce, modern dünyanın İslâm üzerindeki etkisi, Komünist nüfuzuna kapıyı açma meyli gösteren iki önemli eğilim doğurmuştur: Birincisi, geleneksel doktrin ve kurumların maddi geri kalmışlıktan kurtulmaya azmetmiş olan entelektüel liderlerle yeni neslin sadakatini muhafaza edememesi ve ikincisi, Batı'ya duyulan nefret ki bu, bir yandan İslâm'a bağlılık duygusunu çoğunlukla güçlendirirken aynı zamanda da Batı'ya düşman ne kadar teori ve siyasi güç varsa bunlarla özdeşleşme duygusunu da üretmektedir.[23]

Dar görüşlülüklerine rağmen yukarıda bahsi geçen bu üç eser, aralarında Bernard Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey*'si (Modern Türkiye'nin Doğuşu) ve Carleton Coon'un *Caravan*'ın da bulunduğu başka birkaçıyla birlikte, önemli bir entelektüel başarıdır. Bunlarda yer alan büyük ve taraflı teorilerle genellemeler, bocalayıp duracak olan Ortadoğu Araştırmaları teşebbüsünün temelini atmıştır. Buna rağmen girişimcilikleri ve cesaretlerinden dolayı bu sahanın kurucularının aldığı alkışlar, onların bazı fikirlerindeki sınırlılık ve gerçek dışılığın, bugün Amerikalılar'ın İslâm dünyasına ilişkin anlayışını hâlâ çarpıtmaya devam ettiği gerçeğini gizleyemez.

Bağdat'a Doğru

Bu teorik görüşlerin yayınlanmasından bu yana yaklaşık kırk yıl geçti. Savaşlar ve devrimler, petrol krizleri, terörist bombalamaları ve *intifadalar* geldi geçti; her çarpıcı hadise akademik dünyada ve hükümetteki Ortadoğu uzman topluluğunu derinden sarstı ve çoğunlukla daha önceki krizin sonunda, bunların ileri sürdüğü tahminleri yanlış çıkardı. Bu uzmanların ha-

diseleri, daha doğru anladığını kimse inkar etmez. Martin Kramer'in *Ivory Towers on Sand*'deki şiddetli eleştirilerinden bazıları isabetliydi. 1980'lerde siyasal İslâm'da (doğru olarak) demokratik geleceğe giden ümit verici bir yol gören bilim adamları, dînî terörün gücünü *hakikaten* öngörememişti. Ve (yine doğru olarak) "sivil toplum"un ortaya çıkışını liberal dönüşümün müjdecisi olarak görenler de *hakikaten* polis-devlet baskısının inatçılığını hafife almışlardı. Kramer'in tamamen görmezden geldiği şey ise yirminci yüzyılın ikinci yarısında Ortadoğu ile ilgili ortaya atılan tahminlerin neredeyse tamamının boşa çıkmasıdır; İsrail-Filistin görüşmelerinden doğacak barış ve bölge çapındaki refahı hayal eden, dinin kamusal meseleler alanından çekileceğini ilan eden ve Amerikan askerlerinin Irak'ta coşkuyla karşılanacağını öngören tahminler de bunlar arasında yer almaktadır.

Kramer'e göre, tahminlerdeki yanılgılarla uğraşmanın en iyi yolu, Ortadoğu Araştırmaları'na devlet fonu tahsisine son verilerek -eğer mümkünse- kendi kitabını yayınlayan düşünce-araştırma kuruluşu (think-tank) Washington Yakın Doğu Politikası Enstitüsü'ne (WINEP) daha fazla ilgi gösterilmesidir. İslâm'a ilişkin olarak bu bizi nereye götürebilir? WINEP'in 10 Nisan 2003 tarihli "Özel Politika Forum Raporu"nda Kramer'in meslektaşı ve rehberi Daniel Pipes'ın şu sözleri aktarılıyordu: "Eğer sorun militan İslâm ise, çözüm ılımlı İslâm'dır. Dünyanın karşısındaki, bir medeniyetler çatışması değil, daha çok Müslüman ılımlılarla militanlar arasındaki bir çatışmadır... Washington'un, demokratik gelişmeleri küçük fakat tedrici adımlarla desteklemesinin vakti gelmiştir. Bu da hukukun üstünlüğünün faal olduğu, konuşma ve toplanma özgürlüğünün geliştiği, yerel seçimlerin yapıldığı vs. sivil toplumların kurulması anlamına gelmektedir."[24] Bu tavsiyeler, Kramer'in kitabında safdilce ve savunmacı diyerek eleştirdiği 1980'lerin ılımlı İslâm ve sivil toplumla ilgili iyimser tutumla-

rını şüphe uyandıracak derecede hatırlatmaktadır.

İster Ortadoğu Araştırmaları profesörleri, ister Martin Kramer ve Daniel Pipes tarafından tatbik edilsin, bu alanda uzun uğraşlar veren uzmanların daha inandırıcı ve tutarlı kestirimlerde bulunamaması, bu girişimin temelinde yatan yanlış anlayışlara işaret etmektedir. Yanlış çıkan tahminler konusunda elbette başka izahlara da müracaat edilebilir. Bazıları, birbiri ardına iktidara gelen Amerikan yönetimlerinin, Filistin'in emellerine tam destek vermemesi ve zalim diktatör ve kralla-ra liberalleşmeyi dayatmamalarından dolayı ümitlerin defalarca boşa çıktığını iddia etmektedir. Gidilmeyen -pratikte belki de hayalden öteye geçmeyen- bu yollar pekala da Ortadoğu politikasını daha öngörülebilir hale getirebilirdi. İslâm dünyasının bütün ülkelerinde petrol servetinin devletleştirilmesi ve milyarların hesapsızca boş yere silaha harcanması yerine, petrol zengini devletlerde olduğu kadar petrol fakiri devletlerde de hayatın iyileştirilmesine harcanmasının daha da yararı olabilirdi. Ama elden kaçan fırsatlara ağlamak, bugün karşımızda duran dünyanın anlaşılmaya çalışılmasıyla ilgili süregelen sorun açısından pek yararlı değildir.

Sorulacak soru şudur: 1950'lerdeki varsayımları bir kenara mı atmak istiyoruz, yoksa daima İslâm dünyasını bize benzer bir şekle getirebilecek, hareketli insanlar mı arayacağız? 11 Eylül 2001'den bu yana yazılanlara bakmak insanı teşvik etmiyor. Amerikan politikası ile hükümetlerinin ve toplumlarının sahip olduğu temel kurumların İslâmi bir ahlaki ve siyasi düzeni yansıtmasını isteyen yüzlerce değilse de onlarca milyon Müslüman'ın dünya görüşü arasında bir kesişim noktası bulmak, bugün de 1960'ta olduğu kadar zordur. Bu boşluk, böyle bir düzenin şu veya bu şeklini anlatıp savunan Müslümanlar'ın eserlerinin azlığından kaynaklanmamaktadır. Bu tür eserler çoktur. Gayrimüslim bilim adamları da, İslâmi meselelere karşı İran Devrimi'nden önceki kadar ilgisiz değildir. Her

ay İslâm'a yeni bakışlar sunan kitaplar -bu kitap da bunlara dahildir- yayınlanmaktadır. Mesele, İslâm'la ilgili bu bilgi yığınını devlet politikalarından sorumlu olanların perspektifleriyle bütünleştirmektir. Politikaları belirleyenler topluluğu ve bu topluluğun merkezine uzak bulunan bilim adamları, hâlâ Batılı bir perspektif yerine, bir Müslüman'ı kapsayabilecek alternatif modernist görüşlerinden kaçınmaktadır. En kötü ihtimalle bunlar, İslâmi siyaseti kötü niyetli ve köklü bir düşman yerine koyup bir yandan Müslümanlar'ı uzak tutmak için en iyi stratejilerin neler olduğunu tartışırlarken, bir yandan da "Neden bizden nefret ediyorlar?" diye sızlanırlar. En iyi ihtimalle de, mahalli kültürel normlara, hatta ılımlı İslâm'a karşı hassas davranmaları gerektiğini kabul eder, fakat böyle bir hassasiyetin pratikte nasıl gösterilebileceğini anlayamazlar.

Ortadoğu Araştırmaları, gördüğümüz gibi, Soğuk Savaş'ın gölgesinde başladı. Bu alanın doğuştan sahip olduğu haklar arasında, Müslümanlar'ı komünistlerin sunduğu diktatörlüğe giden yanıltıcı yol yerine, modernliğe giden özgür dünya yolunu takip etmeye ikna etmenin yollarını arama yetkisi de bulunuyordu. Özgür dünya yolunun komünizmin ortaya çıkardığı diktatörlükler kadar kötü diktatörlüklere götürmesi -bana göre bu, önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi, farklı bir Müslüman siyasi sisteminin uzun vadeli faaliyetlerinin sonucudur- bu yetkiyi hükümsüz kılmamıştır, çünkü nihai hedef İslâm dünyasının kurtuluşu değil, komünizmin mağlup edilmesiydi.

Bölgeyi 1979'dan beri altüst eden ayaklanmalara rağmen, 1957'de verilen yetki çok şeyi değiştirmemiştir. Komünistler artık yoktur ama Müslümanlar'ı, Batılı bir modernlik modelini izlemeye nasıl ikna edebileceğimizi hâlâ sormaktayız. Kökleri, en az özgür dünya modeli kadar Batılı olan, rakip sosyalist modernleşme modelinin ortadan kalkmasıyla birlikte, bugünkü alternatif, "komünistleşmek" değil, "başarısız bir devlet", hatta "yaramaz devlet" olmaktır. Soğuk Savaş dönemi

zihniyeti modernleşme modeli seçeneklerini içinde barındırırken, Soğuk Savaş sonrası modernleşme tek seçenek olarak fakirlik, kaos ve bilgisayar konusundaki cehaleti sunmaktadır. Politika çevreleri, görünüşe göre Müslüman bir modernlik modeli tahayyül etmekten acizdir. Ne gariptir ki beş yıllık Amerikan işgalinden sonra Japonya'da ortaya çıkan modernlik, Japonlar'a özgü bir modernlikti. Japonya'da ekonomik canlanmanın doruğunda kısa bir süre için, bazı Amerikalılar, bunun üstün bir modernlik olabileceğini dahi düşünmüşlerdi. Buna karşılık Japon işgalini savaş sonrası Irak'a model olarak ileri sürenlerin aklında, türbanlı kadınlar ve sarıklı mollalardan ziyade, beyzbol, Hello Kitty ve Elvis hayranları var gibi görünmektedir. Batı'nın zafer sarhoşluğu, o zaman Japonya'yla ilgili anlayışımızı nasıl bulandırdıysa, şimdi de İslâm'la ilgili anlayışımızı bulandırmaktadır. Üstelik geleceği her geçen gün Amerika'ya bağlı hale gelen bir bölge için alternatif olumlu gelecekler tahayyül edememiz, Müslümanlar'ın emperyalizm suçlamalarına kaçınılmaz olarak güç vermektedir. Sonraki dönem misyonerleri gibi biz de Müslümanlar'ın, sadece bir teknoloji toplumu olarak sunabileceğimiz şeyler için değil, ne isek o olarak -değerlerimiz için- bizleri sevmesini istiyoruz. Ancak onların kendi değerlerini sevme düşüncelerine destek vermeyi reddediyoruz.

John C. Campbell'ın 1958'de kaleme aldığı bir tespit, yaklaşık kırk yıl sonra önemini hâlâ muhafaza etmektedir:

> Gördüklerinden çok şey bilen insanları, Batı emperyalizminin tükenmiş ve can çekişen bir güç olduğuna inandırmak için gereksiz gibi görünen çok fazla uğraş vermemiz gerekecektir. Ulusal bağımsızlık ve başka devletlerin içişlerine karışmama ilkelerine bağlılığımızı, makul göründüğünden daha fazla beyan etmemiz ve bu ilkeleri dünyanın sorunlarına çözüm olarak görenleri teşvik etmemiz gerekecektir.[25]

Aynı düşüncenin yeni bir varyantı, başka kıdemli diplomatlar ve profesyonel iletişim uzmanlarının görüşleriyle hemfikir olan emekli ABD diplomatı John Brown'ın 2002'de verdiği tavsiyede görülmektedir; Brown'ın tavsiyesi devletin kamusal diplomasiye daha fazla yatırım yapması yönündedir:

> Örneğin terör savaşında kamu diplomasisinin muhtelif araçlarının, İslâm dünyası üzerinde çok büyük bir etkisi olabilir. Öncelikle, gerçekçi ve doğru bir bilgilendirme kampanyası, eğer hem ikna edici hem güvenilir olursa, ABD'nin politikası ve planlarıyla ilgili sicilini düzeltebilir...
> Son olarak, ABD kültürü konusundaki bilgisizlik ve bu kültürü şiddet ve pornografiyle bir tutma eğilimi göz önüne alınırsa, ABD ile ilgili Müslüman kitlelere, özellikle de gençlere hitap edecek ciddi, fakat fazla resmi olmayan kültürel faaliyetlerin özel bir rolü vardır.[26]

Operasyon Koordinasyon İdaresi'nin 1957 tarihli raporunda mevcut olan "Batı'nın ve teknolojinin İslâm ülkelerindeki etkisinden gelen olumsuz tepki" ikazı da önemini muhafaza etmektedir. Sorun teknoloji değildir. Modern ulemanın ortaya serdiği imkanlardan yararlanmak konusunda hiçbir grup, Usame bin Ladin'in cihat yanlısı takipçileri kadar azimli değildir. Sorun, teknoloji ile Batı'nın toplumsal ve kamusal uygulamalarının bölünmez bir bütün olduğu iddiasıdır. Bu sebeple Amerika'nın, İslâm dünyasında pazarlanmasında görülen onlarca yıllık engellenme, Müslümanlar'ın bu pazarlanmaya direnmesi karşısında daha derin bir bilinç meydana getirmiştir.

> ABD bir ürün, bir haber veya film değil bir ülkedir ve hükümeti ile halkı, uluslararası arenadaki nüfuzlarını devam ettirmek veya daha da arttırmak için yurtdışında kendilerini etraflıca izah etmek zorunda kalmaktadır. *Küresel iletişim ve "Amerikalılaşma" çabalarına rağmen, diğer ülkeler*

kendine has kültürlerine ve gerçeğe bakış tarzlarına sahip olmaya devam edeceklerdir; terör çağında ulus olarak ayakta kalabilmemiz için kamu diplomasisi vasıtasıyla kendileriyle iletişim kurmadan ya da onları ikna etmeden "bizim gibi" olmalarını başkalarından bekleyemeyiz.[27]

"Kendine has kültürler ve gerçeğe bakış tarzları"nın bu olumlu tasdikinde bile, gerçeğe, farklı bakış tarzlarının değerli olup olamayacağı sorulmamaktadır. Özetle, Müslümanlar'ın, Batı'nın Müslüman düşmanı olduğu suçlaması doğru mudur? Ve eğer doğruysa, Batı bu konuda bir şeyler yapmalı mıdır? Yoksa Müslümanlar, teknolojik, ideolojik ya da ekonomik olsun, istedikleri Batı mallarını alabilmek için sadece dişlerini sıkarak bu düşmanlığa katlanmalı mıdır?

Terör Savaşı'nın IV. Dünya Savaşı olduğu -III. Dünya Savaşı Soğuk Savaş'tı- görüşünü benimseyen eski CIA Başkanı James Woolsey gibi yüksek düzeyli hükümet yetkililerinin beyanları, Müslümanlar'ı topluca Amerika'nın gazabının hedefi olduklarını düşünmeye sevk etmektedir:

> Belli ki biz Ortadoğu'nun çehresini değiştirene kadar terör savaşı asla durmayacaktır; Irak'ta yapmaya başladığımız şey de budur. Bu, güç bir iştir. Ama daha önceki dünya savaşlarında başarmış olduklarımızdan daha güç değildir.
> Tarihte demokrasisi olmayan ve dışarıdan gelen müdahalelere öfkeyle karşılık veren dünyanın bu bölgesinde -Arap Ortadoğu'da- değişim hâlâ girişilmeyi beklemektedir.
> Saddam Hüseyin, Suudi kraliyet ailesinden müstebitler ve teröristler, artık Amerika'nın, bir yüzyılda dördüncü defa uyandığını anlamak zorundadır. Bu ülke yürüyüşe başlamıştır. Bu savaşı biz istemedik -isteyenler Baasçı faşistler, İslâmcı Şiiler ve İslâmcı Sünniler idi- ama içindeyiz. Ve savaşı kazanabilmemizin tek bir yolu vardır. Wilson'un 14 esası için savaşarak I. Dünya Savaşı'nı böyle kazandık. Churchill ve Roosevelt'in Atlantik Sözleşmesi için savaşa-

> rak II. Dünya Savaşı'nı böyle kazandık. En iyi şekliyle Başkan Reagan'da ifadesini bulan, fakat aynı zamanda başlangıçta Başkan Truman'ın da çok önemli bir şekilde ifade ettiği yüce fikirler için savaşarak III. Dünya Savaşı'nı da böyle kazandık.
>
> Bu savaş, geçmişteki dünya savaşları gibi, bizim onlara karşı savaşımız değildir. Bu, ülkeler arasındaki bir savaş değildir. Bu, zorbalığın özgürlüğe karşı savaşıdır.[28]

Bu birkaç paragrafta yer alan tarihi çarpıklıklar -en üzücüsü, hepsi de komünist askeri yayılmasına karşı duran Başkan Eisenhower, Kennedy, Johnson, Nixon ve Carter'ın komünizme karşı savaşan cesur Amerikalılar listesinden çıkarılmasıdır-, Amerikan politika çevrelerinde ideolojinin sağduyuya ne derece galip geldiğini göstermektedir. Amerikalılar I. Dünya Savaşı'nda, Wilson'un On Dört Esası için savaşmamış; bu politika Ocak 1918'de, yani ABD müdahalesinden dokuz ay sonra ilan edilmişti. Amerikalılar II. Dünya Savaşı'nda da Atlantik Sözleşmesi için savaşmadı. Roosevelt ve Churchill arasında Pearl Harbor'dan dört ay önce imzalanan anlaşmada Japonya veya Amerika'nın muharip ülke olduğundan bahsedilmiyordu. Daha da önemlisi, gerek On Dört esas gerekse Atlantik Sözleşmesi'nde, ikincisinin deyişiyle "bütün halkların idaresinde yaşayacağı yönetim biçimini seçme hakkı" ilan ediliyordu. Tarihte yeni sayfalar açıldıkça bu hakka gösterilen saygı, emperyalist emellere göre ikinci plana atıldı. İngiltere ile Fransa, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Ortadoğu'nun denetimini eline aldı ve Atlantik Sözleşmesi'ni kapsayan 1942 Birleşmiş Milletler Bildirgesi'ni imzalayan ülkeler arasında İngiltere, Belçika ve Hollanda gibi -savaş bitince sömürgelerini özgürleştirmek gibi bir niyetleri olmayan- emperyalist ülkeler de bulunuyordu.

Emperyalist ülkelerin, iki dünya savaşının sözde uğruna yapıldığı ilkeleri gerçekleştirmekte gösterdiği tarihsel başarı-

sızlık, Woolsey'i hayret verecek derecede ahmakça bir sonuca ulaştırır: "Tarihte demokrasisi olmayan ve dışarıdan gelen müdahalelere öfkeyle karşılık veren dünyanın bu bölgesinde -Arap Ortadoğu'da- değişim hâlâ girişilmeyi beklemektedir." "Dışarıdan gelen müdahaleler" derken Woolsey, emperyalist işgal ve manevralardan başka bir şeyden bahsediyor olabilir mi? Woolsey, Ortadoğu insanlarının, savaş döneminde verilen bu sözlerin tutulmamasına "öfkeyle karşılık vermesi"nin yanlış olduğuna gerçekten inanmakta mıdır? Woolsey'in sözlerinin, Amerikalı liderlerin Ortadoğulu ve Müslüman kitleleri derinden yaralayan pek çok sözü gibi sadece iyi düşünülmeden söylenen sözler olduğu ancak ümit edilebilir.

Emperyalizme verdiği açık onayı örtbas eden ve emperyalizmin, savunduğunu iddia ettiği idealler hususundaki ikiyüzlülüğünü görmezden gelen Woolsey, daha sonra IV. Dünya Savaşı'ndaki düşmanlarımızı sıralamaya girişir: Bir yanda "Saddam Hüseyin, Suudi kraliyet ailesinden müstebitler ve teröristler", diğer yanda da "Baasçı faşistler, İslâmcı Şiiler ve İslâmcı Sünniler." Geriye kim kaldı? Birincisi, Cezayir, Mısır, Tunus ve Türkiye gibi seçim sistemine girmek isteyen Müslüman aktivistleri siyasete katılmaktan men etmeye uğraşan ABD destekli iktidar güçleri. İkincisi, 2003'te Irak'ın işgalinden sonra Ortadoğu demokrasisinin muhtemel kurucuları olarak, 1957'de Amerikalı diplomatların tercih ettikleri muhataplar olan ve -çoğunlukla bir süre göçmen olarak ABD'de kaldıktan sonra- kısa zamanda şöhret bulan "İngilizce konuşan, Batı eğitimli entelektüeller". Woolsey ve onun gibi düşünen yetkililerin "İslâmcı" derken ne kastettiğinden hiçbir Müslüman emin olamaz. Bugün ABD'nin, modernliğe giden İslâmi yola, 1979'da Müslüman devrimciler zorba İran Şahı'nı tahtından indirdikleri zamanki baktığından daha hoşgörülü bakmaya meyyal olmadığını anlaması için, insanın çok şüpheci olmasına gerek yoktur.

Daha çoğulcu ve daha esnek bir bakış açısının ne ima ettiğini anlamak için, "2002 Arap İnsani Gelişim Raporu" adlı Birleşmiş Milletler belgesine başvurulabilir. Bu rapor, Arap dünyasındaki şartlarla ilgili açık sözlü değerlendirmesinden dolayı geniş çapta ve hak ettiği bir ün kazanmıştır; belge Arap dünyasının kültür ve eğitim manzarasını fevkalade karanlık ve atıl olarak sunmaktadır. Fakat bu belge Amerikalı bürokratlar tarafından değil, bir grup Arap entelektüel tarafından kaleme alınmıştır ve Birleşmiş Milletler'in nezaretinde hazırlanması onu Amerikan politika belirleyicilerinin dünyasından daha da uzaklaştırmaktadır. Üslubu kuşkusuz seküler olmasına rağmen, rapor yine de Arap dünyasının büyük kesiminin siyasete ve topluma din gözlüğüyle baktığının farkında olunduğunu ve bu bakışın görmezden gelinemeyeceğinin takdir edildiğini göstermektedir. Rapor, sorunu açıkça ortaya koyan ölçülü bir üslubla başlar:

> Arap ülkeleriyle başka bölgeler arasında katılımcı yönetim açısından büyük bir geç kalmışlık vardır... Bu özgürlük açığı, insani gelişimi baltalamaktadır ve geciken siyasi gelişimin en üzücü tezahürlerinden biridir. Demokrasi ve insan haklarının kanunen kabulü anayasalarda, kanunlarda ve hükümet bildirilerinde kutsal kabul edilse de, fiili uygulamada çoğunlukla ihmal edilmekte ve bazı durumlarda kasıtlı olarak bunlara aldırış edilmemektedir.
> Çoğunlukla idari modelin ayırıcı vasfı, devletin diğer bütün organları üzerinde önemli bir denetimi olan güçlü bir yürütme organıdır ve bu idari model, bazı durumlarda yürütme ve yargı kurumlarının karşılıklı olarak birbirlerini denetlemeleri ilkesinden bağımsızdır. Temsili demokrasi her zaman gerçek değildir ve bazen de yoktur. İfade ve toplanma özgürlükleri çok sık olarak kısıtlanmaktadır. Eski meşruiyet biçimleri hâlen hüküm sürmektedir.[29]

İslâm'a açılma konusuna "Seçkin Bir Açık Kültür" başlıklı bölümde gelinmektedir:

> Kültür ve değerler kalkınmanın ruhudur. Bunlar kalkınmaya hız verir, onu ilerletmek için gereken vasıtaları kolaylaştırır ve insanların onun amaç ve gayelerine bakışını büyük ölçüde belirler. Kültür ve değerler, insanların gündelik ümitlerini, korkularını, hırslarını, tutum ve eylemlerini şekillendirmeye yardımcı olmak bakımından faydalıdır, fakat aynı zamanda da şekillendiricidirler çünkü insanların ideallerine biçim vererek kendileri ve gelecek nesiller için tatmin edici bir hayat hayallerini ilham ederler. Arap ülkelerinde, kültür ve değerlerin kalkınmayı teşvik mi ettiği, geciktirdiği mi konusunda bir tartışma mevcuttur. Ama en nihayetinde değerler, kalkınmanın hizmetinde değildir; onun kaynağıdır...
>
> Hükümetler -Arap ya da başkaları- halklarının değerleri konusunda hüküm veremez; aslında hükümetler ve icraatlarını kısmen milli kültürler ve değerler belirler...
>
> Geleneksel Arap kültürü ve değerleri de dahil olmak üzere geleneksel kültür ve değerler, küreselleşen dünyanın kültür ve değerleriyle çelişebilir. Artan küresel karşılıklı bağımlılık göz önüne alınırsa, en uygun tepki, Arap ülkelerinin hem küreselleşmeye katkıda bulunacağı hem de ondan faydalanacağı, açıklık ve yapıcı ilişkinin esas olduğu bir tepki olacaktır. Demokrasi değerleri de, kültürel gelenekçilik ve küresel modernlik arasındaki fikir ayrılıklarının çözüme bağlanmasıyla ilgili bu süreçte rol oynayacaktır. Farklı insanların farklı tercihleri olacak; bazıları küresel etkileri memnuniyetle karşılarken, bazıları da bunların kapsamlı nüfuzuna kızacaktır. Demokratik bir çerçevede, görüş farklılıklarını dikkate almak ve söz konusu zor seçeneklerde bireysel özgürlükle halkın tercihleri arasında bir denge tutturmak suretiyle, kültürel değişimlerin nasıl değerlendirileceğine ve etkileneceğine vatandaşlar karar verebilir.[30]

Daniel Lerner'in, modernleşme teorisinin, Ortadoğu Araştırmaları'nın merkezine yerleşmesine yardım ettiği dönemden

yarım asır sonra, bu çalışmaya katkıda bulunan kırk kadar Arap entelektüel -bunların bir kısmı mutlaka Lerner'in 1950'deki "hareket halindeki insanları"nın oğulları ve kızlarıdır- toplumlarının "temsilcileri" olarak Lerner'in şu temel varsayımıyla aynı fikirde olmadıklarını açık ve nazik bir dille beyan etmektedir: *"Ortadoğu'nun varmak istediği yer, Batı'nın bugünkü halidir"*. İhtiyatlı "kültür ve değerler" örtüsü altında, İslâm müzakere masasındaki yerini yeniden almıştır. Sorulması gereken soru, Lerner'in garip fikri "Ortadoğu'nun temsilcileri arasında hüküm süren, sözle ifade edilmemiş varsayımlar ve açıkça beyan edilen hedefler... Batılı modernleşme modelini baz çizgisi olarak kabul etmeye bizi mecbur etmektedir" fikrinin Amerika'daki eğitim ve siyaset çevrelerinde hâlâ kabul görmekte olup olmadığıdır. Ortadoğu insanlarının arzularının -varsayıma göre aynen bizim gibi olmak-, Amerikalı bilim adamları tarafından yapılan değişim analizlerini belirlemesi gerektiği, 1950'lerde iddia edilecek bir şeydi. Eğer bir Ortadoğu ya da İslâm ülkesi, Müslümanlar'ın norm ve değerlerini gözetecek bir yönetim isterse, Amerikalılar'ın bu neticeye ılımlı bakması gerektiği de ortaya atılabilecek başka bir iddiadır.

Bir Konuşma

Fikir silsilem kaybolmuş gibi görünebilir fakat sadece gizlenmektedir. Şimdi onu açığa çıkarayım. II. Dünya Savaşı'ndan önce Ortadoğu'daki Amerikan misyonerleri kurtarılacak ruhlar arıyor; fakat genellikle bunu başaramıyorlardı çünkü yerel yasalar Müslümanlar'ın ihtida ettirilmesini yasaklıyordu ama misyonerler onlara en azından Hıristiyan sevgisi bahşedip bunun karşılığında sevgi görmeye çalışabilirdi.

Savaştan sonra, Ortadoğu Araştırmaları'nın kurucuları, çağdaş İslâm'a odaklanmaları yönündeki tavsiyelere kulak asmadan bunun yerine Batılı gibi davranmaya çalışan Ortadoğu-

lular üzerinde odaklandılar. Bunların sayısı çok fazla değildi; aynı şekilde çok fazla mühtedi de yoktu; ancak bu az sayıdaki kişinin bölgeye Batı modernliğini götürmekte öncülük edeceğine dair güçlü bir kanaat mevcuttu. Kurucular, Ortadoğuluların -aslında Batı dışı dünyadaki herkesin-, kendi toplumlarının Batı'daki toplumlara benzemesini istediğine inanıyordu.

Ancak modernliğin aracıları olarak desteklediğimiz insanlar zorbalara, toplumları da polis devletine dönüştü. Siyasi İslâm kültürü daha iyi anlaşılmış olsaydı bizi buna karşı ikaz edebilirdi, fakat hareket halindeki insanlar aklımızı başımızdan almıştı. Teorisyenlerimizin öngördüğü gibi davranmadıkları zaman hayal kırıklığına uğrasak da, onlardan vazgeçmiyorduk.

İran Devrimi fevkalade zor oldu. Biz, Şah'ı seviyorduk, o da bizi. Ama o bir zorbaydı ve halkı yönetimde bir ses talep ediyordu. İslâm'a dair sağlam bir anlayışımız olmadığından, bu kadar çok İranlı'nın, neden sarıklı mollaların kendilerini idare edebileceğini düşündüğünü anlayamıyorduk; hele hele bunların demokratik bir idareyi tasarlayabileceklerini düşünmelerini hiç aklımız almıyordu. Ne de olsa modernlik yanlılarının, aynen bizim gibi insanlar olması gerekiyordu.

Sonra Usame bin Ladin ortaya çıktı ve en azından o ve taraftarlarının modern dünyadan nefret ettiğine inanan analistlerin kanaatine göre, teorileri doğruladı. Ama bu bizi kafa karıştırıcı bir tabloyla karşı karşıya bıraktı. Bazı dînî aktivistler, seçim ve modern dünyayla bir tür bütünleşme istiyor gibi görünüyordu. Gerçekten öyle miydi? Bazıları da Batı medeniyetinden nefret ediyor ve teokrasiye özlem duyuyor gibi görünüyordu. Gerçekten öyle miydi?

Teorisyenlerin, geçmişin yok olan kalıntıları olarak görüp bir kenara attığı İslâm, bir hayret kaynağına dönüştü. Onlara güvenebilir miydik? Onları sevebilir miydik? Ya onlar bizi sevebilir miydi? İkinci Körfez Savaşı'nın sonuçları bir

imtihan oldu. Amerikan yönetiminin iyi giyimli, hali vakti yerinde dostu Ahmet Çelebi, hareket halindeki insanlara klasik bir örnekti. Ama Iraklılar, nedendir bilinmez, onu seviyor gibi görünmüyordu. Öbür taraftan Necef'teki Şii mollaların binlerce ateşli taraftarı vardı. Ama biz bunların neyi temsil ettiğini hiç bilmiyorduk. Yine, İslâmi siyaset teorisinin yüzlerce yıllık dinamiğini kavrayamamamızdan dolayı görüşümüz bulanıktı.

Bu sorun üzücüdür ama yeni değildir. 1993'te Japonya'da düzenlenen, yirmi birinci yüzyıl konulu bir konferansta, Columbia Üniversitesi'nden, tam liberal görüşe sahip meşhur bir meslektaşım, İslâmi Selamet Cephesi'nin (FIS) kazanmasına kesin gözüyle bakılan meclis seçimlerini askıya alan 1992 Cezayir darbesinden bahsediyordu. Söylediğine göre darbe gerçekleştiği zaman onu tedirgin etmişti, fakat daha sonra düşününce, seçimleri durdurmanın Enver Sedat'ı öldüren adamların iktidara gelmesine müsaade etmekten daha iyi olduğuna karar vermişti. Cezayir'in Mısır olmadığının ve FIS ile suikastı gerçekleştiren şiddet dolu kenar grubun birbirleriyle bağlantısı olmadığının söylenmesi, bu meslektaşımı görüşünden vazgeçiremedi. Kendisinin fikri sabitine göre, İslâm adına hareket eden teröristler, seçim sürecine iştirak etmek isteyen Müslüman siyasi partilerden farksızdı.

Dini teröristlerle dînî demokratları bir araya koymak, pek çok Amerikalıya cazip gelmektedir. Fakat İslâm'a düşmanlığı açık olan insanlar bile her zaman bundan emin olmamaktadır. Yukarıda alıntısını verdiğimiz WINEP'in *Özel Politika Forum Raporu*'nda Daniel Pipes'ın şu sözleri yer almaktadır: "Amerika Birleşik Devletleri İslâm'ın modern, ılımlı ve iyi komşuluk ilişkilerine dayanan bir şeklini teşvik edebilir, fakat kendi başına böyle bir görüşün hakim olmasını sağlayamaz. Bunu ancak Müslümanlar yapabilir." Sanki sevebileceğimiz *iyi* Müslümanlar aramamız gerekiyor. Sonra Pipes daha tipik bir görüş-

le devam eder: "Ilımlı İslâm diye bir şey yoktur, çünkü bütün İslâmcılar aynı uzun vadeli gayelere sahiptir; sadece araçlar hususunda birbirlerinden farklılık gösterirler."[31]

Pipes'la birlikte panele katılan, bağımsız bir bilim adamı ve eski CIA analisti Graham Fuller ise daha dostane bir bakış açısıyla onu izler:

> İslâmcılık, faşizme ya da komünizme benzemez. Aksine, Müslümanlar'ın meseleleriyle ilgilenen ve geçmişte sıradan Müslümanlar'ın bile ihtiyaçlarına cevap verememiş Arap ideolojik hareketlerine daha cazip bir alternatif teşkil eden dini, siyasi ve kültürel bir çerçevedir. İslâmcı olgusu, modernleşmeye sevkedilen küresel eğilimlere ve modern dünyanın sorunlarına, özlemlerine bir tepkidir. İslâmcılık, rahatsızlık veren bir dünyayı anlamlı kılmak için, bu kez dînî kullanarak verilen evrensel mücadelenin bir parçasıdır... Demokratikleşme uzun bir süreç olacaktır... Müslüman halklar yıllardır dar bir alana hapsolmuştur ve kapılar açıldığı zaman atlarını dörtnala süreceklerdir. İslâmcılar ilk seçimleri kazanacaklar ve fakat ikinci seçimleri de kazanacaklar mı? Eğer İslâmcılar iktidara geldikleri zaman verdikleri sözleri tutmazsa, başarısız olacaklardır.[32]

Amerikalılar'ın İslâm'a genel bakışında, geleceği görebilen beyin fırtınası konferanslarında konuşanlar da dahil uzmanlar arasındaki tartışmalara fazla dikkat edilmemektedir. Neredeyse bütün ilgili Amerikalılar, serbest seçimlerle bile olsa İslâmcılar'ın hükümet kurması düşüncesi karşısında ürpermektedir. Ama "İslâmcı" kelimesinin aslında ne anlama geldiği konusunda genellikle kafaları bulanıktır. Liberaller'in ürpermesi, İslâmi hareketlerin merkezinde gördükleri dar kafalılıktan dolayıdır. Muhafazakarlar'ın ürpermesi ise bu hareketlerde gördükleri Amerikan düşmanlığından dolayıdır. İki grup da kilise ve devletin ayrılması ilkesini kutsal kabul etmektedir,

ancak İslâm tarihinde cami ile devlet arasındaki ilişkiler hakkında pek az şey bilmektedirler.

Hıristiyan Demokrat diye nitelendirilen partiler bazı Avrupa ülkelerinde hükümet kurmasına rağmen, İslâmi bir siyasi parti düşüncesi pek çok Amerikalı'yı korkutmaktadır. Kendi ülkemize gelirsek, İslâm'ın siyasetin dışında kalmasını isteyenlerin çoğu, ABD'deki Hıristiyan fundamentalist grupların ve/ya İsrail'deki Yahudi dînî partilerin siyasi faaliyetlerine destek vermektedir. Bu insanlar bazen Hıristiyan ve Yahudi siyasetçilerin belli politika tavsiyelerini beğenmeseler de, bunların seçimlere aday olma hakkını her zaman savunmaktadırlar.

Hıristiyan ve Yahudi politikası kabul edilebilirken, Müslüman politikasının reddinin makul bir izahı var mıdır? Yoksa bu ikili görüş sadece Müslümanlar'ın aleyhindeki önyargılardan mı kaynaklanmaktadır? Ya Amerika'nın İslâmi siyasete duyduğu nefreti paylaşan pek çok Müslüman ne olacak? Onlara "hareket halindeki insanlar" demek eski bir tabir gibi gelmektedir. İslamcı Müslümanlar'a karşılık Daniel Pipes'in önerdiği, Amerika patentli "İslâm'ın modern, ılımlı ve iyi komşuluk ilişkilerine dayanan bir şeklini" meydana getirebilecek, İslamcılar'a muhalif müslüman vizyon son derece ilginç değil mi?

Columbia'da Faslı bir erkek yüksek lisans öğrencisiyle yaptığım bir konuşma -konuşmada bazı değişiklikler yapılmıştır- Müslümanların tutumlarını değerlendirmeye çalışırken karşılaştığım engellere bir örnektir:

> ÖĞRENCİ: Hocam, FIS'ın Cezayir meclis seçimlerini kazanmasına engel olan darbenin korkunç bir hata olduğunu düşündüğünüzü söylediniz. Fakat eğer kazansalardı bunun "bir insan, bir oy, bir defa" durumunun bir örneği olacağı ile ilgili, sıklıkla dile getirilen iddiaya nasıl cevap veriyorsunuz? Üstelik bunlar Cezayirli kadınların özgürlüğünü sınırlamaz mıydı?

PROFESÖR: Önce "bir insan, bir oy, bir defa" iddiasını ele alalım. Serbest seçim düzenlenen her ülkede, özellikle de ilk kez düzenleniyorsa, seçimi kazananların görev dönemleri sona erdiği zaman iktidarı bırakıp bırakmayacağının bilinmesinin imkansız olduğu açıktır. Gerçekten de başkan ve partilerin iktidardan ayrılmadığı pek çok örnek mevcuttur. "Bir insan, bir oy, bir defa" bazı Afrika ve Latin Amerika ülkelerindeki üzücü bir hikayedir. Ortadoğu'da, Suriye, Irak, Tunus, Mısır ve uzun zamandır Türkiye'deki seçimler sadece tek partili rejimlerin idaresini devam ettirmeye yaramıştır. Bu sadece Avrupa dışında olan bir sorun değildir. Louis Napolyon, Adolf Hitler ve doğu Avrupa'da II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan çeşitli komünist rejimleri düşünün. Amerikan tarihinde George Washington veya bir diğer lider Mustafa Kemal Atatürk ya da Cemal Abdünnasır gibi, seçildiği zaman başkanlığı hiç bırakmayacağından korkulan insanlar vardı. Buna rağmen hiç kimse hiçbir zaman en kötü suçluların, generallerin ve milliyetçi parti başkanlarının iktidara aday olmasını yasaklamamaktadır. Neden? Çünkü seçimle işbaşına gelen bir hükümetin, daha sonra seçim sürecini kaldırma riskinin, demokrasinin tesisi lehine göre alınmaya değer bir risk olduğu varsayılmaktadır. O halde neden sadece İslâmcı partilerden şüphe edilmektedir? Bunlara böyle kötü niyetler atfedebilmek için mevcut bir tarihsel emsal yoktur.

ÖĞRENCİ: Ama onlar bir İslâm cumhuriyeti kurarak iktidarı tekellerine almak istediklerini söylemiyorlar mı?

PROFESÖR: Bazen öyle yapıyorlar, fakat çeşitli komünist partiler de aynı şekilde tam komünist rejimler kurmak istemiştir. Bazı ülkelerde bu arzu, komünistlerin iktidara aday olmasının yasaklanmasına yol açmıştır. Ama Hindistan gibi, komünist partilerin seçimleri kazandığı bazı ülkelerde de bunlar ne totaliter rejimler kurmuş ne de sonraki seçimlerde mağlubiyete uğradıkları zaman iktidarı bırakmayı reddetmişlerdir. ABD'de bizler, komünistlerin iktida-

ra aday olmasını yasaklamıyoruz, ama hizmet için bir şart olarak Anayasa'yı korumaya yemin ediyoruz.

ÖĞRENCİ: Ama İran örneğini ele alalım. İslâm cumhuriyetini desteklemeyen partiler seçimlerden men ediliyor ve iktidara aday olanlar bir mollalar komitesi tarafından onaylanmak zorunda. Eğer FIS seçilseydi, onlar da İranlılar'ı örnek alarak Cezayir'de bir İslâm cumhuriyeti kuracaklardı.

PROFESÖR: İran'la ilgili söylediklerinizi elbette doğru; fakat İran İslâm Cumhuriyeti, İslâmcı olmayan rakiplere karşı adaylığını koyan İslâmcı bir parti vasıtasıyla değil, bir devrimle ve arkasından gelen anayasal referandumla kurulmuştur. Olağan seçimlerle anayasal referandumları birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Eğer Cezayir'de FIS kazansaydı, onun da bir İslâm cumhuriyeti kurulmasını isteyeceği gayet mümkündür. İki muhtemel strateji akla gelmektedir: Ya askeri darbe ki ordudaki sekülaristlerin gücü göz önüne alındığında başarılı olması zor olurdu ya da yeni bir anayasanın ilanı ki mümkündür fakat bunun için büyük bir parlamenter çoğunluk gerekirdi. Cezayir halkının çoğunluğunun daha sonra İslâm cumhuriyetinin lehinde oy kullanması mümkündür ve eğer öyle olursa, ordu da bu oyun geçerli olmasına izin verirse, siz veya ben hangi demokratik gerekçeye dayanarak Cezayirliler'in, bu yönetim biçimini seçme imkanından mahrum edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz?

ÖĞRENCİ: Bir İslâm cumhuriyetinin, hükümette azınlıkların görüşlerine söz hakkı tanımayacağı ve insanları dînî emirlere riayet etmeye zorlayarak halkı -özellikle de kadınları- baskı altına alacağına dayanarak.

PROFESÖR: Söylediğiniz şey mümkündür ama kesin olmak zorunda değildir. Bir İslâm cumhuriyeti çeşitli anayasal formlara bürünebilir. İran'da anayasa, bazı dînî azınlık-

ların mecliste temsil edilmesini garanti altına almakta, fakat bağımsız bir din olarak kabul edilen Bahaizm'in bastırılmasına müsaade etmektedir. Kadınlar oy kullanıp siyasi mevkilere aday olmakta, ancak kamusal davranışları konusunda kısıtlamalara tâbi tutulmaktadırlar. Bunlar ciddi kusurlardır ve azınlık haklarını bastıran seçmen çoğunluğu ile ilgili çok eski korkuyu akla getirmektedir. Ama bu sadece İslâm'la ilgili bir sorun değildir. Mesela Amerikan anayasasını yazanlar, bugün İslâm dünyasındaki önemli İslâmcı partilerin aksine, kadınların oy kullanması için hiçbir hüküm çıkarmamış ve Afrikalılar'ın köleliğini yasaklamamıştır. Onların demokrasisi herkesi kapsamıyordu. Üstelik 1790'da bir kraliyet taraftarının, ABD'de ülkenin İngiliz idaresine iade edilmesine dayanan bir parti programıyla seçimlere aday olup olamayacağı da sorulmalıdır. Daha yakın geçmişte, Türkiye'nin, seçmenlerini dînî yönelimli adayları tercih etme hakkından mahrum etmek için, İran'ın, Şah taraftarları ile laiklik taraftarlarını aday olmaktan men etmek amacıyla sarf ettiği kadar çaba sarf ettiği de ortadadır.

ÖĞRENCİ: Doğru olabilir ama bir fark olduğu açıktır. Türk politikası kaynağını, Batı'daki "kilise ile devletin ayrılması" prensibinden almaktadır ki bu demokrasinin merkezinde bulunan bir ilkedir; öbür taraftan İranlılar dînî istesin ya da istemesin herkese dayatmaktadır.

PROFESÖR: Kilise ile devletin ayrılığı elbette Avrupa ve Amerikan demokrasisinin önemli bir ilkesi haline gelmiştir. Ama bu ilke başlangıçta ABD Anayasası'nın temel taşı değildi. Resmi bir dinin saptanması konusundaki kanuni engel, Anayasa'dan iki yıl sonra kabul edilen Birinci Değişiklik'te görülmektedir ve bu yasak, 1868'deki On Dördüncü Değişiklikle Haklar Beyannamesi ilkeleri, eyaletleri de kapsar hale getirilene kadar sadece federal yönetim için geçerliydi. 1850 ile 1857 yılları arasında federal yönetimin kabul ettiği Utah yerel valiliği görevini icra eden Brigham

Young, dinin kamusal meselelerdeki hakim rolüne ilişkin görüşünü kesinlikle değiştirmemiştir. Amerikalılar'ın "resmi din"le ilgili maddeyi nasıl anladıklarına gelince, ABD sekülerleştikçe son iki yüzyılda yorumlar da değişmiştir. Buna rağmen Federal Mahkeme'nin Bağlılık Yemini'nden, "Tanrı'nın emrinde" ifadesini çıkarmasının şiddetli protestolarla karşılanması, pek çok inançlı insanın, kilise-devlet ayrılığı ilkesinin uygulanmasına yönelik çabalara hâlâ itiraz ettiğini göstermektedir.

ÖĞRENCİ: Burada Bağlılık Yeminin'den ya da okullardaki duadan bahsetmiyoruz. İslâm, ABD'deki Katoliklik ve Protestanlığa benzemez. İslâm, yüzyıllardır Ortadoğu'daki insanların dünyaya bakışına öylesine hakim olmuştur ki onun idarede rol oynamasına müsaade etmek, kaçınılmaz olarak din devletinin dayatılmasına ve demokrasinin bitmesine sebep olacaktır.

PROFESÖR: On sekizinci yüzyıl Hıristiyanlığının Avrupa ve Amerika'da demokratik yönetimin şafağında halkın hissiyatı üzerindeki hakimiyeti konusunda da aynı şey söylenebilir. Fransız Devrimi'nin demokratları toplumun bütün sahalarındaki kilise nüfuzunu bertaraf etmeye çalıştı. Bunların ruhban aleyhtarı tavrı, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Avrupalılaşan Ortadoğu hükümetlerine örnek teşkil etti. Bunun aksine Amerikalı demokratlar, kiliseyle devlet arasına bir yangın duvarı dikmiş ama dînî kurumlara uygulanan vergi muafiyetlerini devam ettirmiş ve bunların sosyal ve eğitimle ilgili faaliyetlerini kısıtlamak için hiçbir teşebbüste bulunmamıştır. Üçüncü bir yola bakarsak, İngiliz demokratları ise -Katolik olmadıkları müddetçe- İngiltere Kilisesi'nin ülkenin resmi dînî olmasında yanlış hiçbir taraf görmüyordu ve bu, Amerikan Haklar Beyannamesi'nin açıkça men ettiği kilise-devlet ilişkisi biçimiydi. Son olarak İsrail'de dînî siyasi partiler, dindar taraftarları için kapsamlı devlet yardımı almak amacıyla Knesset'te (İsrail parlamentosu) nüfuzlarını kullanmaktadırlar.

Bundan dolayı tarihte Amerikan tarzı kilise ve devlet ayrılığı daima demokrasiyle birlikte yürümüştür. Ancak genelde idarenin esası olarak dine bağlılık, demokratik uygulamalara daha uzun süre maruz kalınmasıyla birlikte azalıyor gibi görünmektedir. Sekülaristler'in, İslâm ülkelerindeki demokratik rejimlerin kurulmasının zamanla büyük ölçüde seküler bir siyasi kültüre yol açacağını ümit etmeleri makul olabilir; fakat Bolşevikler'in yaptığı gibi, halkı devlet emriyle hızla dînî köklerinden koparmanın mümkün olduğunu düşünmek, bilhassa emirleri çıkaran hükümet seçimlerle halkın karşısına çıkmak zorundaysa, safdilliktir.

ÖĞRENCİ: O halde, demokrasi isteyen insanların karşılarına ne çıkarsa, laik vatandaşları sürgüne gönderip kadınları çarşaf giymeye zorlasa dahi, kabul etmek zorunda olduğunu söylüyorsunuz. Dînî zorbalık, seçmenlerin çoğunluğunun desteğini aldığı müddetçe iyidir ki bu seçmenlerin çoğu eğitimsizdir ve dînî liderlerle demagogların rehberliğine tâbidir.

PROFESÖR: Durum sizin anlattığınız kadar korkunç olmak zorunda değildir. Her demokratik rejimin yazılı ya da yazılı olmayan bir anayasası vardır ve anayasalar hükümet faaliyetlerinin sınırlarını belirler. Yetkililer anayasaya uyacaklarına dair yeminler eder ve genellikle neyin anayasaya uygun olduğuna, neyin olmadığına karar veren üst bir adli otorite mevcuttur. Anayasa yapılması, otoriter devletten demokratik devlete geçişte önemli bir adımdır. İster bir İslâm cumhuriyeti, ister laik bir cumhuriyet, ister çoğulcu bir cumhuriyet, isterse de meşruti bir monarşi tasarlasın, anayasanın yazarları nihai meşruiyet onayını kime vereceklerine karar vermek zorundadır. Monarşik bir idare, hükümdarı nihai karar mercii haline getirebilir ama çoğu anayasal monarkın hiçbir yetkisi yoktur. Bir İslâm cumhuriyeti de idari yapıya, hükümetin icraatlarının dînî emirleri ihlal etmemesini sağlamaktan sorumlu bir komite ya

da kişi -İran örneğinde ikisi birden- katabilir. Fakat kendisini İslâm cumhuriyeti olarak nitelendiren, ve anayasal açıdan nihai meşruiyet konusunda güçlü bir cumhurbaşkanına ve anayasa mahkemesine bağlı olan Pakistan'da durum böyle değildir. Başka örneklerde -en önemlileri Türkiye ve Cezayir'dir- her ne kadar himayenin yapısı açıkça dile getirilmese de anayasa ordunun himayesi altındadır.

ÖĞRENCİ: Fakat anayasalar değişebilir; İslâmcılar iktidara geldiği takdirde değişecektir de.

PROFESÖR: Gerçekten de öyle ama değişimlerin gerçekleştirilmesi genelde zordur ve halk oyu ister. Ben, ABD anayasasını yazanlardan herhangi birinin, devletlerin çok büyük çoğunluğunun kadınlara oy hakkı vermeyi kabul edeceği bir günün geleceğini hayal ettiğini zannetmiyorum. Alkollü içkilerin nakliyesi, satışı ve imalatına getirilecek bir anayasal yasak da onları aynı ölçüde şaşırtırdı. 1920'de kabul edilen ilk değişikliği biz bugün Amerikan demokrasisinin temel taşı kabul ediyoruz. 1919'da kabul edilen daha sonraki ise Protestan bağnazlığı kaynaklı Talibanvari bir anormallikle dikkatimizi çeker. Anayasalar seçmen çoğunluğunun onayladığı aşırılıklardan bir halkı tamamen koruyamaz ama bu tarz aşırılıkların hayata geçirilme sürecini yavaşlatıp zorlaştırabilir ve böylece seçmenlerin bir değişikliği gerçekten isteyip istemediklerini iki-üç kez düşünmeye zorlar.

ÖĞRENCİ: Kadınların ezilmesi meselesine değinmediğinizi fark ettim. Kadınlar nüfusun yarısını oluşturur. Hukuki ehliyetsizlikle onların elini kolunu bağlamanın tam bir ahlaki hata olduğunu düşünmüyor musunuz?

PROFESÖR: Evet öyle. Bugün ve çağda yazılan hiçbir anayasanın, kadınları oy hakkından mahrum ettiği ya da köleliğe onay verdiği takdirde, demokratik sayılabileceğini

tasavvur edemiyorum. Bu sebeple benim İslâmi siyasi aktivizm potansiyeliyle ilgili iyimserliğim; idareciye ister emir, ister kral, ister halife densin, seçim kurumlarıyla sınırlanmayan bir İslâmi otokrasi isteyen hareketleri kapsamamaktadır. Çoğu İslâmi siyasi hareket, seçimleri onaylamakta ve kadınlara oy hakkı verilmesini talep etmektedir. Taliban ve Usame bin Ladin'in etrafında toplanan bağnazlar gibi bazıları bunu yapmaz. Ama kadınlara oy hakkı tanınması, onları sosyal ehliyetsizliklerden kurtarmakla aynı şey değildir. Sosyal âdetler bir gecede değişmez; Avrupa veya Amerika'nın geleneklerine bağlılık da kadınların statüsünü değerlendirmenin en iyi yolu değildir. Benim görüşüme göre oy hakkı, işe erişim ve evlilik, boşanma ve çocuk vesayeti alanlarında adalet, kılık-kıyafet konusundaki düzenlemelerden önde gelir. Tanıdığım bazı kadınlar fikrime katılmayarak bana, kılık-kıyafet konusundaki kısıtlamaların sembolik niteliğini anlayamadığımı söylemektedir. Müslüman bir kültürel çevreye mensup olmadığımdan bu konudaki hükümleri, böyle çevrelere mensup olan insanlara bırakıyorum. Fakat misyonerler yüz yıl boyunca Avrupa dışındaki topraklarda kadınları göğüslerini örtmeye ikna etmek için mücadele verdikten sonra -üstsüz plajlarına getirilen mahalli yasaklarda bugün hâlâ süregelen hastalıklı bir takıntı- Amerikalıların bugün Müslüman kadınları saçını göstermeye sevk etmek konusunda buna denk bir heves sergilemesi, Amerikalılar'ın ikiyüzlü ahlakçılığının bir hususiyeti olarak dikkatimi çekmektedir.

ÖĞRENCİ: Bu kadar önemli bir meseleyi böyle hafife almanıza şaşıyorum.

PROFESÖR: Niyetim meseleyi hafife almak değildi. Sadece Amerikalılar'ın, İslâm dünyasındaki cinsiyet meseleleri hakkındaki görüşlerinin, Müslümanlar'ın görüşleri kadar önemli olmadığını söylüyordum. Seçimlere katılabildikleri takdirde Müslüman kadınlar kendi mücadelelerini kendileri verecektir.

ÖĞRENCİ: Öyle olabilir, fakat genel olarak, iddialarınızın çoğu beni hâlâ ikna edemedi. Asla İslâmcı bir devlette yaşamak istemediğimi ya da İslâmcıların iktidara gelmesine mani olunması gerektiğini söylemek istemiyorum. Ama zannederim, denetleyici bir otorite olmalı -askeri ya da belki adli- ve İslâmcılar seçimleri kaldırmaya, anayasayı kökten değiştirmeye ya da halkın çoğunluğunun karşı olduğu kanunlar getirmeye çalıştığı takdirde bu otorite devreye girmelidir.

Bu konuşmanın farklı şekilleriyle yüzlerce kez karşılaştım ama hiçbirinde muhatabımı tam anlamıyla ikna edebildiğimi sanmıyorum. Siyasal İslâm'a duyulan güvensizlik çok derinlere kök salmıştır. Görüşümün sağlamlığına dair kesin bir kanaatim olduğundan, tartışma platformu olarak sergilediği zayıflık beni ilgilendiriyor.

İslâm işin içine girer girmez siyasi olaylara son derece farklı yorumlar getiriliyor. Muhammed Rıza Şah, 1979'da Ayetullah Humeyni'yle mücadelesinden galip çıkmış olsaydı, belki anayasal monarşiye geçişe rehberlik edebilir ve bugün mevcut olan reformlara az ya da çok benzer seçim reformları getirebilirdi; böylece kendisi *Velâyet-i Fakih*'in yerini, üyelerini Şah'ın belirlediği bir Konsey de, mollaların hakimiyetindeki Muhafızlar Konseyi'nin yerini alırdı. Eğer böyle olsaydı, İran'a bugün kuşkusuz ilerici ve demokratik bir ülke gözüyle bakılırdı; Şah, muhalif ulemaya sus payı olarak kadınların kılık-kıyafetine sınırlamalar getirse, ABD ve İsrail'den sert sözlerle bahsetse ve nükleer silah gücü arayışına girerek komşularını korkutsa bile. Madalyonun öbür yüzünde ise Türkiye'deki Recep T. Erdoğan gibi ılımlı, seçim kazanabilen ve siyasetten anlayan İslâmcılar bile, kronik İslam aleyhtarlarını rahatsız etmektedir. Mesela Daniel Pipes şu görüşü ortaya atmaya cüret etmektedir: "Türkiye'deki Adalet ve Kalkınma Partisi, araçları bakımından Taliban'dan çok farklı olsa da amaçları bakımından o

kadar farklı değildir. Eğer bu parti Türkiye'de tam hakimiyeti ele geçirecek olursa, Afganistan'daki Taliban kadar tehlikeli olabilir."[33]

İslâm'ın geçen bin beş yüz yılda siyasi bir güç olarak taşıdığı anlam ve İslâm'la Batı arasında uzun bir geçmişe dayanan kardeşlik ilişkisi esaslı bir şekilde yeniden düşünülene dek, İslâm kelimesi Batılılar'ın kulaklarına çıngıraklı yılanın çıngırağı gibi gelmeye devam edecektir. Tam bir asır boyunca devam eden misyonerlik teşebbüslerinin ardından, *Amerikalılar'ın sevebileceği Müslümanlar* bulmak ya da tahayyül etmek için verilen yarım asırlık bilimsel uğraşlar, ihtiyaç duyulan yeniden bir değerlendirme için zayıf bir temel teşkil etmektedir. Ancak böyle bir yeniden değerlendirme olmadan, Amerika'nın İslâm dünyasıyla ilişkilerinin geleceği sıkıntılı ve öngörülemez; boşa çıkan umutlar ve elden kaçırılan fırsatlarla dolu olacaktır.

DİPNOTLAR

1 Benim de şahsen ilgili olduğum bu bilinmeyen bölüm hakkında bilgi için bkz. "CBS Evacuates from the Quagmire that was 'Saigon,'" *Los Angeles Herald Examiner*, 22 Ekim 1985.

2 Martin Kramer, *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle East Studies in America* (Washington, D.C.: The Washington Institute for Near East Policy, 2001, s. 5–11).

3 Operations Coordinating Board, Washington, D.C., Inventory of U.S. Government and Private Organization Activity Regarding Islamic Organizations as an Aspect of Overseas Operations, 3 Mayıs 1957 (tasnif edilmemiş 1991), s. 1–2. Bu belgeye dikkatimi çektikleri için Charles Kurzman ve Herb Klagsbrun'a teşekkür ederim.

4 A.g.e., s. 4–5.

5 A.g.e., s. 5–6.

6 A.g.e., s. 9.

7 A.g.e., s.14–15.

8 Kramer, *Ivory Towers on Sand*, s. 13.

9 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: The Free Press, 1958). Anket, Ek A'dadır.

10 A.g.e., s. 82.

11 A.g.e., s. 13

12 A.g.e., s. 83.

13 A.g.e., s. 47.

14 Carleton S. Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1951).

15 Lerner, *The Passing of Traditional Society*, s. 409.

16 A.g.e., s. xii–xiii.

17 A.g.e., s. 51–52.

18 A.g.e., s. 33–34.

19 A.g.e., s. 34.

20 A.g.e., 7–8. bölümler.

21 John C. Campbell, *Defense of the Middle East: Problems of American Policy* (New York: Harper, 1958).

22 A.g.e., s. 367.

23 A.g.e., s. 298.

24 Shoshanah Haberman, ed., "Special Policy Forum Report: Combating the Ideology of Radical Islam," The Washington Institute of Near East Policy [Washington Yakın Doğu Politikası Enstitüsü], Policywatch #746, 10 Nisan 2003. Bu rapora dikkatimi çektiği için Barak Barfi'ye müteşekkirim.

25 Campbell, s. 361–2.

26 John Brown, "The Purposes and Cross-Purposes of American Public Diplomacy," s. 6.
www.unc.edu/depts/archives_roll/2002_07-09/brown_pubdipl/brown_pubdipl.html.

27 A.g.e., s. 8.

28 2 Nisan 2003'de UCLA'da yapılan konuşma; uyarlanarak 3 Nisan 2003'te Global Viewpoint tarafından "This Is World War IV" adıyla dağıtılmıştır.

29 Nader Fergany, v.d., Arab Human Development Report 2002 [2002 Arap İnsani Gelişim Raporu], New York: United Nations Development Programme, Regional Bureau for Arab States (RBAS), 2002, s. 2.

30 A.g.e., s. 8–9.

31 Haberman, a.g.e., 24. not.

32 A.g.e.

33 A.g.e.

IV. Bölüm
Geleceğin Kıyısı

İslâm tarihinin bundan sonraki büyük safhası için en önemli fikirleri dile getirecek sesler muhtemelen henüz duyulmamıştır.

İslâm bir otorite krizine girmiş durumdadır. Kadınlı erkekli yüzmek ve rock müzik dinlemekten Salman Rüşdi'yi kınamak ve Yahudiler'le Haçlılar'a karşı cihad ilan etmeye kadar her konuda çeşitli görüşler vardır. Eğer her görüş belirli bir otoriteye bağlanırsa, bunlara inananlar tercihlerini yapabileceklerdir. Fakat neyin otorite teşkil ettiği artık belli değildir. Birçok kimse için son sözü söyleyecek kişi mahalle caminin imamıdır, ancak bazıları da risalelerden, dergilerden, radyo vaizlerinden ve internet sitelerinden aldıkları tavsiyelere uymaktadır. Devletin tayin ettiği ruhani bir liderin tavsiyelerini dinleyen herkesi ve bütün ruhani liderleri rejime satılmış hainler olarak gören kişiler vardır. Cemaat liderleri müritlerine ne düşünmeleri gerektiğini söylemekte; öbür yandan meşhur entelektüeller bütün grup ve mezheplere kara çalmaktadır.

Bu otorite krizini çözmek birkaç nesil sürecektir. Hıristiyan Batı'daki dînî parçalanma ve ayrılığın tarihi, kardeş İslâm

cemaatinde olayların nasıl gelişebileceği konusunda bazı ipuçları verse de, bu benzerlik sınırlıdır. Otuz yıl boyunca İslâm'ın artık çok önemli bir güç olmadığının düşünülmesi ve bunun ardından da yirmi yıl boyunca, İslâm'ı yakındaki bir tehlike olarak gören sınır durum histerisi, Amerika'yı İslâm-Hıristiyan medeniyetinin geleceğine tarafsız bir gözle bakmaya yanaştıramamıştır.

İslâm geleneği, her yeni asırda bir "*müceddid*"in -kelimesi kelimesine tercüme etmek gerekirse, vazifesi Müslümanların dînî hayatını yenilemek olan bir kimsenin- geleceğini kabul etmektedir. Müceddidin rolü, ahir zamanda gelen Mesih'inkinden (*mehdi*) farklıdır. Müceddid geleneği, ihtilaf dönemlerinden veya maneviyatın zayıflamasından sonra, imanlarının yeniden kuvvet bularak asırlar boyunca ortaya çıkan güçlüklere intibak edeceğine dair Müslümanlar'ın duyduğu kökleşmiş bir güvene delalet eder. Genellikle, belli bir asrın müceddidinin kim olduğu konusunda insanlar ancak o kimsenin ölümünden sonra -eğer varılabilirse- görüş birliğine varmaktadırlar.

Bazı Batılı bilim adamları, İslâmi meseleler üzerinde düşünmeye vakfettikleri bir meslek hayatı sayesinde müceddidi tespit edebilecek basireti kazanabileceklerine inanmaktadırlar. Hatta bazıları Müslüman bir müstear isimle muhteşem bir eser kaleme alarak bu unvana sahip olmayı hayal etmiştir. Mısırlı Muhammed Abduh'un modernist fikirleri hakkında *Future of Islam*'ı (İslâm'ın Geleceği) yazdığı zaman İngiliz şair ve seyyah Wilfred Scawen Blunt, müceddidi bulduğunu düşünmüş olabilir. Eserin yayınlanış tarihi, İslâmi takvime göre ertesi yıl başlayan on dördüncü asrın en başı olan 1882 yılı idi. Geleneğe göre yeni bir asrın başlangıcı, müceddidin zuhurunun vaktidir. Günümüz meseleleri ile daha ilgili olarak da, 1980'de on beşinci asrın başlangıcı -Müslümanlar'ın kameri asrı, şemsi asırdan üç yıl kısadır- sadece İran'da İslâm devri-

mini değil, aynı zamanda hem Müslümanlar hem gayrimüslimler arasında yeni ve muazzam bir şeyin ortaya çıkacağına dair güçlenen bir hissi beraberinde getirmiştir. O zamandan bu yana pek çok yazar, İslâm'ın bir Reform'a ve daha da hususi olarak bir Martin Luther'e -Hıristiyan reformcunun en iyi örneği- ihtiyaç duyduğunu öne sürmüştür.

Bilim cemaati müceddid, kurtarıcı ve Mesih arayışlarını Descartesçı bir ustalıkla tertiplemiştir. Son yirmi yılda, çağdaş Müslümanlar'ın arz ettiği dînî manzarayı gözlemlemeye ve gözlenen olguları analitik kategorilere ayırmaya hasredilen konferans sunumları ile bilimsel makaleler, kesilmiş bir ağacın üzerindeki mantarlar gibi çoğalmıştır. Kategoriler icat etmek, akademisyenlerin adeta doğuştan sahip oldukları bir huydur. Yazarlar genellikle serbest bir şekilde kendi tipolojilerini kurarak birbirinden farklı yazar ve hareketleri modernist, köktenci, cihad taraftarı, muhafazakar, radikal, ılımlı, İslâmcı, geleneksel, aktivist, dinginci, rasyonalist, gerici, liberal, demokratik, totaliter... -liste uzayıp gider- şeklinde sınıflandırmaktadır. Kategoriler aslında analitik bakımdan faydalı olduğundan bu çabalar kötü görülmemelidir. Ancak sınıflandırmaya tâbi tutulan Müslümanlar, kendilerinden bahsederken bu tür kategorileri nadiren kullanırlar. Kardeşlerini müşterek inançlarının daha iyi anlaşılması yoluna sevk etme çabası içinde olan Müslümanlar, öne sürülen kategorilerin gerçekliğini bir kenara atarak, daha çok kucaklayıcı ifadelerle konuşurlar.

Burada ne müceddidin kimliğini tespit etmeye ne de Müslüman düşünürleri ve hareketleri sınıflandırmaya çalışacağım. İslâm'ın otorite krizi acil çözüm bekleyen bir sorun olsa da, bu krizin, benim hayatım süresince çözülebileceğini düşünmek için hiçbir sebep göremiyorum. Sosyo-dini gelişmeler, yeni dînî beklentilerle şartlara intibak eden bir nesiller silsilesini kapsadığından dolayı, uzun yıllar ve hatta yüzyıllar boyunca devam eder. Öğrencilerimin birçoğu, bütün bir İslâm tarihini

dört yüzer yıllık kısımlara ayırdığımı duymuştur: İslâm'a ihtidanın ilk safhası olan çağı 600-1000; farklı Müslüman cemaatlerinde hangi dînî anlayışların hakim olması gerektiği konusunda İslâm dahilinde yaşanan ihtilaf çağı, 1000-1400; Hıristiyan yayılmasına karşı direnişin ve çatışan anlayışlar sorununu çözmüş olan toplumlar üzerine bina edilen istikrarlı devletlerin çağı, 1400-1800; Batı ile karşılaşma sürecinde çeşitli İslâmi sosyal sentezlerin yıkıldığı ve modern dünyaya uygun, yeni sosyo-dini sentezlerin doğduğu çağ, 1800-2200. Kuşkusuz basit, kısmen de nükte maksatlı olan bu dönemlendirmenin iki yüzyıl sonraki bir noktada sona erdirilmesinden çıkarılması istenen hisse, İslâm dünyasının karşısında ve İslâm dünyasıyla ilişkilerinde Batı'nın karşısında duran krizin çözümünün, önümüzdeki on veya yirmi yıl içinde bulunamayabileceği; Bush idaresinin geri kalan yıllarında ise hiç bulunamayabileceğidir. *İslâm tarihinin bundan sonraki büyük safhası için en önemli fikirleri dile getirecek sesler muhtemelen henüz duyulmamıştır.*

Bir gayrimüslim olarak ben, şu anda ilgi görmek için birbiriyle rekabet halinde olan çok çeşitli eğilim ve fikirleri incelerken ve şahsen cazip ve sevimsiz bulduklarımın altını çizerken rahatsızlık duymaktayım. Ancak benim de önyargılarım var. Katılımcı idareye bağlılığı içeren İslâmi yorumlara taraftarım; terörü savunan yorumların ise aleyhindeyim.

Bu önyargılar, yirmi birinci yüzyıl boyunca yüzlerce milyon Müslüman'ın hayatlarını nasıl yaşamayı tercih edeceğini öngörmek konusunda herhangi bir ileriyi görebilme iddiasını temsil etmemektedir; fakat yine de geleceği düşünmekten kaçınan tarihçi meslektaşlarımla hiçbir zaman bu düşünceyi paylaşmamışımdır. Kanaatimce tarihçiler, en az siyaset bilimciler ve sosyologlar kadar tarih üzerinde düşünmeye isteklidir. Aslında onlardan daha da fazla. Tarihçilik mesleği, meslek sahiplerini, parça parça kalıntıları birleştirerek çok uzak geçmiş-

teki dönemlerin inandırıcı tasvirlerini ortaya koymaları için eğitir. Gelecek de, içinde bulunulan dönemin tecrübelerinin dışında kalmak bakımından uzak geçmişle ortaktır. O halde tarihçilik sanatı neden gelecekteki hadiselerin makul bir resmini çizmek için parça parça delillerin bir araya getirilmesiyle de uğraşmasın? Ben kendi öngörülerimi iki kategoriye ayıracağım: Kıyı ve gelecek.

Kıyı

1994 yılında yayınlanan kitabım *Islâm: The View from the Edge*[1] (İslâm: Kıyıdan Görünüş) genelde ortaçağ İslâm'ıyla ilgiliydi. Fakat bu kitapta İslâm tarihiyle ilgili bugün de geçerli olan bir yaklaşım ileri sürmüştüm. Burada, kendi tabirimle "kıyı" (edge) durumlarda yaşayan insanların tecrübeleri üzerinde duruyordum ki bu "kıyı" tabirinden kastım, insanların ihtida yoluyla Müslüman olma ya da aynı tür bir manevi ihyayla kendi dînî kökleriyle yeniden bağlantı kurma sürecinde bulundukları durumlardı. Bu tür sosyal durumlara üç sebepten dolayı İslâm'ın "kıyısı" diyordum. Birincisi, bu durumlarda bulunan insanlarla "merkez"de yaşayan insanları birbirinden ayırmak istiyordum; "merkez" terimini tarihçilerin genellikle İslâm tarihinin siyasi ve dînî nüvesi olarak kabul ettikleri şeyi anlatmak için kullanıyordum ki; Halifelik ve onun halefi devletler, Moğollar'dan sonraki Osmanlı, Safevi ve Babür imparatorlukları, İslâm hukukunun gelişimi ve ortaçağda Aristoteles'in fikirleriyle karşılaşılmasından doğan entelektüel meseleler. İkincisi, "sınır" (periphery) ve "kenar" (margin) kelimelerini kullanmaktan kaçındım; çünkü okuyucular bu terimleri sıklıkla tamamen coğrafi manalarıyla anlayıp insiyaki olarak "merkez"i daha önemli görürler. Üçüncüsü, "keskin kenarlı" (edgy) ve "keskin ağız" (cutting edge) gibi ifadeler, benim İslâm'da yeni şeylerin meydana geldiği yerin, "merkez-

den" ziyade "kıyı" olduğu iddiama uygun düşmektedir. Maalesef, bazı eleştirmenler benim "kıyı" terimimin coğrafi sınırla, hatta taşranın hususiyetiyle aynı anlama geldiğini zannetti. Bu sebeple tezimi yeniden dile getirmem gerekiyor.

Kilise hiyerarşisinin olmadığı İslâm tarihi anlatılarında, siyasi kurumlar hikayenin merkezinde yer alır: Önce halifelik ve sonra da her biri şeriatın emrettiği şekilde kendi kadılarına, fakihlerine ve muhtesiblerine sahip olan pek çok halef devlet. Buna karşılık bu siyasi kurumlar genellikle irşat hususunda kapsamlı bir ehliyet sahibi değildi. Peygamber'in ölümünden sonra, dinin kendilerinden ne beklediğini bilmek isteyen Müslümanlar devlete yönelmedi. Bunun yerine yazılı ya da sözlü formda nesilden nesile aktarıldığı şekliyle kendi mahalli cemaatlerinin uygulamalarını takip ettiler. Veyahut din âlimlerinden ve kutsal kimselerden dînî talimatlar almaya çalıştılar. Bazen bu kişiler devlet memuru olsalar da çoğunlukla böyle olmuyordu. Çoğu zaman ve mekanda, hakim siyasi kurumların, bu yol gösterici kaynaklardan ya da bunlar üzerinde denetim kurmaktan fazlaca bir menfaati olmuyordu.

Bütün din mensupları gibi Müslümanlar da çocukken ilk kez karşılaştıkları ibadetlere bir yetişkin gibi riayet ederken, kimliklerinin önemli unsurlarıyla birlikte teselli bulur. Ancak atalar dininin farklı bir şeklini benimsemek veya farklı bir dine ihtida etmek suretiyle dînî kimliğini değiştirmeyi düşünen insanlara, mahalli görenek bu kadar açık bir şekilde yol göstermez. Aynı şekilde âdetler, cemaatlerinin dinle çok ilgisi olmadığını düşünen ve daha yoğun bir dînî tecrübe isteyen veya aksi yönde, dinden az ya da çok uzak bir hayat tarzı arzu eden insanlara da yardım etmez. Kıyının bütün bu tezahürleri, nasıl davranılması ve neye inanılması konusunda soruları gündeme getirir.

Başka dinlerde de benzerleri olan kıyı durumları İslâm tarihinde fevkalade yaratıcı olmuştur; çünkü İslâm'a ihtida ede-

cek kimselerin ve manevi tereddüt içinde olan Müslümanlar'ın sorduğu sorulara cevap vermek, manevi otoritenin kaynaklarıyla ilgili temel belirsizlikleri açığa çıkarır. Merkezin inanç ve ibadetlerine bağlı olan Müslümanlar'ın bu alanda pek şüphesi yoktur. Kur'an, hadis -yani Hz. Muhammed peygamberin söz ve fiilleriyle ilgili derlenen rivayetler-, şeriat ve Müslüman âlimlerin manevi konulardaki fikir birliği (icma) onlara Müslüman olmanın anlamını açıkça gösterir. Ancak bazen mahalli gayrimüslim gelenekleriyle karşılaşmadan, bazen de görüşleri merkezdekilerden farklı olan, söylediklerini kabul ettirebilen kimselerin vaaz ettikleri şeylerden dolayı İslâm'ın kıyıları, genellikle böyle bir açıklıktan mahrum olmuştur.

Farklı kültürlerin karşı karşıya geldiği ve karizmatik kimselerin geleneğe uymayan şeyler vaaz ettiği bölgeler, elbette bütün dinler için sorun teşkil eder, fakat resmileşmiş dînî yapılar genellikle bunları asgariye indirmeye kafi gelir. Bu tür yapıları ortadan kaldırırsanız sorunlar ortaya çıkar. İnananların sorduğu sorulara cevap vermeye yetkili olan kimdir? "Yetkili cevap" kavramı kıyı bağlamlarında çok mu önemlidir? Karizmatik vaizlerin meşruiyetini ne belirler?

İslâm'da kıyıya dikkati çekerken, kıyının İslâm'ı diğer dinlerden ayırdığı gibi bir iddiam yoktur. Daha ziyade, dînî otoritenin kurumlaşmasının zayıf olduğu durumlarda kıyıdaki gelişmelerin nispi gücünü vurgulamak istiyorum. İslâm'ın merkezinde, iman ve ibadet hususlarında sıklıkla dile getirilen bir yenilik (*bid'at*) korkusu vardır. Bu görüş, İslâm'ın değişmeyen bir din olduğu ile ilgili yaygın kanaati pekiştirir. İslâm'daki kıyı cemaatlerin canlılığı, bu bu bid'at korkusuna rağmen gelişmiş ve İslâm adı altında çarpıcı bir çeşitliliğe yol açmıştır. İslâm'daki mevcut otorite krizi sürdükçe, muhafazakar merkezle yaratıcı kıyı arasındaki çatışma muhakkak gelecekte de devam edecektir.

Çeşitlilik her din geleneğinde mevcuttur, ancak çeşitlilik

İslâm'da bilhassa vurgulanan bir husustur. Fakat bu, bireysel olarak Müslümanlar'ın, inançlarına büyük bir çeşitliliğin damgasını vurduğunu düşünmek zorunda olduğu anlamına gelmez. Aksine, neyin yetkili olduğu konusundaki belirsizlik belli cemaatlerin İslâm'ın hakiki şekli olarak kabul ettiği ibadet ve inançlara sıkı sıkıya bağlılığı teşvik edebilir. Ne de olsa dinin koruyucusu görevini ifa eden bir dînî teşkilat olmadığı zaman, bu görev inanan bireye düşer.

Geçmişte, mahkeme ve medreselerin İslâm'ıyla çeşitli bölgelerdeki kıyı cemaatler arasındaki irtibatsızlık, bazı cemaatlerin giderek İslâm'ın kanuni normundan çok farklı yorumlarına sıkı sıkıya bağlanmasına sebep olmuştur. İslâm inancının bazı samimi ifadeleri bile başka Müslümanlar'a ilk duyduklarında utanç verici gelmektedir. Bunun örnekleri pek çok bölge ve dönemde bulunabilir ama Hindistan ve Endonezya'dan iki uç örnek konuyu aydınlatacaktır.

1545 yılında, Hindistan'ın kuzeyindeki Bihar eyaletinde, Manjhan adıyla tanınan Mir Seyyid Rajgiri, *Madhumalati* adını verdiği uzun bir aşk şiiri yazdı. Manjhan, kuşkusuz dindar bir Müslüman grup olan Şettari tarikatına mensuptu. Anlattığı aşk hikayesi mecazi bir dille mutasavvıfın Tanrı'ya aşkını işlemektedir. Şiir şöyle başlar:

> Aşkı; neşe hazinesini veren Tanrım,
> İki alemi tek bir Om sesinde Yaratan,
> Aklımda sana layık bir ışık yoktur
> Ki onunla seni methedeyim, ey Tanrım!
> Üç alemin ve dört çağın Meliki,
> Alem başından sonuna seni över...
>
> Dinle şimdi, sana insanı anlatayım:
> Ondan ayrılınca Yaradan zahir oldu.
> Tanrı ete kemiğe bürününce hilkate girdi.
> Bütün bu kâinat O'nun Zatındandır.

Onun nuru bütün eşyayı aydınlattı.

Bu yaradılış nurunun adı Muhammed'di!
Tanrı onun için kâinatı yarattı
Ve aşkın sesi üç alemde duyuldu.
Onun adı Muhammed'dir; üç alemin meliki.
Yaradılışın ilhamı o idi.[2]

Hinduizm'e aşina olan herkes bu mısralardaki dînî öğretilerin çoğunu derhal tanıyacaktır. Kozmik yaratıcı hece Om, üç alem ve dört çağ ve Hz. Muhammed'in Tanrı'nın tecessümü olarak takdimi, doğrudan Hindu öğretilerine tekabül eder ve İslâm'ın diğer çoğu şekliyle en ufak bir benzerliği yoktur. Kuzeydoğu Hindistan'daki Müslüman cemaati arasında kendilerini Müslüman kabul eden, fakat eski inançlarını hâlâ muhafaza eden pek çok insan bulunduğu açıktır.[3] Bu, kıyıdaki İslâm'dı: hararetli, yaratıcı, intibak kabiliyetine sahip ve cazip.

Endonezya'daki kuzey Sumatra'nın Gayo dağlık bölgesi ise ikinci bir örnek teşkil eder. Antropolog John R. Bowen'ın etkili bir çalışmasında da tasvir edildiği gibi,[4] Tarlaların Efendisi adıyla tanınan bir yerel ayin uzmanı, iyi bir hasat mevsimi için pirinç bitkilerinin büyümesinde etkisi olan ruhlar, atalar ve zararlı hayvanlarla anlaşmaya varma sorumluluğunu taşır. Eğitimli Müslüman elit ulema, Tarlaların Efendisi'nin ayinlerini onaylamaz ama bunlara açıkça karşı da çıkmaz. Tarlaların Efendisi de "Kur'ân'dan ayetler" okuyarak -aslında bunlar Arapça formül "Besmele" ile başlayan, yerel Açe dilinde (Achehnese) söylenen büyülü sözlerdir- ayinlerini İslâm'a göre düzenler. Pirinç ve İslâm arasındaki manevi bağlantıyı aşağıdaki efsaneyle izah eder:

Adem peygamber ile Havva'nın bir çocukları oldu: Tuan (Hanımefendi) Fatıma. Ağaç yaprakları yiyerek yaşıyorlardı ve yiyecekleri nadiren yetiyordu. Tuan Fatıma,

Muhammed peygamberle evlenmek istiyordu. Onunla konuştu ama ona dokunmadan, münasebet olmadan; aralarında bir engel vardı. Muhammed onu görmüş, fakat henüz onunla evlenmemişti. Ama oradaki bu irtibattan aralarında bir kıvılcım oldu ve Fatıma münasebet olmadan ondan gebe kaldı. Meymune adında bir kızı oldu.

Tanrı, Muhammed'e bir melek vasıtasıyla haber gönderip çocuğun boğazını kesmesini, onu küçük parçalara bölerek (jakfruiti böler gibi, ama bunu yazmanıza gerek yok) parçaları tarlaya saçmasını emretti. Havva, Fatıma'nın Muhammed'le münasebette bulunduğunu ve onunla evlenmesi gerektiğini söyledi. Fatıma bunu yapmadığına, sadece aralarında bir engel varken konuştuklarına yemin etti. Sonra Cebrail, Mikail, Ebu Bekir, Osman, Ali ve Şia, hepsi de semadan inerek ikişini evlendirdi (Şia, Tanrı'nın hemen solunda oturur). Muhammed itiraz etmedi.

Muhammed sonra Fatıma'yı tarlaya götürdü ve ona pirinci gösterdi ve Fatıma çocuğuna seslendi. Meymune sonra şöyle diyerek cevap verdi: "Beni artık arama, anne; ben artık sizin gıdanız oldum."[5]

Çoğu Müslüman açısından bu hikaye korkutucudur. Kur'ân'da kız çocuklarının öldürülmesi ve Fatıma ile tarihsel babası Muhammed arasındaki ilişkide görülen ensest iması kadar şiddetle ve açıkça kınanan başka hiçbir şey yoktur. Ayrıca hikayede Hıristiyan, Hindu ve Budist etkileri de görülebilmektedir. Bakireden doğan çocuğun bütün toplumun selameti için kurban edilmesi Hıristiyanlığı çağrıştırmaktadır. Semavi varlıkların yeryüzüne inişi ise Hinduizm'i veya Budizm'i çağrıştırır; ancak ilk ikisi meleklerin Arapça adlarını taşımakta, sonraki üçü de aralarında Fatıma'nın gerçekte kocası Ali'nin de bulunduğu ilk halifeleri çağrıştırmaktadır ve sonuncusu Endonezya'da az sayıda mensubu olan Şiilik mezhebinin kişileştirilmesidir. Yine de dinlerin bu şekilde harmanlanmasına rağmen, efsaneyi Bowen'a anlatan Tarlaların Efendisi'nin

kendisini Müslüman kabul ettiğine ve toplumundaki çiftçiler tarafından da öyle kabul edildiğine hiç şüphe yoktur.

Bu örnekler için gerek Müslüman gerek gayrimüslim çoğu insanın, İslâm'ı temsil ettiğini düşündüğü şeylerden ciddi şekilde ayrılan İslâmî varyantları seçtim. Hayali bir normdan bu kadar köklü ayrılıklar, pek çok Müslüman için tam anlamıyla hakaret sayılmasa da tuhaftır. Ancak bunlar, İslâm dünyasının bazı bölgelerinde çokça rastlanan şeylerdir ve muhtemelen okuryazarlığın ve modern medyanın yayılışından önce çok daha yaygındı. Çoğu durumda bunların ortak noktası kıyıdaki bir gelişimdir. On altıncı yüzyılda Kuzeydoğu Hindistan ve daha yakın zamanlardaki Sumatra örneğinde, kıyı aynı zamanda da coğrafi bir sınırın parçasıydı; fakat bu, İslâm'ın faklı ifadelerinin, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın eski İslâmi merkezinde bulunamayacağı anlamına gelmez. Örneğin Lübnan'daki Dürzîler, Türkiye'deki Alevîler ve Suriye'deki Alevîler (Nusayrîler) komşu bölgelerdeki çoğu Müslüman'ın geleneğe aykırı gördüğü öğretilere inandıklarını beyan etmektedir. Bunlar, çoğunluğu yeni ihtida edenlerden meydana gelen kıyı cemaatlerinin -coğrafi merkezin çoğu bölgesinde- ortaya çıktığı orta çağlara dayanmaktadır. Daha yakın zamanlarda ise on dokuzuncu yüzyıl hareketleri olan İran'daki Bahaîler ve Pakistan'daki Ahmedîler, gerek İslâm'a ihtida edenleri, gerekse yeni manevi tecrübeler arayan Müslümanlar'ı kendilerine çekme konusunda büyük bir şevk ve kabiliyet göstermişlerdir. Bu iki hareket de ABD gibi gayrimüslim ülkelerde başarılı misyonerlik faaliyetleri yürüttü ve ABD'de Ahmedîler, Afrikalı-Amerikalılar arasında, Bahaîler de beyaz Amerikalılar arasında başarılı oldu.

Bugün İslâm dünyasının pek çok bölgesinde, farklı yerel inançları bastırarak insanları İslâm'ın daha geleneksel yorumlarına çekme konusunda güçlü bir saik vardır. Suudi Arabistan merkezli misyonerlik (*davet*) çabaları bilhassa faaldir. An-

cak bu, kıyıdaki gelenek dışı ibadet ve inançların merkezden gelen daha güçlü etkilere yenik düşmeye mahkum olduğu anlamına gelmez. Bugün merkezin İslâm'ının ayrılmaz bir parçası olarak görülen belli başlı gelişmeler aslında kıyıda oluşmuştu. Mesela Hz. Muhammed Peygamber'in hadislerinin derlenmesi, İran'da, İslâm'a ihtidanın fevkalade dinamik bir noktada olduğu bir zamanda gelişmiştir. Sünni Müslümanlar'ın Peygamberlerinin inancının ve uygulamalarının en doğru ifadeleri olarak kutsallaştırdığı altı derlemenin tamamı dokuzuncu yüzyılda İran'da derlenmiştir. İkinci bir örnek: Medreseler ilk kez onuncu yüzyılda, bugün İran'ı Afganistan ve Türkmenistan'dan ayıran sınır bölgedeki Arap merkezinin kuzeydoğusunda ortaya çıkmıştır. Bazı tarihçiler Budist bir kurumsal kökenden şüphe etmektedir. Kıyıdaki mahalli gelişimden sadece iki yüzyıl sonra, bu kurumlar İslâm dünyasının büyük bir kısmına yayılarak hem Sünni hem Şii eğitimini standart hale getirmiştir. Tasavvufi tarikatlar da, merkezi besleyen kıyıdaki yaratıcılığın üçüncü bir örneğini teşkil eder. Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi en başarılı tarikatlardan bazıları, bugün Türkiye'ye ait olan topraklarda, 1071'de buradaki Bizans Hıristiyan gücünün çöküşünün ardından yaşanan dînî kargaşa döneminde ortaya çıkmıştır. Büyük başarı kazanan başka halk tarikatları da örneğin orta Afganistan'ın dağlık bölgesinde (Çistiye), Kuzey Afrika'nın karışık Arap-berberi halkları arasında (Ticaniye) ve kuzeydoğu Hindistan'da (Şettariye) yani başka başka kıyı bölgelerinde ortaya çıkmıştır.

Bu gibi gelişmeler, İslâm'ın merkezi olduğu düşünülen yerden uzak olan Müslüman cemaatlerin dikkat çekici bir dinamizm, yaratıcılık ve intibak kabiliyeti sergilediğini ortaya koymaktadır. Bundan başka, kıyıdaki bazı gelişmelerin daha sonra merkezin İslâm'ıyla bütünleştiğini de ortaya koyar. Başka dinlerde buna benzer durumlar aramak muhtemelen bizi mezhep ve tarikatlar tarihine götürecektir. Ancak İslâm'ın ayırt

edici vasfı olan esneklik, tarihsel olarak böyle bir yaklaşımı engeller. İslâm içindeki bölünmeler zaman zaman adlar alıp resmileşse de, cemaatler dahilinde ve arasındaki fikir, uygulama ve inanç akışı, kesin ve daimi din içi sınırların tesbitine yönelik çabaların önüne geçmektedir. Hac esnasında çeşit çeşit inançtan yüz binlerce Müslüman'ın her yıl birbirine karışması da bu akışkanlığı simgelemektedir.

Günümüz şartlarına bakıldığında, Müslümanlar'ın pek çok kıyının olduğu bir zamanda yaşadığı ortadadır. İslâm'ın, kıyı gelişimlerinin en yaygın şekli olan ihtida yoluyla hızla büyüdüğü konusunda gözlemciler hemfikirdir. Söz konusu hadise, dinin eski coğrafi merkezinden ziyade, Batı Yarıküre, Afrika ve Avrupa'daki din içi sınır bölgelerinde meydana gelmektedir. Aynı derecede önemli olarak, pek çok bölgedeki Müslüman da gayretle dînî hayatlarını güçlendirmeye çalışmakta, öbür taraftan bazıları dînî emirlere riayetlerini seküler bir topluma uyarlamaya çalışmaktadır. Bu tür kıyılar İslâm dünyasının her yerinde mevcuttur. Eski Müslüman merkezde bunlara, genellikle milliyetçi ve ruhban aleyhtarı idarenin başarısızlığı karşısında biçimlenen şahsi gayret ve sosyal sorumluluk tavrı eşlik etmektedir. Yeniden İslâmlaşan Sovyet sonrası cumhuriyetlerde, manşetlerde İslâm adına sergilenen şiddet olayları gün gün artarken, cami ve okulların sessizce çoğalması iki nesildir devam eden resmi ateizmi tersine çevirmeye başlamaktadır. Avrupa ve Amerika'daki diaspora cemaatlerinde ise Müslümanlar, hakikaten düşman denemezse de her geçen gün daha muhalif gördükleri hükümet ve toplumlarla baş etmenin yollarını tartışmaktadırlar.

İslâm'daki kıyı olgusunun tarihine bakıldığında, bugün için beklenecek şey, belli inançlı grupların manevi ve sosyal ihtiyaçlarıyla ilgilenen çok sayıda farklı hareketin ortaya çıkışı ancak bunun yanında da merkezden yükselen muhafazakar seslerin -hem Müslümanlar'ın çoğunlukta olduğu ülkelerin

hükümetleri, hem de marjinalleştirilmiş geleneksel ulema- gelecekteki manevi terazide, kıyıdaki İslâm'ın bazı yeni ifadelerinden daha ağır basacağıdır. Müslümanlar ya da gayrimüslimlerin (veya gayrimüslimler arasında, ister korku ve nefretle bakan insanlar, ister daha dostane temayülleri olan insanların) dünya çapındaki dînî faaliyete genel bakışı, bu iki beklentiyi de desteklemektedir. Bu sebeple her halükarda, yarının merkezi bugünün kıyısında gelişecektir.

Gelecek

Bugünün kıyılarını geçmişlekilerden ayıran iki şey vardır: iletişim hızı ve kolaylığı ve dînî otorite hüviyeti sağlayan kurumların ortadan kalkması veya değer kaybetmesi. Tarihte ilk kez, her ülkeden ve konumdan Müslümanlar -Harlem'deki bir vaiz, Mombasa'daki bir terörist, Kuala Lumpur'daki bir siyasi parti lideri, Marakeş'teki bir feminist- Kahire'deki bir Şeyhü'l Ezher, Necef'teki bir ayetullah ya da Riyad'da kral tarafından tayin edilmiş bir müftü gibi geleneksel otoriteler kadar, kolaylıkla dünya çapında bir kitleye ulaşabilmektedir. Üstelik on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki modernleşen rejimlerin eski otoriteleri itibardan düşürmesi ve yine aynı idarelerin genç bir okuryazar kitlesi yaratması, kıyıdaki pek çok Müslüman'ın şartlarına en uygun olan İslâm türünü seçmekte özgür olduklarına inanmalarına yol açmıştır. Elbette, muhafazakar eğilimli Müslümanlar hâlâ İslâm'ı tanımlamakta, ancak resmen yetkilendirilmiş kadılar, müftüler ve ulemanın söz sahibi olabileceğini beyan etmektedir. Ama başkaları, yazılarını, teyp ve video kasetlerini en ikna edici buldukları kişinin öğretilerine dayanarak kendileriyle arkadaşlarının inandığı şey neyse işte o şeyin islam olduğunu iddia etmektedir.

Kıyının İslâm, tarihine bakışı, bu otorite krizinin çözülmesinin fikirlerden ziyade kurumlara, özellikle de İslâm cemaati-

nin büyük bir kısmını, manevi bir düzenin şeklen geri döndüğüne ikna eden kurumlara bağlı olacağını göstermektedir. Savaş bulutlarının bir araya toplandığı, dînî nefretle dolu seslerin dinlenmeye başladığı ve milyonlarca Müslüman'ın, fakirlik ve düzensizlik batağına her geçen gün biraz daha düşen ülkelerde ailelerini yaşatmaya çalıştığı bir zamanda, dînî inançta görülen bir serbest ortam hem iyi hem kötü olabilir. Manevi ve ahlaki destek almak ve aynı zamanda da kendileriyle ilgilenip destek olan bir din cemaatinin içinde yaşamanın rahatlığına kavuşmak için dine dönen insanlar, doğru yolun belirlenmesinde güvenceyi, tartışmaya yeğlemektedirler. Şu anda yollar çoktur, fakat kabul gören bir otoriteye dayalı güvence, kolay bulunmamaktadır.

Yine belirteyim ki önümüzdeki yüzyılda dünya Müslümanları'nın gideceği yol veya yollar konusunda, kesinlikle bir ileri görüşlülük iddiam yoktur. Aslında, şu an önlerinde bulunan seçenekler arasında uzun vadede en faydalı olacak seçeneklerin bulunduğundan biraz şüpheliyim. Bundan dolayı dînî görüş ve yorumları tasvir etmektense, bu tartışmanın geri kalan kısmını otoriteyi kurumsallaştırmak hususundaki yeni denemelerin karşılaşacağı güçlüklere ayıracağım.

İran İslâm Cumhuriyeti'ndeki bazı öğrenciler bu rejimin dînî devletle birleştirme uğraşını utanılacak bir başarısızlık olarak, bazıları da İslâmi bir din devletinde demokrasiyi uygulamak konusunda etkileyici bir deneme olarak görse de, bu devletin anayasasını yazanların, dînî otoritenin *"Velâyet-i Fakih"*in şahsında kurumsallaştırılması sorununa cesaret ve ciddiyetle eğildiği konusunda çoğu hemfikirdir. Bugüne kadar Sünni dünyada bu uygulamanın bir benzeri görülmemiştir. Şüphesiz, Şii ulemanın bu uğraşta nispi bir başarı kazanmasının pek çok sebebi vardır; bu ulemanın iki hizbi olan Ahbariler ve Usuliler arasındaki beş asırlık bir tartışma, son derece manidar bir sebep olarak görülmektedir.

Ahbârî düşünce ekolü, Şiilikle ilgili yetkili bilginin tamamının eski zamanlardan kalan ciltler dolusu metinlerde bulunabileceğini iddia ediyordu. Modern Arapça'da "haberler" anlamına gelen "ahbâr" kelimesi, çoğunlukla Şiiliğin güçlü olmadığı ve siyasi dinginciliğin bu mezhebe damgasını vurduğu dönemde yazılan metinlere işaret eder. Bu ekolün iddiasına göre, Gaib İmam geri dönene kadar ulema, siyasi meselelerden uzak durmalıdır. Buna muhalif olan Usulî düşünce ekolü ise adını "dinin kökleri" anlamına gelen Arapça *usuliddin* ifadesinden almıştır. Bu ekol, temel dînî ilkelere, yani *usule* dair anlayışlarından dolayı yüksek düzeyde ulemanın, mevcut sorunlar karşısında bağlayıcı hükümlere varmaya ehliyetli olduğunu ileri sürüyordu; çünkü bunların, Gaib İmam'ın nasıl hüküm verebileceğini bilmesi herhangi bir devlet memurundan daha muhtemeldi. Usulî düşüncesinde eski metinlere bağlı kalmak gibi bir zorunluluk yoktu. Hakiki bir âlim kendine ait bilgiye dayalı hükmünü vermeye yani içtihada tam anlamıyla ehliyetliydi.

Söz konusu tartışma on altıncı yüzyıldan sonra; İran'da hüküm süren en güçlü Şii hanedanlığı olan Safevilerin yükselip yıkıldığı dönemde gelişti. Meselenin esası, Gaib İmam'ın yokluğunda şah idaresinin cihad ilan etmeye ve dînî yetki gerektiren başka görevleri icra etmeye hakkı olup olmadığı meselesiydi. Usulîler devlet otoritesine destek verdi ve sonraları daha da ileri giderek ülkenin nasıl idare edileceğini en iyi kendilerinin bildiğini ilan ettiler.

On sekizinci yüzyıl sonunda Usulîler tartışmayı kazanarak önde gelen Şii medreselerinin kontrolünü ele geçirdiler. En çok hürmet edilmesi gereken ulemanın, diğerleri tarafından *müçtehid,* yani bağımsız hüküm vermeye yetkili âlimler olduğuna hükmedildi. İnanan insanlardan, inanç ve fiillerini, yaşayan tek bir müçtehide -"taklit mercii" (*merci-i taklid*)- uydurmaları ve bu müçtehidin ölmesi durumunda da hayattaki baş-

ka bir müçtehide bağlanmaları bekleniyordu. Bu gelişmeler, Ayetullah Humeyni ve diğerlerinin inisiyatifleriyle yeni bir yönetim biçimi yaratarak bu şekilde halkın çoğunluğunun saygısını kazanmasına yol açtı.

Safevi şahlarının dinen şüpheli meşruiyeti, on dokuzuncu yüzyılda Sünni toplumlarının karşısına çıkan benzer sorunları üç asır önceden haber veriyordu. Hindistan, Cezayir, Sahra altı Afrika ve Rus imparatorluğunun hakimiyetine giren Müslüman topraklarında, Sünni ulema, kendi siyasi kurumlarının, saldırgan Hıristiyan emperyalizmine yem oluşuna şahit oldu. Öbür taraftan Mısır ve Osmanlı lmparatorluğu'nda batılılaşma yanlısı rejimler, emperyalizmi engellemeye yönelik başarısız girişimlerle ulemayı güçsüz bıraktı. Dinlerine ve mesleki statülerine hakaret olarak gördükleri hadiseler karşısında bir kısım Sünni ulema, lslâm'ın ihtiyaç duyduğu şeyin nadiren başvurulan -bazıları yasak olduğunu düşünüyordu- *içtihad* uygulamasının ihyası olduğu sonucuna vardı; Usulî Şii ulema da aynı uygulamayı canlandırmıştı.

Fakat bunlar Şiilerin aksine bir kimsenin *müçtehid* olarak nitelendirilmesi için hangi şartları haiz olacağı konusunda bir fikir birliğine varamadıkları gibi, sıradan Müslümanlar'ın, yeni bağımsız hükümlere uymasının sağlanıp sağlanamayacağı ve bunun nasıl yapılabileceğini de çözemediler. Usuli Şiileri-'nin epey önceden ve daha küçük ve daha yoğun bir taraftar grubuyla, birkaç "taklit mercii" kabul edip sıradan inananları bunların hükümlerine uymaya sevk ederek çözdükleri sorun, Sünni lslâm'da bugüne kadar çözülememiştir. Eski otoritelere ve bunların kurumlarına duyulan güvenin yok olması, *fetva*larda (hukuki görüşler) ya da bunlar kadar resmi olmayan beyanlarda kendini gösteren yüzlerce *içtihad*la sonuçlanmıştır; ama hangilerine uyulması gerektiğini bilmenin hiçbir yolu yoktu. Üstelik bu yeni beyanların çoğu, on sekizinci yüzyılda dînî hüviyetleri ciddiye alınmayacak kimseler tarafından ya-

pılmıştır. Bundan dolayı sıradan Müslümanlar'ın, hakiki otoritenin nerede olduğu konusunda şüpheli olması anlaşılır bir durumdur.

Gelecek yıllarda kurumsal gelişmelerin, yenilikçi ya da başka türlü doktrinlerden daha önemli olacağı ile ilgili iddiam işte bu kriz durumuna dayanmaktadır. Tarihe bakılırsa Sünni İslâm'ın, kendi otorite yapısındaki mevcut köklü kopuşla sonsuza kadar devam edemeyeceği açık olarak görülecektir. Usulî Şiiler'in bulduğu çözümün de varlığını sürdürebilecek kadar intibak kabiliyeti olup olmadığı belli değildir. Durum hem Sünni hem Şiiler için açıktır: Dînî otoritelere itimatname ve yetki vermek için yeni yollar bulunmalıdır. Halktan inananlar bu otoritelerin verdiği kararlara uymaya ikna edilmelidir. Ve itimatnamesi sağlam olmayan kimselere de daha düşük bir mertebe verilmelidir. Fakat sıradan Müslümanlar'ın yeni bir otorite yapısını kabul etmesini sağlamak, söz konusu yapının günümüzün ahlaki, siyasi ve sosyal sorunlarına cevap verip vermediğine bağlı olacaktır.

Çağımızın dînî kıyılarının, İslâm'ın otorite krizini çözmek için yaratıcı yollar üreteceği kesin görünürken, İslâm tarihine bakılarak bunların nasıl bir biçim alacağının kestirilmesi mümkün değildir. Geçmişte yetkili dînî kurumları meydana getirenler, siyasi sınırların önemsiz olduğunu varsaymıştı. Hukuki yorum ekolleri, Hz. Muhammed'in hadislerinin ayıklanma ve derlenmesi uygulaması (tedvin, ç.n.), medreselerin ve tasavvuf tarikatlarının kurulması, bunların hepsi de siyasi sınırları aşıyordu. Hükümdarlar kendi ülkelerinde bulunan hukuk mahkemelerine hakim atama hakkına sahipti, fakat bizzat kanun, pek çok ülkeden hukuk âliminin düşünce ve kararlarını yansıtıyordu ve dolayısıyla devletin hakimiyetini aşıyordu. Aynı şekilde, hükümdarlarla aileleri çoğunlukla medreseleri ve tarikat şeyhlerini himaye etse de, okulların müfredatına ya da şeyhlerin öğrettiği şeylere hükmedemiyorlardı. Bun-

lar aynı zamanda gerek kendi toprakları dahilinde gerekse başka yerlerde bulunan tarikatların kolları arasındaki ilişkileri de kısıtlayamıyordu. İslâm âlimliği ve dindarlığı, sultanın davulunun çalışına göre yürümemiştir.

Dolayısıyla ulus-devletin, İslâm dünyasında dînî otoritelere itimat kazandırmak için girişilen yeni çabalarda siyasi sınırları belirleyecek kadar derinlere kök salıp salmadığı, gelecek için sorulabilecek önemli bir sorudur. Bugün pek çok hükümet sanki böyle bir güce sahipmiş gibi hareket etmektedir. Bu hükümetler dînî aktivistlerin seçimlere ve barolar birliği ve öğrenci idaresi gibi sivil kurumların idaresine iştirakini sınırlamaya çalışmaktadır. Bazıları ayrıca camilerin inşasını denetlemekte, cami görevlilerinin tayinini düzenlemekte ve Cuma hutbelerinde okunan metinleri belirlemektedir. Hukuki meselelerde İran gibi bir din devleti bile kendi sınırları dışında geçerli olmayan bir ulusal kanuna sahiptir.

Dinin ulusal sınırlarla kısıtlandığını gösteren bu delillere karşın, yüzlerce Müslüman örgüt ve hareket, ulusal sınırlara aldırış etmeksizin faaliyet göstermektedir. Bunların bazıları el Kaide gibi çok meşhur terör örgütleridir. Bazıları, kendi ülkelerindeki sıkıntıların hafifletilmesi için yurt dışında para toplayan yardım ve hizmet örgütleridir. Bazıları pek çok ülkede kolları olan tasavvuf tarikatları ya da başka dînî derneklerdir. Bazıları, İslâm Konferansı Örgütü'nün çeşitli şubeleri gibi hareket eden resmen uluslararası örgütlerdir. Bazıları ise, Müslümanlar'ın kendi cemaatlerini tek bir *ümmet* olarak görmelerine ve gelecekte bir seçenek olarak bütün Müslümanlar üzerinde otorite sahibi olan evrensel bir halifelik geleneği oluşturmaya yönelik geleneksel bağlılığı vurgulayan yapılardır.

İslâm'ın ulusal ve ulusötesi ifadeleri arasındaki çekişmenin belli bir çözümü yoktur. Ulus-devlet daha güçlü çıkarsa, otorite krizinin çözümü pekala da ulusal ulema konseyleri gibi İslâm'da uzun bir geçmişe sahip olmayan örgüt türlerini, tek bir

devlet dahilinde faaliyet gösteren İslâmi siyasi partileri, devlet denetimindeki dînî eğitim kurumlarını, hatta ulusal memurların mensup olduğu resmi tarikatları içerebilir. Öbür taraftan, eğer ulusötesi gelenek başarılı olursa, zaten yeni Amerikan emperyalizminin gerçek ya da muhtemel taarruzu altında bulunan çeşitli Müslüman ulus-devletlerin egemenliği daha da zayıflayacak ve buna muhtemelen devlet hudutlarının dînî eğilimlere göre yeniden düzenlenmesi eşlik edecektir.

Bu imkanlar girdabında, kıyıdaki faaliyetler merkezdekilere göre daha fazla ilgi görecektir. Eğer tarih bir göstergeyse, Suudi Arabistan, Mısır ve Pakistan gibi müslüman devletlerin mevcut hükümetlerinin, yirmi birinci yüzyılda İslâm'ın yeniden yapılandırılmasında oynayacağı roller çok zayıf olacaktır. İster Mısır'daki el Ezher gibi büyük ve ünlü medreseler, ister Endonezya'daki *pesantran* ve Pakistan'daki medreseler gibi "tek sınıflı okullar" olsun, geleneksel ilim merkezleri için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Değişimi meydana getirmek için gereken yaratıcılık ve canlılık geçmişte yerleşik kurumlardan değil, dinamik kıyı halklarından gelmiştir.

Kıyıdaki üç durumun dikkatle izlenmesi icap edecektir:

1. Gayrimüslim topraklarında, özellikle de Avrupa ve Amerika'daki Müslüman diaspora cemaatleri.
2. Müslümanlar'ın çoğunlukta olduğu ülkelerdeki demokratik yönelimli siyasi partiler.
3. Türkiye gibi, geleneksel türden medreselerin etkinliğini kaybettiği ya da Endonezya gibi, bunların hiçbir zaman çok önemli olmadığı ülkelerde, özel ya da resmi yüksek öğrenim.

Diaspora cemaatlerinin İslâm'da uzun bir geçmişi vardır. Müslüman seyyahlar, hem göçmenler hem yerel muhtedilerden oluşan, daha geniş cemaatlerin çekirdeği haline gelen ticaret kolonilerini kurmakla ünlüydü. Ancak günümüzün di-

asporaları yeni siyasi, hukuki ve sosyal durumlar dahilinde gelişmektedir. Geçmişte her türden diaspora, içe dönük cemaatler oluşturma eğilimi gösteriyordu. Siyasi kısıtlamalar bazen ev sahibi ülkedeki sosyal ve dînî âdetler gibi, cemaatin refahını tehdit ediyordu; fakat bu tehditlerin yarattığı endişeler, cemaatin bütünlüğünü sağlamaya yardımcı oluyordu çünkü insanlar kendilerinden başka güvenecek kimseleri olmadığını düşünüyorlardı. Bugün, Avrupa ve Amerika'daki diaspora cemaatleri -Basra Körfezi bölgesindeki göçmen işçi cemaatlerinin aksine- ekonomik katılım ve sosyal normalleşme arayışındadır ve sosyal asimilasyonun cazibesi diasporada doğan çocuklar için giderek artmaktadır. Cemaat sınırlarının muhafazası ve geleneklerin nesilden nesile devam ettirilmesi böylesi durumlarda sorun haline gelir. Ama Batılı seküler demokrasilerdeki kanuni eşitlik vaadinin sunduğu faydalar bu yükü katlanılır hale getirir. Torunlarının daimi olarak ev sahibi ülkede yaşadığını görmek isteyen diaspora liderleri, hiçbir zaman İslâm'a dayalı bir idari ya da hukuki sistemde yaşamayacaklarını kabul etmektedirler. Bu varsayımın, büyük ölçüde bir İslâm devletinin varlığına dayanan İslâm hukukunun geleneksel yorumlarıyla çeliştiği açıktır. Bu hukuki farklılık diaspora için emsalsiz bir kıyı durumu yaratır. Diaspora üyelerinin bu şartlar altında nasıl Müslüman olunacağını ve Müslüman kimliklerini kaybetmekten nasıl kaçınılacağını anlamaya ihtiyacı vardır.

11 Eylül saldırıları, sadece ABD'de değil, diğer ülkelerde de, Müslüman diasporadaki hayat ikilemini çok belirgin hale getirmiştir. Bir zamanlar Müslüman ve Hıristiyan ayrımını kendi müşterek milliyetçi menfaatleri açısından önemsiz gören Arap entelektüeller, dünyaya dinle renklendirilmiş gözlüklerle bakmaya başladı. Arap olmayan ülkelerden Müslümanlar, tedirgin haldeki gayrimüslim ev sahibi toplumların, dil ve ırktan daha çok İslâm inancının hızla yayılışına dikkat

ettiklerini fark etmeye başladılar. Ve göçmen cemaatler de yerel Müslüman muhtedi gruplarına yaklaşmaya başladı; çünkü bu iki grup da gayrimüslimlerin dine dayalı şüpheleriyle karşı karşıya kalmıştı. Kısacası, diasporadaki İslâm'la ilgili konuşmalardaki yoğunluk ve endişe kati bir surette arttı.

Amerikan ve Avrupalı diaspora cemaatleri içinde düşüncelerini rahatlıkla ifade edebilen, eğitimli erkek ve kadınlar çoktur. 11 Eylül'den beri bunlar -diasporada, kendi memleketlerinde ya da ümmet içindeki- Müslümanlar'ın sorunlarını değerlendirmek konusunda başı çekmektedirler. Fakat konuşmak ve yazmak cemaat liderliğinin tek bir formunu teşkil etmektedir. Fransa'daki Mısırlı bir göçmen, Mısır'ın manzarasına dair ciddi bir analiz yapabilir, fakat Fransa'daki Müslüman hayatının koşullarıyla ilgili söyleyecek çok şeyi yoktur. California'da yaşayan Faslı bir teolog, Kur'ân'ın insan hakları konusundaki görüşleriyle ilgili derinlikli bir çalışma yapabilir, fakat bunu kendi mahalli Müslüman cemaatinden ziyade bütün olarak ümmetle alakalı olarak görür.

Eğer diasporadaki kıyı cemaatleri, otoriteye yeni yaklaşımların kaynağı olacaksa, açık sözlü entelektüellerle mahalli cemaat kurumları arasında köprüler kurulmasına ihtiyaç vardır. Şu anda bu tür bir koordinasyon diaspora dışı cemaatlerde daha belirgindir. Müslümanlar'ın çoğunlukta olduğu ülkelerde entelektüeller genellikle siyasi ve sosyal örgütlerle birlikte çalışmakta ya da bu tür örgütler kurmak için uğraşmaktadırlar. Devlet denetimi ve kısıtlamaları, devletin iş ve sosyal yardım alanlarındaki eksikleriyle birlikte, sosyal eylem ve siyasi örgütlenmeye davetiye çıkardığından, bu anlaşılır bir durumdur. Bu ülkelerdeki parti ve hareketler ve bunlara sempati duyan entelektüeller kendi programlarına, diktatörlerin, kralların ve generallerin getirdiği kısıtlamalar dahilinde ve kendilerini destekleyen Batılı hükümetlerin zımni onayıyla şekil vermektedirler. Bunun aksine, diaspora cemaatleri genellikle ka-

nuni özgürlük ve anayasal eşitliğin mevcut olduğu ortamlarda çalışmaktadır ve liderleri de zorbalığa karşı durmak için örgütlenmekten çok, cemaat hayatının devamına ve kanuni haklara riayet edilmesini sağlamaya odaklanmıştır. Sonuç olarak, azimli diaspora entelektüelleri çoğu zaman mahalli sorunları, başka yerlerdeki Müslümanlar'ın içinde bulunduğu zor durumların teşkil ettiği sorunlardan daha önemsiz görmektedir.

Sahip oldukları entelektüel enerji ve ifade özgürlüğüne rağmen, diaspora cemaatleri, daha büyük bir sorun olan yeni otoritelere karşı eski otoriteler sorununa küçük çaplı bir örnektir. Diasporadaki imamlar ve cemaat liderleri, Müslümanlar'ın çoğunlukta olduğu ülkelerdeki eski otoritelere benzemektedirler. Ama bunlar, sömürge hakimiyetine veya şiddetli ruhbanlık aleyhtarı baskılara tâbi olmadıklarından daha fazla saygı görmektedir. Bu kimseler, şahsi liderlik vasıtasıyla otorite elde ederek kendi cemaatleri dahilindeki çalışmaları yönetmekte ve çoğunlukla diaspora dahilindeki kendi mensuplarının sorunlarıyla ilgilenmektedir. Sesleri kamusal alanda daha sık duyulan Müslüman entelektüeller ve vaizler ise bunlardan farklı hareket ederek herkese hitab etmektedirler. Bu entellektüeller ve vaizler, kitaplarda ve elektronik medyada dile getirilen fikir ve tezleri vasıtasıyla insanları etkilemeye çalıştıklarından dolayı yeni otoritelerdir. Yöre camiinde saygıyla dinlenmek yerine, fikirlerinin binlerce mil uzakta etkili olduğunu bilmek bunları daha çok memnun etmektedir.

Elbette her şey siyah ve beyaz değildir. Çoğu kimse iki alanda birden faaliyet göstermektedir. Ancak iki alanda birden faaliyet gösterme hususunda karşılaşılan sorun, diaspora için anlamlı olan şeylerle başka yerlerdeki -entelektüelin kendi memleketindeki ya da daha genel olarak ümmetteki- Müslümanlar için anlamlı olan şeyler arasındaki dengeyi bulmaktır. Ulusal örgütlenme yapıları oluşturan ve ulusal diaspora cemaatinde İslâm adına yetkili olarak konuşabilecek kimseler üze-

rinde hakimiyet kurmak için bu yapılardan yararlanan diaspora cemaatleri tasavvur edilebilir. Ancak seküler Batılı demokrasilerdeki özgür konuşma geleneklerine bakılırsa, bu gibi yapıların, entelektüellerin serbest düşünce ve yazılarında nasıl dizgin vazifesi göreceğini tahmin etmek oldukça zordur.

İkinci önemli kıyıya; istibdadın olduğu topraklarda siyasi açıdan huzursuz olan toplumlara gelirsek, ulusötesi geleneğe karşı yerelleşme, farklı bir şekilde kendini göstermektedir. 11 Eylül'den önce ve 1979'da Şah'ın devrilmesinden kısa süre sonra İslâm Devrimi için yapılan ulusötesi propagandaya rağmen, pek çok dînî aktivist, meramını ulusal düzeyde dile getirecek olan siyasi partilerini, ulusal seçimlerde rekabet edebilecek şekilde dizayn etmişlerdir. Mesela Mısır'daki Müslüman Kardeşler Örgütü, Ürdün ya da Kuveyt'teki Müslüman Kardeşler'le aynı değildi. Ancak 11 Eylül'den bu yana, bütün Müslümanlar'ın, İslâm'ın düşmanlarına -söylem bakımından Yahudi ve Hıristiyanları kapsayan düşman terimi genişletilirse Keşmir'deki Hintler'i ve Çeçenistan'daki Rusları da kapsarkarşı ulusötesi planda cihada çağrılması hem ün kazanmış hem de ilerleme kaydetmiştir. Askeri zayıflık ve kendi ulusal hükümetlerinin yurt içinde uyguladığı siyasi baskıdan gözü yılan çok sayıda Müslüman, Usame bin Ladin'in jeo-stratejik analizine inanmaya ve onun çizdiği yalın ve inancı için kendini feda eden savaşçı imajına saygı duymaya başlamıştır. Ancak büyük ölçüde ölümden başka sunacak başka bir şeyi olmadığından dolayı bin Ladin'in eylem programı bu kadar cazip değildir.

Ulusaldan ziyade küresel düzeyde bir cihat tasarlayan bin Ladin, böyle bir cesareti bugüne kadar hayal bile etmemiş bir kitleyi harekete geçirmiştir. Ancak bin Ladin, ulusal siyasi sistemler dahilinde faaliyet gösterilmesini de engellememiştir. Mısır veya Suudi hükümetini devirmek yararlı bir taktik olabilir, ama bu ülkelerde İslâm'a dost demokrasiler kurmak, Ya-

hudi ve Hıristiyanlar'la savaşmanın yerini tutmayacaktır. Siyasi görüş açısından bin Ladin'in tek verebileceği şey, evrensel hilafetin -müphem bir dille ifade edilmiş- ihyasıdır ki bin Ladin bu hilafet makamını Afganistan'ın Taliban rejiminin dinen ehemmiyetsiz lideri için istediği zaman bu seçeneğin ne kadar da aldatıcı olduğu açıkça görülmüştür.

Ulusal siyasi sistemler dahilinde faaliyetlerini yoğunlaştıran ideolojik alternatiflerin, uzun vadedeki potansiyeli, bugüne kadar cihat taraftarları arasında gerçekleşmiş olan her şeyden daha büyüktür. Fakat serbest seçim talebini sık sık dile getiren bu ulusal alternatiflerin çoğu, polis devleti rejimleri tarafından şiddetle bastırılmıştır. Böylece, şiddetten uzak alternatiflerin ezilmesi suretiyle şiddet yanlısı aşırı uçların güçlendirilmesine sebep olunmuştur. İslâmi siyasi hareket ve partileri, serbest seçimlere dayalı, liberalleşmiş siyasi sistemlerle bütünleştirmek ve ulusötesi cihat çağrılarını zayıflatmak için kullanılacak en iyi taktiktir.

Bu tür bir politikanın uygulanmasıyla, seçimlerin müstakbel katılımcılarına, tahrik edici ve kitlesel ayaklanma söyleminin ötesine geçerek somut idari programlar ortaya koymaları konusunda ciddi bir baskı yapılmaktadır. Başarılı programlar, dînî partilerin hükümet kurması ya da mecliste önemli bir nüfuz kazanmasıyla sonuçlanacak ve bu da ulus-devlet kalıplarına yeni İslâmi dînî otorite yapılarının dökülmesini sağlayacaktır, çünkü bunlar çok büyük ihtimalle parti programlarına dayanacaktır. Başka demokratik sistemlerde olduğu gibi, bu durumda da başarılı parti liderlerine, halkı seçime katılımıyla itimatname elde eden otoriteler gözüyle bakılmaya başlanacaktır. Eğer manevi öneme ya da bilgiye sahip değillerse bu sayede hakiki dînî otoriteler olamazlar ama seçim kurumlarını reddetmeye azmetmiş ideologların meşruiyetleri ortadan kalkar.

Prensip olarak, İslâmi partilerin serbest seçimlere katıldığı

ülkelerdeki bağımsız entelektüellerin rolü, diasporada oynadıkları role benzer olmalıdır. (Tabii Ürdün, Lübnan, Yemen, Malezya, Pakistan ve Endonezya gibi bazı Müslüman ülkeler şu an dînî partilerin seçimlerde aday göstermesine izin vermektedir. Ancak seçim kanunları ve hükümetin görsel medya üzerindeki kontrolü bazen demokratik özgürlüğü kısıtlamaktadır.) İdeal bir durumda bu partiler hem ulusal sınırlar dahilinde hem de ötesinde fikirlerini ortaya koyarak taraftar kazanmak konusunda özgür olacaktır. Ancak reel politika genellikle entelektüellerin enerjisini yutmaktadır. Entelektüeller her halükarda şu veya bu İslâmi partiyle işbirliğine gitme eğiliminde olacaklardır ki bunu diasporada yapmaları pek mümkün değildir. Başka bir deyişle, seçimlere katılma özgürlüğü göz önüne alındığında Mısırlı bir İslâmi parti ile işbirliği yapan Mısırlı bir düşünür, kendi fikirlerinin Mısır'ın yeni gerçekliklerine katkıda bulunacağını ümit edebilir. Ancak Fransa'da çalışan Müslüman bir düşünürün, bilhassa diaspora cemaatini doğrudan etkileyebilecek olan politikalar dışında Fransa'nın idari politikalarında meydana gelen önemli değişimlere etki etmek konusunda, Müslüman bir ses olarak çok az beklentisi olabilir.

Farazi durumlar, geleceği ne öngörmekte ne de şekillendirmektedir. Ancak bunlar, İslâm'ın otorite krizinin muhtemel sonuçlarının öngörülmesinde kapsamın önemini vurgulamak konusunda faydalı olabilir. İslâm, evrensel bir mesaja ve 'ümmet'in geniş kapsamı dahilinde çok sağlam bir kardeşlik hissine dayanan bir dindir ve öyle kalacaktır. Müslümanlar ihtişamlı bir geçmişten ilham almaya ve bütün Müslümanlar'ın kanunu olan şeriat fikrini canlı tutmaya devam edeceklerdir. Ancak insanlar hayatlarını evrensel seviyede sürdürmemektedir. İster içtihadın veya Hz. Muhammed ile sahabelerinin uygulamalarına sıkı sıkıya bağlılığın yeniden tesisi için uğraşsın, ister Yahudiler'e ve Haçlılar'a karşı evrensel cihad çağrısında

bulunsun; kapsamlı değişimi savunan kimseler zihni veya kanı harekete geçirebilir; ancak siyaset en nihayetinde yereldir. Amerika ve Avrupa diaspora cemaatlerindeki siyaset Müslümanlar'ın çoğunlukta olduğu ve ancak zorba idareler altında inledikleri devletlerdeki siyasetten çok farklıdır. Bu iki Müslüman dünyanın birbirine söyleyecek çok şeyi vardır, ancak her birinin dünyasındaki koşullar diyalogu engellemektedir.

Yerel meselelerle ilgili siyasetler arasında köprü kurmaları elbette mümkün olabilir ancak bu köprü kurma girişimlerinin, İslâmi siyasi partilerin kendi ülkelerinde veya diaspora cemaatlerinin ev sahibi ülkelerde İslâm'ı kurma çabasından doğduğunu düşünmek zordur. Dolayısıyla ümmet genelindeki yüksek öğrenim kurumları konusundaki düşüncem titiz bir tetkike tâbi tutulmalıdır. Büyük İslâm-Hıristiyan medeniyetinde İslâm'ın kardeşi olan Hıristiyanlık, son iki yüzyılda -müşterek itimatname verme usullerine tâbi olup- en fazla nüfuza sahib uluslararası otorite topluluğu olarak ruhbanın yerini akademisyenlerin alışını görmüştür. Yirmi birinci yüzyılın İslâm'ında da benzer bir gelişme olacağını düşünmek pekala mümkündür.

Geride bıraktığımız kırk yıl boyunca ulusal ve ulusötesi taraftarlar kazanan yeni otoritelerin önemli bir kısmının, seküler kurumlardan yüksek bilimsel dereceler aldığı zaten bilinen bir şeydir. Bu otoriteler bu gerçeği gizlemek bir yana, bunu kendi itibarlarını arttırmak için kullanmaktadırlar. Aldıkları bu bilimsel dereceler, bu kimselerin dînî düşünüş tarzının boğucu ve eski moda medrese müfredatınca şekillenmediğini göstermekte ve onları İslâm'la hiçbir alakası olmayan kimseler tarafından bile ehliyetleri tanınan -itimat edilen- liderler olarak ortaya çıkarmaktadır. (Amerika Birleşik Devletleri'ndeki başarılı Protestan evangelistlerin -ve muhtemelen ABD Kongresi'nin- mukayeseli bir nüfus sayımı, seküler eğitim alanında bu kadar yüksek bir başarı ortalaması bulmakta zorlanacak-

tır.) İyimser biri bu durumdan, Müslümanlar'ın, zekasına hayran oldukları kimseleri izleme arzusunda oldukları ve medrese sistemi dışındaki eğitimde gösterilen başarıyı hürmete layık bir itimatname olarak görmeye meyilli oldukları sonucunu çıkarabilir. Kötümser biri de tıp, mühendislik, hukuk, eğitim ya da ekonomi alanlarında yüksek bir akademik unvana sahip olmakla bir kimsenin, dînî düşünür veya lider olamayacağı cevabını verebilir.

Geleneksel medreseler nispeten az olsa da, şu anda İslâm dünyasının her yanında uluslararası üne sahip üniversitelerde İslâm hukuku, İslâm teolojisi ve İslâmi misyonerlik girişimi alanlarında binlerce akademisyen vardır. Bu profesörler insanlara, yurt içindeki Müslüman cemaatlerin dînî ihtiyaçlarıyla ilgilenmeyi ve yurt dışındaki cemaatlere, doğru İslâmi uygulamaları yaymayı öğretmektedir. Fakat çoğu Müslüman ülkede, bu dînî akademisyenler devlet üniversitelerinde istihdam edilmektedir ve bu sebeple müstebit idarelerin denetimine tâbidir. Akademisyenlerin, dînî siyasi partilerle ve kendini müceddid ilan edenlerle rekabet edebilecek dînî otorite kaynakları olduklarını iddia edebilmeleri için, daha yüksek düzeyli bir entelektüel özerkliğe; Batılı akademisyenlerin sahip olduğu entelektüel özgürlüğe benzer bir şeye -ya da modernleşme döneminden önce geleneksel medreselerin sahip olduğu ekonomik ve müfredat bağımsızlığına- ihtiyaçları olacaktır.

Cakarta'daki Şerif Hidayetullah İslâm Üniversitesi'nin Rektörü Azyumardi Azra'nın iddiasına göre, "*pesantren* (geleneksel dînî okullar) ve (Endonezya'daki) İslâmi üniversiteler aslında ılımlı düşüncelere ve güçlü bir dînî hoşgörüye sahip Müslümanlar yetiştirmektedir, çünkü bunlar İslâm'ı sosyal bir olgu olarak görmektedir." Azra'nın tespitine göre, aşırılık yanlılarının, Endonezya Üniversitesi, Bogor Tarım Enstitüsü ve Bandung Teknoloji Enstitüsü gibi güçlü bilimsel programlara sahip üniversitelerden çıkması daha muhtemeldir.[6]

Azyumardi Azra, Endonezya hükümetinin ümit vaat eden İslâm âlimlerini Mısır'daki el Ezher gibi geleneksel eğitim merkezlerinden ziyade Batılı seküler üniversitelerde öğrenim görmeye teşvik için düzenlediği bir programla doktora derecesini Columbia Üniversitesi'nden almıştır. Fakültesindeki çoğu öğretim üyesi de benzer bir akademik geçmişe sahiptir. Endonezya'nın ikinci büyük Müslüman örgütü olan Muhammediye'nin İslâm konulu doktora çalışmasını ABD'deki Chicago Üniversitesi'nde tamamlayan başkanı da, Azyumardi Azra'nın analiziyle hemfikirdir. Kendisinin iddiasına göre sorun, bilime yönelmiş, seküler üniversitelerin İslâm'a dair yeteri derecede kapsamlı bir anlayış vermemesidir.

İslâm'ın ılımlı ve hoşgörülü yorumlarında birinci sınıf eğitimin en iyi şekilde seküler Batı üniversitelerinde alınabileceği düşüncesinde bir tuhaflık olduğu açıktır. Fakat bu tuhaflık, eğitim ikilemini de özetlemektedir. İslâm dünyasında yüksek öğrenim, biri seküler diğeri dînî olmak üzere iki kısma ayrılır. On dokuzuncu yüzyılda Batılılaşan rejimlerin, devlet personeli yetiştirmek için kurduğu programlardan kaynaklanan seküler tarz öğrenim ancak sınırlı bir dînî eğitim vermektedir. Buna karşılık aralarında cihat ve hoşgörüsüzlüğü şiddetle savunan pek çok kişilerin bulunduğu, en sevilen, açık sözlü ve yenilikçi dînî düşünürler de bu tarz öğrenimden çıkmaktadır. Aynı idarelerin mali bağımsızlığını azaltarak otorite alanını daraltığı dînî yöntem ise, seküler kurumlardan yetişen ve kendileri kadar ehil olmayan rakiplerinin kazandığı şöhrete içerleyen, salahiyetli ve çoğunlukla ılımlı uzmanlar yetiştirmektedir. Fakat bunlar genellikle halk üzerinde önemli bir etki bırakabilmek için gerekli olan toplumsal itibardan ve entelektüel özgürlükten mahrumdur. Maalesef, otorite krizini hafifletmeye yardımcı olabilecek sağlam dînî eğitime gösterilen itibarın artması, çoğu Müslüman idarenin ruhbanlık aleyhtarı ideolojisine ve genelde dünya çapındaki modern eğitimin temelinde yatan seküler ruha ters düşmektedir.

Endonezya, Hollanda sömürge idaresinde hiçbir zaman yüksek düzeyli bir dînî eğitim ağı geliştirmemiştir; bu sebeple İslâmi eğitim alanında denemeler yapmak konusunda daha yerleşik eğitim geleneklerine sahip ülkelere göre daha serbesttir. Çoğu büyük şehirde bir İslâmi Araştırmalar Eyalet Enstitüsü (IAIN) mevcuttur; bu enstitülerin personelini çoğunlukla Batı'da İslâmi araştırmalar konusunda eğitim görmüş öğretim üyeleri oluşturmaktadır. Azyumardi Azra, üniversite statüsü verilen ilk IAIN'ın başkanlığını yapmaktadır. Bu deneme -pekala Endonezya'yla sınırlı kalabilirse de- ulemanın rakip bir siyasi güç olabileceği korkusu olmasa eğer, seküler idarelerin, dînî otorite sorunu hususunda yaratıcı düşünmekten aciz olmadığını göstermektedir.

Diaspora cemaatleri, İslâmi siyasi partiler ve din alanında üniversite eğitimi, değişime yönelik kurumsal inisiyatiflerin kendilerinden doğabileceği kıyı durumları listesinin yegane unsurları değildir. Yine de bunlar, dünya Müslüman cemaati otorite krizine karşı durdukça üstesinden gelinmesi gereken bazı sorunlara örnek teşkil etmektedir. Geçen on dört asırda Müslümanlar'ın kendi din geleneklerinden neler ortaya çıkardıklarına bakılırsa, çözümlerin bulunacağından benim hiç şüphem yok. Ve önümüzdeki yirmi ila otuz yıl içinde, Gandi, Martin Luther King ve Nelson Mandela gibi hoşgörülü ve barış yanlısı dînî liderlerin, itibar görme ve halktan taraftar bulma yönüyle bugünkü cihat, hoşgörüsüzlük ve dînî baskı savunucularını gölgede bırakacağına dair büyük bir ümidim var.

DİPNOTLAR

1 New York: Columbia University Press

2 Manjhan, *Madhumalati: An Indian Sufi Romance*, çev. Aditya Behl ve Simon Weightman, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 1, 5. Beni bu metinle tanıştırdığı için Prof. Frances Pritchett'a teşekkür etmek istiyorum.

3 Kuzeydoğu Hindistan için, bu tarihsel durum şurada teferruatıyla an-

latılmaktadır: Richard Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760* (Berkeley: University of California Press, 1993).

4 John R. Bowen, *Muslims Through Discourse* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

5 A.g.e.; s. 202–3.

6 Muhammad Nafik, "US Anti Terrorist Aid Should Help Moderates Not Military," *Jakarta Post* (6 Ağustos 2002) www.globalpolicy.org/wtc/targets/2002/0806jakarta.htm

Nicel Onomastik Konulu Ek

Bu ekte 76-78. sayfalarda geçen, erkek adlarının popülerliğiyle ilgili tartışmanın metodolojik yönleri işlenecektir. Bazı adların verilmesinde, aileden aileye ve çocuktan çocuğa değişen pek çok etki mevcuttur. Aile âdetleri, ölmüş bir akrabanın yâd edilmesi, kamuya mal olmuş bir şahsiyetin övülmesi, bir arkadaş ya da fikrine saygı duyulan birinin taltif edilmesi; bunların hepsi de burada rol oynayabilir. Fakat bu tür faktörler ne kadar karmaşık ve şahsi olursa olsun genellikle zaman içinde az ya da çok değişmeden kalır ve dolayısıyla çok sayıda ad bir araya getirildiği zaman biri diğerini iptal eder.

Başka faktörler de anne-babaların geleceğe ilişkin beklentilerine göre sistemli bir şekilde değişir. Anne-babalar oğullarının içinde yaşayacağı toplum türünü ciddi bir şekilde düşündükleri zaman, oğullarına bu beklentiyi üstü kapalı da olsa yansıtan adlar verirler. Bu şekilde etraflarında gördükleri değişimin izlediği yolu şahsen değerlendirdiklerini ortaya koyar-

lar. Pek çok kültürde anne-babalar oğullarını hâlâ toplumdaki muhtemel bağımsız aktörler olarak; kızlarını da aile birimleri içinde hayatlarını sürdüren ve kamusal kimliklerini ailenin erkek fertlerinden alacak olan kişiler olarak gördüğünden, erkeklere ad verme uygulaması bu sosyal beklenti faktörünü kızlara ad verme uygulamasından daha kesin bir şekilde etkiler.

Dînî kimlikten seküler kimliğe geçiş yapan bir toplumda adların değişmesi için bir referans işareti olarak sistemli bir şekilde, 1671 ile 1877 yılları arasında Harvard College'dan mezun olan öğrencilerin listesinden bir erkek adları numunesi çıkardım. Bu numunenin parçası olan erkeklerin hiçbirinin doğarken Harvard'dan mezun olacağı belli olmasa da, onlara bu adları veren anne-babaların yüksek öğrenime değer verecek kadar okur yazar kimseler olduğu ya da oğulları küçükken bu hale geldiği; oğullarını çiftlikte ya da atölyede çalışmaktan kurtaracak kadar zengin olduğu ve oğullarının Cambridge'de, Charles Nehri'nin öbür yakasında geçici olarak ikamet etmesini kolaylaştırmak için Massachusetts'in sömürge başkenti olan Boston'a epey yakın bir yerde oturdukları rahatlıkla tahmin edilebilir. Bu hususlar, sosyal sınıfla ilgili olarak bir derece homojenlik olduğunu ima eder ve bu sınıf kimliği de nispeten homojen bir dünya görüşünü ima eder. Sömürge dönemi Amerika'sının tarihçileri, bu dönemin başında Massachusetts Körfez Kolonisi'nin güçlü dînî geleneklerinin bu dünya görüşüne hakim olduğu konusunda uzlaşmaktadır.

1. Grafik (s. 94) Eski Ahit'ten alınan Harvardlı adlarının sıklığında zaman içinde görülen değişimi kaydetmektedir. Bu grafik hem dînî duyarlılığın gücünü hem de bu duyarlılığın zaman içinde güç kaybettiğini çarpıcı bir şekilde göstermektedir. Ulaşılabilecek en eski dönemde (1671) Eski Ahit'ten alınan adlar -mesela Samuel, Nathaniel, Benjamin, Ezekiel- bütün adların % 40'ını oluşturmaktadır. 1760 yılında bu oran

% 45'e çıkar (kıyaslarsak, Püriten olmayan Virginia'da William ve Mary College'ın ilk mezunlarının adları İncil'deki modellere yönelik belli bir eğilim göstermemektedir.). Sonra 1760 ile 1860 yılları arasında Eski Ahit'ten ad verme oranı % 10'un altına düşer ve Harvard 1950'lerde öğrenci alma coğrafi ve sosyal alanını genişletene kadar sürekli bu noktada durur.

Eğimin aşağıya yöneldiği noktayı tespit etmek için Amerikan tarihi uzmanı olmaya gerek yoktur; özellikle de bu dönemdeki çoğu öğrencinin 21 yaşından daha küçük bir yaşta Harvard'dan mezun olma ihtimali göz önünde bulundurulduğu zaman ki bu durum eğrinin kırılma noktasını 1760'tan biraz daha sonrasına getirecektir.[1] Kuzey Amerika'da Fransız ve Hint Savaşı olarak bilinen Yedi Yıl Savaşı 1763'te sona ermiştir. Askeri harcamalarını tazmin etmek isteyen İngiltere derhal mevcut Seyrüsefer Kanunlarını yürürlüğe koymaya başlayıp sonra Boston gibi büyük bir liman şehrinin ticari sınıfının sırtına ağır bir yük yükleyen bir dizi yeni vergi tedbirlerini -Şeker Kanunu (1764), Asker Barındırma Kanunu ve Pul Kanunu (1765), Townsend Kanunları (1767)- uygulamıştır. Böylece Amerikan Devrimi'nin bazı tohumları atılmıştır.

Devrim döneminde ve bu dönemden sonra İncil'den ad verme uygulamasındaki düşüşün devam ettiği göz önüne alındığında, 1760'larda yerleşen bu eğilimin 1776'da savaşa ve yeni bir ulusun doğmasına yol açan, yükselişteki siyasi gerilim ve ön-ulusal kimlik akımıyla yakından ilgili olduğu sonucundan kaçmak zordur. Massachusetts'li vatandaşlar, Püriten yerleşimcilerin bu koloniyi kurduğu günden beri kilise çanlarının sesleri arasında ömür sürmüşlerdi. Fakat artık Boston yeni bir ulusal kimlik için bir isyan ve tahrik yuvası haline gelmişti. Bu ortamda oğullarının dinin rolünün azalacağı bir kamusal alanda yetişeceğini tahmin eden, hali vakti yerinde anne-babaların sayısının giderek artması şaşırtıcı değildir. Bu beklenti zorunlu olarak şahsi dindarlıkta bir gerileme olduğu-

nu göstermez; aksine oğullarının dindar bir isimden ziyade dine dayanmayan bir isimle daha rahat edeceğini tahmin eden anne-babaların sayısında bir artış olmuştur. (Ne gariptir ki bunların başlangıçta yöneldiği adlar İngiliz krallarının adları olmuştur: Henry, Edward, George vs.)

Şimdi de Müslümanlar'dan bir örnek verelim: 1820 ile 1908 yılları arasında Türkler'in ad verme uygulaması. 2. Grafik'teki (s. 95) eğriyi meydana getirmek için kullanılan adlar, 1921'de kurulan Türkiye Cumhuriyeti parlamentosu Büyük Millet Meclisi'nin üyelerinin adları ile bunların babalarının adları ve kısa ömürlü 1876 Osmanlı Meclis-i Mebusan'ının üyelerinin adlarıdır. Bu üç grubun doğum tarihleri de elimizde mevcuttur. Benim Osmanlı kültürel ortamında Massachusetts'te Eski Ahit'ten alınan adlara denk kabul ettiğim isim grubu, Hz. Muhammed Peygamber'in şahsı ve ailesiyle özdeşleştirilen üç isimden meydana gelmektedir: Mehmet, Ahmet ve Ali. Sosyal sınıf açısından, bu adamların (ya da oğullarının) milletvekili olabilmesi için yeterli para, itibar ve siyasi bilince sahip ailelerden gelmiş oldukları açıktır. Başka bir deyişle bunlar Türkiye'ye dağılan bir elit aile tabakasını temsil etmektedir. (1876 üyelerinden Anadolulu olmayan vekilleri çıkardım.)

Harvard öğrencilerinin adlarında olduğu gibi, buradaki ilk isim listesine de dînî adlar hakimdir; incelediğimiz üç ad grubun % 30-35'inin adıdır. 1839'da eğri aniden yön değiştirerek durmadan aşağı doğru inmeye devam eder ve 1908 Jön Türk Devrimi sırasında % 7'lik bir alt noktaya ulaşır; sadece Padişah-Halife II. Abdülhamid'in Panislamizm'i ve kendisinin İslâm dünyasının hakim lideri rolünü bilfiil teşvik ettiği 1890'larda geçici bir yükseliş gösterir. Bu çarpıcı düşüşün sebebine gelince, Osmanlı İmparatorluğu 1839'da ani bir kriz yaşamıştır. Mısır'ın asi Osmanlı valisi Mehmed Ali 1833'te Suriye'yi ele geçirmişti. 1839'da ise oğlu İbrahim Anadolu'yu işgal ederek Sultan II. Mahmud'un yeniden teşkilatlandırılmış

ordusunu mağlup etti. Aynı yıl Mahmud'un donanması İskenderiye'de Mehmed Ali'ye teslim oldu ve Mahmud öldü. İstanbul'un düşüşüne sadece Avrupa'nın müdahalesi engel oldu. Bunun karşılığında ve Mehmed Ali'den taleplerine ilaveten, Avrupalılar Mahmud'un oğlu ve halefi Sultan Abdülmecit'ten Avrupalılaşmaya yönelik çok kapsamlı değişiklikler talep etti. Padişah'ın 1839 tarihli çok meşhur "Islahat" fermanı Gülhane Hatt-ı Hümayunu, *Tanzimat* ("Yeniden Teşkilatlanma") adıyla bilinen kurumsal değişim dönemini başlattı; bu dönemde Avrupa tarzı okullar, kanunlar ve bürokratik uygulamalar yavaş yavaş geleneksel ve dînî anlam yüklü muadillerinin yerini aldı. Bu değişimler en çok, bundan sonra çöken imparatorluğun ve sonraki Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi sınıfı olarak ortaya çıkan elit aile tabakasını etkiledi. Bahsettiğimiz adlar işte bu tabakadan alınmıştır.

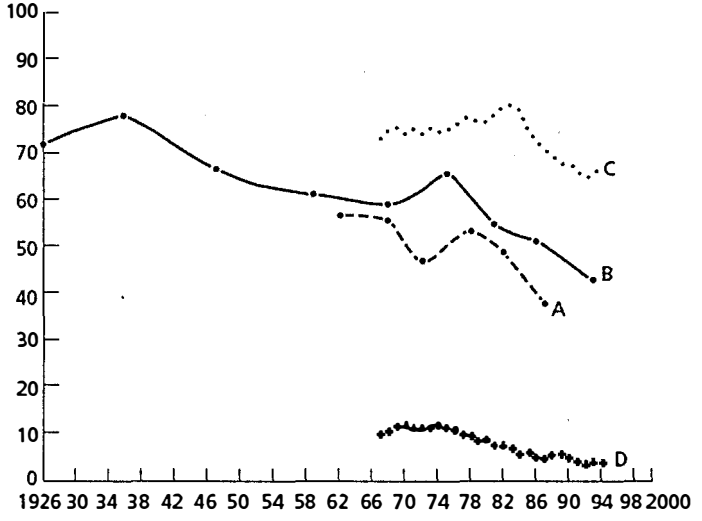
Tanzimat'ın mimarlarının Avrupalılaşma emellerinin en çok farkında olan bu ailelerin 1839'dan sonra giderek oğullarına dînî olmayan adlar vermeye başlaması hiç de şaşırtıcı değildir. Sultan II. Abdülhamid'in teşvik ettiği ani Panislamik duygu fırtınası haricinde, bunların geliştiğini gördükleri Türk kamusal hayatının izlediği yol, Avrupalı değer ve uygulamaların örnek alındığı bir yoldu ki 1908 devrimiyle doruğa ulaşan bu yol başlangıçta siyasi bilinç sahibi Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiler tarafından ulusal kimliğin dînî kimliğe zaferi olarak kutlanmıştı. (Atatürk'ün daha sonra laikliği Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojisi olarak resmileştirmekte kazandığı başarının sosyal-psikolojik kökleri, ad verme konusundaki bu dönüşüm tarafından açık bir şekilde ortaya konmaktadır.)

Analitik bir tekniği geçerli kılmak için iki vaka incelemesi yeterli değildir, fakat 18. yüzyıl Massachusetts'i ve 19. yüzyıl Türkiye'si gibi birbirinden bu kadar farklı iki toplumdaki onomastik gelişmeler arasında görülen benzerlik, üçüncü bir mukayeseyi teşvik etmektedir: İran'da ad koyma uygulaması. İran

Devrimi'nin etkisini inceleyen İranlı sosyologların yaptıkları çalışmalar verileri sağlamaktadır. 5. Grafik bu çalışmaların bazı bulgularını özetlemektedir. A Çizgisi, Nader Habibi'nin bir taşra başkenti olan Hemedan'la ilgili çalışmasından alınmıştır.[2] Bu çizgi, 1970'lerden önce "İslâmi" adların popülerliğinde görülen azalmanın, 1979 devriminden hemen önceki yıllarda tersine döndüğü ve sonra, İslâm Cumhuriyeti'nin kurulmasından çok kısa süre sonra yeniden başladığını göstermektedir. Bu çalışmanın kapsadığı dönem olan 1962-1987 yılları arasında, "İslâmi" ad verme eğilimindeki düşüş % 25'i aşmıştır. B Çizgisi, Ahmed Recebzade'nin Hemedan ve başka bir taşra şehri olan Arak'la ilgili bulgularını birleştirmektedir.[3] Bu aynı zamanda 3. Grafik'te (s. 95) gösterilen çizgidir. Bu çizgi, 1930'ların ortalarına kadar bütün adların % 70 ila 80'ini oluşturan "İslâmi" adları göstermektedir. Bundan sonra, kronolojik olarak Rıza Şah Pehlevi'nin İran milliyetçiliğini devlet ideolojisi olarak teşvikiyle ve dînî âdetleri bastırma uğraşlarıyla -bu uğraşların en göze çarpanı onun 1936'da *çador* giyen kadınlara getirdiği yasaktır- aynı zamana rastlayan belirgin bir düşüş başlamaktadır. Sonraki otuz yıl boyunca din dışı adları tercih eden anne-babaların sayısı giderek artar. Sonra bu eğilim 1970'lerin ortasındaki devrim öncesi yıllarda tersine döner. "İslâmi" adların güçlendiği bu kısa dönem 1977 dolaylarında doruğa ulaşır ve sonra düşüş kaldığı yerden devam eder. Çalışmanın sona erdiği 1933 yılında, çocuklarına "İslâmi" adlar koymayı tercih eden şehirli anne-babaların oranı % 44 azalmıştır.

Cinsiyetle ve "İslâmi" adı teşkil eden şeylerin ne olduğuyla ilgili sorular bu bulguların tahlilini güçleştirmektedir. Mesela Recebzade, erkek ve kadın adlarını ayrı tablolarda göstermese de bu tabloları, daha genel rakamlarda yaptığı gibi, kırsal ve şehirli şeklinde bölümlere ayırmaz. Abbas Abdi, Tahran'da çocuklara verilen adlarla ilgili bir çalışmada bu sorulara eğilmek-

tedir.[4] Buna karşılık siyasi akımların taşra illerine göre daha şiddetli ve geçici bir etkiyle hissedildiği ulusal başkentten veri alınması, güçlükleri daha da arttırmaktadır. C Çizgisi, Abbas Abdi'nin erkek çocuklarına verilen "İslâmi" adlarla ilgili tablosunu yansıtmaktadır. Buradaki sayılar, Habibi ile Recebzade'nin kaydettiği sayılardan çok daha yüksektir ve diğer çalışmaların 1977-78'de devrim faaliyetinin başlamasına dayandırdığı o keskin düşüş burada 1983'e kadar ortaya çıkmaz; burada da muhtemelen Irak'la yapılan savaşa ya da İslâm Cumhuriyeti hükümeti ile Mücahidin-i Halk arasındaki iç savaşa verilen -hayal kırıklığıyla dolu- bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bundan sonra düşüş sürekli, Habibi'yle Recebzade'nin bulgularına uygun olarak devam eder.



5. İran'da İslâmi adların görülme sıklığı: **A** Hemedan'dan "İslâmi" adlar (Habibi), **B** Hemedan ve Arak'tan "İslâmi" adlar (Recebzade), **C** Tahran'da erkek çocukları arasında müşterek "dini" adlar (Abdi), **D** Tahran'da erkek çocukları arasında "âdete dayanan dini" adlar (Abdi)

Üç bağımsız araştırma projesinin bulgularının bu özet niteliğindeki temsili, bu çalışmaların giriftliğini hakkıyla ortaya koyamamaktadır, fakat bunların çok önemli olduğuna dair hiçbir şüphe yoktur. Dînî yönelimli toplumlarda, dînî bağlılıktan ayrılan bir kolektif kimliğin güçlü ifadeleri, dînî ad verme uygulamasındaki keskin düşüşleri tetiklemektedir: Massachusetts'te cumhuriyetçi devrim heyecanının başlaması, Türkiye'de (Osmanlı İmparatorluğu) Avrupalılaşmaya yönelik değişimlerin padişah tarafından onaylanması ve İran'da Rıza Şah Pehlevi'nin çok meşhur sekülerleşme girişimleri ve İran milliyetçiliğini savunması. Kamusal ve siyasi alanın din etrafında dönmediği bir geleceği görmeye başlayan anne-babaların sayısı arttıkça, bunlar çocuklarına verdikleri adlarda, değişim beklentilerinin işaretlerini vermektedir. İran örneğinde düşüş, 1970'lerin ortasında Şah idaresi aleyhindeki tahrikler güçlü bir dînî nitelik kazandığı zaman kısa bir süre değişim geçirmiş; Türkiye'de de II. Abdülhamid Panislamizm'i imparatorluk ideolojisi olarak teşvik ettiği zaman buna benzer bir değişim yaşanmıştır.

4. Grafik (s. 97) İran'da verilen adlarda görülen değişim oranını Türkiye ve Massachusetts'teki oranlarla karşılaştırmaktadır. İlgili eğrilerin, 1760+, 1838 ve 1936±, azami noktalarındaki dînî ad verme seviyesini % 100'e denk kabul ettiğimiz zaman, bu üç farklı durumda anne-babaların çocuklarına ne kadar hızlı bir şekilde farklı türden adlar vermeye başladığını görebiliriz. Noktalar, kırılma noktasından on yıl öncesine ve sonra on yıl sonra, yirmi yıl sonra, otuz yıl sonrasına vs. çizilmiştir. Türkiye örneği, en azından Abdülhamid dönemindeki kısa düzelmeye kadar dînî ad verme konusundaki en hızlı düşüşü göstermektedir. Bunun sebebi, numunenin elit ve siyasi bilinç sahibi ailelerden yana dönmesi olabilir. Massachusetts ve İran'ın taşra şehirleri Arak ile Hemedan'ın eğrilerine gelince, bunlar 1979 Devrimi'nden önce İran'daki eğilimin kı-

sa bir süre tersine dönmesine kadar adeta birbiriyle çakışmaktadır. Devrimden sonraki düşüş oranı, Massachusetts'tekinden biraz daha yüksektir.

DİPNOTLAR

1 Cotton Mather 1678'de 15 yaşındayken, Increase Mather 1656'da 17 yaşındayken, John Adams ise 1755'te 20 yaşındayken mezun olmuştur.

2 Nader Habibi, "Popularity of Islamic and Persian Names in Iran before and after the Islamic Revolution," *International Journal of Middle East Studies*, cilt 24 (1992), 1962 ve 1987 yılları arasında Hemedan şehrinde çocuklara verilen adlardan bir örneği incelemektedir.

3 Ahmed Recebzade'nin *Tahlil-i İctima-yi Namgüzari* ("Ad Koymanın Sosyal Analizi," Tahran, 1999) 1921 ve 1995 yılları arasında Hemedan, Arak ve Buşehr taşra şehirlerinde verilen adlarla ilgili daha kapsamlı ve karmaşık bir araştırma sunar. Recebzade, bu bölgelerdeki kırsal modelleri ayrı ayrı tahlil ederek bunların daha muhafazakar olduğu sonucuna varır. Recebzade'nin Buşehr ile ilgili bulgularını burada zikretmedim, çünkü Farsça ve Arapça konuşan anne-babalar arasındaki farklı uygulamalar bu bulguları karmaşıklaştırmaktadır.

4 Abbas Abdi, *Tahavvül-i Namgüzari-yi Kudekan-ı Tahrani* ("Tahranlı Çocuklara Ad Koymadaki Dönüşüm," Tahran, 1999), 1966 ile 1995 arasındaki dönemi kapsar.

Zikredilen Eserler

Abdi, Abbas. *Tahavvül-i Namgüzari-yi Kudekan-ı Tahrani* ("Tahranlı Çocuklara Ad Koymadaki Dönüşüm") Tahran, 1999.

Bohnstedt, John W. *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era.* Transactions of the American Philosophical Society, N.S. LVIII/9 (1968).

Bowen, John R. *Muslims Through Discourse.* Princeton: Princeton University Press, 1993.

Brown, John. "The Purposes and Cross-Purposes of American Public Diplomacy," s. 6. www.unc.edu/depts/archives_roll/2002_07-09/brown_pubdipl/brown_pubdipl.html.

Bulliet, Richard W. *Islam: The View from the Edge.* New York: Columbia University Press, 1994.

Buştali, Yusuf. *Hidyat el-Müluk fi Adab el-Süluk* ("Hükümdarların Adabı Muaşeret Tavrı") 2. baskı, Kahire: el-Hilal, 1899.

Campbell, John C. *Defense of the Middle East: Problems of American Policy*. New York: Harper, 1958.

Coon, Carleton S. *Caravan: The Story of the Middle East*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1951.

Eaton, Richard. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Fergany, Nader v.d., *Arab Human Development Report 2002* [2002 Arap İnsani Gelişim Raporu]. New York: United Nations Development Programme, Regional Bureau for Arab States (RBAS), 2002.

Gibbon, Edward. *Decline and Fall of the Roman Empire*. New York: Bradley, tarihsiz.

Haberman, Shoshanah, ed. "Special Policy Forum Report: Combating the Ideology of Radical Islam." The Washington Institute of Near East Policy, Policywatch #746, 10 Nisan 2003.

Habibi, Nader. "Popularity of Islamic and Persian Names in Iran before and after the Islamic Revolution." *International Journal of Middle East Studies*, 24. cilt (1992).

Halil İnalcık. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600*. New York: Praeger, 1973.

Jones, Prudence ve Nigel Pennick. *A History of Pagan Europe*. Londra: Routledge, 1995.

Kramer, Martin. *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle East Studies in America*. Washington, D.C.: The Washington Institute for Near East Policy, 2001.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York: The Free Press, 1958.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*, 3. baskı. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Lewis, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

Manjhan. *Madhumalati: An Indian Sufi Romance*, çev. Aditya Behl ve Simon Weightman. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Marcus, Jacob R., ed. *The Jew in the Medieval World: A Source Book, 315–1791*, 1938; yeniden basım, Westport: Greenwood, 1975.

Mathews, Basil. *Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations.* New York: Friendship Press, 1926.

Operations Coordinating Board [Operasyon Koordinasyon İdaresi]. Washington, D.C. Inventory of U.S. Government and Private Organization Activity Regarding Islamic Organizations as an Aspect of Overseas Operations [Denizaşırı Operasyonların Bir Yönü Olarak İslâmi Teşkilatlarla İlgili ABD Hükümeti ve Özel Kurum Faaliyetleri Raporu], 3 Mayıs 1957.

Recebzade, Ahmed. *Tahlil-i İctima-yi Namgüzari* ("Ad Koymanın Sosyal Analizi"), Tahran, 1999.

Toynbee, Arnold. *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilizations.* Boston: Houghton Mifflin, 1923.

Turner, Bryan. *Weber and Islam.* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Woolsey, James. "This Is World War IV." *Global Viewpoint*, 3 Nisan 2003.

İndeks

11 Eylül 118, 185
II. Abdülhamid 88
II. Dünya Savaşı 13, 103, 154
II. Mahmud 70, 86
III. Dünya Savaşı 144
III. Napolyon 64, 88
XIII. Louis 82
XIV. Louis 82
XVI. Louis 80

A
Abbas Abdi 202
Abbas Medeni 105
Açe dili 173
Adalet 81
Adalet ve Kalkınma Partisi 161
Adem 173
Adnan Menderes 128
Adolf Hitler 154
Ahmed Recebzade 202
Ahmediler 175
Ahmet Çelebi 151
Akdeniz 45
Aktivist 167
Âl-i İbrahim 19
Alevîler 175
Ali 174
Ali Şeriati 112
Alliance Israélite Universall 109
Almanya 29
Alois Senefelder 102
Amerika Birleşik Devletleri 18
Amerikalı misyonerler 118
Amerikan Devrimi 96
Amerikan İç Savaşı 61
Amerikan Okulu 109
Anadolu 28, 51
Antakya 28, 43
Anthony Grey 132
Aramice 35
Arap alfabesi 93
Arap entelektüeller 185
Arap isyanı 90
Arap orduları 27
Arapça 27, 30, 35, 38, 173, 174
Aristoteles 44, 169
Arnold Toynbee 12
Aşkın Yedi Hali 47
Atatürk 201
Atlantik Sözleşmesi 145
Avrupa 21, 32
Avrupa anti-semitizm 14
Avrupa dilleri 93
Avrupa imparatorlukları 63
Avrupalı Hıristiyanlar 15
Avrupalılaşma 87
ayetullah 104, 178
Ayetullah Humeyni 69
Aziz Antonius 28
Aziz Benedict 36
Azyumardi Azra 192

B
Baasçı faşistler 144, 146
Babür imparatorlukları 169
Bahaîler 175
Bahreyn 70
Bangladeş 55
Basil Mathews 13
Basra Körfezi 185
Batı Hıristiyanlığı 26

Batı medeniyeti 15
Batılılaşma 87
Beguin cemaatleri 47
Bektaşîlik 176
Belçika 18
Benito Mussolini 64
Benjamin 198
Berberi dilleri 30
Bernard Lewis 65, 111
Bid'at 171
Bismarck 88
Bizans 27
Bizans İmparatorluğu 38
Bizans-Müslüman medeniyeti 20
BM 123
Bosna 101
Budist 174
Budizm 174
Buştali 72, 74
Büyük İslam-Hıristiyan medeniyeti 191
Büyük Millet Meclisi 200

C-Ç
Cakarta 192
California 186
Camille Chamoun 129
Carleton Coon 131
Carter 145
CBS 117
Cebrail 174
Cemal Abdünnasır 9, 66, 128, 154
Cemaleddin Afgani 101
Cengiz Han 53, 83
Cengiz Han hanedanlığı 84
Cengiz Han sülalesi 84
Cenova 43
Century of Progress 119
Charles Martel 16
Charles Nehri 198
Chicago Üniversitesi 125, 193
Churchill 145
CIA 66, 152
Claude Rael 117
Columbia Üniversitesi 125
Columbia Üniversitesi 18, 193
Cumhuriyet Halk Partisi 67
Cutting edge 169
Çar II. Nikola 88
Çeçenistan 188
Çin 53, 122

D
Daniel Lerner 126, 149
Daniel Pipes 140, 151
David Koresh 23
Demokratik 167
Dînî kimlik 198
Dînî partiler 189
Diaspora cemaatleri 187, 194
Dominiken 39, 46
Dünya Ticaret Merkezi 7
Dürzîler 175

E-F
Ebu Bekir 174
EbulHasan Beni Sadr 104
Edgy 169
Edward Gibbon 16
Edward Said 119
Ehl-i Kitap 29
Eisenhower 122, 129, 145
El-Menar 102
Emperyalizm 45
Endonezya 55, 101
Endonezya Üniversitesi 192
Enver Sedat 151
Epona 30
Ermeniler 28
Eski Ahit 199, 200
Etiyopya Hıristiyanları 19
Etiyopyalılar 28
Eymen Zevahiri 105
Ezekiel 198
Farsça 31
Fas 101
Fatih Sultan Mehmet 109
Felsefe 44
Filistin 68, 90
Foreign Affairs 9, 13
Fransa 28
Fransız Devrimi 81, 85, 157
Fransisken 39, 46

G
Gaib İmam 180
Gandi 194

Gayo 173
Gelenekçi 93
Geleneksel 167
General Abdülkerim Kasım 129
Gerici 167
Germanik 35
Graham Fuller 152
Greko-Romen 27
Gutenberg 98
Güney Afrika 101
Güneydoğu Asya 123
Gürcüler 28

H
Hac Emin el-Hüseyni 90
Haçlı Seferleri 45
Haçlılar 16
Halil İnalcık 79
Harvard College 198
Hasan Hanefi 105
Hasan Turabi 105
Hatemi 69
Havva 173
Hello Kitty 142
Hemedan 202
Henry Ford 14
Herodot 80
Hıristiyan Demokrat 153
Hıristiyan emperyalizmi 181
Hıristiyan fundamentalist 153
Hıristiyanlaşma 32
Hıristiyanlık 23
Hindistan 102
Hindu 174
Hinduizm 173, 174
Hollanda 29
Humeyni 104, 161
Hüsnü Mübarek 70
Hz. Muhammed 182

I-İ
Ilımlı 167
I. Dünya Savaşı 81, 88, 101, 107
İbn Rüştçülük 44
İbrahim 24, 29
İçtihad 180, 181
İfade özgürlüğü 187
İncil 24
İngiliz Doğu Hindistan Şirketi 102
İngiliz-İran Petrol Şirketi 129
Irak 35, 68, 105, 203
İran 27, 68, 84, 102
İran Devrimi 8, 10, 104, 140
İran İslam Cumhuriyeti 155, 179
İran milliyetçiliği 204
İran Tütün İsyanı 89
İsa 24, 29
İskandinavya 29
İskender 27
İskenderiye 28, 109
Islahat 201
İslâm Cumhuriyeti 203
İslâm Devrimi 13
İslâm dünyası 200
İslâm Konferansı Örgütü 183
İslâm medeniyeti 10
İslâmcı 152, 167
İslâmcı Sünniler 144, 146
İslâmcı Şiiler 144, 146
İslâmi Eğilim Hareketi 105
İslâmi partiler 189
İslâmi Selamet Cephesi 105, 151
İslâmi siyaset teorisi 81
İslâmlaşma 32
İslâmofobi 17
İslâmofobik 25
İsmet İnönü 128
İspanya 27
İstanbul 16, 102
İstikrarsızlık Kuşağı 13
İtalya 28
İtalyanca 44

J
James Woolsey (CIA başkanı) 144
Japonya 142
Jim Jones 23
John C. Campbell 137, 142
John F. Kennedy 14
John Hopkins Üniversitesi 125
John R. Bowen 173
John Wyclif 48
Johnson, 145
Josef Stalin 64
Jüpiter 30

K
Kadı adaleti 83
Kafkaslar 90
Kamusal alan 187
Kanada 18
Kardinal Mazarin 82
Kardinal Richelieu 82
Karl Marks 112
Katar 70
Katolik Kilisesi 41
Katolikler 14, 24
Kelt 35
Kennedy 145
Keşmir 188
Kırım Savaşı 64
Kızıl Sultan 77
Kimya 44
Kitab-ı Mukaddes 42
Konfüçyüsçü 78
Kopernik 108
Köktenci 167
Kral Abdullah 129
Kral Faruk 128
Kral Hüseyin 129
Kral II. Faysal 129
Kraliçe Victoria 64
Kriz Hilali 13
Kudüs 16, 28, 43
Kur'an 24
Kur'ân 173
Kutsal Kitap geleneği 19
Kutsal Teslis 28
Kutsal Topraklar 43
Kuzey Afrika 19, 20, 27, 37
Kuzey Amerika 80
Kuzey Manhattan 7

L
Latin alfabesi 93
Latin haçlıları 43
Latin Hıristiyan Krallığı 28
Latin Hıristiyanları 26, 42, 43
Latin Hıristiyanlığı 23, 50
Latince 37
Lenin 88
Levant 27
Liberal 167
Liberaller 152
Lisa Anderson 8
Litografi 102
Louis Napolyon 154
Lucy Bulliet 8
Luther 49
Lübnan 105

M
Madhumalati 172
Mahmud Muhammed Taha 105
Malezya 55
Manfred Halpern 133
Marakeş 178
Margin 169
Mark Bulliet 8
Mark Twain 119
Martin Kramer 121, 138, 139
Martin Luther King 80, 194
Mary College 199
Massachusetts 94, 198
Materyalizm 123
Mathews 11
Max Weber 82
Meclis-i Mebusan 200
Medeniyetler Çatışması 10, 13, 18, 21
Medine 90
Mehdi 112, 166
Mehdi Bazergan 104
Mehmed Ali Paşa 64
Meiji 75, 76
Meir Kahane 23
Mekke 57, 90
Menderes 67
Merci-i taklid 181
Merkür 30
Mevlevîlik 176
Meymune 174
Mısır 27, 64, 68
Mia Bloom 8
Michigan Üniversitesi 125
Mikail 174
Mir Seyyid Rajgiri 172
Mistisizm 48
Modernist 167
Modernleşme 125
Moğollar 169
Mohsen Ashtiany 8
Molla Muhammed Ömer 23

Muhafazakar 152, 167
Muhammed 24, 36, 171, 200
Muhammed Abduh 101
Muhammed Arkun 105
Muhammed Musaddık 66, 129
Muhammed Reşid Rıza 101
Muhammed Rıza Şah Pehlevi 96, 129, 161
Muhammediye 193
Musa 24, 29
Musevilik 23
Mussolini 88
Mustafa Kemal Atatürk 64, 128, 154
Mustafa Kemal Paşa 88
Mücahidin-i Halk 203
Müceddid 166
Müçtehid 180
Müslüman diaspora 185
Müslüman egzotizmi 119
Müslüman Kardeşler 107
Müslüman Kardeşler Cemiyeti 98
Müslüman Kardeşler Örgütü 188
Müslüman Ortadoğu 53
Müslüman-Yahudi ilişkisi 20
Müzik 44
Nader Habibi 202
Nakşibendi 90
Napolyon Kanunları 85
Nasıralı Beatrice 47
Nathaniel 198
NATO 67

N
Naziler 63
Nelson Mandela 194
Nietzsche 14
Nixon 145
Nuri el-Said 129
Nusayrîler 175

O-Ö
Om 173
Orta Asya 30, 53
Ortadoğu 19, 20, 32, 175
Ortadoğu Araştırmaları 149
Ortadoğu Müslümanları 26
Ortodoks Hıristiyanlığı 20, 26
Oryantalist stereotip 120
Oryantalizm 119
Osman 174
Osmanlı İmparatorluğu 77, 88, 108, 181
Oxford 48
Özgür Dünya 80

P
Pakistan 27
Panislamizm 200, 204
Papa VII. Gregory 41
Patrick Henry 80
Pennsylvania Üniversitesi 125
Periphery 169
Persler 80
Pesantran 184
Pesantren 192
Peter Waldo 48
Peygamber 170
Pisa 43
Polonya 29
Protestan Hıristiyanlığı 11
Protestan Reformu 49
Protestanlar 14, 24
Püriten 199

R
Radikal 167
Rahip Martin 33
Rasyonalist 167
Raşid Gannuşi 105
Recep T. Erdoğan 161
Reform 87, 92
Rıza Şah 96
Robert Kolej 109
Roma İmparatorluğu 27
Roosevelt 145
Rus-Japon savaşı 75
Rusya 21

S
Safeviler 180
Saigon 117
Samuel 198
Samuel Huntington 9
Seküler 9, 91, 92
Seküler Batılılaşma 120
Seküler kimlik 198
Sekülerleşme 204
Sevgi 132

Seyrüsefer Kanunları 199
Seyyid Kutub 105
Siyasi alan 204
Siyasi sistemler 189
Siyonist 90
Soğuk Savaş 9, 66, 67, 80, 121
Sovyetler Birliği 21, 63, 122
St. Louis 119
Stalin 88
Sultan II. Abdülhamid 64, 201
Sultan II. Mahmud 86, 109, 200
Sumatra 175
Suriye 35
Suriyeli Yahudiler 28
Suudi Arabistan 102
Sünni 176
Süryanice 31

Ş
Şeriat 47, 79, 83, 91, 92, 93, 98, 111, 113 170, 171, 190
Şerif Hidayetullah İslam Üniversitesi 192
Şerif Hüseyin 90
Şettari tarikatı 172
Şettariye 176
Şeyh Şamil 90
Şeyhü'l Ezher 178
Şia 174
Şii 176

T
Tahran 16
Talmut 24
Tanrı 49
Tanzimat 87, 96
Tarlaların Efendisi 173, 174
Tasavvuf 49
Tasavvufi tarikatlar 176
Tayin İhtilafı 83
Teoloji 44
Thomas Jefferson 112
Thor 30
Tıp 44
Ticaniye 176
Totaliter 167
Truman 122
Truman Doktrini 67
Tuan Fatıma 173
Tunus 102
Türk İmparatorluğu 17
Türkiye 13, 28, 51, 92
Türkiye Cumhuriyeti 64, 93
Türkmenistan 176

U-Ü
Ulema 106, 109, 173
Ulus-devlet 183
Ulusal siyasi sistemler 189
Urvetü'l-Vuska 101, 102
Usame bin Ladin 23, 106
Usuliddin 180
Ümmet 183, 190
Ürdün 35

V-W
Velâyet-i Fakih 161, 179
Venedik 43
Vergi 81
Victoria Koleji 109
Vietnam 117
Viyana kuşatması 17
Vizigotlardan 27
Voltaire 112
Waldensian 48
Washington Irving 119
Wilfred Scawen Blunt 166
Wotan 30
Wyclif İncili 48

Y-Z
Yahudi Arapçası 20
Yahudi cemaatler 15, 20
Yahudi Farsçası 20
Yahudi-Hıristiyan medeniyeti 14, 19, 24
Yahudi-Müslüman medeniyeti 20
Yahudiler 14, 144, 146, 201
Yasa 84
Yeni Ahit 28
Yeniçeri Ocağı 86
Yunanca 30, 38
Yunanistan 13, 28
Ze'ev Magen 8
Zerdüştlük 29