AZİZ AL-AZMEH

İslâmlar ve Moderniteler

iletişim

AZİZ AL-AZMEH Şam'da doğdu. Sosyoloji ve felsefe alanında üniversite eğitimini tamamladıktan sonra 1971'de Almanya'ya giderek Tübingen'de felsefe alanında yüksek lisans yaptı. 1977'de Oxford Üniversitesi'nde Albert Hourani'nin danışmanlığında Ibn Haldun üzerine doktora yaptıktan sonra Oxford, Cambridge, Exeter gibi pek çok üniversitede dersler verdi. Arap ve Islâm toplumları ile kültürlerini konu alan birçok makale ve kitap kaleme alan yazar, ayrıca editör olarak Ibn Haldun, Ibn Teymiyye, Maverdî, Abdulvahhab gibi yazarların eserlerinden derlemeler hazırlamıştır. Halen Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde ders veren Azmeh, Konstantin Zureyk'i konu alan bir inceleme üzerinde çalışmaktadır.

Islams and Modernities (second edition)
© 1996 Aziz Al-Azmeh
Bu kitabın yayın hakları Verso Edition and NLB'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 934 • Politika Dizisi 45
ISBN 975-05-0062-8
© 2003 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2003, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Tansel Güney
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Asude Ekinci
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

AZİZ AL-AZMEH

İslâmlar ve Moderniteler

Islams and Modernities

ÇEVİREN **Elçin Gen**

iletişim

İÇİNDEKİLER

Teşekkür **9**

GİRİŞ
MÜSLÜMAN "KÜLTÜRÜ" VE AVRUPA KABİLESİ **11**

BİRİNCİ BÖLÜM
KÜLTÜRELCİLİK: MUZAFFER KAPİTALİZMİN BÜYÜK ANLATISI **35**

İKİNCİ BÖLÜM
ÇAĞDAŞ ARAP YAŞAMINDA DİNSEL İLE SEKÜLER **67**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSLÂMCILIK VE ARAPLAR **91**

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ VE İSLÂMCILIK **119**

BEŞİNCİ BÖLÜM
KÜLTÜREL SAHİHLİK SÖYLEMİ: İSLÂMCI ÖZE-DÖNÜŞÇÜLÜK VE AYDINLANMA EVRENSELCİLİĞİ **141**

ALTINCI BÖLÜM
MÜSLÜMAN MODERNİZMİ VE KANONİK METİN **169**

YEDİNCİ BÖLÜM
ÜTOPYA VE İSLÂM SİYASAL DÜŞÜNCESİ **203**

SEKİZİNCİ BÖLÜM
VAHHABÎ DEVLETİ **223**

DOKUZUNCU BÖLÜM
İSLÂM İNCELEMELERİ VE AVRUPA İMGELEMİ **247**

TEŞEKKÜR

Bu kitabın giriş kısmı, Kasım 1992'de, Aix-en-Provence'ta gerçekleştirilen "L'Islam en Europe - L'Islam vue d'Europe" başlıklı konferansta sunulan metindir.

Birinci Bölüm, Mayıs 1993'te Arhus Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Enstitüsü'nde gerçekleştirilen bir konferansta sunuldu. Oxford Üniversitesi'ndeki Irk İlişkileri Seminer'inde, Berlin'de İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde ele alındı. Yayımlanan metin, sunulan metnin gözden geçirilip genişletilmiş halidir.

İkinci Bölüm, Şubat 1993'te Paris'te, Institut du Monde Arabe'de yaptığım bir konuşmanın John Howe tarafından çevrilmiş halidir. *Dirâsât Arabiyye*'de (205-206, 1993) yayımlanmıştır; Fransızca versiyonu *Revue d'Etudes Palestiniennes*'da bulunabilir (49, 1993).

Üçüncü Bölüm iki metnin birleşimidir. "Evrenselcilik, Demokrasi, İslâm ve Araplar" Paris'teki Collège Internationale de Philosophie'deki bir konferansta sunuldu. "Siyasal Bir Kategori Olarak İslâm" ise Temmuz 1991'de Buenos Aires'te toplanan Uluslararası Siyaset Bilimi Derneği 15. Dün-

ya Kongresi için hazırlanmıştır. Bazı kısımları daha sonra Princeton Üniversitesi Yakındoğu Çalışmaları Bölümü'nde ve Paris'te *Esprit* dergisinde ele alınmıştır. Jean Leca'ya, Richard Rorty ile Olivier Mongin'e, konferansları dinleyen ilgili izleyicilere yorumları için teşekkür ederim.

Dördüncü Bölüm, *Review of Middle East Stuies*'de yayımlanmıştır (4, 1988).

Beşinci Bölüm, ilk olarak 1989'da Honolulu'daki Doğu-Batı Felsefecileri Konferansı'nda sunulmuştur. 1991 yılında, *Culture and Modernity* adlı kitapta (Eliot Deutsch [ed.], University of Hawaii Press) yayımlanmıştır. Yayımlama izni için teşekkür ederim.

Altıncı Bölüm'ün bazı kısımları, Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Uygarlığı Enstitüsü'nün Ağustos 1994'te Kuala Lumpur'da düzenlenen konferansında sunulmuştur.

Yedinci Bölüm, 1988'de Berlin'de Özgür Üniversite'de yapılan halka açık bir konuşmanın metnidir. *History of Political Thought* dergisinde yayımlanmıştır (XI, 1990). Yayımlama izni için teşekkür ederim.

Sekizinci Bölüm, *Arabia and the Gulf* adlı kitapta yayımlandı (Ian R. Netton [ed.], Londra 1988). Yayımlama izni için müteşekkirim.

Dokuzuncu Bölüm, University of Exeter'de açılış dersi olarak sunulmuş, aynı üniversitenin Arap ve İslâm Çalışmaları Bölümü tarafından yayımlanmıştır.

GİRİŞ

MÜSLÜMAN "KÜLTÜRÜ" VE AVRUPA KABİLESİ

> Bir Parisli, Hotantoların erkek çocuklarının testislerinden birini kestiğini duyduğunda epey şaşırır. Belki Hotantolar da Parislilerin ikisini birden muhafaza etmesini tuhaf karşılıyordur.
>
> VOLTAIRE

Bu kitapta toplanan yazılar, İslâm'ın idamesini sağlayan ne kadar durum varsa o kadar farklı sayıda İslâm olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Çeşitli biçimlerde ve mekânlarda kendini gösteren Avrupa İslâm'ı için de geçerlidir bu yargı. Günümüzde bu basit iddianın bile savunulmaya ihtiyacı olması, belki de, medyatik temsillerde tasavvur edildiği biçimiyle ve akademisyenleri de kapsayan "uzmanlar"ın kendiliğinden felsefesinde muhayyel İslâm'ın taşıdığı gücün bir göstergesidir. Kuşkusuz, toplumsal ve beşerî bilimlerin kalıcı kazanımlarından biri, içsel değişim ve yapısal ilişki olmaksızın ideolojik ya da başka biçimler altında kolektif temsilin tasavvur edilemez olduğunun anlaşılmış olmasıdır. Çağdaş ideolojilere, kitle hareketlerine, ya da Avrupa tarih-

leri ile gerçekliklerine ait başka fenomenlere ilişkin çalışmalarda bu ilkeye hemen hemen her zaman bağlı kalındığı açıktır. Gelgelelim, doğası gereği kapalı, bütünüyle egzotik, son derece esrarengiz ve tamamen istisnaî olduğu kabul edilen *phenomena islamica* [İslâm fenomenleri] için bu durumun geçerli olmadığını görüyoruz.

Her ne kadar bu bölümde ve daha sonraki bölümlerde bu yanlış kabulün yaygınlığına neden olan pek çok etken bulunduğuna işaret edecek olsam da, bunun üzerinde ayrıntılı şekilde durmak istemiyorum. Şimdilik üzerinde duracağım konu, özellikle Britanya bağlamında son dönemde söz konusu olan bir geçiştir: Göçlerin yapısal tahlilinden, etnik farklılığa ilişkin olarak son yirmi yılda hâkim konuma gelen kültürelci bir anlayışa geçilmiş, bu anlayış özellikle Rushdie meselesiyle birlikte karşı çıkılmaz hale getirilmiş, adeta kutsallaştırılmıştır. Popüler bilinç bağlamında, sözü edilen geçişin altında belli yapısal nedenler yatmaktadır; ideolojinin temel mefhumlarına bakıldığında, bu noktada pek bir gizem olduğu söylenemez: Bu mefhumlarda baskı ve tahakküm ilişkileri yüceltilmekte,[1] böylece "kültür" fetişizmi, gelişmiş kapitalizmin toplumsal muhayyilesinin ve uluslararası ölçekteki yeni iş bölümlerinin parçası haline gelmektedir. Dolayısıyla, ilk kertede dikkat edilmesi gereken en önemli konu, ikinci nesil göçmenlerin toplumsal-iktisadî asimilasyonunun imkânsızlığıdır: Kent varoşlarında, marjinal, gerileyen ve vasıfsız emeğe dayanan sanayi çağında dünyaya gelen bu göçmenler, "ev sahibi toplum"un[2] iliklerine kadar işlemiş

1 Veronique de Rudder, "L'Obstacle Culturel: la différence et la distance", *L'Homme et la société*, Ocak 1986, s. 39,45. Gerd Baumann'ın *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London* (Cambridge, 1996) adlı eserini ne yazık ki çok geç okudum, bu yüzden de buradaki zengin etnografiden ve mevcut "kültür" anlayışlarına ilişkin genel değerlendirmelerden yararlanamadım.

2 Birçok başka eserin yanı sıra bkz. *a.g.e.*, s. 29; Verity Saifullah Khan, "The Pakistanis: Mirpuri Villagers at Home and in Bradford", James L. Watson (ed.),

ırkçılıkla katlanan bir düşmanlıkla, devletin giderek artan ilgisizliğiyle karşı karşıyadır. Ayrıca, gecekondu [*slum*] kiralayan ya da ucuz gıda satıcısı konumunda olan Asyalı Müslüman (ya da başka) dükkân sahipleri, çok yoksul bir kesime hizmet verme baskısı altında kalmakta, böylece ırkçı tepkilerle yüz yüze olan bir aracı azınlığın klasik özelliklerini kazanmaktadırlar.[3] Etnik girişimcilerin -sömürüye dayalı işyerlerinin ve ev içi meta üretiminin temelini oluşturan- akrabalık ilişkileri aracılığıyla çalışması, toplumsal içe dönüklüğe,[4] toplumsal ve coğrafî gettoların oluşumuna yol açan klasik bir durumdur. Son olarak, modern iletişim, ana vatanlarının gerçekliklerine sadık kaldıkları yolunda bir yanılsama yaratarak, göçmenlerin köklerinden koparılmışlık duygusunu güçlendirmektedir - artan küreselleşmenin, göçmen yaşamının merkezî bir parçasını oluşturan ulusötesi iktisadî ve toplumsal ağların olanaklı kıldığı, gerçeklik tarafından kuvvetlendirilen bir duygudur bu.

O halde, yapısal ve mekânsal ayrım, toplumsal içe dönüklük ve getto oluşumu, Avrupa'daki gayri Avrupalılar bağlamında giderek hâkim söylem tarzı haline gelen kültürelciliğin temel unsurlarıdır: Bu söylem, özellikle de, tarihsel ya da toplumsal gerçeklikle ilintili olmayan birçok nedenle, sırf aynı dine mensup olmalarından ötürü bir cemaat oluşturdukları varsayılan Müslümanlara ilişkindir ve bu söylem içerisinde İslâm'a, bir "kültür" olma vasfı atfedilir. Burada, düşüncelerimi destekleyecek somut malzemenin yalnızca Pakistan kökenli Britanya Müslümanlarıyla ilgili olduğunu,

---

Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain, Oxford 1977, s. 75-76, 80, 86 ve değişik yerlerde; Tariq Modood, "British Asian Muslims and the Rushdie Affair", *The Political Quarterly*, 6/1-2, 1990, s. 145 ve değişik sayfalarda.

3 Pnina Werbner, "Shattered Bridges: The Dialectics of Progress and Alienation among British Muslims", *New Community*, 17, 1991, s. 342-343.

4 Haleh Afshar, "Gender Roles and the 'Moral Economy of Kin' among Pakistani Women in West Yorkshire", *New Community*, 15, 1989, s. 211-226.

yazının bundan sonraki kısmında da ağırlıklı olarak onlar üzerinde durulacağını belirtmeliyim. Diğer gruplar gibi, Pakistanlı Britanya Müslümanları da toplumsal-iktisadî konumları açısından özel bir görünüm sunarlar. Toplumsal grupların kendine özgülüklerini tanımlamak, toplumsal-iktisadî ve ideolojik konumlarını üstbelirleyen etkenleri temellendirmek üzere din bağlamında yapılan genellemelere sık raslansa da, toplumsal içe dönüklüğe neden olan güçler dinsel değildir:[5] Dinsel farklılık toplumsal dışlamacılığı üstbelirlemez, destekler. Müslüman kökenli grupların aşırı İslâmlaştırılması, Müslüman kökenli toplulukların yapısal özellikleri temelinde tanımlanan ve giderek katılaşan toplumsal içe dönüklük eğilimlerine eşlik etmektedir. Kırsal ile kent kökenli, zengin ile yoksul, eğitimli ile cahil arasındaki ayrımı göz ardı ederek bir türdeşlik [*homogenity*] varsayan bu temsil, çarpıcı çeşitliliğe sahip bir yelpaze oluşturan toplumsal gerçekliği hiçbir surette yansıtmaz.

Bradford'un çoğunluğunu oluşturan Keşmirli Mirpuriler gibi bazı Pakistan kökenli Britanyalılar, Pakistan'dayken de şehir yaşamıyla ilgili herhangi bir toplumsal bilince sahip olmamış, kır kökenli kimselerdir. Onların kültürü, her şeyden önce, kırsaldır: Dinsel unsurlar bu temel belirlenimin içerisine nüfuz etmiştir. Ancak bunlar, püriten İslâm taraftarlarının ve sözcülerinin kuralcılığına hiç benzemeyen, mistisizm ile büyüye dayanan unsurlardır. Farklı coğrafî, toplumsal ve eğitsel zorunluluklardan doğmuş farklı bir "kültür"e mensup Hindistan Müslümanlarıyla kıyaslandığında, kız çocuklarının eğitimi gibi konularda toplumsal bakımdan daha muhafazakâr olma eğilimleri de kırsal kökenleriyle açıklanabilir.[6] Varlıklı Pakistanlıların Britanya'da kendi sınıflarıyla ya-

5 Saifullah Khan, "The Pakistanis", s. 58, 74, 80, 86.

6 Daniele Joly, "The Opinions of Mirpuri Parents in Saltley, Birmingham, about their Children's Schooling", Centre for the Study of Islam and Christian-Mus-

şadıkları dikkate değer bütünleşme, kendi içlerinde bölgesel kökenleri bakımından söz konusu olan farklılıklar göz ardı edilir. Genel olarak Britanyalı Müslümanlar bir yana -ki bu topluluğun kendi içinde bütünlüklü bir grup oluşturduğu kesinlikle söylenemez- Britanya'daki Pakistanlılar arasında bile söz konusu olan toplumsal-iktisadî farklılıklar genellikle dikkate alınmaz.[7] Daha yoksul kesimlerin temsilinde önderlik eden dinî otoriteler, 1970'lerin sonları gibi erken bir tarihten beri Pakistanlılar arasındaki sınıf ayrımı olgusunu genelde göz ardı etmiştir.[8] Ayrıca, Pakistan kökenli Britanyalılar arasında, Rushdie meselesi ortaya çıkmadan önce, içe kapanmaya yol açan bazı etkenlerin yanı sıra bütünleşmeyi sağlayan bazı güçler olduğu gerçeği de göz ardı edilir: Bu insanlar, gerek Hıristiyanlık hakkında gerekse de yaşadıkları toplum hakkında bilgi edinmeye son derece açıktı - her ne kadar mesafeli olsalar da.[9] Aynı gizemleştirme [*mystification*] eğilimi içerisinde, genç Pakistanlıların, özellikle kızların, geçmişlerine kayda değer oranda yabancılaşması da dikkate alınmaz.[10] Bunun yerine, sadece içe dönüklüğe ve gettolaşmaya neden olan inkâr edilemez güçler vurgulanır. 1989'dan beri yükselen ve gözlenen özellikler, çok yakın olmakla birlikte muğlak olan bir geçmişe yansıtılır.

---

lim Relations, Birmingham, *Research Papers - Muslims in Europe*, sayı 23, Eylül 1984, s. 20-21.

7 Örneğin Werbner, "Shattered Bridges", s. 342-343.

8 Pnina Werbner, "Ritual and Social Networks. A Study of Pakistani Immigrants in Manchester", yayımlanmamış doktora tezi, Manchester University, 1979, s. 338-339.

9 Werbner, "Shattered Bridges", s. 339 ve değişik yerlerde; Paul Bhai, "Image of Christian Life among Muslim Residents - A Study of Birmingham", Islâm incelemeleri alanında yayımlanmamış tez, Centre for the Study of Islam and Muslim-Christian Relations, Birmingham, 1979, değişik sayfalarda.

10 R. Sharif, "Interviews with Young Muslim Women of Pakistani Origin", Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Birmingham, *Research Papers - Muslims in Europe*, sayı 27, 1985, s. 11, 14 ve değişik sayfalarda.

Bu özelliklere ilişkin pek çok gösterge saymak mümkün. Bazıları akrabalık ağlarıyla ilgilidir;[11] bu ağlar, diğer gruplarda olduğu gibi Pakistanlılar arasında da, giderek uluslararası bir nitelik kazanmakta, kökene bağlılık fantezisi içinde yaşamayı teşvik etmektedir. Bazıları daha yenidir. Britanya'daki Pakistanlı topluluğa hizmet veren bir evlendirme bürosu sahibiyle yapılan mülakat, erkekler arasında Britanya'da büyümüş Pakistan kökenli kadınlarla evlenmek yerine Pakistan'dan eş arama eğiliminin arttığına, Pakistan'dan eş arayanların da giderek daha genç ve daha muhafazakâr bakış açısına sahip kızları seçtiklerine işaret etmektedir.[12] Diğer bir özellik de, dışa kapalı Müslüman organizasyonların çoğalmasıdır: Genç Müslümanların yıllık sergileri, Müslümanlar için düzenlenen eğlenceler, Müslümanlara yönelik tıbbî danışma hizmetleri - tabiî seçilmemiş bir Müslüman parlamentosundan söz etmeye bile gerek yok. Rushdie meselesiyle birlikte, eğitim, yoksullara yardım ve propoganda amaçlı (İran, Suudî Arabistan ve Pakistan İslâm Cemaati'nin denetimindeki ilişkiler ağına bağlı) bir dizi uluslararası Müslüman organizasyon, faaliyetlerini artırmış, kendine özgü ve ayırt edilebilir bir kendilik [*entity*] olarak "İslâm cemaati" kavramını canlandırmıştır. Ancak, bu ve benzeri fenomenlerin doğrudan ya da dolaylı olarak kökensel Müslüman "kültür"le herhangi bir şekilde süreklilik gösterdiği düşünülmemelidir, zira böyle bir kültür yoktur ve bugün tanık olduğumuz uluslararası İslâmcılık hareketi, son derece *recherché* [titizlikle kurgulanmış] olmasının yanı sıra, günümüze ve çok yakın geçmişe, Britanya'ya ve İslâm adı altında dile getirilen siyasal çıkarlara özgüdür.

Dolayısıyla Müslüman kültürünün türdeşliği ve süreklili-

---

11 Saifullah Khan, "The Pakistanis", s. 58,74 ve değişik yerlerde.

12 *Muslim News*, 23 Mart 1990; Modood, "British Asian Muslims", s. 147.

ği konusundaki varsayımlar toplumsal gerçekliğe tekabül etmez. Britanya'daki Müslüman gerçekliği, çok sayıda yapısal, örgütsel, kurumsal gerçeklikten meydana gelir ve bütününde son derece parçalıdır.[13] Yine de, toplumsal-iktisadî koşullarından soyutlanan Avrupa İslâm'ı ve genel olarak İslâm, kapsayıcı, türdeş ve sabit bir güç olarak temsil edilmektedir. Hatta bu öylesine kökten bir ötekidir ki, ondan tarihsel düşman diye bahsedilebilmektedir - tıpkı bir zamanlar bazı çevrelerde komünizmden bahsedildiği şekilde.[14] Anti-Semitizm'de söz konusu olanlara çok benzeyen kitle psikolojisi mekanizmaları vasıtasıyla İslâm itici bir egzotiklik olarak temsil edilir.[15] Yine de Avrupa'da da, Britanya'da da, İslâm hakkındaki ortalama söylem baskın şekilde veya genel olarak, açıkça ırkçı ya da yarı-ırkçı özellikler göstermez. Karşı karşıya olduğumuz durum, bir kültürelci farklılaştırmacılıktır. Bize sunulan şey, ya zenofobik ya da zenofil olan bir söylem içerisindeki farazî "kültür" farklılıklarıdır:[16] Bunların ikisi de, indirgenemez ve nüfuz edilemez farklılığa dayanmaktadır.

Kültür, tıpkı doğa gibi, toplum bilimlerinde kullanımı en zor mefhumlardan biridir. Bu zorluğa eşlik eden bir olgu söz konusu: Giderek daha da yaygın ve sorumsuz şekilde kullanılan kültür kavramı, bir ötekilik estetiğinden, daha genel olarak da bir negatif ötekilik estetiğinden başka bir

---

13 Modood, "British Asian Muslims"; Jorgen Nielsen, "A Muslim Agenda for Britain: Some Reflections", *New Community*, 17, 1991, özellikle s. 472.

14 Bu kaba söyleme bir örnek: Daniel Pipes, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah and the West*, New York 1990, s. 214 vd., ayrıca bkz. Aziz Al-Azmeh, "The Middle East and Islam: A Ventriloqual Terrorism", *Third World Affairs, 1988*, Londra 1988, s. 23 vd.

15 *The Authoritarian Personality* içinde Theodor Adorno'nun yazdıklarına bakınız, New York 1950, XIX. Bölüm.

16 Farklılaştırmacılık üzerine bkz. Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris 1987.

şeye işaret etmez hale gelmiştir. Bu estetik, belli toplumsal-iktisadî sınırlar içinde belli kimlikleri yaratan ve "ev sahibi" ülkede çokkültürlülük olarak adlandırılan olguyla desteklenen ideolojik süreçleri beslemektedir.

Bu dışlayıcı ve farklılaştırmacı kültür mefhumunun kökenleri ortadadır. Kültürelci görecilik, 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başlarındaki romantizm döneminden beri Avrupa toplumsal düşüncesinde *avant la lettre** mevcuttu ve evrenselci uygarlık mefhumuna karşıt olarak kullanılıyordu. "Bu dönemde sık sık raslandığı gibi, [bu mefhum], büyük toplumsal değişimin yarattığı karışıklık içerisinde, siyasî olarak radikalizm ile gericilik arasında gidip gelmiş, çok sık olarak da ikisinin unsurlarını kaynaştırmıştır".[17] O halde farklılaştırmacı kültürelcilik, doğduğu dönemde olduğu gibi bugün de, birbirinin ayna imgesi olarak (ırkçılık karşıtı zenofili ırkçı zenofobiyi yansıtır), ya da "kültürler"in birbirine nüfuz etmeksizin sadece mekânsal anlamda birarada var olmasını isteyen ırkçı zenofobide olduğu gibi, hem özgürleştirici bir çizgiyi, hem de ayrımcılığı [*segrementationism*] kapsamaktadır. 19. yüzyılda bu "kültür" mefhumu, biyolojist bir çizgi çerçevesinde ırkçılığa evrildi;[18] içerdiği irrasyonalist vitalizm ise, hâlâ bu mefhumun en etkin unsurlarından biridir. Geçtiğimiz yirmi yıl içerisinde gerçekleşen üç yer değiştirme, bu kavramı etkilemiştir: Irk, önce etnisiteyi sonra kültürü ifade eder hale gelmiş; normatif hiyerarşi ve eşitsizlik, yerini farklılık bağlamında temsile bırakmış; pek çok çevrede zenofobinin yerini zenofili almıştır.[19] Böylece, gerek ırkçı söylemde gerekse de ırkçılık karşıtı söylemde, aktarılamaz yaşam tarz-

(*) Kesin biçimini almadan, adı konmadan - ç.n.

17 Raymond Williams, *Keywords*, Londra 1976, "Culture".

18 Colette Guillaumin, *L'Idéologié raciste: Genese et langage actuelle*, Paris ve Lahey, 1972, 1. bölüm.

19 Taguieff, *La Force du préjugé*, s. 14.

ları mefhumuna raslanır: Irk ilişkileri çalışmaları ve İngiliz İşçi Partisi sayesinde, ayrıca Alman romantik tarih okulu ile İngiliz işlevselci antropolojisinin ürünü olan etnoloji sayesinde türetilmiş bir kavramdır bu.[20]

Gerek zamansal gerekse de mekânsal açıdan özgül bir bakış açısına bağlı olması, farklılaştırmacı kültürelciliğin sahip olduğu güçle ilgisizdir. Bu bakış açısının dayandığı konum, genelde "postmodernizm" klişesiyle anılan yanlış kabullerin söz konusu olduğu, kozmopolit, post-emperyal (ama mutlaka post-emperyalist olmayan) Kuzey'dir.[21] Bu, yeniliğe ve kökten çeşitliliğe ilişkin temelsiz bir anlayıştır ve küresel olsun yerel olsun toplumsal ya da siyasî çatışmanın kolektif temsilinin söz konusu olduğu bütün durumlarda, ideolojik ve temsilî birörnekleştirme aracı olarak otomatik biçimde devreye girmek üzere hazırlanmıştır.[22] Gerçeklikleri, birimlerle ifade edilen, dolayısıyla manipülasyona çok açık olan tek bir "Gerçeklik"e indirgeyen bir şibbolettir* bu; başka bir deyişle, daha önce "ideolojinin sonu" diye adlandırılan ideolojik üretimin en yeni şeklidir.

Kültürelci farklılaştırmacılık, atfedilmiş özelliklere dayalı [*ascriptive*] bireysellik mefhumunun yaygınlaştığı bir ortamda ortaya çıkmıştır: Belli bir toplumsal durumun, evrensel durumları tanımlayan metafizik bir çerçevede genişletilmesi. Nihayet, Britanya'da bir geleneğin ürünü olan bu durum, iç ve dış meselelerde, siyasal-etnik ya da siyasal-

---

20 Claude Lévi-Strauss, *A View from Afar*, J. Neugroschel ve P. Hoss (çev.), Harmondsworth, 1987, s. 26.

21 Bu fenomenle ilgili olarak bkz. Alex Callinicos, *Against Postmodernism*, Cambridge 1989; David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford 1989; Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra 1991.

22 Bkz. Christopher Norris, *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals, and the Gulf War*, Londra 1992.

(*) "Sınayıcı, ayırt edici sözcük" anlamında - ç.n.

kültürel kategorileştirmelerde hiç düşünülmeden güdülen bir siyaset haline gelmiştir: Geçmişte Hindistan'ın, Filistin'in, İrlanda'nın bölünmesi gibi felaketler doğurmuş bu siyaset, bugün gerek Britanya'nın gettolaşmasının gerekse de Balkanlar'daki "etnik temizlik"in doğal -dolayısıyla direnme çabasına değmeyecek- olgular olarak kabul edilmesine yol açmaktadır.

Ancak, bu kültürelci farklılaştırmacılık, savunucularının bireyselci liberalizmine rağmen, zenofobik ırkçılıkla "suç ortaklığının kısır döngüsü" içerisindedir.[23] Britanya'da bu görüş, Powell'cı* mefhumları tamamen içselleştirmiştir: Bu mefhumlarda uluslar ya da başka kolektiviteler, bir içgüdüsellikle[24] üstbelirlenen, önceden belirlenmiş duygudaşlık sınırları olarak görülür. Bu içgüdüselliğin kendini mutlaka ırksal nefret terimleriyle göstermesi şart değildir: Tek gereken, dışlamacılıkla desteklenen "söylemsel bir ırksızlaştırma" ve "sağduyu"nun varsayılan otoritesine dayandırılan "gerçek korkulardan kaynaklanan savlar"dır.[25]

Irkçılık gibi kültürelci farklılaştırmacılık da, tıpkı ırk gibi sosyolojik bir tanımı olmayan önceden verili bir "kültür" kavramı üzerine inşa edilen, özselci bir algılama sistemidir. Burada kültür, belirsiz bir gerçekliği kesinlikten uzak bir şekilde şematize etme amacıyla ortaya atılmış muğlak bir terimdir.[26] Hatta, sadece farklılığa işaret etmek amacıyla ortaya atılmış olması bu kavramı avantajlı konuma getirmektedir, çünkü bu anlamda, totolojik olduğu için yanlışlanma-

23 Taguieff, *La Force du préjugé*, s. 16, 43, 416.

(*) Enoch Powell. Göç karşıtı İngiliz muhafazakâr politikacı - ç.n.

24 Martin Barker, *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Londra 1981, s. 14 vd., 97, 3 ile 4. bölümler ve değişik sayfalar.

25 Frank Reeves, British Racial Discourse: A Study of British Political Discourse about Race and Race-Related Matters, Cambridge 1983.

26 Guillaumin, *L'Idéologie raciste*, s. 2, 13; Taguieff, *La Force du préjugé*, s. 19 ve devamı.

sı olanaksızdır: Tavuk tanduri tavuk rosto değildir; siyah başörtüsü bir moda aksesuarı değildir; namaz, Noel ayini değildir.[27] Bütün bunlarda, son derece sıradan alametler öne çıkarılır ve farklılık alametleri -ya da damgaları [*stigmata*]- olarak sunulur. Bu farklılıklar da Farklılık mertebesine yükseltilir: Kültürel olmakla birlikte, içerisinde kültürlerin varlığını sürdürdüğü bir doğal duruma atfedilen bir miras, mutlaklaştırılır.[28]

Aşağıdaki bölümlerde, okur, İslâm adını taşıyan "kültürler"i konu alan bir söylemin unsurlarına raslayacak. Söz konusu söylem, bu kültürleri tarihsel ve toplumsal güçlerin akışı içerisinde bağlamlaştırmakta, böylece onları kültürsüzleştirmekte, gizemsizleştirmektedir. Şu an yapılacak iş, "suç ortaklığının kısır döngüsü" içerisindeki diğer bir aktörün, yani kültürelci İslâmcılık taraftarı Britanya Müslümanlarının bazı özelliklerini kısaca incelemektir.

Britanya Müslümanları, özellikle Pakistan kökenliler ve -sayıları daha az olan- Bengal kökenliler arasında, dindarlığın giderek arttığına kuşku yoktur - her ne kadar Bengal kökenlilerin siyasal bağlılıkları dinsel değil seküler milliyetçi yönde olsa da.[29] Yakın zamana kadar dindarlık, en yoksul kesimler arasında yukarıya doğru toplumsal hareketlilikle ilintiliydi ve topluluk içi rekabete tekabül ediyordu.[30] Bu eğilimi hızlandıran Rushdie meselesi, birtakım duyguları ve damgaları kamusal hale getirdi; zamanla kamusal mitolojinin parçası olmaya başlayan bu duygular ve damgalar, top-

---

27 Karş. de Rudder, "L'Obstacle culturel", s. 32-33.

28 Karş. Taguieff, *La Force du préjuge*, s. 15-16; Etienne Balibar, E. Balibar ve E. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambigious Identities*, Londra 1991, s. 17-18, 21-22, 57.

29 Bkz. özellikle, Stephen William Barton, *The Bengali Muslims of Bradford*, Leeds 1986, s. 184-185.

30 Werbner, "Ritual and Social Networks", s. xxv, 60 vd., 357.

luluklar arası mitlerin inşasında, dolayısıyla varsayımsal kimliklerin oluşumunda özerk bir yere sahip oldu.[31] Avrupa'ya göç koşulları altında toplumsal pratikten kopmuş dinsel vizyon ve ritüeller, toplumsal süreçler karşısında belli bir özerklik kazanmış, özerk bir dindar benlik mefhumunu ve birleşik bir kurallar bütününü zorunlu hale getirmiştir.[32] Aynı görüş ve ritüeller, toplumsal-siyasal bir gereklilik olarak kolektif benliği fetişleştirmiştir.

Böylece, İslâmî "kültür" adeta bir psiko-dramaya benzemiştir. Kültür icat etmek gibi ciddi bir iş, öncelikle, (başkaları için birer damga olan) egzotiklik alametlerinin sahiplenilip ortaya konmasıyla başlar: Özellikle dahil/hariç olma sınırlarına, yanılgıya yer bırakmayacak görsel boyutlar kazandıran alametler seçilir. Bunlar arasında en temel ve yapay olanları giyim tarzı ile teşhirci dindarlıktır: Bu yeni siyasal alanı ele geçirmeyi hedefleyen siyasal ya da yarı-siyasal organizasyonlar, bu duruma dramaturjik istikamet verirken, zenofil/zenofobik "ev sahibi kültür"le tam bir suç ortaklığı içerisindedirler - biri "çokkültürcülük" adı altında, diğeriyse bu dışlayıcılığın savunucularınınkine benzer bir ruh taşıyan ırkçı [*apartheitic*] bir niyetle. Bir geçmiş icat edilir, hassasiyetler keşfedilir. Böylelikle, sözgelimi Rushdie'nin, "Mahound"* sözünü kullanmasının tahrik edici olduğunu öne sürmek mümkün hale gelir:[33] Oysa ne Ortaçağ'da ne de modern İslâm'da bu ada yönelik bir hassasiyet söz konusuydu ve 1989 yılına kadar bu ada ilişkin bilgi, bir

31 Werbner, "Shattered Bridges", s. 344-355.

32 Werner Schiffauer, "Migration and Religiousness", T. Gerholm ve Y.G. Lithman (ed.) *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londra ve New York 1988, s. 151-152, 155.

(*) Ortaçağ Hıristiyan oyunlarında genellikle şeytansı bir figür olarak boy gösteren kişilik, muhtemelen "Muhammed" ile "*hound* (köpek)" sözcüklerinin birleştirilmesiyle oluşturulmuş - ç.n.

33 Malise Ruthven, *The Satanic Affair*, Londra 1990, s. 36.

avuç Batılı tarihçinin tekelindeydi; onlar da, haklı olarak, konunun Rushdie karşıtlarının tasavvur edebileceğinden çok daha karmaşık olduğunu iddia edebilir. Yine de "Mahound"a, son derece yapay bir şekilde, "popüler" bilgi statüsü verilmiştir. Birden, "sahih bir İslâmî mizaç"tan, "hakiki bir Müslüman"ın aslî özelliklerinden söz edilmeye başlanır.[34] Müslümanlara karşı "kültürel ihanet"ten[35] dem vurulur ve - bu satırların yazarı gibi- bu fantasmagorik eğilime karşı çıkanlara "Hıristiyan" yaftası yapıştırılır, çünkü onlar İslâmcıların gündeme getirdiklerini tartışma konusu etmişlerdir. Daha fazla ayrıntıya ihtiyaç duyulmaksızın "Müslüman duyarlılığı" diye adlandırılan sahte bir sofu hassasiyetiyle karşılaşırız; "Müslüman ev kadınlarının" Şam'daki bahar temizliklerini tasvir eden düşsel tablolar sunulur,[36] oysa Şam'daki Hıristiyan haneleri titizlikte hiç de Müslümanlardan geri kalmaz - hatta, benim de ilk elden doğrulayacağım gibi, Şam Müslümanlarının mikro-sosyolojik bilgisi, Hıristiyan ev kadınlarının temizlikte Müslümanlardan çok daha titiz olduğu, evlerinin ve sokaklarının daha düzgün olduğu yönündedir. Oxford'daki Pakistanlı hanelerini konu alan etnografik bir çalışmada, kadınların evin arka odasında çocuklarına kitap okurken yardım edişi anlatılır - ama sadece Kuran okunduğundan bahsedilir, çocuğun ev ödevini yaptığından değil.[37] Aynı çalışmada, Müslüman fatihlerin soyundan gelmekle gurur duyan Muğal* aileleri de zikredilir,

---

34 Örneğin Shabbir Akhtar, *Be Careful With Muhammad*, Londra 1989, s. 7 ve değişik yerlerde.

35 Ali Mazrui, L. Appignanesi ve S. Maitland (ed.) *The Rushdie File*, Londra 1989, s. 221-222.

36 Rana Kabbani, *Letter to Christendom*, Londra 1989, s. ix, 19-20, 35, 37 ve değişik yerlerde.

37 Alison Shaw, *A Pakistani Community in Britain*, Oxford 1988, s. 64.

(*) Ingilizce'de "Mongolian"dan farklı olarak "Mughal" sözcüğünün karşılığı - ç.n.

bu aileler soyluluktan ziyade din üzerinde vurgu yaparlar:[38] Asıl Müslüman soyluları, unvanları fetihlere ve devlet sahibi olmalarına dayanan Muğallardan değil, Seyyidlerden oluşmaktadır. Böylece kişisel dindarlıkta ya da naif araştırmalarda bulunan boşluklar, gerçekliği -yanlış biçimde- İslâmcı psiko-dramanın unsurlarından biri haline getirmeye yarayan hayalî malzemelerle doldurulur. Olup bitenin baş kurbanlarından olan Salman Rushdie de, belli bir anda taviz verme noktasına gelir ve entelektüel soykütüğünü yeniden şekillendirir - öyle ki, etkisini açıkça itiraf ettiği *Bin Bir Gece Masalları* bile, "İslâmî" edebiyat haline gelir.[39]

Günümüzdeki yozlaşmadan önce kirlenmemiş, yapay bir gerçeklik olduğu, ya da bu düşlemsel gerçekliğin günümüzde de devam ettiği yolundaki duygusal [*sentimentalist*] görüş, siyasî ve toplumsal bir programın temel unsuru haline getirilir. Kitapta bu konu daha ayrıntılı biçimde anlatılacaktır. Önceden var olan bu yapay gerçekliğe "kültür" adı verilir. Bu ne "gerçek"tir, ne de eski. Yalnızca, belli İslâm otoritelerinin "hakiki eski gerçeklik"i temsil ettiğini öne sürdükleri, gözle görülür birtakım davranış tarzlarının aranıp bulunarak biraraya getirilmesidir - sözü edilen bu "hakiki eski gerçeklik" Britanya vatandaşı olan Pakistan kökenli Müslümanların son zamanlara kadar haberdar olmadıkları bir şeydir, zira burada sadece gelenek değil, aynı zamanda kolektif bellekler de icat edilir. Kuşkusuz, muhayyel bir geçmişe yönelik bu nostalji siyaseti, en açık biçimde, İslâm hukukunun "tatbiki" adı altında formellik kazanır: Bu bölümün Ek kısmında da görüleceği üzere, bu hukuk hiçbir zaman "tatbik edilebilen" bir kod olmamıştır. Bu "hukuk"un, belli bir *genre de vie*'ye [hayat tarzı] işaret ettiği

38 *A.g.e.*, s. 93.

39 *The Guardian*'da yer alan bir söyleşi, 17 Ocak 1991.

düşünülür. Bu hayat tarzı, aktarılamaz olduğu kadar nüfuz edilmezdir de, bundan ötürü "kültür" adını hak etmektedir. Bu suretle nostalji siyaseti, bir geçmiş ya da bir sabık gerçeklik hayal etmekte, asla var olmamış bir geçmiş karşısında duygulanmayı sağlamakta, bu duygusal buyruğu, günümüzün toplumsal ve siyasî gerçekliklerine uygulanacak bir programa dönüştürmektedir.

O halde, özetle, bu psiko-dramatik oyun içinde karşı karşıya olduğumuz şey, zenofobik/zenofil farklılaştırmacılığa dayanan düşlemsel soykütükler ve açıklamalardır: Güzel ile Çirkin'in karşılıklı işvelerine (John Berger ile David Caute'un Rushdie meselesine katkıları gibi), bir Fay Weldon'ın ya da Anthony Burgess'in keskin yabancı düşmanlığına, farklılaştırmacılığın genel söyleminin yavan liberalizmine kadar uzanan bir yelpazedir bu.

Ancak, bu fantezi patlamasında psiko-dramadan, kendine dönük parodiden ve karikatürden fazlası söz konusudur. Zira, Britanyalı Müslümanları, özellikle Asyalıları, en çok da Pakistanlıları modern hayatın ana akışından koparmak, onları yeni bir zenofobi ve dışlamacılık kültürü içerisinde yeniden sosyalleştirmek amacıyla, eğitim sistemi üzerinde ya da başka noktalarda sürekli artan bir baskı söz konusudur (kız çocuklarının uygun şekilde sosyalleşebilmesi için Müslüman okulların açılması talebi gibi). Bu, icat edilme sürecindeki bir alt-kültüre sahip Müslüman cemaatçi kurumların oluşturulması yönündeki çağrının etkisidir.[40] *Yummi*'lerin (genç, sınıf atlayan Müslümanlar) durumu buna örnektir: Liberal olmayan liberalizme karşı çıkarlar, ibadet ve eğlence için çarpıcı giysiler giyerler, ev merkezli topluluklarda biraraya gelirler, yaşadıkları toplumun ahlâka mugayir hareketlerinden uzak dururlar, ama ev işlerinde

40 Modood'un makûllüğü özellikle dikkat çekici: "British Asian Muslims", değişik yerlerde.

paylaşımı da esas tutarlar.[41]

Ne var ki, Britanyalı Müslümanların durumu, Lombard Birliği'nin, Jean-Marie Le Pen'in, küçük bölgecilik hareketlerinin Avrupası'nda, belki de diğerleri arasında bir örnek olmaktan öteye gitmiyordur. Bir karşı-ırkçılık ya da tersine ırkçılık örneği olan farklılaştırmacı Müslüman söylem, Powell'ın tarih görüşünü tamamen içselleştirmiş kültürelci farklılaştırmacılığın söz konusu olduğu bir Britanya'ya çok yakışmaktadır: Tarihi, atfedilmiş birtakım duygudaşlıkların ya da husumetlerin sergilendiği vahşi bir oyun olarak gören bu anlayışta, farklı kökenlere sahip gruplar "doğal" durumlarında birbirlerinden tamamen ayrıdır ve onları kaynaştırma yolundaki herhangi bir girişim, kaçınılmaz olarak, çatışmayla sonuçlanır. Bu durum, kendisini sınırları üzerinde mutlak denetime sahip bir kabile toplumu olarak gören bir Avrupa'da doğal olabilir: Ulusların (mensuplarının belli bir kesimi için) kendilerini birer kabile olarak gördüğü, hepsinin de genel bir maduniyet modeli doğrultusunda sıralandığı bir Avrupa. Bu, muğlak bir postmodernite çağında, "usdışı olanın yeni Kartezyenizmi"nin sonucudur.[42] Önde gelen bir köşe yazarının özlü bir şekilde tarif ettiği, Sırbistan ile Hırvatistan'daki bir durumun doğal sonucu da budur - yeğinliği [*intensity*] ve boyutları haricinde Batı Avrupa'nın yabancısı olmadığı bir durumdur bu. Ancak, yeğinlik, tanımı gereği değişken ve konjonktüreldir. Batı Avrupa siyasal bünyesinin sistem çapında bundan ne ölçüde bağımsız olduğu açık değildir.

> Mucize Bakireler, önceden belirlenmiş sırayla arz-ı endam eder. Esrarengiz kılıçların kabzalarına değen, saçma, bir o kadar da vahşi olan iki başlı kartalların pençelerini parla-

41 *Muslim Wise*, Ocak 1990, s. 14-15.

42 Umberto Eco, *Travels in Hyperreality*, W. Weaver (çev.), Londra 1987, s. 129.

tan ışıkların resmedildiği posterler kaplar ortalığı. Bir milyonu aşkın Sırp, Kosova'da, 1389'da atalarının ağır bir yenilgiye uğradığı savaş meydanında, öfkeli bir gösteriye katılır ve yara almış bir kabileciliğin diliyle sayıklayan eski komünistleri dinler. Eski nişanlar, totemler, feodal soyluluk armaları, tılsımlar, yeminler, ritüeller, ikonlar ve süslemeler meydanı ele geçirmek için birbiriyle yarışır. Uzun süre siyasî atalete batmış, yine de modernlik eşiğini aşmış bir toplum, şiddetle sarsılır: Hazmedilmemiş barbarlığın kokuşmuş parçalarını kusarak.[43]

Kabilecilik, zenofili, zenofobi ve İslâmcı dışlayıcılık, modern Avrupa'daki irrasyonalist siyasî ve toplumsal düşüncenin çok klasik çizgilerinden birine dayanır (postmodernizm açısından taşıdığı çekiciliğin nedeni de budur): Tarih anlayışlarının organizmacılığı, toplum mefhumunun korporatizmi, siyasal eylem mefhumunun istenççiliğiyle sağ kanat romantizmi.[44] Bütün bunlar 1. ve 3. bölümlerde ele alınacak.

---

43 Christopher Hitchens, "Appointment in Sarajevo", *The Nation*, 14 Eylül 1992, s. 236.

44 Romantizm, geçtiğimiz iki yüz yıl boyunca Batı Avrupa'nın siyasal söylemi içerisinde merkezî bir yere sahip olmasına rağmen çoğunlukla tespit edilememiş, eksiksiz biçimde değerlendirilmemiş, Batı siyasal düşüncesi üzerine çalışmalarda romantizme genellikle ve yanlış şekilde marjinal bir konum atfedilmiştir. Bkz. Michael Löwy ve Robert Sayre, *Révolte et mélancholie: Le romantisme a contre-courant de la modernité*, Paris 1992, 1. ve 2. bölümler. Son derece geleneksel bir düşünce tarihi çalışması olan bu kitabın yazarları, herhangi bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duymaksızın, "gerici modernizm" olarak sınıflandırdıkları romantizmi faşizmden ve dinci sağdan ayrı tutmaya çalışırlar (s. 93 vd., 237). Bu bakış açısı, elinizdeki kitapta yer alan yorumlara ters düşmektedir.

Tzvetan Todorov'un *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought* (çev. C. Porter, Cambridge, MA, 1993) adlı eserini, maalesef bu kitap baskıya girdikten sonra fark ettim. Todorov'un, özselci görecili̇ğin olası dönüşümlerini ele alırken sergilediği ayrıntı zenginliğine (2. ve 3. bölümde, özellikle s. 219 vd.) ve ırkçılığın ne kadar kolay biçimde kültürelciliğe götürebileceğine (s. 156-157) dikkat çekmek isterim.

Ek: Küfür ve İslâm Hukukunun Karakteri

1608'de Kral James, yargıç ve parlamento üyesi Sir Edward Coke'a, zekâ sahibi herhangi birinin, aklın ışığı altında neden hukuku yorumlayamayacağını sorduğunda, Sir Edward hukukun teknik bir doğaya sahip olduğu savına başvurdu:

> Tanrı'nın, majestelerine üstün bir irfanla birlikte büyük doğal meziyetler bahşettiği doğrudur. Ancak majesteleri, İngiltere Krallığı'nın hukuku konusunda eğitilmediler. Hayata dair meseleler, miras, mal mülk ya da tebaanızın akıbeti gibi meseleler, tabiî akıl değil, gayri tabiî akıl ve kanun hükmü aracılığıyla belirlenecektir. Zira hukuk, ona vâkıf olmak için insanın uzun uzun çalışmasını, deneyim kazanmasını gerektiren bir sanattır.

Benzer bir yanıt, İslâm hukuku alanında yeterli teknik donanıma sahip herhangi bir âlim tarafından, İslâmcı siyasal ideoloji taraftarlarının öne sürdüğü iddialara karşılık olarak verilebilir. Bu kişiler, kökleri Müslümanların geniş tarihsel deneyimlerine dayanmayan, tekanlamlı bir hukuk adına konuştuklarını iddia ederler. Ayrıca, yasal aklın dolayımından geçmemiş, kutsal metinden devşirilmiş açık ve tanıtlanabilir emirler adına konuştuklarını öne sürerler. Son olarak da, ne İslâmî metinlerde ne de Müslümanların tarihsel deneyimlerinde bir zemini olan, evrensel bir ülkeler-üstülük izlenimi -kimi zaman ütopyası- sunarlar.

Belki de bu durum şaşırtıcı değildir. Bu taraftarlık, İslâm'ın temel metinleri hakkında en fazla yüzeysel bilgiye sahip olan ideologlara hastır. Gerek Kuran gerekse İslâm hukuku metinleri üzerindeki bilgisi tartışma götürmeyen âlimler söz konusu olduğundaysa, mevcut ideolojik ve siyasî amaçlar adına bu bilgi askıya alınır. İslâm hukukunun son derece kaba ve basit olduğu yolunda bir izlenim yaratıl-

mış olması, talihsizliktir: Kuşkusuz bu, İslâm hukuku adı altında toplanmış, asırlara, çok geniş coğrafyalara yayılmış engin bir hukuk ve kanun metodolojisi (deontik mantık, analojik bağlantılar, retorik yöntemleri, filolojik ve leksikal usûller) külliyatına büyük bir haksızlıktır.

İslâm hukukunun, yanlış kanıları düzeltmek üzere işaret edilmesi gereken ilk niteliği, teknik doğasıyla ilgilidir. İslâm hukuku, bu alandaki engin literatüre vâkıf olma çabası harcamamış olanlara, son derece teknik, hatta esrarengiz görünür. Hindistan Müslümanlarının büyük çoğunluğunun, Afganların, Türklerin, Suriye ve Irak Araplarının bağlı olduğu Hanefî mezhebi içerisindeki en önemli fıkıhçı olan Sarahsî gibi büyük fıkıhçılardan bazıları, fikirlerin ve usûllerin etik ya da dogmatik düşüncelerle son derece dolaylı ilintileri olduğunu göstermek için çok mürekkep harcamıştır.[45] Yasal aklın kapsamına giren bazı ifadelerin ilahî kökeni, yani Kuran metni, teknik açıdan bunların hukukî boyutuyla ilgisizdir. Kanunların ihlâli bu dünyada cezalandırılır, ilahî olanın ihlâliyse ahrette. Cehaletin ve siyasetin, İslâm hukuku ile İslâmcı ideolojinin taleplerini bilinçli olarak karıştırdığı günümüzde, akılda tutulması gereken ilk nokta budur.

İkinci nokta, içtihatla ilgilidir. Siyasal ve ideolojik iddiaların aksine, İslâm hukukunun uygulanışıyla ilgili tarihsel gerçeklik, belli hususlarla ilgili görüşlerde büyük farklılıklar (*ihtilaf*) olduğuna işaret etmektedir. Buna bağlı olarak, İslâmcı siyasetin ütopik arkaizm taraftarlığının aksine, değişen koşullar altında bu hukukun da değiştiği görülür. Gerçekten de, geçtiğimiz yüzyıldaki İslâm hukuku reformu, İslâm hukuk kuramının hukukun "yardımcı" kaynak-

45 Bkz. Baber Johansen, "Die Sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (hukm) im Islâmîchen Recht", *Die Welt des Islams*, s. 28, 1988, s. 264-282.

ları olarak tanımladığı örf, kamu menfaati ve hakkaniyetin yanı sıra, ayetlerin ve diğer temel metinlerin yeniden yorumlanmasına dayanan bir "mutlak içtihat" getirmiştir. 20. yüzyıl İslâm hukuk reformu içerisindeki hâkim eğilim, klasik hükümleri bir doğal hukuk mefhumuyla birleşecek şekilde genelleştirme yönünde olmuştur - büyük reformcu Muhammed Abduh'un yaptığı gibi. Kuramsal açıdan, Müslüman âlimler (Şiîler hariç) kendi hükümlerinin kesinliği konusunda her zaman son derece şüpheci bir tavır benimsemişler, bu sayede, farklı âlimlerin çelişkili görüşleri olabileceği hiçbir zaman yadsınmamıştır. 7. yüzyıl için geçerli olan kuralların 20. yüzyıla taşınmasının, doğal adalete ve (ilahî iradeyle uyumlu olan) doğal hukuka aykırı olduğu fikri -İslâmcı ideologlar kabul etmese de- kabul görmüştür.

Dahası, İslâm hukuku bir kod değildir. "Uygulanması" yolunda sık sık yapılan çağrıların anlamsız olması da bu yüzdendir - özellikle şeriatın tatbiki noktasında. Şeriat, bir hukuk değil, *nomos* veya *dharma* gibi, iyi düzene işaret eden genel bir terimdir. İslâm hukuku, çok iyi geliştirilmiş bir dizi yorumbilgisel ve paralojik tekniğin yanı sıra, emsallerden, vakalardan, genel ilkelerden oluşan bir dağara da sahiptir. Bazı açılardan İngiliz hukukuna çok benzer. 20. yüzyıl Arap dünyasının en seçkin hukukçusu A. Sanhuri[46] ile Fransız meslektaşları Edouard Lambert ve Linant de Bellefonds'un, ayrıca başka uzmanların çalışmalarında bu tür bağlantılar (Alman hukukuyla olan benzerlikler de) rahatlıkla görülebilir. Bu özellikleri, İslâm hukukunun son derece geniş bir ufku olduğunu gösterir - bu, onun büyük hukuk sistemleri arasına girmesini ve dünyanın çok çeşitli

46 Bkz. Enid Hill, "Islamic Law as a Source for the Development of a Comparative Jurisprudence: Theory and Practice in the Life and Work of Sanhuri", A. Al-Azmeh (ed.), *Islamic Law: Social and Historical Context*, Londra 1988, s. 146-197; Aziz Al-Azmeh, *El-İlmaniyye*, Beyrut 1992, s. 211 vd.

coğrafyalarında, on iki asır boyunca başarılı bir şekilde hâkimiyetini korumuş olmasını da açıklar. O halde, Sanhurî ile meslektaşlarının gösterdiği gibi, İslâm hukukunun hâkim biçimde nesnelci bir niteliğe sahip olması şaşırtıcı değildir. Bu (Fransız hukukuyla çarpıcı bir karşıtlık oluşturacak şekilde), İslâm hukukunun teknik bir niteliğe sahip olmasını, çok iyi eğitilmiş hukukçuların tekelinde olmasını zorunlu kılar.

Üzerinde durulması gereken son bir nokta daha var. İslâm hukuk külliyatı esas olarak özel alanla ilgilidir: Yükümlülükler, sözleşmeler, (varislik de dahil olmak üzere) kişisel statü gibi, dünyevî yaşamla ilgili meseleleri konu alır. İslâm hukukçuları bunu *hukûku'l-i'bad* -kul hakları- olarak adlandırmıştır. Çok daha dar kapsamlı olan kamu hukuku külliyatı -*hukûkullah*- Allah hakları olarak adlandırılır. Bu, uygun şekilde teşkil edilmiş İslâmî idarelerin yükümlülükleriyle ilgilidir. Böylesi bir idarenin bulunmaması halinde işlevsiz olan bu hukuk, ülkeler-üstü bir güce sahip değildir. *Darü'l-küfr*'deki* bir Müslüman, *muste'min*'dir, yani "himaye altında"dır ve ikamet ettiği ülkenin kanunlarına uymakla yükümlüdür. Dolayısıyla, Allah hukuku, gerek savaş gerekse de barış halinde olunan ülkelerle ilişkiler vasıtasıyla Müslüman idarenin korunup idame ettirilmesi, bir *Rechtsstaat* [hukuk devleti] oluşturularak bu idarenin içsel bütünlüğünün sağlanması, ideolojik kargaşaların -inançsızlık, irtidat** ve küfür- bastırılmasıyla ilgilidir.

Bir hukuk mefhumu olarak irtidat, Ortaçağ'da sorgulanmış, 19. yüzyılın ortalarından önce Osmanlı topraklarında ilga edilmiştir. 20. yüzyılın ünlü Müslüman reformcusu Muhammed Reşid Rıza, irtidadı günümüze hiçbir etkisi ol-

---

(*) İslâm hukukuna tâbi olmayan, gayri müslim topraklarında yaşayan - ç.n.

(**) İslâm dinini terk edip başka bir dine geçme - ç.n.

mayan, 7. yüzyılla ilgili siyasî bir mesele olarak değerlendirmiştir. Gerçekten de Kuran'da, dinde zorlama olmaması gerektiği açıkça ifade edilir *(lâ ikrâhe fi'd-din)*. İnançsızlık ve küfür, Müslümanların tarihsel deneyimlerinde çok farklı anlamlar ve vurgular kazanmıştır - şunu da kaydetmek gerekir ki, her dogmanın, tarihsel meşrulaştırmasından bağımsız olarak, evrensel biçimde kabul gören değişmez bir çekirdeği de vardır, bütün gelenekler bu anlamda zamanla daha da katılaşır. Ayrıca bütün gelenekler, inançsızlık ve sapkınlık hususunda, takındıkları tavrın sertliği ve takibin sistemliliği noktasında zamansal ve mekânsal açıdan çeşitlilik gösterirler. Aynı şekilde, çoğu gelenek öğretisel saflığın ve tek anlamlılığın gereksiz olmaya başladığı bir noktaya ulaşır. Dünyanın, Müslümanların çoğunlukta olduğu kesimlerinde, özellikle de Arap dünyasında bu durum söz konusudur - alt-kültürel kesimler, Müslümanların tarihsel deneyimlerini ve İslâm hukukunun tarihsel niteliklerini dikkate almayan, köktendinci bir ilkelciliği benimseyen siyasal azınlıklar dışında. Ayrıca İslâm, ahlâkî doğruluğu belirleyen ve topraklarını Darü'l-İslâm haline getirerek İslâm hukukunun tatbik alanını tespit eden meşruiyetin tek sahibi olacak merkezî bir otoriteye sahip olmamıştır. Bu durum, günümüzde özellikle geçerlidir: Mısır, Suriye, Irak gibi ülkelerde "kul hakları", (tamamen Sanhurî'nin çabaları sayesinde) modern hukuk ilkelerine uyacak şekilde medenî kanun kapsamına alınmıştır. Bu ilkelere uyarlanmayan haklar unutulmuş, kodifiye edilenler de "İslâmî" niteliğini yitirip medenî hukukun parçası haline gelmiştir. Öte yandan "Allah hakları" -açık biçimde kaldırılmış olduğu durumlar ender olsa da- uygulanmamaktadır, sadece ahret meselelerinde referans durumundadır.

O halde, zındıklık ya da küfür meselesini (Rushdie'yi ya da başkalarını) ele almak isteyen bir kişi, öncelikle bu işin

tarihle bağlantısız olduğu gerçeğiyle yüzleşmek, İslâmî hukuk külliyatı ve sistemi söz konusu olduğunda bu meseleyi irdelemenin teknik açıdan imkânsız olduğunun farkında olmak zorundadır. "İslâm hukukunun tatbiki" yönündeki çağrılar, çok seslilik, teknik yetkinlik ve hukuk sistemini denetleyen idarî bir siyasal otoritenin varlığı üzerine inşa edilmiş İslâm hukuk geleneğiyle tamamen ilgisizdir. Bu, siyasal bir slogandır, eski bir gerçekliğe dönüş değil.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜRELCİLİK: MUZAFFER KAPİTALİZMİN BÜYÜK ANLATISI

> O halde, bizler onları, aklın kuralları ışığında barbar diye adlandırabiliriz; ama her türlü barbarlık biçimini aşmış olduğumuzdan, kendimizin ışığında öyle adlandıramayız.
>
> MONTAIGNE

I

Kültürlerarası söyleşiler izleğini köklü bir sorgulamadan geçirmek istiyorum.[1] Halklar arasında ebedî bir karşılıklı anlaşılmazlık olmasını tercih ettiğimden, zenofobiyi desteklemek, etnik temizlik ya da benzeri barbarlık eylemlerini teşvik etmek istediğimden değil. Bunun nedeni, kültürlerarası söyleşiler mefhumunun, söz konusu söyleşideki muhatapların değişmez ve sabit olduğu yolunda, üzerinde düşünülmemiş bir varsayıma dayanması: Ciddi felsefe yazarlarının bile, sıradan etiketler çerçevesinde basmakalıp birtakım iddialar öne sürmesine neden olan bir varsayım-

1 Bu metin, 1993'te Arhus'ta düzenlenen "Kültürlerarası Söyleşiler" başlıklı konferans için hazırlanmıştı.

dır bu.[2] Kültürlerarasılık etiketinin, muhafazakâr bir etiket olarak çokkültürcülüğün temelini oluşturan bu değişmezlik ve indirgenemezlik varsayımı, bence, ötekilere -öteki *ethnoi*'ye, öteki dinsel gruplara- dair çeşitli varsayımların paradoksal karşılığıdır: Bu varsayımlar, tasavvur ve imgelem alanında, çok çeşitli olasılıkların zeminini hazırlamaktadır - bir uçta egzotik olan karşısındaki büyülenmeden, diğer uçta Öteki'nin gayri insanîleştirilip saldırı nesnesine dönüştürülmesine, soykırıma temel oluşturacak şekilde şeytanîleştirilmesine kadar.

Kültürlerarasılık izleğini sorgulamak istememin diğer bir nedeni, bunun altında yatan kültürelciliktir. Kültürelcilikten anladığım, "kültür" diye adlandırılan bir kendiliği, tarihsel bir kitlenin geçmişinde ve bugününde belirleyici bir uğrak olarak ele alan görüştür. Bu anlamda, tarihsel bir kitlenin atfedilmiş ayırıcı özelliklerinin, özgüllüğünün, hatta adının -Batı, İslâm vb.- benzersiz ve indirgenemez bir kültüre karşılık geldiği düşünülür - öyle ki bu kültür, söz konusu kitlenin hem tarihini hem de bugününü teşkil eder, ya da en azından kitlenin unsurlarını üstbelirleyen ve bu unsurları sadece birer tezahür şeklinde bütünselleştiren bir unsurdur. Dolayısıyla kültürelcilik, kavramsal ve imgelemsel temsilleri, tarihsel kitlenin hayatındaki nihaî ve indirgenemez sınırlar olarak ele alır - oysa toplumsal ve tarihsel hayat, bize her gün şunu gösterir ki, bütün toplumsal ve tarihsel sınırlar kavramsal değildir; kültürlerin, bir anlamda genetik olarak aktarıldığı doğrudur ve -Batı'nın ya da İslâm'ın bir soykütükte, süreklilik ve benzersizliğe dair bir sözde-tarihte kodlaştırılmasındaki gerçek ya da muhayyel etnografik ayrıntılar gibi- genetik özellikleri, gerçekten de simgeler ve göstergeler olarak kullanırlar; ama bu, toplum-

2 Örneğin, Jürgen Habermas, "Wahrheit und Wahrhaftigkeit", *Die Zeit*, 8 Aralık 1995, s. 59-60, özellikle s. 60, 4. sütun.

ların ya da tarihsel kitlelerin kültürler tarafından idame ettirildiğini savunmak için yeterli bir zemin oluşturmaz.[3] "Kültür" adı altında belli belirsiz bilinen şeyin, söz konusu kitlenin oluşumunda mutlak belirleyici rol oynadığı, kitle içerisinde yeterli bir tanımlayıcı unsur olduğu iddiası daha da temelsizdir; aynı şekilde, bu kültürün, belirli bir tarihi, o kitlenin ikonik göstergesi olacak ölçüde üstbelirlediği, aynı zamanda o kitleye atfedilen içsel bir doğanın temel temsili olduğu düşüncesi de savunulamaz.[4] Kendilerini, postmodern ya da post-yapısalcı karşı çıkışlar olarak tasavvur eden tarihsel ve sosyolojik metinlerin birçoğunda, bazen meşru biçimde, kültürün yalnızca toplum ile ekonominin açıklanmasından sonra geriye kalan şey olmadığı savunulurken, kültürelci belirlenimciliğe kaba bir geçişin genellikle bu karşı çıkışın doğal sonucu olduğu düşünülür.[5]

Bu bağlantıda istisnasız biçimde geçerli olan bir nokta var: Gerek sahihlik kültünün yerel savunucuları gerekse de

---

3 Ernest Gellner, *Reason and Culture*, Oxford 1988, s. 14-15. Gellner'in Müslüman toplumlar olarak adlandırdığı konu üzerindeki bilinen iddialarında ihtiyatlı tavrını elden bırakması dikkat çekicidir.

4 Bunun pek çok örneği arasından, Islâm toplumlarının tarihini kaleme aldığını iddia eden yazarın, kitabında kültüre ağırlık verip iktisatı bir yana bırakacağını, zira kültürün, tarihsel tikelleşmenin asıl alanı olduğunu söylemesini gösterebiliriz. Elbette, tarihsel tikelliğin sınırlarını belirleme noktasında, gerek kavramsal açıdan gerekse zamansal ve coğrafî ölçek bakımından, olanaklı pek çok alan arasından neden kültürün diğer bütün tikelleşme göstergelerini üstbelirlemesi gerektiği sorulabilir: Yapısal ilişkilerinden böylesine soyutlanmış bir tarihin derin hatalar barındırması kaçınılmazdır (I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988, s. xxiii [*Islâm Toplumları Tarihi*, İletişim Yayınları 2002, cilt 1, s. 14].

5 Bu konularda Maurice Godelier'ye başvurmak yararlı olacaktır, *Perspectives in Marxist Anthropology*, çev. Robert Brain, Cambridge 1977, 1, 2 ve 4. bölümler. Kültürelciliğin ani yükselişinin bir göstergesi de, otuz yıldan kısa bir süre önce yayımlanan, sosyoloji kuramı üzerine standart bir kitabın dizininde "kültür" maddesinin bulunmaması, kültürün de önemli bir izlek olarak yer almamasıdır. Oysa bugün böyle bir şeyi düşünmek imkânsız, üstelik bunun nedeni çoğu yayıncının böyle bir kitabı kabul etmeyecek olması da değil (Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Londra 1967).

Farklılık kültünün yabancı havarileri için, etnografik özgünlüğün, müphem gerçekliğin, kültürün yaygınlığının ve etkililiğinin gözle görülür göstergeleri, sadece bütünselleştirici bir etnografik tasvirin değil, etnolojik tipleştirmenin de ikonik işaretleridir: Yani, kültürelcilik taraftarlarının kullandığı soykütüksel ve sınıflandırıcı bir öğretiye dahil etme işleminin. Böylece etnografinin yerini etnoloji alır. Etnoloji de, her zaman, yakın geçmişteki bir selefinin kullandığı terimle "kültürelci farklılaştırmacılık"[6] diyeceğim şeyin *topoi*'sine bağımlıdır. Bu farklılaştırmacılığın iddialarındaki hâkim unsur, ötekiliğin, ikonik karakterin damgalarıdır [*stigmata*]: Bunların, söz konusu kültürü bütünlüğü içinde görünür şekilde temsil ettiği düşünülür. Sözgelimi baş örtüsü, tesbih ya da büyük anlatıların reddedilmesi. Kültür diye anılan bu tin parodisi, ihtiyatlılıkla ele alınmaktansa, pek anlaşılmayan ve katıksız bir egzotizmle bakılan nesneleri belirtmek üzere gelişigüzel biçimde kullanılan bir terimdir. Kültürelciliği bilgikuramsal ve normatif bir zorunluluk haline getiren bu perspektif, bir farklılık ve ötekilik estetiğidir: Bu bağlamda ötekilikle ilgili konular, ya büyülenmeye yol açan nesneler ya da farklı boyutlarda hoşnutsuzluk uyandıran durumlar olarak görülür.

Bu kökten ötekilik mecazı, birbirinin tamamlayıcısı olan iki pratik konumu beslemektedir: Zenofobi ile zenofili. İkisi de, farklılaştırmacı bakış açısının değişkesidir. İlki, ötekilerle mesafe kurma yönündeki tavrı idame ettirirken, ikincisi husumet ve dışlayıcı zenofobi yerine duygudaşlığı savunan liberter bir cemaatçiliği olanaklı kılar. İkisinde de, bu kültürelciliği, "asimetrileri düzeltmek", "çeşitliliğin bastırılması"nı engellemek üzere kullanmamız beklenir.[7] Zenofiller ıs-

6 Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur la racisme et ses doubles*, Paris 1987, değişik yerlerde.

7 Bu metnin hazırlandığı sempozyumun taslakları, bkz. 1. not.

rarla şunu vurgularlar: Bu perspektif, "fragmanlara ayrılmış, yerel ve tâbi kılınmış olanın erdemlerini dirilterek modern ussallığın özünde yatan güç istemini açığa çıkartmak, onun bilgikuramsal ve ahlâkî öznesini merkezinden etmek" suretiyle "modernitenin kibirli, müsamahasız, kendini yücelten ussal öznesi" karşısında bir kalkan oluşturur.[8]

Pek çok temsilcisi olan bu tavır, anti-emperyalist bir yaklaşımdan fazlasına işaret eder. Algılananı, Kartezyen aklın sözüm ona aşırılığının yarattığı bir kriz olarak değerlendirir -bu, tarihte ilk değildir- ve bunun karşılığı olarak, aklın masum doğallığı yerine arzunun, gereksinimin, yerelliğin, fragmanların masum doğallığını getirir. Bu tavrı tanımlamak üzere, Umberto Eco'nun "usdışı olanın yeni Kartezyenizmi" şeklindeki güzel ifadesine başvuracağım.[9] Böylece, sözgelimi, "farklı kültürler, farklı ussallıklar" biçimindeki düsturdan yola çıkılarak, aklın "aşırı-ussallık" nitelemesiyle reddedilip gözden düşürülmesi, mitin "sözde mit" şeklindeki saçma açıklaması olanaklı hale gelir.[10] Biraz sonra, disiplinsiz bir liberal söylem bağlamında girişilen bu katıksız ötekilik savunusunun, aslında "sömürge-sonrası" söyleminin siyasal düzeydeki sonucu olduğunu göreceğiz.[11] Doğalcı romantizm, ekolojik ve çevresel bütünleşme [*integralism*] mefhumlarının yinelenişi, New Age mecazlarıyla birlikte egzotik dinlerin farklı ölçülerde yüceltilip benimsenmesi de aynı söylemsel ve ideolojik evrenin parçasıdır. Başka kriz dönemlerinde Avrupa düşüncesinde ya da Avrupa dışında, aklın ve modernliğin tükenişine çok benzer şekilde, romantik kırsal-

---

8 Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, N.J. 1993, s. xi.

9 Umberto Eco, *Travels in Hyperreality*, çev. W. Weaver, Londra 1987, s. 129

10 Marshall Sahlins, *How "Natives" Think, about Captain Cook, For Example*, Chicago ve Londra 1995, s. 13-14, 180.

11 Özellikle bkz. Aijaz Ahmad, *In Theory*, Londra 1992, 2. bölüm, s. 204 vd.

cılık [*rusticism*] biçimleri hâkim olmuştur: Sözgelimi Bolşevik Devrimi sonrasında 1920'li ve 1930'lu yıllar, daha önce Fransız Devrimi'nin ardından yaşanan dönem. O zamanlar olduğu gibi bugün de, doğal masumiyete dönüş, dolayımsızlığın ve öznelliğin canlandırılması, düşüncede soyutlamanın büyüsünün bozulması, hep birarada var olmuştur. Aşağıdaki sayfalarda da birarada ele alınacaklar.

Kültürelci farklılaştırmacılığın zenofobik tarafı üzerinde çok fazla durmaya gerek yok. Yine de, kapsamlı biçimde değerlendirmek istediğim duygudaşçı farklılaştırmacılığa geçmeden ve bu ikisinin ortak zeminini irdeleyip paylaştıkları tarihsel, kavramsal, siyasal unsurlara ve soykütüklerine işaret etmeden önce, zenofobik tavrın belli başlı bazı özelliklerine dikkat çekmek istiyorum. Zenofobik farklılaştırmacılık, önceden verili bir kültür mefhumuna dayanan, özselci bir toplumsal algılama sistemidir: Söz konusu kültür mefhumu, gerçi ırk gibi, sosyolojik bir tanımdan yoksundur; ama belirsiz bir gerçekliği kesin olmayan biçimde şematize etmek[12] ve bu imgelem nesnesine, doğal duygudaşlığın önceden belirlenmiş sınırı olarak bakmak üzere kullanılır. Bir toplumsal içgüdüselcilikle üstbelirlenmiş, Batı Avrupa'nın kamusal söyleminde ve göç karşıtı iddiaların temellendirilmesinde son derece yaygın olan bu tavır, kendisini ırkçılık ya da ırksal nefret terimleriyle ifade etmez. Geçtiğimiz yirmi yıl içerisinde terimlerini değiştirmiş, söylemsel bir ırksızlaştırma yolunu benimsemiş, konumunu ve bunun getirdiği toplumsal-siyasal dışlamacılığı, "sağduyu"ya dayanan "gerçek korkulardan kaynaklanan savlar"da temellendirmiştir.[13] Böylesi

12 Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuelle*, Paris ve Lahey 1971, s. 2, 13; Taguieff, *La force du préjugé*, s. 19 vd.

13 Ingiltere konusunda bkz. Martin Barker, *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Londra 1984, s. 14 vd., 97 ve 3 ile 4. bölümler; Frank Reeves, *British Racial Discourse. A Study of British Political Discourse about Race and Race-Related Matters*, Cambridge 1983, değişik yerlerde.

endişelerin ürünü olan iddialarla, zenofobi yalnızca meşrulaştırılmakla kalmamakta, aynı zamanda Kader'le eşit bir doğallık statüsüne taşınmaktadır.

Bu noktada, "önceden belirlenmiş duygudaşlık sınırları"na dayanan iddiaların, kamunun zihninde, son döneme ait toplumsal-biyolojik düşünceyle ve bununla ilişkili genetik mühendisliği fikirleriyle beslendiğini eklemem yeterli olacaktır. Her ne kadar öjeninin modası çoktan geçmiş olsa da, moleküler biyoloji fizikselci yorumların yeniden itibar kazanmasını sağladı.[14] Toplumsal-biyolojik gen kültürü mefhumları, evrimciliğe eşlik eden akımlar, Richard Dawkins ve E. O. Wilson gibi geniş okur kitlelerine sahip toplumsal-biyologların gen havuzları ile kültürler arasında kurduğu kapsamlı bağlar, insan toplumları ile önceden belirlenmiş karakteristikler -nitelikler ve kusurlar- mefhumu arasındaki ilişkileri ve bunların karşılığı olan doğal duygudaşlık sınırlarını yeniden canlandırıyor. Böylece kültürler birer doğaya, insan kitlelerinin tarihi de bir doğa tarihine dönüşüyor. Bu noktaya daha sonra döneceğim.

Şimdi, farklılığın yüceltilmesi ve pozitif bir değerle yüklenmesi meselesini ele alacağım. Bu, birçok söylemin ve bu söylemlere karşılık gelen toplumsal, siyasal tavırların kesişme noktasında yer almaktadır. Bir yanda cemaatçi toplum felsefesi, ya da cemaatçi [*communal*] demokrasi felsefesi yer alır: Alisdair Macintyre'ın ortaçağcılığından, Richard Walzer gibi postmodernist dönem düşünürlerine kadar çeşitli eğilimler bu çerçevede düşünülebilir. Diğer yanda da, etnisist ya da dinsel cemaatçiliğin, toplumsal cinsiyet cemaatçiliğinin kayıtsız postmodernizmi, terimin medyatik, hatta ciddi sunumlarında karşımıza çıkan demotik postmodernizmin bilinçli nihilizmi bulunur. Bunlar, kökten muhafa-

14 Bkz. Erich Harth, *Dawn of a Millenium. Beyond Evolution and Culture*, Londra 1990, s. 66. vd.

zakâr toplum felsefelerinin, kopuk ve yönünü yitirmiş sol libertarizm kalıntılarının, geçerli bir rekabet unsuru olarak "reel sosyalizm"in ölümüyle pekiştirilen bir anti-komünizmin ilginç bir karışımıdır: Çok da uzak sayılmayacak bir geçmişe ait gerici felsefelerin canlanmasıyla birlikte güç kazanan, aydınlanmanın [*enlightenment*] kılavuzluğunu sahiplenen ve komünizmin olanaklı kıldığı varsayılan yanılsamaları yıkma iddiasında olan sağ ideolojilerin, ırkçılığın ve bağnazlığın her yere damgasını vurduğu bir uluslararası ortamda var olmaktadırlar. Böylece, Almanya'da Ernst Jünger'in, Fransa'da Emmanuel Levinas'ın, dünya çapında Nietzsche ile Heidegger'in felsefeleri yeniden canlandırılır ve merkezî bir konuma getirilir - bunu yapanlar sadece sağcılar değildir. Heidegger burada yalnızca Varlık'ın ve onun açımlamalarının, isteme isteminin, *Verworfenheit*'ın [dünyaya fırlatılmışlık] sözcüsü olmakla kalmaz, Yeryüzü'nün ürünü olan kanın ve toprağın filozof dostudur: Kara Ormanlar'ın idil mihenk taşlarının izini süren, felsefî bir dille konuşan rustiktir o. Bütün bu simalar, yapıtlarının metinsel olmayan parametrelerine bakılmaksızın değerlendirilir; oysa böylesi bir bakış, en karmaşık felsefî spekülasyonun bile üstbelirlenmiş olduğunu ortaya çıkaracak, bu spekülasyonlara atfedilen masum aydınlanmayı [*illumination*] bütünüyle ortadan kaldıracaktır.[15]

Farklılığın yüceltilmesi, sağlıklılığın yeniden keşfi, aynı zamanda Keynes sonrası toplumsal fragmanlaşma ve gerileme durumlarına da işaret eder. Bu da, Sovyet bloğunun ortadan kalkmasının, özellikle ABD'de, yurttaşlık mefhumlarının yerini atfedilmiş yaban kimliklerin, etnik ve dinsel kö-

15 Bkz. Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris 1988; Richard Herzinger, "Werden wir alle Jünger? Über die Renaissance konservativer Modernekritik und die post-moderne Sehnsucht nach der organichen Moderne", *Kursbuch 122: Die Zukunft der Moderne*, Aralık 1995, s. 93-118.

kenin, toplumsal cinsiyetin almasının sonucudur. Bundan başka, Güney ülkelerinin Kuzey Amerika mefhumları doğrultusunda ıslah edilebileceği anlayışı vardır ki bu da konumuzla yakından ilgilidir: Güney toplumlarını, Kuzey Amerika koşullarından doğan baskı gruplarının kullandığı cemaatçi demokratik mecazlar çerçevesinde tanımlayan bir anlayıştır bu. Söz konusu anlayış, yerel ve dinsel tarihlerin vs. yeniden keşfinde aynı siyaseten doğru muktedirleştirme dillerini kullanır. Yine Kuzey Amerika kökenli olan, gerek sivil toplum örgütleri gerekse de entelijansiya tarafından küreselleştirilen bu dillerin ve eğilimlerin etkisi, bu grupların yüksek tabakalarında yukarı doğru toplumsal hareketlilik sürecine katkıda bulunur ve alt tabakaların sistemin parçası olan mağduriyetini güçlendirir. Şimdilerde bunlar, Herbert Marcuse'nin otuz yıl önce ortaya attığı ve Noam Chomsky'nin medyanın rıza üzerindeki manipülasyonu konusundaki iddialarında daha da geliştirdiği baskıcı müsamaha mefhumlarını akla getiren, sistemin parçası olan konformizmden beslenen naif etiketlere aktarılmıştır. Böylece, evrensel gündemlerin Kuzey Amerikan algılayışları doğrultusunda oluşturulmasıyla, Kuzey Amerika koşullarına dayanan tezler evrenselleştirilir. Bu meseleler, Edward Said'in şarkiyatçılık-karşıtı tezleri ile Martin Bernal'in tarihsel tezlerinin belli biçimler altında kullanılmasıyla (bence çoğu zaman yanlış biçimde kullanılmasıyla) ilişkilidir: Bu yolla, doğulular, özellikle de kendilerini sömürge-sonrası şeklinde tanımlayanlar, sahihliklerini ve bireyselliklerini yeniden kazanmaktan söz ettiklerinde, kendilerini kökten bir şekilde yeniden doğululaştırmış olur. Böylelikle, sahihlik adına konuşan yeniden doğululaştırılmış doğulular ile Farklılık adına konuşan postmodernistlerin ayna imgeleri arasında bir alışveriş başlar.

Liberter iddialara rağmen, bunun, özgürleşme ve muktedirleşme projelerinin algılanışı ve gerçekleştirilmesi açısın-

dan büyük zararları olduğunu göstermeye çalışacağım. Bütün bunlar, kendilerine özgü farklı yollarla, açık bir biçimde başarısızlığa uğramakla kalmayan, aynı zamanda başarısızlığı hak etmiş bir modernitenin temeli şeklinde algıladıkları şey üzerine kurarlar varsayımlarını. "Post" ile "sonrası" eklerinin işaret ettiği aşkınlıkla ilişkili olan muzaffer tını düşünüldüğünde, bu durum özellikle geçerlidir - postmodernite, sömürge-sonrası, Aydınlanma-sonrası, hatta tarihsellik-sonrası vb.: Hepsi de, 19. ve 20. yüzyılların erekselci kehanetlerinin mirasıdır. Bunlar arasında en yakın geçmişe ait olan ve belki de en çok önem taşıyan ideolojik mefhum, Daniel Bell'in 1960'ların başında ortaya attığı "ideolojinin sonu" kavramıdır: Bell bu kavramı, komünist bloğa karşı yürütülen Soğuk Savaş içerisindeki bir ideolojik uğrağa işaret etmek üzere ortaya atmıştı - bu perspektiften bakıldığında komünist blok, tek ideolojik oluşumdu.

Fetiş haline gelmiş bu eklerle ilgili sorun, zaman içerisinde belli bir ana işaret etmek dışında pek bir işlevleri olmamasıdır. Postmodernizm, modernizmin aşılması olarak görünür; oysa, sermayenin olağanüstü zaferiyle gerçekleştirilmiş bir modernitenin izlekleri üzerine süslü birtakım yorumlar yığınından öteye gitmez - tıpkı aynı sermayenin, doğduğu ülkelerin geniş kesimlerinde üretim süreçlerinden koparılmakta olması gibi. Başka bir deyişle, postmodernizm ve onunla ilişkilendirilen kavramlar, benim gözümde, modernitenin ciddi bir anlamda aşıldığına işaret etmiyor: Modernizmin toplumsal, siyasal, -çok sık olarak da- normatif ve estetik sonuçlarını reddeden, ama yine modernite içerisinde kalan bir dizi harekete işaret ediyor. Bu reddin hayata geçirildiği mekanizma, tarihin sansürlenmesi, bellek yitiminin vaz edilip yayılması, tarihe -yani toplumsal ve kültürel gerçekliğe- kayıtsızlıktır: Tarihi ona ihtiyaç duyanlara, Heidegger'in fikirlerini yapısökümcü *jouissance*'a [tasarruf, yararlanma] havale eden bir

esenlik duygusuna dayanan bir kayıtsızlıktır bu. Zira tarihsel gerçeklik ile postmodernizmin modernite içerisindeki konumu, günümüzün, geçmişin ve Öteki'nin birbiri yerine geçmiş sanal gerçeklikleridir: Bunlar arasında en önde geleni, yapısal krizle, işsizlikle, toplumsal bunalımlarla parçalanmış Batı'nın, mevcut anı yücelten aşırı bir özgüvenle yarattığı, kolektif refah şeklindeki sanal gerçekliğidir.

Nihayetinde, postmodernizmin savunduğu bütün bu "sonra" durumları, tarihsel bir perspektifle bakıldığında, komünizm sonrasına, daha doğrusu Soğuk Savaş'ın sonunda sosyalist bloğun çökmesine dair aceleci yorumlar olarak görünür. Sosyalist bloğun çökmesi, devletin ekonomiye müdahalesinin azaltılmasını, yaygın işsizliğin ve Victoria dönemi iktisat değerlerinin kabul edilmesini olanaklı kıldı - bütün bunlar, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ve onu önceleyen olaylar ışığında toplumsal-iktisadî hayatı düzenleyen Keynesçi konsensüsün çökmesine dayanıyordu. Bunun bir sonucu da, Kuzey ülkelerinde (Güney'de de) sefalet ve toplumsal gerileme oldu. Gelgelelim Batı'nın, Soğuk Savaş'ın sonuna işaret eden zafer sarhoşluğu, bir dönemin sona erdiği duygusunu da beraberinde getirdi. Bu, Tarihin Sonu tezine kaynaklık eden büyük bir konjonktürel olayı imliyordu, "sonra" izleğinin çeşitli versiyonları da bu bağlamda ifade buldu. Ancak bu olayın büyüklüğü, Tarihin Sonu tezi ile türevlerinde[16] varsayıldığının tersine, eskatolojik bir bakışı desteklemez: Hele de Soğuk Savaş'ın sonunu, bu büyük çatışmanın taraflarından birinin büsbütün güç kazanması, karşı tarafın da yenilmesi olarak görürsek. Irak'a karşı yürütülen savaş, yeni bir

16 Bu izleğin 19. ve 20. yüzyıllardaki karmaşık dokusu için bkz. Lutz Niethammer, *Posthistoire. Has History Come to an End?*, çev. Patrick Camiller, Londra 1994. Kitapta, Francis Fukumaya'nın *The End of History and the Last Man* (1992) adlı kitabında örneğini gördüğümüz demotik tarih sonu mefhumları, gayet uygun bir ifadeyle "bir tür müzikli oyun" diye tanımlanıyor (s. 91, n. 12)

döneme işaret etmez, iki asırdır süregelen bir dönemin devamıdır: Antropolojik açıdan, belli başlı temsil biçimlerinde,[17] az önce sözünü ettiğim güç kazanmaya işaret eden bir kurban ritüeli olarak görülebilecek bir olaydır bu.

Çağdaş tarihin olgularını bu değerlendirmeye dahil ettiğim için birtakım gerekçeler göstermeye gerek görmüyorum, zira izleğimiz -kültürlerarası söyleşiler ve bunların dayandığı kavramsal, imgelemsel zemin- konjonktürel koşullardan ayrı biçimde ele alınamaz. Sonra'lık varsayımı ve bu sonra'lığın bir kopuş olarak, aşkınlık fermanının üzerine yazıldığı bir *tabula rasa* olarak vaz edilmesi, bir karşı-tez söylemi biçimini almıştır: Burada öne sürülen, modernitenin sadece aşıldığı değil, aynı zamanda üstesinden gelindiği iddiasıdır. Aynı şekilde, Aydınlanma'nın mutlak ve geri getirilemez bir geçmişteki tarihsel bir epizot olarak gerçek boyutlarına indirgendiği iddiasının yanı sıra, içinde yaşadığımız koşulların, Aydınlama'ya atfedilen entelektüel donanımı büyük ölçüde geçersiz kıldığı öne sürülür. Bunun tek nedeni, Aydınlanma'nın, 20. yüzyılda Avrupa'da gerçekleştirilen bütün barbarlık eylemlerinin kökeni olduğu yolundaki anlamsız iddia değildir; faşizmle bağı olan bu eylemlerin, Aydınlanma-karşıtı öğretilerin ideolojik damgasını taşıdığı ortaya çıkacaktır (faşizm genellikle Almanya'yla özdeşleştirilir; Balkanlar, Vietnam ve Filistin'de yaşananlar, ayrıca Japonya'ya yönelik termonükleer saldırılar unutulur). Son olarak, kültürleri -kendimizinkini ya da ötekileri- evrensel etnografik, tarihsel ve sosyolojik kavramlar ışığında incelemek yerine, çeşitli tarihsel kitleleri "karşılaştırılmazlık" çerçevesinde tasavvur etmeye götüren indirgenemez özgüllük mefhumuna bağlı kalmamız önerilir. Böylece nesnelcilik-sonrası, "ussalcılık-sonrası", "tarihselcilik-sonrası", "meta-

17 Postmodernizm ve Körfez Savaşı hakkında bkz. Christopher Norris, *Uncritical Theory. Postmodernism, Intellectuals, and the Gulf War*, Londra 1992.

fizik-sonrası temelcilik-karşıtlığı"nı, nesnelciliğin, ussalcılığın, tarihselciliğin ve temelciliğin [*foundationalism*] karşıtezlerini temsil eden tavırlar olarak değerlendirme kolaycılığına başvurulur. Bunların hepsinin, modernizm olarak bilinen bir kendiliğin karşı-tezi olduğu öne sürülür. Bu bağlamda, kültürlere ilişkin yapısal yorumlar yerine, "anlam" gibi fenomenolojik terimler çerçevesinde yorumlarda bulunma gerekliliğinden dem vurulur; kültürlere, değişimin değil sürekliliğin esas olduğu, tarih-ötesi kitleler olarak bakmamız salık verilir; bu kültürlere, bütün tarihlerde söz konusu olan değişime tâbi olan yapılanmış tarihsel birimler olarak değil, mutlak özneler olarak bakmak zorunda bırakılırız: Tarihi kuran, muazzam ve değişmez varlığını öz-göndergeyle, indirgenemezlikle, kendisine ait olmayan her şeyle özsel bir ötekilik ilişkisiyle oluşturan bir öznedir bu.

Bu bakış açıları karşısında tarihsel bir düzeltme yapmak, kültürelciliğe karşı çıkmak üzere onun dayandığı aşırı temelci varsayımları sorgulamak istiyorum: Tıpkı "tarihin sonu" mefhumunun, klasik felsefelerde yatan köklerine işaret edilerek sorgulanmış olması gibi.[18] Gerçi burada, yeni biçimlerin kültürel çözümlemesine ilişkin olarak Raymond Williams'ın getirdiği uyarıyı hatırda tutmak gerekiyor: Yenilik ile yeniden üretim arasındaki ilişkiler göz önüne alındığında, bu biçimlerin "hâkim olanın yeni biçimleri mi olduğuna, yoksa gerçekten yeni mi doğmuş olduklarına" karar vermek çok zordur.[19] Kültürelciliğin dayandığı kültür mefhumunun temeli, bence organizmacı bir metafiziktir:[20] Tarihsel kitlelerin biyolojik sistemlerle analoji kurularak ta-

18 Niethammer, *Posthistoire*, s. 135 vd.

19 Raymond Williams, *Culture*, Londra 1981, s. 205

20 19. ve 20. yüzyıl Avrupa düşüncesinde organizmacı kavramlar ve metaforlar hakkında Judith E. Schangler'ın olağanüstü değerlendirmelerine bakılabilir: *Les Métaphores de l'organisme*, Paris 1971.

nımlanan kendilikler olarak ele alındığı, kültürün bir bakteriyoloji modeli çerçevesinde tasavvur edildiği bir anlayıştır bu. Metaforik retoriğiyle, kültürelciliğin söylemini oluşturan bu vitalist anlayış, kuşkusuz her zaman romantik tarih, toplum ve siyaset anlayışlarıyla ilişkili olmuştur. Bunlar da her zaman, Avrupa'da sağ siyasal hareketlerle, madun milliyetçiliklerin ve popülizmlerin içerisinde var olan gerici anti-modernizmle ilişkilidir[21] (burada, yaygın bir yanlış kabulü göz önünde tutarak şunu vurgulamam gerekir ki, popülizm popüler olmaklıktan farklıdır: Popülizm, bir halkı bütünüyle temsil ettiğini iddia etme -halk bir ulusa tekabül edebilir de etmeyebilir de-, halk ile devlet arasında bulunduğu öne sürülen kopukluğu teğelleme, devlet ile halkın tam bir mütekabiliyet ilişkisine sokulma tarzlarından biridir - temsil edicilik iddiasındaki eyleyici, söz konusu halkın özünü ve içsel varlığını bünyesinde barındırdığını varsayar. 19. yüzyılın sonunda bazı Rus popülistleri, *Volksgeist*'ın *obshchina*'da ikonik olarak gerçekleştiğine karar vermişti; Hindu ya da Müslüman köktendinci popülizmine göre *Volksgeist*, dinsel ya da toplumsal âdetlerin oluşturduğu belli göstergelerde yatmaktadır. Her durumda, asıl vurgulanan, söz konusu halkın istisnaî doğasıdır: Bu doğa, moderniteden, kapitalizmden, aklın fetişleştirilmesinden önceki bir altın çağla açıklanır. Bu ilkelciliğe, popülizmin toplumsal ve siyasal programına uygun şekilde uyarlanacak bir atopya olarak bakılır).[22] Sözünü ettiğimiz [romantik] tarih,

---

21 Bu tavırların son dönemlerdeki iddiaları için bkz. Albert Hirschman, *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, Mass. 1991.

22 Bkz. D. MacRae, "Populism as an Ideology", *Populism. Its Meaning and National Characteristics*, ed. E. Gellner ve G. Ionescu, Londra 1969, özellikle s. 155-158; A. Walicki, *The Controversy over Capitalism*, Oxford 1969, s. 3, 35, 64, 1. bölüm vd; V. I. Lenin, *Complete Works*, Moskova 1963, cilt 2, s. 513-517. Siyasal Islâm'ın popülist niteliği için bu kitaptaki diğer makalelere bakılabilir, ayrıca Ervand Abrahamian, *Khomeinism*, Londra 1993.

toplum ve siyaset felsefelerinin, bu konulardaki standart ders kitaplarında önemli yere sahip olmaması, kolektif bir bellek yitimine işaret ediyor: İkinci Dünya Savaşı'nın ardından tarihin yeniden yazılmış olması, mevcut Aydınlanma-karşıtı tavırların entelektüel kökenleri konusundaki yaygın cehaleti de bir ölçüde açıklıyor.

Ancak bu cehalet, kesinlikle mutlak değildir, özellikle edebiyat kuramı alanında: Söz konusu kuramın bazı temsilcileri, romantizme ve Amerikan pragmacılığına dayanan irrasyonalist kökleriyle gurur duymaktadır.[23] Bu tavırların sonucu olan nihilist bilgikuramı ile 19. yüzyılın Katolik anti-pozitivist polemiğinde doruğuna çıkan derin kuşkuculuk arasında da bağ kurulabilir.[24] Özne-nesne sınırlarının silinmesi, dil oyunu kuramları gibi, "belli inançsızlık retorikleri",[25] kuşkusuz romantik söylemlerin dolaysız birer tekrarı değildir, ama onlardan bağımsız da değildir.

Toplum ve siyaset kuramında bu romantik mefhumlar, Aydınlanma'nın siyasetinin karşısında yer alan tavırlarda eksiksiz biçimde geliştirilmiştir. Almanya'da, Fransa'da, İngiltere'de bu mefhumlar, Herder, Bonald, Gobineau, Renan, Le Bon, Spengler, Burke, Coleridge gibi simalarla özdeşleşmiş, kültür-ulus ya da ırk terimleri çerçevesinde formüle edilmiş-

---

23 Özellikle bkz. Kathleen Wheeler, *Romanticism, Pragmatism, and Deconstruction*, Oxford 1993. Ayrıca bkz. David Simpson, *Romanticism, Nationalism, and the Revolt against Theory*, Chicago ve Londra 1993; Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford 1990, 5. ve 6. bölümler.

24 Sözgelimi Louis Foucher, *La Philosophie catholique en France au xixème siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, 1800-1880*, Paris 1955, s. 23-25, 36-38, 258; Robert L. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Princeton, N. J., 1939, s. 106-112; D. G. Charlton, *Secular Religions in France 1815-1870*, Londra 1963, s. 200-211. Daha sınırlı bir kaynak için bkz. Christopher Norris, "Truth, Science, and the Growth of Knowledge", *New Left Review*, 210 (1995), s. 105-123. 19. ve 20. yüzyıllarda Arap-Müslüman bilim karşıtlığının kökenleri için bkz. Aziz Al-Azmeh, *El-İlmâniyye*, Beyrut 1992, s. 173-175.

25 Simpson, *Romanticism*, s. 3-4.

tir. Sözgelimi Burke, bir doğa olarak tasavvur edilen tarihsel kitlenin içgüdüsel eğilimlerine işaret etmek üzere "doğanın yöntemi"nden dem vurmuş, "geçici parçalardan oluşan sürekli bir beden" olarak tarihsel kitleden söz etmiştir.[26] Herder, çok daha sistemli formülasyonlarında, organizmacı metaforu eksiksiz biçimde kullanmış, tarihsel kitlelerin *Kräfte*'yle, yani ekolojik ya da başka etkenlerden etkilenmekle birlikte bunlar tarafından belirlenmeyen hayatî genetik kuvvetlerle dolu olduğunu tasavvur etmiştir. Dahası, aynı Ortaçağ tasavvuru içerisinde, bir tarihsel kitlenin -ulusun- daimî bir kusursuzluk halinde olduğunu düşünmüştür: İçsel hayatî güçler aracılığıyla idame ettirilmesi, tarihsel istikrar, daha doğrusu kalıcı tarihsellik için şart olan bir *entelekheia**.[27] O halde, Colingwood'un Spengler'ın anlayışına atıfla "tarihten, onu tarihsel kılan her şeyi çıkarıp atmak için ... sakınımlı ve özenli bir çaba" olarak tanımladığı[28] doğalcı bir tarih morfolojisine göre, uluslar ya da kültürler kesinlikle ve indirgenemez biçimde biriciktir. Bu durumda tarih, etnolojik tekilliklerin, romantik tarih felsefeleri ile 19. yüzyıl antropolojisini buluşturan bir tarzda sınıflanıp düzenlenmesine imkân veren uçsuz bucaksız bir alana dönüşür.[29]

Irkı kuramlaştırmak üzere kullanılan mecazlar ve metaforlar, İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana kültürel

---

26 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O'Brien, Harmondsworth 1969, s. 120; karş. Simpson, *Romanticism*, s. 57-58.

(*) (*Yun.*) ereğini kendi içinde taşıyan, yetkin öz - ç.n.

27 Johann Gottfried von Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, kısaltan F. E. Manuel, Chicago ve Londra 1968, s. 96-97; *J. G. Herder on Social and Political Culture*, ed. ve çev. F. M. Bernard, Cambridge 1969, s. 277 vd., 291 vd. Karş. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1946, s. 92 (*Tarih Tasarımı*, [çev.] Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık 1990, s. 102-103)

28 Collingwood, *The Idea of History*, s. 182 (*Tarih Tasarımı*, s. 186).

29 Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York 1983, özellikle s. 15-16, 19.

farklılığın kuramlaştırılıp yüceltilmesinde kullanılanların aynısıdır: İngiliz kültür antropolojisinin de bu gelişmede belirleyici bir katkısı olmuştur.[30] Bu antropolojinin yüksek kültürel ifadeleri bunlardı, hâlâ da bunlardır. Ama burada şunu da belirtmek gerekiyor: Bunlar, *Gemeinschaftlichkeit*'ın demotik, hatta ilkel imgeleriyle yakından ilişkilidir; demotik söyleşide ve modern medyanın demotik tarzlarında kullanılan kabile kodu, yüksek kültür kültürelciliğine dolaysız algılama imkânları sunar, bunlar da toplumsal algılama alanını yekpareleştirerek dolaysız farklılık ve antipati göstergeleri yaratır (siyahlar, Müslümanlar, Cezayirliler, *Ausländer* vb.) - hatta, antipati nesnelerine karşı dolaysız eylemi körükler, başka farklılıklarla birleştirilen kültürelcilik ilkelerine dayalı toplumsal ve siyasal hareketlerde olduğu gibi: Avrupa'da yeni sağ, Sırp milliyetçiliği, (kültür ile ırk ve din arasında dolaysız bağ kuran) Yahudi köktendinciliği, (kültür ile din ve dinin toplumsal karşılığı olan kast sistemi arasında denklik kuran) Hindu cemaatçiliği vb.

Bunlar bir yana, retorik kültürelcilik -farklılığı bir karşıtez olarak gören bir kimlik retoriği- ancak bir öze-dönüşçülük bağlamında doğal biçimde varlığını koruyabilir. Aynı şekilde, postmodernizm de öyle: Postmodernizmin derin müphemliğinin, sadece, adındaki sonra'lığın mutlak bir yenilik olarak öne sürülmesiyle gerçeklik karşısına sanallığı çıkarmasından değil, aslında geleneksel olarak sağ siyasetlerle ilişkilendirilen vitalist ve irrasyonalist mefhumlar bütününe dayanmasından kaynaklandığına işaret etmiştim - her ne kadar bütün postmodernist çizgiler siyasal olarak bu

30 Bu kavramların anatomisi ve ırkçılık ile kültürelcilik arasındaki kolay geçiş için bkz. Guillauimin, *L'Idéologie raciste*, 1. bölüm; Tzvetan Todorov, *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, çev. C. Porter, Cambridge, MA, 1993, s. 156-157, 291 vd., 1, 2 ve 3. bölümler; Claude Lévi-Strauss, *A View from Afar*, çev. J. Neugroschel ve P. Hoss, Harmondsworth, 1987, s. 26.

organizmacı milliyetçi mitolojileri barındırmasa da.[31] Postmodernizm, ayrıca, serbest biçimde yararlandığı geçmişlere ilişkin naif bir referanslar bütününe dayanır; zira edebiyattan farklı olarak toplumsal gözlem ve yorum alanında, kendisini *yeniden kazanılmış* unsurlar dağarı olarak sunar. Burada, kavramsal bir irredantizm söz konusu: Gerçek tarihin, modernite tarihinin, Aydınlanma tarihinin ve dünya tarihinin yanlışlığıyla önü kapanmış unsurları yeniden kazanma iddiası. Söz konusu unsurlar arasında kimlik, belirlenimsizlik, öznellik, sahihlik yer alır ve bunlar, rövanşist bir ruhla, sıklıkla da sabık bir felsefî bilinçle hesaplaşan eski Marksistler tarafından olumlanır. Bazı Üçüncü Dünya entelektüellerinin bir kurtarıcı gibi benimsemekte olduğu bu rövanşizm, başka araçlarla devam eden bir milliyetçiliktir; böylece, dışlamacı toplumsal gerilemeye "içselliğin yeniden kazanılması" adı altında pozitif değer atfedilir: Madun milliyetçiliklerin, kadın özgürleşmesi başta olmak üzere toplumsal ilerleme meselelerini sürüncemede bırakıp içsellik alanına dahil etme eğilimleri de bunun ifadesidir: Sömürge karşıtı direniş sürecinde bir koz olarak kullanılan kadınların konumu, korunması gereken ilksel bir erdem olarak görülür.[32] İlksel masumiyeti göklere çıkaran bu tavırda genellikle göz ardı edilen nokta, bunun ifade ve eklemlenme tarzının, modernitenin bir parçası olduğu gerçeğidir.

Şimdi, kültürelci retoriği besleyen üç taraf arasındaki nesnel suç ortaklığı olarak değerlendirdiğim şeyi ele alacağım. Söz konusu üç taraf, Batılı zenofobi, postmodernist zenofili, Doğu Avrupa ile Güney ülkelerinde gerici zenofobik milliyetçilikler ile yarı-milliyetçiliklerdir (siyasal İslâmcılık

31 Bkz. Simpson, *Romanticism*, s. 182-183

32 Madun milliyetçiliklerin anti-modernizmi konusunda, özgül bir tarihsel deneyim (Bengal) örneği için bkz. Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, s. 75, 5. ve 6. bölümler.

ile Hindu cemaatçiliğini de buraya dahil ediyorum). Bu, egzotizm ile kimlik ve sahihlik retoriği arasında nesnel bir suç ortaklığıdır. Nesnel suç ortaklığı derken yalnızca bunların aynı zamana denk gelmesine değil, bunun yanı sıra aralarındaki kavramsal uyuma (bunu hemen ele alacağım) ve büyük ölçekli bir siyasal ve yapısal tamamlayıcılığa (bunu da daha sonra ele alacağım) işaret ediyorum.

Bu kültürelcilik söylemi içerisinde, aslî yapısal unsurlar olarak ele alınması gereken bir dizi çarpıcı özellik söz konusu. Tarihe ve topluma dair ilerlemeci anlayışların, kültürel ve ulusal meselelerin maddî gücü ya da varlıksal ağırlığı karşısında kayıtsız olduğu bir gerçektir: Geniş anlamıyla, "kuramsal ifşanın nüfuz edemeyeceği" meselelerdir bunlar.[33] Ayrıca, başka bilgi üretimi alanlarının yanı sıra antropolojik araştırma, bir metinsel, şiirsel ve kavramsal uylaşımlar ağının içine sıkışmıştır: "Ötekiler"i, onların gerçekliği açısından "uygunsuz" bir tarzda yeniden formüle eden uylaşımlardır bunlar.[34] Antropolojinin kendi üzerine düşünümlerinde henüz dikkate almadığı şey, -yaban olsalar da kesinlikle aptal olmayan- inceleme nesnelerinin, antropolojinin bakışı karşısında sergiledikleri oyun derecesidir. Gelgelelim, bunu tespit etmek, nihilist bir bilgikuramını olumlamak anlamına gelmez: Mutlak bilgi olanaksız olduğu için ötekilere ilişkin bilginin de kuşkulu olduğu; bu bilginin kendini ifade eden bir sezgicilikten, hatta tekbencilikten öteye gidemediği; "kültürel varlıkbilimler" gibi esnek kavramların kullanımıyla sınırlı olduğu varsayımla-

33 Hegel ile Marx'ın romantizm karşısındaki tavırlarına dair olağanüstü bir değerlendirme için bkz. Gopal Balakrishan, "The National Imagination", *New Left Review*, 211, 1995, s. 59-61

34 Antropolojinin kendine dair değerlendirmelerine önemli örnekler olarak bkz. (ed.) James Clifford ve George E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley ve Los Angeles 1986.

rından hareketle böylesi bir bilgikuramı çıkarsamak meşru değildir.[35]

Tinin, bilgikuramsal açıdan göreli yaşam-dünyalarında zuhur ettiği yolundaki varsayımlarda öncelikle karşımıza çıkan şey, *Verstehen* [anlama] kavramından türetilen bilgikuramsal bir unsurdur:[36] Bu kavram, başlangıçta, 19. yüzyılın ilk kısmında Herder ve Schleiermacher'le kültürel eleştiri ile Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin bazı unsurlarının temelini oluşturmuş, daha sonra Dilthey'ın sosyolojik irrasyonalizmi aracılığıyla çeşitli fenomenolojik ve etnografik yordamlara, yollara dağılarak ana-akım postmodernizme nüfuz etmiştir - bunlardan bazılarına yukarda değinmiştim. Bu bilgikuramsal unsur, örtük biçimde, doğuştan fikirler anlayışının toplumsal versiyonunu içerir; bilginin, dolaysız toplumsal ve konjonktürel ortaya çıkma koşullarıyla mutlak biçimde sınırlandığını varsayar; buradan hareketle de düşünce ile toplumsal nesnesi arasında belli bir mütekabiliyet kurar - öyle ki, var olmak ile bilmek, ilkede, birbirinden ayrılmaz hale gelir.[37] Bu örtük anlayış, "özne konumu"na öncelik atfeden bütün görüşlerin, yerlileri kendi adlarına konuşturma iddiasında olan bütün etnografilerin, "karşılaştırılmazlık"ı fetişleştiren ve "ötekiler"i gizemleştiren her anlayışın kurucu unsurudur. Bilgi burada öylesine ayırt edilmez bir haldedir ki, bu *Lebensphilosophie*'de [yaşama felsefesi] Akıl, bilginin hem öznesi hem de nesnesi olan yaşam

---

35 Sözgelimi, Wheeler'ın bilgikuramsal nihilizm taraftarlığı: *Romanticism*, s. 244-245 ve Sonuç bölümü; Sahlins, *How "Natives" Think*, s. 157 vd., 170 ve değişik yerlerde.

36 Bkz. Stepan Odouev, *Par les sentiers de Zarathoustra. Influence de la pensee de Nietzsche sur la philosophie bourgeoise allemande*, çev. Catherine Emery, Moskova 1980.

37 "Bilginin İslâmîleştirilmesi" izleğinin bilgikuramı konusundaki değerlendirmeme bakılabilir: "El-Lâ'aklaniyye fi'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Hadis ve'l-Muâsır", *Abvab*, 4, 1995, s. 23-35.

şeklinde yorumlanır - öyle ki "tarih gerçekleştirilmiş yaşam, yaşamsa potansiyel tarihtir".[38] Böylece akıl çoğul hale gelir, benliği -toplumsal, tarihsel benliği ya da hangi öznel kimlik tanımı kullanılıyorsa onu- ifade etmenin temeli olan benlik bilgisi, tekbenciliğe indirgenir. Kültürler ötesi [*transcultural*] iletişim, sorunlu hale gelir; zira böylesi bir iletişim, indirgenemez bir öznenin tekelinde olduğu için nihayetinde ilke olarak her zaman ulaşılmaz olan bir anlama ulaşmanın tek aracı olan bir *duygudaşlık* eylemini gerektirecektir. Kuşkusuz bu, sadece, benliğin organik biçimde kendi içine kapalı ve kendine yeter olduğuna işaret eden organizmacı, vitalist metaforun kullanılması halinde geçerlidir.

Bu bakış, karşılaştırılmazlık mefhumu çerçevesinde kuramlaştırılır. Bence bu, son derece uygunsuz bir metafordur. Ayrıca, bu sorunun, Anglo-Sakson felsefesinde (ve bu felsefenin Anglo-Sakson dünyasının ötesindeki uzanımlarında) yaygın olan dilbilimsel modelleştirmesi de bence son derece uygunsuzdur; zira diller, ancak bütünüyle özel olmaları halinde tercüme edilemez, zaten bu durumda dil olarak tanımlanmaları da imkânsız olacaktır. Bireyler arasında olduğu gibi topluluklar arasındaki iletişim de, söz dağarları aracılığıyla gerçekleşir: Bölgesel, toplumsal, tarihsel, felsefî, erotik, törensel vb. söz dağarları. Siyasal İslâmcılığın Fransızca'da mükemmel bir şekilde ifade edilmesinin, Danca'da bütünüyle anlaşılır olmasının nedeni de budur. Bence, ötekiliğin gizemleştirilmesinin sonucu olarak göreciliğe kapılmamak için son derece dikkatli olmalıyız: Kültürlerarası bilginin koşulları, genel olarak bilginin koşullarından farklı değildir; dahası, kültürlerarası bir bilgikuramı, bilgikuramsal açıdan imkânsızdır - meğer ki, ötekiliğin kökten algılanışına dayansın (ki bu da bence böylesi bir bilgikuramını

38 Odouev, *Par les sentiers de Zarathoustra*, s. 142.

arzu edilir olmaktan çıkarır). Zira, kültürlerarası bilgikuramının ürünü ve başat aracı, hayli ilkel bir sınıflandırıcılığa sahiptir: Büyük ölçüde, farklılıkların, etnografik ayrıntıların, kültürel tipolojinin yegâne üstdili olarak görülen bir benlik dili bağlamında,[39] kendiyle özdeş Ego'dan ve Öteki'den doğan sınıflar içerisine dahil edilmesinden oluşur. Söz konusu üstdilin unsurları, türleri gereği kapalıdır, çünkü öz-göndergesel benlikler ve öz-göndergesel ötekiler varsayımı temelinde oluşturulmuşlardır. Bunun sonucu, bir karşı-tez söylemidir: Ötekileri tanımlarken kullandığı unsurlar, benliğe dair kavramların ters çevrilmesinden oluşur. Sözgelimi şarkiyatçı söylemin çözümleyici çerçevesi de bu unsurlardan müteşekkildir.[40] Nihayet, bu tavrın altında bir ahlâkî görecilik yatmaktadır - bu ahlâkî görecilik, savunucularının iddialarını öne sürdükleri çerçeveyi oluşturan bilişsel bir göreciliğe dönüştürülür: Kuramsal olmayan, herhangi bir kuramsal çerçeveye sahip olması da söz konusu olamayacak, ama kimlikleştirici bir retorik isteminde idame ettirilen estetik bir sorundur bu.[41] Bu tavır, yalnızca bir göreciliğe yol açmakla kalmaz, ötekileri birer istisna haline getirir: Ötekiler, normal yöntemlerin, insan tarihlerinin, toplumlarının, siyasetlerinin ve kültürlerinin sınırları ötesindedir. Son tahlilde, kültürelci özgüllük söyleminde, daha

---

39 J. M. Lotman, "On the Metalanguage of a Typological Description of Culture", *Semiotica*, 14/2, 1975, s. 97 vd.

40 Abdallah Laouri, "The Arabs and Social Anthropology", *The Crisis of the Arab Intellectual*, Berkeley ve Los Angeles 1976, s. 44 vd.; Aziz Al-Azmeh, "Islâm Incelemeleri ve Avrupa Imgelemi", bu kitap içinde; Aziz Al-Azmeh, "Ifsâhu'l-Istişrak", *Et-Turâs beyne's-Sultan ve't-Târîh*, Beyrut ve Kazablanka 1990, s. 61 vd. Benzer tavırlara ve inşalara dair farklı anlamda bir değerlendirme için bkz. François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980; Aziz Al-Azmeh, "Barbarians in Arab Eyes", *Past and Present*, 134, Şubat 1992, s. 3-18.

41 Bkz. I. C. Jarvie, *Rationality and Relativism. In Search of a Philosophy and History of Anthropology*, Londra 1984.

önce de değindiğimiz gibi, derin bir kuşkuculuk söz konusudur: Bu kuşkuculuk, (Feyerabend örneğinde olduğu gibi) doğa bilimlerinden tarihe kadar pek çok alana hâkimdir. Romantik miras olmaksızın düşünülemeyen, ama mutlak olmadığı gerekçesiyle nesnel bilgi karşısında yaşanan büyübozumunun damgasını vurduğu bir kuşkuculuktur bu - tıpkı bazı kuşkucuların, olasılıklara dayandığı, büyüde söz konusu olan gizemli belirlenimden ve kesinlikten uzak olduğu gerekçesiyle doğa bilimleri karşısında büyübozumu yaşamış olması gibi. Etnografi alanında şu sorular gündeme gelmiştir: "Doğru" yorum olasılığının ortadan kalkmasıyla birlikte yanlış yorumlama olasılığı da ortadan kalkmış mıdır? Kesinlik mefhumunun yok olmasıyla yanlışlık mefhumu da yok olmuş mudur?[42] Bugün insan ve toplum bilimlerinin başka alanlarında da, aynı sorular aynı meşrulukla gündeme getirilmektedir.

Kimliklerin ve kültürlerin bilgikuramsal bileşeninden, varlıkbilimsel bileşenine, kültürleri, kimlikleri, benlikleri, özneleri oluşturan tözlerin ve özlerin tarifine geçeceğim. Kimliği, öznelliği ve kültürü konu alan bu söylemin zeminini oluşturan vitalizm ile organizmacılığı tarif ederken bu meseleyi ele almıştım. Bu meselenin oluşturucu unsurlarından biri,[43] yukarıda da değindiğim gibi, hem kendi kendine yeten hem de aşikâr olan, zaman içinde değişmeden kalan, ritmi ve temposu sistemin idamesini ve özsel sürekliliğini sağlayan içsel organik mekanizmalarca belirlenen bir tarihsel özne mefhumudur. Bu durumda tarih, sadece olumsalın, özsel olmayanın alanı haline gelir; algılanabilir olan ve

---

42 Roger Keesing, "The Anthropologist as Orientalist: Exotic Readings of Cultural Texts", 12. Antropolojik ve Etnografik Bilimler Kongresi'nde sunulmuş, yayımlanmamış metin, Zagrep 1988, s. 1, 5.

43 Bkz. Aziz Al-Azmeh, "Kültürel Sahihlik Söylemi: İslâmcı Öze-dönüşçülük ve Aydınlanma Evrenselciliği", bu kitap içinde.

nedensel bir ilişkinin sonucu gibi görünen her türlü değişim, uygun bir tarihsellik mefhumu çerçevesinde ele alınmak yerine, yokluk olarak maddesellik şeklindeki yeni-Platoncu bir metafizik kavramla birleştirilir. Zaman maddî unsur haline gelirken, öz -dinsel ve ulusal radikalizm söylemlerinde sıklıkla metinsel ya da tarihsel/mitolojik olanla karıştırılır- tinsele dönüşür: Bu özün gücünü yitirmesi, hiçbir zaman içsel nedenlerden kaynaklanmaz, olsa olsa dışsal müdahalelere dayanır. O halde -organizmacı metaforlarla düşünecek olursak- tarihsel kitleler, bir soyoluşumunun [*phylogeny*] tekil ya da daimî durumlarıdır. Zamandışı bir söylemin diliyle konuşan tarih-üstü kitleler olarak tasavvur edilirler. Toplumlar ve uluslar yükselir, geriler, ama ciddi anlamda değişime uğramazlar. İçsel, değişmez, kendi kendine yeten dinamiklerle (Herder'in *Kräfte*'si), hep birlikte *Volksgeist* adı altında tanımlanabilecek dinamiklerle feleğin çarkı döner. *Volksgeist* kuşkusuz son derece uygun bir terimdir, ama ikna edici değildir: Sadece, Ortaçağ'a ait, tarihsel bir kitlenin mevcudiyetini gerçekleştiren *anima* tarafından idame ettirilen bedensel bileşenler mefhumunun çağrışımlarıyla dolu tarihsel bir vitalizme bağlı olduğu için değil, kolektif benliğin bireysel bir özne olarak ele alındığı psikolojist metafor olarak da ikna gücü yoktur.[44] Analojik olarak düşünecek olursak, bu kavramı, kişisel kimlik meselesi üzerine düşünen bir psikanalistin son dönemdeki değerlendirmeleri bağlamında ele alabilir,[45] yapılanmış ve değişebilir tarihin analojik karşılığı olan bilinçdışının, birleşik bir ego mefhumunu, dolayısıyla birey kavramının kendisini orta-

44 Marc Bloch, Maurice Halbwach'ın *Les Cadres sociaux de la mémoire*, "Memoire Collective, tradition, et coutume"u değerlendirdiği metninde uzun zaman önce bu konuda uyarıda bulunmuştu: *Revue de Synthèse Historique*, XL (n. s. xiv), 1925, s. 73-83.

45 André Green, "Atome de parenté et relations oedipiennes", *L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris 1977, s. 82.

dan kaldırdığını öne sürebiliriz. Zira ego, bir özne değildir ve ancak koşullarıyla ilişkisinde çözümleyici biçimde tanımlanabilir. Aynı şey, kolektif kimlikler için de geçerlidir: Bunlar dışlayıcı, mutlak ve tamamen öz-düşünümsel ruhlar [*psyche*] olmadıkları gibi, bu ruhlar da, varlıklarını hipotetik olarak kabul etsek bile, birer özne teşkil etmez. Ancak bu, dönem dönem gelenekselci gerileme ya da benzeri fenomenler sergileme olasılığı olan[46] ya da daha geniş bir antropolojik yaygınlığı olabilen[47] ortak davranış biçimlerini toptan reddetmek anlamına da gelmez. Burada vurgulanması gereken nokta, sıklıkla aşikâr olduğu düşünülen bu toplumsal-psikolojik izleğin, gerçekte netleştirilmeye ve uygun biçimde geliştirilmeye ihtiyacı olduğudur.

Romantizmin tarih-üstü öznesinin diline gelince, sahihlik retoriğinden başka bir şey değildir bu: Karşı-tezde yapılandırılmış bir retorik, sınıflayıcı bir *topos*'tur. Gerçekte tikel bir tarihin ya da kültürün doğasının dolayımsız sesi değil, hegemonya peşindeki şu ya da bu toplumsal gücün kendine ilişkin olarak ince ayrıntılarıyla oluşturduğu bir sunumdur. Sahihlik son derece gayri sahihtir; Adorno'nun başka bir bağlamda tarif ettiği gibi, *an-sich* [kendinde] kılığındaki bir *für-andere*'dir [öteki/başkası için].[48] Güney ülkelerindeki sahihlik temsillerine baktığımızda bunun ne kadar doğru olduğunu açık biçimde görürüz:[49] İslâmcı ideologlar arasında etik ve entelektüel geleneklerin, giyim ge-

---

46 Örneğin Mario Erdhaim, *Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur*, Frankfurt 1988, s. 237 vd., 258 vd.

47 Örneğin René Girard, *Violence and Sacred*, çev. P. Gregory, Baltimore ve Londra 1979.

48 Theodor Adorno, *Prisms*, çev. S. ve S. Weber, Londra 1967, s. 152-155.

49 Arap dünyasında İslâmcılık için bkz. Aziz Al-Azmeh, "İslâmcılık ve Araplar", bu kitap içinde. Hindistan için bkz. Chatterjee *The Nation and its Fragments*, 4. ve 5. bölümler; benzer izlekler için bkz. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

leneklerinin toptan icadı; Sinhala milliyetçiliğinde Buddha'nın tanrılaştırılması; Hinduizm'in icadı ve bunun sonucu olarak Hindu sağının Tanrı Rama'yı kullanması (bu, Hinduizm'in Semitizasyonu olarak adlandırılmıştır). Bütün bu örneklerde, çok canlı bir klasikleştirme ve folklorlaştırma kültürüne tanık oluruz: Somut sahihlik göstergeleri ya da ikonları üreten, tarihi bunların merceğinden okuyan ve bunların gerçekleştirilmesini, bir ütopya düzeninin kurulması yolunda siyasal bir programa dönüştüren bir kültürdür bu - herkesin sahih olduğu, her şeyin tamamlanmış birer öz olduğu, bütün insanların memnun mesut gülümsediği bir düzen.

Bu kültür anlayışının temelinde, örtük bir türdeşlik varsayımı yatmaktadır. Öteki'nin bir *Geist*'ı, bir ruhu, bir doğası vardır: Bunun için "kültür" diye bütünselleştirici bir kavram kullanan ilk kişi Tyler olmuştur; ama "örüntü", değer, anlam[50] gibi başka adlar da kullanılmıştır: Kültür bilimlerinde adı en son konmuş ve en az anlam taşıyan kavramdır bu. Toplum kavramlarından temsil kavramlarına, evrimcilikten karşılaştırılmazlığa geçişle birlikte, toplumsal gerçeklikle ilgili bazı temel olgular da görünürlüğünü yitirdi. Bunlar arasında önemli yer teşkil eden olgulardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Bilgi ile temsil -küçük ölçekli toplumlarda bile- dağıtılıp denetlenmektedir; kültürler birer anlamlandırma ağı olduğu kadar birer gizemleştirme ağıdır; yerel çeşitlilik, günlük yaşamın yüzeysel pragmatizmiyle de uyumlu olan "paylaşılan anlam" gibi mefhumları kuşkulu hale getirmiştir. Bu gibi olgular, Geerzt'ın ideolojinin bir kültürel sistem olduğu yolundaki tezini, kültürel sistemlerin birer ideoloji olduğu iddiasıyla değiştirmek gerektiğini

50 Paul Mercier'in serinkanlı değerlendirmelerine bakınız: "Anthropologie sociale et culturelle", *Ethnologie générale*, ed. Jean Poirier, Paris 1968 (*Encyclopédie de la Pléiade*, xxiv), s. 907-909, 915, 918-920.

düşündürmektedir.[51] Her yeniliğin saflığı bozduğu, her türlü değişikliğin krizlere -"kimlik" krizlerine- yol açtığı değiştirilemez bir sistem olarak kültür anlayışı, toplumsal gerçeklik ışığında hiçbir geçerliliğe sahip değildir.[52] Kısmen, büyük otorite sahibi toplum bilimcilerinin bile sahip olduğu dilsel ya da başka teknik yetersizliklerin[53] sonucu olarak oluşturulan bu kültür anlayışı, gelenek hakkındaki yerli ifadelere ilişkin üzerinde düşünülmemiş bazı varsayımlara dayanır: Söylemselliğe tanınan öncelik konusundaki varsayımlar da bunlara dahildir. Bu aynı zamanda, ifadelerin ve eylemlerin, altta yatan bir entelektüel projeden kaynaklandığı ve bu projeyle birarada tutulduğu yolunda örtük bir nedensel hipoteze dayanır: Böylece "gelenekler"in korunması, olayların gözlemlenen bir özelliği olarak değerlendirilir - "yinelenmelerini açıklamak üzere [antropologlar, kültür bilimcileri, tarihçiler tarafından, ya da sahih konuşmacılar olarak görülenler tarafından] ortaya konmuş bir hipotez" olarak değil.[54]

II

Egzotizmin sahih karşılığı üzerinde daha fazla durmama gerek yok, sadece birkaç yorum yeterli. İlki, Güney'deki sahihlik söylemlerinin, iddia edilenlerin tersine, kökenleri iti-

51 Roger Keesing, "Anthropology as Interpretive Quest", *Current Anthropology*, 28/2, 1987, s. 161-163.

52 Örneğin Ayşe Çağlar, "The Prison House of Culture in Studies of Turks in Germany", Berlin 1990 (Freie Universität Berlin, *Sozial-anthropologische Arbeitspapiere*, sayı 31), s. 6-9.

53 Örneğin, *menna* kavramını ele alan Keesing: "The Anthropologist as Orientalist", s. 3 vd.

54 Özellikle Pascal Boyer'in zengin değerlendirmelerine bakınız: *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge 1990, s. 2-4, 10, 32-37, 79-86, 118. Karş. Marc Augé, *Le Sens des autres*, Paris 1994, s. 28-29 ve değişik yerlerde.

barıyla yaderk [*heteronomous*], ama aynı ölçüde de özerk söylemler olduğudur. Bununla demek istediğim şu: Bugün karşımıza çıkan siyasal ve toplumsal düşünce mefhumları ya da mecazları, her ne kadar Batı kökenli olsa da, son bir buçuk yüzyılda evrensel bir patrimoni haline gelmiştir ki bunun ötesinde, çok marjinal olmadıkça, siyasal ve toplumsal düşünce tasavvur edilemez. Bu, modern devlet yapıları, söylem ve iletişim biçimleri, eğitim ve hukuk sistemleri, siyasal yaşam koşulları ve benzeri birçok süreç aracılığıyla nüfuz eden evrensel bir kültür yayılmasının sonucudur: Bunların tümü küreselleşmiş, sadece doğdukları yerde değil, bütün dünyada yerli unsurlar haline gelmiştir. Başka bir yazar, bu dağarı, biraz daha sınırlı bir bağlamda "modüler" diye tanımlamıştır.[55]

Bunun karşısında sahihlik söylemi, bilinçli bir ilkelcilik ve yerlicilik aracılığıyla yeniden geçerli kılınmış ve yeniden işlenmiş bir geçmişe döner. Bu ilkelcilik, iki ayrı unsurdan oluşur: Biri simgesel ve her gruba özgül olan unsurdur (Sanskritizm, şeriat kavramı, Ortaçağ'a ait işaretler, Sırp milliyetçilerinin saç kesim biçimleri ya da şarkıları); diğeriyse evrenseldir - toplumsal ve siyasal düşüncenin hem evrensel hem de, her türlü pratik amaç doğrultusunda biricik olabilen modülleriyle sınırlanmış toplumsal ve siyasal düşünce biçimidir: Organizmacı kültürelcilik, serbestçe kullanılabilen biçimlerden bir tanesidir. Bu nedenle, hiçbir sahih toplum bilimi ya da toplum felsefesi olanaklı değildir; bunun tek nedeni, formel ya da kurumsal unsurlarının artık tarihsel olarak kullanılabilir olmaması değildir: Diğer bir neden de, böylesi bir bilimin ya da felsefenin, bilgiyi, tekbenciliğin ve öz-göndergeselliğin tekdüzeliği içindeki varlığa, bir Aristoteles tanrısının iletilmesi olanaksız daimî nir-

55 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra 1983.

vanasına dönüştürmesidir. Böyle bir bilginin tek tezahürü, yalnızca yaderk bir dilde ifade bulan aşkın bir narsisizm çığırtkanlığıdır.

İlkelciliğin dilinin, bir kültürel hegemonya ve ilkelci toplumsal mühendislik projesini beslediğini söylemeye gerek yok: Bunun somut örneklerini istediğimiz kadar çoğaltmak mümkün. Güneyde, yeni ve (sadece muğlak bir biçimde) anti-modernist toplumsal, kültürel ve entelektüel yaşam koşulları yaratma isteğinde olan faşizan siyasal gruplar, kendi siyasal formasyonlarıyla ve yenilenen elit formasyonuyla uyumlu bir kültürelciliği savunur: Bu, aynı zamanda, son yirmi yıl içinde aldığı şekliyle uluslararası enformasyon sistemiyle de uyumludur - sözel unsurların damgasını vurduğu,[56] egzotiklik göstergelerini sınıflayan, tipleştiren ve her gün yeniden üreten görünür birimlerle desteklenen bir sistemdir bu. Bu göstergeler, her gün, söz konusu egzotizmin kaynağı olan ülkelere aktarılarak modern-öncesi olana dair postmodern bir beğeni yaratır; sağ grupların siyasal-kültürelci taraftarlığını ve sahihlik, istisnailik, kendi içine kapalılık iddialarını besler. Bu yalnızca küresel düzeyde gerçekleşen bir süreç değildir, yerel düzeyde de, örneğin Batı ülkelerinde bir etnik ya da dinsel niteliğin farklılığı benzer şekilde yorumlanır.

Bunun küresel siyasal bağlamı aşikârdır. Artık Kuzey ile Güney olarak bilinen iki kategori arasındaki ilişkilerin yeniden tanımlanmasına karşılık gelen bir süreçtir bu: Standart metinlerde kalkınma projelerinin başarısızlığa uğradığının kanıtlanması, İkinci Dünya Savaşı sonrası Keynesçi konsensüsün çökmesi ve kutuplaşma bağlamında, zengin ile yoksul arasındaki ilişkiler diyebiliriz buna. Batı ülkeleri

56 Walter Ong'un ele aldığı karakteristiklere atıfta bulunuyorum: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londra ve New York 1982, s. 37 vd. ve değişik yerlerde.

içerisinde bunun yerel bir karşılığı, gettolaşma yönündeki artan eğilimdir: Etnik sınırlama politikalarıyla beslenen, işgücündeki etnik tabakalaşmayla idame ettirilen, doğal duygudaşlıklar adı altındaki göç karşıtı retorikle tanımlanan bir eğilim - Reagan döneminde altın çağını yaşamış anti-terörizm retoriği içerisinde filizlenmiş yeni bir söylemdir bu.

III

Buraya kadar, Batı'daki liberter postmodernizm ve *tiers-mondisme* [Üçüncü Dünyacılık] ile, Güneyli halkların var ettiği rejimler ve önderler arasındaki nesnel suç ortaklığını vurguladım: Güney ülkelerindeki halklar, doğa haline gelmiş bir kültür adına, (sözgelimi, İslâmcılığa dayanan) geriletici rejimler yaratırken, Kuzey'deki Güneyliler arasından arkaik önderler çıkar - tabii, Balkanlaşma olarak adlandırabileceğimiz, Bosna ile Ruanda'daki çatışmalarda, daha önce de Lübnan iç savaşında örneğini gördüğümüz kaderci doğallaştırmadan söz etmeye bile gerek yok: Bütün bunlar, azınlıkların ve etnik grupların imal edilmesinde söz konusu olan uluslararası ve yerel güçlere işaret eder. Belli siyasal senaryolarda bu vizyon -artık komünizm diye bir hasım kalmadığı düşünüldüğünden- bir düşman arayışı şeklini alır: Bunun doğal bir sonucu da, arkaizmin sürekliliğinden arta kalan, Arap-Sarasen tehlikesi ya da Sarı Tehdit gibi imgeleri canlandıran kâbus senaryolarıdır: Ünlü bir Amerikalı akademisyenin, "İslâmî-Konfüçyüsçü" tehdit karşısında orduyu göreve çağırması boşuna değildir - tamamen kültürelci terimlerle ifade edilmiş başka uygarlıkların, Batı uygarlığı karşısında oluşturduğu bir tehdittir bu.[57] Bu metinde, kültürelciliğin kavramlarının ve üzerinde düşünülmemiş kül-

57 S. P. Huntington, "A Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72, 1993, s. 22 vd.

türlerarası söyleşiler izleğinin titizlikle sorgulanması gerektiğini savundum. Kültürelci müsamaha siyasetinin de -ele aldığım bağlamlar göz önüne alındığında- zorunlu olarak, Ötekilerin yaradılışları gereği taşıdığı yetersizlikleri -modernizm için, demokrasi vb. için yetersizlik- konu alan bir söyleme karşılık geldiği görüşünü ortaya attım. Delilik üzerine, bilinçdışı üzerine, eski çağlar, etnografik nesneler üzerine söylemleri anlayacak yetiye sahipsek ve bunları anladıklarımız doğrultusunda yorumlayabiliyorsak, "öteki kültürleri" de egzotizmle sınırlamaksızın anlayabilir, bu şekilde onları "söyleşi"nin muhatabı kılabiliriz. Bunu başarmak için, ötekilerin anlaşılmama ve rahatsız edici olma haklarına saygı gösterme bahanesiyle nezaketen dinlemek ve birbirini anlamadan konuşmak yerine, onlara tarihsel gerçekliklerin ışığında bakmalıyız. Söyleşi, herhangi bir özgürleştirici potansiyele sahip olacaksa, kültürlerarası bir görgülülük biçimi olmaktan çıkmalı. Aksi halde, kültürelciliğe dönüşerek, terimlerin oluşturulması işini Avrupa'da ve başka yerlerde söz konusu olan nefretin geriletici güçlerine bırakacak, onlara hepimizi temsil ettikleri iddiasında bulunma fırsatı verecektir. Ucuz romanların yazarları bile, yazdıklarının herhangi bir kavramı önceleyen "neolojik kasılmalar"dan ibaret olduğunun, "kabul görmüş bir anlam"ı beklediğinin farkındadır.[58] Batı'daki Üçüncü Dünyalı entelektüeller, bu noktada özel bir sorumluluk taşıyor; onlar, egzotist tavırlardan ya da belirsizliğe, melezliğe meylederek yükseklere oynamaktan uzak durmalılar. Karışması mümkün olmayan iki şeyin karışımı gibi görünen melezlik, bu iki ucun -postmodernite ile modernite-öncesinin, egzotizm ile kültürelciliğin- saf olduğu varsayımına dayanır. Oysa biz

58 Siber-punk kitaplar yazdığını iddia eden William Gibson'dan alıntılayan Julian Stallabrass, "Empowering Technology. The Exploration of Cyber-space", *New Left Review*, 211, 1995, s. 5.

gördük ki, bunlar saf olmaktan son derece uzak, ikisi de birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe. Meleklerin saflığından yoksun olan bizlerin, hakikatlerin gizlendiği [*dissimulation*] bu sanallık ortamında umabileceği tek saflık, eleştirel bakışımızın niteliğindedir.

İKİNCİ BÖLÜM

ÇAĞDAŞ ARAP YAŞAMINDA DİNSEL İLE SEKÜLER

Bazılarınızın, tıpkı benim gibi, bizim kuşağımızdan pek çok insan gibi, bundan on beş ya da yirmi yıl önce Arap dünyasında olup bitenleri anımsadığını görüyorum. Anılar bugünün, bugünün sınırlarının bağlamında şekillenip yok olduklarından, Arap toplumlarını, siyasetlerini ve kültürlerini belli bir nesnellikle incelemek için yakın tarihsel geçmiş deneyiminin bir kısmını yeniden inşa etmenin iyi bir fikir olduğu kanısındayım. Bu deneyimi paylaşmamış insanların, hiçbir şeyin değişmediği, yakın ya da uzak geçmişin bugünden farksız olduğu fikrine kapılabilecek insanların bu deneyimden yararlanacağını umuyorum.

Söyleyeceklerim pek de iç açıcı şeyler değil, ama Arap gerçekliğinin eleştirisine katkıda bulunmak, böylelikle topraklarımızın işgaline son verilmesinde rol oynamak istiyorum - son dönemde Irak'ın maruz kaldığı üçlü saldırıda ya da Filistin'de 1948'den bu yana yaşananlarda olduğu gibi. Bu katkı belki de, güney Lübnan'da Marce'z-Zuhur'da olduğu gibi, Filistinli kardeşlerimizin topraklarından sürülmesini de en-

gelleyebilir.[1] Ancak, bu İslâmcı yurtseverlere karşı mesafeli olduğumu da belirtmem gerekiyor: Ulusal dayanışmanın, farklılıklarımızı gizlemeyi ya da inkâr etmeyi gerektirdiğine inanmıyorum. Eleştiri olmaksızın hiçbir yere varılamaz.

Bugünlerde çok yaygın olan bir dizi yanılsamayı düşünelim: Bugün ile yakın geçmiş arasında bir süreklilik ve benzerlik olduğu yanılsaması - daha doğrusu bugünün, lambadan çıkan cin misali, uyanan kimlikle üretildiği fikri: Bu, bazıları için Arap kimliği, bazıları içinse İslâmî kimliktir. Kimliğin (bana ait olmayan ve daha sonra eleştirel bir değerlendirmeyle ele alacağım bir ifadeyle) daimî ve ebedî olduğu yanılsaması. Siyasal ve toplumsal faaliyetin, Arap ülkelerini kalkındırıp özgürleştirecek eylemin, her şeyden önce bu kimliğin olumlanmasına bağlı olduğu yanılsaması. Son olarak, modern çağ Araplarının gerçek tarihlerinin yanılsamadan ibaret olduğu, söz konusu kimliğin saflığı üzerinde en ufak bir etkisi olmadığı yanılsaması.

Çok yakın bir geçmişe kadar din meselesi fazla önem taşımıyordu. Bazı toplumsal kategorilerin din vurgusu, siyasetin İslâmlaştırılması ve İslâm'ın siyasallaştırılması, kamusal yaşamda pek az etkiye sahipti. Dinsel kültür, kamusal alanda dinsel gönderge, Kuran'a ya da başka kaynaklara yapılan atıflar, mezhepçilik: Bütün bunlar, genelde, gündelik yaşamın kıyısında yer alıyordu. Birer az gelişmişlik ifadesi olarak değerlendirilen bu fenomenlerin, gerici oldukları, ilerlemenin, uygarlığın ve özgürlüğün karşısında yer aldıkları düşünülüyordu. Bu fenomenler, 1980'li yıllara kadar dar bir çevreyle sınırlı kaldı. Özel ya da kamusal yaşamda

1 Şubat 1993 tarihli bu konuşma, Arap dünyasında meydana gelen iki olaydan kısa bir süre sonra gerçekleştirilmiştir: Biri İngiltere, ABD ve Fransa'nın Irak'a hava saldırısı (bu açıdan, Arap siyaset dilinde "Üçlü Saldırı" diye adlandırılan Süveyş krizini hatırlatır), diğeri de Rabin hükümetinin işgal altındaki Batı Şeria'da Marce'z-Zuhur'da kamp kurmuş İslâmcı militanları bölgeden çıkarmasıdır.

sağlam bir yer edinemediler: Dinsel kültür -"kültür" sözcüğü üzerindeki ısrarımın nedeni, sıradan, günlük ibadetlerden farklı bir şeye işaret etmek istememden adamlarının ve cami müdavimlerinin tekelindeydi. Bu kültürün yayılması, Müslüman Kardeşler başta olmak üzere sadece belli siyasal grupların tasarrufundaydı: 1950'lerde Müslüman Kardeşler, Suudî Arabistan'ın oluşturduğu bir eksen çerçevesinde, Arap milliyetçiliğiyle, bu milliyetçiliğe dahil edilen sosyalist projeyle ve bunun sonucu olan Sovyet-Arap dostluğuyla mücadele etmek üzere taraftar toplamaya başladı. Bu dostluk, başlangıçta, yapay olmaktan çok uzaktı: Güvenliğimiz açısından merkezî önem taşıyordu. İnsanların bizleri inandırmaya çalıştığının tersine, SSCB ile Arap sosyalizmi doğaya ya da Arap değerlerine karşı olduklarından değil, askerî, siyasal, iktisadî, ideolojik ve kültürel cephelerde -komünizm söz konusu olduğunda yetmiş yıl boyunca- ardı arkası kesilmeyen sistemli saldırılara maruz kaldıklarından, Arap ülkelerinde sosyalizm karşısındaki ideolojik ve kültürel mücadelenin başını çeken İslâmcı propaganda yüzünden çöktüler.

Milliyetçilik ile sosyalizmin doruk noktasına çıktığı yıllarda geçerli olan siyasal ve toplumsal söylem, modernist ve reformcuydu, dinsel terimler barındırmıyordu. Bugün Batı diye adlandırılan şeye karşı yürütülen savaş, o zamanlar kapitalizm ile emperyalizme karşı yürütülüyordu: Bugün anlaşılan şekliyle "kültürel emperyalizm"e karşı bir savaş değildi bu. O zamanlar yaygın olan siyasal ve iktisadî çözümlemeler, Arap ulusunu Üçüncü Dünya'nın bir parçası olarak, dolayısıyla Batı'yla sömürü ilişkileri içerisinde olan bir halk olarak ele alıyordu. Bu çözümlemeler, bugün olduğunun tersine, İslâm ümmeti, büyük ya da küçük "Şeytanlar" gibi mefhumlara ya da müminler ile kâfirler arasındaki karşıtlık fikrine bağımlı değildi.

İç siyasetin merkezinde toplumsal kalkınma ve gayri siyasî bireysel özgürlüklerin genişletilmesi gibi meseleler yer alıyordu. Modernite karşısında, sadece marjinal kategoriler şeriatın uygulanması ve günü geçmiş ilkelere bağlı kalınması çağrısında bulunuyor, (özellikle kadınlar konusunda) bireysel özgürlüklerin kısıtlanmasını talep ediyordu. Sadece bu gruplar, siyasal alanı, el kesme, taşlama, kırbaçlama ya da çarmıha germe gibi ilkel ve barbarca cezaların uygulanacağı bir alan olarak görüyordu. Peçe takmak gibi arkaik toplumsal âdetlerle övünenler, sadece onlardı. Böylece, bir yandan da -en azından biçimsel düzeyde- geniş çaplı bir tarih projesi bağlamında aydınlanmayı, bilimi, evrensel uygarlık değerlerini savunan kültür siyasetleri de gelişiyordu. Evrensel olana karşı özgül olan üzerinde odaklanmak, özü kısmen ya da topyekûn dinle tanımlanmış, öteki uluslardan farklı bir ulus olabileceğimiz fikrine saplanmak, bilinçli bir ilkelcilik olarak değerlendiriliyordu. O zamanlar, İslâm'ın, her şeyin kökeninde yattığı için bütün dertlere deva olacağı tezi henüz icat edilmemişti.

Bu söylediklerimden, Arap tarihinin milliyetçi döneminin, ardından ağıt yakılacak bir tür altın çağ olduğu fikrine kapılmayın. Açıkçası, Tarih'in ve toplumun bir şekilde nüfuz edemediği bir altın çağın varlığına inananlardan değilim. Tersine, diriltilip bir rönesansla yeniden hayata geçirilmeyi bekleyen bir Arap ya da Müslüman altın çağı olduğu inancının, Arap düşüncesinin, Arap bilincinin ve Arap siyasal söyleminin büyük bir zaafı olduğunu düşünüyorum. Dahası, bence bu anlı şanlı tarihin ağırlığının sonucunda, tutkulara, gerçekliğin inkârına, kamusal meselelerin yanlış düşünülmesine dayanan bir Arap siyaseti ortaya çıkmıştır. Yakın geçmişi yeniden inşa etme, genç kuşakları çocukluk yıllarında olup bitenlerin gerçekliği hakkında aydınlatma yönündeki bu çabamın altında, evrim ile değişimin bütün

siyasal ve toplumsal süreçlerde geçerli bir ilke olduğunu, bu süreçlerin asla tamamlanmış olamayacağını vurgulamak istemem yatıyor.

Milliyetçi döneme büyük yanlışlar damgasını vurmuştur - bunlar arasında en önemlilerinden biri de, siyasal istibdattır (yukarıda değindiklerim sadece bireysel özgürlüklerdir, siyasal değil). Bu dönemde, özellikle Mısır'da, milliyetçi yönetimler toplumsal ve dinsel gericilikle ittifak kurma eğiliminde olmuştur. Modern Mısır tarihinde, el-Ezher'i destekleme ve iktidar hırsını tatmin etme noktasında Nâsır yönetimi kadar ileri gitmiş hiçbir yönetim yoktur. Nâsır'ın bu desteğinin altında herkesin bildiği siyasal nedenler yatıyordu kuşkusuz. Milliyetçi yönetimler ve bugünkü halefleri, aynı anda son derece karmaşık, derinden farklılaşmış birkaç ayrı dünyada yaşıyordu. Bu yönetimlerin, Arap siyasal ve toplumsal düşüncesi bağlamında en büyük hatalarından biri, hiç kuşkusuz, aydınlanmış düşünceyle, liberal mirasla bağlarını koparmış olmalarıdır. İntikam duygusunun izini taşıyan bu kopuş, askerî milliyetçi yönetimleri önceleyen liberal milliyetçi yönetimlere karşı çıkışın bir sonucuydu. Bu kopuşun etkisiyle, düşünce tarihinde, kimi zaman da toplumsal kalkınmada duraklama yaşandı. Bunun sonucu olarak da, eleştirel ruhuyla, başka halkların tarihine, demokratik fikirlere açıklığıyla birlikte liberal miras "gerici" diye algılanmaya başlandı. Sözgelimi, Mısır'daki etkili bir eleştiri dergisi *el-Tali'a*, gerçek bir liberal, aydın bir Arap milliyetçi düşünürü olan ve kendi ülkesi Suriye'de marjinalleştirilen Konstantin Zureyk için bu sıfatı kullanıyordu. Aynı süreç - sadece siyasal alanda değil, entelektüel dünyada da- Tâhâ Hüseyin ya da Ali Abdurrazık gibi, İslâm kanonunu incelerken ussalcı bir tavır benimseyen aydınların gözden düşmesine neden oldu: Öyle ki, bugün bu insanların eserlerine, el-Ezher'de, onlara dil uzatanlar dışında kimse ulaşamı-

yor. Ayrıca, Araplara tarihsel olarak kabul edilebilir gerçek bir hukuk düşüncesi mirası bırakmış Sanhurî gibi bir düşünürün eserleri de bütünüyle unutturulmuştur: Şeriatın, dünyadaki diğer hukuk sistemleriyle aynı niteliğe sahip olan seküler bir kod olduğunu savunan Sanhurî, bazı başka Arap devletlerine de esin kaynağı olan Mısır medenî hukukunun temellerini atmıştır. Aynı şekilde milliyetçi akım, Burgiba deneyimini Batı'ya bağlı olmakla, Filistin davasına nispeten kayıtsız kalmakla itham etmiştir. Oysa gerçekte bu deneyim, modern Arap tarihinde toplumsal, entelektüel ve ahlâkî ilerlemeyi kalkınmanın bir parçası olarak teşvik etme yönünde, tartışmasız en ciddi girişimdi.

Geçmişi bir kalemde silme çabasında olan milliyetçi yönetimler, böylelikle eleştirel reformcu düşüncenin reddedilmesine de katkıda bulundu. Her şeye sıfırdan başlanacağı bahanesiyle entelektüellerin tarihsel ve toplumsal bilgi birikimine sahip olmasını engellerken, geçmişi inkâr ederek, kolektif belleği geçmişin ilerici mirasından yoksun bırakarak hiçbir yere varılamayacağını göremediler. Ancak, milliyetçi dönemin bir kuşatma dönemiyle çakıştığı da unutulmamalı. Arap milliyetçi devletlerinin, içlerine kapanıp iktidar ve servet tekeline sahip mafyalara dönüşmesinden önceki kısa dönemde, Arap milliyetçiliği tarihsel projesini tamamlayacak zamana ya da attığı adımları değerlendirecek perspektife sahip olamadı. Böylece hatalar üst üste birikti. Milliyetçiler, (bugün İslâmî sahihlik taraftarlarının bütün bir modern tarihi inkâr etmesi gibi) Arap ülkelerinin yakın geçmişini inkâr etmekle kalmadı, ulusun saflığına dayanan bir ideolojinin etkisiyle, toplumun, gerileme ve yozlaşma dışında herhangi bir tarihsel özelliği olabileceğini de inkâr ettiler. Geleceği yalnızca toplumun özünün devamı olarak gördüler. Bunun sonucunda, geçmiş ile bugün, "kader", "yeniden doğuş", "mesaj" gibi ifadelerle bulandırılmaya

başladı (bugün bu tarihsel gizemselleştirme, "topyekûn uygarlık projesi" şeklindeki ifadelere aktarılmış durumda). Siyasal söylem, gizemsel bir nitelik kazandı. İnsanlar, toplumsal ve siyasal geleceğimizi inşa ettikleri inancı doğrultusunda hitabet biçimlerine başvurdu. O zaman, Arap devletlerine ve Arap toplumlarının modernliğine karşılık bazı marjinal toplumsal ve kültürel güçlerin, İslâm adına bu siyasal gizemsellikten ideolojik unsurlar devşirmesi; milliyetçi söylemi kendi İslâmcı siyasal söylemleri içinde özümsemesi; karşı çıktıkları milliyetçi mutlakçılığın ayna imgesi olan mutlakçı bir toplumsal vizyona dayanan totaliter bir devlet imgesi şekillendirmesi mümkün oldu. Bu gelişme, Soğuk Savaş'ın sona ermesinin sonucuydu: Soğuk Savaş sırasında milliyetçi yönetimler siyasal ve kültürel İslâm'ın saldırılarına maruz kalıyor, askerî düzeydeyse tarihsel düşman İsrail karşısında birbiri ardı sıra yenilgilere uğruyordu. Bu durum, Arapların modern tarihinin ilk dönemlerinde mağdur konumda olan bu gerici güçlerin serbest kalmasına neden oldu. İlerlemeci milliyetçi devlet, böylece, son derece sınırlı gücüyle ve dışarda yoğun düşmanlıkların damgasını vurduğu bir ortamda, geçmişin yeniden canlandırılması olarak değerlendirdiği hayalî bir tarihi inşa etmeye başladı.

Bu izleği ele almaya devam edip, geçmişin ve gerçekliğin dinsel bir renge büründürülmesiyle bu muhayyel inşanın hâlâ nasıl yaşatıldığına geçmeden önce, milliyetçi devletin Tarih inşasını kısaca değerlendirmek istiyorum. Çağdaş tarihimizin son milliyetçi döneminin, yakın geçmişin liberal mirasını sildiğini belirtmiştim. Gelgelelim, toplumsal, kültürel, entelektüel, eğitsel politikalar ve uygulamalar, liberal evrenin (ondan önce de Osmanlı İmparatorluğu koşullarındaki sömürge ve reform evrelerinin) işaret ettiği doğrultuda ilerledi. Bu politikalar ve uygulamalar, tek bir başlık altında toplanabilir: Sekülarizm. Sekülarizmin kalkanı olan Arap

modernitesi, milliyetçi devletlerin ortaya çıkmasından önce Arap halklarının deneyiminin önemli bir parçasını oluşturuyordu. Bu deneyim, sekülarizmden beslenmeye devam etti.

19. yüzyılın ortasından bu yana sekülarizmi Arap tarihinin merkezî bir özelliği haline getirecek herhangi bir tarihsel zorunluluk yaşanmadı. Sekülarizm sözcüğü de, özgül bir tarihten, yani Avrupa tarihinden alınıp başka bir tarih - Araplarınki- için kullanılan bir kavrama karşılık gelmez. Ancak, şunu da unutmayalım ki, tek bir Arap tarihini bir yana bırakın, tek bir Avrupa tarihinden söz etmek mümkün değildir. Birbirinden ayrı tarihsel gelişmelerden bahsetmek de gerçekçi olmaz: Avrupa tarihi çoğuldur, eşitsiz, çelişkili, karmaşık ritimler izlemiştir. Düşünce dünyasında sekülarizm, bu tarihin belli coğrafî ve idarî alanlarında etkili olmuştur. Kültürel düzeyde, özellikle, dinsel kültürle rekabet içinde olduğu Fransa ile Meksika'da yerleşiklik kazanmıştır. Hukukî düzeyde, anayasaları seküler olmakla birlikte son derece yaygın dinsel uygulamalarla birarada var olabilen Fransa ile ABD'de ezici bir hâkimiyete sahiptir. Aslında, Fransa, Meksika, eski sosyalist ülkeler ve Avrupa solunun bazı akımları dışında seküler düşünce, tam anlamıyla seküler, dine ya da dinsel kurumlara tam bir karşıtlık içinde olmamıştır. Ancak köklerinin, dinsel göndergelerin yer almadığı toplumsal, entelektüel, hukukî ve kültürel uygulamalara dayanıyor olması anlamında, dindışıydı. Resmî kiliseye sahip ülkelerde bile geçerliydi bu: Kraliyetin ilahî takdirle hüküm sürdüğü söylenen İngiltere'de, sözgelimi Almanya ile İtalya'da kendilerini Hıristiyan Demokrat diye adlandıran partilerde olduğu gibi.

Sekülarizm ender olarak bir siyasal öğreti biçiminde sunulur. Ama, din görevlilerini -dolayısıyla dinsel göndergeyi- bir yasama, adalet ve eğitim kaynağı olarak tanımayan, dünyevî olan ile dinsel olan arasında ne kadar kapsamlı

ilişkiler olursa olsun din görevlilerinin sadece kültürel işleve sahip olduğunu savunan toplumsal ve kültürel tavırda örtük olarak yer alır.

Avrupa'da yaşanan süreçlerin benzeri Arap ülkelerinde de yaşanmıştır: Fukahanın yerini hukukçular, sakallı ve sarıklı *şeyh*'lerin yerini (önce fes takan, ardından da hiçbir şey takmayan) öğretmenler, şeriatı uygulayan kadıların yerini *efendi*'ler almış, entelektüel yaşamın temellerini oluşturmak üzere doğa bilimleri, tarih ve coğrafya benimsenmiş, bunlar cin ile şeytan, Yecuc ile Mecuc inancının, tılsımlarla tedavinin, Esmaü'l-Hüsna'yı [Allah'ın adları] zikretmenin yerini almıştır.

Bu sekülerleşme, hukukun kodifiye edilmesiyle, bazı fıkıh ilkelerinin yasa maddesi biçimine sokulmasıyla, hepsinin modern yaşam ve ilerleme standartlarına uyarlanmış kodlar halinde birleştirilmesiyle hayata geçirilmiş bir gelişmedir. Şeriatın bazı eski mefhumları bir yana bırakılmıştır: Sözgelimi şahitlik -özellikle kadınların şahitliği (geçmiş bir çağın tavırlarına ait, bugün anlamsız diye bakılan, ya da bakılması gereken mefhumlar)- diyet, faiz ya da sigorta işlemleri üzerindeki yasak gibi. Bunun yerine, kişisel eşitliğe dayanan hukukî ehliyetler, yaptırımlar -ve sorumluluklar- getirilmiştir. Ceza, cinsel suç vb. arkaik toplumsal durumlarla bağlantılı konularda da değişiklikler yapılmıştır. Ancak, Tunus'taki, daha sonra da Suriye'deki bazı ilerlemeler dışında, bugüne dek hiçbir Arap ülkesi kişisel statüyle ilgili miras vb. konularda dönüşüm yaratmayı başaramamıştır. Ama bu meseleler üzerindeki tartışmalar, her ülkede farklı oranlarda olmakla birlikte, medenî mahkemelere devredilmiştir.

Arap ülkeleri, *kuttâb*'ın, Kuran okullarının, Batı modeli çerçevesinde dönüştürülmesiyle, ya da bu dönüşümün -her ülkede farklı düzeylerde gerçekleştirilmekle birlikte- acil olduğunun idrak edilmesiyle birlikte sekülerleşmeye başla-

dı. Suriye vilayetlerinde kapsamlı biçimde, Mısır'da daha sınırlı düzeyde gerçekleşmiş bir dönüşümdür bu: Mısır'da çeşitli nedenlerle -öncelikle teknik, ikinci olarak siyasal nedenlerle- el-Ezher ilk öğretimi denetimi altında tutuyordu. Mağrip ülkelerinde Fransız sömürgeciliği eğitim sistemini ikiye bölmüştü: Biri, Fransız ya da başka eğitim sistemlerini model almış modern sistem, diğeriyse *kuttâb*'a dayanan arkaik sistemdi. Fıkıh, Kuran, hadis ve Arapça eğitimi veren medreselerin yerini, modern müfredatla eğitim veren üniversitelerin almasıyla, dönüşümün kapsamı genişledi. Daha sonra, epey gönülsüz bir biçimde, el-Ezher ile Zeytuniye gibi kurumlarda da bu tür müfredatlar kabul edildi.

Bu değişimler, meydana gelme fırsatı verilse belirleyici olabilecek bir gelişmenin temellerini atmıştı: Ezbere ve tekrara dayanan sözel eğitimden -elyazması eserlerde yer alan bilgiler, tefsir ve yorum aracılığıyla derslerde öğrenciye aktarılıyordu- basılmış metinlere dayanan yazılı öğrenime ve bunun olanaklı kıldığı yöntemli akıl yürütmeye geçiş yönünde bir gelişme olacaktı bu.

Bir buçuk yüzyıldan uzun bir süredir Arap toplumlarında yaşanan değişimler, bu toplumların eğitim sistemini, hukuk aygıtlarını az çok derin bir biçimde etkilemiş, devlete bağlı hâkim bilgi tarzını üreten, yayan ve değiştiren ulema, kamusal yaşamdaki merkezî yerini yitirmişti. Din görevlileri kendilerini ruhban benzeri bir kurum olarak düşünmekten rahatsızlık duymuyordu. Üstelik, bir kurumun sahip olması gereken bütün özelliklere sahiptiler: Özerk toplumsal ağlar, iktisadî dayanaklar (mülk, vakıf ve maaşlar), kadılar ile naibleri kurumsal şahitlere (*şuhûd*), vakıf yöneticilerine, camilerdeki imamlara, dinsel ve hukukî kurumların diğer çalışanlarına bağlayan içsel bir hiyerarşi. Ulemayı gerçek bir ruhban olarak görmeyi reddetme, İslâmî reformcu düşüncenin mirasıdır: Muhammed Abduh örneğini izleyen bu

düşünce, ulemayı gerici bir unsur olarak değerlendirmiştir. Bu düşünce okulu, her ne kadar tarihsel çözümleme tersine işaret etse de, ulemanın ruhban sınıfı işlevlerine sahip olduğunu kabul etmez.

Ne var ki, bu anlamda diğer sekülarizm biçimlerine benzeyen Arap sekülarizmi, din kurumunu eğitim, düşünce ve adalet alanlarındaki kilit konumundan çıkararak, entelektüel nüfuzunu azaltarak güçlendi. Bunun sonucunda, kamusal, siyasal ve toplumsal alanların din merceğinden algılanışı marjinal hale geldi, bu algılamanın yerini dünyaya yeni bir bakış biçimi aldı: Modern, dünyevî, ideolojik, etik, evrimci, siyasal bir bakış - tek bir kelimeyle söyleyecek olursak: *Nahda*. Bu sözcük gerçekte, geleceğe ve modernliğe açık olmak anlamına gelir; geçmişe dönme çağrısında bulunan içe dönük bir yaklaşımı kesinlikle tanımlamaz: İslâmcı söyleme dahil edileli beri *nahda* sözcüğü bu şekilde anlaşılmaktadır. Bu değişikliklere, aile yapısını, özellikle bu yapı içerisinde kadının konumunu etkileyen büyük ölçekli toplumsal değişimler eşlik etti. Eğitim yaygınlaştı, bununla birlikte peçe takan kadınların sayısında ciddi bir azalma oldu. Kadınlar -burada, kırsal kesim kadınlarından farklı bir durumda olan şehirli kadınlardan söz ediyorum- kol ve kafa emeğine dayanan işlerde çalışmaya, üretim sistemine dahil olmaya başladı. Ayrıca, adliye gibi çeşitli devlet hizmetlerinde de çalışmaya başladılar. Bunun sonucunda kamu yaşamı, din adamlarının tasavvur ettiğinden çok daha başka bir doğrultuda gelişti.

Böylece modernite, Arap kurumları ile Arap düşünme biçimleri açısından bir gerçeklik haline geldi. Modern Arap tarihinin, özellikle düşünce ile kültür alanlarında geçmişle derin bir kopuşa tanıklık ettiği sonucuna varmak gayet makûldür: Eğitim verenlerin sarıklarını çıkarıp fes takmaya, ardından da kep giymeye başlamasıyla birlikte bu iki alan-

daki kaynaklar değişmiştir. Ama öncelikle şunu anlamamız gerekiyor: Arap modernitesi ve yan etkileri, toplumu yalnızca marjinal bir tarzda etkileyen yüzeysel fenomenler değildir. Arap toplumları tahakküm, bağımlılık, siyasal ve kültürel uydulaşma, yer değiştirme gibi süreçlerin damgasını vurduğu kopmaz bağlarla dünya tarihi sahnesine çekilmiştir; ama kendi iktisadî, toplumsal, kültürel bağlarını, yeni ve sağlam bir şekilde eklemlendirme fırsatına sahip olamamışlardır. Bunun sonucunda, ne kendi geçmişlerine, ne de bir başkasının bugününe ait tarihsel bir Araf ortaya çıkmıştır adeta. Bu, İslâmcı siyasal güçlerin savunduğu geri, ilkelci ütopyanın taşıdığı çekiciliği bir parça açıklamaktadır.

Aynı şekilde, başka alanlarda da tarihsel bir kopuş olduğunu düşünebiliriz: Kamu yararına ilişkin yeni bir algılayışın ürünü olan kültür (roman, oyun, makale ve modern şiir gibi yeni türler; resim, sinema vb.) ve siyaset, son iki yüzyıldır -modüler bir tarzda- bütün dünyada hâkim olan ideolojilerin kaynaklık ettiği mefhumlara dayanıyordu. Bu tarihsel değişimin ve yarattığı kopuşun en çarpıcı tezahürü, siyasal İslâm'ın kendisinin bile, Arap kültürü ile siyasetine hâkim olan, Avrupa kökenli modern (hatta modernist) ideolojilerin kavramlarını kullanmasıdır. Gerçek şu ki, İslâmcı kuramcıların kutsal metinlere atıfları, bu metinlerdeki terimleri ve anlatıları kullanmaları, sadece simgesel düzeydedir. İslâmcıların toplum tablosunu incelediğimizde, kısmen Arap milliyetçiliğinin bir çizgisini -*Mısre'l-Fetât* (Genç Mısır) ya da Suriye Milliyetçi Partisi- model almış bir anlayış çıkar karşımıza: Toplumun, organik bir bütün olduğu, birliğini ve gidişatını etkileyecek herhangi bir içsel farklılaşmadan bağımsız olduğu anlayışı. Bu anlayış çerçevesinde, Müslüman toplumunun doğasını ve bütünlüğünü etkileyecek farklılaşmalar, sadece yabancı etkisinin ürünü olabilir. Dolayısıyla bu farklılaşmalar, çok karmaşık toplumsal ve ta-

rihsel süreçlerin ürünü olarak değerlendirilmez; toplumun, İslâmcıların dinleriyle, siyasal ve toplumsal tutkularıyla uyumlu olduğunu iddia ettikleri doğasını ve bütünlüğünü hedef alan saldırıların sonucu olarak görülür.

Siyasal İslâm'ın tarihsel vizyonu, aynı zamanda Herder ile tilmizlerinin, Gustave Le Bon'un, Aydınlanma felsefesini eleştiren, özellikle ilerleme ve evrimde zamanın izlerinin bulunacağı fikrine karşı çıkan yazarların kuramlarını akla getirir: Uygarlıkların, toplumların, kültürlerin (yazarın bakış açısına bağlı olarak İslâm bunların hepsi ya da herhangi biri olabilir) belki ihtişam ve yozlaşma dönemlerinin söz konusu olabileceği, ama doğası ve yönü açısından değişmez olan, sabit bir akış izlediği fikri. Sanki bir halkın tarihi, bir hayvan türünün tarihine benzermiş gibi - her halk kendi içine dönüktür, evrime ya da ilerlemeye direnir, akılla değil içgüdüyle hareket eder. Tıpkı güvercinler gibi Müslümanların da önceden belirlenmiş bazı karakteristiklere sahip olduğu yolundaki bu tezde *asâle** kavramının kilit bir yere sahip olmasına şaşmamak gerek. Müslümanların, nitel evrime direndiği, somut anlamda hiçbir tarihsel dönüşüme maruz kalmadığı düşünülür; sanki bir şekilde Tarih'in dışında, bütün zamanlarda geçerli olan kolektif bir tinle ya da *Volksgeist*'la donatılmışlardır: Dindarlıkla ve imana dayalı eylemlerle tanımlanmış, etraflarını saran modernitenin toplumsal, siyasal ve kültürel gelişmelerine kökten direnen bir *Geist*'tır bu.

Bu görüşün, tarihsel gerçeklikle çelişkili olduğunu söylemeye gerek yok. Şeriatın kendisi bile, toplumlara koşut bir şekilde evrilmiştir; tarihi nesnel bir şekilde inceleyen herhangi biri, şeriatın ne şimdi ne de başka bir zamanda, tam bir mutabakatla kabul edilmiş bir kod olmadığını, yalnızca hukukla ilgili bir ilkeler toplamı olduğunu görecektir. Bü-

(*) "Authencity" sözcüğü karşılığı. Burada bu kavramı "sahihlik" şeklinde tercüme ettik - ç.n.

tünlük adına sahip olduğu tek şey, adına işlev gördüğü yönetimlerle olan ilişkisine dayanır. Çünkü şeriat bir gerçeklikten ziyade bir simgedir: Bir addır yalnızca, nesnel bir tarihsel kendilik olmadığı gibi -İslâm şeriatının tarihi hakkında hiçbir fikri olmayanların iddialarının tersine- makûl biçimde "tatbik edilebilir" bir kanunlar toplamı da değildir. İslâmcıların siyasal eylem fikrine gelince, bu da, Tarih karşısında saf iradeyi, ikna karşısında şiddeti savunan Jakoben *coup d'état* kavramından farklı değildir. Sabit olduğu düşünülen Tarih ile türdeş olduğu düşünülen toplum, İslâmî ya da İslâm'a dayanan bir yönetim sisteminin "doğal" temeli diye görülür: Tarihdışı bir kendilikten -Müslüman cemaatten- organik ve doğal bir biçimde doğacak bir sistemdir bu. İslâmcı tarih görüşünü, toplum ve siyasal eylem anlayışını belirleyen ideolojik çerçeve budur. Siyaset ya da modern tarih uzmanları, modern dönemde dünyanın başka yerlerinde ortaya çıkan bazı olaylar ya da hareketlerle bu söylediklerim arasında benzerlikler bulmakta zorlanmayacaktır. İslâmcı söylemi simgesel unsurlarından, gelenekselci ve radikal göndermelerinden, yeniden hayata geçirilebilecek bir geçmiş fikrinden ayıracak olursak, Rus Narodniklerden Afrika popülizmlerine kadar pek çok popülist hareketle arasındaki ideolojik benzerliği hemen görürüz. Sağ milliyetçi hareketlerle, özellikle 20. yüzyıl Alman ve İtalyan milliyetçilikleri, Hindistan'daki Müslümanların öldürülmesini savunan Hindu milliyetçiliği, faşizmin yoğun damgasını taşıyan belli başlı Arap milliyetçilikleri gibi gerici ve aşırılıkçı hareketlerle arasında da güçlü koşutluklar söz konusu.

İslâmcı ideolojilerin temel ilkelerinin Batı'dan ithal edilmiş ya da esinlenmiş olduğu sonucuna varacak değilim. Mevcut İslâmcı hareketlerin ne kadar karmaşık ve çeşitli olduğunun, bunların birbiri arasında bile derin husumetler, çelişkiler bulunduğunun farkındayım. Gelgelelim, farklı

bölgesel, kültürel, siyasal konumların ardında bir dizi ortak nokta bulunduğunu da görüyorum: Farklı ezgilerden oluşmakla birlikte cümleleri uyum içinde olan karmaşık bir eseri çeşit çeşit sazla icra eden bir orkestrada olduğu gibi. Bence İslâmcılık ideolojisinin, Arap ülkelerinde yaygın olan siyasal ve toplumsal düşünceler ile ideolojileri yansıtan kendine özgü bir tarihi vardır. Arap siyasal kültürünü ve buna bağlı dünya görüşünü oluşturan da, bu düşünceler ve ideolojilerdir: Siyasal, entelektüel, hatta edebî söyleme uyarlanan öğretim yöntemleriyle ve kurallarıyla tanımlanmış bir kültür ve dünya görüşüdür bu. Batı kökenli fikirler Arap ülkelerine aşılanmış, bizim olmuşlardır; onlar, modern siyasal yaşamın temelleridir, daha doğrusu mevcut modern siyasal söylemin temellerini teşkil eder: Günümüzün köktendinci söyleminin tersine bu, sadece simgesel ve hayalî bir söylem değildir. Ne var ki, Arap siyasal yaşamında kurucu role sahip bu aşılanmış fikirler ve ideolojiler, bizler tarafından, son derece fakirleştirilmiş bir tarzda üretilip yeniden üretilmektedir.

Bu gelişme, dünyanın geri kalanında -Asya, Afrika, Latin Amerika ve Doğu Avrupa- olduğu gibi Arap ülkelerinde de, Napolyoncu devlet modelinin ve 19. yüzyılda tüm dünyaya ithal edilen "Fransız siyasal fikirleri"nin etkisinin sonucu olarak yaşandı. Avrupa kapitalizminin uzun kolu, bütün dünyayı ideolojik ve iktisadî bir standartlaşma sürecine tâbi kıldı. Son derece yararlı kalkınma ve ilerleme çizgilerini de içine alan bu düşünce ya da ideoloji standartlaşmasını inkâr etmeden, şunu hatırda tutmak gerekiyor: Avrupa ya da Amerika aşılmaz bir ilerleme zirvesini temsil etmiyor. Sözünü ettiğim küreselleşme, Avrupa tarihsel deneyimi karşısında değişmez bir bağımlılığa ya da taklide işaret etmiyor, bu sadece bir başlangıç noktası: Geniş kapsamlı etkilerinden kuşku duyulmayacak, inkâr edilemez bir tarihsel olgunun

kabul edilmesidir bu. Avrupa küresel bir kültürün tetikleyicisi olmuştur; ama bu, Avrupa'ya ait olduğu kadar başka yerlere de ait olan bu kültürün doruk noktasının Avrupa olduğu anlamına gelmez. Aslında, Aydınlanma-karşıtı trendlerin yaygınlığı göz önüne alındığında, bugün Avrupa bir gerileme merkezidir. Avrupa, Avrupa'da başlayan evrensel bir kültürün sınırı olarak değerlendirilmemelidir.

O halde, Arapların "dünyalı" konumuna sahip olması, küresel bir bakış açısı kazanması, örtük ve doğal bir süreç olmuştur. Bunun bir göstergesi de, İslâmcı siyaset, toplum ve tarih anlayışının temelinde yatan fikirlerin seküler niteliğidir. Bu anlayışın dolaysız Arap kökenlerine ve üzerindeki Avrupa etkisine daha önce değindik; bu nedenle, İslâm'ın varsayılan köklerine dönüş fikrinin en iyi olasılıkla metaforik, her durumda simgesel ve hatırı sayılır ölçüde yanıltıcı olduğu sonucuna varabiliriz: Bu, İslâm geleneğine, sindirmesi mümkün olmayan modern tarihsel, toplumsal ve siyasal mefhumların aktarılmasıdır. Daha da ileri gidip, gerçekte "ithal" ettiğimiz şeyin, zaten dünya çapında yaygın olan modern siyasal ya da toplumsal fikirler değil, çağdaş Arap toplumlarının bir yana bıraktığı bazı İslâmî geçmiş unsurları olduğunu söyleyebiliriz. Bu arka plan çerçevesinde İslâmcı gruplara verilen destek, yeni bir toplum kurma ve Arap gerçekliğini miadı dolmuş (Arap gerçekliğiyle en iyi ihtimalle yüzeysel ve simgesel bir ilişkisi olan) birtakım metinlerin yasaklarına tâbi kılma hedefindeki bir kültürel ve toplumsal hareket olarak görünür: Bu hedefe ulaşmak için, yurttaşlarda, özellikle (Cezayir'de, 1989'dan önce Tunus'ta olduğu gibi) kadınlarda dehşet duygusu uyandırma, (Cezayir'de, Mısır'da, Lübnan'da olduğu gibi) aydınları katletme, bombalama gibi yöntemlere başvurulur.

Günümüz gençliğinin İslâm'ı, anne babalarının İslâm'ından farklıdır; tarihsel geleneğin İslâm'ından da farklıdır.

Günümüz İslâm'ı, sınırlı sayıda kaynağın, sağcı, faşist ya da aşırı milliyetçi ideolojiyi destekleyecek şekilde, son derece özgül bir tarzda yorumlanmasının ürünüdür.

Milliyetçi dönemin son evresi sırasında, daha erken bir dönemde başlatılan kurumsal ve kültürel modernleşme girişimi eşitsiz bir şekilde hayata geçirildi. Batı'da olduğu kadar Doğu'da da yaygın olan, ama Arapların modern tarihiyle çelişen bir fikir söz konusu: Arap halkının doğası gereği Müslüman olduğu ve (doğaları, tarihleri ve değerleri itibarıyla sekülarizme yabancı olan Arapların sorunlarını çözecek yegâne çare olan) şeriata dayanan bir İslâm biçimine döneceği fikri. Bu düşünceler yüzünden bazıları, gerçeklik algısına hayalî unsurlar katmakta, yakın geçmişi arkaik imgeler çerçevesinde yeniden yazmakta, eğitim sistemi aracılığıyla büyüsel ve dinsel bir bakış açısının kalıntılarını aşılamaktadır.

Peki neden bugün Araplar gerçeklikle çelişen hayalî bir dünyada yaşıyor? Bazı insanları, dünyanın zamansallığını görmezden gelmeye, yanlış şekilde dinsel diye algılanan bazı fikirlerin tarihselliğini inkâr etmeye iten ne? Arap toplumlarının sorunlarına çözüm olacak tek çarenin, İslâmcılığın tasavvur ettiği İslâm'ın köklerine "dönmek" olduğu fikri, neden giderek daha çok insanı cezbediyor? Bu fikre karşı çıkmak neden bu kadar zor? Neden insanlar bu fikrin, insanlardan, toplumdan, Tarih'ten üstün olduğu varsayılan bir güç adına siyasal iktidarı ele geçirmek için ortaya atılmış bir mazeret olduğunu göremiyor? Pratikte, hakikatin ve dinsel doğruluğun tek yargıcı olduğunu iddia eden siyasal örgütlerin kontrolü anlamına gelecek bir ilahî güçtür bu oysa. Neden insanlar, İslâmî bir devletin ya da toplumun kurulmasının, Arap toplumunun, Tarih'i önceliği, bütün toplumların tâbi olduğu karmaşık evrim süreçlerinden etkilenmediği varsayılan Müslüman doğasının bir ifadesi olacağını öne sürüyor?

Bir örnek vermek gerekirse, Suriye'nin Müslüman kimliğe sahip olduğu iddiası pek bir şey ifade etmez: Coğrafî açıdan Suriye'de dinsel çoğulluğun söz konusu olması, ya da kimliğin sınırlarını tanımlamanın güç olması yüzünden değil. Arap Hıristiyanlığı'nın, özellikle doğu kiliselerinin, İslâm'ın pek çok unsurunu devşirdiğine kuşku yoktur. Ama aynı şekilde, geleneksel İslâm da (özellikle Osmanlı döneminde), geliştiği çevre içinde, Bizanslı olduğu kuşku götürmez bazı özellikler kazanmıştır: Dinsel örgütlenme, din ile devlet ilişkisi gibi. O halde saf ya da sahih denebilecek bir Hıristiyanlığı -ya da İslâm'ı- nerede arayacağız? Bugün Arap toplumlarında yaygın olan toplumsal âdetler ve dinsel folklor, sadece İslâm'a dayanmaz - her ne kadar İslâm, tarihi boyunca birçoğunu özümsediği, birçoğundan etkilendiği bu pratikleri Müslüman diye adlandırmış olsa da. Gerçekte bunlar, zamansal alana ve -Suriye örneğinde olduğu gibi- kökleri İslâm öncesi dönemin uzun geçmişine dayanan, bütün cemaatlerin paylaştığı ortak bir tarihe aittirler. "Sahihlik" zamansal önceliğe dayanmak zorundaysa, Suriye özünde Hıristiyan olmalıdır; çünkü Müslüman olmadan çok daha önce Hıristiyan'dı, ayrıca etnik kökenleri de ayrıdır (Arap, Türk, Çerkez, Kürt vb.). Üstelik, siyasal ya da kültürel anlamda Arapçılık'la hiçbir ilgisi olmayan göçer Araplar (*a'râb*) hariç tutulduğunda, Suriye'deki en sahih Araplar Hıristiyanlardır: Yakın bir geçmişe kadar Yemen kökenleriyle övünen Marunîler de dahil olmak üzere, Havran ile Cebel-i Lübnan'da yaşayanlar.

Dolayısıyla, kimlik meselesi çok karmaşıktır. Bir birey -ya da bir toplum- içsel farklılaşma olmaksızın kendini idame ettiren tek, dışlayıcı, daimî ve değişmez bir kimliğe sahip olamaz. Bir toplumun tek bir kimliğe sahip olduğu iddiası, o toplumun niteliğini betimlemez: Toplumun denetimini ele geçirme, varsayılan bu kimlik adına o toplumu tahak-

küm altına alma yönündeki siyasal bir hamledir - İran ile Sudan'da çoktan gerçekleşmiş, diğer Arap ülkelerinde de tehdit olarak varlığını koruyan bir şeydir bu.

Şimdi, siyasal ve toplumsal olguları anlama aracı olarak tarihsel gerçekçiliğin ve eleştirel ruhun itibarını yitirmesi meselesine dönelim. Şiddetli gerilimlere yol açmış iktisadî ve toplumsal krizlerden, geniş çaplı bir toplumsal seferberlikten, İslâmcı adı verilen ütopyacı hareketlerin gelişmesinden söz etmeyeceğim. Görünürde sadece Araplara özgü bir İslâmî doğa fikrini savunurken, nihayetinde seküler gerçekliği örtmeye yarayan bu hareketlerin aldığı biçimlerden söz etmek istiyorum.

Daha önce, milliyetçi dönemin bir kuşatma durumuyla çakıştığını belirtmiştim. Bu kuşatmanın ana ayaklarından biri, bölgesel düzeyde, milliyetçilik karşısında İslâmî bir ideoloji oluşturma çabasıydı: "Bağdat kültür paktı" diye adlandırılabilecek şey. Arap milliyetçiliği ile sosyalizmi, kâfir, tanrıtanımaz, gelenek düşmanı ilan edilmişti. Toplumun sahih değerlerine ihanet ettikleri, sapkınlığa, kuralsızlığa davet çıkardıkları savunuluyordu. Mısır'da Muhammed Celal Kışk, Suriye'de Selâhâddin Müneccid, Lübnan'da (ilk dönemlerinde) *el-Hayat* gazetesi bu saldırıların başını çekiyordu. Bu ateşli söylemin oluşturulduğu sıralarda, Batılı (çoğunlukla Amerikalı) yazarlar, ünlü Truman doktrinini daha da ileri götüren, İslâm'ın komünizmin "kontrol altına alınması"nda temel etken olacağını öne süren metinler kaleme almaya başladı: Walter Laquer'in eserleri ve Amerika'nın son yıllardaki Afganistan politikası bu bağlamda değerlendirilebilir. Mısır başta olmak üzere milliyetçi devletler, buna karşılık, dinsel ifadeleri ve mefhumları serbest bir biçimde kullandıkları, kendilerine özgü söylemler geliştirdiler. Ayrıca, Mısır hükümeti el-Ezher'i dünya çapında bir kurum haline getirdi. Özellikle Mısır'da, ama başka nedenlerle Ceza-

yir'de de, milliyetçi devlet popülist bir demogoji türünü sıklıkla kullanmaya başladı, hatta (özellikle Enver Sedat dönemi ile sonrasında) medyada, ilerlemeye, ussallığa ve açıklığa düşman bir dilin hâkim olmasına bile göz yumuldu: Cinlere ve şeytanlara atıfta bulunan, neyin yasak olup neyin olmadığını dinsel çerçevede tanımlayan, kadınları peçe takmaya, erkekleri on beş asır önce ölmüş kişilikleri örnek almaya iten bir kültürdü bu. 1970'lerin sonu ile 1980'lerde bu eğilim daha da ivme kazandı: Petrol üreten Müslüman devletlerin medya gücünün daha da artmasının, muazzam sayıda Arap çocuğun bu ülkelerdeki eğitim kurumlarında öğrenim görmesinin, büyük hızla yaygınlaşan Arap üniversitelerinin yarı cahil mezunlar kitlesi yaratmasının sonucuydu bu. Sadece son birkaç yıl içinde, Arap milliyetçi kültürünün pek çok unsuru, dinsel söyleme dahil edilecek şekilde dönüştürüldü; daha doğrusu, Irak'ta olduğu gibi, popüler destek sağlamak ve meşruiyet kazanmak gibi demogojik ve yanıltıcı amaçlarla, milliyetçi söylem dinsel bir dille yeniden formüle edildi.

Bu şekilde milliyetçi devlet, kendisine muhalif olan ve tarihsel hareket noktasına karşıt bir yön izleyen hareketlerin büyümesini sağlayan ideolojik ve kültürel koşulları yaratmış oldu. Böylelikle, dinsel söyleme merkezî bir yer kazandırdı. Sakallar, sarıklar ve bunlara eşlik eden diğer her şey, Tunus'un başkentinde bile bariz biçimde görülür hale geldi (gerçi bu simgesel düzeydeydi, bir yandan sarıklıların ezan okumasına izin verilirken, öte yandan da mevcut kültürel ve sosyal politikalar bütün canlılığıyla sürdürülüyordu). Ama diğer Arap ülkelerinden farklı olarak, Tunus'ta bu gelişme çok ileri gidemedi - eşiği atlayıp atlamamakta hâlâ kararsız olan Suriye devletinde de. Gelgelelim, sarıklı devletin demogojisi, gerçekliğe ilişkin olarak, İslâmî diye adlandırılan bir yanılsamanın yerleşmesinde büyük rol oyna-

dı: Arap ya da İslâm toplumlarına ilişkin her türlü düşünceyi, bu toplumların "köken"lerine ya da "öz"lerine dair ilkel mefhumlarla dolduran bir yanılsamaydı bu. "Bağdat kültür paktı"nın ürünü olan siyasal söylem türleri, Müslüman çoğunluğa sahip bir toplumun sorunlarına ancak sözümona İslâmî çözümün çare olacağı tezini teşvik etti: Doğru bir öncülle -çoğunluğun Müslüman olması- işe başlayan, Müslümanların İslâmcı olduğu yolunda temelsiz bir sonuca ulaşan yanlış bir akıl yürütme. Gerçek şu ki, İslâm bir dogma, bir inanç, inanan kişinin uyduğu bir dizi davranış ilkesidir. Oysa İslâmcılık -siyasal İslâm- bambaşka bir meseledir. Aralarında derin bir uçurumun bulunduğu bu iki pratiği ilişkilendirmenin tek yolu, dini kullanarak dünyaya hâkim olmak, dünya meselelerinde -son tahlilde seküler meselelerde- dinsel duyguyu kamçılamaktır.

Modern Arap tarihinin bulanıklaştırılması ile, bu tarihin seküler çekirdeği karşısında yürütülen kampanya arasındaki bağ, popüler imgelemde Arap toplumunun İslâmî yönünün abartılmasına yol açtı. Bir arkadaşım bunu "Müslümanların aşırı İslâmlaştırılması" diye adlandırıyor. Ben "İslâm'ın aşırı İslâmlaştırılması" diyorum: İslâm'ın, Müslümanların eksiksiz bir biçimde içine işlemiş tek, açık, değişmemiş ve değişmeyen bir olgu olduğu görüşü. İşin aslı şu ki, sıradan insanların pratiğinde gündelik İslâm, maksimalist, militan İslâm versiyonundan tamamen farklıdır. Gündelik İslâm pratiği, gösterişi, patolojik bir tikelciliği, tavırlarda, davranışlarda, giyim kuşamda ya da saç sakal biçiminde teşhircilik derecesine varan bir farklılaşmayı gerektirmeyecek bir deneyimdir. Ayrıca, ahrete dair vaatleriyle İslâm, ne açlığı dindirir, ne işsizliği önler, ne de toplumsal krizleri çözer. Sıradan Müslüman, yiyecek ekmek ister, ona sunulansa sadece inançtır. İnanç, onun açlığını dindirmeye yetmeyecektir, çünkü inanç, devlet tarafından ya da toplu-

mun belli kesimleri tarafından, kamusal ve özel değerlerin diriltilmesi kisvesi altında sunulan bir afyondur.

Milliyetçi devlet ile "Bağdat kültür paktı", gerçekçiliğin gücünü yitirip yanılsamanın yaygınlaşmasında yegâne suçlular değildir. Televizyonun, dinsel olana aşırı değer atfedilmesi noktasında büyük bir rolü olduğuna kuşku yok. Televizyon programları büyük bir dikkatle izlenmektedir - özellikle Arap ülkelerinin büyük kısmını içine alan, her gün yayınlanan dünya haberleri. Bu programlar, Arapların zihnine çarpık bir tablo nakşeder: Son derece çarpıcı görüntülerle sunulan küçük ayrıntılar, sürekli olarak, özsel niteliklermişçesine temsil edilir. Sözgelimi, ne zaman televizyonda Beyrut'taki olaylarla ilgili bir program olsa, konuyla ilgili olsun ya da olmasın, kentin güneyinde gösteri yapan öfkeli kitlelerin görüntüleri yayınlanır. Aynı şekilde, Kahire'yle ilgili bir belgeselde, bu karmaşık ve çalkantılı kent, her zaman bir öküz arabasının ya da namaz kılan Müslümanların görüntüsüyle temsil edilir. Fransa'daki göçmenleri konu alan bir programda da, Marsilya'da namaz kılan Müslümanların görüntüleri karşımıza çıkar. Belki de bu noktada, köktendinci söylem ile, Batı'nın (hatta bilgi sahibi olan, ya da olduklarını sanan Batılıların) bayağı söylemi arasındaki açık ortaklığı tespit etmek yararlı olur. İkisi de, egzotik, garip ya da tikelci özelliklere öncelik verir: Yeni olmayan, yüzyıllar öncesine dayanan bir tavırdır bu. Son on beş yılda yeni olan şey, Batı söyleminin, (Reagan döneminde) "terörizmle mücadele" olarak adlandırılan şeyle bağlantılı biçimde ortaya çıkması, Avrupa ile ABD'de ırk meselelerinde siyasal irrasyonalizmin yükselişiyle çakışmasıdır. Kimlikle ilişkisinde İslâmcılık ile, ötekiyle ilişkisinde Avrupa ırkçılığı arasında, gerek düşünsel gerek siyasal anlamda nesnel bir mütekabiliyet olduğu açıktır: İkisi de köktenci [*fundamentalist*] ve yalıtmacıdır, ikisi de Tarih'i mitoloji haline getirir. Bu yüzden, Jean-Marie Le

Pen'in İslâmî köktendinciliğin müttefiki, FİS'in doğal kardeşi olması fikrinde şaşılacak bir şey yoktur.

"Egzotist" söylem gerçekliği aydınlatmaz. Tersine, son on yıldır, zengin, hâkim Kuzey ile, tikellikle, egzotiklikle, barbarlıkla tanımlanan Güney arasındaki uçurumu artırmaya yarayan bir mekanizma haline gelmiştir. Daha önceki bir dönemde bu tampon işlevini "gelişmiş toplumlar" ifadesi görüyordu; bugünse "kültürel tikellik" olarak tanımlanan tikellik görüyor: Avrupa'nın etrafına setler kurmaya yarayan, Arapların tarihsel eylem gücünden yoksun olduğunu öne süren, onları geri tikelliklerine mahkûm eden, doğaları karşısındaki bütün tehditlerden korundukları hayaliyle ilerici hareketten mahrum bırakan bir mekanizma oluşturan bir tikelliktir bu. Gerçekte, Arapların geçmişe, "Miras" diye fetişleştirdikleri şeye olan abartılmış bağlılıkları, gerçekliği kavramalarına ya da gelişme araçlarını kazanmalarına kesinlikle izin verilmediği anlamına gelmektedir.

O halde istenen, Arap toplumlarını, tikelliklerinin ve anlı şanlı geçmişlerinin yanılsaması içine gömülmüş bir halde bırakmak, onların ilerlemenin kıyısında, gerçeklikle bağlantısız, modern tarihlerini -özellikle bu tarihin olumlu yönlerini- unutmuş bir halde kalmalarını sağlamaktır. İstenen, sadece "zamandan bağımsız Arap"ın özelliklerinin algılanmasıdır: Bunun alternatifi de, güçsüzlük ya da din adamlarının diktatörlüğüdür - birçok Batılı'nın, varsayılan sahihliğe uygun olduğu gerekçesine dayanarak Arap doğasıyla uyumlu olduğunu düşüneceği bir şeydir bu. Ama burada beni en çok etkileyen nokta, Arap solunun eski militanlarının, düş kırıklığına uğramış milliyetçilerin, içtenliklerinden, saflıklarından, ya da kurnaz oldukları düşüncesiyle, İslâmcı söyleme itibar etmeye başlaması, İslâmcı siyaset anlayışı ile sözümona İslâmî toplum arasında bir mütekabiliyet olduğunu örtük biçimde kabul etmesidir.

Sonuçta, bugün ana hatları belirginleşen tehlikeli gelişmenin hiç de kaçınılmaz olmadığını vurgulamak gerekiyor. Arap toplumları, ulusal çıkarları için akla başvurma yetisinden doğaları gereği mahrum değil. Tutku ile nostalji yerine akla, ulusal çıkarlara öncelik vermek Arap kimliğine yabancı değil. Ancak, modern tarihimiz içinde bu görüşlerin sahip olduğu merkezî yeri korumazsak, Arap ülkeleri kavrayamadıkları bir tarihin kurbanı olmaya, Arapları azgelişmişlik içinde bırakmak isteyen güçler tarafından sömürülmeye devam edecek. Bir rönesansın ardından doğacak bu bilincin bir tek adı var: Sekülarizm. Bunun alternatifi, cemaatçiliğin kaçınılmaz sonuçlarıyla, cemaatin içine kapanışıyla teoktarik bir devlet. Galileo-öncesi ile postmodernin geçici evliliği olacak bu. Bu evlilik belki Batı için büyüleyici olabilir, ama bizim için tatmin edici bir çözüm değil.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂMCILIK VE ARAPLAR

Arap dünyası siyasetini, tarih-altı [*infra-historical*] güçler arasındaki ilişkilere indirgeme yönünde giderek kuvvetlenen bir eğilim söz konusu. Bağdat'ın yenilgisini takiben son zamanlarda Irak siyasetine ilişkin olarak yazılanlara ve medyadaki temsillere şöyle bir göz atıldığında, karmaşık süreçlerin çok basit bir biçimde, cehaletin verdiği bir kendinden eminlikle ele alındığı görülür: Bu temsillerde söz konusu süreçler, Şiîlik, Sünnîlik, Kürtlük gibi birtakım aşkın özlerin birbiriyle rekabeti olarak değerlendirilir; bu rekabetin, Kürdistan Demokrat Partisi, Baas Partisi, Tıkrıtî klanı ve Da'va Partisi gibi tezahürlerinin de son derece yüzeysel sonuçlara yol açtığı düşünülür. Bir zamanlar ülkenin en örgütlü siyasî gücü olan Irak Komünist Partisi gibi 'ne idüğü belirsiz' oluşumlar, bu açıdan tamamen anlaşılmaz olmalarının yanı sıra, yol açtıkları sonuçlar bakımından en az önem atfedilen olgulardır. Aynı anda hem tarihin altında yer alan hem de onun akışına hükmeden *pneumata*'ya [ruh] yer açmak için, tarihsel bağlamda etkili olan birtakım toplumsal ve siyasal güçler adeta yok sayılır.

Günümüzün aydın ya da yarı aydın jargonlarında, bu imge içerisinde Arap tarihi ile siyasetinin yinelenen akışı olarak resmedilen şeyi canlandıran tinler, sabit kimliklerdir: Kökten bir indirgenemezlik söylemini canlandıran özgüllüklerdir bunlar. Bu söylem, Arap toplumu ile siyasetinin bir mozaik oluşturduğu yolundaki tezi inşa etmektedir: Bu da, dinsel, mezhepsel ve etnik ilişkiler gibi tarih-altı oluşumlar arasındaki doğal antagonizmayı belirtmek üzere kullanılan bir metafordur. Bunlar, koşullardan bağımsız, saf olgusallıklar [*facticities*] olarak sunulur - oluşum eylemlerinden önce ve onların da ötesinde, oluşumun koşulları bile olmaksızın, içsel ve kesin biçimde oluşturulmuş kimlikler, dolaysız biçimde siyasal birer güç haline gelen toplumsal özlerdir bunlar: Şiî ayaklanmaları, Sünnî yönetimleri, Kürt isyanları, özgül niteliklerine değinilmeksizin, bu bağlamda sıralanır. Bu iddiaya göre, milliyetçilik, demokrasi ya da sosyalizm gibi türlü oyunlarıyla tarih, bu yaban kimliklerin sürekliliğini dönüştürmeyi başaramadığından, her şey bu tarih-ötesi özlere, sözünü ettiğimiz bu tinlere döner. Böylece, evrensel tarihsel güçlerin, tarih-ötesi *Volksgeist* [halk tini] karşısında kendilerine yol açamadıkları, dolaysız bir bozulmaya maruz kaldıkları ileri sürülür: Milliyetçilik katıksız bir dinsel zenofobiye, demokrasi yozlaşma ile manipülasyona, sosyalizmse gasp ve karikatüre dönüşür. Diğer bir deyişle, toplumsal örgütlenmenin cemaatçi, dinsel ya da bölgesel birincil biçimleri gibi tarih-altı güçler, tarih-üstü sürekliliğin göstergeleri olarak ele alınır.

Kimlik konusundaki bu metafizik söylem yeni değildir. Arap dünyasının günümüzdeki durumunu konu alan klasik şarkiyatçı yazında veri olarak kabul edilmiştir. Bu söylem içerisinde "İslâm'ın kaynakları" konusundaki "derin"

bilgi, sürekliliğin ve kimliğin görünürde değişmez temeller üzerine kurulduğu malzemeyi sağlamıştır. Ayrıca söz konusu söylem, o dünyanın aslî özellikleri olarak ele aldığı nitelikler içerisinde, yani geçmişin, değişmez bir *Geist*'ın içerisinde -Hegelci anlamda salt görünür olan ile karşıtlık oluşturan- mevcut şimdiyi, onunla birlikte de geleceği yok eden bilgiyi önceden üretmiştir. Ancak, bugün yeni olan üç şey söz konusu: Bu kimlik söylemi, postmodernizm terimiyle atıfta bulunulan bağlamda ve bu hareketle ilişkilendirilen yeni-şarkiyatçılık bağlamında geçerlidir; sözde-sosyolojik bir açıklamayla desteklenir; bu tarih-altı rekabetin katılımcılarına atfedilen siyasal kimlik söylemiyle uyumludur. Bütün bunları ayrıntılı olarak inceleyeceğim.

Öteki'nin kimliğine ilişkin yeni-şarkiyatçı söylemi olanaklı kılan belli konjonktürel koşullar söz konusu. Bu kimlikler arasında en dikkate değer olanı, gerek Avrupa içinde ve dışında gerekse de Kuzey Amerika'da, İslâm'dır. Bu koşullar arasında en önemlilerinden biri de, (Arap dünyası ile, Müslümanların çoğunlukta olduğu başka yerler dahil olmak üzere) Üçüncü Dünya'nın büyük kısmında iktisadî kalkınmaya dair modernist yaklaşımların açıkça başarısız olmasıdır. Kapitalist üretimin "esnek birikim" modeli altında uluslararası boyuttaki yeniden düzenlenişi bu bağlamda büyük önem taşır: Gerek uluslararası düzeyde gerekse de ülkelerin kendi içlerinde işgücünün etnik olarak tabakalaşmasına, buna bağlı olarak da toplumsal-etnik tabakalaşma ile gettolaşmaya yol açan bir süreçti bu.[1] Bu gelişmelerin yanı sıra, metropol ülkelerinde devletin niteliğinde bazı değişimler gerçekleşti: Cumhuriyetçi model çerçevesinde inşa edilmiş "ulusal-sosyal" devlet, toplumla arasında son derece yaygın ilişkiler ağına sahip bir devlete

1 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford 1989, 10, 11. bölüm ve değişik yerlerde.

evrildi: "Piyasanın devlet kurumu"na dönüştü. Bu değişim, Avrupa'da etnik azınlık mefhumunun çok daha vurgulu bir biçimde yeniden tanımlanmasına yol açtı.[2] Bu gelişmelere, ABD ile Fransa'da -medyatik ve gizemli bir "yeni felsefe"yle birlikte- liberter sağın, ABD'de köktendinciliğin, Avrupa'da ise ırkçı sağın yükselişi eşlik etti. Komünizmin çöküşü, düz-çizgisel [*unilineal*] evrim ve tarihsel kaçınılmazlık gibi 19. yüzyıl modernist ütopyalarına son darbeyi vururken, özellikle Doğu Avrupa'da, milliyetçi güçlere yeniden hayat verdi. Kimi entelektüeller, o "kadim felsefî bilinç"i taşıyan, ağır ve kimi zaman intikam dolu hesaplaşmalar yapmak zorunda kaldılar. Dünün sınırsız *tiers-mondisme*'i [Üçüncü Dünyacılık], sadece sınırlara ve farklılıklara dair bir bilinçle değil, görecilik ve liberalizm adı altında dile getirilen nihilist kapalılık savlarıyla da sınırlandırıldı. İslâm'la ilgili meselelerde de böylesi bir entelektüel zayıflık söz konusu: Öyle ki, çeşitli versiyonlarıyla evrimciliğin sağladığı tarihsel ortaklık fikrinin yerini, indirgenemez farklılık mefhumu aldı. Tarihsel ussallık yerini yavan bir tarihsel göreciliğe bırakırken, modernist kalkınmacılık (ya da devrimcilik), karşısında modern öncesinin postmodernizmini buldu.

Sonuçta, yukarıda sözünü ettiklerimizi destekleyen şey, *farklılık*'a dair erekselci [*finalist*] bir anlayıştır: Bu anlayış, bütünüyle uygunsuz olan karşılaştırılmazlık metaforunu üretir, iyi niyetli yorumlara olduğu kadar kötü niyetli yorumlara da açık kapı bırakan bir görecilik mefhumuna yol açar. Göreciliğin daha önceki yorumlanışında, karşılıklı meşruluk yönündeki etik iddia, bir anlama biçimi olarak kendini gösteriyor, ötekiliğe ilişkin olarak, yüzeysel bir tarz dışında bilişsel anlamda savunulması olanaksız bir apoloji

2 Etienne Balibar, "*Es gibt keinen Staat in Europa*: Racism and Politics in Europe Today", *New Left Review*, 186, 1991, s. 10 vd.

oluşturuyordu.[3] Daha sonraki yorumda, bir kimliği kesin biçimde sınırlayarak[4] aynı anda hem kaçınılmaz hem de nüfuz edilmez bir ötekilik/aşağılık konumuna sokan bir antagonizma söz konusudur. Her ikisinde de, benliğin dili çıkar karşımıza - belli bir konjonktürde Öteki'ne atıfla kurulan bir kimlik olarak benlik. Kendisini, terimleri doğası gereği kapalı olan, böylelikle Batı, İslâm vb. konusundaki erekselci mefhumlara götüren bir "kültürel tipoloji"nin "üst-dili"[5] olarak gören bir benliktir bu. Bu kendiliklerin birbiriyle ilişkisi, farklılık ve geçişsizlik ilişkisidir; biraradalıkları salt bir çoğulluk, coğrafî bir yakınlık, nihayetindeyse topyekûn bir savaştır: Bu da, bizim "reel" tarihimizin, kimlikleri derecelendirip açgözlü bir biçimde yutan tarihimizin akışı içerisinde yer alan o vahşi ve hayalî kimlik mefhumunun diğer yüzüdür. Zira modernite -hatta, çeşitli alanlarıyla modernizm- Avrupa'yla sınırlı değildir, evrensel bir uygarlıktır: Ticarî kapitalizmle başlayıp dünya ekonomilerini, toplumlarını, siyasetlerini, kültürlerini dönüştüren, Avrupa dışı dünyayı reel tarihsel kırılmalar doğrultusunda yeniden kuran bir uygarlık.

Farklılığı yukarıda tasvir edilen tavırla düşünmek, tikelliği bir tikelcilik metafiziğine dönüştürür: Ötekilerin tarihiyle sınırlı olan arkaik romantik tarih mefhumuna dayanan bir metafiziktir bu. 1980'lerde, Avrupa dışı dünyaya indirgenemez, dolayısıyla dönüştürülemez bir tikellik atfeden bu anlayış netlik kazandı. Açık bir hayretin göstergesi olarak yaygınlık kazanan bu anlayış, "kültür" adı altında, aslında bir anlaşılmazlığa işaret etmekten öteye gitmemektedir: Her "kültür",

---

3 I.C. Jarvie, *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*, Londra 1984, değişik yerlerde.

4 Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Londra 1991, s. 17-18.

5 J. M. Lotman, "On the Metalanguage of a Typological Description of Culture", *Semiotica*, 14/2, 1975, s. 97 vd.

tekbenci [*solipsism*] ve nüfuz edilemez monadik bir evren olarak temsil edilir. Bu evren, özsel bir benliğin çeşitli ifadelerinden oluşur, her ifade de ilksel sınıflama -Batı, İslâm- için bir metafor teşkil eder. Böylece gelenekler icat edilir: "İslâmî" giyim, "İslâmî" yaşam tarzı, çeşitli siyasal meselelerde takınılan "İslâmî" tavır - hepsi de, nihaî açıklayıcı ilke olarak sunulan İslâm'ın değişmez özünün birer simulakrumudur.

Yukarıda tasvir edilen tikellik icadını meşrulaştırmada kullanılan sözde sosyoloji, bu gizemleştirmenin kuramsal olarak geliştirilmesinden ibarettir. Burada, İslâmcılık konusunda belli ölçüde kabul görmüş, ama bence hiçbiri yavanlıktan öteye geçemeyen bazı çalışmalara[6] atıfta bulunabiliriz. Dikkatli bir incelemede, bu sözde sosyolojinin, bütün ideolojik oluşumların ortak bilgikuramsal karşılığından [*correlate*] başka bir şeye dayanmadığı ortaya çıkar: Yani, şimdinin *tarih*'ini değişmez *öz*'ün doğasına indirgeme. Bu hareket öylesine dolayımsız, değişmez mecazlar hususunda öylesine titizdir ki, bu eserleri, İslâmî ya da başka ötekilik tezahürlerini aydınlatmak için Weber'in ya da başka yazarların yapıtlarıyla birlikte okumak yerine, Vladimir Propp'un rehberliğinde anlamaya çalışmak daha yerinde olacaktır. Tikelci özgüllük ideolojisinin kılavuzluğundaki bir sosyolojik imgelem, günlük sıradanlıklara tarihsel çağları belirleyici nitelik atfeder ve nüfuz edilemeyeceğini ilan ettiği farazî kültürel egonun sınırlarını çizmeye yönelir.

Ötekine ilişkin bu sözde sosyolojinin dayandığı temel yanlışlar, özsel türdeşlik, tarih-ötesi süreklilik ve kapalılık mefhumlarıdır. Bu sosyoloji, bir "sahihlik" söyleminin çeşitlemeleri içerisinde kendini gösterir: Bütünselleştirici "İs-

---

6 Fransa'da: G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, Paris 1984 ([çev.] J. Rothschild, *The Prophet and Pharaoh*, Londra 1985); Anglo-Sakson dünyasında ve İsrail'de: E. Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven ve Londra, 1985.

lâm" kategorisinin alanı olarak seçilen toplumların -"İslâm toplumları"- özsel ve kapalı bir türdeşliğe sahip bir *Lebenswelt* [yaşam-dünyası] oluşturduğu düşünülür. Bu anlayış sonucunda, o dünya için "doğal" olan siyasal biçimler, farazî İslâmî özle uygunluk arz eden biçimlerle sınırlanır. Bu siyasal biçimler, bu yazının başında da belirttiğim gibi, temelde İslâmî -ya da Şiî, Sünnî- toplum biçiminin bir ifadesidir: Burada siyasal katılımı tanımlayan şey, atfedilmiş bir yurttaşlık mefhumu değil, dışlayıcı kimlik mefhumlarıdır. Bu siyasal biçimler, aynı zamanda, mütekabiliyete [*correspondence*], dolayısıyla sahihliğe dayanan kaba bir temsil biçimiyle toplumla ilişkilendirilir. Diğer bir deyişle, klasik şarkiyatçılık geleneğinin de ışığında, toplumun, siyasetin ve kültürün dolaysız bir şekilde birbirine tekabül ettiği söylenir,[7] çünkü ancak bu şekilde hepsi aynı özün tezahürü olabilir ve hep birlikte doğaya dönebilirler.

"Sahihlik" mefhumunun, özellikle eski bir Marksist çevre düşünüldüğünde, Gramsci'yi devreye sokması ve kendini, İslâmcılığın temsil ettiği varsayılan "sivil toplum"un dönüşü olarak sunması şaşırtıcı değildir. Ancak burada sunulan sivil toplum, ne bir "Sonlar Diyarı", ne (Gramsci'de olduğu gibi) üst-yapının bir uğrağı, ne de (Marx'ta olduğu gibi) alt-yapının bir uğrağıdır: Varlıkbilimsel bir kudretle dolup taşan bir toplumsal protoplazmadır. Gerek Arap dünyasında gerekse de başka yerlerde İslâm'a "dönüş" mefhumunun kesin soykütüğü -daha doğrusu nedenbilimi [*aetiology*]- budur: İslâmcılık ile Arap dünyası üzerine çalışan herkesin düşünmeden kullandığı bir mefhumdur bu.[8] Tarihin, toplumun ve siyasetin si-

---

7 A. Al-Azmeh, *Islamic Studies and the European Imagination*, Exeter 1986; "İslâm İncelemeleri ve Avrupa İmgelemi", bu kitap içinde.

8 Somut bir doğrulama için bkz. E. Davis, "The Concept of Revival and the Study of Islam and Politics", Barbara Freyer Stowasser (ed.), *The Islamic Impulse* içinde, Londra 1987, s. 37-58.

linmesini sağlayan söylemsel bir *topos* halini alan "dönüş" izleği, yalnızca Batı'da ayrılıkçı söylemi idame ettirmekle kalmaz, aşağıda göreceğimiz gibi, toplumu bütünüyle temsil ettiğini iddia eden totaliter İslâmcı siyasetin de temel aracıdır.

"Dönüş" mecazıyla ilişkili olan ve bu bağlamda özellikle dikkat çekilmesi gereken bir düşünce söz konusu: İslâmcı olmayan siyasî güçlerin yerli [*autochthonous*] olmadığı, bu protoplazmik kimlikle bağdaşmadığı iddiası. Bu çerçevede bakıldığında sosyalizm, liberalizm ve Marksizm sadece dışsal gerçeklikler olmakla kalmaz, aynı zamanda *ipso facto* [tam da bu nedenle] geçici, özün zamansız ritminden uzak azınlıkların eseri olan yüzeysel birer müdahaledir. Fransa'da belli çevrelerde rağbet gören, İslâmcılık için öne sürülen sözde sosyolojik apolojinin[9] temelinde de bu düşünce yatmaktadır: "Sivil toplum"u, modern Arap devletinin nimetlerinden faydalanmamış toplum kesimleri olarak tanımlayan ve Arap dünyasındaki (hepsi de geçiş döneminde olan) tarihsel oluşumların muhtelif uğraklarını marjinalleştiren bir görüştür bu - bunlar arasında, başka yerlerde olduğu gibi Arap dünyasında da modern tarihin başat eyleyicisi olan devlet de yer almaktadır. Daha ampirik bakış açısına sahip Amerikalı yazarlar bu sahihlik retoriğini kendilerince uyarlar. Bir yazara[10] göre, Arap toplumlarında ve siyasal yapılarında içsel farklılaşma gerçekten de söz konusudur, ama dinsel yoldan kolayca galeyana getirilebilen pleblerin "muazzam, kaskatı, esef verici mevcudiyeti", fanatik taşkınlıkları engelleyecek bir üst sınırı zorunlu kılmaktadır: Marksizm ile liberalizm, "sivil toplum"un sınırları dışında yer alır. Gelecek, "Müslüman burjuvazisi"nin sınırları içinde yer alan tek şeyde, "İslâmî liberalizm"de yatmaktadır.

9 Kepel, *Prophet and Pharaoh*; O. Carré, *Les Frères Musulmans*, Paris 1983.

10 L. Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago ve Londra 1988, s. 358-359.

Bir Siyasî Kategori Olarak İslâm

Yukarıda ana hatlarıyla çizilen tavrın, "kültürel kalkınma yardımı" olarak adlandırılan programın bir parçası olduğunu belirtmeye gerek yok. Zira -Güneyli kimliklerine de gayet uygun olarak- Arap ülkelerini bir türlü terk etmeyen toplumsal ve iktisadî kriz koşulları altında, liberalizmin, "ya dünya ölçeğinde egemen olacak ya da ... söylemsel olmayan eylemle savunulmak zorunda kalacak" bir dizi istikrarlı siyasî düzenlemeye olanak verdiği düşünülür.[11] Fukuyama ile çevresinin söylediklerinin bu denli yankı uyandırması hiç de raslantı değildir, ikisi de aynı tarihsel ana, günümüzün uluslararası ilişkilerindeki tek kutupluluk durumuna ait olgulardır. İslâmcı duyarlılıklar ve Batı'da son zamanlarda kabul gören apoloji, soğuk savaşın ardından kendini gerçekleştirmeye çalışan petro-İslâmî düzenin siyasî müdahale şeklidir. Yerel ölçekte (Arap dünyasında) yaşanan bu soğuk savaş, "ithal ideolojiler"de (önce, Nâsırcılık başta olmak üzere bütün çeşitlemeleriyle sosyalizmde, bugün de liberalizmde) bir düşman imgesi yaratan İslâmcı sahihlik söylemince yürütülmüştür.

Arap dünyasında İslâmcı rövanşizm, ilkelci* ütopyaya "dönüş" değildir - her ne kadar kendini bu şekilde sunsa da. Batı yazınındaki karşılıkları gibi, kendisini bir sahihlik söylemi içerisinde idame ettirir. Bu söylemin başat bilgikuramsal aracı, farklılığın tanınması ve tesciliyken, siyasetin kutsallaştırılması bir gizlenme değil, ortaya çıkarma olarak görülür. Bu nedenle, sözgelimi Kepel,[12] İslâmcı siyasî ifade biçiminin ideoloji bağlamında ele alınmasına kesinlikle karşı çıkar. Ke-

---

11 *A.g.e.*, s. 1.

(*) *Primitivism*: Bu bağlamda Asr-ı Saadetçi - ç.n.

12 Kepel, *Prophet and Pharaoh*, s. 225.

pel'e göre İslâmcılık, bir gizemleştirme ya da saklanma değil, bir ifşadır. Bu anlayış nedeniyledir ki İslâmcı siyasî örgütlenmeler parti siyasetinden uzak durmuşlardır. Çünkü İslâmcı örgütler, yarı samimiyetten yarı kurnazlıktan, partiler-üstü olduklarını, egemen olmak istedikleri herhangi bir siyasî toplumun sahih merkezini oluşturduklarını düşünürler. Bu tarz bir egemenlik, her koşulda, siyasî toplumun Hakikat'ine dönüşü, doğasını ve ruhunu yeniden kazanması, Varlığının yeniden olumlanması şeklinde yorumlanır.

İslâm, çarpıcı ölçüde değişken bir kategori olarak karşımıza çıkar. Pek çok şeyin yanında, bir tarihin adlandırılması, bir dine işaret edilmesi, bir cemaatin gettolaştırılması, bir "kültür"ün tanımlanması, kabul edilemez bir egzotikliğin açıklanması ve bir siyasî programın tanımlanmasında kendini gösterir. Burada, bu kategoriyi, toplumsal muhayyile katmanlarının çeşitli söylemsel bağlamlarında edindiği çarpıcı biçimleriyle derinlemesine çözümlemek gibi bir iddiam yok. Bu bağlamlarda İslâm, ikili karşıtlıklardan oluşan kutuplaşmış bir sistem içerisinde kurulur: Bu sistemde "Batı", olumsuzlama yoluyla "İslâm"ın unsurlarını oluşturan göstergelerin çıkarsandığı normatif bir üst-dil konumundadır. Bu çerçevede İslâm'ın özellikleri, fanatiklik, irrasyonalist gelenekçilik, zamansızlık ve bunların çeşitlemeleridir. Her biri, kalabalıklar, peçe, ibadet manzaraları vb. gibi bildik imgelerle sunulur.[13]

İleriki sayfalarda yapmaya çalışacağım iş, İslâm kategorisini tarihe geri getirmek ve İslâmcı dışlayıcılığın siyasî söyleminde evrenselciliğe yaklaşan noktaları açığa çıkarmak olacak. Siyasal İslâmcı söylem, daha önce atıfta bulunduğum, "Batı"nın toplumsal muhayyilesinde ortak olan İslâm

13 Al-Azmeh, "İslâm İncelemeleri ve Avrupa İmgelemi", bu kitapta; "İfsâhu'l-İstişrâk" A. Al-Azmeh, *Et-Turâs beyne's-Sultan ve't-Târih*, Kazablanka ve Beyrut 1987, s. 61 vd.

kategorisinin pek çok özelliğini paylaşır. Bunun nedeni, bu iki kategorik formülasyonun, aynı kuramsal ve tarihsel ortaya çıkma koşullarını paylaşmasıdır.

Siyasal İslâmcılık, "şeriatın tatbiki" olarak bilinen şeye olanak verecek bir siyasal düzen taraftarlığı üzerine kuruludur. Buna alternatif bir formülasyon, böylesi bir siyasî düzen -buna İslâmî devlet diyebiliriz- taraftarlığının, kurtuluş tarihi bağlamında eskatolojik bir çözüm ile, bir ütopyanın gerçekleştirilmesi arasındaki alana yerleştirilmesini içerir. Kusursuz düzenin var olduğu *topos*, zaman içinde dondurulmuştur: Muhammed ile dört halife zamanında hüküm süren, Muhammed'in hadislerinde tasvir edilen doğruluk düzenidir bu. Dolayısıyla, bu ütopik düzen, birer paradigma teşkil eden tekil eylemlerin toplamı, doğruluğun ve saadetin ilanıdır. İslâm hukukunun temelini teşkil eden yasal teamülleri de bu paradigmatik eylemler toplamından oluşmuş, oluşmaktadır. Buradan da anlaşıldığı üzere, şeriatın "tatbiki"nden söz etmek hiçbir şekilde meşrulaştırılamaz, çünkü şeriat ne bir koddur ne de kodifiye edilebilir. Şeriat, paradigma özelliği atfedilen emsallere ilişkin bir anlatılar bütünüdür. Söz konusu edimlerin çoğu tekildir gerçi, ama hiçbir şekilde benzersiz değildir, başka geleneklerde karşılıkları vardır, hatta, çeşitli bilgelik tezahürleri gibi, evrensel olarak raslanan eylemlerdir.[14]

Dolayısıyla vurgulanan ilk nokta, İslâmcı siyasal söylemin, hukukî bir ütopyanın bütüncül biçimde hayata geçirilmesini sağlayacak bir siyasal düzen kurmayı hedeflediğidir: Bu ütopyanın unsurları, çözümleyici açıdan, hem keyfî hem de tekildir, herhangi bir genel kategoriye yerleştirilemez. Bunun sonucunda mantıksal olarak, bu unsurları birbirine

14 Al-Azmeh, "Utopia and Islamic Political Thought", *History of Political Thought*, XI/1, 1990, s. 91 vd., bu kitapta "Ütopya ve İslâm Siyasal Düşüncesi", *El-Kitâbu't-Târihiyye ve'l-Marifetu't-Târihiyye*, Beyrut 1983, s. 93 vd.

bağlayan herhangi bir düzenin olmadığı ortaya çıkar - onları birarada tutan tek şey, bir ada, İslâm'a bağlanmalarıdır. Diğer bir deyişle İslâm, paradigmatik -hatta kutsal- nitelik atfedilmiş bir örnekler dağarına işaret etmektedir - bu örneklerin tümü, onları kutsallaştıran ve onlara ahlâkî bir zorunluluk yükleyen ismin normatif çatısı altında böylesi bir nitelik kazanmıştır. İslâm ismi, hepsi de normatif olan ve normatifliklerini, kutsallaştırıcı isimle ilişkilendirilmelerinden alan bir dizi unsur içerisinde, normatifliği en geniş anlamda barındırmaktadır. O halde İslâm, aktarım [*transference*] yoluyla gerçekleştirilen bir öz-göndergedir. Bu kutsal varlığın aktarıldığı her unsur -peçe, haram kabul edilen yiyeceklerle ve mirasla ilgili düzenlemeler, tek-tanrı dogmasının unsurları, belli tip ticarî ilişkiler, faizin yasaklanması vb.- kendisine aktarılan bir değer olmasa, kendi içinde nötr olurdu. Bu unsurların her biri, İslâm için birer metonimidir ve onu eksiksiz olarak temsil eder. "İslâmî" yönetimlerin, ilkel cezaî kuralların uygulanması, faizin yasaklanması gibi az sayıda İslâmî göstergenin hayata geçirilmesini İslâmî devletin kurulmasıyla bir tutabilmelerinin nedeni de budur. Çünkü, İslâmî unsurların -her ne kadar sadece adları itibarıyla böyle olsalar da- temsil özelliği, tek tek simgelere büyük bir anlam yükler ve sonuç olarak bu unsurların İslâmî addedilmesi edimini, ancak ve ancak, kendi niyetleri doğrultusunda addetme yetkisini elinde bulunduran bir eyleyicinin gerçekleştirebileceği bir edim haline getirir. Ortada, başvurulabilecek muazzam bir dağar söz konusudur; ama sadece sınırlı sayıda unsurun İslâmiyet'in göstergesi olduğu iddia edilir, bu seçim de siyasal bir edimdir.[15]

Popülizm ile İslâmî dağar arasında çok sıkı bir bağ bulu-

15 Al-Azmeh, *Et-Turâs*'a dayanarak, s. 51 vd; karş. M. Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam*, Paris 1989, s. 46. Arkoun Lyotard'ı izleyerek göstergelerin simgelere dönüştüğünden dem vurur.

nur. Popülizm gibi İslâmî dağar da, kendi içinde "bir siyasal söylemin eklemlenme ilkesi"ni oluşturmaz.[16] İslâmcılığın gösterenleri her zaman "yüzer-gezer" olmamakla beraber, Ortaçağ eserleri üzerine araştırmalarda bilinçli biçimde aranarak ortaya çıkarılmıştır. Yine de İslâmcılar bu unsurların, popülizmde atıfta bulunulan unsurlar gibi, herkese ait kesintisiz bir patrimoni oluşturduklarını iddia ederler: Bu atfın çekirdeğini oluşturan "İslâm", hiçbir surette "popüler" olmayan unsurları imler; bu unsurlar, "İslâm"la özdeşleştirilen ve böylece ona atfedilen niyetin genelliğini paylaşan unsurlardır. Bunlar arasında, kadınların uymaya giderek daha fazla zorlandıkları "İslâmî tesettür" gibi belli giyim tarzları bulunmaktadır: 1960'larda Kahireli dindar tasarımcıların ve bazı metinlerde bu hususta raslanan işaretlerin etkisiyle hızlanan bir süreçtir bu. Giyim tarzı gibi, geçmişten devşirilen unsurlar İslâmîleştirilir, dolayısıyla "popüler"leştirilir, oysa bunların, Müslümanlar da dahil olmak üzere, insanların mevcut giyim tarzıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu, popülizme eşlik eden ilkelci mecazla desteklenir,[17] bu mecaz İslâmcılık açısından zorunludur, çünkü İslâmcılık, ütopyasını bu ilkelcilikten devşirir.

Bu ilkelci ütopyanın, bazı durumlar dışında ne "popüler" ne de "yüzer-gezer" olan unsurları, normatif "İslâm" içerisinde eritilir ve "popüler" diye temsil edilir. Bunun altında şu varsayımlar yatmaktadır: İslâmî olan, zorunlu olarak popülerdir; gerçekte popüler olmayan unsur, olsa olsa gizlenmiştir ve bu gizlenmiş unsurun yeniden canlandırılıp alana

16 E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra 1979, s. 194.

17 D. MacRae, "Populism as an Ideology", E. Gellner ve G. Ionescu (ed.), *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Londra 1969, s. 155-156. İslâmcılık ile popülizm arasındaki ilişkiye E. Abrahamian da işaret eder, "Khomeini: Fundamentalist or Populist", *New Left Review*, 186, 1991, s. 102-119.

dahil edilmesi, olumsal tarihin geçici olarak askıya aldığı aslî doğanın hayata geçirilmesidir.

Genel olarak İslâmcı söylemin ideolojiye eklemlendiği ve tamamen siyasal hale geldiği, dağınık dinsel ve etik buyruklarının, nostaljilerinin ötesine geçtiği ilk nokta burasıdır. Zira, İslâmcı dağarın unsurlarının, özgül bir tarih mefhumunun, özgül bir toplum mefhumunun ve özgül bir siyasal eylem mefhumunun unsurları haline getirildiği nokta, burasıdır.

Tarih,[18] biri diğeri karşısında kesin bir varlıkbilimsel ayrıcalığa sahip olan iki ayrı kayıt içerisinde seyreder: Biri sahih, diğeri gayri sahihtir. Biri İslâmî benlik, diğeri ötekilikle -sözgelimi İslâm dışındaki halklar ve dinler, hizipleşme, sapkınlık ve başka düşmanlarla- tahrif edilen İslâmî benliktir. İlkinin kökensel, dolayısıyla zorunlu ve doğayla uyumlu olduğu öne sürülür, zira İslâm fıtrata uygun bir dindir. Diğeriyse olumsaldır, tarihten ibarettir, her şeyin birbirini izlediği, anlamdan, dolayısıyla özellikten yoksun katıksız bir diziselliğe dayanan zamanın geçişidir.

Varlıkbilimsel olarak farklılaştırılan bu tarih, mutlak özgüllük söylemiyle, tarihe ya da ilerlemeye dair evrenselci mefhumları reddetmeyle sonuçlanır: Tolstoy ve Mihailovski örneklerinde, siyahî kimliğin belli ifade biçimlerinde ya da cemaatçi ve popülist-milliyetçi bazı ifade biçimlerinde olduğu gibi. Etkili düşünür Mısırlı Seyyid Kutub'a (1966'da idam edildi) göre tarih, İslâm'ın kuruluş yıllarının "otoritesince belirlenmiş bir bellektir"[19] - bizim bir ütopya olarak değerlendirdiğimiz şeydir bu. Tarihin geri kalanı, olumsal bir egzotikliktir, zira varlıkbilimsel ağırlığa sahip tarih, karşısına

18 Bkz. Al-Azmeh, "The Discourse of Cultural Authenticity", E. Deutsch (ed.), *Culture and Modernity*, Honolulu 1991, s. 468 vd; bu kitapta "Kültürel Sahihlik Söylemi".

19 M.H. Diyab, *Seyyid Kutub: El-Hitâb ve'l-Idiyâlucya*, Beyrut 1988, s. 105.

mutlak bir ötekilik çıkarılan İslâmî benliğin tarihiyle sınırlıdır. İlkede nüfuz edilemez olan bu benlik, her nasılsa bozulmaya maruz kalır - bu, zorunlu olarak olumsal olan ve tamamen egzotik hilelere ve tuzaklara yorulabilecek bir bozulmadır: Ortaçağ'da Maniciler ve İslâm dini içerisindeki "sapkın" mezhepler, modern dönemde anayasalcılık, Arap milliyetçiliği ve buna benzer başka evrensel siyasî ilkelerin şeytanîliği etrafında işbirliği eden Yahudiler/Masonlar/Marksistler.

Siyasal İslâmcılık, salt tarih karşısında üstün bir konumda olan bu özün yeniden canlandırılmasını hedeflemektedir. İslâmcı siyasal grupların kullandığı adların, egemen ya da madun milliyetçi hareketlerin adlarını çağrıştırmasının nedeni de budur: *Nahda* (Rönesans, *Risorgimento*), *Halâs* (Kurtuluş), *İhyâ* (Uyanış, *Yakaza*) vb. Bugün, kökten bir bozulma ve aslından sapma durumudur. Yeniden canlandırma görevi, aslî düzenin, ilkelci ütopyanın hayata geçirilmesidir. Günümüz, en iyi ihtimalle, bir *Nicht-Ich* [ben olmayan], bir "*occidentosis*"[20] [Batılaşma] durumudur. Mutlak Küfür, İslâmcı siyasal gruplara çağdaşlarından uzak durma, mensuplarını üst-toplumsal [*meta-social*] ütopya modeli doğrultusunda bir anti-toplum olarak yeniden sosyalleştirme sorumluluğunun yanında, bu ütopyayı "süsleme", modern duyarlılıklar çerçevesinde kabul edilebilir hale getirme ya da milliyetçilik, liberalizm, sosyalizm gibi modern siyasal ilkeler doğrultusunda yeniden formüle etme yönündeki her türlü girişime karşı çıkma ödevi yükler. İslâm, "Allah'ın yolunu ve O'nun kanunlarını, insanların itaat etmesi ve gerçekliğin uyarlanması gereken temel ilke olarak telakki eder."[21]

20 İranlı İslâmcı kültür eleştirmeni Celâl Al-i Ahmed'in kitabının adı, *Occidentosis: A Plague from the West*, çev. R. Campbell, Berkeley 1984.

21 S. Kutub, *Ma'âlim fi't-Tarîk*, Kahire ve Beyrut 1981, s. 41-42, 189 ve değişik yerlerde; İslâmcı terörist önderlerin metinleri, R. Seyyid Ahmed *En-Nabî el-Musellah*, Londra 1990, 1. cilt, s. 40-42, 53-103, 130, 148-149 ve değişik yerlerde.

Burada, modern tarihten bildiğimiz romantik bir tarih mefhumuyla karşı karşıyayız: Almanya'da Herder ile mirasından *Risorgimento* hareketindeki fikirlere, Gustave Le Bon'un organizmacı muhafazakârlığına uzanan bir mefhum. Arap düşünce tarihinde bu unsurlara sık sık dikkat çekilir, ama modern Arap siyasî ve toplumsal düşüncesindeki irrasyonalizm henüz sistemli biçimde çözümlenmemiştir. Hatta, biraz daha ileri giderek, modern Arap irrasyonalizmi ile Avrupa irrasyonalizmlerinin ortak ortaya çıkma koşullarına ve kesişme noktalarına sahip olduğunu söyleyebiliriz. İslâmcı irrasyonalizm yeni bir fenomendir - klasik İslâmî reformculuk, kutsal metinlere dair liberal-anayasalcı ve faydacı bir yorumun eşlik ettiği, organizmacı bir tarihselcilik ile evrimciliğin garip bir karışımıdır.[22] Son yirmi beş yılın ürünü olan modern siyasal İslâmcılık, farklı bir konjonktürde doğmuştur. Bu konjonktür söz konusu harekete, İslâmcı dağarın unsurlarını, Arap milliyetçi ideolojisinden devşirilen tarih mefhumuyla, özellikle de bu ideolojinin Baasçılıkla özdeşleştirilen ve açıkça Nietzsche, Spengler, Bergson ve diğerlerine atıfla formüle edilen, 1930 ve 1940'lı yıllardaki ifadeleriyle eklemlendirme imkânı vermiştir. Arap milliyetçi projesinin özellikle 1967'den sonra başarısızlığa uğrayıp gözden düşmesiyle birlikte, İslâmcı siyasal söylem, bazı dönemlerde, İslâmcı dağar çerçevesinde bir aşırı milliyetçilik eğilimine girmiş, ya da en azından böylesi bir tavrı bünyesinde barındırmış,[23] hatta aniden koyu dindar kesilen Saddam Hüseyin'in 1990-1991 arası dö-

22 A. Laroui, *Islam et modernité*, Paris 1987, s. 127 vd.; A. Al-Azmeh, "Islamic Revialism and Western Ideologies" *History Workshop Journal*, 32, 1991, s. 44 vd. Modern Arap düşüncesinde irrasyonalizm üzerine bkz. Raif Khuri, *Modern Arab Thought*, çev. l. Abbas, Princeton 1983, ve Aziz Al-Azmeh, *El-İlmâniyye*, Beyrut 1992, değişik yerlerde

23 A. Al-Azmeh, "Islamism and Arab Nationalism", *Review of Middle East Studies*, 4, 1988, s. 33 vd., bu kitapta "Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık".

nemde ortaya attığı milliyetçi yaklaşımla birleşme eğilimi göstermiştir. Ne olursa olsun, dinî simgesel dağarın gücü, Arap dünyasının mevcut siyasal kültürünü oluşturan milliyetçi ideolojide kullanılmıştır.

İslâmcı siyasal söylem, İslâmî devletin oluşturacağı ve ortaya çıkaracağı siyasal sistemin özelliklerini net biçimde belirlemeye yanaşmamaktadır. Bu toplumun biricikliğini vurgulamakla, Allah'ın tek kanun koyucu olduğu bir toplum olduğunu söylemekle yetinir.[24] İlkel ütopyayı yeniden hayata geçiren hukukî düzenin ötesinde, sadece kaba bir vitalizm söz konusudur: Toplumsal düzen, öğretiden "canlı biçimde/kendiliğinden [*vitally*] çıkacak", öğreti "grubun mevcut ve etkin gerçekliği" haline gelecektir.[25]

İslâm hukukuna atfedilen ayrıntılı düzenlemeler göz önünde tutulduğunda, özellikleri belirleme noktasındaki bu gönülsüzlük ilginç görünür. Ama bu suskunluk boşuna olmadığı gibi, belli bir kisveye de bürünür: Sık sık başvurulan vitalist ifade. Vitalizm iki önemli sonuca yol açar: Biri, korporatist bir toplum anlayışına işaret eden toplumsal türdeşlik fikri, diğeri de toplumsal-tarihsel düzene ve ütopyanın hayata geçirilmesinin doğal kaçınılmazlığına dair doğalcı anlayıştır.

İslâmcı siyasal söylem, her zaman, İslâmî partinin diğer partilerle eşit konumda bir siyasal parti olmadığını, yukarıda ana hatlarıyla çizdiğimiz varlıkbilimsel üstünlüğe sahip tarihle uyum içinde olmasından ötürü diğer partilerden ayrıldığını vurgular. İslâmî parti, devamlılığı temsil eder, siyasî ihtilafın üstünde ve ötesinde yer alır. Toplumsal-Varlık'ın çekirdeğini oluşturur. Normalliğin varlıkbilimsel ayrıcalığına uygun, eşyanın doğasıyla uyumlu olma özelliğini korusa,

---

24 Örneğin, Ayetullah Humeyni, *El-Hükûmetü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1979, s. 41.

25 Kutub, *Ma'âlim*, s. 43-45; *El-Müstakbel Li-hâze'd-din*, Kahire, tarih yok, s. 12.

türdeş, bölünmemiş ya da farklılaşmamış olacak bir düzende, otoritenin ve düzenin kendiliğinden doğduğu, siyasal otoritenin dolaysız ve dolayımsız eylemini mümkün kılacak kadar pürüzsüz bir yüzeyde orta noktadır İslâmî parti. Bu anlayış, sözgelimi Cezayir'de yeni filizlenen demokratik süreçler karşısında tehdit unsuru olan İslâmcı grupların demokrasiye yönelik tavırlarında net bir şekilde kendini gösterir. Rousseau'nun Genel İrade anlayışına totaliter bir renk kazandıran bu gruplar, demokrasinin ancak ve ancak İslâmî devletin kurulmasıyla hayata geçeceğini, devlet ile toplumun ancak o zaman birbirine tekabül edeceğini öne sürerler - solcu geçmişe sahip bazı İslâmcılar, sayıları giderek artan Arap popülist milliyetçileri gibi, bunu Gramsci'nin terimleri çerçevesinde kurar. Böylece, parti siyaseti konumunun reddi, bütüncül devlet imgesinin siyasî bir programa ve totaliter denetimin eyleyicisine dönüştürülmesi işlevini görür, çünkü bu devletin öne sürülen eğitici işlevi, kültürel ve toplumsal alanın topyekûn türdeşleştirilmesi işine uyarlanır. İslâmcı siyasî partiler, demokrasi mefhumlarını bu anlayıştan devşirirler: Demokrasi totaliter bir tutku halini alır - İslâmcı partinin, kendisini, İslâmî bir düzen olmaksızın şekilsiz kalacak toplumsal bir protoplazma olarak tasavvur edilen siyasal toplumun yerine geçirmesini sağlayan bir araç olur.

Bu erekselci İslâmcı siyaset, yalnızca devlet ile toplum arasında bir mütekabiliyet ilişkisi oluşturmakla kalmaz. Bu mütekabiliyet, önceden kurulu bir tür uyuma dayanmakta, söz konusu uyum, yukarıda bahsedilen ve İslâmcı yazarlarca öne sürülen bir varsayıma yerleştirilmektedir: İslâmî düzenin aslî olduğu, bütün zamanlardaki ve mekânlardaki toplumların yatkınlıklarıyla uyum içinde olduğu, bir tür doğal hukuk, hatta kozmik düzen olduğu varsayımı. Zira İslâmî düzen kaçınılmazdır, insanlık sonunda Kadir-i Mutlak'ın kendisine biçtiği role uyacaktır. Toplumsal ve siyasal örgüt-

lenme meselelerinde Allah'ın Kelamı'na riayet etme, sadece, kozmik düzenle uyumlu toplum düzeninin tanınmasıdır.[26] Öze-dönüşçü ideolojiye atfedilen bu pan-natüralizm ile, Nasyonal Sosyalizm'in doğa kültü arasındaki yakınlık aşikârdır.[27] Ortaya çıkmalarını sağlayan koşullar arasındaki bir diğer ortak nokta da, bütün ideolojilerin klasik mecazlarından biridir: Tarihin doğallaştırılması. Başka bir bağlantı da, Alexis Carrel'dir (ölümü 1944): Kutub ve Şeriatî[28] gibi İslâmcı yazarları derinden etkilemiş, faşizan eğilimlere sahip Fransız düşünür. Kutub ve Şeriatî gibi Carrel de, modern koşulların neden olduğu yozlaşma üzerine ayrıntılı eserler kaleme almıştır. Carrel'in bu yozlaşma karşısında önerdiği çözüm, proleter kalabalıkların etkisizleştirilmesi ve Kuzeybatı Avrupa'nın "enerjik damarı"nın "atalarından gelen potansiyelleri"ni ihtiva eden plazmanın diriltilmesidir.[29]

Carrel ayrıca, uygarlığın kurtuluşu için -toplumsal ve biyolojik- bir elite ihtiyaç olduğundan söz eder uzun uzun.[30] İslâmcı siyasî ideolojilere göre bu elit, kendisini toplumdan ayıran, ölümlülerin haklarına karşı Allah haklarını savunan, inançsızlık karşısında Allah'ın buyruklarını uygulayan, kendisini dünyanın düzeltilip evrenle uyumlu hale getirilmesi yolunda siyasî-askerî bir eyleme hazırlayan gruptur.[31]

---

26 Kutub, *Ma'âlim*, s. 53, 110-111; *El-Islâm ve Mûşkilâtü'l-Hadâra*, tarih yok, 1968, s. 4-5.

27 Bkz. R. Pois, *National Socialism and the Religion of Nature*, Londra 1986, s. 38-44 ve değişik yerlerde.

28 Kutub, *El-Islâm*, s. 7-30, 108 ve değişik yerlerde; A. Shariati, *Marxism and Other Western Fallacies*, çev. R. Campbell, Berkeley 1986, s. 15-16. Bkz. R. Soupault'ın kaleme aldığı ayrıntılı bir apolojik biyografi, *Alexis Carrel*, Paris 1952. Kutub ile Carrel arasındaki ilişki Y. Choueiri tarafından ele alınmıştır, *Islamic Fundamentalism*, Londra 1990, s. 142-149.

29 A. Carrel, *Man the Unknown*, (çev.) West Drayton, Middlesex 1948, s. 252-254, 276 ve değişik yerlerde.

30 *A.g.e.*, s. 271-273, 277.

31 Kutub, *Ma'âlim*, s. 11-12, 20, 72 vd.

İslâmî rejimin kaçınılmazlığı yolunda, yukarıda sözü edilen doğalcı iddia, her zaman zımnîdir, açıkça ortaya konulduğu durumlara pek az raslanır. Hatta, bu fikri ortaya atan Seyyid Kutub da, doğa ya da milliyet mefhumlarına dayanan hiçbir savın, ilahî emir üzerine kurulması gereken İslâmcı siyasî konumu desteklemeyeceğini öne sürmüştür. Bu tavır, 1970'li ve 1980'li yıllarda Kutub'u izleyen gruplar arasında daha da kuvvetlenmiştir.[32] Diğer bir deyişle, bu anlayışa göre siyasî yükümlülükler, siyasî koşullarla ilişkili değildir.

Bunun en önemli sonucu, siyasal İslâm kategorisinin gerçekleştirilmesinin, son derece istenççi bir eylem olmasıdır. Siyasal eyleme dair bu istenççi anlayış, İslâmcı grupların tavırlarına damgasını vuran açık apolitik nihilizmi de büyük oranda açıklamaktadır. Dolaysız, dolayımsız eylem, toplumun yüzeyini türdeşleştirmeyi amaçlar, ya da onun türdeş olduğunu varsayar; bunu, Hegel'in *Görüngübilimi*'nde Jakobenlerin Mutlak Özgürlük'ünü çözümlemesi bağlamında tasvir etmek pekâlâ mümkün. Dünya, siyasî eylemin dolayımsız tözüdür, bu siyasî eylem de saf karşılaşma ve mücadele anında dondurulmuştur. Müslüman gelenek içerisinde, bütüncül siyasî eyleme dair böylesi bir anlayışın herhangi bir önceli bulunmadığını söylemeye gerek yok. Aslında İslâmcı siyasî hareket, modernite içerisinde kendisiyle ortak ortaya çıkış koşullarına sahip olduğundan ve dolaysız bir örnek teşkil ettiğinden, gizli parti örgütlenmesiyle ve elitist *putsch* geleneğiyle dolaysız bir ilişki içerisindedir: 20. yüzyılda Bolşevizm'le ve Bolşevizm'in Batı ile Doğu'daki yankılarıyla özdeşleştirilen bu geleneğin kökleri, Carbonari ile 19. yüzyıl devrimci geleneğini doğuran, 18. yüzyıldaki Babeufçülük ve Masonluk geleneğine kadar uzanır.

32 Kutub, *Nahva muctema İslâmî*, Beyrut 1980, s. 11; Seyyid Ahmed, *En-Nabî*, 1. cilt, s. 127-129.

Ancak siyasetin bu sıfır derecesi, topyekûn savaş olarak mücadele mefhumu, terörizme dolaysız başvuru, canlandırmacı tarih fikrinin pratik amacı, bu siyasetin başlangıcına karşılık gelmektedir. Kutsalın siyasallaştırılması, siyasetin kutsallaştırılması, İslâmî sözde hukuk kurumlarının -İslâmîliğin göstergelerinin- "toplumsal bağlılıklara"[33] dönüştürülmesi, sahih benlik siyasetinin, bir kimlik siyasetinin hayata geçirilmesinin araçlarıdır. Dolayısıyla da söz konusu kimliğin oluşturulma, hatta icat edilme araçlarıdır. Bir siyasal kategori olarak İslâm'ın sırrı burada yatar: Bütüncül devlet imgesi, varlıkbilimsel ayrıcalığa sahip önceden var olan bir kimliğin yeniden olumlanması kisvesi altında yeniden üretilir - adsal [*nominal*] ilişkilendirme yoluyla bir dizi göstergenin adsal çekirdeğini oluşturan bir kimliktir bu. Siyasal İslâmcılığın -tarih, siyaset, siyasal eylem gibi- ideolojik kavramlarının ve İslâm'ı bütünüyle temsil eden göstergelerin eklemlenme noktasını oluşturan da, bu çekirdektir. Bu İslâm, Jakobenlerle birlikte ortaya çıkan, Napolyon devletiyle rutinleşip tarihselleşen ve tüm dünyaya ihraç edilen modernist devletin ayna imgesi haline gelir. Önerilen bu devletin modernizmi, postmodernizmin bu sözde modern-öncesi yaratısının temel özelliğidir.

Mücadele ve Demokrasi

O halde İslâmcı söylem, yeni-şarkiyatçılık açısından iyi bir malzeme oluşturur; ilkinin bilinçli arkaizmi, ikincisinin postmodernizmini besler. İslâmcı siyasî dilin, kesinlikle *sui generis* (benzersiz) olmadığı açıktır; hatta, öyle olsaydı bile, yine de iletilebilir olurdu, zira iletişim, muhatapların özdeş olmadığı varsayımına dayanır. Ayrıca, belirsizliğin hiçbir

33 Terim, Müslüman Kardeşler'in önde gelen âlimi M. Gazâlî'ye dayanmaktadır. *Min hunâ na'lem*, Kahire 1954, s. 44.

derecesi başarılı iletişim önünde engel teşkil etmez, zira "enformasyon ölçüsü" tam da bu belirsizliktir.[34]

Tarih ile siyaset üzerine olan bu söylemin tarihine ve siyasetine daha yakından bakacak olursak, bazı özellikleri amacımız açısından özel önem taşıyan bir durumla karşı karşıya buluruz kendimizi. Bütün bu meselelerin demokrasiyle ilişkisine bakmadan önce, bu özelliklere kısaca değineceğim.

Aldığı çeşitli biçimlerle İslâmcı söylemin siyasal kökenlerini teşhis etmek kolaydır. 1950'li ve 1960'lı yıllarda, Truman doktrininin yerel Arap versiyonu olarak ortaya çıkmış, önceleri Mısırlı ve Suriyeli İslâmcılar tarafından idame ettirilmiştir - bu İslâmcılar arasında hem saf ideolojik kaygılar taşıyanlar, hem de Nâsırcılık ile Baasçılığa karşı çıkan, Suudî yanlısı, toplumsal açıdan muhafazakâr işadamları ve diğer kesimler bulunmaktaydı. Aslında bu, Arap milliyetçiliğine karşı denge unsuru oluşturan pan-İslâmist fikirlerin ve "yabancı" ideolojilerle mücadele eden İslâmî sahihliğin yanı sıra, Petro-İslâm'ın ilk büyük kültürel ve ideolojik girişimiydi. Ortadoğu'da, devlet yapılarına karşı savaşta dinsel bağlılıkların etkili bir silah olduğu fikri kuşkusuz yeni değildir; dinsel bağlılıklar ile siyasî bağlılıkları eşleştirme yönündeki girişimlere sahne olmuş bir tarihi vardır. Bu girişimlerin ilk örneği Balkanlaştırma'ydı, bugünse Lübnanlaştırma'dır.[35]

Petro-İslâmî girişim olağanüstü başarılı oldu - özellikle de Arap entelijansiyasının yarımadanın nispeten geri kalmış ülkelerine akını ve Petro-İslâm'ın, medya ile diğer kültürel organlardan inşa ettiği muazzam yapı sayesinde. En önemlisi de, bu yapı aracılığıyla modern Arap devletinin kültür, med-

---

34 Y. M. Lotman, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*, Londra 1990, s. 227.

35 G. Corm, *L'Europe et l'Orient de la balcanisation a la libanisation: Historie d'une modernité inaccomplie*, Paris 1989.

ya ve -daha düşük ölçekte olmak üzere- eğitim alanlarındaki sekülarist ve milliyetçi tekelinin kırılmış olmasıydı. Bu durum, belli toplumsal gruplara İslâmî kültürün aşılanmasıyla sonuçlandı: Söz konusu olan, bir özün yeniden canlandırılması değil, bir kimliğin imal edilmesiydi. İslâmcılığın, Tunus'un Sfax kenti gibi yerlerde yankı bulmazken, Tunus gibi bir şehirde önemli güce sahip olmasının nedeni de budur - ilki, iç iktisadî ve toplumsal yapıları itibarıyla yakın geçmişle sağlam bir süreklilik gösteren bir kentken, ikincisi, nüfusun bazı kesimlerinin toplumsal dönüşümlerin etkisiyle travmaya uğramış olduğu bir kenttir.[36]

Bu hegemonya projesinin temelinde, İslâmcılık şimdi de -yeni-şarkiyatçılığın bu hareket adına ileri sürdüğü savlarla örtüşecek şekilde- siyasî toplumun temsiline sahip çıkmaktadır: "İslâmî" toplum kadar pürüzsüz olduğu düşünülen bir yüzeydir bu. Haziran 1990'da Cezayir'deki yerel seçimler öncesinde, Millî Kurtuluş Cephesi lideri Abbas Madani'nin, zaferden emin olduğunu söylediği, başarısızlığa uğramaları halinde, gizliden gizliye şiddet ve terör tehdidi savurduğu hatırlanacaktır. Devleti ve seçmenleri yıldırma girişimi bir yana, burada örtük bir varsayım söz konusu: İslâmcıların yenilgisinin, sözün kifayetsiz kalacağı kadar gayri tabiî bir eylemi temsil ettiği, bunun karşısında tek çözümün, doğanın "söylemsel olmayan" bir şekilde olumlanışı, aşkın bir narsisizmin kendini gerçekleştirmesi olduğu varsayımı. Arap toplumu ile İslâmcı siyasî yapı arasında kurulan bu sözde sosyolojik mütekabiliyet mefhumu, bugün, İslâmcılığın demokrasi söyleminin çekirdeğini oluşturmakta, kendini, tamamen plebisiter bir demokrasi anlayışı içerisinde idame ettirmektedir - burada demokrasi, devletin ve toplumun kimliğine yönelik totaliter bir tutkudur, liberal de-

36 M. A. Hirmâsî, "El-İslâmu'l-ihticâcî fi Tunis", *El-Harakâtü'l-İslâmiyyetü'l-Muâsıra*, Beyrut 1987, s. 249 vd.

mokratik biçim de, liberal demokrasinin feshine giden yolda bir başlangıçtır.

Kuşkusuz bu, her zaman böyle olmamıştır. Yukarıda anlatılan -yarım yüzyıldan uzun bir süredir geçerliliğini yitirmiş olan- "İslâmî liberalizm", İslâm'a ilişkin olarak, anayasalcılık bağlamında inşa edilmiş son derece yaratıcı bir yoruma dayanıyordu, oysa bugün tam tersi söz konusudur. Bu, gerek Kuran'a gerekse de ilk dönem İslâm geleneğine ilişkin liberal bir yorumlama çabasını içeriyor, temel metinler ile demokratik fikirler ve kurumlar arasında uyum sağlama amacı taşıyordu. Muhammed Abduh'un (ölümü 1905) ve başka yazarların eserlerinde görüldüğü gibi, bu amaç, kutsal ya da yarı kutsal nitelik taşıyan İslâmî metinlerin modernist yeniden yorumlanışının bir parçasıydı. Bu yorumlarda söz konusu metinler, modernist yorumcunun tefsirine açık birer kod olarak kabul edilmiş, bu kodların bilimle, evrimcilikle, 19. yüzyılda Avrupa'daki cinsel ahlâk tavırları da dahil olmak üzere yaygın kabul görmüş başka fikirlerle uyumlu fikirler içerdiği düşünülmüştü. Katoliklik tarihi içerisinde de bunlara benzer hareketler olmuştur - özellikle de 18. yüzyıl Fransası'nda, Bonald ve Lamennais etkisinden önce. Ancak bu çaba, bilgikuramsal bir *legerdemain*'e [hile] bağlıdır - kutsal metinlerin aslında söyledikleri şeyi kast etmedikleri varsayımına. Son yirmi yıldır köktendinci İslâm bu varsayımı gayet iyi kullanmış, Müslüman liberalizmin zamanı kesinlikle geçmiştir - her ne kadar bu yönde, bazıları son derece yaratıcı ve dikkate değer birçok ses işitilse de. Bu seslerden en önemlisiyse, İslâm modernizmini benimseyen Arap devletidir.

Arap dünyasında demokrasi meselesi, Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde ve Güney'in diğer kesimlerinde olduğu gibi, gizemleştirme sınırlarının ötesinde, tarihin ve siyasetin sınırları içerisinde yer alır: Toplumun Hakikati'nin ger-

çekleştirilmesi meselesi değildir bu. Mezhepçilik cemaatçiliğin bir alt türüdür, cemaatçilik de, siyasî bir fenomen olarak, cemaatlerin toplumsal ve tarihsel varoluşlarının kaydından daha fazlasıdır. Bu yüzyılın ilk kısmında Britanya'nın liberal çoğulculuğunda olduğu gibi, Arap dünyasındaki liberal demokratik tavır da, devletin toplumla örtüştüğü yolundaki idealist teze ve daha önce özetlediğim organizmacı toplum paradigmasına karşı formüle edilmiştir.

Yeni-şarkiyatçıların ve İslâmcıların iddialarına rağmen, Arap ülkelerinin, farklı ritimlere, farklı eklemlenim ve belirlenimlere sahip olmakla birlikte son iki yüzyıldır evrenselleşen toplumsal, kültürel, siyasî ve ideolojik biçimler altına girdiği bir gerçektir. İslâmcılığın da, özgüllük ve indirgenemezlik iddialarında, faşizme ve sağ kanat madun milliyetçilik biçimlerine yakınlığıyla bu evrenselcilikten pay aldığını gördük. Avrupa'da bu hareket faşizmin bir karşılığı halini alır. Bu evrenselcilik kaçınılmazdır. Ekonomilerin, toplumların, siyasetlerin ve kültürlerin sömürgeci ve yenisömürgeci dönüşümüyle genişleyen, Avrupa kökenli bu evrenselcilik, el değmedik hiçbir şey bırakmaz. Zira modernliğin evrensel tarihi, tikelliklerin doymaz tüketicisidir. Bu küresel bağlantı içerisinde, toplumun ve kültürün en tuhaf, en arkaik kesitlerini biraraya getirir. Bu küresel birleşik ve eşitsiz gelişim koşullarında, toplumların ve kültürlerin arkaiklikleri -daha doğrusu arkaikleştirilmeleri, gelenekselleştirilmeleri- onların çağdaş kalma tarzıdır ve Batı'nın siyasal İslâm-severliğine "gerçek zamanlı" bir ideolojik destek sağlar: Son moda bir "dolaylı yönetim" aracı. Bu arkaikleştirmede Batı'nın medyatik temsillerinin rolü küçümsenemez: Egzotik, marjinal dinî tezahürler merkezîymiş gibi sunulur, siyasal ya da başka nedenlere dayanan iç savaşlar, isyanlar ısrarla mezhep ayrılığına dayandırılır. Bu temsiller, konu edindikleri ülkelere geri döndüğündeyse, bir yandan

gerçeklikleri çarpıtırken, diğer yandan mezhep çatışmalarını körükler.

Eşitsizliğin, periferiyle sınırlı olmadığını söylemeye gerek yok. Avrupa toplumları da son derece eşitsiz toplumsal, kültürel ve dinî yüzeylerdir. Arap dünyasında demokrasiyi anlamak ya da hayata geçirmek için özgül bir egzotik nitelik tahayyül etmek gereksizdir. Bunun nedeni, o dünyaya özgü herhangi bir nitelik olmaması değildir, zira her şeyin özgül olduğu, bilinen bir gerçekliktir. Mesele, Avrupalı olanın sürekli kopyalanması da değildir - her ne kadar böyle bir durum gerçekten olsa da. Evrenselcilik, Batı Avrupa kökenli olmakla birlikte bugün küresel bir patrimoni haline gelen tarihsel bir harekete ister istemez dahil olmaktır. Bu patrimoninin periferiye yerleşmesi, toplumsal ve kültürel formasyon kurumunun zayıflığından ötürü, henüz tamamlanmamış ve eşitsizdir - "sahih" güvene karşılık gelen bir zayıflıktır bu. Demokrasiye ilişkin olarak kültürel özgüllüğü temel alan hiçbir kuram yoktur, ötekileri incelemek üzere, yukarıda ana hatlarıyla çizdiğim egzotizm haricinde hiçbir bilgikuramı olmaması gibi. Çünkü bilginin belirleyenleri, "kültürel" değil, tarihseldir.

O halde Arap ülkelerinde demokrasinin koşulları, genel toplumsal ve siyasal koşulların, Arap dünyasına has olmayan -İslâmcı siyaseti üreten- engellerin ışığında bakılması gereken bir meseledir: Siyasî, toplumsal, iktisadî ve normatif çatışmaların, toplumun ve kültürün heterojenliğinin, zayıf kurumlarının, seküler, liberal, otoriter milliyetçilik ya da çeşitli entelijansiya grupları da dahil olmak üzere farklı kimliklerin oluşturulma ve yeniden oluşturulma faaliyetinin ışığında bakılması gerekir bu meseleye. Ayrıca, demokrasinin koşulları devlette aranmalıdır: Fas, Ürdün, Yemen, Cezayir, Tunus ve Mısır gibi örneklerde, eksikliklere ve farklı istikametlere rağmen, son zamanlarda demokrasi bi-

çimlerini teşvik eden eyleyici, devlet olmuştur. Bazı örneklerde (sözgelimi Ürdün ile Cezayir), bu, devletin kendi siyasî ve eğitsel işlevlerinden feragat ettiğinin ve İslâmcılık afyonuyla travmaya uğramış bir toplumu bilinmeyen bir geleceğe maruz bıraktığının işaretiydi. Başka örneklerdeyse, kayda değer bir siyasî ussallık, demokrasi yönünde bazı siyasal dönüşümleri zorunlu kıldı - her ne kadar bunlar eksik, geçici ya da ürkek değişimler olsa da. Giderek artan bir kamusal siyasal bilince, siyasal örgütlenme kapasitesine, "sivil toplum"un artan şekilde birleşmesine karşılık gelen bu gelişmenin altında, hem modern Arap tarihinde önemli bir yer tutan *Bildungsbürgertum*, hem de demokrasinin, Araplar arasında geleceğin felaketleri karşısında tılsımlı bir koruyucu unsur niteliği kazanması yatmaktadır.

O halde, Arap dünyasında demokrasi yeni-şarkiyatçılığın aydınlığa kavuşturacağı gizemli bir mesele değildir. "Kimlik"le hiçbir ilgisi yoktur - meğer ki, bütün zamanlardaki ve mekânlardaki bireyleri ve kolektiviteleri belirleyen çoğul kimlikler ağına, *yurttaşlık*'ı da uygun şekilde dahil edip cemaatten sivil topluma geçiş aşamasını tamamlasın. Bütün tarihsel süreçler gibi, bu süreç de önemli oranda çatışmayı içerir. İslâmcı siyaset bu çatışmanın bir tarafıdır - siyaseti toplumdan ayırıp devletle sınırlama hedefinde olan bir taraf. Yukarıda gördüğümüz gibi, "Galileo-öncesi bilinç ile Hegel-sonrası söylem"i[37] birleştiren İslâmcı siyaset, tarihin hilesine maruz kalan, kesinlikle tarihsel bir aktördür.

37 *D.* Shayeghan, *Le Regard mutil*, Paris 1989; Arapça çevirisi *En-Nefsu'l-Mebtûra*, Londra 1991, s. 77, 89-90, 95-96.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ VE İSLÂMCILIK

İslâm da, diğer dinler gibi, türsel [*generic*] bir öz olmayıp, bir ad aracılığıyla çeşitli toplumları, kültürleri, tarihleri ve siyasetleri birleştiren adsal bir kendiliktir. Örneğin, Hindistan'da raslanan ermişlere tapma biçimindeki (ya da çok daha farklı biçimler altındaki) İslâm, günümüzdeki bazı Afrika mesihçiliklerinin Hıristiyanlık özüne uzak olması gibi, "özü itibarıyla" İslâm'a uzaktır - gerçi burada söz konusu olan "Hinduizm", belli radikal örnekler dışında, İslâmiyet adını almaz. Din, kutsal ile kutsaldışı arasındaki karşıtlık aracılığıyla inancı, ibadeti, toplumu, siyaseti ve genel olarak dünyayı şekillendirmeyi ifade eden belirli bir kavramsa, türsel bir fenomen olarak tikel bir din, bir ad ve bir dizi sınıflayıcı gösterge (temel dogmalar, kökten bağlılıklar, her şeyden önemlisi de metinsel ya da başka soykütükler) dışında buna hiçbir şey ilave etmez. Bir dinin belirli varlığı, her zaman tarihseldir: Belli bir toplumsal mekânda, toplumsal ve siyasal diyalektik içerisindeki belli bir toplum için ve o toplum tarafından yaratılmış *les biens religi-*

eux[1] olarak adlandırılan şeyin özgül üretimi ve dolaşımıdır. Bir din, her zaman toplumun ve siyasetin gereksinimleri doğrultusunda üretilip yeniden üretilir - her ne kadar bu, hemen hemen her zaman, özgül bir metinsel soykütüğü olduğu iddia edilen temelci bir motif, bir köken miti bağlamında gerçekleşen bir süreç olsa da.

İslâmcılık ile Arap milliyetçiliği arasındaki bağları ele almadan önce, temel heterojenlik ile temelci türdeşleştirme arasındaki bu ilişkiye, ikincisinin ilki karşısındaki öncelik iddiasına dikkat çekmek istiyorum. İslâm içerisinde, türsel bir İslâm'a işaret eden pek unsur bulunmadığı varsayımını göz önüne alırsak, çağdaş İslâmcı hareketler ve ideolojiler ile Arap milliyetçiliği arasındaki ilişki, İslâm ile Arap milliyetçiliğinin karşılaştırmalı biçimde yan yana konmasıyla irdelenemez: Karşılaştırma, bu konudaki standart tavırlarda olduğu gibi, ikisi arasındaki uyuşmaları ve uyuşmazlıkları açığa çıkarır ya da kimliklerin mütekabiliyetini ya da çatışmasını kaydeder.[2] Ama bu demek değildir ki, İslâm'da ve kendisini İslâmî diye sınıflandıran herhangi bir şeyde, türsel bir dinsellik bulunmaz. Çünkü bunlar, hemen gündeme getirdikleri geniş göstergeler ve imgeler dağarına değer yükler: Tarihin ve kolektif belleğin İslâmî diye kaydettiği, kutsal ile kutsaldışı arasındaki belirli ilişkiler toplamıyla özdeşleştirilen bir dağardır bu. İslâm ile Arap milliyetçiliği arasındaki pozitif bağ, İslâm bağlamında kutsallaştırmanın alanında, Arap milliyetçiliği bağlamındaysa Araplaştırma alanında yer alır. İkisi arasındaki ilişki, ikisinin de önceden var olan *sui generis* birer kendilik olmasında değil, kendile-

---

1 P. Bourdieu, "Genèse et Structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, 12, 1971. Çağdaş İslâmın adcı tanımı için *Et-Turâs beyne's-Sultân ve't-Târîh*, adlı çalışmama bakılabilir, Kazablanka ve Beyrut 1987, s. 51 vd.

2 Farklı yönelimleriyle bu görüşlere dair en özlü değerlendirme: *El-Kavmiyyetu'l-Arabiyye ve'l-Islâm*, Beyrut, 1981.

rini önceleyen (ve durmaksızın değişen) ideolojik, sosyolojik, siyasal ve kültürel mekânlar bağlamında ayrı ayrı ya da birlikte ortaya çıkmış olmalarında yatmaktadır.

Kutsal şeyler gibi uluslar ve onların ideolojik unsurları da, sürekli biçimlenmekte, yeniden biçimlenmektedir. Doğa dünyasına ait değillerdir; tıpkı dinsel cemaatler gibi, esaslı bir sürekliliğin ve değişmezliğin ürünü de değillerdir: Milliyetçi hareketler tarafından birer siyasal birim olarak sınırlandırılmış olduklarından, bu hareketlerden önce var olmaları da söz konusu olamaz - tabiî milliyetçiliğin düşlemsel soykütükleri dışında.[3] Dikkat çekmek istediğim ikinci mesele, Arap milliyetçiliği de dahil olmak üzere milliyetçiliğin, türsel olarak Arapların varlığıyla aynı anlama gelmemesidir: Örneğin, Lübnan ile Suriye Nâsırcılığı aynı siyasal dili paylaşmasına karşın, toplumsal-siyasal ve kültürel boyutta, özellikle de İslâmcılık'la ilişkileri bakımından büyük farklılık gösterirler - belki de Trablusşam Baasçılığı ile Güney Lübnan Baasçılığı, ya da Beyrut'ta 1975 yılı Nâsırcılığı ile 1984 Nâsırcılığı arasındaki farklar kadar çarpıcı bir farklılıktır bu.

Görünüşte anlaşılmaz olan bu duruma değinmemin nedeni, İslâmcılık ile Arap milliyetçiliği arasındaki ilişkiyle ilgili iki meselenin altını çizmek istemem. Bunlar arasında en önemlisi, tıpkı İslâm gibi milliyetçiliğin de sosyolojik açıdan belirlenmemiş oluşudur:[4] Savunduğu siyasal-kültürel birlik ve âmili olduğu siyasal-kültürel birleştirme, sadece özgül bir sınıf ya da sınıflar birlikteliği, hatta "orta-sınıf" için bile geçerli değildir. Diğer bir deyişle, toplumsal ve siyasal diyalektiğin farklı taraflarının (sınıfların ya da -Arap milliyetçiliği

3 Bkz. E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983, 5. kısım.

4 Bu şu demektir: S. Zubaida'nın söylediği gibi, ("Theories of Nationalism", G. Littlejohn vd. [ed.], *Power and the State*, Londra 1978), genelde ne milliyetçiliğin sosyolojisi olabilir ne de milliyetçilik sosyolojik araştırmalarda bütünlüklü bir nesnedir.

ile diğer Üçüncü Dünya milliyetçilikleri söz konusu olduğunda daha uygun bir ifadeyle- farklı nitelik taşıyan siyasal grupların), aynı milliyetçiliğin farklı tiplerini oluşturduğunu söyleyebiliriz: Ortak bir birleştirici siyasal dile sahip olan, ama farklı -hatta belki de antagonistik- siyasal, toplumsal vb. programları olan milliyetçilik tipleridir bunlar.

Arap milliyetçiliği ile İslâmcılık arasındaki ilişkiyi, ikisinde de ortak olan bu toplumsal ve siyasal belirlenmemişlik zemininde aramak gerekir. Arap milliyetçiliği ile İslâmcılık gibi birbirinden son derece farklı iki şey arasında kurulabilecek tek bağ, ancak katıksız göstergebilimsel işlevleri düzeyinde olabilir: Arap milliyetçiliği bir ideoloji, öncelikle siyasal ve kültürel nitelik taşıyan bir normatif iddialar bütünüdür; İslâmiyet ise, dinsel ve kamusal alanların yanı sıra, ancak son zamanlarda milliyetçilikten ayrı, kendisine ait bir ideolojik ve siyasal alan yaratabilmiş bir dindir (bu konuya az sonra değineceğim). Bu göstergebilimsel bağ, başka şeylerin yanı sıra, Arap ülkelerindeki siyasal yığınların bileşimine ilişkin ampirik veri parçalarında[5] kendini gösterir: Sözgelimi Suriye örneğinde, 1960'lı yılların Nâsırcı ve İslâmcı yığınları birbirinden ayırt edilemez.[6] Aynı şekilde, Kahire'de, kırsal kökenlerden kaynaklanan ince farklılıklar olmakla birlikte, sol kanat grupları ile *Tekfir* ve *Tahrir*[7] gibi en radikal İslâmî gruplar aynı toplumsal gruplardan oluşur; Suriye'de Nâsır'ın kamusal gücünü oluşturan kentli küçük

5 Bildiğim kadarıyla Arap ülkelerine ilişkin olarak, E. Abrahamian'ın [başka bir yeri konu alan] mükemmel makalesiyle boy ölçüşebilecek bir eser yok. "The Crowd in Iranian Politics, 1905-1953", *Past and Present*, 41, 1968.

6 R. A. Hinnesbusch, "The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime", in A. E. Hillal Dessouki, (ed.) *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York, 1982, s. 154.

7 S. E. Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", *International Journal of Middle East Studies*, 12, 1980, s. 447.

esnaf unsurları, bugün Müslüman Kardeşler'i besleyen unsurların aynısıdır.[8]

Ancak bu, Arap milliyetçiliği ile İslâmcılığa derinden nüfuz etmiş ve onları aynı varlığın iki sureti haline getiren değişken bir doğu özü olduğu anlamına gelmez. Temel bir uyuma işaret etmediği gibi, birinin diğerinden beslendiği anlamına da gelmez. Her şey bir yana, Müslüman Kardeşler ile Nâsırcılar arasında ortak olan sosyolojik taban, Komünist Parti kitlelerine kadar uzanır. Bu durum, bu farklı taraflar arasındaki çatışmanın derinliğini kısmen de olsa açıklar.[9] Bu siyasal ve ideolojik belirsizlik, şu anlama gelir: Son derece dayanıklı bir kentli kitle, sömürgeci ve emperyalist yağmanın sonuçlarını atlatmış, çeşitli Arap ülkelerinde yaşanan siyasal dönüşümlerle uyumlu bir dizi tavırda, siyasal ve toplumsal diyalektik ile dil içerisindeki özgül yapılanmalarla kendi konumunu eklemlendirme çabasına girmiştir. Ayrıca bu, Arap milliyetçiliğinin ya da İslâmcılığın, siyasal ve ideolojik olarak bu tikel toplumsal grubu "temsil" ettiğine değil, bu toplumsal grubun özelliklerinin genel siyasal bağlamda aranması gerektiğine işaret eder. Bunun tek nedeni, bu grubun (küçük üreticiler ve esnaf) iktisadî açıdan türdeş olması ve kalkınma sürecinde çeşitli ülkelerde yaşanan iktisadî parçalanmaya direnmesi (gerçi Suriye gibi bazı ülkelerde bu direnme çökmeye başlamıştır) değildir. Daha da önemlisi, bu grubun patrimonyal bir örgütlenme tarzı çerçevesinde toplumsal açıdan da uyum içinde olmasıdır. Gerçekten de, çok uzun bir süre boyunca siyasal birlik göstermeyen bu grup, bugün İslâm çerçevesinde toplumsal olarak güçlenme arayışındadır; çünkü, eski patrisyen sınıfların ortadan kalk-

---

8 H. Batatu, "Syria's Muslim Brethren", *MERIP Reports*, 12/9.1982, s. 18; karş. J. Reissner, *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens: Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter as-Sisakli 1952*, Freiburg-im Breisgau 1980.

9 Reissner, *Ideologie und Politik*, s. 198-199.

masıyla (siyasal güç, bu sınıflara aitti) ve farklı şekilde teşkil edilmiş siyasetler temelinde devletlerin inşa edilmesiyle birlikte bu grup geleneksel siyasal bağlarını yitirmiştir. Siyasal devrim sonucu siyasal gücünü yitiren, kentlerin ve göçle yer değiştiren köylerin oluşturduğu sivil toplum, dolaysız siyasal yönlendirmeyle karşı karşıya kalmış, toplumsal yapıda yer bulamamıştır: Bunun sonucunda da, bugün İslâmcı siyasal hareketlerin programlarında işaret edilen toplumsal içe kapanmaya yönelmiştir.

Şimdilerde sivil toplumun hayli anakronik hale gelen mevzileri, Arap ticarî kent yaşamının ve buna karşılık gelen toplumsal yapıların değerleri, eskiden savunmaya yönelik araçlar değillerdi, doğrudan doğruya toplumun dokusunu oluşturuyorlardı. Geniş çaplı toplum ve siyaset bağlamında sağlam biçimde eklemlendirildikleri dönemde, patrimonyal seçkinler arasındaki milliyetçi kesimlerin milliyetçi davalarında seferber edilmişlerdi: (Resmî ya da gayri resmî) sömürge döneminde Mısır'da *Vafd*, Suriye'de Ulusal Parti ile Halk Partisi, Fas'ta *Mahzan*'la ilişkili hareketlerde olduğu gibi. Bu değerler ve yapılar, eşzamanlı olarak, İslâmcı hareketler tarafından da kullanıldı: Bu hareketlerin lider kadroları, aslında bu değerlerden ve yapılardan belirgin bir toplumsal mesafeyle ayrılıyordu. Beyrut'taki *Makâsid* ve Şam'daki *Cemiyetu't-Temeddüni'l-İslâmiyye* bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu ikincisi, Müslüman Kardeşler'in ortaya çıkışı açısından özellikle önemlidir.[10] Milliyetçi ya da İslâmcı örgütler gibi formel siyasal ya da toplumsal örgütlerin (yukarıda bazılarına değinildi) ortaya çıkmasından önce, toplumsal kitlenin siyaseti özgül meselelerle ilgiliydi ve fiyat artışı, devlet makamlarına hırslı ve paragöz görevlilerin atanması ya da fahiş vergiler gibi birtakım olaylar karşısın-

10 Örneğin Reissner, *Ideologie und Politik*, s. 86 vd., 127-128.

daki tepkiden doğan yerel isyanlar biçiminde tezahür ediyordu.[11] 19. yüzyılın sonuna doğru bu gibi formel örgütlerin ortaya çıkmasından önce, kitleleri harekete geçirmeye yarayan tutarlı bir ideolojiye ya da ideolojik bir motife raslanmaz. Örneğin, 1839 Şam isyanıyla ilgili olarak konuşma diliyle kaleme alınmış popüler şiirlerde, dinsel ya da milliyetçi motifler bulunmaz; Antere Bin Şaddad ile Ebu Zeyd el-Hilâlî'nin[12] popüler hikâyelerini andırır bir tarzda, isyancı kahramanların erdemlerine övgüler düzülür. Şam'daki, isyana yakın halk yürüyüşleri, bu yüzyıla kadar yiğitlik ve fütüvvet başta olmak üzere yerel değerlerin sergilendiği birer şenlik olma özelliğini korumuştur.[13]

Napolyon işgali sırasındaki Kahire ayaklanmaları, -daha dolaylı olarak- 1860'ta Şam Hıristiyanlarının katledilmesi, 1940'larda Müslüman Kardeşler'in Filistin'deki faaliyetleri ya da 1977'deki Kahire isyanı gibi Avrupa-karşıtı ayaklanmaların, ön-milliyetçilik şeklinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, tartışmalı bir konudur - tıpkı Abdulkadir'in Cezayir'de Fransızlara karşı direnişinin, tasavvuf ve Mehdicilikle ilişkili diğer faaliyetlerin ön-milliyetçilik olup olmadığı sorusu gibi. Yabancılara karşı her türlü muhalefet doğası gereği milliyetçi olmak zorunda değildir, çünkü hiçbir şey doğası gereği milliyetçi değildir. Milliyetçilik, katı bir evrim şemasındaki zorunlu ve kusursuz bir evre de değildir - evrim ve gelişme kuramlarının çoğunda uzun süredir temel bir yer teşkil eden, ulusun en kusursuz toplumsal yaşam formu olduğunu öne süren Marcel Mauss'un çok özlü

11 Örneğin A. Raymond, "Quartiers et mouvements populaires au Caire au XVIIIe siècle", P. M. Holt, (ed.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, Londra 1968.

12 *Mecmûât ezcal ve Mavâvîl*, Zahiriye Kütüphanesi el yazması no. 8749, varak 39-46 (şimdi Esad Ulusal Kütüphanesi'nde).

13 J. Lecerf ve R.Tresse, "Les Arada de Damas", *Bulletin des Etudes Orientales*, 7-8, 1937-1938.

bir şekilde dile getirdiği bir varsayımdır bu.[14] Yabancı güçlerin hıyaneti ve tahakkümü karşısındaki dinsel muhalefet, neredeyse her zaman, ısrarlı biçimde yerel bir çerçeve içerisinde kalmıştır. Milliyetçi koalisyonun içinde yer aldığı durumlarda da, Sünusîlik'te olduğu gibi neredeyse raslantı sonucu böyle bir konum almış, en iyi ihtimalle yarı-miliyetçilik [*para-nationalist*] konumunda olmuştur.

Ancak daha önce ön-milliyetçi olup milliyetçiliğin hegemonik siyasal-kültürel programından beslenen, böylelikle belli bir siyasal bütünlüğe sahip olan bir hareket var: Mağrip ülkelerindeki Selefiye hareketi. Ön-milliyetçi olmak için, açık bir milliyetçi tutum taşımak gerekmediği varsayımından hareketle Cezayir örneği için de aynı şey öne sürülmüştür.[15] Selefiye'nin, sömürgecilerle işbirliği içindeki murabıt hareketlerinde[16] somutlanan tikelci dinsel kırsallığı yok etme yönündeki kasıtlı çabaları göz önüne alındığı ölçüde, bu iddia doğru görünmektedir. Aynı şekilde Fas'ta, ön-milliyetçi bir Selefiye'den söz edilebilir: Bu hareketi milliyetçilikten ayırt etmek daha da zordur, zira ikisi de sultancı Mahzan sisteminin önderliğinde birleşmiştir.[17]

Ne var ki, bu pratik ve işlevsel ayırt edilmezliğin, Maşrık'ta çok daha açık biçimde kendini gösteren ayrımı belirsizleştirmesine izin verilmemeli. Mağrip milliyetçi hareketlerinin önemli bir kısmının milliyetçiliği, siyasal dilleri ve simgeleri bakımından Arap milliyetçiliğinden ziyade Müslüman Kardeşler'in "milliyetçiliği"ne yakındır - Allâl el-Fâsî bu açıdan iyi bir örnektir. Arap milliyetçiliğinin oluşma saf-

---

14 "The Problem of Nationality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, NS, 20, 1919-1920, s. 242-243.

15 E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge 1981, s. 161.

16 A.g.e., s. 166.

17 Bkz. A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalism marocain (1830-1912)*, Paris 1977, s. 424 vd.

hasında düşman, Türklerdi, kâfirler değil.[18] Ayrıca Kevakibî'nin, halife motifini siyasal sistem değişikliği şeklinde değil, halifelik makamına bir Arap'ın gelmesi şeklinde temsil ettiği anımsanmalı - 1950'lere kadar, düşünüldüğünden çok daha sık raslanan bir fikirdir bu ve Kral Abdullah ile İbn Suud'un, pan-Arap bağlantılarından çok daha geniş çaplı siyasal emellerini açıklar. Muhammed Abduh'un kişiliğinde örneklenen Selefiye öncesi reformculuğu, ayrı bir hareketti. Abduh'un kamusal faaliyetleri, örnek bir milliyetçilik ortaya koymaz; aynı şekilde Reşid Rıza'nın Selefiyesi de, kendisine dolaysız bir siyasal rol biçmemişti - İslâm'ın, bir siyasal cemaati tanımladığı fikrini gözden düşürme yolundaki sayısız çabaları dışında.[19] Bu bağlamda siyasal alan, milliyetçiliğe bırakılmıştı.

Siyaset, eskiden olduğu gibi, milliyetçiliği savunan seçkinlerin tekelindeyken, Selefiye reformculuğu sivil toplumun yeniden oluşumunu -siyaset bağlamında değil- kendi bağlamında kuramlaştırmakla meşguldü. Sömürge döneminde Selefiye hareketinin sivil toplumu şekillendirme projesi, karşısına dolaysız olarak siyasal tahakkümü değil, dolaylı biçimde, menfur yabancı nüfuzunu almıştı ("kültürel sömürgecilik", Haçlı-karşıtı motifi vb.) ve bu projeyi hayata geçirme aracı, savaşa hazırlık olarak, milliyetçilikte olduğu gibi toplum içerisindeki farklılıkları yok edip toplumu cemaatçi bir durumda bütünleştirecek bir cemaatçilikti.[20] Bu

---

18 P. Khoury, Osmanlı karşıtı Arapçılığın ortaya çıkışını, kolay açıklamaları benimsemesine rağmen, iyi betimler: *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920*, Cambridge 1983.

19 Bkz. H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Londra 1982, s. 76; Malcolm Kerr'in, teknik meseleleri ince bir şekilde işlediği *Islamic Reform* adlı eserine bakılabilir: Berkeley ve Los Angeles 1966, 5. bölüm.

20 G. Balandier tersi bir durumda bu iddiayı öne sürmüş: "Messianismes et nationalismes en Afrique noire", *Cah. Int. De Sociologie*, 14, 1953, s. 63. Siyah Afrika'daki Mehdici hareket ile Hıristiyan Mesihçiliği'ni karşılaştırmıştır.

anlamda, cemaat ulusun yerine konmuş, cemaatin sınırları ise devletin fiziksel ve toplumsal sınırları haline gelmiştir:[21] Böylece nüfusun, hâlâ kırsal olan çoğunluğunun yanı sıra, aslında her zaman yerel olan bir tanımın atfedildiği inananlar cemaatine ait olmayan bütün unsurları da siyasal toplumun sınırları dışına itilmiştir. Daha geniş bir evrenselliğin tek örneği, Selefîlerin Vahhabî inancınca desteklenen genişleme siyasetinin çok farklı koşullarında ortaya çıkmıştır. Siyasal yapı olarak Vahhabîliğin -doğal bir yapıya (sivil topluma) dayatılan bir kültürün- önünde hiçbir engel yoktu: Siyasetin, milliyetçi seçkinlerden oluşan bir doğal yapıda bulunduğu daha geniş Arap bağlamından farkı da buydu. Bu Vahhabîlik, bütün eşitsizliklerden [*unevenness*] kurtulmuş, tikelliğin yok edilmesiyle birörnekleştirilmiş bir toplum oluşturmaya, atomlaşmış bireylerden oluşan kitleyi Vahhabîlik aracılığıyla yeniden oluşturmaya çalışabilirdi.[22] Nitekim, milliyetçilik karşıtı Vahhabî hareketi, paradoksal biçimde, genelde milliyetçilikle özdeşleştirilen tarihsel bir işlevi yerine getirmeye girişmiştir.

Vahhabîlik, Selefiye siyaseti açısından olanaklı olanın sınırında duran bir yarı-milliyetçilik çeşididir. Bütün Selefî hareketlerinde neredeyse kökten denebilecek bir anti-politik tavır söz konusudur: Siyaseti, sivil toplum bağlamında ya da dinsel-ahkâkî kurallarla ilgili düzenlemeler çerçevesinde tanımlanmış bir dünya içerisindeki raslantısal faaliyetler olarak değerlendiren bir tavırdır bu. Bu nedenledir ki Selefî hareketler, çoğu milliyetçi bir koalisyonun parçası olmakla birlikte, milliyetçiliğe derinden karşıdır - özellikle de

21 Karş. R. Dumont, "Nationalism and Communalism", *Religion/Politics and History in India*, Paris ve Lahey 1970, s. 90-91.

22 Bkz. Al-Azmeh, "Vahhabî Devleti", bu kitapta 8. bölüm; V. Şarara, *El-Ehl'u ve'l-Gânime: Mukavvimâtu'ş-Siyâse fi'l-Memeleketi'l-Arabiyyeti'ş-Suûdiyye*, Beyrut 1981.

iki dünya savaşı arası dönemin milliyetçiliğine. Özünde siyasal olan bu dönem milliyetçiliği, 1940'lar ile sonrasının milliyetçiliğinde söz konusu olan ideolojik dağardan büyük ölçüde yoksundu - bu eksiklik de, sözgelimi Mısır örneğinde, Mısırcılığın (firavun taraftarlığını ve Akdeniz Batıcılığı'nı dışarıda bırakıyorum) Arapçılık'la özel bir karşıtlık oluşturmayan genel milliyetçi terimler çerçevesinde tanımlanmasına ve Arapçılık'la birleşmesine, konjonktürel gerekliliklere bağlı olarak ikisinden birinin ağırlık kazanmasına imkân vermişti.

Bir milliyetçiliğin daha geniş bir milliyetçilik içinde kapsanmasında söz konusu olan mekanizmalar, ideolojik olarak, İslâmcılık ile Arap milliyetçiliğini bağlayan mekanizmaların hemen hemen aynısıdır. Özü itibarıyla Arap milliyetçiliğinin, İslâm'la hiçbir bağı yoktur belki de. Arap milliyetçi hareketinin ideolojisinde İslâm'ın hiçbir rolü yoktur - burada, hareketin tarihsel önderleri arasında bir Hıristiyan'ın (George Habash) bulunduğu gerçeğinden çok daha fazlası söz konusudur - Baasçılık da bir Hıristiyan tarafından kurulmuştu, ama oradaki tavır farklıydı. Arap milliyetçi ideolojisinin önde gelen temsilcilerinden, Osmanlı İmparatorluğu sınırlarında eğitim görmüş Satı el-Husrî, bir yandan İslâm'ın Arap milliyetçiliğinin bir kertesi olduğunu savunurken, öte yandan da Arap milliyetçiliğini hem İslâm'ın hem de sömürgeciliğin karşısında tanımlamış, Arapçılığa dilbilimsel bir tanım getirmeye çalışmış,[23] bu arada Arap milliyetçiliğine muhalefetlerinden ötürü Müslüman din adamlarını kınamaktan da geri kalmamıştır.[24] Bir diğer önde gelen Arap milliyetçisi Abdullatif Şarara, bugün Suriye ile Irak'ta okutulan pek çok ders kitabında olduğu gibi,

23 *Mâ hiye el-Kavmiyye?*, 2. baskı, Beyrut, 1963, s. 193, 257.

24 A.g.e., s. 208.

Arapçılığın İslâm'dan çok daha eskiye dayandığı, Akadlar ile Fenikelilerin Arap olduğu iddiasında ısrar etmiştir.[25] Aynı zamanda Baasçılığın kökensel esinlerinden olan başka bir milliyetçi, konuya (el-Husrî gibi) Comte'çu terimlerle yaklaşmış, Ortaçağ'ı, yerini milliyetçilikler çağına bırakan bir din çağı olarak değerlendirmiştir.[26]

İslâm'la bağ, içkin ya da kavramsal değil, çağrışımsaldır ve ancak geriye dönük biçimde kuramsallaştırılır. Eflak'a göre Muhammed'in Arapçılık'la olan bağı, mikrokozmos ile makrokozmos ilişkisine çok yakındır. Maddeyi aşacak ruh potansiyeline sahip olan, Arapçılık'tır; zira İslâm, Arapçılık içerisinde sadece bir andır[27] ve bugünün bozulmuş İslâm'ı, salt siyaseti aşan Arapçılığın statüsüne yükseltilmelidir.[28] Buradaki temel söylemsel terim Arapçılık'tır; İslâm'sa, en iyi ihtimalle, ayrıcalıklı bir ilavedir - kendi kendine yeten bir birim değil. Nâsır'ın konuşmalarına ilişkin olarak son dönemde yapılan bir anlam ve içerik çözümlemesi şunu göstermektedir ki, alışılmış bir yanlış anlamanın tersine, Arapçılık ile İslâm arasında neredeyse en başından beri kesin bir ayrım yapılmış, ikisi arasında bir bütünleşme değil, işbirliği ve karşılıklı destek ilişkisi kurulmuştur.[29]

Öyle görünmektedir ki, İslâm'ın milliyetçi ideoloji içerisindeki ikincil söylemsel rolü, milliyetçi siyaset ile (radikal milliyetçi siyasetçilerin "halk" diye baktığı) Müslüman kitle arasındaki mevcut iktidar ilişkisi söyleminin bütününe aktarılmaktan ibarettir. "Halk"ı, himaye ilişkisi içinde olduk-

---

25 *El-Cânibu's-Sakafî Mine'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1961, s. 38 vd.

26 Z. Arsûzî, *Meşâkilune'l-Kavmiyye ve Mevkifu'l-Ahzâb Minha*, Şam, 1956, s. 17.

27 *Fî sebîli'l-Ba's*, Beyrut 1959, s. 52-54.

28 A.g.e., s. 60, 91.

29 M. Nasr, *Et-Tasavvuru'l-Kavmiyyi'l-Arabî fî Fikri Cemâl Abdunnâsır*, Beyrut 1981, s. 344 vd., 360 vd. O. Carré (*Les Frères Musulmans, 1928-1982*, Paris 1983, s. 47 vd.) Nâsır'a, Müslüman Kardeşlerin siyasal kavramlarını atfeder.

ları siyasal ve toplumsal kitleyle bir tutan daha önceki patrisyen milliyetçilerle aradaki karşıtlık, yoğunluğu bakımından değişiklik göstermekle birlikte, hemen hemen her zaman göze çarpmaktadır. Her iki durumda da, daha önce dikkat çektiğimiz meseleler söz konusudur: İslâmcılığın toplumsal yönelimi ve Arapçılığın siyasal varlığı - dolayısıyla Arapçılığın pratikteki üstünlüğü ve İslâmcılığı içine alma gücü. Her ne kadar Arap milliyetçi ideolojisi ile söylemi, hiçbir zaman İslâmcı fikirler taşımamış olsa da (1958 yılındaki Nâsır anayasasında İslâm'dan hiç söz edilmediğini hatırlatmakta fayda var, daha sonra bu *de rigeur* hale gelmiştir), milliyetçilerin himayesi altındaki "halk"a yayılan İslâmî dağar Arapçılığın yoğun izlerini taşıyordu: Ders kitaplarında,[30] cuma vaazlarında,[31] çeşitli yönetimlerin ve dönemlerin İslâmî sosyalizminde ve bunun Müslüman Kardeş kavramları üzerindeki (özellikle Mustafa es-Sıbâî ve Muhammed el-Gazalî) etkisinde bu izleri görmek mümkün - Nâsır döneminde kurulan, Ezher'le ilişkili kurumları, ya da Suriye Baası'nca kurulan, bunlara denk olmakla birlikte çok daha sınırlı olan kurumları saymaya bile gerek yok.

Arap milliyetçiliği İslâm'dan yararlandı, ama onunla bütünleşmedi. İslâmî düşünce ve faaliyet, milliyetçi yönetimlere dolaysız bir muhalefet sergilemediği sürece, tamamen özerk olmasa da, büyük ölçüde kendi haline bırakıldı (Evkaf Bakanlığı'ndan bağımsız 5000 küsur Mısır camiini devralma yönündeki ilk girişim, 1979'da, Enver Sedat döneminde söz konusu olmuştur). Böylece İslâm, Arapçılık adı altında, Arapçılığın özgül görünümleri doğrultusunda me-

30 O. Carré bunların bazılarını çok iyi incelemiştir. *La legitimation Islâmique des socialismes arabes. Analyse conceptuelle combunatoire des manuels scolaires egyptiens, syriens, et iraqiens*, Paris 1979.

31 Bkz. B.M. Borthwick'in bilgi verici olmakla birlikte öğretici olmayan risalesi: "The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication in Syria, Jordan and Egypt", University of Michigan, Ann Arbor, 1965.

tamorfoza uğramış olmakla birlikte, Arapçılık'la bütünleşmemiş, kendi kendine yeterli olmasa da bağımsız bir yardımcı olarak kalabilmiştir. Ayrıca, İslâmî nitelik taşıyan unsurlara yoğun göndermeler söz konusuydu; bu da, bölgesel milliyetçiliklerle ve Arap milliyetçiliğiyle karşılanan son derece önemli bir retorik (tarafsız anlamda) mekanizmasını devreye soktu: Arapçılık ile İslâm arasındaki metafor ve metonimi ilişkileri. Bu tür retorik araçlar sayesindedir ki, bir ifade her ikisine de atıfta bulunur hale getirilebilir, bir nesne her ikisine de ait kılınabilir, ya da ikisi arasında gidip gelebilir. Zira gerçekte ikisi bütünleşmiş değildir, birbirinden ayrı, özerk alanlardır; biri (Arapçılık) siyasaldır, diğeriyse (İslâm) kentli ya da yeni kentleşmiş belli bir sivil toplumla ilgilidir. Radikal milliyetçilikte siyaset, patrisyen milliyetçi yönetimlerde olduğu gibi, doğal olarak önderlik etmek değil siyasal olarak temsil etmek şeklinde anlaşılmıştır.

Arapçılık ile İslâmcılığın göstergeleri, çoğu iki alana da dahil edilebilen başka bir dizi göstergeyi gündeme getirir. Böylece Irak'ın, sürekli Kadısiye savaşına atıfta bulunan günümüzdeki savaş propagandası, hem Arap hem de İslâmî izler taşır; İran güçlerinin sürekli olarak "Mecusi Sürüleri" şeklinde adlandırılması da, yine hem (Farslara karşılık) Araplığın hem de (Zerdüştlüğe karşılık) İslâm'ın simgelerini öne çıkarır. Araplık ile İslâm'ın birbirini kapsaması, ikisinin de kavramsal ve siyasal içeriklerinin boşaltılmasıyla, imgelem düzeyinde dilsiz birer simge olarak kullanılmasıyla, sırf telaffuz edilmelerinden ötürü normatif bir alanı akla getiren ve kelimenin sınırları içerisinde (İslâm, Kadısiye, Araplık) meselenin bütününü barındıran göstergeler olarak kullanılmasıyla sağlanır. Bu, birtakım meselelerin karmaşıklaştırılması değil, doğal bir siyasal gizemleştirmedir; en temel ve içgüdüsel ideolojik mobilizasyon tipidir - tıpkı, futbol fanatiklerinin normatif bir içerik yüklenen bir ada

başvurularak mobilize edilmesi, Roma'da ya da Bizans'ta arenadaki grupların belli bir renkle mobilize edilmesi gibi. Ancak, örtük olmakla birlikte, çağların bıraktığı simge kalıntılarından devşirilen imgeler aracılığıyla gerçekleştirilen bu mobilizasyona, ister kasıtlı ister kasıtsız olsun, herkesin eşit bir biçimde karşılık vermesi beklenemez. Mobilize edici bir ifadenin farklı unsurları, aynı anda farklı kalabalıkları biraraya getirse de, toplumsal kitleyi mutlaka birörnek bir siyasal istikamette birleştirmez.[32]

Bence şurası açık ki, bütün bunlar, radikal milliyetçi yönetimlerin oluşturmaya çalıştığı (hâlâ da çalışmakta olduğu) siyasal ve toplumsal tabanlarla ilgili. Geleneksel milliyetçiler, iyi tanımlanmış geleneksel tabanlarına hitap ederken, radikal milliyetçi karizmatik önderlik (Mısır'da bir kişi, Suriye'de bir parti vb.) yalnızca karizmanın yeterli olmadığını gördü. Temelde siyasal ve ideolojik bir yapının siyasal önderleri olan ve "doğal" önderleri (geleneksel milliyetçiler) yerinden edilmiş (Suriye'de yok edilmiş, Mısır'da metamorfoza uğramış) bir kitleyle karşı karşıya kalan yeni önderlik, artık ekonominin muazzam baskısı altında parçalanan bir sivil cemaatler yığını olan "halk"ı kuşatacak bir siyasal dil arayışına girdi. Siyasetin eski *modus operandi*'si olan yeğen ve ahbap ilişkileri yerine ve iktidarın yeni sahipleri tarafından buna karşılık gelecek yeni bir ağ oluşturulup sağlamlaştırılmadan önce, radikal milliyetçi yönetimler "özellikle Nâsırcılığın savunduğu ve Arapçılığı ile Arap sosyalizminin karşılığı olarak *mezzo voce*'yi dağıttığı bir tür *koine*"* benimsedi.[33] Bu, İslâmî çağrışımları olan imgelerin ve

32 Bu sorunları *Et-Turâs* adlı eserimde inceledim, s. 83 vd.

(*) İskender'in fetihlerinden sonra yayılan, klasik dilin temelini oluşturan Attika lehçesi, İncil'in ikinci kısmı bu dilde yazılmıştır - ç.n.

33 O. Carré, "The Future for Gulf/Europe/America Relationship: A European View", B.R. Pridham, (ed.), *The Arab Gulf and the West*, 1985, s. 238.

ifadelerin benimsenip yeniden üretilmesine yol açtı - Arap ve İslâm tarihinin dağarından devşirilip içleri yeniden doldurulan bu imgeler ve ifadeler, eğitim ile din sistemlerinde sürekli yinelenen muazzam bir tarihsel yoğunluğa sahipti. Ama İslâmî unsurların canlandırılmasında kullanılan söylem modernistti, radikal değil: Geçmişin barındırdığı şey, bugündü, tersi söz konusu değildi - her ne kadar geçmişin barındırdığı tek şey bu olmasa da. Bu modernist eklektizm çok yaygındı. Lübnan Komünist Partisi'nin bir kuramcısı, elbette ki hemen "halk"tan söz edip ona hitap ederek, Kuran'da yalnızca doğanın diyalektiğini değil, aynı zamanda sibernetik ilkelerini de keşfetmişti.[34]

Bunlar bir yana, Arapçılık ile İslâmcılık ideolojilerinde ortak olan bir dizi kavramsal özellik, ikisi arasında ilinti kurmayı ve her iki alanda da geçerli olma güçlerini olanaklı kıldı. Bu özellikler arasında en önemlisi, bu koşullar altında bir talihsizlik olan eşseslilikiir: "Ümmet" sözcüğü, hem milliyetçilerin ulus kavramına, hem de İslâmî cemaate işaret eder: İslâmî cemaat, "halk" için, toplumsal evrenlerini birarada tutan sivil cemaattir. Bir diğer önemli özellik, toplumsal birlik ideali[35] ve bunun karşılığı olarak sınıf kavramının reddedilmesidir: Tarihsel değişikliğe tâbi bir tarihötesi birliktir bu; yabancı idaresi döneminin, kâfirliğin, bozulmanın (*cahiliye, mülk, tâgû, isti'mâr, inhitât* vb.) yerini, ulusal özerklik ya da dinsel doğruluk dönemlerinin almasıdır. Milliyetçi programlar ile İslâmcı programlar, bunlardan çok da farklı olmayan popülizm ideolojisinde "Asr-ı Saadetçilik" olarak tanımlanan şeyi savunur: Sömürge öncesine ya da halifelik dönemine ait bir ütopyanın yeniden canlandı-

34 M. İtânî, *El-Kur'ân fî Dav'i'l-Fikri'l-Madiyyi'l-Cedelî*, Beyrut 1972, s. 97-98 ve değişik yerlerde.

35 Bkz. V. Şarara'nın modern Arap düşüncesinde birlik *topos*'una ilişkin çözümlemesi, *Ba'de Müşkilâti'd-devle*, s. 62 vd.

rılması, tarih yükünden kurtulunması, sahih olmayan şeylerin sonucu olarak maruz kalınan değişimin silinmesi.[36] Kuşkusuz bu canlandırma, tarihe rağmen, tarih pahasına gerçekleştirilir ve zamansal olmaktan ziyade varlıkbilimsel bir süreçtir. Ulus, ya da İslâm, normatif bir ideolojik sistem içerisindeki tek pozitif unsurdur: Tek doğruluk kriteri ve referans ekseni yine kendisi olan bir sistemdir bu. Ümmet (Arap ya da Müslüman ümmeti), bu sistemin ideolojik ifadelerinin ve bu ifadelerin barındırdığı imgelerin normatif sınırıdır. Doğruluğun nihaî zaferi, aslî masumiyetin yeniden canlandırılması, her iki durumda da, tarihin üzerinde yer alan kuvvetlerce gerçekleştirilir: Milliyetçilikte irade, İslâmcılık'ta Allah'ın yol göstericiliği. Gerçi burada şunu da vurgulamak gerekir ki, daha incelikli milliyetçi ideolojik söylem, evrimci bir bakış açısı benimsemiştir: Toplumsal-Darwinci versiyonunda da (Arap milliyetçi hareketinde ya da Baasçılığın ilk dönem yazınında), Marksist versiyonunda da (sözgelimi sözde yeni-Baasçılık ya da Filistin Kurtuluşu İçin Demokratik Halk Cephesi) hemen hemen her zaman belirlenimcidir.

Radikal milliyetçi yönetimlerin iç ve dış başarısızlıklar sonucu yozlaşmasından sonra ortaya çıkan durum, İslâmcılığın çok işine yaramıştır. Sözgelimi milliyetçilerin Haçlılar görüşü yerine İslâmcılarınkini koymak hiç de zor olmamıştır. Milliyetçi tarihyazımının, Haçlıların sömürgeciliğin erken bir tezahürü olduğu yolundaki (Nâsır tarafından da savunulan) standart iddiasına karşılık Seyyid Kutub, aslında sömürgeciliğin Haçlı ruhunun örtülü bir biçimi olduğunu öne sürmüş,[37] her iki terimin normatif ağırlığını korumuştur. Milliyetçiliğin yanı sıra ve içerisinde İslâmcı imgelerin

36 D. Mac Rae, "Populism as an Ideology", G. Ionescu ve E. Gellner, (ed.), *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Londra 1969, s. 155 vd.

37 *Ma'âlim fi't-Tarîk*, Kahire ve Beyrut 1981, s. 202.

tekrarı, İslâmcı bir programın şekillendirilmesi için yeterlidir, zira böylesi bir program siyasetlerden değil simgesel hükümlerden oluşmaktadır. Şurası açık ki, halifelik, ya da günümüzdeki Kutub taraftarlarını izleyerek (Mevdudî ile Abdulvahhab'ın izinden giderek) mevcut devletlerin *darü'l-harb* ilan edilmesi, programdan ziyade romantik siyasal iddialardır. Parlamenter demokrasi ya da sosyalizm yönündeki çağrılar gibi, siyasal gerçekliklerle ilgili bütün mevcut programlar, ütopyacı motife bir ilavedir ve bu yüzden, sırasıyla, *şûra* ya da *adalet* çağrısı görünümündedir. Yeniden adlandırma edimi, ideolojileştirme edimidir: Birbirini çağrıştıran, daha da önemlisi tikel toplumsal grupları neredeyse ima yoluyla karşı karşıya getiren bir imgeler dünyasına müdahaledir. Çünkü adlandırma, belli bir adlandırma sistemine bağlı gruplar ile o gruba meşru biçimde ait olmayanlar, dolayısıyla onun dışında ve ona karşı olan gruplar arasındaki bölünmelere başvurur. İslâmcılığın görünürdeki gündelik programı, en başta toplumsal ve ahlâkîdir: Evrenselci ütopik emellerle sürdürülen bir tür yerel ahlâk reformculuğudur. En başından beri, Afganî ile Abduh'un döneminden başlayarak, ulusların gücünün, sadece birliğe değil ahlâkî doğruluğa dayandığı düşünülmüştür[38] - ulusun yükseltilmesi, eğitim yoluyla değil, gücün ahlâkî köklerine dönmekle sağlanır.[39] Bu sahihlik izleği ve masumiyetin canlandırılması, İslâmcılığın belkemiği olagelmiştir. Sahihliğin de, pratikte, bir dizi sivil ve ahlâkî ilke üzerine kurulu bir toplumsal düzenin diriltilmesinde yattığı düşünülür. Söz konusu ilkeler dizisinin, retorik (yani metonimik) olarak geri kalan tüm ilkeleri temsil ettiği ve bütünüyle kapsadığı düşünülür: Kadınların konumuyla, alkollü içeceklerin ya-

38 Örneğin, *El-Urvetu'l-Vuskâ*, Kahire, 1958, s. 130-131.

39 A.g.e., s. 155 vd.

saklanmasıyla vb. ilgili konular. Bu nedenledir ki, bu konulardan herhangi biri yasaya bağlandığında, İslâmî devletin kurulduğu ilan edilir.[40] Aşırılıkçı İslâmî örgütlerin, üyelerini eksiksiz bir yeniden sosyalleşmeye tâbi kılmalarının nedeni de budur.[41]

Bir zamanlar sadece dindar bir hayırseverlik olan (çoğunluk için hâlâ öyledir) İslâmcılık, milliyetçiliği kendine uyarlayarak siyasal bir ideoloji haline geldi. Bununla şunu kastediyorum: İzlekler ile simgelerin eşsesliliğinde ve iki alandaki geçerliliğinde, İslâmcılık ağır basmaya başladı: Az gelişmişlik ve emperyalizm "kültürel işgal"e; Üçüncü Dünya "İslâm Dünyası"na, kurtuluş ve bağımsızlık "kültürel sahihlik"e dönüştü. Bu kavramların çoğu 1960'lardaki Faysal-Nâsır çatışması döneminde ortaya çıktı. Sahihliğin ana malî kaynağıysa, hâlâ Suudî Arabistan ve Körfez devletleridir: Arap çıkar odaklarının kontrolünde bulunan ve büyük kitlelere hitap eden iletişim araçları düşünüldüğünde, göz ardı edilemeyecek bir olgudur bu - tabiî Körfez devletlerinde yaşayan yüz binlerce Arap'tan söz etmeye bile gerek yok. Bu gösterinin en olumsuz ve zararlı sonuçlarından biri, özellikle Mısır ile Lübnan'da bir dizi eski Marksist'in aşırı milliyetçi hale gelmesidir: Bu milliyetçilik, konjonktürel ve tarihsel gerçeklikleri göz ardı etmek pahasına, söz konusu *asâle* kavramının ısrarlı savunuculuğu biçimini almıştır. Bu tür entelektüellerin, artık Müslüman Kardeşler gibi hareketleri dolaysız biçimde savunmadığı durumlarda, Batı'nın şeytanlaştırılıp İslâmiyet/Araplığın şeyleştirilmesi, gerçek radikaller açısından siyasal gerçeklikle hiçbir bağ taşımaz - İslâmcı siyasetin elinde ister istemez oynadığı rol dışında.[42]

---

40 Bkz. Al-Azmeh, *Et-Turâs*, s. 51 vd.

41 Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Military Islamic Groups", s. 441.

42 *Et-Turâs*'ta bir bütün olarak "sahihlik" sorununu ele aldığım bölüme bakınız, s. 11 vd.

Bu fukara milliyetçilik versiyonunun uyarlanması -zaten milliyetçilik de fukara bir Hegelcilik'tir- milliyetçi yönetimlerdeki bozulma sayesinde gerçekleştirilmiştir. Siyasal bir ideoloji olarak Islâmcılık, ikame bir milliyetçilik değildir; ölmekte olan toplumsal yapıların, milliyetçi yönetimlere rağmen ve onlar karşısında kendini idame ettirme çabasıdır: Bu yapılar, milliyetçi yönetimler altında önce patrimonyal önderliklerini, dolayısıyla da kendilerini kalkınmanın gel-gitlerinden olabildiğince koruyan siyasal çatılarını, ardından da tedricî olarak sınıfsal konumlarının gerilemesi ve görece yoksullaşma sonucu iktisadî konumlarını yitirmiştir. Ayrıca, radikal milliyetçi yönetimler, toplumsal yapıyı denetim altına almak üzere, popüler seferberlikten ziyade dolaysız denetim ve nüfuz araçları olan siyasal ve meslekî örgütler ve eyleyiciler aracılığıyla, başlangıçta himaye ilişkileri yerine dolaysız siyasal ve idarî yöntemlere başvurmuştur. Ancak bu, bir siyasal yapı oluşturma gerekliliğini getirmedi, zira despotik yönetimler soyut bir "halk"ı, hem siyasetten uzaklaştırılmış hem de bölünmelerden muaf bir toplumu tercih eder. Bugün Arap toplumları, eskiden olduğu gibi, yalnızca toplumsal değil aynı zamanda zamansal bir Balkanlaşma durumu içerisindedir: Farklı toplumsal gruplar, bölgeler, iktisadî sektörler ve kültürel örüntüler, eklemlenmiş bir bütünün mekanizmalarından ziyade dış baskılara bağlı farklılaşmış değişimlerden geçmektedir; öyle ki devlet, başka türlü eklemlenmesi mümkün olmayan jeopolitik bir kendiliğin dikey dayanağı olarak ortaya çıkar. Böylesi koşullar altında siyaset (milliyetçi siyaset), hegemonik rıza aracılığıyla önderlik etme sanatı değil, dolaysız idarî müdahaledir. Devletin kendisi, yine, sivil bir grubun tecessümü haline gelir (Suriye ile Irak'ta, daha dolaylı olarak Mısır'da olduğu gibi). Bu grubun *modus operandi*'si sivildir: Ulus adı altında olmakla birlikte, yeğen ve ahbap ilişkilerine dayanır.

Bu durumda, yenilmiş ve tükenmiş, ne perspektifi ne de umudu kalmış sivil toplumun, devletin kullandığı sivil terimler karşısında sivil terimlerle kendi varlığını ortaya koyma arayışına girmesi şaşırtıcı değildir[43] - burada, etimolojik olarak neredeyse bir patrimoni anlamına gelen devlet *-devle-* Memlukluların modern anolojilerinden çok da farklı olmayan bir yapı arz eder: Birine aittir ve bir grup tarafından yönetilmektedir. Yapısal olarak ölü olmakla birlikte kapalı olan sivil toplumun, yaban köken mitlerine başvurarak folkloristik konumunun gerçekliğine karşı çıkması şaşırtıcı değildir. Son olarak, tarihe kapalı olan, perspektiften yoksun böylesi bir karşı çıkış -Cezayir gelenekçiliğinin uygun şekilde tarif edildiği gibi- talepler değil direnişler ortaya çıkaracaktır;[44] bunun sonucu olarak devletin tepkilerinden biri de baskı olacaktır: Bunun en uç örneklerinden biri, belki de Ocak-Şubat 1982'de Hama sivil ayaklanmasının bastırılmasıdır.[45] Bu durumun, toplumsal bir "çoğunluk" olmasına rağmen kendini bir kültürel azınlık olarak gören, Allahsız bir düzene muhalefet bağlamında (zira karşı-tez ilişkisi olmaksızın din var olamaz) ifade edilen toplumsal bir irredantizm barındırdığı açıktır. Sonuçta köktendinci, yani ilkelci İslâmcılık, milliyetçilik öncesi bir cennet arayan bir madun milliyetçilik gibi hareket eder; bu cennet de ancak, dolaysız bir sivil geçmişin imgeleri bağlamında tasavvur edilebilir: Akrabalardan, eş dosttan, tecrit edilmiş kadınlar-

---

43 Bu meseleler hakkında bkz. B. Ghalioun, *El-Mes'eletu'l-Kavmiyye ve Mûşkilâtu'l-Ekaliyye*, Beyrut 1979.

44 B. Etienne, *Algerie, culture et revolution*, Paris 1977, s. 41. Cezayir'de devlet ile din arasındaki ilişki Maşrık'takinden çok farklı bir gelişme izlemiştir. Bkz. F. Colonna, "Cultural Resistance and Religious Legitimacy in Algeria", *Economy and Society*, 3, 1974, s. 244 vd.

45 Ayaklanmaya götüren içe dönüklüğe sebep olan iktisadî koşullar ve baskılar için F. Lawson'un mükemmel çalışmasına bakınız, "Social Bases for the Hamah Revolt", *MERIP Reports*, 12/9, 1982.

dan oluşan, güvenli ve sıcak bir dünya. Bu noktada bazı madun Avrupa milliyetçilikleriyle karşılaştırma yapmak, bu tür milliyetçiliklerin paradigmasının faşist korporatizm ve organizmacılık olduğunu öne sürmek,[46] günümüz Arap dünyasının yarı-milliyetçi İslâmcılığıyla benzerlik kurmak olası. Bu içe dönüklük sadece Arap kentlerindeki Sünnî orta sınıflarla sınırlı değil - Balkanlaşma'nın söz konusu olduğu başka alanlarda da bunun tezahürlerini görmek mümkün: Kaslık Üniversitesi'nin önemsiz Hıristiyan faşizminde, Falanjist Parti'nin kendini idame ettirmeye çalıştığı ideolojik mekânda, cemaatçi siyasetin geliştirildiği başka alanlarda, bazen en olmadık biçimler altında kendini gösteren bir olgudur bu.

46 Özellikle bkz. T. Nairn, *The Break-up of Britain*, Londra 1977, s. 339 vd., 347.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜREL SAHİHLİK SÖYLEMİ: İSLÂMCI ÖZE-DÖNÜŞÇÜLÜK VE AYDINLANMA EVRENSELCİLİĞİ

Modern tarihe damgasını vuran başat özelliğin, Batı düzeninin küreselleşmesi olduğunu bir olgu olarak kabul ediyorum. Karşısında sergilenen, şaşırtıcı bir çeşitlilik gösteren protestolara rağmen, bu, tartışılmaz bir gerçektir - hele bu protestoların, birbirinden kopuk ve tamamen yerel birkaç istisna dışında, ya -ulusal bağımsızlık ve halk egemenliği gibi- Batı kökenli ideolojiler adına, ya da bu ideolojilerin terimleri çerçevesinde gerçekleştirildiği göz önüne alınırsa (her ne kadar simgesel düzeyde Ayetullahlar'ın İran yönetimi gibi farklı bir yerel ya da özel dağara ait olsalar da). Evrenselciliğe geçerlilik kazandırma aracı, aşkın ya da içkin bir kriter değil, sadece gerçeğin ussallığının kabulüdür.

Bunun nedenleri açıktır: Modern dönemde Batı'nın gerek iktisadî gerekse de siyasal zaferi ile hegemonyası, beğensek de beğenmesek de, kendisine karşılık gelen aynı ölçüde gerçek ideolojik ve kültürel hegemonya koşulları yaratmıştır. Doğu -bu terimi sadece kolaylık açısından kullanıyorum- yeni düşünce kategorilerinin, eğitim yöntemlerinin, bilgi türlerinin, söylem ile iletişim biçimlerinin, estetik

normların ve ideolojik tavırların istilasına maruz kalmıştır. Artık Batılı mefhumlara göndermede bulunmaksızın, yalnızca geleneksel metinlere atıfla konuşmak bile imkânsız hale gelmiştir.

Bu geri döndürülemez durumda anlaşılmaz bir taraf yoktur, kültürlerarası [*cross-cultural*] bilginin koşulları ile genel olarak bilginin koşulları arasında da bir fark yoktur. Kültürlerarası bir bilgikuramı, ne olanaklı ne de arzu edilesidir. Bilgi, her zaman bir nesnenin bilgisidir, bu açıdan başka kültürlerin ayırıcı özelliklerinin bilgisi, temelde, herhangi bir bilgi nesnesinin nesneliğinden farklı değildir - her zaman ampirik, estetik ya da tarihsel olan bilginin nesneleri de, bu anlama ve düşünme tarzlarına uygun olacaktır. Kültür yabancı ve garip bir nesnedir, pek anlaşılamayan ya da bir biçimde egzotik ya da tuhaf olarak görülen nesneleri belirtmek üzere gelişigüzel kullanılan bir terimdir.

O halde, Avrupa, Arap, Hint gibi bir dizi farklı tarihsel oluşumu içine alan evrensel bir uygarlıktan söz etmek daha doğru olacaktır. Bu oluşumların her biri son derece farklılaşmıştır gerçi; ama bu farklılıklar, ya da böylesi farklılıklar yığını, iktisadî, siyasal, kültürel, ideolojik tahakküm olgularınca eklemlenip birleştirilmiştir. Dahası, her tarihsel birim çokanlamlıdır [*multivocal*], kuşkusuz Avrupa da bu açıdan bir istisna teşkil etmez - muzaffer, ama bir şekilde tarihin tasfiye edildiği içi boşaltılmış bir Hegelcilik adına öne sürülen iddialar ne olursa olsun.

Bu açıdan bakıldığında, karşılaştırılmazlık ve benzeri mefhumlar hayli saçma görünür. Bunun tek nedeni, tarihsel birimlerin paradigmalardan, anlamanın tercüme etmekten farklı olması değildir. Diğer bir neden de, bu birimlerin türdeş, içine kapalı, bütünüyle öz-göndergesel kendilikler olmamasıdır - tekanlamlı indirgenemezlik varsayımı bunu gerektirmektedir oysa. Bu tür varsayımların sonuçları, sa-

dece tarihin silinmesine yol açmakla kalmaz, kısır ve naif bir göreciliğe de neden olur: En iyi durumda, felsefî bir yorumbilgisi kisvesine bürünmüş, üsttenci bir kültürlerarası retorik biçiminde karşımıza çıkan bir anlayıştır bu. Asıl tehlikeli olan, bu anlayışın, ırkçılığın [*apartheid*] altında yatan mutlak göreciliğe, Salman Rushdie meselesiyle kendini gösterme fırsatı bulan gruplarda olduğu gibi, bazı siyasal grupların kültürelci iddialarına davet çıkarmasıdır.

Bu zorlayıcı evrenselciliği canlı biçimde betimleyecek bir örnek söz konusu: Dışlayıcılığı ve karşılaştırılmaz farklılığı savunması bakımından özel öneme sahip bir örnektir bu. Avrupa'nın, dünyanın her köşesinde en az kendisininkiler kadar çeşitlilik gösteren ideolojik ve kültürel fenomenler yarattığını daha önce belirtmiştim. Doğu'da gelenekçilik kisvesi altında karşımıza çıkan şey, eklemlenim terimleri ya da geçerlilik kriterleri hiç de geleneksel olmayan apolojetik ya da kökten reformcu bir söylemdir - gelenekler kendi kendilerini geçerli kılmamaktadır, onlar belli bir bağlamda söz konusu olan birer koddur [*idiom*]. Geçmişle dolaysız bir süreklilik taşıyor gibi görünen, bilinçli arkaizmler olabilir. Bunlar arasında, İran'da pek moda olan, -antik döneme ilişkin derinlikli bilgi ya da tarihsel araştırma amacı taşımayanmuazzam ölçüde süslenmiş, yeniden paganlaştırılmış yeni-Platonculuk gibi akımların gündeme getirilmesini sayabilirim. Bu gelişmeler doğal olarak ürpertici bir Gotik hissi uyandırsa da, biraz düşünülünce, bunların Avrupa modernleşmesince üstbelirlenen tarihsel koşullar çerçevesinde anlaşılabilir olduğu görülür. Zira Arap dünyasının, İran'ın ya da Müslüman çoğunluğa sahip diğer ülkelerin modern tarihi şunu göstermektedir ki -bu noktada İslâm'ın bir kültür değil, birbirinden son derece farklı kültürler arasında varlığını sürdüren bir din, dolayısıyla çokbiçimli bir kendilik olduğu ısrarla vurgulanmalıdır- bu toplumların toplumsal ve siyasal

yaşamına hâkim olan entelektüel söylemler, Aydınlanma'nın, ya da Marksizm, doğalcılık, liberalizm, milliyetçilik gibi Aydınlanma-sonrası geleneklerin yerel uyarlamasıdır.

Yazının bundan sonraki kısmında, modern Arap toplumsal ve siyasal düşüncesinde büyük etkiye sahip bir kavramı çözümlemeye çalışacağım: Bu yolla, dünya çapında yaygınlığı giderek artan diğer dışlamacı ideolojilerle karşılaştırma yapmayı sağlayacak bir paradigma ortaya koymayı umuyorum - sağ kanat Hindu cemaatçiliği, seküler ya da dinsel biçimleriyle Siyonist köktendincilik vb. bu ideolojilere örnek olarak sayılabilir.

I

Madun milliyetçilik hareketlerinde, savunmacı milliyetçilikler ile popülist ideolojilerde "sahihlik" kavramı, hem siyasal ve toplumsal meselelere ilişkin formel söylemde, hem de günlük yorumların satır aralarında çok sık karşımıza çıkar. Sahihlik mefhumu, belirli bir kavramdan ziyade, çağrışımların ve hitapların [*interpellation*] kesişme noktası, tarihsel dünyanın tikel bir düzene indirgenmesini sağlayan bir mecaz, toplumsal ve siyasal grupları tanımlayan ve tarihsel kimlikleri şekillendirip yeniden kuran bir simgedir. Bu anlamda, sahihlik mefhumunun başka yerlerde pek çok benzeri vardır - tabiî başka adlar altında.

Sahihliğin Arapça karşılığı *asâle*'dir. Kelime anlamı bakımından, sadakat, asalet gibi ahlâkî niteliklere, belli bir toplumsal gruba ya da bir değerler kümesine bağlılığa işaret eder. Ayrıca, *sui generis* bir özgünlüğe işaret eder; daha önce saydığımız anlamlarla ilişkili olarak da, *asâle* özellikle soykütüksel bir konuma atıfta bulunur: Asil, ya da en azından saygıdeğer bir soy, halis aristokrat statüsü. Bütün bu anlamları birleştirilerek, Arap, Müslüman ya da başka tarih-

sel kolektivitelerin sıfatlarından birine dönüştürülen *asâle*, romantik bir tarih anlayışında merkezî kavram haline gelir: Bu tarih anlayışının parçası olan özellikleri ortaya çıkaran bir kavramdır bu. Bu özellikler arasında önemi açısından ilk sırada yer alanı, milliyetçiliğe ve siyasete ilişkin olarak, biyolojik metaforların, kimi zaman da duygusalcı bir popülizmin eşlik ettiği vitalist bir anlayıştır.

O halde sahihlik kavramı, nihaî olarak, aynı anda hem kendi kendine yeten hem de aşikâr olan bir tarihsel özne kavramına dayanır. Dolayısıyla sahihlik söylemi, özselci bir söylemdir - tıpkı şarkiyatçılıktaki, ilkel olan üzerine söylemlerdeki, ya da kültürel ötekiliğe dair diğer söylemlerdeki muadilleri gibi.[1] Bu söylemler gibi sahihlik söylemi de, kendiyle özdeş, özü bakımından zaman içerisinde süreklilik gösteren, diğer tarihsel özneler karşısında özsel farklılığa sahip bir özne koyutlar. Böylesi bir öznenin hayatiyetini koruması için, son derece hızlı ve derin bir değişimin söz konusu olduğu bir arka planda bozulmadan kalması şarttır. Dolayısıyla değişimin olumsal bir süreç olarak tasavvur edilmesi de zorunludur: Dışsal müdahaleler ya da içsel çöküş gibi özsel olmayan birtakım süreçlerin doğurduğu, sonuçlarına ancak tarihsel öznelliğin özünün yeniden olumlanmasıyla karşı konulabilecek bir şeydir değişim. Böylece tarih, *décadence* ile iyileşme süreçlerinin birbirini izlediği bir süreklilik haline gelirken, tarihyazımı pratiği, olayların içsel ile dışsal, sahih ile atfedilen [*imputed*], özsel ile ilineksel şeklinde iki kategori altında sınıflandırıldığı bir tarih yazma biçimine dönüşür.

O halde, bu söylemin (ve siyasal içerimlerinin) öze-dönüş

1 Bkz. Abdallah Laroui, "The Arabs and Social Anthropology", *The Crisis of the Arab Intellectual*, çev. Diarmid Cammell, Berkeley ve Los Angeles 1976, s. 44-80; Aziz Al-Azmeh, *Islamic Studies and the European Imagination*, Exeter 1986, bu kitapta 9. bölüm. Başka bir tarihsel bağlamda ötekilik üstüne önemli bir metinsel çalışma için bkz. François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 1980.

*-nahda-** adı altında formelleştirilmesi raslantısal ya da boşuna değildir: Bu açıdan, hemen akla gelen bir örnek olarak *Risorgimento* gibi tarihsel ve ideolojik deneyimlerle benzerlik taşımaktadır. Zira, bu ideolojik mecaz, varlıkbilimsel irredantizm olarak tanımlanabilir - içsel doğanın değişmesinden ziyade, zamanın getirdiği değişimlerden ve düşman entrikalarından ötürü canlılığını yitirmiş bir özü yeniden canlandırma girişimidir bu. Bunun karşılığı da, günümüz koşullarının kökensel kültürel özün bozulmasından ibaret olduğu, bu özü kurtarmanın tek yolunun da Asr-ı Saadet'te, Kuran'da, Hz. Muhammed'in sünnetinde bulunan asıllara dönmek olduğu anlayışıdır. Ancak şunu da eklemek gerekir ki, öze-dönüş hareketi, başlangıçta İslâmcı olmasına ve çok yakın bir geçmişte İslâmcı bir çehreye bürünmüş olmasına rağmen, asıl temelini, İslâm'ı Arap tarihinin -önemli olmakla birlikteşanlı dönemlerinden yalnızca biri olarak gören seküler Arap milliyetçiliği ideolojisi bağlamında kazanmıştır.

Tarihsel açıdan, 19. yüzyılın ikinci yarısında, önce İstanbul'da Yeni Osmanlılar'ın, özellikle de Namık Kemal'in (1840-1888) etkisiyle yaygınlık kazanan bu mefhumlar dizisi, kısa bir süre sonra Cemalettin Afganî'nin (1839-1897) eserlerinde kendini göstermiştir. Afganî, derin bir düşünür olmamasına rağmen, iyi bir hatip, karizmatik bir komplocuydu. İstanbul, Tahran, Kabil, Haydarabad, Kalküta, Kahire, Londra, Paris ve St. Petersburg gibi kentlerde yürüttüğü faaliyetleriyle, Arap dünyasındaki pan-İslâmizm hareketi üzerinde derin izler bırakmıştır. O dönem göz önüne alındığında bu hareketin bazı açılardan bir tür ön-milliyetçilik olduğu söylenebilir.[2] Afganî, ardında çeşitli meseleleri konu

(*) Sözcük anlamı "diriliş" - ç.n.

2 Arapçılık ile İslâmcılık arasındaki ilişkiler hayli karmaşıktır. Kaynak olarak, bu konuyla ilgili bir konferansta sunulan çalışmaları tavsiye ederim: "El-Kavmiyyetu'l-Arabiyye ve'l İslâm", Beyrut 1981. Bkz. Aziz Al-Azmeh, "Islamism and

alan eserler bıraktı, bunlar arasında en dikkate değer olanı, İngiltere yanlısı Müslüman reformcu Sir Seyyid Ahmet Han'a (1817-1898)[3] karşı yürüttüğü polemiktir. Şunu da vurgulamak gerekir ki, aslında iki düşünürün fikirleri arasında büyük bir farklılık söz konusu değildi. Afganî, o zamanlar kendisinin tilmizi olan, daha sonra Arap dünyasının önde gelen Müslüman reformcusu olacak Muhammed Abduh'la (1849-1905)[4] birlikte, 1882-1883 yıllarında Paris'te yayımlanan, siyasal, kültürel ve reformcu yazılar içeren *El-Urvetu'l-Vuskâ* dergisini çıkarmıştır. Abduh'un eserlerinin bir bölümü Afganî'nin genel tezleriyle uyumludur, ama daha iyi kaleme alınmış bu eserlerde Afganî'de zaman zaman karşımıza çıkan kaba kavramlaştırmalara raslanmaz ve Abduh'un tilmizleri arasından, 20. yüzyıl Arap dünyasının önde gelen Müslüman reformcuları ve milliyetçi önderleri çıkmıştır. Yukarda sözü edilen mefhumlar, daha sonra Ziya Gökalp'in (1875-1924) temsil ettiği Türk milliyetçiliğine ve Ziya Gökalp'in eski çalışma arkadaşı Satı el-Husrî'nin (1880-1968)[5]

Arab Nationalism", *Review of Middle East Studies*, 4, 1988, s. 33-51, bu kitapta "Arap Milliyetçiliği ve Islâmcılık".

3 *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani"*, (çev.) Nikki Keddie, Berkeley ve Los Angeles, 1968. Bkz. Homa Pakdaman, *Djamal-Ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris 1969. Seyyid Ahmed Han üzerine, bkz. Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, Yeni Delhi 1978.

4 A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londra 1962, İngilizce'de bu konuya giriş için en yararlı kitaptır. Daha ayrıntılı teknik bir çalışma için bkz. Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley ve Los Angeles 1966. İngilizce'de modern Arap düşüncesi üzerine çalışmalar Hindistan'daki hareketleri konu alan çalışmalarla boy ölçüşememektedir. Örneğin, V. C. Joshi, (ed.), *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*, Yeni Delhi, 1975 ve Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Londra 1986. Abdallah Laroui'nin eseri (*L'Idéologie arabe contemporaire*, Paris 1967) modern Arap düşüncesini bir Avrupa dilinde incelemek açısından temel teşkil eder.

5 Bkz. Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, Leiden 1985; William Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati al-Husri*, Princeton 1971.

Arap milliyetçiliğine dönüşecek milliyetçilik kanalıyla anaakım Arap siyasal ve toplumsal düşüncesine girmiştir. Gerçi Husrî, Gökalp'ın tersine ne romantik bir öze-dönüşçü ne de popülistti, romantik öze-dönüş mefhumu Arap milliyetçiliğine ancak iki dünya savaşı arası dönemde girdi. O dönemde Husrî her ne kadar kariyerinin doruğunda olsa da, bu sürece katkıda bulunmayacak kadar ciddi bir pozitivist sosyolog ve eğitimciydi.

Sahihlik kavramını çözümlemeden önce, tarihsel ayrıntılara biraz daha girmenin yararlı olacağını düşünüyorum. Afganî'den sonra, son dönemlere kadar İslâmcı öze-dönüş hareketi romantik bir biçim almadı. İslâmcı öze-dönüş, toplumsal, hukukî ve ahlâkî bir düzene ait bir dizi emsale dayanan, incelikli bir tarih anlayışından yoksun bir ütopyanın canlandırılmasına yönelikti. Ne zaman ki İslâmcı hareket kendini -Arap dünyasındaki hâkim ideolojik akım olan- milliyetçilikle ilişkilendirip İslâmcılığı milliyetçiliğin ifade bulması açısından uygun bir araç haline getirecek şekilde milliyetçiliği özümsedi, işte İslâmcılık ancak o zaman romantik niteliğe büründü ve günümüz İslâmcılarınca göklere çıkarılan Cemalettin Afganî'nin mecazlarına geri dönüldü. Son olarak üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da, Afganî'nin ya da izleyenlerinin romantikleşme süreçlerinin izini sürmenin son derece zor olduğudur. Sahihlik kavramı, Afganî'nin eğitiminin temelini oluşturan klasik İslâm düşüncesine yabancı bir dizi kavramın kesişme noktasıdır. Bilindiği gibi, daha 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Kahire, İstanbul ve daha birçok kent, Avrupa düşüncesinin önemli unsurlarına aşina hale gelmiş, bunlar Yeni Osmanlı düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunmuştur.[6] Fakat, Herder gibi ya da Savigny'yle ilişkilendirilen Alman hukuk

6 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton 1962.

tarihi okulu gibi, sahihlik kavramı açısından büyük önem taşıyan adlar temelinde 1930 yılı öncesinde Arap düşüncesinde Avrupa etkilerinin izini bulmak, dilbilimsel açıdan imkânsızdır - her ne kadar aşağı yukarı aynı çizgide sayılabilecek -Gustave Le Bon gibi- bazı Fransız düşünürler o dönemde gayet iyi biliniyor olsa da.[7] Herhangi bir etkiden söz edilecekse, muhtemelen bu, ya sözel biçimde ya da gazetecilik gibi yazı türlerinde örtük biçimde kendini göstermiş bir etkiydi. Ayrıca, romantik milliyetçiliğin (ya da ön-milliyetçiliğin) kendiliğinden gelişmesine yol açmış toplumsal ve siyasal koşulları incelemek son derece önemlidir.

II

Afganî'ye göre ulus bir vücuda benzer. Her ne kadar daha sonra ulusu oluşturan unsurlar konusundaki fikirlerini değiştirdiyse de, son tahlilde, etnik bağa ve -bir ölçüde- dilsel bağa, dinin birleştirici rolüne kıyasla daha az önem atfetmiştir.[8] Bir ulus, vücudun parçalarına benzetilebilecek yapılardan, ya da organik birlikleri açısından yaşayan bir organizmanın parçalarına benzeyen bireylerden oluşur. Bu organizma, tek tek organlarına nüfuz eden hayatî bir kuvvetle doludur; organların canlılığı da, organizmanın bütününde bulunan güçle doğru orantılıdır.[9]

Bu organizmacı, vitalist paradigmanın belli başlı kavramları -hatta belki de nesnesi (ki bu bir toplumsal-siyasal düzendir)- Ortaçağ İslâm doğa felsefesine dayanır. Aynı ölçü-

---

7 Karş. Abdusselâm Bin Abdelâlî, "Heidegger zıdd-i Hegel", *Dirâsâtu'l-Arabiyye*, 19, no. 4, 1983, s. 93, 96.

8 Cemalleddin Afganî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, der. M. Umerâ, Kahire, t.y., s. 130, 312-13 ve *El-Urvetu'l-Vuskâ*, Kahire 1958, s. 9-12 ve değişik yerlerde.

9 Afganî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, s. 147 ve *El-A'mâlu'l-Mechûle*, (ed.) Ali Shalash, Londra 1987, s. 78.

de önem taşıyan bir başka nokta da, bu paradigmanın, Herder'in ulusların sürekli varlığının içsel yaşam kaynakları ve dinamik ilkeleri anlamında kullandığı *Krâfte* kavramını hatırlatmasıdır. Herder'in romantizminin, kavramsal esini açısından Ortaçağ'a dayanıp dayanmadığını sormak, onun modernliği, ya da 19. ve 20. yüzyılın ideolojik eğilimleri üzerindeki etkisi bağlamında anlamsızdır. Afganî'nin düşünceleri her ne kadar ilkin İran konuşmalarında şekillenmişse de, Kalküta, Kahire, İstanbul ve Paris gibi yerlerde, dönemin toplumsal ve siyasal kategorilerinin süzgecinden geçirilerek alımlanmıştı. Herder'de olduğu gibi Afganî'nin paradigmasında da ulusal bedenlerin birliği ve bütünlüğü açısından yaşamsal önem taşıyan bu ilke, kültürel terimler çerçevesinde somutlaştırılır. Herder'in *Bildung* üzerindeki vurgusu gibi, Afganî de ulusun gücünün idame ettirilip canlandırılmasının tek yolunun, yurttaşlık ve ahlâk bilincinin geliştirilmesi olduğunu düşünür. Ampirik terimlerle ifade edecek olursak, yaşamsal tin, insanların kalbinde yer etmiş bir şan şeref arayışı, değerlerin eksiksiz biçimde gerçekleştirilmesi eğilimidir. Bu yaşamsal tin, ancak, ulusal bedenleri, şan şeref ya da kudretin ('izz) yanı sıra, kusursuzluk ve zenginlik yönünde bir arzu duymaya sevk ettiği zaman iş görür.[10]

Ortadoğu'da yayılmacı Batı'nın müdahaleleri sonucu ortaya çıkan çatışmalar göz önüne alındığında, bu bakış açısına toplumsal Darwinciliğin eşlik etmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Almanya'da, siyaset sosyolojisinin "çatışma kuramı"nın ortaya çıkış tarihinin de aynı zamanlara denk geldiğini unutmayalım - Afganî'nin yanı sıra, bu sosyologlar da, İbn Haldun'un devlet iktidarı kuramına büyük ilgi duymuş, milliyetçi bir romantizm inşasında bu kuramı kullanmışlar-

10 Afganî, *El-A'mâlu'l-Mechûle*, s. 80-81.

dır.[11] Afganî'ye göre var olma mücadelesi, tıpkı hayvanlar âlemine ya da ölü doğaya olduğu gibi, insanlık tarihine de damgasını vurmuştur. Bunun nedeni, "kudret[in], yaşamın ve sürekli varoluşun görünen yüzü" olmasıdır, "kudret, ancak başkalarını zayıflatıp kendine tâbi kıldığı zaman zafere ulaşıp somutluk kazanır." Afganî bu bağlamda, ulusların iktidarını, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa güçlerine tâbi kılınmasını örnek gösterir.[12]

Bu açıdan bakıldığında tarih nedir? Zamanın geçişi, neler bırakır ardında? Tarihin öznesinin, ulusal beden olduğu söylenebilir. Herder'de olduğu gibi, her ulusal beden, Collingwood'a göre tarihin ürünü değil, tarihin sayıltısı olan değişmez bir doğaya sahiptir.[13] Tarihsel açıdan önemli olan birim, ulusal öznedir. Dolayısıyla tarih de, kudrette kendini gösteren hakiki tarih ile, tâbiyette kendini gösteren tarihsel ataletin birbirini izlemesidir. Kudret, birlik ile bütünlükten doğar. Bu birlik yitirildiğinde, ulusal beden ruhunu ya da genel iradesini yitirir, bunun sonucunda da "kudretinin tacı düşer ve [ulus], tıpkı varoluşun onu terk etmesi gibi, varoluş sahnesinden çekilir".[14] Afganî'nin, "ruh" olarak ele aldığım kavram için *kuvve hâfıza* terimini kullanması, onun tarzına işaret etmektedir. "Hafıza kuvveti" anlamına gelen bu ifade, Afganî'nin derin bilgiye sahip olduğu ve kavramlarını sık sık kullandığı Ortaçağ Arap doğa felsefesinden devşirilmiştir ve bedensel [*somatic*] bir bi-

---

11 Örneğin, L. Gumplowicz, "Un sociologiste arabe du XIVe siecle", *Aperçus sociologiques*, New York 1963, s. 201-26 (ilk kez 1898'de basılmıştır); Geschichte der Staatstheorien, Insbruck 1905, par.59; F. Oppenheimer, *System der Soziologie*, 2. baskı, Stuttgart 1964, 2. cilt, s. 173-4 Ayrıca bkz. Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, Londra 1981, s. 157 vd.

12 Afganî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, s. 443-444.

13 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1946, s. 91 (*Tarih Tasarımı*, [çev.] Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık 1990, s. 104).

14 Afganî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, s. 153.

leşimi birarada tutan alt-algısal [*subliminal*] bir niteliğe işaret eder.

Şan şeref arzusu duyan yaşamsal bir itkiyle donanmış bu ulusal bedenin birliği ve bütünlüğü, ancak, bu *Volksgeist*'ı kökensel olarak oluşturan etkenlerin işler olması halinde sağlanır. Ama, bozulmanın başlamasıyla, özün sulandırılmasıyla birlikte, ulusal felaket alametleri de kendini göstermeye başlar. Böylece, Müslüman Arapların anlı şanlı klasik uygarlığı, mezhep çatışmaları sonucu içerden aşınmaya maruz kalarak Haçlı ve Moğol istilaları karşısında korumasız hale gelir. Osmanlı İmparatorluğu'nun dokusu da, 19. yüzyıl ortalarında Batılılaşmacı reformcular tarafından zayıflatılmıştır. Fransızlara gelince, onların anlı şanlı kraliyet geçmişleri de, Voltaire ile Rousseau'nun kışkırtmaları sonucu bozulmuş, bunun dolaysız sonucu da, Afganî'nin, Fransız Devrimi'nin felaketleri olarak değerlendirdiği Paris Komünü ile Fransa-Prusya Savaşı'ndaki yenilgi olmuştur. Sosyalizm, komünizm ve anarşizm de, evrensel olarak yıkıcı, parçalayıcı olan bu itkiler sınıfına dahil edilir. Bozulmanın, kökten çatışkının nihaî güçleri, düzen ile uygarlığın karşı-tezi olan bu itkiler, insanlığın toptan yok olmasına yol açabilir.[15]

Zayıflık ile yok oluş karşısında gösterilebilecek tek anlamlı tepki, öze-dönüşçülüktür: Gücü ve tarihsel uygunluğu sağlayan kökensel niteliklerin canlandırılıp yeniden inşa edilmesi. İlerleme, ancak ve ancak, Asr-ı Saadet ilkelerine dönülmesiyle, özün, tarihin getirdiği bozucu unsurlardan temizlenmesiyle mümkün olabilir:[16] Öze-dönüşçülüğün temel ilkesi budur. Martin Luther örneğinin Afganî'nin düşüncelerine hiç de uzak olmaması anlamlıdır. Tarihin silinmesinin ve zamanın her türlü varlıkbilimsel ağırlıktan yok-

15 *A.g.e.*, s. 157-64.

16 *El-Urvetu'l-Vuskâ*, s. 20.

sun kılınmasının ürünü olan bu İslâm'ı ele almadan önce, sahihlik, mutlak bireysellik ve indirgenemez tarihsel özne mecazlarında varlığını koruyan kategorilere yakından bakmak gerekiyor.

III

Yukarıda, belirli bir kavramdan ziyade bir çağrışımlar kesişmesi olarak tarif ettiğimiz sahihlik mecazı, bir dizi önemli mefhum ile ayrıma dayanmaktadır. Bunlar arasında en temel olanı, narsisistik bir sürekli özne vaz eden bir tarih anlayışıdır. Doğası gereği kudretli olmakla birlikte, çöküş yüzünden, dikkatsizlikten, Hegel'in "Şarkî gönlü genişlik ve rehavet" olarak betimlediği etkenlerden ötürü güçsüzleşmiş bu özne, başlangıçlarının yeniden canlandırılmasıyla yaşamsal enerjisini yeniden kazanacak, doğasını *-entelekheia*'sını-* yeniden idame ettirecektir: Bu başlangıçlar, klasik ve Ortaçağ Arap ya da Avrupa düşüncesindeki anlamıyla, tıpkı bir doğanın bedende içkin olması gibi, bu öznede varlığını korumaktadır.

Ancak bu özne, kendisinin yanı sıra var olan diğer öznelerden soyutlanmış halde kavranamaz; zira bu kavram, özünde, siyasal rekabet bağlamında oluşturulmuştur. Diğer özneler, esas itibarıyla, mutlak ötekilerdir, çünkü öznenin karşı-tezidirler ve onlarla karşı karşıya gelmek için, öznelliklerinin sürekli olarak nesnelleştirilmesi, değerden yoksun kılınması gerekir - tabiî bozulma gibi özsel olmayıp olumsal olan, dolayısıyla aktarılabilir olan güçlere yüklenen değerler hariç. Afganî'nin ve onun temsil ettiği umutları benimseyenlerin, modern bilim ile teknoloji karşısındaki tavrı budur: Bu tavır çerçevesinde bilim ile teknoloji, Avrupa kökenli ol-

(*) (*Yun.*) ereğini kendi içinde taşıyan, yetkin öz - ç.n.

makla birlikte, ne kültüre özgüdür, ne de ulusal kudretin inşası açısından zorunludur. Zaman içerisinde köken -pozitif başlangıç- bozulmaya maruz kalır, ama bütün bu bozulmanın arasında, alt-algısal bir itki halinde varlığını korur. Zira o ilk yükseklikten düşüş özsel değildir, hatta bu tarihsel öznenin özü tarih-üstüdür [*supra-historical*] ve kültürel benliğin en derin çekirdeğinde hâlâ varlığını korumaktadır. Özedönüş projesi, bu çekirdeğin tekrar yüzeye, tarihsel varoluşun ön saflarına taşınmasından, böylece tarihsel öznenin hakiki doğasına kavuşturulmasından ibarettir.

Bu doğanın hakikati varlıkbilimsel bir hakikattir - zamanın gel-gitleri karşısındaki direnci, yeniden canlanma yönündeki bu kapasiteye duyulan inançla kanıtlanan, dayanıklılığı [*durability*] hakikatinin ölçütü olan bir hakikattir bu. Hatta bu doğa, ulusal bedenin yaşamsal itkisi, tarih içindeki öznenin gerçekliğinin ta kendisidir; bozulma, ancak mahrumiyet şeklinde kavranabilir. Bunun ışığında tarih, hiçbir tözel nedenselliğin söz konusu olmadığı bir zaman içerisindeki süreklilikten ibarettir, zira nedensellik ancak süreksizlikte kendini gösterir.[17] Bu süreklilik, her türlü ötekilikle kesintisiz bir karşı-tez ilişkisi içerisindedir: Sözü edilen ötekiler, doğaları gereği ulus-özneyi tâbi kılmaya çalışan diğer uluslar, ya da içsel bozulmalardır; zira bunlar, şan şerefi temin eden yaşamsal enerjiyi tahrip etme, dolayısıyla yok etme, özden mahrum bırakma arayışında olan güçlerdir.

O halde zaman, kökenler ile yozlaşmalar, sahihlik ile düşman hileleri arasında bölünmüştür. Mahrumiyet güçleri, yabancı -yani özsel olmayan- kökenler, içsel bir uzanıma sahip değildir: Tarihsel benliğin çekirdeğine ulaşamazlar, çünkü geçmişte ya da günümüzde, öznelliğin kaynağına

17 Gaston Bachelard, *Dialectique de la durée*, Paris 1950, s. 52.

götüren yollara sahip olamamışlardır. Ne geçmişte, ne de günümüzün varlıkbilimsel gerçekliğinde bir iz bırakmışlardır. Buna karşılık, dış etkiler öznenin türdeşliğini bozar, sahihliği oluşturan kökensel içsel farksızlığı ve türdeşliği yok ederek öznenin izlediği tarihsel yolu karmaşıklaştırır.

Afganî'nin düşüncelerini, Müslüman selamet teolojisi çizgisinde solcu bir yaklaşımla ele alma girişiminde bulunan çağdaş bir filozofa göre sahihlik, öteki karşısındaki farklılığı temelinde benliğe, ilineksel olan karşısında özsel olana, yapay olan karşısında doğal olana işaret eder. Bireyselliğin ve özgüllüğün, "evrensellik iddiasında bulunan başka bir özgüllük [Batı] karşısında farklılığını yitirip onun içinde erime"ye karşılık hakiki bir farklılığı ifade ettiği, ancak bu şekilde savunulabilir. Dahası, sahihliğin ve onunla ilişkili fikirlerin, kültürel benliği tarihe taşıdığı, onu "tarihsel süreklilikle, zamansal türdeşlikle ve ulusal kişilik birliğiyle" donattığı söylenir.[18]

O halde sahihlik, günümüzün varlıkbilimsel boşluğuyla olumsal biçimde birbirine bağlanmış bir geçmiş ve gelecektir. Geçmiş gerçekleştirilmiş gelecek, gelecek de yeniden olumlanmış geçmiştir. Tarih, önceki zamanda yer alan gelecek anlamı taşıyan geçmiştir. Hatta tarih bir sürekliliktir [*continuum*] - bu sürekliliğin yüzeyinde, onun kökensel enerjilerinin karşısına çıkarak onları bastırmaya çalışan, yine de yüzeyi bulandırıp pürüzsüzlüğünü azaltmaktan öte bir işe yaramayan küçük dalgalar oluşur. Ereksellik ancak bu şekilde güvence altına alınır: Bir doğanın kendini mükemmelleştirmesi, gelecekteki öze-dönüşün tarihsel görünüm ve karışım döngüsünü kökensel durumla sona erdirmesi için, sonun, doğayla uyumlu olması anlamında, önceden verili ve kaçınılmaz olması gerekir.

---

18 Hasan Hanefî, *Dirâsatu'l-Felsefiyye*, Kahire 1988, s. 52-7.

O halde ulusal beden, olumsal varoluşu, ya da bugün onu tanımlayan zamansallığı ve mükemmeliyet yokluğu bağlamında, ne tanımlanabilir ne de tanınabilirdir. Zaman, nitelikten yoksundur; bozulma, tamamen yüzeyseldir; bugünse, kusursuz bir köken ile onun yeniden canlandırılması -aynı zamanda mükemmelleşmesi- arasındaki negatif bir ara dönemdir. Böylelikle tarih, "içlerinden birinin belirli bir varlıkbilimsel üstünlüğe sahip olduğu iki zaman tarzı içerisinde işler"[19] - biri özle ilgili olan ve onun dayanıklılığının ölçüsü olan zaman, diğeriyse geçicilik ve olumsallık içinde eriyen zamandır. İlki, Schelling'in *Philosophie der Mythologie*'de tanımladığı şekliyle mitin zamanına benzer: "Doğası gereği bölünmez, mutlak biçimde özdeş olan, dolayısıyla kendisine yüklenen sürekliliğe rağmen ancak bir 'an' olarak değerlendirilebilecek bir zamandır - tıpkı sonun başlangıca, başlangıcın da sona benzediği zaman gibi, bir tür sonsuzluktur, zira kendi içinde zamansal bir ardışıklık değildir".[20]

Bu zaman tarzları arasındaki bağ, farklı ulusal bedenler arasındaki bağa benzer: Ötekilik bağı. Toplumsal-Darwinci bir dünyada bu bağ, tahakküm ile çatışkının [*antinomy*], temelde olumsuzlamanın bağıdır - sözgelimi, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinde söz konusu olan karşılıklı içselleştirme olasılığı yoktur burada. Aslında, sahihlik söyleminin yapılandırılışındaki kutupsallık, iki şeyi mümkün kılar: Hem zaman içerisinde özsel değişimi, dolayısıyla da çeşitliliği, hem de özsel herhangi bir sonucun mekânsal çeşitliliği olarak adlandırabileceğimiz şeyi reddetmek olanaklı hale gelir - zaman içerisinde belli bir noktada söz konu-

19 Vazzah Şarara, *Havle ba'z-i Mûşkilâti'd-devle fi'l-Mûctemâ ve's-Sekâfetu'l-Arabiyan*, Beyrut 1981, s. 71.

20 Ernst Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven CT, 1955, 2. cilt, s. 106'da alıntılanmış.

su olan toplumsal, siyasal ve ideolojik çeşitliliktir bu ikincisi; tabiî böylesi bir çeşitliliğin, eşitlik [*evenness*] gerektiren türdeş bir öz açısından yıkıcı olarak algılandığı durumlar hariç. Daha önce de belirttiğimiz gibi, her türlü eşitsizlik, karşı-tez, mahrumiyet, bozulma ve körelme [*atrophy*] olarak algılanır.

Hiç kuşkusuz gerçek dünyada, ne işlevsizliğe ne de dönüşüme maruz kalan, yalnızca geçici olarak askıya alınan bir öz olan bu ulusal özne, kendini tarih karşısında yeniden olumlamalıdır. Bu nedenle de yoğun bir istenççilik duygusu yaratmalıdır. İnsanlık tarihi, vahşi doğanın tarihi içinde eritilemeyeceğine göre, doğaya kendi akışını yeniden kazandırma ve onu, *entelekheia*'sının tamamlanışına doğru yönlendirme gücüne sahip olan tek âmil, reformcunun iradesidir: Reformcunun ulusu karşısındaki konumu, hasta bir beden karşısındaki bir hekimin konumuna benzer.[21] Bu ulusal bedenin, keyfî biçimde *sui generis* olduğu iddia edildiğinden, reformcunun serbestliği, en iyi şekilde, Hegel'in Jakobencilik çözümlemesiyle tanımlanabilir: Reformcu, saf bir öz kimliğe dayanan bir özgürlüğe sahiptir; onun için dünya, kendi iradesinden ibarettir ve dünyanın gerçekliğiyle dolayımsız, dolayısıyla tamamen olumsuzlayıcı bir ilişkisi vardır.[22]

Saf, belirsiz bir unsur içerisindeki bu irade, tamamen, kendi benliğinin düşüncesidir.[23] Bütünüyle öz-göndergeseldir, totolojik bir döngüdür - kendi öz-göndergeselliğinin mantığı dışında mantığa kapalı oluşu, yaşamı aynı anda zihnin hem öznesi hem de nesnesi olarak değerlendiren Alman *Lebensphilosophie*'sindeki [yaşama felsefesi] benzer ba-

21 *El-Urvetu'l-Vuskâ*, s. 20.

22 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of the Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford 1977, pars 584, 590, 593.

23 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Oxford 1967, 4. bölüm.

kış açılarıyla uyumludur.[24] Salman Rushdie meselesindeki kana susamışlık, bu bağlamda bütünüyle açıklanabilir. Sahih benlik dolayımsız olarak kavranır,[25] onun kendi bilgisine varması, saf ve kusursuz bir *Verstehen* [anlama] türüdür - sadece varlıkbilimsel değil, bilgikuramsal açıdan da kendi içine kapalı olan ulusal bedeni oluşturan unsurların zihninde, neredeyse doğuştan var olan bir yetidir bu. Hatta, bilgikuramsal olan ile varlıkbilimsel olan mükemmel şekilde birbirlerine tekabül eder; zira sahihliğin bilgisi, bu sahihliğin yaşamı içerisinde sadece bir andır. Kendiyle özdeş bu kendiliğin bilgisi, aşkın bir narsisizm biçimi değil de nedir? Afganî, yeniden canlanan ulusun *Bildung*'unun başat aracının, geçmişi anımsatıp ona dönmeyi teşvik eden hitabet olduğunu özellikle belirtir.[26]

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılacağı üzere, hitabet eğitimiyle ıslah edilen ve romantik bakış açısıyla tarihin hem ötesinde hem de temelinde yer aldığı tasavvur edilen özne, bu haliyle belirsizdir. Bu öznenin belirlenmesi yolunda hiçbir gösterge yoktur - olaylar, adlar, günler gibi tarihsel tekilliklere atıflar hariç. Bunların ötesinde tek bir ada gönderme vardır: İslâm. Bu romantik tarzın benzerlerine hemen hemen bütün kültürlerde raslanır. Bütün bu örneklerde, anlı şanlı bir geçmişe ya da örnek teşkil eden teamüllere işaret eden bir Altın Çağ'ın ötesinde tarihsel bir belirlenim olmadığından, sahihlik söylemi toplumsal olarak açıktır: Hegel'in, kavramlarının ataleti şeklinde adlandırabileceği özsel boşluğu, onu her kılığa girebilir hale getirmektedir. Bu varlıkbilimsel kimlik, bilgikuramında tekbencilik biçi-

---

24 Stepan Odouev'in mükemmel çalışmasında Dilthey üzerine söylenenlere bakınız: *Par les sentiers de Zarathoustra: Influence de la pensée de Nietzsche sur la philosophie bourgeoise allemande*, çev. Catherine Emery, Moskova 1980, s. 137-8.

25 Laroui, *L'Idelogie arabe contemporaire*, s. 66.

26 Afganî, *El-A'mâlu'l-Mechûle*, s. 81.

minde yansıtıldığından, burada kimliklerin inşası temelde bir adlandırma edimidir.

Adlandırma masum bir etkinlik değildir, ideolojinin merkezinde yer alır: İdeolojinin aslî mekanizmalarından biri de, toplumsal-iktisadî gruplara mensup olmayı belirleyen sınıflayıcı göstergelerin kullanılmasıdır. Bu kullanım, aynı zamanda, yoğunlaşmalar, yer değiştirmeler ve ilişkilendirici hitaplar yoluyla dahil ya da hariç kılmayı da içerir.[27] Olgusal olarak paradigmatik oldukları öne sürülen somut imgeler -Altın Çağ, Arapların zaferleri, bazı Avrupa romantizmlerinde Ortaçağ, Heidegger'in, Afrikalı yerlici [*nativist*] filozofların ya da Batılılaşmış Kızılderili bilgelerin idil kırsallığı- kimliklerin ikonik denetleyicisi işlevini görür; budanmış ve kısaltılmış bir tarihin ürettiği genel değerleri üstlenir. Ancak, hiçbir insan topluluğunun sonsuza kadar sahip olamayacağı genel sıfatların taşıyıcısı olan bu değerler, sadece ideolojik mesajları üretenler tarafından onlara yüklenmiş bir paradigmatik değere sahiptir.[28] Genel adın -İslâm gibi- her kılığa bürünebilir oluşu da bu yüzdendir. Soyut adlandırma edimi, o adı sahiplenme hakları olduğunu iddia edebilecek ne kadar toplumsal ve siyasal grup varsa, o kadar sayıda farklı kimlik yaratır. Tarihsel öznenin gerçekliği, zihinde değil, tarihsel gerçekliğin içerisindedir. Bu gerçekliğe götüren anahtar, kendine yeten bir öze ya da var olmayan değişmez bir İslâm'a uygunlukta değil, bu adı kendi özgül formuna uyarlayarak kendine mal eden grupta ve bu adın canlandırdığı (adın kendisinde özel olarak gösterilmeyip, metonimik olarak ima edilmiş) tarihsel paradigmanın anla-

---

27 Aziz Al-Azmeh, *Et-Turâs beyne's-Sultan ve't-Târih*, Kazablanka ve Beyrut 1987, s. 91 vd.

28 Karş. Hedwig Konrad'ın çözümlemeleri, *Étude sur la métaphore*, Paris 1939, s. 88; Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, çev. R. Czerny vd., Toronto 1977, s. 207-211.

şılmasında yatmaktadır. Ad ile tarihsel gerçeklik arasındaki bağ, geçerliliğini ve güvenilirliğini dışsal kriterlerden alır: Adı benimseyen grubun kendi yorumunu dayatma ve sağlamlaştırma, epistemik ve toplumsal kurumlar içerisine yerleştirme zorunluluğundan.

IV

Afganî'nin yazılarında raslanan, büyük ölçüde eleştirel-öncesi felsefenin kavramsal araçlarıyla inşa edilmiş bu Aydınlama-karşıtı tarih ve siyaset felsefesi, Afganî'ye mal edilebilecek tek felsefe değildir. Onun eserlerinde başka yönelimlerin izleri de görülür. Renan'ın, Semitik zihnin doğası gereği sahip olduğu yetersizlikleri ve Arapların bilim ile felsefe üretme noktasındaki yetersizliklerini konu alan ünlü 1883 bildirgesine verdiği yanıtta, Afganî, Arapların parlak uygarlıklarının çöküşünün sorumluluğunu ısrarla İslâm'a yükler: "Şurası açık ki, bu din, yerleştiği her yerde bilimleri boğmuş, istibdat da onun mükemmel işbirlikçisi olmuştur." İslâm, diye devam eder, bu açıdan bir istisna değildir; bütün dinler akıl karşısında tahammülsüz, ona düşmandır. Batı'nın inkâr edilemez ilerleyişi, Hıristiyanlığa rağmen gerçekleştirilmiştir.[29]

Bu din karşıtlığını açıklayacak pek çok etken olabilir, bunlardan biri de Afganî'nin birbirinden farklı yaşam tarzları sürdürmesidir. Renan'a yanıtının Arapça'ya çevrilmesi, o zamanlar kendisinin tilmizi olan Muhammad Abduh tarafından kasıtlı olarak engellenmiştir. Ancak, Afganî'nin - burada değineceğim- Aydınlanma-karşıtı polemiğinin bıraktığı mirası bütün yönleriyle değerlendirebilmek için, Renan karşısındaki tavrının başka bir boyutuna dikkat

29 Keddie çevirisindeki metin, *An Islamic Response*, s. 183, 187.

çekmek gerekiyor. Zira Afganî, Avrupa'nın Hıristiyanlığa rağmen ilerlediği savının yanı sıra, bilimlerde ve felsefede böylesi bir ilerleme olasılığının -İslâm'ın ağır yüküne rağmen- Müslümanlar için de geçerli olduğunu öne sürer.[30] Renan'a yönelik metninde dile getirmediği yanıt, reformculuktur.

Afganî'nin eleştirdiği İslâm, din adamlarının geleneksel İslâm'ıdır. Takdirle andığı Luther gibi, Afganî'nin de "dindarlığın esaretinden, onun yerine inanmanın esaretini koyarak kurtulduğu ... inancın otoritesini kurduğu için otoriteye inancı yıktığı"[31] söylenebilir. Kuşkusuz Afganî, büyük bir etki yaratmıştır; gelgelelim gerçek -entelektüel, toplumsal ve hukukî- reform, Muhammed Abduh'un ellerinde hayat bulacaktır: Onun Afganî karşısındaki konumu, toplumun düzenleyicisi olarak siyasal iktidar yerine "toplumsal hijyen"e öncelik veren St. Simon'un Condorcet karşısındaki konumuna benzetilebilir.[32]

Bu tür bir hijyene, Afganî'nin, nihayetinde toplumsal düzenin belkemiği olarak gördüğü dinin reformdan geçmesiyle ulaşılacaktır.[33] Laroui'nin her zamanki keskin kavrayışıyla gösterdiği gibi, -tamamen Afganî'ye atfettiği- bu reformculuğa büyük ölçüde Aydınlama ruhu hâkimdir. Klasik Müslüman reformculuğunun temel motifleri arasında, hukuk düşüncesinde faydacılık ve dünya görüşünde doğalcılık yer almaktadır.[34] Gerçekten de, reformculuğun özünde,

---

30 *A.g.e.*, s. 183.

31 Karl Marx, Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works*, Londra 1975, 3. cilt, s. 182.

32 Karş. Robert Wolker, "Saint-Simon and the Passage from Political to Social Science", Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge 1987, s. 335-336.

33 Afganî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, s. 130 ve değişik yerlerde.

34 Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, Paris 1987, s. 134-147.

reformcu ile köken (ki reformun bu kökene dönüş olduğu varsayılır) arasına giren her türlü otoritenin reddi yatmaktadır: Bu köken de, Kuran ve erken İslâm tarihinden örneklerdir. Reformculara göre İslâm, akıl dışında hiçbir otoriteyi tanımaz. Dinsel otorite olma iddiası taşıyan halifelik ya da çeşitli dinsel kurumlar, Abduh'a göre hiçbir öğretisel otoritesi bulunmayan seküler kurumlardır.[35] Asr-ı Saadet İslâm'ı dışındaki hiçbir şey otoriteye sahip olamaz.

Tarihsel İslâm'ın bu şekilde marjinalleştirilmesiyle Abduh, aklın ışığında -zamanın tarihsel aklıyla- Kuran'ı yeniden yorumlama işine girişebilirdi: Buradaki temel kriter, İslâm'ın bir huzur ve hoşgörü dini olduğu, insan hayatının koşullarıyla uyumlu olduğu mefhumunda yatmaktadır. Bu bağlamda İslâm aslî, dolayısıyla en doğru, tarihsel olarak en kapsayıcı dindir. Dinler evrim yasalarına tâbidir. Zira, gerçek dinlerin en eskisi -burada Yahudiliğe örtük bir atıf söz konusudur- insanlık tarihinin ilk evrelerine, doğru ile yanlışın keyfî biçimde dikte edildiği zamanlara uygundur. Doğru ile yanlış, duygular ve duygusal tepkiler çerçevesinde aşılanmaya başlandığında -örtük olarak Hıristiyanlık kastedilir- bir üst evreye geçilmiştir. Nihayet, İslâm'la birlikte, akla hitap edilmeye başlanılır.[36] İslâm böylece doğal bir dine dönüştürülür; toplumun reformu da, İslâm'ın tarihsel kalıntılardan arındırılmasıyla, kökensel metinlerdeki genel anlamın yeniden canlandırılarak çağdaşlaştırılmasıyla, İslâm hukukunun doğal hukukun bir türü haline getirilmesiyle gerçekleştirilecek bir hedef haline gelir. Reformdan geçmiş bu İslâm, bazı Aydınlanma düşünürlerinin İslâm'ın doğal bir din olması itibarıyla Hıristiyanlık'tan üstün olduğu, toplumsal yaşamın doğal seyriyle uyumlu olduğu yolundaki görüşlerine çok ya-

35 Muhammad Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, (ed.) M. Umerâ, Beyrut 1972, 3. cilt, s. 287-289.

36 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, s. 448-456.

kındır.[38] Bu doğalcı ve faydacı yorumun ardından, var olduğu biçimiyle İslâm'ın içeriği adeta yok olur - geriye yalnızca, simgesel bir düzen kalmıştır.[38]

Bu mirasın ışığında, Afganî'nin irrasyonalist vitalizminden geriye ne kaldığını sorabiliriz: Afganî'nin siyasal kuramlaştırmalarının ve heyecanının, reformcu restorasyon mefhumunun temel dayanağıydı bu oysa. Tarihsel olarak, Afganî'nin mirasının bu iki yüzü, ayrı çizgilerde ele alınmıştır - Hindistanlı filozof Muhammed İkbal'in (1876-1938) eserleri bu anlamda istisnadır. Seyyid Ahmed Han'ı ve Muhammed Abduh'un bu yöndeki benzer çabalarını izleyen İkbal, Alman irrasyonalizmi ile reformcu doğalcılığı ve faydacılığı birleştirmiştir - elbette farklı bir gelenek içerisinde ve modern Arap tarihi koşulları altında.[39]

Aslında, restorasyon anlamındaki reform mefhumunda içkin olan olanaklar (dolayısıyla alt-algısal bir tarihsel süreklilik varsayımı) dışında -ki bunlara yukarıda değindik- İslâmî reformculuk içerisinde Afganî'nin romantik siyasetinin unsurlarına pek raslanmaz. Reformcu İslâm resmî İslâm'a hâkim olmaya başlamıştır; ancak, son zamanlara kadar, Arap dünyasında sadece bir alt-kültür olarak var olmuştur. Arap Yarımadası gibi marjinal ve nispeten geri kalmış bölgeler dışında, son zamanlara kadar Arap kamu hayatına milliyetçilik, liberalizm ve sosyalizmin çeşitli biçimleri hâkim olmuş, dinî otoritenin geleneksel zemini olan hukuk ile eğitim sistemleri hızla sekülerleşmiştir.

Mevcut vitalist ideolojiler, bütünüyle farklı bir soykütü-

---

37 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, s. 282-311; Muhammed Reşid Rıza, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmam Muhammad Abduh*, Kahire 1931, 1. cilt, s. 614. Genel olarak bkz. Kerr'in mükemmel çalışması, *Islamic Reform*.

38 Laroui, *Islam et modernite*, s. 127-130.

39 Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Londra 1934, s. 4-15, 42-55, 126-131, 148-54, 165-169.

güne sahiptir, hiçbirinde Afganî'ye atıf yoktur. Bu noktada Arap milliyetçiliğinin bazı çizgileri örnek gösterilebilir: Bugün Suriye ile Irak'ta iktidarda olan Baas Partisi'nin ilk öğretileri gibi. Bu öğretiye göre, Arapçılık "dünyevî iktidarı ifade etmez ve zamanın akışına ihanet etmez". Arapçılık "kuramların kaynağıdır, düşüncenin ürünü değil, besleyicisidir". Ulusal benlik, tarihsel özne, saf düşüncenin eleştirisi, yaşamın yeniden olumlanmasıdır.[40] Ayrıntılı tarihsel araştırmalarla desteklenmiş benzer fikirlere, 1940'lı, 1950'li ve 1960'lı yıllarda Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi kuramcılarının ve Lübnan'daki Marunîler gibi tarih-altı mikro-milliyetçilik taraftarlarının yazılarında da raslanır.

En iyi ihtimalle 1970'lere kadar götürülebilecek yeni bir fenomen olan çağdaş İslâmcılık, Arap dünyasının hâkim siyasal ve ideolojik kültürü olan milliyetçiliğin vitalist unsurlarını devşirmiş, yukarıda da değindiğimiz her kılığa bürünme özelliğinden faydalanarak vitalizmi kendi amaçlarına uyarlamıştır. İslâmcılığın, hatırı sayılır bir başarıyla, milliyetçi ideolojik alana nüfuz ettiğini ve buna uygun bir renge büründüğünü söyleyebiliriz: Kimliği vitalist çağrışımlarla oluşturulan öznenin yeniden adlandırılması süreciyle. Bu yolla İslâmcılık, Afganî'nin romantizmini diriltmiş, Afganî'ye sahihliğin kaynağı, aslî savunucusu, hatta idolü olarak eski konumunu kazandırmıştır.

İslâmcı siyasal ve kültürel hareketler, Afganî'nin romantizmini farklı vurgularla devralmıştır. Bazıları onun soyut Jakobenciliğine sahip çıkar - bunun en keskin biçimde görüldüğü yer, Humeynici eğilimlerdir. Bazılarıysa onda adeta bir doğa gerçeği görür: Olgunlaşmamış kimliklerde yatan, doğanın işleyişine uygun her zihnin içgüdüsel olarak kavrayacağı bir gerçek - bu örnekte, Müslüman doğasıdır bu.

---

40 Michel Eflak, *Fî sebîli'l-Baʿs*, Beyrut 1958, s. 43, 44, 158.

Bu unsur olmasa kusursuz sayılabilecek bir modern Arap düşüncesi tarihi, bu bakış açısıyla kaleme alınmıştır.[41] Bazılarıysa bu romantizmi, özünde milliyetçi itkiye sahip bir kültürel form olarak devralmıştır: Modern bir siyasal programın çeşitli veçhelerini -sahihleştirmek, böylelikle onaylamak amacıyla- İslâmî terminolojiye uyarlama yönündeki eğilimler;[42] metafiziksel içerimleri itibarıyla Batılı olmayan, İslâm'ın bir köken miti ve hukuk kaynağı olarak işlev gördüğü bir bağlamda, vitalist bir bilgikuramıyla birlikte modern toplum biliminin bazı terimlerinin yeniden tanımlandığı[43] sahih bir İslâmî toplum bilimi yöntemi geliştirme eğilimleri, bu son eğilime örnek gösterilebilir. Bütün bu örneklerde, romantik İslâmcılık, aşırı milliyetçi bir kültürel programın ortaya konmasında kullanılan addır.

Ancak, bu yazının izleğiyle daha dolaysız ilişkiye sahip olan şey, evrenselci ideolojilerin sahihlik söylemi karşısındaki tepkileridir. Sahihlik söylemi, İslâmcı çevrelerin dışında, belli evrenselci söylemlerle ilişkilendirilmeksizin genelde kendi başına bir varlık kazanmamıştır. Çağdaş filozofların çalışmalarından devşirilen bazı çarpıcı örnekler, bu romantizmin nasıl algılanıp şekillendirildiğini göstermeye yetecektir - bu örnekleri çoğaltmak da mümkün. Arap dünyasında sahihlik mefhumu karşısındaki direnç, yakın geçmişte kendini gösteren bazı siyasal koşullardan ötürü zayıflamıştır. Bunlardan biri de, atavizmin, etnik ve dinsel bağnazlığın, köktendinciliğin dünya çapındaki dirilişinden Arap dünyasının da etkilenmiş olmasıdır.

---

41 Muhammed Câbir el-Ensârî, *Tahavvulatu'l-fikri ve's-Siyâseti fi's-Şarki'l-Arabî, 1930-1970*, Kuveyt 1980.

42 Örneğin, Hanefî, *Dirâsâtu'l-Felsefiye*; *Et-Turâs ve't-Tecdîd*, Beyrut 981, karş. Aziz Al-Azmeh, *Et-Turâs*, s. 164-168.

43 Örneğin, Adil Hüseyin, *Nahve Fikri Arab-i Cedîd: en-nâsıriyye ve't-Tenmiye ve'd-Dimukratiyye*, Kahire 1985.

Evrenselcilik ile tikelci romantizm arasında bağ kurmayı sağlayan aslî mekanizmalardan biri, yukarıda da değindiğimiz adlandırma etkinliğidir. Felsefî eğilimi itibarıyla mantıkçı pozitivist, siyasal açıdansa liberal olan ünlü profesör Necîb Mahmud, "benlik"ten yola çıkan yerli bir Arap felsefesinin inşası için bir program öne sürmüştür. Bu amaç çerçevesinde, dolaysız kavrayış bilgikuramsal anahtardır. Zira Mahmud'a göre, "bizim" yargılarımızı doğuran ilkeleri, ancak ve ancak, içe bakış yoluyla ortaya çıkarabiliriz. Bu onun sahih olanı yakalama şeklidir: Arap geçmişine ait örneklerden çıkarsadığı sahihlikten, özgürlük ve ussallık gibi liberal ilkeleri devşirir. Bu birleşim, Arapların hem bilimsel ilerleme yeteneğine, hem de haysiyete sahip olma olanağını güvence altına almaktadır.[44]

Bu yöndeki girişimlerin hepsi, yüksek düzeyde teknik beceriye sahip bir filozofun ortaya koyduğu bu kendi kendini sahihleştirme biçimi kadar basit ve uygunsuz değildir. Profesör Mahmud'un yaptığı şey, Muhammed Abduh'tan beri İslâmî çevrelerde söz konusu olan belli başlı fikirlerin önem kazanmasını sağlamak oldu (zira geniş bir okur kitlesine sahipti). Bunları şöyle özetleyebiliriz: Öze-dönüşçülük kültürel ve siyasal söylemin merkezinde yer alır, sahihlik de gerçek başarının ve ahlâksal doğruluğun yegâne aracıdır; bunun sonucu olarak tarihsel pratik, gerek şimdi gerekse de gelecek için arzuların ya da programların sahihleştirilmesi edimidir; bu sahihleştirme edimi değişmez tarihsel öznenin çekirdeğinde hâlâ canlı kalmış geçmiş olaylara atıfta bulunur - geçmiş ile gelecek arasındaki kopukluğun giderilmesi sırasında yinelenmesi mümkün olan olaylardır bunlar. Böylece parlamenter demokrasi, İslâm'ın erken zamanlarında kabile reislerine danışma sürecini belirten şûranın

44 Zeki Necîb Mahmûd, *Tecdidu'l-Fikri'l-Arabî*, Beyrut 1980, s. 274, 283.

yeniden değer kazanması şeklinde sunulur; ussallık İbn Rüşd ile İbn Haldun'un eserlerini yeniden sahiplenmek anlamına gelir; özgürlük, Mutezilecilerin özgür irade hakkındaki teolojik tezlerinin bir tekrarı haline gelir; sosyalizmse, 10. ve 11. yüzyıllardaki köylü ayaklanmalarıyla dolaysız bir süreklilik içerisine yerleştirilir.

Böylece geçmiş, *Volkgeist*'a uygun olması, dolayısıyla ciddi kültürel ve siyasal değerlendirmeye layık olması için sahih olması gereken bir şimdi'nin paradigması haline gelir. Geçmiş ile gelecek, ortak temelleri, yani ulusal öz aracılığıyla birleştirilir - bu öz, organik doğa yasalarına karşı gelircesine bir süreklilik gösterir. Tarihin ötesindeki bu tarihsel süreklilik duygusu, bazı Marksist filozofları sahihlik söylemini benimsemeye yöneltmiştir. Kısa bir süre önce öldürülen Hüseyin Mroueh'nin kaleme aldığı dev Arap-İslâm felsefesi tarihinde bu açıkça görülür. Bu eserde, tarihsel zamanın iki kipini ayırma çabası söz konusudur: Birinin bugünle ilişkisi vardır, diğeri fazlalıktır. Bugünle ilişkisi olan, elbette, geçmiş ile gelecek arasında bağ kurma imkânı taşıyan "maddeci eğilimler"dir.[45] Geçmiş, tarihselliğinden kurtarılmış, arzu edilen bir gelecek doğrultusunda arzu edilen bir süreklilikler kaynağı haline gelmiştir; geçmiş, bir kez daha, önceki gelecekte şekillenmiştir - erekselciliğin büyüsü iş başındaymışçasına.

Arap-İslâm düşüncesi üzerine son derece incelikli Marksist eserlerin bazılarında raslanan apolojetik üslupta da aynı şey kendini göstermektedir. Klasik Arap düşüncesinde zamanın vesilecilikle [*occasionalism*] parçalanmış olduğu iddiasına karşı, bir araştırmacı, gerek İslâm hukuk kuramında gerekse de teolojisinde söz konusu olan analoji kavramına dikkat çeker. Analojide, kilit terimin önceliğini -yani

45 Hüseyin Muruvve, *En-Nezâatu'l-Mâddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-Islâmiyye*, Beyrut 1978, 3 cilt.

emsali- görmek yerine, çözümlemesini diğer yöne yönelten bu araştırmacı, analoji pratiğinde tarihin inkârını değil, tarihselliğin yeniden olumlanmasını görür. Oysa bu pratikte söz konusu olan tam da tarihin inkârıdır; zira burada yeniden olumlanan, sadece, belli bir zamandır: Varlıkbilimsel ağırlığa sahip bir zaman, metin ile emsalin zamanıdır bu.[46] Aynı yazar, uzun bir geleneği izleyerek, İbn Haldun'un metafizik hiyerarşilerinde sınıf katmanlaşması mefhumunun izlerini, iktisadî faaliyetlerle ilgili söylemini formüle ederken kullandığı teolojik eğretilemelerde, Marksist birikim kuramını bulur.[47]

İşte böylece, temel motifleri Aydınlanma'dan devşirilmiş bir felsefî yapıtlar bütününde Aydınlanma-karşıtı bir polemik içselleştirilir ve tarihin geçmiş olarak silinip bugünün bir biçimi olarak yeniden canlandırılması yoluyla bir miras icat edilir. Sahihlik mecazının yaygınlığını ve sunduğu varsayımlar dizisinin zorlayıcılığını açıklamak hiç de zor değil. Ama bunu anlamak için, felsefe alanını terk edip toplum ile siyaset alanına geçmemiz gerekir.

---

46 Mahmûd Emîn El-Âlim, "Mefhumu'z-Zemân fi'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Islâmî", *Dirâsât fi'l-Islâm*, Beyrut 1980, s. 110-111. Bkz. Aziz Al-Azmeh, "Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality", Aziz Al-Azmeh (ed.), *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, Londra 1988, s. 250-265.

47 Mahmûd Emîn El-Âlim, "Mukaddimâtu İbn-i Haldûn - Medhal İbistimulûci", *El-Fikru'l-Arabî*, Beyrut 1978, 6. cilt, s. 37, 41-42, 45-46.

ALTINCI BÖLÜM

MÜSLÜMAN MODERNİZMİ VE KANONİK METİN

Kuran'ın, Müslüman dinsel ve entelektüel hayatının diğer temel metinlerinin yorumlanması,[1] Muhammed Abduh ile öğrencisi Muhammed Reşid Rıza'nın temsil ettiği modernist reformculuğun gelişiminde kilit yere sahiptir. Reşid Rıza, Abduh'un 1905'teki erken ölümünden birkaç yıl sonrasına kadar, üstadının açık fikirli modernizmine sadık kalmıştır.[2] Bilinmeyen -ya da yeni yeni aşina olunan- zorlayıcı fikirlerle, düşünce tarzlarıyla karşı karşıya kalan bütün dinsel düşüncelerde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernist reformculuğa da ikili bir uzlaştırma çabası damgasını vurmuştur: Bir yandan Kuran'ın ve diğer temel metinlerin entelektüel düzeyde güvenilirliğini gösterme, diğer yan-

1 Bu makale, büyük ölçüde, *El-İlmâniyye* (Beyrut 1992) adlı kitabımın üçüncü bölümünde sunulan tezlere ve malzemeye dayanmaktadır. Arapça'dan bir çeviri taslağı hazırladığı için Dr. Ronald Buckley'ye müteşekkirim.

2 Bu tefsir girişiminin geneline dair bkz. Jean Jomier, *Le Commentaire coranique du Manar*, Paris 1954; J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation, 1880-1960*'taki ilgili bölümler, Leiden 1961 ve J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Egypt*, Leiden 1974. Sistemli bir eleştirel değerlendirme için bkz. Abdülmecid Eş-Şerfî, *El-İslâmu ve'l-Hadasa*, Tunus 1990, s. 63 vd., 183 vd.

dan da modernliğin kaçınılmaz mecazlarını ve değerlerini benimseme çabasıdır bu.

Kuran tefsiri, çok daha derin sonuçları olan, kapsamlı bir entelektüel girişim içerisindeki unsurlardan sadece biridir, bu nedenle de bu girişimin geniş bağlamında ele alınmalıdır. Abduh'un, Reşid Rıza'nın ve söz konusu akımı temsil eden diğer yazarların eserlerinde, Kuran ayetlerine atıflara raslanır, bu ayetlerin çeşitli biçimlerde kullanıldığı görülür. Bu bağlamda, sadece Kuran tefsiri şeklinde kaleme alınmış eserlere başvurmak yetersiz olacaktır. Abduh, öğrencisinin ısrarı üzerine konuyla ilgili bir dizi derse başlamış, Abduh'un ölümünün ardından Reşid Rıza'nin tamamladığı bu eser *Tefsîru'l-Menâr* adıyla yayımlanmıştır. Esere bu ismin verilmesinin nedeni, birkaç yıllık bir zaman dilimi içerisinde çeşitli bölümlerinin *el-Menâr*'da yayımlanmış olmasıdır;[3] eser Arapça'da yenilenmiş bir tefsir yazınının zeminini oluşturur. Ancak bunları, Kuran'ın anlamını konu alan bir söylemin daha geniş içerimleri bağlamında ele almak elzemdir. Abduh'un, tefsir girişimi noktasındaki gönülsüzlüğü, Kuran'a modernizmin savunulamaz bulacağı sistemli bir bütünlük yükleme konusundaki örtük bir çekinceye bağlanabilir.

I

Kuşkusuz, 19. yüzyılın sonundaki reformcu söylemin en belirgin niteliği, o dönemde yaygın olan, pozitivizmle ve Darwincilik'le ilişkilendirilen iyimser evrimciliğe bağlılığıdır. Bu özellik, reformculuğu, 20. yüzyılın sonlarında bazı kesimleri etkisi altına alan öze-dönüşçülükten [*revivalism*]

3 *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 12 cilt; bundan sonraki kısımlarda, Abduh'un metninin yer aldığı 1. cildin 4. baskısından (1373) ve 2. cildin 3. baskısından (1367) yararlandım.

belirgin bir biçimde farklı kılmaktadır. Evrimci pozitivizmin benimsenme nedeni, ulusların ilerlemesini sağlayan doğal belirlenime atıfta bulunarak reformculuğu nesnel bir bağlama yerleştirme olanağı sağlamasıydı. Darwincilik de, hayatta kalma mücadelesi gibi basit bir mefhuma dayanmasından, hayatta kalmak için birbiriyle mücadele eden uluslar imgesine "bilimsel" doğalcı bir nitelik kazandırmasından ötürü savunuluyordu: Bu, Osmanlı Devleti ile diğer Doğu devletlerinin maruz kaldığı emperyalist taarruz için gayet uygun bir metafordu.

Kendisinden daha genç olan, radikal Arap sekülaristi ve tanrıtanımaz çağdaşı Şiblî eş-Şumeyl[4] gibi Muhammed Abduh da, toplumsal evrimi Comte'un modeli çerçevesinde üç evreye ayırır. 1881'de, insan varoluşunun üç gelişme aşamasından geçtiği sonucuna varır. İlki doğal varoluş, ikincisi toplumsal, üçüncüsüyse siyasal varoluştur:

> İnsan [ilk aşamada] basit ve içgüdülerine bağlıdır, hayatını idame ettirmeye, kendini korumaya, gücünün sınırları içerisinde diğer doğal ihtiyaçlarını gidermeye çalışır. Sonra, kendiyle ilgili kaygıları, onu, türünü koruma arzusuna sevk eder, sayısız ihtiyacı onu diğerlerinden yardım almaya zorlar. Böylece başkalarıyla biraraya gelir, birlik olur ve şehirler kurar. Bu aşamada ilerledikten sonra kendisiyle ve türüyle ilgili meseleler üzerine eğilir. Böylece siyasal olur. İşte bu, bütün hakları ve ödevleriyle, uygar insandır.[5]

Abduh'un evrimciliği, toplumsal sistemlerin bağlamı içerisinde en alt gelişmişlik düzeyinden en yükseğine doğ-

4 Şiblî eş-Şumeyl, *Ta'rib li-Şerh-i Buchner alâ Mezheb-i Darvîn fî İntikâli'l-Envâ' ve'z-Zuhûri'l-Âlemi'l-Uzvîyyi ve İtlâku zâlike ale'l-İnsân*, İskenderiye, s. ha' - ta'; *Mecmûatu'd-Duktur Şiblî eş-Şumeyl*, 2 cilt, 2. baskı, Kahire 1910, s. 85-88.

5 Muhammed Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, (ed.) Muhammed Amara, Beyrut 1972-1973, 1. cilt, s. 337.

ru tedricî biçimde ilerleyen çizgisel bir harekete işaret eden nesnel bir bağlamdı. Evrimciliği, kendine özgü bir tarzda, yaşadığı dönemin din ve eğitim anlayışları, özellikle Herbert Spencer'ın esinlediği düşünceler çerçevesinde, dinler tarihine uyarlamıştır: Abduh'un Londra dışında ziyaret ettiği, eğitimi konu alan eserini (Fransızca'dan) tercüme ettiği (bu tercümeyi yayımlamamıştır) evrimci filozoftur Spencer. Spencer gibi Abduh da, dinlerin evriminin kültür ile toplumun evrimine koşut bir seyir izlediğini düşünmüştür: İktidara dayalı bütüncül otorite, insanın ilkel evresiyle uyumludur; otorite imgesi ve ölüm korkusu, insan zihnini kaba algılamaya dayanan putlara kutsallık atfetmeye, onlara tapmaya sevk etmiştir. Sonra, insanların yararlı ile zararlı arasında ayrım yapmasını sağlayacak zihinsel olgunluğa erişmesiyle birlikte, peygamberlik evresine geçilmiştir. Nihayet, üçüncü evrede, "ihtiras şeytanının izinden gidip siyasetin baştan çıkarmalarına teslim olduğu"[6] için yitirdiği nebevî hakikati yeniden kazanır. Üçüncü evrenin bağlamı, insanlığın genel dinsel tarihiyle sınırlı değildir, *Risâletu't-Tevhid*'de belirtildiği gibi, tektanrılı dinlerin tarihi için de geçerlidir. Bu dinler de, buyruklar, yasaklar ve mutlak itaat üzerine kurulu bir dinden -Abduh Yahudiliğin böyle bir din olduğunu belirtir- duygu ile sezgiye dayalı bir dine -Hıristiyanlık- nihayetinde de akla hitap eden ve akıl ile duyguyu birleştirerek hem dinde hem de dünya işlerinde mutluluğun yolunu açan bir dine -İslâm'a- evrilmiştir.[7]

İslâm dahil olmak üzere, dinleri, insanlığın ilerleyişiyle uyumlu olan nesnel, tarihsel bir evrim bağlamına yerleştiren evrimci anlayışı benimseyen tek kişi Abduh değildi. Ce-

6 *A.g.e.*, 4. cilt, s. 588-561, karş. 1. cilt, s. 281-287.

7 *A.g.e.*, 3. cilt, s. 448-450. Muhammed Reşid Rıza *Muhâveratu'l-Muslih ve'l-Mukallid* adlı eserinde bu kavramdan yararlanmıştır, Kahire Hicrî 1234, s. 2-3.

maleddin Esadabad (Afganî diye anılır),[8] insan imgeleminin ussal düşünme yetisiyle birlikte geliştiğini düşünüyordu. İlkel insan, taş gibi çok somut nesnelere tapınırken, sonra ateşe, bulutlara, yıldızlara tapmaya başlamış, ardından da doğaüstü varlıklara tapmıştır. Afganî'nin benimsediği tavırda bazı özgül noktalar olmakla birlikte, onun düşüncesi de, evrim kuramından devşirilmiş nesnel tarihsel evrim bağlamında değerlendirilmelidir: 19. yüzyılın hâkim kavramsal aracı olan evrimcilik, Abduh, Ali Yusuf ve diğerlerinin örneğini verdiği 19. yüzyıl Arap düşüncesindeki hâkim eğilimlerle de örtüşüyordu.[9]

Gördüğümüz gibi, dinlerin insan evrimine koşut bir gelişim ve evrim seyri izlediği düşünülüyordu. Başka bir deyişle, vahyin ve peygamberliğin ilahî kronolojisi, seküler ve dünyevî kronolojiyi izliyordu. Din, görünmeyen, dünya ötesi varlıkların var olduğu yolunda, insanın doğuştan sahip olduğu bir bilinçti. İnsan, "doğası gereği ussal ve dinsel bir hayvan"dı.[10] Hatta daha sonraki bir İslâm reformcusu, hayvanların, algı ve deneyim sınırlarını aşan nesnelerin varlığını içgüdüsel olarak sezdiğini, Yaratıcı'yı, En-Nâfî'yi dolaysız bir şekilde algılayabildiğini öne sürmüştür. İbn Bacce de, yaklaşık bin yıl önce, *mutatis mutandis* benzer bir fikri savunmuştur.[11] Francis Marraş (1836-1873), daha sonra üzerinde duracağımız bir metninde, dinselliğin, insanlığın devamı açısından en az üreme kadar öneme sahip olan doğuştan bir eğilim olduğunu söyler.[12] Böylece, din ile aşkın

8 Selim Anhûrî, *Sihru Hârût*, Şam 1885, s. 117.

9 FehmiCid'an, *Usûsût-Takaddumî inde Mufekkiri'l-İslâm fi'l-Âlemi'l-Arabiyyi'l-Hadis*, Beyrut 1979, s. 169-173 vd.

10 'Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, 3. cilt, s. 487.

11 Abdulhamîd ibn Bâdis, *Kitabu Asâri İbn-i Bâdis*, derleyen Amnıâr et-Tâlibî, Cezayir, 2. cilt, s. 22.

12 Francis Marraş, *Şehâdâtu't-Tabîa fi Vucûdi'l-lâh ve'ş-Şerîa*, Beyrut 1892, s. 43-44.

din bilinci arasındaki ilişkinin temeli doğaya dayandırılır; ancak evrimciliğin dinsel uyarlanışında, doğuştan gelen bu ihtiyacın kaynağına ya da nedenlerine işaret edilmez.

19. yüzyılda hâkim olan dinler tarihiyle uyumlu olarak, dönemin Arap sekülaristleri de dinin dolaysız kaynağının korku olduğunu öne sürmüştür: Ölüm korkusu, doğanın denetlenemeyen ve kestirilemeyen kudretinden duyulan korku yüzünden ortaya çıkmıştır din.[13] Ancak, Abduh ile diğerleri, sistemli bir din antropolojisi oluşturmazlar. Din ve dinin gerekliliği, ancak teodise bağlamında, inayet ve merhamet, Allah'ın iyi ve doğru olanı seçme zorunluluğu bağlamında tutarlı biçimde ele alınabilecek meselelerdir. Bilindiği gibi bu, Ortaçağ Mutezile okulunun bağlı olduğu bir anlayıştır. Abduh ile arkadaşlarının savunduğu evrimcilik açısından elverişli olduğundan bu görüş benimsenmiştir - her ne kadar bu görüş, sekülarist bir dinsel tarih kuramı yerine, vahye ve peygamberliğe ilişkin olarak, tarihsel söylemin üzerinde kullanılan dinsel bir bakış açısına dayansa da.

Dinin gerekliliği meselesi başka bir biçim altında benimsenmiş olsa da, Arap siyasal ve toplumsal düşüncesinde çok daha derin sonuçlara yol açmıştır. Çünkü bu görüş çerçevesinde din, tehdit altındaki bir toplumsal bedenin korunması açısından bir önkoşuldur; tıpkı ırksal dayanışma gibi, Afganî'nin deyişiyle "bir fikir ve yön birliği, rakipleri karşısında zafer arzusu" temin eden dinsel bir dayanışma sağlar.[14] Dinin ahlâkî düzeyde meşrulaştırılması, ruhu bedensel iştahtan uzak tutarak topluma düzen getirdiği iddiası,[15] Genç Osmanlı çevresinde ortaya çıkan, milliyetçiliğin izlerini ta-

---

13 Eş-Şumeyl, *Ta'rib li-Şerh-i Buchner*, s. ha'; *Mecmûâtu'd-Duktur Şiblî eş-Şumeyl*, s. 14.

14 Cemaleddin Afganî, *El-A'mâlu'l-Kâmile-i Cemaleddin Afganî*, (ed.) Muhammed Amara, Kahire, s. 312.

15 *A.g.e.*, s. 141-148, 171-173, Marraş, *Şehâdâtu't-Tabîa*, s. 3.

şıyan romantik siyasal öze-dönüşçü söylem açısından zorunlu bir öncüldür. Namık Kemal'in çarpıcı şekilde geliştirdiği bu anlayışa,[16] Afganî de uluslararası bir perspektif kazandırmıştır.[17] Bu ahlâkî meşrulaştırma Ziya Gökalp'le[18] birlikte Türk milliyetçi kuramının temellerinden biri haline gelmiş, günümüzün yeni-Afganîciliğinde canlı bir şekilde yeniden kendini göstermiştir.

Bu siyasal söylem, Darwincilik'le ilişkili ilkelerden birini daha benimsemiştir: Hayatta kalma mücadelesi ilkesinin, toplum ile siyaset alanına uyarlanmasıdır bu. Avrupa'da, (eğitimli Arapları nesiller boyu etkilemiş Gustave Le Bon'un, otoriteleri arasında yer aldığı) sağ milliyetçi ve ırkçı düşünce, hayatta kalma mücadelesi mefhumuna dayanmaktaydı: Güçlü olanın hayatta kalması, kudret ile iyinin özdeşleştirilmesi ilkesi. Afganî insanların, hayatta kalma mücadelesi bağlamında hayvanlardan, bitkilerden ya da cansız nesnelerden farklı olmadığını öne sürer: "zira kudret, hayatın ve hayatta kalmanın tezahürüdür, zayıflık yok oluşun ve ölümün... Kudret, ancak başka bir şeyi zayıflatıp kendi yararına kullandığı zaman kendini gösterir".[19] Muhammed Abduh, Bakara sûresinin "Eğer Allah'ın bazı insanları diğer bazılarıyla savması olmasaydı, yeryüzü bozguna uğrardı"* şeklindeki ayetini şöyle yorumlamıştır:

> [Bu], [doğa tarihinin] genel ilkelerinden biridir ve çağımızda eğitimli kimselerin hayatta kalma mücadelesi adını

16 Namık Kemal'in düşüncesi ve faaliyetleri hakkında bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964, s. 209-222; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton 1962, 10. bölüm.

17 Berkes, *Secularism*, s. 222.

18 Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Leiden 1985, s. 29,42,46.

19 Afganî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, s. 443.

(*) Bakara Sûresi 251, Yaşar Nuri Öztürk meali - ç.n.

verdikleri şeydir. Savaşın insan için doğal olduğunu söylerler, çünkü hayatta kalma mücadelesinin veçhelerinden biridir savaş ... İnsan toplumu ilkelerinin ilmine asalak olan kimileri, genel bir ilke olduğunu söyledikleri hayatta kalma mücadelesi fikrinin, çağımız maddecilerinin etkisiyle ortaya çıktığını, zorbalığı ve baskıyı savunduğunu ... ve dinin yol göstericiliğine karşı olduğunu öne sürerler. Bunu öne sürenler, insan mefhumunu biraz olsun anlasalar ya da kendilerini tanısalar, böyle söylemezlerdi.

Doğal seçilim ve güçlü olanın hayatta kalması ise:

...az önce söylenenlere tekabül etmektedir. Çünkü Allah, insanların doğası gereği, birbirlerinin selametini engellediğini söylemiştir. Dünyanın yozlaşması önündeki engel de budur, doğru olanın ve iyi olanın hayatta kalmasının nedeni de.[20]

Her durumda, toplumsal Darwincilik olarak bilinen şeyin İslâmî reformculuk bağlamındaki temellükü, toplumsal Darwinciliğin kavramlarına dayanıyordu; her ne kadar söylem, Kuran ayetlerinin tefsirine dayanan akıl yürütmelerle oluşturulmuş olsa da - gerçi bu ayetler, bu bağlamda, Batı'nın zorlayıcı otoritesi ile İslâm'ın Kuran'da temsil edilen simgesel otoritesi arasında bağ kurma vesilesinden öteye gitmiyordu. Reformculuk söylemi bu anlamda iki dünyada ortaya çıkıyor, iki dünyadan devşiriliyor, biri entelektüel diğeri toplumsal ve siyasal iki dünyevî önkoşul içerisine yerleştiriliyordu.

Reformculuk, toplumsal İslâm'ı bir normatif İslâm düzeyine yerleştirme programı haline geldi.[21] Pratikte, (reform-

20 *El-Menâr*, 8. cilt, 24. sayı, Şubat 1906, s. 929-930. Bu metin *Tefsîru'l-Menâr*'da da yer almaktadır, 2. cilt, s. 497. Ama Abduh'un *El-A'mâlu'l-Kâmile*'sinin 4. cildinin 720. sayfasında karşımıza çıkması gereken yerde bulunmaz.

21 Ali Umlîl, *El-İslâhiyyetu'l-Arabiyye ve'd-Devletu'l-Vataniyye*, Beyrut 1985, s. 13-15, 58-61. Ayrıca bkz. Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, 2. cilt, s. 459 vd.; Rıza, *Mu-*

culuk perspektifindeki) genel fayda anlayışının imkân verdiği ölçüde geniş bir yorumlama alanına açık bir programdı bu. Böylece metinsel yorum meselesi yeni koşullara bağımlı hale geldi, zira sınırlanmamış her ifade, o ifadeyi temellük eden kişinin ona yüklediği anlamları taşır. Gerçekten de, bu sınırlanmamış ad -İslâm- yorumlama alanındaki mücadelenin nesnesine dönüştü. İlk Arap Müslüman reformcuları İslâm'ın anlamlarını, onun çağdaş koşullarda geçerlilik kazanmasını önleyen köhnemiş anlayışlardan kurtarmak istiyordu; ama İslâm'ın yakın, hatta kadim mirasından koparılması İslâm'ı her bağlama açık hale getirdi (tarihin bütünüyle göz ardı edilip, ilk metinlere ya da örnek kişilerin davranışlarına dönülmesi yolundaki içtihat çağrısının anlamı da budur). Gelgelelim söz konusu reformcular bu İslâm'ı, tarihlere, toplumlara ve ideallere işaret eden normatif bir birlik haline getirerek, bu belirsiz kelamı her alanda ölçüt olacak bir norma dönüştürdüler. Böylece İslâm, günün koşullarında geçerlilik kazanma olasılığı olan siyasal bir gösterge haline geldi. Aynı zamanda bu reformcular, İslâm'ı disiplinsiz bir ideolojik imgelem aracı haline getirdi. Normatif olan edimsel [*actual*] ve pozitif diye tahayyül edildiğinde, yani normatifin edimsel varoluşu koyutlandığında, bu varoluş çok eski çağlarda ortaya çıkmış olsa bile, normatif olan ile pragmatik olan arasında gidip gelmek, ikisinden birini inkâr etmek, ikisinden birini kendisiyle ya da tarihin olanaklarıyla uyuşmayan ilkeler çerçevesinde yorumlamak mümkün hale geldi. Bugün İslâmî siyasetin dayandığı ütopyanın kaynağı, işte budur.

İslâmî reformculuk, seküler bir çağın gerçekliği ile normatif din arasında denkliğin olanaklı olduğu iddiasına dayanıyordu. Normatif dinin, doğası gereği, bugünün gerçek-

hâveratu'l-Muslih ve'l-Mukallid. 64 vd. Ibn Bâdis, *Kitabu Asâri Ibn-i Bâdis*, 2. cilt, s. 79.

liğini öncelediği, dolayısıyla bugün de geçerli olması gerektiği düşünülüyordu. Bu denkliklerin formel bir şekilde dile getirildiği kavram, *fıtrat*, yani insan doğasıydı. Böylece İslâmî reformculuk, iki kavramı da kendi reform isteği doğrultusunda uyarlamış, birini diğerine göre yorumlamıştı: Bu yorum farklı normlara, ya da reformcu düşüncenin bütün alanlarına damgasını vuran "nesnel Machiavellicilik"le bir normlar birleşimine dayanıyordu.[22]

İlk reformcular asıl kaynaklarını, özellikle liberal düşünce mirasını inkâr etmiyordu. Sahip oldukları Avrupa menşeli fikirler mutlaka yakın kültürel temasın sonucu olmasa da, koşulların, faydacılığa ve faydacılığın kuramsal formülasyonuna imkân veren bir ortamın yaratılması açısından elverişli olduğuna kuşku yok.[23] Et-Tahtâvî Rousseau'yu, Voltaire'i, Montesquieu ve Condillac'ı okuyan,[24] kanunla yetkileri sınırlandırılmış devlet ve mutlak devlet konusunda Avrupa'da geliştirilen düşünceleri derinlemesine kavrayan ilk kişidir.[25] *Telhîsu'l-ibrîz fî Telhîsi'l-Bâriz*, 1839 yılında tercüme edilmesinin ardından Osmanlı'da çok sayıda okura ulaşmış[26] bir kitaptır. Namık Kemal de Rousseau, Montesquieu, Bacon, Volney ve Condillac gibi düşünürleri Türkçe'ye tercüme etmiştir.[27] Abduh'a gelince, o da yabancı eserleri inceleyebilmek için başka dilleri öğrenme ihtiyacı duy-

---

22 Ifade Abdullah el-Arvî'ye ait, *El-İdiyûlûciyetu'l-Arabiyyetu'l-Muâsıra*, (çev.) Muhammed İtânî, Beyrut 1970, s. 73. Bu sadece bir bağlamla sınırlıdır, iki farklı zamansallık ve iki ayrı tarihsel anda ortaya çıkan iki toplum arasındaki bağın yansıması olarak görülür.

23 Karş. Laroui, *Islam et modernité*, Paris 1988, 134-147.

24 Rifa'a Râfi'et-Tahtâvî, *El-A'mâlu'l-Kâmile li Rifa'a Râfi'et-Tahtâvî*, (ed.) Muhammed Amara, Beyrut 1973, cilt 2, s. 190-192.

25 *A.g.e.*, s. 94-95, 102, 201-203.

26 Berkes, *Secularism*, s. 121, n. 46.

27 Curci Zeydân, *Terâcimu Meşâhîri'ş-Şark fi'l-Karni't-Tâsi'i aşr*, Beyrut 1970, cilt 2, s. 120-121.

muştur.[28] Reşid Rıza Selefiye akımına bağlanmadan önce, Batı siyasal düşüncesine yakınlık duymuş, Müslümanların Avrupa siyasal fikirlerini ve örgütsel yöntemlerini benimsediğini vurgulamıştır: "Bu, [söz konusu fikirlerin ve yöntemlerin] ülkeye girmesinin doğal sonucudur - niyet bu olsun ya da olmasın".[29] 1906 yılında şöyle diyordu Rıza:

> Ey Müslüman, bu yönetim biçiminin [sınırlı anayasalcılık], dinimizin esaslarından biri olduğunu, Avrupalılarla temasın ve Batı'daki devlet işlerine dair bilgi edinmenin bir sonucu olmaktan ziyade, Kuran'dan ve hülefa-yı raşidûnun [dört halife] davranışlarından devşirildiğini iddia etmeye kalkma. Bu insanların [Avrupalıların] değerlendirmeleri olmasaydı, sen ve senin gibiler, bunun İslâm'ın bir parçası olduğunu düşünmezdi, bu esasın tesis edilmesi yönünde ilk çağrıda bulunanlar da İstanbul'daki, Kahire'deki ya da Marakeş'teki ulema olurdu.[30]

Rıza, reformcu yorumların altında yatan basit mekanizmalara dikkat çekiyor, siyasal kültürün aktarımından dem vuruyor, ama ardından da kanunla yetkileri sınırlandırılmış devletin Kuran'da "sarih" olarak yer aldığını iddia ediyordu.[31] Böylece, buna koşut bir yorum ortaya koyan Avrupa Protestanlığının izlediği yolu seçmiş oluyordu. Zira bu yorumun altında, dinin dünyayı bütünüyle kapsamasını sağlama amacı değil, dünyanın takdir-i ilahîden bağımsız olmadığına işaret etme amacı yatıyordu.[32]

---

28 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 3, s. 174.

29 Muhammed Reşid Rıza, "Menâfii'l-Urûbiyyîn ve Mazarruhum fi'ş-Şark", *el-Menâr*, cilt 10, sayı 3, 12 Mayıs 1907, s. 193.

30 Muhammed Reşid Rıza, *Muhtârâtu's-Siyâsiyye Min Mecellâti'l-Menâr*, (ed.) V. Kevserâni, Beyrut 1984, s. 97.

31 *A.g.e.*., s. 99.

32 Simon Schama, *Embarrassment of Riches*, Londra 1987, s. 97.

Böylelikle Kuran, ayetlerine modern anlamlar yüklenen bir temel metin işlevi görüyordu. Bu nedenle, Kuran metnini özgül tarihsel anlamların korumasından yoksun bırakmak, yorumların keyfiyetine açık kılmak, ya da modernitenin kendisini temelde İslâmî diye nitelendirerek Kuran'a modernist bir yoruma imkân verecek genel bir esneklik kazandırmak şarttı:

> Kuran'ı, vahyedildiği zamanlarda inananların ve inanmayanların karşısında okunduğu şekliyle hatmedip emirlerini, yasaklarını, öğütlerini vs. kavramak konusunda sebat gösterin. Asıl anlamını bilmediğiniz bir ifadeyi anlamaya, ya da ima edilmiş bir anlamı kavramaya çalışmak dışında, yorumdan sakının.[33]

Kuran'ın, arzu edilen tefsirlere açık hale getirilmesiyle, Reşid Rıza'nın yukarıda tarif ettiği şekilde, gerçekliği yıkmak olanaklı hale gelir. Böylece Abduh şöyle söyleyebilir:

> Bazı insanların meşveret isteği, istibdat karşısındaki memnuniyetsizlikleri, yabancıları taklit etmenin sonucu değildir. Bunun nedeni, meşveretin şeriatta emredilmiş olması, istibdatın da şeriat tarafından yasaklanmış olmasıdır. İslâm hukuku, Kuran'daki hükümlere riayet edilmesini, Peygamber'in sünnetine bağlı kalınmasını emreder. İstibdat, kanunla sınırlandırılmış olmadığından, şeriata aykırıdır.[34]

O halde, resmî otorite bağlama göre değişkenlik gösterir: Seküler ve dindışıdır, toplumsal fayda ilkesi doğrultusunda ortaya çıkmış siyasal bir yapıdır, aynı zamanda da yönetimin şeriat ilkeleri çerçevesinde sınırlandırılmasını ve meşvereti öngören dinsel bir meşruiyet kaynağıdır. Bu, dünyevî

---

33 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 1, s. 589.

34 *A.g.e.*, cilt 1, s. 351, 355; Rıza, *Fetâvâ*, sayı 295.

ussallık ile şer'î ussallığın, şeriata atfedilen bir evrensellik çerçevesinde birbiri içine geçirilmesinin, dünyevî ussallığın otorite ve kuram bağlamında eritilmesinin sonucudur. Burada, birbirinden bütünüyle farklı olan iki bilgi ve siyaset alanı arasında yapılan anlam aktarımlarının beraberinde getireceği sorunlar dikkate alınmaz.[35] Şeriat böylece, otorite sahiplerinden ve onların arzularından soyutlanmış bir kanunîlik metaforu haline gelir. Namık Kemal'in önderliğindeki Yeni Osmanlılar, 1876 anayasasının hazırlanması sırasındaki tartışmalarda etkin biçimde yer almıştır.[36]

Pratikte, Arap reformcularının meşrutiyet karşısındaki tavırları, içinde bulundukları koşullara göre farklılık göstermiştir. Ancak her durumda, kanunla sınırlandırılmış hükümet fikri, Muhammed'in ve dört halifenin yönetimleri ile Kuran'daki muhayyel temellere atıfla kavramsallaştırılmıştır. Kevâkibî -*Taba'i'l-Istibdad* adlı eserinde Fransız Devrimi döneminde yaşamış İtalyan düşünür Alfieri'den alıntılar yapmıştır- "dinlerin doğal tarihini inceleyenler"le aynı fikirdedir ve siyasal istibdatın, İslâm tarihinin de dahil olduğu dinsel istibdattan türediğini öne sürer.[37] Gelgelelim, İslâm tarihinin, kendisi ile benzerlerinin uyulması zorunlu bir otorite modeli olarak gördüğü kısmını tarihsel incelemenin dışında tutmaz. Tarihin bu parçası -Kuran ve erken dönem İslâm, yani kusursuz bir yönetimin söz konusu olduğu altın çağ- sanki net bir şekilde tanımlanmışçasına geçerlilik kazanır. Ancak, atfedilmiş bu tarihlığın altında bu dönemin tarihsel incelemeden muaf tutulması yatmaktadır:

35 *A.g.e.*

36 Afganî ve Abduh, *El-Urvetu'l-Vuskâ ve's-Sevratu't-Tahrîriyyetu'l-Kübrâ*, Kahire 1967, s. 117; Abdurrahman el-Kevâkibî, *El-A'mâlu'l-Kâmile li Abdulrahman el-Kevâkibî*, ed. Muhammed Amara, Beyrut 1975, s. 147; Rıza, *Muhtârâtu's-Siyâsiyye Min Mecellâti'l-Menâr*, s. 134.

37 Berkes, *Secularism*, s. 223; Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 105, 202.

Dört halifenin idaresi kılıç zoruna, aristokrasiyle istişareye, halifelik makamına seçilerek gelmelerine dayanıyordu. İstibdat yönetimine ya da meşveret çağrısına yönelik olarak Kuran'da yer alan referanslar da, kesin anlamdan yoksundur. Abdurrazık'ın 70 yıl önce gösterdiği gibi, erken dönem İslâm tarihinden, kurumlar şöyle dursun, bir kuram devşirmek ya da hükümetin gerekliliği yolunda bir buyruk çıkarsamak imkânsızdır.[38] Bu özdeşleştirmeyi -kanunla sınırlandırılmış hükümet/istişarî hükümet, demokratik hükümet/istişarî hükümet- sağlayan tefsiri geçerli kılacak tek şey, bu yorumu savunan kişinin, gözleme, eleştiriye ya da incelemeye geçit vermeyecek bir siyasal ve kültürel otoriteye sahip olmasıdır. Dolayısıyla bu yorum ne mantıksal ne de tarihsel olarak meşrulaştırılabilir. Sahip olduğu güvenilirliğin tek dayanağı da, bu yorumun dışlayıcı bir normatif statü atfedilen bir ad olan İslâm'a dayandırılması -ki bütünüyle normatif bir kaynak olan Kuran'da ve erken İslâm tarihinde temsil edilmektedir- ve buna, katılımcı demokrasi ya da aristokrasiyle istişare gibi modernizme işaret eden anlamlar yükleme arzusudur - İslâmî reformculuğun ilk evresinde izlenen yol bu olmuştur.

Böylelikle modernliği içerdiği varsayılan tarih bütünüyle kavram çerçevesinin içine yerleştirilmiş olur. Varsayılan bu geçmişe tekabül ettiği düşünülen modernlik de öyle. İkisi de, ideolojik bir gösterge -İslâm- çerçevesinde eşit statüye yerleştirilir. Böylece reformculuk, İslâm'ın sekülerleştirilmesi işine girişir, yani, tarihsel olarak ne İslâm'ın parçası olan ne de entelektüel ve kültürel otoritesi olan bir şeye İslâm adı verilir ve bu ad, siyasal açıdan arzu edilen, entelektüel olarak da önceden belirlenmiş bir dünyayı göstermeye başlar. Bu dünyada İslâmî otorite salt adsaldır, yine de, İslâ-

38 Ali Abdurrazık, *El-İslâmu ve Usûli'l-Hükm. Bahsu fi'l-Hilafeti ve'l-Hükûmeti fi'l İslâm*, 2. baskı, Kahire 1925.

mî reformcu düşüncenin dinsel kültür ile seküler kültür arasındaki geçiş niteliğine işaret eden ideolojik ve tarihsel bir gösterge olarak etkinliğini korur.

Şeriatın doğası, yetke alanı ve reformu, değişen ve yeni koşullarla ilişkisi hakkındaki reformcu söylem, İslâmî reformculuğun çabaları açısından gayet elverişliydi: Bir yandan dünya işleriyle ilgili değerlendirmeleri dinsel söylemden devşirme işlevi görüyor, öte yandan da bu değerlendirmeyi, seküler otoritenin önceliğine dair dinsel meşrulaştırmalarla birlikte mevcut içerimleri açısından seküler olan bir söyleme dahil etmeye yarıyordu.

Ama Muhammed Abduh, bu meseleleri ayrıntılı biçimde ele almamıştır, zira onun katkısı, büyük ölçüde, pratik yasama ve genel ifadelerle ilgilidir: Örneğin, "İslâm hakiki İslâm'ken, [şeriatın] bütün dünyaya uygun olacak kadar esnek" olduğunu söyler. "Ancak bugün, [şeriat] onu izleyenler için bile fazla dardır, onlar da bu yüzden başka yerlere yönelirler ve haklarını şeriattan aşağı bir şey vasıtasıyla korumaya çalışırlar".[39]

Ne var ki, Reşid Rıza'nın Vahhabî hareketine dahil olmadan önce reformculuk bağlamındaki katkılarına dolaysız esin veren kişinin Muhammed Abduh olduğuna kuşku yoktur. Muhammed Abduh, daha önce değindiğimiz fikirlerini, legalist modernizm de dahil olmak üzere modernizm öncesindeki günahsız bir toplumun tarifi olarak saf bir İslâm varsayımıyla ilişkilendirmeyi düşünmemiştir. Abduh, hayatın belli bir ölçüde İslâmî olan niteliğinin korunması ile, şeriatı geçersiz kılmış görünen değişimler çerçevesindeki yaşam arasında bağ kurmak istiyordu. Bu nedenle, şeriat-

39 Et-Tahtâvî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 2, s. 473-474; karş. Umlîl'in gözlemleri, *El-İslâhiyyetu'l-Arabiyye ve'd-Devletu'l-Vataniyye*, s. 116; Abdullâtif, *Et-te'vîlu ve'l-Muşâraka*, Kasablanka 1987, s. 37; Louis Avaz, *El-Müessirâtu'l-Ecnebiyye fi'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadîs*, Kahire 1962, 2. kısım, s. 133, 134, 125-126.

ta, çağdaş hukuka kaynak olabilecek imkânlar bulunduğunun kanıtlanması büyük önem kazandı: Böylelikle, seküler hukuk reformunun ardından pratikte yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan şeriat, ilkede korunabilir hale geldi. Reşid Rıza'nın şu sözlerinin altında yatan neden de buydu:

> Allah tabiat kanunlarını bize rağmen tesis etti ve şeriatın hükümlerinin tesis edilmesi işini bize emanet ederek bizi [ikisi arasında] seçim yapmada özgür bıraktı. Şayet bizler, hür irademizle bu iki kanun arasında uzlaşma sağlamazsak, o vakit şimdi mecburi hale gelen şey yerleşecek, seçime bağlı olan şeyse [şeriat] kullanımdan kalkacaktır.[40]

Bu değerlendirmede, doğa kanunları kavramı belirleyicidir; zira dünyanın bağımsızlığı, tikel normları ve ilkeleriyle (her ne kadar bazıları dolaylı ya da dolaysız ilahî takdirle ilişkili olsa da) modern insanın, doğayla başlayıp tarihle ve toplumla sona eren en önemli zihinsel kazanımlarından biridir. Et-Tahtâvî, doğa kanunlarından yola çıkarak, Mutezile okulunun ussal onay ve onaylamama (*tahsîn, takbîh*) mefhumuna ilişkin bir yorum ortaya koymaya çalışmıştır. Avrupa'da doğal haklar ya da "doğanın evrensel kanunları" şeklindeki modern mefhuma dayanarak yasaların yürürlüğe sokulmasında bu mefhumdan yararlanmıştır - gerçi bunu, asıl hareket ettiricinin Allah olduğu yolundaki Eş'arî okulu iddiasıyla ilişkilendirme zorunluluğu hissetmiştir. Bu ilkelerin şeriat normlarını önceleyiğini de belirtir, ama bu normların çoğunun söz konusu ilkelerle uyumlu olduğunu söylemekten de geri kalmaz.[41] Namık Kemal de benzer bir tez öne sürmüştür; şeriata atfedilen evrensellik ile değişime dayanan doğal hukuk arasında denklik kurma çabası, İbn

40 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 3, s. 323.

41 Rıza, *Muhâveratu'l-Muslih ve'l-Mukallid*, s. 55.

Bâdis'e kadar İslâmî reformculukta standart bir tavır olarak sergilenmiş, değişmez bir tez olmuştur.[42]

Bu, birbiriyle ilişkili iki işlemi gerekli kılıyordu: İlki, İslâm fıkhının mirasına dayanan şeriatın ilkede feda edilmesiydi. İkincisiyse, bu tavrın, şeriatın esasına uygun olduğunun öne sürülmesiydi. Bu yolla, hukukun ayrıntılı ilkelerinin yerine genel ilkeler konmuş oluyor, bu genel ilkeler de fıkıh usûlleri haline geliyordu.

Bu işlemin ilk kısmı, bu dinsel-hukuksal mirasın yükümlülükle ilgili hükümlerini büyük ölçüde sınırlandırmaktan ibaretti. Bu hükümler, imanla ilgili temel emirlerle sınırlandırılıyordu: "Şeriat dünyevî hükümleri, bu meselelerle ilgili olarak şeriatta emredilen genel ilkelerle ilişkilendirecek yetki sahiplerine teslim etmiştir. Zira münferit meseleler sınırlandırılmış değildir ve şeriat onlar hakkında hükümler getirmemiştir. Tersine, [bu meseleler] örflere, zamana ve mekâna göre farklılık gösterir".[43]

Bu yorum çerçevesinde, şeriatın ayrıntılı hükümleri belli bazı suçlar için öngörülen değişmez cezalarla sınırlıdır (*hudud*). Geri kalanlarsa, can, mal ve namus güvenliğinin sağlanması yolundaki genel hükümlerden müteşekkildir.[44] Reformcular, bu genel meselelerin hangi açıdan İslâm hukukunu oluşturduğu, ya da dünya toplumlarının çoğunluğunda geçerli olan genel ilkelerden, bu ilkelerin ahlâkî ve hukukî temellerinden hangi açılardan farklı olduğunu açıklamazlar. Ama, bu genel ilkeler ile bazı fıkıh ilkeleri arasında bağ kurma çabası aşikârdır: Gerçekte, İslâmî hukuk sistemi ile İslâmî hukuk kurumları içerisinde varlığını sürdüren bütünlüklü bir sistemin parçası olan bu fıkıh ilkeleri, re-

---

42 Et-Tahtavî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 2, s. 191, 479-481.

43 Ibn Bâdis, *Kitabu Asâri İbn-i Bâdis*, cilt 4, s. 20.

44 Rıza, *Fetâvâ*, sayı 36.

formcular tarafından genel birer düstur olarak gösterilir. Bu ilkeler arasında en önemlisi, değişim ilkesiyle bağdaşmayan genel bir ilkedir: İslâm şeriatının sonsuza kadar varlığını koruyacağı, şeriatın varlığını sürdürmesinin, İbn Rüşd ile Gazalî'den sonra Şâtıbî tarafından ana hatları çizilen Külliyat'a bağlı olduğu iddiasıdır bu. Reşid Rıza, üstadına atfettiği başka usül kuralları da ekler: Kanunun lafzına değil ruhuna dikkat edilmelidir; zaruretler mahzurlu olanı mübah kılar; ihtiyaçlar yasaklardan önce gelir; hükümler zamanın değişmesiyle değişir; örfî hüküm nas [şer'î metin] hükmü gibidir.[45]

Metnin tekanlamlı olmayan hükümleri ile, söz konusu Külliyat arasında yöntemli ya da ayrıntılı bir bağ kurulmadığı görülecektir: Bu Külliyat, dünyadaki her hukuk sistemi için genel bir temel oluşturabilecek niteliktedir. Bu hükümler, doğal haklar mefhumu altında belirsiz ve genel bir çerçeveye dahil edilir. Reşid Rıza'nın Şatıbî yorumu da buna benzer. Ancak, Reşid Rıza'nın, 1906'da *el-Menâr*'da önemli bir metnini yayımladığı Necmeddin et-Tufî (öl. 1276) yorumu daha anlamlıdır. Hanbelî mezhebine mensup et-Tufî, Metin ile icma ve kamusal menfaat (*maslahat*) çatıştığında, icma ve kamusal menfaate öncelik vermenin şart olduğunu vurgulamıştır. Bu tavrıyla, daha açık biçimde Şâtıbî'nin tutumunu destekler: Şâtıbî de, her yasanın "böyle meselelerde örfî olan"a uygun olması gerektiğini, örfî olanla çeliştiği noktada yasal zorunluluğun askıya alınabileceğini, şeriatın (Kuran, sünnet, icma ve kıyas) "örfle uyuşmayan" herhangi bir hükmünün "[yasal] bir dayanak olmadığı"nı savunmuştur. Böylece, kamu menfaatinin sınırlandırılmaması ilkesi, pratiğe ve örfe dayandırılır.[46]

---

45 Rıza, *Muhâveratu'l-Muslih ve'l-Mukallid*, s. 53, 58-59.

46 Muhammed Reşid Rıza, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm Muhammed Abduh*, cilt 1, s. 614.

Metnin, pratikte de şeriatın, seküler dünya görüşü adına bu şekilde yürürlükten kaldırılması, sadece Reşid Rıza nezdinde değil, Şam'daki Cemaleddin el-Kasımî ile Mısır'daki Abdulaziz Caviş gibi başka reformcular nezdinde de kabul görür.[47] Dünya alanının genişletilip din alanının daraltılması, İslâm reformcularının savunduğu içtihatın özünü oluşturmaktadır.

İçtihat çağrısına, *taklid*'in reddedilmesi eşlik etmiştir: Yani, doğal hak mefhumunun kaynağı olarak anlaşılan temel metinler adına tarihsel İslâmî geleneklerin ve fıkıh mezheplerinin taklit edilmesinin reddedilmesi. Ayrıca buna, senkretizm (*telfîk*) çağrısı da eşlik eder: Zahiriye gibi artık ortadan kalkmış olanlar bile dahil olmak üzere çeşitli mezheplerden, çağın koşullarına uyan ilkelerin devşirilmesi. Bu tavrın savunucuları arasında Et-Tahtavî, Hayreddin et-Tunusî (başarılı olamamıştır), Afganî, Muhammed Abduh, İbn Bâdis ve Reşid Rıza bulunmaktadır: Osmanlı'da Rıza, hukuk alanında tarafsız ve mezhepler-üstü [*lâ-mezhebiyye*] bir bakış açısına sahip kişilerin önderi olarak değerlendirilmiştir.[48]

Kamu menfaatine ilişkin genel öğretilerin göreli önemini (ve hukukî düzeyde nasıl meşrulaştırıldıklarını: hukukî amaç ya da Külliyat) ortaya koymak güç. Kamu menfaatinin önceliğini, yani hukukî işlemlerde seküler bakış açısının geçerliliğini daima onaylayan Reşid Rıza, buna rağmen Metin'i ve sünneti bütünüyle ayraç içine almaktan kaçınır. *Hudud*'un tatbik edilmesinin önemini vurgular ve eserlerinin hiçbirinde şeriatın ve örfî hukukun kapsamından söz etmez, sadece şeriatın temelinin hukuk ilminin dört kaynağından biri oldu-

47 Ebû İshâk İbrâhîm bin Mûsâ eş-Şâtıbî, *El-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm*, (ed.) Muhammed Munîr, Kahire 1341, cilt 1, s. 63-64.

48 Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve Asruhû*, Şam 1965, s. 233, Muhammed Muhammed Hüseyn, *El-İttiçâhâtu'l-Vataniyye fi'l-Edebi'l-Muâsır*, Beyrut 1965, cilt 1, s. 361.

ğunu, örfî hukukunsa ferdî akıl yürütmeye (*re'y*) dayandığını söyler. Hatta, örfî hukukun tatbik edilme noktasında bazı sınırlılıkları olduğunu öne sürer: Bunlardan en önemlisi de "Allah'ın *hudud'unun* ihlâl edilmemesi[dir], zira yasa koyucu men edilmiş olanı yasallaştıramaz, yasal olanı da men edemez." Kamu menfaatiyle ilgili bir engel olmadıkça şeriatın hükümlerine riayet edilmelidir. Bu, şeriatın yerini istihsânın* alacağı anlamına gelmez. Yani, tikel bir kamu menfaati adına ya da başka bir gerekçeyle, sözgelimi kadın mirasçıların payına düşenleri artırmak mümkün değildir.[49]

Böylelikle Reşid Rıza, ilke olarak ayraca alınma imkânı içerisinde şeriatın modernliğini onaylıyor, ama bu imkânı pratikte reddediyordu. Kamu menfaatinin formüle edilmesinde zorunluluğun önemini ve bu zorunluluğun şeriat çerçevesine dahil edilmesini vurguladığı için, şeriatın hükümlerinde doğal hukukun olumlandığını, toplum ve değişim normlarının bulunduğunu kabul ediyordu.[50] Ayrıca ona göre, şeriatın ve özgül hükümlerinin içerisinde, kamu menfaatinin aşamayacağı bir şey vardı. Bu nedenle şeriatı sekülerleştirmiş, bu sekülerleştirmenin, genel ilkelerden oluştuğu düşünülen şeriatı onaylamaktan ibaret olduğunu düşünmüştür. Bu genel ilkelerin sadece İslâm şeriatına mahsus olmadığını, bütün halkların, ya da hemen hemen hepsinin kanunlarını içerdiğini söylemiştik. Böylelikle dünya, dünyevî normlar temelinde dini içine alır hale getirilmiş, din de,

---

(*) Sağduyuya dayalı olarak insan ihtiyaçları için daha elverişli olanı benimsemek - ç.n.

49 Et-Tahtâvî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 1, s. 544-545; Afganî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, s. 329-330; Rıza, *Muhâveratu'l-Muslih ve'l-Mukallid*, s. 135-136; Ali Merad, *Le Reformisme musulman en Algerie de 1925 a 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris 1967, s. 222-228 vd; Berkes, *Secularism*, s. 381; Arnold Harrison Green, *The Tunisian Ulema, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, Leiden 1978, s. 116-117.

50 Rıza, *Muhâveratu'l-Muslih ve'l-Mukallid*, s. 136-137.

dünyanın dinsel hukuk doğrultusunda işleme zorunluluğuna bağlı olarak dünyayı içine alır hale getirilmiş oluyordu.

Bu yolla, adsal tercümeye dayanan reformcu uzlaştırma gerçekleştirilmiştir: Din, dünyadır. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi karmaşıklaştırdığından ve ikisinin gerçekte birbirinden farklı olduğuna işaret ettiğinden, sekülarizm savunulamaz. Böylece daire kareye, kare daireye çevrilir - reformcu tercüme çelişkinin göz ardı edilmesine, farklılığın bastırılmasına, farklılaşmanın yok edilmesine dayanır.

Reformcular, yorumlarını meşrulaştırmak üzere tarihi bu şekilde uyarlamışlardır. "Bugün", keyfî temellere dayanarak din içerisinde eritildiğinde, tarihsel yargıların bugünün gereksinimleri doğrultusunda verilmesine, pragmatik bir tarih eleştirisinin öne sürülmesine de aynı keyfîlik damgasını vuracaktır. Reşid Rıza'nın ısrarla öne sürdüğü hadis eleştirilerinde de bu özellik karşımıza çıkar. Reşid Rıza, hukukî yargıların "sahih" hadisler temelinde verilmesi gerektiğini öne sürmüştür, ama bu hadisler kamu menfaatiyle çelişmediği sürece bağlayıcıdır ona göre. Herhangi bir kamu menfaatiyle çelişen bir hadisin, Kuran'da ve sünnette yer alan genel temellerle de çeliştiği düşünülüyordu. Bu durumda o hadis, kesinlik içermeyen tikel bir kanaati ifade eden, münferit bir hadis olarak değerlendiriliyordu.[51] Böylece, tarihsellik ve doğrulukla ilgili yargılar, bugün çerçevesindeki fayda düşüncesine dayandırılıyor, hadisler, tarihsel eksiklikleri ya da kuvvetleri hiç dikkate alınmadan, sadece fayda bağlamında reddediliyordu. Abdulaziz Caviş'in öne kavuşturduğu tavır buydu; Reşid Rıza, anlamları hoşuna gitmediği zaman "sahih olduğu herkesçe kabul edilen" hadisleri reddettiği gerekçesiyle eleştirir onu[52] - gerçi Rıza'nın kendi-

---

51 *A.g.e.*, s. 126.

52 Rıza, *Fetâvâ*, sayı 506.

si de Buharî'nin "sahih" hadislerinin hepsinin sahih olmadığını, bazılarına yönelik sorgulamaların genel olarak dayanaktan yoksun olmadığını iddia etmiştir.[53]

Rıza'nın hukukî gerekçelerle sorguladığı hadisler arasında -başka bir yerde diğerlerinin ussal gerekçelerle geçersiz olduğunu söyler- bugün Şeytan Ayetleri olarak bilinen Garanik meselesiyle* ilgili hadis yer alır.[54] Muhammed Abduh da daha önce bu hadisi sorgulamış, peygamberin kusursuzluğuna ve Allah'la arasına hiçbir şeyin girmemesi olgusuna gölge düşürdüğünü savunmuş, ancak bunların akılla çeliştiğini belirtmemiştir. Taberî ve İbn Hacer gibi muhakkıklar bu hadisi kabul etmiş, İbn Hacer üç aşamalı aktarım şartının yerine getirilmiş olması gerekçesiyle hadisin sahih olabileceğini savunmuştur - gerçi bu üç aşama peygambere kadar gitmez.[55] Aynı toplumsal fayda anlayışı doğrultusunda, Reşid Rıza, İbn Haldun'un Mehdi'yle ilgili hadislerin zayıf olduğu iddiasını benimsemiştir. İbn Haldun'a göre bu hadisler "Bâbî icadı"dır ve Müslümanları siyasal ve askerî tedbirler almaktan uzak tutmaktadır.[56]

Protestanlar, İslâm karşıtı propagandalarında bazı Kuran ayetlerini bu tarzda yorumlamıştır.[57] Muhammed Abduh, Peygamber'e gölge düşüren bu yorumları bertaraf edebilmek için büyük çaba göstermiştir: Bu propagandanın en yaygın

---

53 *A.g.e.*, sayı 737.

(*) Şeytanın, taptıkları putların adlarını kulaklarına fısıldaması sonucu müşriklerin müminlerle birlikte Muhammed'in önünde secde ettiği yolundaki rivayet. Garanik sözcüğü muhtemelen, Arap putperestlerinin kutsal saydığı bir kuş olan "gurnuk"tan (kuğu) geliyor - ç.n.

54 Muhammed Reşid Rıza, "Bâbu'l-İntikâd ale'l-Menâr", *el-Menâr*, cilt 28, sayı 6, 28 Ağustos 1927, s. 474.

55 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 5, s. 283-289.

56 Rıza, *Fetâvâ*, sayı 44.

57 Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Fâtihâ*, Kahire 1319, s. 100-123.

tezlerinden bazıları şöyledir: Kuran "Muhammed'in aşk hayatıyla ilgili meselelerle doludur ... onların [Müslümanların] iddia ettiği gibi Allah kelamı olsa, Yüce Rab Muhammed ve eşleri dışında yarattıklarını hiç ilgilendirmeyen meseleleri açığa vurarak kendini alçaltmazdı"; Kuran, Ayşe'ye yöneltilen zina suçlaması, Kıptî Meryem, Zeyneb b. Cahş'ın Zeyd b. Harisa'dan boşandıktan sonra Muhammed'le evlenmesi gibi olayları ayrıntılı olarak anlatır.[58] Abduh, Eski Ahit'e ilişkin yeni eleştirinin bazı unsurlarını devşirip bu kitaba yönelik kuşku uyandırma yoluna gitmiştir.[59] Tora'nın "tarih"inin Asur ve Keldanî mitolojisinden devşirildiğini iddia eden öğrencisi de onun izinden gitmiş, ancak Abduh İslâm'a meydan okuyan ve Keldanî ile Mısır mitolojilerinin İsmail'le ilgili Yahudi bilgilerinin kaynağı olduğunu savunan bir Protestan teziyle aynı görüşte olduğunu belirtmemiştir: Bu teze göre Yahudiler İsmail aracılığıyla Arapların sempatisini kazanmaya çalışmış, "Bizanslıları Kudüs'ten kovmak ya da Arap topraklarında kendilerine sığınacakları bir krallık kurmak için Arapları kullanmışlardır".[60]

Ahmed Fâris eş-Şidyak, bu eleştirel girişimlere gerek Abduh'dan gerekse de Rıza'dan yaklaşık yarım asır önce başlamıştı: *Mumâhakât et-Te'vil fî Münâkadâti'l-incil* (hâlâ el yazması biçimindedir ve yayımlanmamıştır) adlı eseri, 19. yüzyılda kutsal metinlere ilişkin olarak gelişen Avrupalı eleştirinin mirasına dayanmaktaydı.[61]

Reformcular, bu meselelerle ilgili seçici gayretlerinde

---

58 Cirsis Sale'deki ek, *Makâletun fi'l-İslâm*, (çev.) Haşim el-Arabî, Kahire 1909, s. 364-375.

59 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 5, s. 22-23 vde.

60 Muhammed Reşid Rıza, *Şubuhâtu'n-Nasârâ ve Huucâcu'l-İslâm*, Kahire 1904, s. 2-15, 33-36; Sale'de ek, *Makâletun fi'l-İslâm*, s. 323-325.

61 İmâdu's-Sulh, *Ahmed Fâris eş-Şidyak, Âsâruhû ve Asruhû*, Beyrut 1980, s. 76-78, 246, n. 87.

Protestan tenkitçilerinin yolundan gidiyordu: Tıpkı bu tenkitçilerin, İncil'i, Kuran metnine uyguladıkları katı tarihsel ve ussal eleştiriden[62] muaf tutması gibi, reformcular da İncil ile Tora'ya uyguladıkları katı tarihsel eleştirelliği Kuran ya da Muhammed söz konusu olduğunda bir yana bırakıyordu. Müslümanlar ile Hıristiyanlar, geçmişe ilişkin olarak kutsal kitaplarda yer alan anlatıların tarihselliğini kabul ediyordu - Süleyman'ın Palmira şehrini kurmasının makûllüğünü kabul ederek Tora'yı savunan laik Selim Anhûri de bu tavır içerisinde olmuştur.[63]

Ancak, İslâm reformculuğunun temel metinler konusundaki çabaları bu türden korumacı manevralarla sınırlı değildir. Hatta, bazı tarihsel metinlere ilişkin ciddi bir tarihsel eleştiri görüşüne dayanan eserler de bulunmaktadır: El-Vakıdî'nin *Kitabü'l-Magâzî*'si gibi.[64] Bu görüşün yöntembilimsel öncülleri, sadece Hintli reformcu Seyyid Ahmed Han (1817-1898) tarafından doğru biçimde uygulanmıştır.[65] Ama reformcular tamamen seküler otoriteye dayanan ve Kuran metniyle kesinlikle bağdaşmayan yeni bilimsel, doğal ve tarihsel bilgiyle yüz yüze gelmek zorundaydı. Bu durumda, şeriatın yorumlanmasında başvurulan stratejinin aynısı kullanıldı: İslâm'la ya da başka herhangi bir dinle tamamen ilgisiz olan bağımsız bir seküler otoriteye dayanan bir dünya karşısında, bağlayıcı kesinlik alanını sınırlamaktan ve dinin alanını daraltmaktan ibaretti bu. Böylece, Reşid Rıza'nın yorumlarıyla, peygamberin bazı sözleri buyruk olmaktan çıkıp rehberlik mertebesine indi, ilahî emir niteliğini yitirip kişisel birer kanaat haline geldi. Bu tür sözlerin

62 Bkz. Sale ek, *Makâletun fi'l-İslâm*.

63 Anhûrî, *Sihru Hârût*, s. 71.

64 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 2, s. 424-425.

65 Bkz. Christian Troll, *Syed Ahmad Khan, A Reinterpretation of Muslim Theology*, Delhi 1978, 4. bölüm.

örnekleri, tarımla, tıpla ve diğer dünyevî meselelerle ilgili olanlarıydı.[66] İkinci adımda, Kuran'daki ifadeler gibi, bu kadar kolaylıkla dünyevî olarak nitelenemeyecek meseleler ele alındı ve bunların sağlamlığını savunmak üzere yöntem olarak kuşkuculuk benimsendi. Vahiyle aklın çeliştiği noktada, ya vahyin akılla değil salt inançla kavranması gerektiği (*tevfid*) öne sürüldü, ya da vahiy yoruma tâbi kılındı. Yorum ise, Muhammed Abduh'a göre, Arap dilinin kurallarına uymalıydı: Abduh, yorum konusundaki tutumunu sağlamlaştıran uzun bir geleneğe dayanarak iddialarını ortaya atmıştı. Aynı zamanda, bu disiplinli yorumun sonuçlarının, akılla ortaya konan sonuçlarla uyumlu olması gerektiğini savunuyordu.[67] Böylelikle, yorumun filolojik tefsire indirgenmesiyle, imancılık [*fideism*] adına alegoriden vazgeçilmesiyle, tam da bu reformcu çabaların doğasına aykırı olan harfi harfine yorum [mealcilik/*literalism*] tavrı benimsendi.

Başka bir deyişle, bilimsel hakikat ile metin arasında *a priori* mütekabiliyet kuran bu reformcu yoruma dayanmak, bunların doğruluğunu birbirinden ayrı ve bağımsız temeller üzerinde savunmak, ardından ikisini tam bir uygunluk içerisinde biraraya getirip daireleri kareye çevirmek gerekiyordu. Tevfid örneklerinden biri de cinlerle ilgilidir: Kuran, bizimkine koşut bir cinler dünyası olduğundan söz eder, ancak bu görünmez yaratıkların gerçekliğini temellendirecek herhangi bir kanıt içermez - gerçi metinde onların "dumansız ateşten" yaratıldıklarından bahsedilir. Ancak bu ateş bahsi, Reşid Rıza'ya göre bir hakikat teşkil etmez. Rıza bu iddianın gerekçelerini ortaya koymaz, ama insanın topraktan ve çamurdan yaratılmasının da hakikati ortaya koymadığını belirtir. Rıza, ilahî sırlar üzerine fikir yürütmemek

66 Rıza, *Fetâvâ*, sayı 209, s. 731-733.

67 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 3, s. 282.

gerektiğine, Kuran'daki ayetlere yorumlamaksızın[68] inanmanın, onları -Hanbelî mezhebinin ilkeleri doğrultusunda- yalnızca Allah'ın ilmine emanet etmenin şart olduğunu düşünüyordu.

Bu ilkenin Kuran'ın bütünü için geçerli kılınması, metni ayırt edilebilir bir anlamdan yoksun, anlaşılmaz bir sözler yığını haline getirecek ciddi içerimler taşıyordu. Bu ilkenin İslâm reformculuğunun yöntemine dahil edilmesi, bu tevfid süreci üzerinde egemenlik kurma yeteneğine bağlıydı. Tevfid alanına giren ayetleri tespit etme yetkisi, metinle ilgili otoritelere aitti: İcmaya, belki de bağımsız kanaate dayanabilecek bir tefsir ve yorum otoritesidir bu. Her iki durumda da bu egemenliğin önkoşulu, siyasal olarak, dinî meselelerde nihaî hüküm yetkesine sahip bir otoriteye, yani dinsel kuruma dayanmasıdır.

Aşkın ve görünmeyen şeylerin varlığına işaret eden ayetlerde geçerli olan nokta, tarih ya da doğa bilgisi gibi kesinliğin elde edilebileceği konularla ilgili olarak da geçerlidir. Bunlar Kuran ayetleriyle çelişen ve o dönemin tahsilli insanlarının yeni modern eğitim sistemi içerisinde öğrendiği meselelerdir.

Bu bağlamda verilebilecek bir örnek de, Nuh peygamber ile Tufan meselesidir. Bu kıssanın incelenişi, tevfid ile yorum arasındaki bir geçiş evresini temsil eder: Kuşkuya ve sorgulanmaya açık olmasından ötürü tevfide de açık bir meseledir bu. Muhammed Abduh Tufan hikâyesinin Kuran'da hiçbir temeli olmadığını, kesinlik arz etmeyen bir hadise dayandığını düşünüyordu. Sonra bazı din âlimleri ile filozofların, dağ tepelerinde raslanan balık ve deniz canlısı fosillerinin suyun o yüksekliklere kadar çıktığını kanıtladığı yolundaki iddialarına yer verir: Bu insanlara göre

68 Rıza, *Fetâvâ*, sayı 45.

"ancak [suyun] dünyayı kaplaması halinde gerçekleşebilecek bir şeydir bu". Ardından, döneminin otoritelerinin büyük kısmının, "zikredilmesi çok uzun sürecek nedenlerden ötürü tufan bütün dünyayı kaplayamazdı" şeklindeki görüşüne de yer verir. Nihayet, şu sonuca varır Abduh:

> Hiçbir Müslüman, sırf Kuran ayetleri böyle bir yorumun olasılığına imkân verdiği için, tufanın bütün dünyayı kapladığını inkâr edemez. Buna karşılık, dine gönülden inanan hiç kimse, ayetlerin sözcük anlamıyla, isnatları bu yorum bağlamında güvenilir olan hadislerle gösterilen bir şeyi reddetmemelidir - meğer ki sözcük anlamının metinde niyet edilen anlam olmadığı akıl yoluyla müspet biçimde kanıtlansın. Böyle bir sonuca varmak da, stratigrafi ve jeoloji alanında çok derin bir çalışma, geniş bir tecrübe ve bilgi gerektirir. Bu da, çeşitli ussal ve geleneksel bilimlere bağlıdır. Her kim kesin bilgi olmaksızın akıldışı spekülasyonlarda bulunur, o kişi cahildir ve sözleri dinlenmemek gerekir, cehaletini yaymasına da göz yumulmamalıdır.[69]

Bu tavırda onaylanan temel nokta, kelime anlamının "niyet edilen" anlam olmaması halinde yorumun olanaklı, hatta gerekli olduğu görüşüdür. Bu yolla, modernlik ruhu ile metnin ruhu arasında bir mütekabiliyet kurulur; metnin kesin otoritesi, o otoritenin moderniteden devşirilmiş ve bir anakronizma olması hasebiyle onunla çelişen bir anlamla donatılmasını gerektirir. Kesinlik ile metin böylelikle birbirinin karşılığı haline gelir. Yorumlamanın söz konusu olmadığı ve metnin içeriğinin insanlık ya da doğa tarihiyle çeliştiği noktada, metnin anlamının yalnızca genel olduğu, ya da bilgi vermekten ziyade rehberlik etmek amacı taşıdığı öne sürülür:

---

69 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 2, s. 512-513.

> Kuran'da yer alan insanlık tarihi, hayvanların, bitkilerin ya da cansız nesnelerin doğal tarihi hakkındaki ifadelerden ya da yıldızlarla ilgili ifadelerden farklı değildir. Bütün bunların altındaki niyet, Yaratıcı'nın ve Hikmet'inin kadir-i mutlaklığını örneklerle göstermektir, doğa bilimlerinin ya da gökbilimin ayrıntılarına girmek değil: Allah, kullarının bu bilimler üzerine çalışıp temâşâ ederek, deneyler yaparak, içgüdü ve vahiy yoluyla kendilerini yönelttiği şeyi anlamalarını sağlamıştır. Bu nedenle şunu kabul ediyoruz ki, Kuran'da bahsi geçen tarih ve doğa olaylarının vahiy zamanında bazılarının ya da herkesin sezdiği ya da inandığı şeylerle uyum içinde olduğunu farz edersek, bu Kuran'a gölge düşürmeyecektir. Çünkü bu meseleler kendi başlarına önemli değildir. Onlarla niyet edilen, rehberlik etmek, insanların gösterdiklerimizden yararlanmasını sağlamaktır.[70]

Böylelikle dinî akıl yoruma başvurur, yani metne, zemin oluşturamayacağı anlamlar yükler: Zira söz konusu yorum, metnin ortaya çıktığı çağınkinden son derece farklı bilgiler ve koşullar sunan bir çağda ortaya konmaktadır. Kuran metninin, özellikle de gökbilim alanına giren ayetlerin, belli bir koda dayanan ifadeler içerdiği, bu kodun anahtarının da modern bilimsel bilgi olduğu düşünüldü: Buna karşılık modern bilimsel bilgi de ikonik anıştırma yoluyla kodlaştırılmış sözlere bağlanıyordu. Böylece, radyo ya da telgraf gibi modern iletişim araçları, Süleyman ile Seba Melikesi arasında Kuran'da değinilen iletişimi anlamanın anahtarı haline geldi.[71] Aynı şekilde, gökyüzüyle ve göğün yarılmasıyla ilgili ifadeler, Allah'ın iradesi sonucu, gezegenlerin çarpışması gibi kozmik olaylar yoluyla evrende meydana gelebilecek büyük değişimlerin ve dengesizliklerin göstergesi ola-

70 Rıza, *Fetâvâ*, sayı 45.

71 Afganî, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, s. 268-269.

rak anlaşıldı.[72] Kızıldeniz'in sularının yarılması ve firavunun ordusunun yok olması hikâyesi, Musa'nın sığ bir noktada suyu geçmesiyle ve firavun ile ordusunun gel-git sularına kapılmasıyla açıklanır.[73] Muhammed Abduh, Ebrehe'nin Mekke'de Ebabil kuşlarının saldırısı sonucu yenik düşmesini şöyle açıklar:

> Bu kuşun, hastalık taşıyan bir sinek türü olduğunu, taşların da rüzgârla savrulup sineklerin ayaklarına yapışan çamur parçaları olduğunu tasavvur edebiliriz. Bunlar bir insanla temas ettiklerinde vücudunun gözeneklerinden girmiş, o insanın vücudunun çürüyüp yok olmasına neden olmuş olabilir. Bu zayıf kuş sürüleri, Allah'ın takdir buyurduğu şekilde belli bir halkı yok etmek üzere kullandığı güçlü ordular olarak düşünülebilir. Bugünlerde mikrop tabir edilen küçük hayat formu da aynı şeydir aslında. Bu [mikroplardan oluşan] gruplar o kadar kalabalıktır ki, yalnızca onları Yaratan sayılarını bilebilir. Ama Allah'ın zorbaları yenme gücü, dağ tepelerindeki kuşlara, onların aslında birer ejder olmasına, eşi görülmemiş bir canlı türü olmalarına, taşların sayısını ve neden böyle bir etkide bulunduklarını bilmesine dayanmaz, zira Allah her şeyden ordu kurabilir.[74]

Hüseyin el-Cisr de mucizelerin açıklanmasında bilimsel bir yol tercih ederek, ayın yarılmasını depremlere yormuş, peygamberin yolculuk sırasında bazı izleyicilerine parmaklarından su içirme mucizesini, havanın suya dönüşmesi yolundaki kimyasal süreçle açıklamıştır.[75]

Reşid Rıza, aynı yöntemle nazar meselesini açıklamış, bu-

---

72 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 5, s. 365-366.

73 Rıza, *Şubuhâtu'n-Nasârâ*, s. 5.

74 Abduh, *El-A'mâlu'l-Kâmile*, cilt 5, s. 529.

75 Hüseyn el-Cisr, *Risâletu'l-Hamîdiyye fî Hakîkati'd-Diyânetti'l-İslâmiyye ve Hakiyyeti'ş-Şerîati'l-Muhammediyye*, (ed.) Halid Ziyade, Trablus, tarih yok, s. 64-65.

nu insanlar üzerinde uzaktan etki eden "manyetik hipnotizma"ya benzetmiştir.[76] Ruh çağırma ve kara büyü gibi ruhanî etkilere büyük inanç besleyen Rıza, kendisinin de keramet gösterme gücü olduğuna inanıyordu.[77] Reformcu yorum mekanizmasını temsil eden en açıklayıcı örnek, belki de, Reşid Rıza'nın cennetteki hurilerle ilgili tutumudur. Bütün bir İslâmî mirası bir kalemde silen Rıza, bir Hıristiyan püritenciliğiyle, 19. yüzyıl Avrupası'nda hâkim olan cinsel ahlâk mefhumları çerçevesinde, hurilerin Cennet'te erkeklere zevk vermek için yaratılmış kadınlar olmadığını, eşlerine ahrette de refakat eden kadınlar olduğunu öne sürmüştür.[78]

Böylece, dinin akıl yoluyla çürütülebilecek bir şey üretemeyeceği varsayımından hareketle Kuran'ın bilimsel yorumu,[79] Hüseyin el-Cisr'le başlayan yaygın bir tür halini aldı. Cisr'i izleyenler arasında -genel olarak yoruma karşı çıkmasına rağmen- Irak'ta Muhammed Şükrî Kasımî, Suriye'de Cemaleddin el-Kasımî, Mısır'da Muhammed Abduh'un öğrencileri, özellikle eş-Şeyh Tantavî Cevherî (1870-1940) bulunuyordu: Cevherî, Hüseyin el-Cisr'in felsefî naifliğinin izinden giderek modern bilimsel keşifler temelinde 26 ciltlik bir Kuran tefsiri kaleme almıştır. Bu kimselerden daha önce de pek çokları bu alanda eserler yazmıştır: Sözgelimi, Hicrî 1300 yılında Şam'da, *Tibyanü'l-Esrâri'l-Rabbâniyye fi'n-Nebâti ve'l-maâdin ve'l Mevâşi'l-Hayevâniyye*, bir de *Keşfü'l-Esrari'l-Nûrâniyye bi'l-Kur'ân* adlı bir eser yayımlayan Muhammed bin Ahmed el-İskenderânî et-Tabîb.[80] Kuran'ın sözü-

76 Rıza, *Fetâvâ*, sayı 209.

77 Şekîb Aslan'da Reşid Rıza'nın bir metni, *Es-Seyyid Reşîd Rıza ev İkhâu Erbaın Sene*, Şam ve Kahire 1937, s. 85-86.

78 Rıza, *Fetâvâ*, s. 193, 196.

79 Abduh, *El-A'malu'l-Kâmile*, cilt 3, s. 357.

80 Yûsuf İlyan Sarkis, *Mu'cemu'l-Matbûati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, 2 cilt, Kahire 1928-1931, s. 438.

mona bilimsel yorumlanışı, uzun ve üretken bir tarihe sahiptir: Abduh'un eski öğrencisi Cevherî'nin dev bilimsel yorumundan başlayarak, Muhammed Ferid Vecdî'nin bu yorumlama tarzını genel tefsir usûllerine dahil etmesine kadar pek çok gelişmeye sahne olmuş bir tarihtir bu.

Ancak, bilimsel yorumlamanın tohumlarını atan kişinin, Francis Marraş olduğuna kuşku yok. Hüseyin el-Cisr'in *Er-Risâletü'l-Hamîdiyye* adlı öncü nitelikteki eseri,[81] Marraş'ın *Kitabu Delîli't-Tabia*'sına dayanıyordu: El-Cisr'in eserinden yaklaşık 20 yıl önce kaleme alınmış bu eser, Osmanlı'da bir dergide tefrika edilmişti. El-Cisr'in eserinin bölüm düzenlenişinde, argümantasyon ve akıl yürütme tarzında, bilim ile din üzerine görüşlerinde Marraş'ın etkisi barizdir. Bu ilişkinin kesin niteliğini saptamak için çok ciddi bir inceleme şarttır. Böylesi bir incelemeye burada girişecek değilim, bu noktada sadece böyle bir incelemenin gerçekleştirilmesini dileyebilirim.

Marraş/el-Cisr çizgisi, Avrupa'daki savunmacı dinsel düşüncenin modern bilim karşısında dini savunmak üzere ortaya koyduğu geniş iddialar bütününü temellük etmiştir. Bu iddiaların evrenselliği ve din içerisinde kullanımı, dine dair savunmada ve din ile akıl arasındaki uyuşmazlıklarda öne sürülüyordu. Modern Müslüman düşünürler selefleri-nin izinden giderek doğayı mükemmelliğin, ilahî varlığın mevcudiyetinin göstergesi olarak görmüş, Allah'ın kemalinin tezahürü olarak değerlendirmişlerdir. Buradan hareketle, doğaya dair sistemli bir düzenlemeye, doğanın parçalarının birbirine bağımlı olduğu sonucuna varmak mümkündür. Reformcularla birlikte İslâm felsefesi birikimi, Tanrı'nın doğadaki varlığının ve müdahalesinin gösterilmesi noktasında modern Avrupa Hıristiyan mirasıyla yakın bağ-

81 El-Cisr, *Risâletu'l-Hamîdiyye*, s. 180-206.

lara sahip oldu: Katoliklerin, özellikle 18. yüzyıl din eleştirilerine cevaben benimsediği bu tavır,[82] daha sınırlı ölçüde olmakla birlikte Protestanlığın doğal ilahiyatında da mevcuttu.[83]

Ancak, din savunusu alanındaki en kapsamlı miras, - özellikle Fransa'da- Katoliklere aitti: 19. yüzyılda Lammenais ile Bonald gibi simaların eserleri, modern entelektüel din mirasının, felsefî kuşkuculuk mirasının parçası olarak temellük edildi.[84] Bu zeminde, doğa bilimlerinin ilkelerinin ve yasalarının salt varsayıma dayandığı, duyumlara dayanan bilginin pekin olmadığı, insan bilgisinin ötesinde aklın kavrayamayacağı olaylar olduğu görüşü gelişti.

Francis Marraş, bilimin kesinliğine karşı çıkışıyla, Katolik din savunucuları ile modern İslâm düşüncesi arasında bir köprü işlevi görüyordu: Yukarıda sözü edilen Hüseyin el-Cisr'in eseri, bu konudaki temel metindi. Marraş, 1860'ların başında Paris'te tıp eğitimi aldığı sırada öğrenmişti bu kavramları. O sıralarda, Dr. Tessier ile Dr. Fredault önderliğindeki bir Katolik felsefe hareketi[85] Paris'teki tıp okulunda etkin konumdaydı. Lammenais ile diğerlerinin mirasını devralmış olan bu hareket, dini, bilimle uyumlu olduğu iddiasından hareketle savunuyor, bilimin kesinliği hakkında kuşkucu bir yaklaşımı benimsiyordu: Aslında bunun bilimciliğe [*scientism*] karşı bir kuşkuculuk olduğunu belirtmek gerekiyor, zira kuşkuculuk, mevcut bilim pratiğinin derin yetersizliği karşısına tam anlamıyla mükemmel bir bilim ko-

82 Robert L. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Princeton 1939, s. 106-107, 108-112.

83 John Hermann Randal, *Tekvînu'l-Akli'l-Hadîs*, (çev.) George Tu'ma, Beyrut 1965-1966, cilt 2, s. 222.

84 Louis Foucher, *La Philosophie catholique en France au xixème siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, 1800-1880*, Paris 1955, s. 23-25, 36-38, 258.

85 *A.g.e.*, s. 257-261.

yar - böylesi bir yaklaşım, bilimi büyü niteliği taşımadığı için eleştirdiği izlenimini bırakmaktadır. Tanrı'nın varlığını doğa aracılığıyla kanıtlayan doğal ilahiyatın yanı sıra, bu felsefî kuşku, bilime karşı çıkan bütün Arap İslâm düşüncesi ve Hıristiyan düşüncesi mirasına damgasını vurmuştur:[86] Bugün bile, "Bilim ve İnanç" adı altında övgüyle karşılanan bir form altında varlığını korumaktadır.[87]

Bu iki çizgi -bilime yönelik kuşkuculuk ve Kuran metninin icaz adı altında bilimsel olarak geçerli kılınması- farklı şekillerde olmakla birlikte, bugün de mevcuttur. Nihayetinde, bu iki tavır, "Bilginin İslâmlaştırılması" mefhumunun formülasyonuna kaynaklık etmiştir: Sadece doğa bilimleri değil, toplumsal ve beşerî bilimler alanında da.[88] Buna karşılık, bu tavır, modernist reformculuğun tarihle daha bağlantılı tefsir eğilimlerinin gelişmesine de düşman olmuştur: Kuran metnine, modern tarihsel, filolojik ve çözümleyici araştırmaların donanımıyla yaklaşma çağrısında bulunan eğilimlerdir bunlar. Kuran'ı bilimsel bir yolla inceleme yönündeki en iyi ve en yaratıcı girişimlerden bazıları, bu yüzyılın başlarında marjinalleştirilmiştir.[89] En esef verici olan da, Muhammed Ahmed Halef Allah'ın,[91] kırk yıl sonra da Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in[91] eserlerinin karşılaştığı histerik ve yasaklayıcı tepkidir.

---

86 Marraş, *Şehâdatu't-Tabîa*; el-Cisr, *Risâletu'l-Hamîdiyye*; Louis Şeyhu, "Tenâkuzu'd-Dîn ve'l-Ilm", *el-Maşrık*, 3, 1900, s. 304-305, 308-309.

87 Modern İslâm düşüncesinde benim bildiğim en sistemli kuşkucu yaklaşım ifadesi, 1924 yılında Türkiye'den Mısır'a kaçan son şeyhülislama aittir: Mustafa Sabri, *El-Kavlu'l-Fasli beyne'llezîne Yu'minûne bi'l-Gaybi ve'llezîne lâ Yu'minûne*, Kahire [1361] 1942, özellikle bkz. s. 30 vd. Abduh ile diğer modern yorumcularla ilgili eleştiriler için bkz. *a.g.e.*, s. 44-90.

88 Kapsamlı açıklama için bkz, Aziz Al-Azmeh, "El-La'aklâniyye fi'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Hadîs ve'l-Mu'âsır", *Ahvab*, 4, 1995, s. 22 vd.

89 Al-Azmeh, "El-Ustûra, en-Nass ve't-Târîh", *El-Islâmu ve'l-Hadasa*, Londra 1990, s. 259-284.

90 *El-Fennu'l-Kasasi Fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2. baskı, Kahire 1975.

91 Özellikle, *Mefhûmu'n-Nass; Dirâsetun fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1993.

YEDİNCİ BÖLÜM

ÜTOPYA VE İSLÂM SİYASAL DÜŞÜNCESİ

İslâm siyasal düşüncesinde ütopyanın karmaşıklığı, meşru olan ya da olmayan biçimlerde gündeme getirdiği unsurların çeşitliliği kolayca gözden kaçırılır. İslâm siyasal düşüncesine, ütopyacı bir unsur atfetmenin doğuracağı sorunlar da kolaylıkla göz ardı edilebilir; bunun nedeni, ütopya kavramının kendisinin sorunlu ve sıradanlaştırmaya açık olmasının yanında, İslâm'da ütopik unsurların kolay yakalanamaz olması, mitolojik, eskatolojik, hukukî ve didaktik bağlamlardan kolaylıkla ayırt edilememesidir. Daha da önemlisi, İslâm siyasal düşüncesinde ütopya ile devlet meselelerini irdelemek için, İslâm'da siyasal düşüncenin sorunlu bir konumda olduğu gerçeğini görmek, konuyu modern siyasal düşünceyle analoji kurma yönteminden başka bir yaklaşımla ele almak gerekir. İslâm siyasal düşüncesi, çok sık ele alınmakla birlikte pek anlaşılamayan bir konudur. Modern çalışmalar, özselci bir yaklaşımla kaleme alındıkları, tekrarlara dayandıkları yolunda genel bir izlenim bırakır[1] - tabiî

1 Örneğin, E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam. An Introducti-*

bunun istisnaları da var. Bu nedenle, öncelikle İslâm siyasal düşüncesi mefhumu üzerinde düşünülmelidir. İslâm siyasal düşüncesi dediğimiz şey, iyi tanımlanmış ve sınırları belirlenmiş bir konuya ilişkin bütünlüklü ve disiplinli bir araştırma külliyatından ziyade, siyasal meseleleri konu alan, farklı söylemsel içerikleri olan birtakım iddiaların biraraya gelmesidir. İslâm siyasal düşüncesinde bildiğimiz anlamda bir "siyaset kuramı" bulunmaz.

Bu yazıda, bin yılı aşkın bir zaman dilimini tarayarak konunun sınırlarını irdelemeye çalışacağım; İslâm siyasal düşüncesinde ütopya hakkında düşünebilmek için zorunlu olan bir dizi değerlendirme, ayrım ve mefhum ortaya koymayı umuyorum. Okura, başlangıç niteliğindeki bu ayrımlar ile değerlendirmelerin önemini ve gerekliliğini anlatabilmek de başlı başına değerli bir iş. Bu değerlendirmelerden, başka bir yerde ayrıntılı olarak incelediğim[2] bir tanesiyle başlamak istiyorum. Bu, devletle ilgili - Arapça *devle*. Gerek leksikal açıdan, gerekse de modern dönemdeki mevcut kullanımı bağlamında, bu terim özgül bir patrimoni türüne işaret eder: Denetim ile otoritenin özel bir zümre içerisindeki mülkiyeti. Devlet, ister kamu hukuku, ahlâk, ister *Fürstenspiegel** çalışmaları olsun, siyaseti konu alan eserlerde -zikredilmekten farklı olarak- çok ender durumlarda tartışma konusu edilmiştir. Terimin ve *devle* mefhumunun kullanılıp işlendiği asıl alan, tarih eserleridir.[3] Tarih eserlerinde birbirini izleyen bir dizi hükümdarın kullandığı iktidarın zaman içerisindeki sürekliliğine ve tek tek hükümdarların sahip oldukları dışlayıcı iktidara işaret eder: Böyle-

---

on to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists, Oxford, 1981.

2 A. Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Londra 1982, s. 26 vd.

(*) Alm., "Prensin Aynası", hükümdarlar için nasihatler içeren eserler - ç.n.

3 A. Al-Azmeh, *El-Kitabu't-Tarihiyye ve'l-Ma'rifetu't-Tarihiyye*, Beyrut 1983, s. 71 vd.

ce, bir yanda Abbasî devletinden, öte yanda Harun Reşid'in devletinden söz edilebilir. Bu soyut devlet, bir siyasal aygıttan oluşur: Hükümdar, askerleri ve bürokratları. Burada vurgulanması gereken nokta, bu somut yapının, toplumsal yapıdan ve daha sonra sivil toplum olarak bilinecek şeyden farklı olmasıdır. İslâm siyasal düşüncesinde, devletin eylemlerinin etkisinin hissedildiği soyut bir düzen ve düzensizlik alanı olarak geçmesi dışında bu mefhuma raslanmaz ve söz konusu kavram İslâm hukukunda örtük biçimde yer alır. Devlet, kendisinden ayrı duran yapıyla son derece soyut bir ilişki içindedir; bu ilişkide egemen, yani sultan, yegâne siyasal öznedir ve toplum üzerindeki eylemleri tekanlamlıdır.[4] Egemenin iktidarının dışlayıcılığı ve bütünselliği, genellikle Allah'ın kudretiyle karşılaştırılır - modern öncesi dönemin Avrupa geleneklerinde de bunun örneklerine raslanır. Sözgelimi, Memlüklar döneminde, kadı İbn Cema'â (öl. 1333) bu analojiyi daha da güçlendiren ilginç bir değişiklik gerçekleştirmiştir: Dogmatik din âlimleri daha önce Allah'ın birliğini ve kadir-i mutlaklığını göstermek için, başka şeylerin yanı sıra, hükümdarların iktidarının birliği ve mutlak kudretiyle analoji kurmuştu; oysa İbn Cema'â hükümdarın sahip olduğu bu özellikleri göstermek için Allah'la analoji kurar.[5]

O halde, bu bağlamda devlet, iktidarın günlük somutlanışından, denetim ve baskı yönündeki soyut iktidar tekelinden fazla bir şey ifade etmez. Burada, İbn Haldun'un (öl. 1406) bu konudaki görüşlerine bakmak gerekiyor: Her ne kadar, İbn Haldun'un temelde toplumdan yola çıkarak devlet mefhumuna ulaşan bir sosyolog olduğu görüşü hâlâ

---

4 V. Şarara, "El-Mülk/el-âmme, et-tabîâ, el-mevt", *Dirâsâtu'l-Arabiyye*, XVI/12, 1980, s. 19-47; Al-Azmeh, *Et-Turâs beyne's-Sultan ve't-Târih*, Beyrut ve Kazablanka, 1989, s. 41 vd.

5 İbn Cemâ'a, "Tahriru'l-Ahkâm", (ed.) H. Kofler, *Islamica*, VI, 1934, s. 365.

yaygın olarak kabul edilse de, metinleri derinlemesine okunduğunda ve İbn Haldun'un dünyasında neyin düşünülebilir neyin düşünülemez olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun söyleminin temel konusunun toplum değil, soyut iktidar olduğu ortaya çıkacaktır.[6]

İktidarın türevlerinden biri, kullanım alanıdır: Siyaset - Arapça *siyâse*. *Siyâse*, mutlakıyetçi idareyi, akıldışının akılla yönetilmesini ifade eder. "Siyaset" ile "seyis" arasındaki bağ da buna işaret eder. Siyaset, doğal düzensizliğin kültür düzeniyle idaresidir ve hükümdarın gücü, *bellum omnium contra omnes*'in* damgasını vurduğu doğal bir dünyada nihaî kültür durumudur: Bu savaş, bir iktidar kurulmasını zorunlu kılar - bu iktidar çeşitli şekillerde adlandırılmıştır: *Vâzi'* (İbn Haldun) *vaz'a* (Câhiz, öl. 869), *şevket* (Gazalî, öl. 1111; Cuveynî, öl. 1085), *kahr* (İbn Cema'â) *galebe* ve *lagallub* (İbn Teymiye, öl. 1327) veya genel olarak mülk ve sultan. O halde *siyâse*, iktidarın rekabetle elde edildiği bir alan değildir: *Siyâse*, önceden varsaydığı iktidarın *modus operandi*'sidir. Siyaset üzerine yazan Müslüman yazarların, 8. yüzyılda İbn Mukaffa'dan, altı yüzyılı aşkın bir zaman sonra yazan İbn Haldun'a kadar, bazı Fars kavramlarını benimsediği, üç tür hükümdarlık ve *siyâse* şekli ortaya koyduğu da doğrudur: Dine dayanan, akla dayanan, kaprislere dayanan.[7] Bu, bazılarınca savunulduğu gibi devlet biçimlerine dair bir tipoloji değil, *siyâse*'ye ilişkin işlevsel bir sınıflandırmadır. *Siyâse*, iktidarı ve otoriteyi tesis etmez, onu varsayar ve onun mutlakıyetçi kullanımına dayanır. Bütün bu kavramların, siyasal ve tarihsel gerçeklikle nasıl bir ilişkisi olduğu ilginç bir meseledir, ama şimdilik bu konuya girmek istemiyorum.

---

6 Al-Azmeh, *Ibn Khaldun*, s. 51-52, 155.

(*) Lat., herkesin herkese karşı savaşı, Hobbes'un doğal durumu betimlemek üzere kullandığı ifade - ç.n.

7 İbn Mukaffa, *El-Edebu'l-Kebîr ve'l Edebu's-Sağîr*, Beyrut, tarih yok, s. 11.

Siyaseti konu alan Arap-İslâm eserlerinde, *siyâse* iki tür söylemde ele alınmıştır. İlki, nasihatname türüdür: Sasanîlerden Osmanlılara kadar varlığını korumuş bir gelenektir bu. Bu yazılı eserlerde *siyâse* ilkeleri, veciz sözlerden, teşvik ve taklit edilerek geçmişten çıkarılıp bugüne taşınabilecek emsallerden oluşur. Bu emsallerin yinelenmesi, belli yetilerin kazanılmasını sağlayan hareketlerin yinelenmesi anlamına gelir; bu kitaplar da, aslında siyaset bilimi üzerine kuramsal birer eser değil, birer el kitabıdır.[8] Bu, dönemin koşulları açısından gayet uygundur, zira bu metinler genelde sözlü olarak saraylarda okunurdu, sözlü eğitim de daha genel ifadeler yerine anlatılar ve atasözleriyle yürütülürdü - bu durum, Abbasî sarayı için olduğu kadar, Le Roy Ladurie'nin incelediği Katar eğitimi, ya da Havelock'un incelediği, Homeros epiğine dayalı eğitim için de geçerliydi.[9] Bu nasihatnamelerde sözü edilen konularda, adalet merkezî bir yere sahiptir - kuşkusuz bu bağlamda hukukî bir kategori değil, her şeyin yerli yerinde olmasını sağlayan uyumlu bir düzenlemeye işaret eden tasvir edici bir kavramdır. Hükümdara azamî fayda sağlayacak düzendir bu. Bu âdil ve uyumlu düzenin merkezinde hiyerarşi yer alır: Âdil bir yönetim tarzı, insan etkinliklerini, hiyerarşiyle ilişkileri bağlamında şeylerin düzeni doğrultusunda düzenlediği zaman âdil olur. Bu, döngüsel bir tezdir, ama bana ait değil - döngüsellik burada, nasihatnamelerdekine benzer bir aşırıgerçekçilik tavrına eşlik eder.

Siyâse üzerine diğer söylem türü, ütopya kavramıyla ilk kez karşılaşacağımız söylemdir: Bu, İslâmî *nomos*, ya da Müslümanların *dharma*'sı olan şeriata dayalı *siyâse şer'iy-*

8 Al-Azmeh, "Es-Siyâse", s. 284; genelde bkz. Rosenthal, *Political Thought*, 3. bölüm.

9 E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford 1963; E. Le Roy Ladurie, *Montaillou*, çev. B. Bray, Harmondsworth 1978, XV. bölüm.

ye'dir. Nasihatnamelerde olduğu gibi, bu, önceden varsayılan mutlak iktidara dayanır ve iktidarın başka bir *modus operandi*'sidir. Bu söylem öncelikle bir hukuk söylemidir. Modern incelemelerde sıklıkla başvurulan hatalı bir varsayımı şimdiden düzeltmekte fayda var: *Siyâse şer'iyye*'nin, halifeliğin zayıflamasının bir sonucu olduğu, Selçuklular ile Memlüklar dönemine ait geç bir gelişme olduğu varsayımıdır bu.[10] Henri Laoust, isabetli bir şekilde, bu tarihi genelde düşünülenden daha geriye götürür ve Maverdî'nin (öl. 1058) 11. yüzyılda yazdığı *Ahkâmu's-Sultâniyye*'yi bir siyâse Şer'iyye örneği olarak tanımlar.[11] Ben, Laoust'tan da üç yüzyıl geriye giderek, *siyâse şer'iyye*'yi, şeriatın başlı başına bir ideolojik ve hukukî motifler bütünü olarak oluşma aşamasında olduğu zamana, özellikle de İbn Mukaffa'nın (öl. 759), Abbasî halifesinin hukukî farklılıkları ortadan kaldırıp dünya işlerini düzene koyacak bir hukukî düzenlemeler bütünü oluşturması yolundaki tavsiyesine dek götürüyorum. Başka türlü ifade edecek olursak, İslâm tarihinde bozulmamış bir dinsel devlet dönemi olmadığı gibi, Müslüman siyasetçiler ile fıkıhçılar da böyle bir dönemin varolduğunu asla düşünmemiştir.

Dahası, *siyâse*'nin şer'î karakteri, biçimsel olarak, az önce ele aldığımız adalet kavramından büsbütün ayrı değildir - her ne kadar kökeni ve içeriğindeki bazı ayrıntılar açısından farklı olsa da. Biçimsel olarak, nasihatnamelerdeki örnekler gibi, bu ayrıntılar önceden verili iktidar ve otorite olarak öncül kabul edilmekte, dolayısıyla özel ve kolektif yaşamlarında insanları idare etmek ve yönlendirmek için

10 Rosenthal, *Political Thought*, s. 28 ve değişik yerlerde; T. W. Arnold, *The Caliphate*, Londra 1924, s. 67 ve değişik yerlerde; H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*, ed. S. J. Shaw ve W. R. Polk, Londra 1962, s. 143 ve değişik yerlerde.

11 H. Laoust, "La Pensée et l'action politiques d'Al-Mawardi (364/450-974/1058), *Pluralismes dans l'Islam*, Paris 1983, s. 190, 192 ve değişik yerlerde.

özgül bir araç olarak inşa edilmektedir. Bunlar, pek çok eserin adında da geçtiği gibi, *ahkâm*'dır: Kanunlar, düzenlemeler, hükümler ve kurallar.

Ahkâm, kökeni itibarıyla, kısmen Kuran ile hadislerdeki emirlere ve yasaklara, kısmen de fıkıhçıların ve ilk Müslümanların çeşitli, kimi zaman birbiriyle çelişen hükümlerine dayanır. Bunlar, ilahî bir köken atfedilen ya da kökleri peygambere dayandırılan az sayıdaki açık hukukî düzenlemeyle birlikte, İslâm hukuk külliyatını oluşturur. Bu bağlamda şeriatın, gerçekleştirilmesi mümkün olmayan uzak bir ideal olduğu, dolayısıyla da, sıradan anlamıyla ütopik olduğu öne sürülmüştür. Son dönemde ortaya atılan bir iddia da, şeriatın koruyucusu ve peygamberin vekili olarak halife idealinin, İslâm siyaset kuramının ütopyacılığını oluşturduğu yolundadır.[12] Ayrıca, bu idealin gerçekleştirilmesinin imkânsız oluşunun, bu ütopyacılığı kullananların -yani iktidarla işbirliği içinde olan ulemanın- toplumsal ve siyasal fırsatçılığı için geniş bir alan bıraktığı iddia edilmiştir: İdeal halife, ne ilke olarak inkâr edilebilir, ne de gerçeklikte olumlanabilir.

Burada asıl ayrım, ideal halife ile siyasal gerçeklik arasında yapılır - bu gerçeklik ister Abbasîler zamanındaki hilafetle, ister, sözgelimi Memlûk idaresinde olduğu gibi halifeliğe dayanmayan hükümdarlıkla ilişkilendirilsin. Sözü edilen ayrım yeni değildir - yeni olan, ayrıma eklenen ütopyacılıktır. Bu, şarkiyat çalışmalarının geleneksel tezlerine tekabül eder; bunlar da, tarihsel gerçekliklerin uygun şekilde ele alınmasından ziyade, bu gerçekliklerin seçici bir biçimde belirli konulara ve retorik uylaşımlara dahil edilmesine dayanır. Söz konusu uylaşımlar bugün hâlâ hâkim konumda olan bir biçimde, bu çalışmaların temel malzemesini

12 A Laroui, *Islam et modernité*, Paris 1987, 1. bölüm.

oluşturur - geçtiğimiz on ya da yirmi yıl içinde bu hâkim konumun ciddi karşı çıkışlarla sarsılmakta olduğunu da eklemeliyim. Bu araştırma geleneğinin varsayımları arasında, şeriatın müphem olmayan bir hükümler bütünü olduğu anlayışı temel bir yer teşkil eder: Bütün zamanları ve mekânları kuşatan, kesinlikle normatif, her şeyden önce de ilahî karakter taşıyan bir bütündür şeriat. Tilman Nagel'e göre şeriat, ilahî iradeye dayanan düzenin "die in Buchstaben geronnene Form"udur.*[13] Ona göre, İslâm'daki kolektif yaşam, toplumun ilahî düzenleniş biçimidir.[14] Louis Gardet bu fanteziyi "İslâmî şehir" olarak adlandırır ve gerçekte var olmayan ideal bir tip olarak tanımlar.[15] Farklı eserlerde de yinelenen bir görüştür bu. Thomas Arnold[16] iktidar kuramlarının çok eski tarihlerde, İslâm'ın ilk yıllarındaki Medine döneminde eksiksiz bir şekilde bulunduğunu hayal etmiştir - elbette gerçekliğe hiçbir göndermede bulunmaksızın.

Burada altını çizdiğim nokta, gerçeklikten kopmuşluk, meşru olmayan düşselliktir. Söz konusu tezlere göre, toplumsal ve siyasal yönüyle şeriat, dünyevî yaşamın dünyevî olmayan amaçlar doğrultusunda düzenlenmesinin yegâne meşru aracıdır. Bu nedenle de ütopiktir. Bu varsayım hayli kuşku götürür. Öncelikle şeriat, farklı şeylerin altında toplandığı adsal bir çatıdır ve kesinlikle tekanlamlı değildir. Hükümlerinin çoğu, modern eserlerde onlara atfedilen kesinliği barındırmaz. Birkaç istisna dışında, İslâm hukuku, bir farklılıklar ve genel hükümler külliyatıdır. Maverdî ile

---

(*) "Harflere dökülmüş biçim" - ç.n.

13 T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zürih ve Münih 1981, cilt 1, s. 13.

14 *A.g.e.*

15 L. Gardet, *La Cité musulmane*, 2. baskı, Paris 1961, önsöz.

16 Arnold, *The Caliphate*, s. 25.

Ebû Ya'lâ'nın (öl. 1066)[17] eserleri gibi, kamu hukuku ile idarî kanunları konu alan büyük eserler bile, birkaç istisna dışında, çokanlamlıdır. Ele aldıkları çeşitli konular üzerinde, çelişen emsalleri, hükümleri, çıkarımları örnek gösterirler; bunların hepsi de eşit oranda meşru kabul edilmekte, halifenin (tıpkı kadılar gibi) takdir hakkını kullanmasını gerektirmektedir - zaten halife olmanın önkoşullarından biri de hukukî yetkinliktir. Nihayetinde, burada çürütmeye çalıştığım varsayım, çöküş *topos*'una dayanmaktadır: Standart ders kitaplarında İslâm tarihi bu anlayışla tahayyül edilir; bu anlayışa göre, erken dönemlerdeki idealler gerçeklik karşısında zayıflamış, nihayetinde -Gibb ile Rosenthal'e göre-[18] tanımı gereği çeliştiği ve uyumsuz olduğu gerçeklik karşısında adeta doğa yasası gereği tamamen yok olmuştur. Özü itibarıyla hatalı olan ütopik ideal boşa çıkmıştır, ama zekâ fukarası Müslümanlar nedense düşsel bir ütopya olarak bu ideali yaşatmaya devam etmekte, tarihsel, siyasal ya da ideolojik çözümlemenin nesnesi haline gelmesini engelleyerek onu bir merak konusuna dönüştürmektedirler.

Aynı düşünce başka bir düzeyde de karşımıza çıkar. Laroui, şeriatın tatbikinin, yani *siyâse şer'iyye* kurumunun, devletin yasallığına işaret ettiğini, ancak söz konusu devletin meşruiyeti için yeterli olmadığını savunur.[19] Bu ayrım, İbn Haldun'un sultanlık ile hakiki hilafet arasındaki ayrımının uyarlanmasıdır. Buna göre, mucizevî bir zuhur olan hakiki hilafet, zaman içinde bozularak salt sultanlığa dönüşmüştür. Söz konusu ayrım, Sünnî siyasal ya da tarihsel düşüncesinden ziyade, Ortaçağ'da Mağrip ile Endülüs'te yaygın

17 Maverdi, *Les Statuts gouvernementaux*, çev. E. Fagnan, Cezayir 1915, yeniden baskı Paris 1982; Ebû Ya'lâ, *El-Ahkâmu's-Sultâniyye*, (ed.) M. F. Fıkî, Kahire 1966.

18 Rosenthal, *Political Theory*, s. 28, 33; Gibb, *Studies*, s. 142, 151 vd., 162.

19 Laroui, *Islam*, s. 26.

olan bazı tasavvuf akımlarının devrevî düşünüşünden devşirilmiştir.[20] Laroui, karşı çıkılmaz bir önermeye dayanarak, yasal bir devletin, şeriatı hukuk sistemi olarak benimsemiş dünyevî, kutsaldışı bir varlıktan, doğal bir devletten başka bir şey olmadığını öne sürer.[21] Bu konuya ilişkin olarak, o dönemde yerleşik olmakla birlikte modern incelemelerin düşündürdüğü kadar sık yinelenmeyen bir teze başvuran İbn Haldun'a dayanan bir yorumla, Laroui, yasal olduğu kadar meşru olan tek siyasal düzenin erken dönemlerdeki hilafet olduğunu savunur: Ortaya çıkışı açısından mucizevî, şeylerin doğası uyarınca kısa ömürlü olan dört halife devri.[22] Ayrıca, böylesi bir yönetimin ve onu kullanan toplumun doğasında, kendini ve doğal durumunu aşmakla görevli olan bireyin, mükemmel örneği Hz. Muhammed olan ideal insana benzemek için eğitilmesi de mevcuttur: O halde bu devletin amacı, toplumun ötesindedir ve "*l'Islam ne quitte pas ... le royaume des fins*".* İşte ütopyanın bulunduğu yer de burasıdır.[23]

Ancak bu nokta, meşruiyet mefhumuna ya da terimine atıf yapılmaksızın irdelenecektir; zira meşruluk, İslâm siyasal düşüncesi bağlamında uygunsuz bir kavramdır: Meşruiyet, farklı şekillerde, hanedanın ya da akrabalığa dayalı başka biçimlerin doğruluğuyla ve temsilî yönetimle ilişkili bir mefhumdur. Bu nedenle Sünnî İslâm düşüncesinde en iyi ihtimalle marjinal bir konumdadır; bu düşüncenin, dayanak noktası önceden kurulu bir iktidar olan bir düzenin idaresi ve şiddete dayalı düzenlenmesiyle ilgili olduğunu

---

20 Ibn Khaldun, *Les Prolégomènes*, ed. E. Quatremere, Paris 1858, cilt 1, s. 375-376 ve değişik yerlerde.

21 Laroui, *Islam*, s. 21 vd.; İbn Haldun, *Prolégomènes*, cilt 1, s. 344.

22 Laroui, *Islam*, s. 26-27; İbn Khaldun, *Prolégomènes*, cilt 2, s. 249.

(*) Fr., Islâm ... erekler krallığını terk etmez - ç.n.

23 Laroui, *Islam*, s. 19.

görmüştük - her ne kadar, bazı Şiî dogmalarında kusurluluk ile gayri meşruluğun özdeşleştirilmesine raslansa da. Bu nedenle, aşağıdaki değerlendirme, Müslüman âlimlerin neredeyse istisnasız mutabakatına katılacak ve İslâm hukukuna karşı sistemli bir husumet beslemeyen her türlü siyasal rejimi meşru kabul edecektir.

Varsayımlarını dile getirirken her zaman açık ve dolaysız bir üslup kullanan İbn Teymiyye, başkaları tarafından sık sık ifade edilmekle birlikte içi doldurulmadan bırakılan ve simgesel bir soyutlama şeklinde dile getirilen bir konumu gündeme getirir: Bir milletin, inananlar topluluğunun, sadece diğer siyasal biçimler gibi bir biçim olmadığı görüşüdür bu. İbn Teymiyye bu noktayı, buna tekabül eden bir iddiaya karşı çıkmak üzere vurgular: Peygamberliğin, yalnızca dünya hayatının uygun şekilde idare edilmesi için insanlara bahşedilmiş âdil bir siyaset biçimi olduğu iddiasıdır bu.[24] Bu, şeriata dayalı bir yönetimin doğası ne olursa olsun -ister hilafet ister sultanlık olsun- geçerlidir. Sözgelimi, genel mutabakatı yansıtan Maverdî[25] ile İbnu'l-Cevzî (öl. 1201),[26] hilafetin güvencesinde olan ve hilafet tarafından yönetilen şer'î düzenin, gerek dünya gerekse de din işlerinin iyi düzenlenmesi için kurulduğunu savunurken, İbn Teymiyye iki alanı birbiri içinde eritir: Dünya düzeninin - şeriata dayanması kaydıyla- ilahî düzenle özdeşleşmesine götürecek ilahî gayeye dışlayıcı bir öncelik kazandırır.

Bu indirgemedeki kilit nokta, özel bir gelenekselcilik biçimidir: Selefiye. Bunun günümüzdeki karşılığı köktendincilik ya da Fransa'da *intégrisme*'dir: Biri Protestanlık'tan, diğe-

---

24 Ibn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmiş-Şiâ ve'l-Kaderiyye*, Kahire, Hicrî 1322, cilt 1, s. 3.

25 Maverdî, *El-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire 1974, s. 3, 5.

26 İbnu'l Cevzî, *El-Misbâhu'l-Muzî fî Hilâfati'l-Mustadî*, (ed.) N. A. Ibrahim, Bağdat 1976-1977, cilt 1, s. 93-94.

ri Katoliklik'ten devşirilmiş iki kavram. Selefî gelenekselciliğinde, peygamber ile sahabeye, ilk dönemlerdeki haleflerine, Ahmed bin Hanbel (öl. 855) gibi evrensel kabul görmüş ve örnek teşkil etmiş merkezî simalara atfedilebilecek özellikler, örnekler ve ütopik model açısından nihaî noktaları temsil eder. Ne kutsal ne de ilahî niteliğe sahip olan, uylaşımsal olarak Medine yönetimi olarak adlandırılan bu örnekler bütünü, bir şekilde -ya mucizeyle ya da takdir-i ilahîyle- Allah'ın yeryüzündeki tezahürü olarak görülür. Bu örnekler, ilahî amaçla ve düzenle bütünüyle uyumludur - hatta bu düzenin ve amacın tezahürüdür. Tam bir mükemmeliyet timsalidir. Edebiyat eleştirmeni Northrop Frye, *glasnost*'tan yirmi yıl önce kaleme aldığı eserinde ütopyacı söylemi, ütopyanın yerinin bir tür içsel rehberin kılavuzluğunda tespit edildiği söylem olarak tanımlamıştır.[27] Gerek Medine yönetimini gerekse de peygamberin hayatını konu alan metinlerde, bu özellik hatırı sayılır ölçüde mevcuttur. Selefî ütopyanın malzemesini de bu tarih oluşturur. Bu, hiçbir yerde var olmayan bir atopya değil, başka bir yerde var olan bir şey anlamındaki sınırlı ütopyadır. Başka bir yer derken, bunun akla getirebileceği anakronizmanın farkındayım. Ne var ki zamansallık, Selefiye olarak adlandırılan ilkelci gelenekselciliğin bir unsuru değildir; zira bu gelenekselcilik, aslında zamansallığın, en azından birikimselliğin inkârına, zamanın geri döndürebilirliğine dayanmaktadır.

Kuşkusuz Selefî gelenekselciliği, köktendincilik diye adlandırabileceğimiz şeyle sınırlı değildir (köktendinciliği, bütün dinlerde, ilkselliğe tarih karşısında üstünlük tanıyan, tarihi silme çabasında olan, tarihi en iyi olasılıkla ilksel başlangıçlara gayri meşru bir ilave olarak değerlendiren, bugün ile yakın geçmişi de bir yozlaşma, en iyi olasılıkla başlangı-

27 N. Frye, "Varieties of Literary Utopia", *Utopias and Utopian Thought*, ed. F. E. Mannell, Cambridge, MA 1966, s. 20.

cın bozulması olarak gören uğrak olarak tanımlıyorum): Bu anlayış, milliyetçilik ile popülizm başta olmak üzere, canlandırma iddiasında olan bütün hareketlerde mevcuttur. Bu eğilimlerin ilkelci vitalizmi, adlarına da yansımıştır: Bu noktada *Risorgimento* ile *Baas* örnekleri yeterli olacaktır. Günümüz Müslüman köktendinciliği değerlendirilirken, bu noktayı akılda tutmanın elzem olduğunu düşünüyorum. Bu gelenekselcilik bağlamında tarih, bozulmanın ve çürümenin tarihidir. İlkelcilik ile ütopya, burada bir ve aynı şeydir; ideal olan, tarihsel olarak somuttur ve her zaman mevcuttur; yapılması gereken, bu ideali yeniden hayata geçirmektir.

Ancak, köktendinci İslâm'dan farklı olarak tarihsel İslâm, gerek Ortaçağ gerekse de modern dönem fantezisinden farklı olarak yaşanmış ve yaşanan İslâm, zamanın damgasından bağımsız olmayan İslâm, pratik zorunluluk ne olursa olsun kendi hükümlerini olası yegâne hükümler olarak değerlendiren hukuk kuramıyla *icma* ve *ihtilaf* İslâm'ı - başka bir deyişle Müslüman halkların, coğrafyaların ve tarihlerin ezici çoğunluğunun deneyimini temsil eden İslâm söz konusu olduğunda, zamanın yozlaştırıcı etkisinin sonuçları tutarlı bir şekilde gösterilmez.[28] İlkelcilik burada ideolojik olarak keyfî ve parçalıdır; siyasal değil ahlâkî bir içeriğe sahiptir. Örnek tarih, yani Medine yönetiminin tarihi, hukuk külliyatının ve kamu meselelerini konu alan hukuk söyleminin içerisinde işlenmiş birtakım emsallerin kaynağıdır.[29] Medine yönetimi Altın Çağ'dır: Kusursuz olmayan bir dünyada olabildiğince yakın bir biçimde gerçekleştirilmesi gereken, ancak ve ancak (az sonra değineceğim) belli koşullar

---

28 H. Hanefi, *Les Méthodes d'exégèse*, Kahire 1965, s. 165 vd., 272 vd.; A. Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, Londra 1986, s. 71 vd.

29 Bunların bazıları M. I. Faruqi'de bulunabilir: "Early Islamic History as a Model for the Development of Some Islamic Legal Categories", yayımlanmamış doktora tezi, University of Exeter, 1988.

altında yinelenmesi mümkün olan bir durumdur. Dolayısıyla bu, totaliter değil, şimdi ile burası bağlamında geçerli bir ütopyadır: Şimdi ve burada geçerli olacak hukuk hükümlerinin devşirilebileceği örneklerin bulunduğu bir "başka yer"dir. Hukuk kapsamında pratik kullanımı olan, ama bütünlüğü içerisinde yinelenmesi mümkün olmayan, dolayısıyla siyasal eylemi kapsamayan ahlâkî, didaktik bir ütopyadır. Diğer bir deyişle, tarihsel İslâm'da ilkelci uğrak bir mittir: Mit kelimesinin klasik anlamıyla, statükonun yıkılmaktan ziyade dramatize edildiği bir ritüelin kayıtları anlamında - olması beklenen değil, geçmişte gerçekleşmiş bir durumdur bu.

Daha geniş anlamıyla ütopya, köktendincilikte ortaya çıkar: Medine yönetimi benzersiz bir fenomen olabilir, ama saflığı ve bütünselliği yeniden tesis edilebilir; kurumları, şu an için somut olmasa da olanaklı olan bir siyasal ve toplumsal eylem programının unsurları olabilir. Ernst Bloch haklı olarak, bir çocuğun şimdiyle ilgili düşlerine benzettiği ütopyacı fikirlerin, düş kuran kişiyi araçları hesaba katmaktan uzak tutan esrik bir ruh haline yol açtığını belirtir. Bu durum, düş sahibini yorulmaz ve umutlu, canlı ve mücadeleci kılabilir. Başka bir deyişle, küçük bir uyarlamayla yine Bloch'un izinden gidecek olursak, bu durumda ütopya yalnızca bir rahatlatma aracı değil, aynı zamanda hayatî bir uyarıcı işlevi de görür.[30]

O halde Medine hilafeti, Laroui'nin izinden giderek, bir ütopya olarak görülebilir. Ama Laroui'nin göz ardı ettiği bir nokta var ki, bu bağlamda ele alınmadığı takdirde mesele eksik kalır: Eskatoloji. Eylemci ve köktendinci ütopyadan farklı olarak, Mehdi ile Hz. İsa'nın zuhuruyla doğacak bu saadet ve doğruluk düzeni, iradeci eylemin sonucunda or-

30 E. Bloch, *A Philosophy of the Future*, çev. J. Cumming, New York, 1970, s. 87.

taya çıkmayacaktır. Medine yönetimi ile peygamber örneğinde olduğu gibi, tarih karşısında ilahî takdirle gerçekleşecek mucizevî bir zuhurdur - her ne kadar müminler, kozmik ya da başka türlü işaretlerle bu yolda uyarılacak olsa da. Son, yalnızca Müslüman peygamberin örneğinin yeniden canlandırılması değil, Ademî düzenin, Habil soyunun, Nuh, İbrahim, Musa, Davud, Süleyman, İsa ve Muhammed'in kutsal görevinin de canlandırılmasıdır: Aslî dinin nihaî biçimi olan İslâm'da bütün bunları birleştiren, aşan ve mükemmelleştiren peygamberdir Muhammed. Son, tıpkı başlangıç gibi, peygamberlerin dönemleri gibi, gerçekte doğaya aykırıdır: Tarihte defalarca yinelenen başlangıcın sureti, ilkselin nihaî biçimidir o.[31]

Eskatoloji ve geçmiş örnek, eylemciliğe, yaklaşmakta olan kıyamet anlamında Mehdiciliğe [*chiliasm*] dönüştüğünde; yasalcılık ve ahlâkçılık topyekûn siyasal rekabete davet çıkardığında, ütopya haline gelir. Tarihsel İslâm'dan farklı olarak köktendinciliğin, toplumun belirli grupları arasında hâkim konuma yükselmesiyle meydana gelen bir durumdur bu. Modeller etkin hale getirilip içeriklendirildiğinde, köktendincilik bir klişe olmaktan çıkıp program niteliğinde bazı belirlenimler kazandığında, bu belirlenimin önkoşulu olarak toplumsal ve siyasal bir tabana sahip olduğunda, ilkelci modellere dayanan İslâmcı siyasal ve toplumsal idealler ütopya halini alır. Tarihte bu, iki temel biçim almıştır. Ortaçağ'da bildiğim kadarıyla radikal köktendincilik istisnasız bir şekilde binyılcıydı, genellikle Mehdicilik diye bilinen fikirlerle ilişkiliydi. Kuzey Afrika tarihi, gerek Sünnî gerekse Şiî Mehdiciliği'nin örnekleriyle doludur: İdrisîler, Fatımîler, Almohadlar, Cezayir'de kısa ömürlü bir devlet kuran İbn Kasi'ninki (öl. 1151) gibi sufî siyasetleri vb. Da-

31 Al-Azmeh, *El-Kitabu't-Tarihiyye*, s. 107 vd.

ha önce kısaca söz ettiğim bu örnekleri, İbn Haldun'un hükümdarlık kuramıyla ilişkilendirmiştim.

Eylemci ütopyacılığın ikinci biçimi, İslâm tarihinde herhangi bir önceli olmayan çağdaş İslâmî radikalizmdir. Mehdicilik gibi İslâmî radikalizm de, köktendinciliğin net özgüllükler kazanmasına, yani, ilksel modelin bugünün koşulları üzerinde etkili olacak bir tarzda yorumlanmasına dayanır - bu model ister ilahî emirlere dayansın, ister ütopik örnek olsun. Bu, bütün ütopyalar için doğaldır; zira ütopyalar, doğaları gereği, kendi içlerinde doğal olarak çokanlamlı olan metinlerin ve örneklerin tekanlamlı olduğu iddiasıyla kendilerine bir alan oluşturmak zorundadır.[32] Platon *Yasalar*'da kendi devletinin, Rousseau Korsika Anayasası çerçevesinde kendi Sözleşme'sinin özelliklerini ortaya koymuştur.

Benzer şekilde, aslında hayli yeni bir fenomen olan İslâmî radikalizm, İslâm reformculuğunun ve Vahhabî-Mevdudî köktendinciliğinin gayri meşru çocuğudur ve çok özgül bir yoruma dayanmaktadır. İslâmî radikalizm, İslâmî düzene dönüştürülmesi gereken gayri İslâmî düzene -*cahiliye*'ye- güncel bir gerçeklik atfeder. Kuşkusuz, bu köktendincilik içerisindeki her hareket, toplumsal, siyasal ve kültürel anlamıyla uyumlu olan bazı özgül fikirler üretmiştir. Arabistan'daki Vahhabî köktendinciliği, başlangıcından ütopyanın hayata geçirilişine (daha sonra kral olacak İmam Abdulaziz'in Suudî Arabistan'ı kurmasına) ve Vahhabî İhvan milislerinin 1927'de bastırılmasına kadar, genişleyen Suudî devletine dahil olması öngörülen bütün alanları cahiliye ilan etmiştir - burada, tahakküm altına alınacak coğrafî alanlardan, Suudî Hanedanı'na biat edip bağlanacak toplumsal-siyasal alanlardan ve kuşkusuz, şeriat adı altında türdeşleştirilip merkezîleştirilmeleri siyasal merkezîleşme

32 Karş. M. Le Doeuff, "Dualité et polysémie du texte utopique", *Le Discours utopique. Colleque de Cérisy*, Paris 1978, s. 333.

açısından kültürel bir önkoşul olan yerel kültlerle tanımlanmış dinsel alanlardan söz ediyorum.[33] Kuşkusuz buradaki şeriat esas itibarıyla Hanbelî şeriatıdır: Bu, bir yandan kamusal yaşamı türdeşleştiren ahlâkî bir yapıyla, diğer yandan da iktisadî liberalizmle nitelendirilebilir - ilk Protestan toplumlarının bazılarında olduğu gibi.

Ancak, Suudî Arabistan'da İhvan'ın bastırılması hikâyeyi noktalamıyordu. Cahiliye dize getirildikten sonra, ütopya motifi, asırlar boyu olduğu gibi kendini bir şekilde idame ettirmeyi başardı: Devlet kurumlarında, cuma namazlarından sonra Suudî şehirlerinin meydanlarında sunulan gösterilerde, devletin kültür ve eğitim sisteminin motiflerinde varlığını koruyordu. Bütün bunlar, günlük olayların ötesinde ütopyanın varlığını zihinlere nakşeden unsurlardı - özellikle de ilahiyat öğrencilerinin zihinlerine. Yine de eylemciliğin daha önceki dönemlerinden farklı olarak, Suudî Arabistan'daki ütopik model, özellikle de karşı-ütopya, net bir şekilde tarif edilmemişti: Komünizm ve Sovyet tehdidi gibi, Arap meselelerinden ziyade ABD'nin Soğuk Savaş perspektifine uyan uzak meselelere atıf yapılıyordu. Köktendinci metinlerin - sözgelimi Muhammed Abdulvahhab ile yorumcularının eserlerinin- özgüllükten uzak olması, çarpıcı olmakla birlikte tipik bir olgudur: Bu metinlerde *cahiliye*'den, *şirk*'ten, inançsızlıktan ve çeşitli günahlardan, çağdaş göstergeler bağlamında değil, İslâm'ın ilk dönemlerine ait olaylar, kişilikler, durumlar ve ifadeler bağlamında söz edilir. Bugün algılandığı şekliyle gerçeklik, örnekler ile karşı-örneklerin koşut bir kaydıdır; bunların her biri tek başına doğruluk ya da günah emsallerine indirgenebilir, her biri bir diğerinin ifadesidir. Teknik anlamda, birbirlerinin göstergesidir bunlar.[34] Biri öte-

33 V. Şarara, *El-Ehlu ve'l-Ganîme*; Al-Azmeh, "Vahhabî Devleti", bu kitapta 8. bölüm.

34 Al-Azmeh, "Vahhabî Devleti", bu kitap içinde s. 241-242.

ki içinde biçimsel olarak özümsendiğinde, pratik bir eylemci program ortaya çıkar.

Bu bağlamda, Suudî Arabistan'ın resmî dinsel önderi Şeyh Abdulaziz bin Baz'ın genel köktendinci bakış açısı ile, 1979'da Kabe'yi işgal eden Mehdici [*chiliastic*] grubun önderi Cuheyman bin Muhammed el-Uteybî'nin bakışı arasında hiçbir fark yoktur. Cuheyman bin Muhammed eserlerinde büyük bir hürmetle İbn Baz'a atıfta bulunur ve bu din adamının, eserlerini görüp onayladığını belirtir. İkisi arasındaki tek fark, özgül noktalar düzeyindedir: İbn Baz için ütopya ve karşı-tipi, aynı anda hem soyut hem de aşırı somut olan metinsel bir çerçevedir. Baz, Cuheyman ile yoldaşlarının Suudî Hanedanı'nı karşı-tip olarak belirlemesine karşı çıkar ve Suudî Arabistan'daki kıyamet alametlerinin, Cuheyman'ın eserlerinde atıfta bulunulan tezahürler olarak tanımlanmasına katılmaz.[35] Ayrıca Baz, işgalin sona erdirilmesinden sonra sağ kalanların idamını öngören fetvaya imza atanlar arasındadır.

Belki de Suudî Arabistan'da ütopyanın mesihçi [*messianic*] bir biçim alması doğaldı. Bu, ülkenin içinde bulunduğu nispeten düşük kültürel ve siyasal kalkınma düzeyini yansıtıyordu - gerçi burada geri kalmışlıktan tevazuyla söz etmemiz gerekiyor: Nostradamus'un siyasal kıyamet fantezilerinden oluşan kehanetlerinin, Amerikan sağı ile Reagan'ın başkanlığı döneminde uygulanan dış politikayla ne kadar uyumlu olduğu göz önüne alındığında, Batı siyasal yaşamının irrasyonalizmi bu geri kalmışlığı gölgede bırakır - tabii Bayan Quigley'nin Beyaz Saray'daki nüfuzundan söz etmeye gerek bile yok.* Başka yerlerde -sözgelimi, Seyyid Kutub (öl. 1965) ve Ebulalâ Mevdudî (öl. 1979) gibi düşü-

35 Aşağıda s. 243-245.

(*) Joan Quigley. Nancy Reagan'ın yıldız falı uzmanı - ç.n.

nürlerin etkisi altındaki Mısır'da- radikal İslâmcılık, ütopya ile karşı-ütopyayı benzer bir gelenekselci bakışla ortaya koyar. Ancak, burada dış referanslar, elbette daha geniş kapsamlı, yoğun, çok daha somuttur; sol hareketlerin toplumsal ve iktisadî programlarının çoğunu içine almaktadır. Örneğin Hâlid el-İslâmbûlî ile arkadaşları Enver Sedat'ı öldürdüğünde, bütün veriler, ütopyayı Mısır'da gerçekleştirmek amacıyla bir ayaklanma başlatma niyetinde olduklarına, Mehdi'nin gelişini ilan etmek gibi bir amaçları olmadığına işaret ediyordu. Bu, Mısır'daki belli toplumsal, iktisadî ve kültürel grupların, lümpen-entelijansiya olarak adlandıracağım grubun önderliğinde çok tartışılan özgül kamusal meseleler karşısındaki tepkisini temsil eder.[36]

Arap ütopyacılığı ile, sözgelimi Mısır Müslüman ütopyacılığı arasındaki fark, ait oldukları ayrı tarihsel dünyalardan kaynaklanır. Arap ütopyacılığı Mehdi [*chiliastic*] düzenini mucize bağlamında, devlete siyasal göndermede bulunmaksızın tasavvur eder; bu, Ortaçağ İslâmî alışkanlıklarıyla da son derece uyumludur. Mısır ütopyacılığıysa, ütopyanın devletle ilişkilerini temel kabul eder. Devleti güç kullanarak ele geçirme arayışındadır - tıpkı *tekfir* gibi mefhumları savunan radikaller gibi. Müslüman Kardeşler'in köktendinciliğinde olduğu gibi, iktidar elde etme gayesiyle, *şura* mefhumu ile liberal siyasal fikirler arasında retorik bir uzlaşma sağlama amacındadır. Benzer bir ilkelci İslâmcılık, Ortadoğu entelijansiyasının, kimileri Marksist geçmişe sahip bazı mensuplarını da etkilemiştir - bunlar arasında en bilinenleri, İranlı Celal Al-i Ahmed ile Mısırlı Muhammed Umerâ'dır. Ancak burada, çok modern bir fenomenle karşı kar-

36 Radikal İslâmcılık üzerine çok sayıda çalışma mevcuttur, ancak çoğu güvenilir değildir. Sağduyulu bir bakış açısı için bkz. B. Johansen, *Islam und Staat, Abhängige Entwicklung, Verwaltung des Elends und religiöser Antiimperialismus*, Berlin 1982.

şıyayız: Tıpkı Aydınlanma ile 19. yüzyılda Avrupa evrimciliğinin, evrimciliği üretmek üzere ütopya ile doğal hukuku birleştirmesi gibi, bu entelektüeller de "Müslüman Solu" diye adlandırdıkları şeyi üretmek için, bağımlılık kuramları ile ilkelci bir Müslüman ütopyayı birleştirmiştir. Ancak şuna kesinlikle inanıyorum ki, burada karşı karşıya olduğumuz şey İslâmî ilkelcilik değil, bambaşka bir hikâye olan aşırı milliyetçiliğin versiyonlarıdır.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

VAHHABÎ DEVLETİ

20. yüzyılın başlarında Vahhabî hareketine karşı çıkan Irak-lı bir yazar,[1] Hicaz ile Necd söz konusu olduğunda Vahhabîlerin neden eşyanın "doğru" düzenini tersine çevirme eğiliminde olduklarını anlayamamıştı. Necd Vahhabîleri Hicaz'ı fethedilmesi, tâbi kılınıp ıslah edilmesi gereken bir yer -teknik adıyla darü'l-harb- olarak görüyordu; oysa İslâm'ın ilk yıllarında Muhammed'e karşı çıkarak kendini Allah'ın elçisi ilan eden Müseyleme Necd'de yaşıyordu; dolayısıyla Necd, Vahhabîlerin iddia ettiğinin tersine, kesinlikle darü'l-hicret vasfını taşıyamayacak, lanetli bir yerdi.[2] Vahhabîlere yönelik olarak en sık dile getirilen suçlamalardan biri de, Sünnî fıkhı içerisinde birbirini tanıyan, hepsi de eşit geçerliliğe sahip mezheplerin barışçıl biraradalığını reddetmeleridir. Vahhabîlerin, kendi dışlarındaki bütün mezhepleri

1 Vahhabîlerin kendileri için kullandıkları *Muvahhidûn* kelimesi yerine Vahhabî sözcüğünü kullanmayı tercih ediyorum, çünkü hem Vahhabî sözcüğü daha yaygın, hem de Muvahhidûn sözcüğü, Dürzîlerin, hatta bütün Müslümanların kendilerini ifade etmek üzere kullandıkları bir terim olduğu için karışıklıklara yol açabilir.

2 M. Ş. Alûsî, *Târîhu Necd*, (ed.) M. B. Esârî, Kahire, Hicrî 1343; 1924, s. 50.

küfürle suçlamaya varan derin hoşgörüsüzlükleri vurgulanır: Bu hoşgörüsüzlük, çoğunlukla, İslâm'ın ilk döneminde Haricîlerin tavrına benzetilir[3] ve bu nokta, Vahhabîlere yönelik ilk tenkitlerin de özünü oluşturur.[4] Muhammed bin Abdulvahhab, başka suçlamaların yanı sıra, dört Sünnî mezhebini aşma arayışında olduğu yolundaki suçlamayı bertaraf etmek için uzun bir metin kaleme almıştır.[5] 1808'de dönemin Şam valisinin Suud bin Abdulaziz'e gönderdiği tehdit dolu bir mektupta da karşımıza çıkan bu suçlama, hayli yaygındı. Şam'daki Osmanlı valisi, mektubunda, Vahhabîlerin cahil bedevîler olduğunu, dört mezhebin esaslarını bilmediklerini söylüyordu.[6] Necd'deki olaylar bir yana, aslında Vahhabî inancının esaslarıyla ilgili ciddi bir zihin karışıklığı hâkimdi; Muhammed bin Abdulvahhab büyücülükle suçlanıyor,[7] Uyeyne valisi İbn Muammer'i camide öldürdükten sonra bu şehre kaçtığı yolundaki rivayet, dönemin İngiliz elçisinin resmî raporunda gerçek bir olay şeklinde yer alıyordu.[8] Gerek o dönemde gerekse de bugün Vahhabîliğe ilişkin olarak varlığını sürdüren yanlış anlamaların ve yanlış bilgilerin altında yatan nedenler, Vahhabî eserlerinin bu yüzyıla kadar (Hindistan hariç) Arabistan dışında bilinmemesiyle,[9] bu eserlerin entelektüel zayıflığıyla

3 *A.g.e.*, s. 50 vd.

4 Sözgelimi, El-Cebertî, *Min Ahbâri'l-Hicâz ve'n-Necd fî Târîhi'l-Cebertî*, (ed.) M. A. Gâlib, y.y.y. 1975, s. 97.

5 H. Halef eş-Şeyh Haz al, *Hayâtu'ş-Şeyh Muhammed bin Abdulvahhâb*, Beyrut 1968, s. 119 vd.

6 Fleischer (çev.), "Briefwechsel zwischen den Anführenden Wahhabiten und dem Paşa von Damascus", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, xi, 1857, s. 441.

7 İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecdi fî Târîhi Necd*, 2 cilt, Riyad Hicrî 1385, 1388; 1965, 1968, cilt 1, s. 18.

8 M. A. Khan, "A Diplomat's Report on Wahhabism in Arabia", *Islamic Studies*, 7, 1968, s. 40.

9 M. Kurd Ali, *El-Kadîm ve'l-Hadîs*, Kahire 1925, s. 157.

ya da Necd'in nispeten yalıtılmış konumda olmasıyla sınırlı değildir. Vahhabî karşıtı polemik,[10] öncelikle, Vahhabî hareketi ile ideolojisinin temel ve kökensel bir özelliğinden kaynaklanır: Genişleyen bir devlet ile bütün çevresi arasına mutlak bir sınır çekme arayışı.

Vahhabî ideolojisinin toplumsal ve siyasal boyutu çerçevesinde, dışlayıcı sınırlar tikel bir *asabiyye*'yle (aşiretin iktidar grubu) çizilir, bu genişleyen *asabiyye*'nin dışında kalan her şey de, yağma edilip tahakküm altına alınması meşru toplumsal, siyasal ve coğrafî bölgeler olarak görülür - hatta bu, o dışlayıcı grubun görevi sayılır.[11] Küfür, ötekilerin vasfıdır - Vahhabîliğin kökten biçimi altındaysa her türlü ötekiliğin. Küfür böyle tanımlandığı için, *cihad* sancağı altında fetih bir yükümlülük haline gelir: Hem genişleyen bir devletin siyasal eylemi, hem de hukukî-dinsel bir yükümlülüktür bu. Küfür, yalnızca putperest dinlerle ya da İslâmiyet dışındaki tektanrılı dinlerle sınırlı değildir; Vahhabî hareketine dahil olmayan Müslümanları da tanımlar. İbn Abdulvahhab, Muhammed'in tek bir Tanrı'nın varlığına inanan insanlarla da savaşmış olması gerekçesiyle bunu meşrulaştırmaya çalışmıştır.[12] Kelime-i şehadet getiren herkesin Müslüman olacağı yolundaki Sünnî ilke, Vahhabî ulemanın sıklıkla öne sürdüğü bir iddiayı desteklemek üzere reddedilir: Vahhabî olmayanların (müşrik diye anılırlar) kâfir sayılması ve onlarla savaşılması konusundaki tereddüt bile, küfürdür.[13] Hareketin kurucusu-

---

10 Eleştirel bir değerlendirme için bkz. M. Reşid Rıza, *El-Vahhabiyye ve'l-Hicâz*, Kahire Hicrî 1344; 1925 ve genel olarak bkz. Z. l. Karout, "Anti-wahhabitische Polemik im XIX. Jahrhundert", yayımlanmamış doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1978.

11 Vahhabî ideolojisinin toplumsal ve siyasal boyutuna ve hareketin genel tarihine ilişkin en iyi değerlendirme, V. Şarara'nın eseridir, *El-Ehlu ve'l-Ganime: Mukavvimâtu's-Siyâse fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, Beyrut 1981.

12 *Mecmâatu't-Tevhîd*, Suudî Arabistan, tarih yok, s. 52 ve değişik yerlerde.

13 *A.g.e.*, s. 284 ve değişik yerlerde.

nun önde gelen haleflerinden Süleyman bin Abdullah bin Muhammed bin Abdulvahhab, kâfirlerle ittifakı yasaklamakla kalmamış, işe alınmalarını, onlara danışılmasını, güven duyulmasını, ziyaret edilmelerini, onlardan tavsiye alınmasını, onlarla ahbaplık edilmesini, samimiyet kurulmasını, taklit edilmelerini de yasaklamıştır.[14] Kuşkusuz, dönemin siyasal ve toplumsal koşullarından ötürü bu ilkelere tam anlamıyla riayet edilmemiştir. Üçüncü Suudî İmam'ı Suud bin Abdulaziz bin Muhammed, bu konudaki katı tavrıyla bilinirken,[15] Necd'in kuzeyindeki Kasım'da yaşayan halk ve din adamları görece ılımlıydı ve ne Osmanlıların ne de diğer Müslümanların kâfir olduğunu düşünmekteydi.

Öncelikle, ötekiliğin yok edilmesi gereken somut tezahürü, Necd'deki şirk biçimleridir. Vahhabîliğin ilk yıllarında yıkılan Dha'l-Khilsa putu da[16] bunun örneklerindendir: Necd'de, kısır kadınların çocuk sahibi olmak için ziyaret ettiği bir puttu bu.[17] Dha'l-Khilsa, İslâmiyet'in ilk yıllarında Necd'de yıkılan bir putun adıydı; 18. yüzyılda olup bitenler, geçmiş ile bugünün metonimik bir şekilde birleştirilmesine dayanan köktendinci söylemin olanaklı kıldığı ritsel bir yeniden canlandırmadan ibaret olabilir, ama bu nokta açık değil. Necd şirki, ölülere kutsallık atfedilmesi, türbe ve yatırlarda adak ve kurban sunulması gibi pratikleri de kapsıyordu - işlerinde başarılı olmak isteyenlerin ziyaret ettiği, Cubeyle'deki Zeyneb binti el-Hattâb türbesi bunun örneklerindendir. Ayrıca Büleydetü'l-Fidda'da ya da başka yerlerde eş bulmak isteyen kadınların başında dua ettiği erkek hurma ağacı kültü de sayılabilir.[18] Kutsal ağaçların kesilme-

14 *A.g.e.*, s. 121-122, karş. s. 251, 288-289, 292.

15 Alûsî, *Târîhu Necd*, s. 94.

16 H. Wahba, *Arabian Days*, Londra 1964, s. 99 ve 112.

17 Ibn Bişr, *Unvânu'l-Necd*, cilt 1, s. 6

18 Wahba, *Arabian Days*, s. 87.

si, türbelerin yıkılması (mezarların yok edilmesi ya da ölülere saygısızlık edilmesi değil), Allah dışında herhangi bir şeye kutsallık atfeden her türlü pratiği ortadan kaldırma konusunda özel bir çaba sarf eden İbn Abdulvahhab'ın ilk faaliyetleri arasındaydı. Bu pratikler arasında cinlerden medet umma, (Muhammed de dahil olmak üzere) kutsal sıfat atfedilen kişilerin doğumlarının kutlanması, büyü ve muska kullanımı, mahlûkata kudret atfeden benzer edimler bulunur.[19] Suud bin Abdulaziz'in Vahhabî kuvvetlerinin 1803'te Mekke, 1805'te Medine işgallerinde ilk yaptıkları şey, türbelerin kubbelerini yıkmak olmuştur.[20] Bir yüzyılı aşkın bir zaman sonra, Suudî yönetimi Cidde'de Havva'nın mezarının bulunduğu varsayılan bir türbenin kubbesini yıktırmış, bu yere ziyaretleri yasaklamıştır.[21] Bu yerel şirk örneklerinin yanı sıra, çok daha uzak yerlerin koşullarından kaynaklanan başka örnekler de söz konusudur. 1808'de önde gelen bir Vahhabî âlimi, Suriye'de alkol ve tütün kullanımını, iskambil oynamayı, meddahlardan hikâye dinlemeyi şiddetle yasaklamıştır.[22] Vahhabîlik tarihi boyunca ve Suudî Arabistan'ın kurulmasına kadar Şiîler, hem ideolojik hem de askerî açıdan Vahhabî mezaliminin başat hedefi olmuş, Asîr'deki Benü Yâm İsmailîleri, sonunda Vahhabîliği kabul etmiştir.

Hiç kuşkusuz, Vahhabîlerin popüler pratikler, inanç ve öğreti farklılığına işaret eden başka tezahürler karşısındaki saldırıları sadece inanç ve ibadetle ilgili sapkınlıkları hedef

---

19 Örneğin bkz. Ibn Abdulvahhab, *Mecmûatu't-Tevhîd*, s. 9-10, 58, 66 ve değişik yerlerde.

20 Cebertî, *Ahbari'l-Hicâz*, s. 92,104.

21 H. Vehbe, *Jceziratu'l-Arab fî Karni'l-İşrîn*, Kahire 1967, s. 31. Günümüz Hicaz'ında büyüyle tedavi için bkz. M. Katakura, *Bedouin Village. A Study of a Saudi Arabian People in Transition*, Tokyo 1977, s. 68-69.

22 Fleischer, "Briefwechsel", s. 438.

almıyordu. Bu saldırılar, bu pratiklerin sapkın olmakla kalmayıp aynı zamanda kesin biçimde yerel olmalarına dayanır. Bu yerellik, gerek bu dünyada gerekse öte dünyada dinsel otoritenin parçalanmasına yol açıyor, toplumsal ve coğrafî farklılıkları ortadan kaldırarak tek bir merkez oluşturmak isteyen Suudî-Vahhabî ittifakının öngördüğü siyasal otoritenin ortaya çıkmasını engelliyordu.[23] Suudî hanedanının Vahhabî devletini kurmasından önce, Necd'de ilmî faaliyet çok sınırlıydı - gerçi 17. yüzyılda genel nüfus artışıyla, özellikle kentlilerin artmasıyla birlikte bu faaliyetler de çoğalmaya başlamıştı.[24] Eğitim büyük ölçüde, Şam'la ve (daha sınırlı olmak üzere) Hanbelî mezhebinin yaygın olduğu diğer merkezlerle olan bağlantılara dayanıyordu - hatta 20. yüzyıl başlarında bir gözlemciye göre Bureyde'deki *ezan* Suriye tarzına çok yakındı.[25] İbn Abdulvahhab'ın ailesinde de tanınmış âlimler yer alıyordu; aralarında Muammer ile Suud hanedanlarının mensuplarıyla olan evliliği de bulunmak üzere yirmi küsur evliliği,[26] kendisinin ve haleflerinin kariyerlerine damgasını vuran siyasal-dinsel ittifaklara eşlik eden toplumsal ittifaklara işaret etmektedir[27].

Vahhabî ulemasının rolü, Vahhabî öğretisinin rolünden ve İslâm hukukunun tatbiki noktasındaki ısrarından ayrı-

23 Şarara, *El-Ehlu ve'l-Ganime*, s. 91.

24 U. M. Al-Juhany, "The History of Najd prior to the Wahhabis. A Study of the Social, Political and Religious Conditions in Najd During Three Centuries", yayımlanmamış doktora tezi, Washington Üniversitesi, 1983, s. 250 vd. Nüfus hakkında bkz. s. 165 vd. Juhany'nin sonuçlarının ayrıntılı olmayan kaynaklara dayandığı, yalnızca genel eğilimleri ortaya koyduğu akılda tutulmalı.

25 H. St. John B. Philby, *Arabia of the Wahhabis*, Londra 1977, 1928 baskısından yeniden basılmıştır, s. 195.

26 Halef eş-Şeyh Haz al, *Hayâtu'ş-Şeyh Muhammed bin Abdulvahhâb*, s. 341.

27 İbn Abdulvahhab'ın yeminli düşmanlarından biri de kendi kardeşidir (*a.g.e.*, s. 250 vd.)

lamaz; bunun çeşitli boyutları aşağıdaki sayfalarda ayrıntısıyla çözümlenecek. Âlimler ile Suudî prensleri arasındaki toplumsal ittifakın en dolaysız boyutu, âlimlerin sahip olduğu dolaysız siyasal güçtür. Gerçi Muhammed bin Abdulvahhab ile Muhammed bin Suud arasında Suudî Arabistan'ın ilk başkenti Dir'iyye'de imzalanan ilk anlaşmada din adamı "kıdemli ortak [*senior partner*]"[28] vasfı taşıyordu, ama bu yalnızca, hukuk sisteminden onun sorumlu olduğu anlamına geliyordu. Ancak, Suudî devletinin hukukî ve dinsel kurumlarında Abdulvahhab'ın torunları Âl eş-Şeyh'in sahip olduğu nüfuz, hem aile ittifaklarındaki konumlarıyla hem de iktidarın el değiştirmesini meşrulaştırma güçleriyle bağlantılıdır.[29] İbn Abdulvahhab'ın durmaksızın yinelediği ilke, ne şekilde ele geçirilmiş olursa olsun iktidarın meşru olacağını ve bu iktidarın sahibinin, her kim olursa olsun, ona tâbi olan herkesten sorumlu olacağını öngörür - öyle ki, imamlık yetkileri, statüsü ne olursa olsun iktidar sahibine aittir.[30] Dolayısıyla, Vahhabî din kurumlarının üst düzey yetkilileri, Suudî hanedanında -gerek barışçıl yollarla gerekse zorla gerçekleşen- iktidar değişikliklerini meşrulaştıran kişilerdi. Öyle görünüyor ki her durumda, bu tür meşrulaştırma -*baya*- her zaman fiilî hükümdarın emri üzerine gerçekleştiriliyordu.[31] Yıkım ve kargaşanın hüküm sürdüğü 1860'lı ve 1870'li yıllarda, Riyad'daki Suudî yönetimi Faysal bin Turkî'nin 1865'teki ölümü ile 1877 yılları arasında tam sekiz kez el değiştirmiştir. Bu dönemde, Âl eş-Şeyh içerisindeki Vahhabî ule-

---

28 M. J. Crawford, "Wahhabi *ulama* and the Law, 1745-1932", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Oxford Üniversitesi, 1980, s. 38.

29 *A.g.e.*, s. 42 vd., 52.

30 Halef eş-Şeyh Haz al, *Hayâtu'ş-Şeyh Muhammed bin Abdulvahhâb*, s. 140.

31 Sözgelimi İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecdi fi Târihi Necd*, cilt 1, s. 96, 101,203; cilt 2, s. 60.

ması önce uzlaştırmacı bir tavır almış, ardından galip gelen tarafın iktidarını tanımıştır.[32]

Dolayısıyla Âl eş-Şeyh, Suudî hanedanının resmî uleması gibi bir işlev üstlenmişti: 19. yüzyıl başlarında Mısırlıların [Mehmet Ali Paşa'nın kuvvetlerinin -ç.n.] işgalinin yaşandığı en zorlu günlerde veya Hâilli er-Reşîd'in yükselişi sırasında bile Suudîlere sadakatleri asla sarsılmamıştı. Çöl ortamında kurulan Suudî emirlikleri gibi siyasal yapılarda liderlik, olası daha geniş federasyonun içinde yer alan belli bir klana ait sayılıyordu ve böyle bir yapı, belirli bir ailenin mutlak olarak ağırlık kazanmasına ve ötekilerin politik açıdan marjinalleştirilmesine dayanıyordu. Çöl ortamında siyasal yapılar her zaman, belirli bir klanın -burada Suudîlerin- patrimonyal yükselişine bağlıdır, tanımı gereği bağımlı konumda bulunan ve iktidardan dışlanan başka klanlarla ittifak kurarak onları kontrol altında tutar. Yönetici klanın (kendisine gerçek anlamda siyasî bir rol atfedebilen tek klandır bu) lider olarak ortaya çıkışı, kamu artığına el koymasına bağlı değildir, servetini özel mülkiyet ve ticaretle elde eder, ama siyasal liderlik rolü ve bu rolün belirli bir coğrafyaya yayılması, kamu artığının sistemli olarak kullanılmasına dayanır. Bu da, tâbi kesimlerin haraca bağlanmasıyla mümkün hale gelir.[33] Hâil'deki Reşîdî devletini konu alan mükemmel bir incelemede de, merkez bölgesinde bir ticaret devleti olduğuna, periferide haraç toplayan bir devletin söz konusu olduğuna işaret edilmiştir.[34] Aynı durumun, birbirinin yerini alan

32 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. M. J. Crawford, "Civil War, Foreign Intervention and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-Century Sa'udi Qadi's Dilemma", *International Journal of Middle East Studies*, 14, 1982, s. 227 vd.

33 Necd toplumundaki tabakalaşma için bkz. Juhany, "History of Najd", s. 173 vd.

34 H. Rosenthal, "The Social Composition of the Military in the Process of State Formation in the Arabian Desert", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 95, 1965, s. 184 vd. ve değişik yerlerde.

Suudî devletleri için de geçerli olduğu pekâlâ söylenebilir. Arîd'in (İslâm tarihinin ilk dönemindeki Yemâme) yerleşik nüfusuna dayanan Reşîdî devleti, Kasım'daki ticaretin artığına el koymaya başlamıştı. Kasım'ın rakibi Bureyde ve Anayza şehirleri Basra-Medine yolu üzerinde yer alıyor, ayrıca Kuveyt'e giden kilit güzergâhlardan birini tutuyordu. Kuveyt ve Bahreyn'e giden başka güzergâhlarsa daha güneydeki bölgelerde bulunuyordu. Söz konusu bölgeler çok erken tarihlerde Suudî devletinin parçası haline gelmişti, ama Mısırlıların işgali gibi kriz dönemlerinde bu devlete kolayca sırt çevirebilecekleri izlenimi yaratmışlardı.[35] Necd ticareti, Basra Körfezi'nden Hindistan'a dek uzanıyordu. Anayza'lı tüccarlarsa inci ticaretiyle uğraşıyordu. Bu yüzyılın başlarında inci ticaretinde temel alıcı organizasyonu, bölgede Habib adıyla tanınan Parisli M. Rosenthal temsil ediyordu.[36] Temel ihtiyaç maddelerinin ticaretinin yanı sıra, at ticareti de zaman zaman canlanıyor, zaman zaman durgunluk dönemine giriyordu.[37] Vahhabî devletinin merkez bölgesinde tarım faaliyetleri de çok düzenli yürütülemiyor, ancak kimi zaman canlılık kazanıyordu.[38]

Bedevî kabileleri ancak ticaret yolları kendi topraklarından geçtiği ölçüde bu sistemle bütünleşiyor, topraklarından geçen tüccarlardan koruma bedeli alıyor, onlara rehberlik hizmeti sunuyorlardı. Örneğin Acmân kabilesi, Necd ile hem Kuveyt hem de Hasa arasındaki yolları kontrolünde bulunduruyordu. Benzer şekilde, çevre bölgelerde Uteybe, El-Mur-

35 İbn Bishr, *Unvânu'l-Mecdi fi Târthi Necd*, cilt 1, s. 240.

36 Philby, *Arabia of the Wahhabis*, s. 285.

37 Sözgelimi, R. B. Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, Londra 1965, s. 214; J. G. Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia*, 6 cilt, Kalkûta 1908-1915, cilt 1, 2. bölüm, s. 1335 vd.; Philby, *Arabia of the Wahhabis*, s. 216.

38 Erken dönemlere ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Juhany, "History of Najd", s. 182 vd.

ra, Mutayr, (Suudî hanedanının "mensup" olduğu) Anaza, Şammar gibi başka kabileler de, Hicaz, Suriye gibi başka bölgelere giden ticaret yollarını kontrol ediyorlardı. Ama bu kabileler için putperestlik suçlamasından kurtulmanın tek yolu, merkezi Suudî klanı olan siyasî sisteme dahil olmaktı. Bunun için, güney Necd'deki iktidar merkezine haraç ödeyen tâbi gruplar haline gelmeleri gerekiyordu. Böylece yalnızca (develer gibi aynî) vergiler vermek zorunda kalmıyor, aynı zamanda siyasî alandan dışlanmış oluyorlardı. Artığa el koymanın merkezîleştirilmesi ve bu göçer kabilelerin kendi adlarına artık toplama (örneğin köylülerden ve bölgelerinden geçen tüccarlardan koruma bedeli [*kuvvve*] alma) haklarından yoksun kalması, genel olarak artığa el koyma işleminin teknik olarak yeniden düzenlenmesinin çok daha ötesinde bir anlam taşıyordu. Yani söz konusu değişim, merkezî bir otoritenin artığı toplayıp daha sonra her gruba hakkı olan miktarı yeniden dağıtmasından ibaret değildi. Bu gelişme aynı zamanda siyasî köksüzleştirme anlamına geliyordu: Kabilelerin hakları bütünüyle ortadan kalkıyor, siyasî merkez iktidarın tek sahibi haline geliyordu. Kabilelerin üzerinde kurulan bu yeni siyasî tahakküm, aslında tam anlamıyla kabile dünyasına özgü bir kavrama, yani *himaye*ye dayanıyordu. Geçmişte göçer kabilelerin, yerleşik ve tacir gruplara haraç ödemeleri karşılığında himaye sağlaması, böylece onları siyasî açıdan güçsüzleştirmesi gibi, şimdi de merkezî otorite, kabileleri himayesi altına alıyordu.[39] Himayede ifadesini bulan iktidar ilişkisi, yani belirli grupların siyaseti tekeli altına alması ve diğerlerinin siyasetten dışlanması, kabile toplumunun katmanlaşma biçimidir. Göçer kabilelerin merkeze tâbi kılınmasıyla, aynı süreç bir başka düzeyde tekrarlanır.[40]

---

39 Karş. Şarara, *El-Ehlu ve'l-Ganime*, s. 67.

40 Suudî vergi sistemi için bkz. Winder, *Saudi Arabia*, s. 211 vd.

Böylece savaşçı göçebeler, yerleşik hayat sürdüren köylüler için öteden beri söz konusu olan kaderi paylaşır: Malî açıdan tâbi konuma düşerek enikonu güçsüzleşirler, aynı zamanda siyasetten dışlanmış olurlar. Vahhabî âlimlerinin kullandığı dinsel terminolojide ve Suudî hanedanına atfettikleri yönetim ilkelerinin dilinde, göçebelerin, köylülerin ve kentlilerin Suudî devletinin tebaası haline getirilip aynı düzeye indirgenmesi, bu himaye ve tâbiyet ilişkisi, zekât kavramı çerçevesinde ifade edilir.[41] Reformcuların savundukları dinsel ilkeler aslında hiçbir zaman soyut nitelikte değildir, Vahhabî örneğinde bunların pratiğe tercümesi, kabile modeline dayalı himaye ilişkileridir. Bu ilkeler ile pratik arasında çok yakın bir bağ vardır, biri olmadan öteki düşünülemez. Suudî klanı, gerek Arîd ahalisinden topladıkları askerî kuvvetler gerek kendi milisleri aracılığıyla, çöl diplomasisini ve uluslararası diplomasiyi ustaca kullanarak (tarım, ticaret ve çeşitli biçimlerde aldıkları vergi ve haraçlar sayesinde oluşturdukları muazzam servetten söz etmeye gerek bile yok), bu bölgede o güne kadar göçebe kabilelerin oynadıkları rolü oynayabilen tek birim haline gelmeyi başarmıştı. Çölün eski hâkimleri olan göçebe kabileler, böylece Suudî hanedanının himayesi altındaki, haraç ödeyen tâbi gruplara dönüşmüştü. Suudî Arabistan'ın kurucusunun, topraklarını genişletme önerilerinde bulunurken, kontrolü altında olmayan bölgelerdeki kabilelerle akrabalık bağlarını gündeme getirmesinin nedeni budur.[42]

Zekâtla dışlayıcı gruba dahil olma ölçütü ortaya konur. Bu grup, eşitsiz bir iktidar yapısının farklı kesimlerinden oluşur. Söz konusu kesimlerin paylaştığı bir ortak nokta vardır: Fethedilmek dışında bir anlam taşımayan dış dünya.

41 Karş. C. M. Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia*, Londra 1981, s. 152 vd.

42 Kh. Ziriklî, *Şibhu Ceztrratu'l-Arab fî Abdilmâlik Abdulaziz*, Beyrut 1970, s. 290; A. Rihani, *Maker of Modern Arabia*, Boston ve New York 1928, s. 60-61.

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Vahhabî kuvvetlerinin Irak'a, Suriye'ye, Hicaz'a, Yemen'e ve Umman'a düzenlediği saldırılar, bu açıdan birer örnek teşkil eder. Savaş, kabile gruplarının ittifak kurmasını sağlayan hayatî bir mekanizma olduğu için, kabileleri zekâta tâbi kılıp aynı zamanda haraç ödeyen birimler haline getirerek kabile hayatını ortadan kaldırmak, kabile mensuplarını atomize etmek imkânsızdı. Bu sorunun tek etkili çözüm yolu, göçebeleri tarımsal iskâna tâbi tutmak ve kabilelerin silahlı kuvvetlerini fiziksel olarak ortadan kaldırmaktı. Bu yüzyılın üçüncü çeyreğinde Abdulaziz her iki hedefe ulaşmak için girişimlerde bulundu, ama yalnızca ikinci hedefe yönelik girişimi başarılı oldu.[43]

Zekât, çok önemli olmakla birlikte, Vahhabîliğin Suudî hanedanının kontrolü altındaki toplumu türdeşleştirme çabasının yalnızca bir boyutudur. Zekâtın bir parçası olduğu şeriat, toplumu türdeşleştirmek, düzensizliklerinden arındırmak ve merkezî idareye elverişli olacak şekilde yeniden inşa etmek için kullanılan yöntemdi. Hem göçebelere hem de kentlilere Vahhabîlik tarafından dayatılan şeriatın yasakladığı uygulamalardan biri, kısastı. Vahhabîlik, bunun yerine diyet denen para bedelinin verilmesini öngörmüştü, ama bu kural tam olarak hayata geçirilemedi.[44] Bedevîler arasında çok yaygın olan faizin yasaklanması da benzer sonuçlar doğurdu.[45] İslâmî nikâhın şartlarının yerine getirilmediği geleneksel evlenme biçimi ve kadınların Kuran'da öngörülen hisselerinden yoksun bırakıldığı geleneksel mi-

43 J. S. Habib'in ayrıntılı değerlendirmesine bakılabilir, *Ibn Saud's Warriors of Islam. The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom*, 1910-1930, Leiden 1978.

44 Örneğin bkz. Winder, *Saudi Arabia*, s. 158-159.

45 J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and the Wahabys*, Londra 1831, cilt 2, s. 150.

ras bölüşümü, özellikle Bedevîler arasında çok yaygındı.[46] Bedevîler ayrıca, bazı durumlarda, kocası esir düşmüş bir kadının yeniden evlenmesine izin veriyorlardı.[47] Şeriat ve ona dayanarak üretilen kurallar, ancak Suudîler zekât toplayan yerel görevliler aracılığıyla iktidarlarını sağlamlaştırdıktan sonra, Vahhabî ulemasına karşı sorumlu yetkililer tarafından uygulamaya sokulabildi.[48] Yerel inanç ve tapınma biçimleri gibi yerel gelenekler de merkezin otoritesine ters düşüyordu, dolayısıyla Vahhabî uleması yerel gelenekleri yasaklayan hükümler verebiliyordu. Gerek inanç ve ibadet biçimleri gerekse hukuk açısından getirdiği kısıtlamalarla Vahhabîlik, toplumu türdeşleştirmeye yönelik önemli bir unsur olmuştur.

Ama bu türdeşleştirmenin, yukarıda da işaret ettiğimiz sınırları vardı. Belirli bir klanın mutlak iktidar tekeline dayalı bir siyasal yapıda kabileler üzerinde kurulan tahakküm ve himaye ilişkisi, kabile tikelciliğinin ve çöldeki toplumsal katmanlaşma sisteminin devamı anlamına geliyordu. Türdeşleştirme siyasî bir süreçtir, benzer bir toplumsal sürecin ortaya çıkması şart değildir. Örneğin Sulubbalar, Vahhabîlerin, kendi din anlayışlarını benimsemeleri yönündeki yoğun gayretlerinden etkilenmemiş, artık darü'l-küfrde yaşamamalarına rağmen, yıldızların güçlerine inanmaya devam etmiş ve putperestliğe benzer inançlarını korumuştur.[49] Bu duru-

---

46 *A.g.e.*, cilt 1, s. 107, 131; J. Chelhod, *Le Droit dans la société bedouine*, Paris 1971, s. 70-71, 134; J. Henninger, "Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens", *Zeitschrift für vergleichende Reschtwissenschaft*, 61, 1959, s. 29.

47 Ziriklî, *Şibhu Cezîrati'l-Arab*, s. 464.

48 Örneğin, Burckhardt, *Bedouins and the Wahabys*, cilt 1, s. 99, 101, 120; cilt 2, s. 136-139.

49 Bir değerlendirme için bkz. Lewis Pelly, *Journal of a Journey from Persia to India through Herat and Candahar. By Lieut. Colonel Lewis Pelly ... also Report of a Journey to the Wahabee Capital of Riyadh in Central Arabia*, Bombay 1866, s. 189 vd.

mun açıklamasını, Sulubbaların toplumsal ve meslekî katmanlaşma açısından kast benzeri aşağı bir konumda bulunmalarında aramak gerekir. Hanedan mensuplarıyla ilgili konularda ise, statü ve siyaset mülahazaları şeriatın gerekl̇erinin göz ardı edilmesine neden olabiliyordu. Suudî hanedanı mensuplarının, bazen yalnızca bir-iki gece süren evlilikleri, Şiîlerin *muta* nikâhını andırmaktadır.[50] Vahhabî öğretisinin öngördüğü gibi bütün tikelliklerin yok edilmesi söz konusu olamazdı. Ayrıca kökleri kabile toplumunda yer alan Vahhabî *ethos*'unun, bu akımın gerekli saydığı ve tam anlamıyla hayata sokmak istediği türdeşleşmenin önünde bir engel oluşturduğu da kuşkusuz doğrudur. Geleneksel adalet uygulamaları yerine şer'î hukuku hâkim kılma, özellikle sığınma hakkı ve kan davası uygulamalarını yok etme girişimlerinin -en hafif ifadeyle- istenen sonucu vermemesinin nedeni budur. Şer'î hukukun ciddi biçimde uygulanması için modern Suudî devletini beklemek gerekmiştir.[51] İşte bu bağlamda, adeta bir gerçeklik ilkesi uyarınca, Vahhabî siyasal yapısı, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Suudî devletinin kesin bir biçimde kurulmasıyla, tam anlamıyla bir Suudî siyasal yapısına dönüşmüştür. Suudî devleti, artık göçebe olmayan klan gruplarını vergiye bağlamıştır. Suudî servetinin yeniden dağıtımında çok katı bir hiyerarşiye göre klanları sıralamıştır. Artık yağma ve çapulun yerini, sübvansiyon ve vatandaşlık imtiyazları almıştır. Yabancı şirketlere yasal statü kazandırma (*kefalet*) bunlardan biridir - koruma karşılığında para alınmasına (*kuvve*) birçok açıdan benzeyen bir uygulamadır bu. Dolayısıyla kabileci anlayış giderek üstünlük kazanmak-

---

50 Animist tezahürlerin (ya da kalıntıların) örneği olarak Abdulaziz'in develerini damgaladığı *vasm* zikredilebilir. Philby tarafından incelenmiştir: *Arabia of the Vahhabis*, s. 53. H. R. P. Dickson da bu konuyu ele alır: *The Arab of the Desert*, Londra 1949, s. 420.

51 Karş. örneğin Winder, *Saudi Arabia*, s. 208.

ta, toplumun bir geleneksel yapısı ya da *modus vivendi*'si olmaktan öteye geçmektedir. Vahhabîlik ise, toplumu düzenleme çabasını ister istemez bir yana bırakmakta, "ideoloji"nin en sıradan anlamıyla bir devlet ideolojisi haline gelmektedir. Vahhabîlik, yalnızca eğitim sisteminde, medyada ve genel olarak kamu söyleminde değil, uluslararası düzeyde Vahhabîliğe taraftar kazanma çalışmalarında ve başka faaliyetlerde etkisini korumaktadır. Tabiî, Roma *circus*'unu [arenasını] hatırlatan, suçluların meydanlarda cezalandırıldığı çarpıcı olaylardan söz etmeye gerek bile yok. Gerçekten, Suudî-Vahhabî ittifakı Roma devlet yönetimi ilkelerinden birini hatırlatmaktadır: *Panis et circenses*.

Yine de Vahhabîlik kendisinden bir şey yitirmemiştir. Vahhabîlik, gerçekliğin getirdiği sorunlara rağmen, ütopik bir modele göre toplum soyutlaması elde etmeye çalışmıştı. Bu model günümüzde "köktendincilik" adıyla bilinmektedir: Toplumu, tarihte daha önce gerçekleştirilmiş temel bir modele göre biçimlendirme girişimi. Bütün köktendinci akımlar gibi Vahhabî öğretisi de,[52] bir ihyâ tarzında oluşturulmuştur. Peygamber'in ve sahabenin örnek hareketlerini ayrıntılarıyla belirlemeye ve bu örnekleri reformun ilkeleri olarak kullanmaya çalışmaktadır. Vahhabîlere göre, doğru davranışın esasları bu örneklerde kaydedilmiştir. Bu örnek hareketlerin gerçekleştirildiği dönem ile bugün arasına giren tarih arızîdir, kökeni kirletip bozmaktan başka bir işlev göremez, dolayısıyla ortadan kaldırılabilir, çünkü tarih toplumsal, siyasal ve kültürel dönüşümler anlamına gelmez, yalnızca zamanın geçişi demektir. Vahhabî hareketinin temel eserlerinde -örneğin İbn Abdulvahhab'ın *Kitabi't-Tevhid*'inde ve ona yazılan şerhlerde-[53] dönemin gerçekliklerine

52 Ayrıntılı bir tasvir için bkz. H. Laoust, *Essai sur les doctrines morales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Kahire 1939, 3. kitap, 2. bölüm.

53 Suleyman b. Abdillâh b. Muhammad b. Abdulvahhab'ın *Teysîru'l-Azîzi'l-Ha-*

çok az somut referans olması, bir raslantı ya da tarihin olguları karşısında kavrayışsızlığın ürünü değildir. Bu eserler, çağdaş gerçekliğe ilişkin farklı tarzda birer yorum olarak görülmelidir: Tarihsel ve dinsel bilgilerden seçilen örnek hareketlerle ve sözlerle getirilen yorumlardır bunlar. Tarihsel bilgi ile dinsel bilgi koşut kayıtlar haline getirilir ve bugünün temel doğruları çerçevesinde ifade edilir. Böylece günümüzdeki kötülükler ve haksızlıklar, tarihsel gerçeklikler olarak değil, temel örneklere referansla ortadan kaldırılabilecek, araya giren dönemin hataları olarak görülür.

Dolayısıyla tarih tersine çevrilebilir niteliktedir; ya da başka türlü söylersek, geçmişin temel örnekleri ile bugün arasına giren tarih, izleri silinebilecek bir olaylar dizisidir. Vahhabî öğretisi tarihsel araştırmaları içermediği için, tarihe ilişkin bu bakış açısı öğretinin siyasal ve toplumsal varlığında etkisini gösterir. Zira köktendincilik, (gönüllü ve gönülsüz) taraftarlarını kendi kurallarına ve emirlerine tâbi kılmayı hedefler, yani Vahhabî topraklarında yaşayanları Vahhabîliğin otoritesine, dolayısıyla Suudî devletine bağlı kılmaya çalışır. Temsilciliğini Vahhabîliğin üstlendiği otoriteye tâbi olmayı ilke haline getiren bu öğreti aynı zamanda, söz konusu tebaanın, temeli ve koşulu bu otorite olan kültürel ve toplumsal ilişkilerin gereklerine uymasını zorunlu hale getirmektedir. Kısacası Vahhabîlik öyle bir model yaratmıştır ki, bu modelin başlıca işlevi, kendi gelenekleri, otorite yapıları, inanç şekilleri ve başka tikel özellikleri bulunan yerel toplumları genel bir kültürel dönüşüme uğratmaktır.[54] Böylelikle söz konusu toplumlar, temeli ve tek *ra-*

mîd fî Şerh-i kitâbi't-Tevhîd'i (Şam, tarih yok [1962]), ayrıntılı bir dilsel ve tarihsel şerhtir; Abdulrahman b. Hasan eş-Şeyh'in *Fethu'l-Mecîd* (Riyad, tarih yok) adlı eseri, birçok bakımdan bu şerhin özeti niteliğini taşır. Aynı yazarın *Kurratu Uyûni'l-Muvahhidîn fî Tahkîki Da'veti'l-Enbiyâi'l-Murselîn* (Riyad, tarih yok) adlı eseriyse, ilkine dair açıklamalar içerir.

54 Karş. Şarara, *El-Ehlu ve'l-Ganime*, s. 101.

ison d'être'i Suudî hanedanının mutlak hâkimiyeti olan bir yapının parçası haline getirilmek istenmektedir.

Bütün köktendinciliklere damgasını vuran, çağdaş gerçeklikten soyutlanma çabası bu şekilde açıklanabilir: Bir boşluk yaratılır ve bu boşluk yorumlarını dayatma gücü bulunanların getirdikleri yorumlarla doldurulur. Bu yorumlar, köktendinci öğretinin toplumsal ve siyasal bağlamlarının köktendinci söylem içine yerleştirilmesinin yolunu açar, bu sayede söz konusu söylemin terimleri çağdaş olgulara ve gerçekliklere tercüme edilir. Vahhabî ideolojisinin soyut referansı, belli bir yorumu dayatma gücüne sahip olanlara sonsuz imkânlar sağlar. Bu bağlamda en önemli unsurlardan biri soyut "dışarısı"dır - düzeltilmesi mümkün olan, mücadele edilmesi gereken dışarısı: Suudî devleti, özerk, ama ABD'ye olağanüstü bağımlı konumuna uygun düşen bir tavırla, küfür ve şirkin başlıca temsilcisi ve en büyük şer kuvvet olarak, yerel ve başka kâfirleri değil, komünizm umacısını belirlemiştir. Olgular ve fanteziler burada iç içe geçmiştir. Vahhabîlik, otoritesi altındaki toplumları birörnekleştirmeye, nihaî otoriteyi ve kuvveti elinde tutanların, yani Suudî hanedanının vereceği biçimi almaya hazır hale getirmeye çalışmaktadır. Kısacası, siyasal otoritelerin belirlediği çerçevede "içerisi"nin tanımlanması, Vahhabî ulemasının "dışarı" tanımlamasına karşılık gelmektedir.

"İçerisi"nin tanımı, "içeri"ye ilişkin köktendinci algılama tarzına dayanır: Bugünün dinsel ve tarihsel örnekler çerçevesinde sunulması, gerçekliğini yitirmesi anlamına gelir, onu otoriter metnin yazılabileceği bir *tabula rasa*'ya dönüştürür. İbn Abdulvahhab zamanından itibaren -uzun Hanbelî geleneğine uygun olarak- *taklid*'in kınanıp yasaklanmasının anlamı budur.[55] Gerçekliğin dönüşümlerini belki de en

55 *Mecmûatu't-Tevhîd*'deki metin, s. 60.

iyi yansıtan olgu hukuk olduğu için, Vahhabî öğretisi ile siyasal ve toplumsal gerçeklik arasındaki ilişki en iyi bu alanda gözlemlenebilir. Suudî devletinin hukuk sisteminin iki temel dayanağı vardır: Biri, Vahhabîliğin ve temsilcilerinin (imamlar, *mutavvi'ûn*) otoritesinin dolayımından geçmiş haliyle Kuran ve sünnete dayanan ilkeler, diğeri de en önemli kategorilerinden biri *maslahat*, yani kamu yararı olan hukukî liberalizm.[56] Suudî hukuk sisteminin liberalizmi, yalnızca, Hanbelî geleneğine uygun olarak maslahat mefhumu temelinde getirilen düzenlemelerde değil, aynı zamanda eklektizm yönündeki güçlü eğilimde ve Hanbelîlik dışındaki fıkhın kullanımında da kendini gösterir[57] - bu durum özellikle 1961'den sonra belirginlik kazanmıştır.[58] Genel olarak Suudî Arabistan'da ekonomiyle ilgili hukukî düzenlemeler, bu ülkede hüküm süren koşullarla uyumlu olmuştur. Örneğin "İslâmî bankacılık", bugün Arabistan'da mevcut olan spekülatif kapitalizm koşullarıyla uyum içerisindedir ve birçok açıdan 19. yüzyıl başlarındaki Avrupa bankacılık uygulamalarına benzemektedir.

Dolayısıyla maslahat ve inanç alanındaki püritanizm Vahhabîlik için "içerisi"nin inşasında ikiz dayanak haline gelir,[59] her ikisi de Vahhabîlik'ten ve temsilcilerinden onay görmektedir. Kralın şeriata göre siyaset işlerinde imam yetkisiyle donatılması içtihat olarak anılmaktadır.[60] Ticarî malların sigortalanması bir fetvayla haram ilan edilince, Kral Abdulaziz bu hükmü kamu yararı gerekçesiyle geçersiz kıl-

---

56 Örneğin bkz, Crawford, "Wahhabi 'ulama'", s. 68, 110.

57 Örneğin *a.g.e.*, s. 70-71.

58 A. W. I. Abu Sulaiman, ***The Role of Ibn Qudâma in Hanbali Jurisprudence***, yayımlanmamış doktora tezi, University of London, 1970, s. 248.

59 Karş. O. Carré, "Idéologié et pouvoir en Arabie Saoudite et dans son entourage", P. Bonnenfant (ed.), ***La Péninsule arabique d'aujourdhui***, Paris 1982, cilt 1, s. 242-243 ve değişik yerlerde.

60 Crawford, "Wahhâbî 'ulamâ'", s. 111.

mıştır.[61] Vahhabî ulema, Osmanlı Mecelle'si model alınarak hazırlanmış Hicaz ticaret kanununu kaldırmak isteyince, Abdulaziz buna karşı çıkmıştı. Nihayet 1931'de bu kanun yürürlükten kaldırılmış, ama yeni kanun, sadece faize referanslardan arındırılmıştı ve yine 1850 tarihli Osmanlı Mecelle'si model alınarak hazırlanmıştı.[62] Kralın tavrı başından beri gayet netti. İbn Abdulvahhab'ın ve diğer âlimlerin hükümlerine, ancak Kuran'a ve sünnete uygun oldukları gösterildiği sürece bağlı kalacağını ilan etmişti.[63] Başka otoritelerin atlanarak doğrudan Kuran ve sünnete referans verilmesi, *ipso facto* yeni bir yorum yapılmasına çağrı anlamına geliyordu. *Taklid*'in reddedilmesinin ve içtihada onay verilmesinin gerçek anlamı budur.

Dolayısıyla Suudî-Vahhabî ittifakı halkı hukukî soyutlamaya tâbi tutmuş, "zaman"a uygun hukukî düzenlemelerin yolunu açmış, ahaliyi standart inanç şekillerine ve püritenlik ilkelerine bağlı kalınmasını sağlamakla yükümlü *mutavvi'un*'un sürekli gözetimi ve denetimi altına sokmuştur. Bu son işlev, Suudî devletinin her zaman doğal ortamı saydığı kabile toplumunda hüküm süren toplumsal ilişkiler üzerinde kontrolü sağlar: Kadınların kamu alanından dışlanması, son derece muhafazakâr tutumlara bağlı kalınması ve benzer sıkı toplumsal kontrol mekanizmaları bunun sonucudur. Kamu önünde cezaların infaz edilmesi gibi, içedönüklüğe yol açan ritüelleri bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Böyle bir püritenliğe genellikle iktisadî liberalizm eşlik eder, Suudî Arabistan da bu açıdan bir istisna oluşturmaz. Ne var ki, gerek kabile hayatı üzerindeki kısıtlamalar gerekse Vahhabî düzeninin eksiksiz olarak kurulması önün-

61 Wahba, *Arabian Days*, s. 94.

62 Crawford, "Wahhâbî 'ulamâ'", s. 97; Vehbe, *Cezîretu'l-Arab*, s. 319 vd.

63 A. Rîhânî, *Târîhu Necdi'l-Hadîs*, Rîhânî'nin *El-A'mâlu'l-Arabiyyi'l-Kâmile*'sinin 5. cildi, Beyrut 1980, s. 374.

deki engeller (aslında her ikisi de Vahhabî pratiğinin doğurduğu birer sonuçtur), Suudî-Vahhabî düzenini sarsan iki önemli gelişmeye neden olmuştur.

Bunların ilki, 1920'lerin sonlarında askerî harekâtlarla İhvan'ın nihaî olarak tasfiyesine yol açan olaylar dizisidir. İhvan, *hucar* diye anılan Bedevî yerleşim alanlarından devşirilen düzensiz kuvvetlerdi. *Hucar*, Muhammed'in hicreti model alınarak, 1908'den beri Necd'de klanlara ait kabile arazilerinde Suudî devletinin asker kaynağı ve örnek hayat alanları olarak oluşturulmuştu.[64] Yani, *hucar* Abdulaziz'in büyük malî destek sağladığı kabilevî-askerî yerleşim alanlarıydı.[65] Bu alanlarda giyim kuşam gibi çeşitli konularda son derece katı köktendinci ahlâk ilkeleri uygulanıyordu.[66]

Abdulaziz *hucar*'da şehir milisleri oluşturmadı (bu amaçla kullandığı şehirliler vardı). Bunun yerine, belirli sınırlar içinde kabilelerin yaşadığı yerleşimler kurmuştu. Vahhabî-Suudî ittifakının toplumsal grupları siyasal güçten yoksun bıraktığını, ama toplumsal birimler olarak muhafaza ettiğini yukarıda görmüştük. Bu, özellikle göçebe kabile grupları için geçerlidir. Söz konusu gruplar, yukarıda işaret edildiği üzere, "kâfir" topraklarına, yalnız yağma için değil, aynı zamanda çöl ortamındaki toplumsal tabakalaşmayı sürdürmek için akınlar düzenleyerek toplumsal varlıklarını idame ettiriyorlardı. Bugünkü Suudî Arabistan'ın sınırları, özellikle İngiltere'yle yapılan anlaşmalarla kesinlik kazandıkça, Bedevî akınlarına getirilen kısıtlamalar, İhvan isyanının liderlerinden, Mutayr kabilesinin ve Artaviyye *hicre*'sinin reisi Faysal el-Duveyş'in şu şekilde niteleyeceği bir duruma yol açtı: "Biz artık ne kâfirlere akınlar düzenleyen Müslü-

64 A. Musil, *Northern Neğd: A Topographical Itinerary*, Oriental Explorations and Studies, sayı 4, New York, 1928, s. 283.

65 Habib, *Ibn Saud's Warriors*, s. 143.

66 *A.g.e.*, s. 33 vd.

manlarız, ne de birbiri üzerine akınlar yapan ve elde ettikleriyle geçinen Araplar ya da Bedevîleriz."[67] İhvan, "görevini hakkıyla yerine getirerek kendi işlevine son vermişti".[68] Dikkatli bir etnolog da büyük bir çatışmanın çıkmasının kaçınılmaz olduğunu öngörmüştü.[69]

"Dışarısı" artık, Vahhabî öğretisinde kabul edilen anlamını, yani fethedilecek topraklar niteliğini yitirmişti. İhvan isyanı, dışarıya yönelik yağma hareketlerinin bir karşılığı - petrol- bulunmasaydı, genel bir ayaklanmaya dönüşebilirdi. Petrolden kazanılan servet, kabile yapılarının ve statüsünün idamesinin gerektirdiği ve buna katkıda bulunan hiyerarşiye göre patrimonyal tarzda yeniden dağıtılır. Kabile yapısının dengi olan, servet ve imtiyazların yarattığı ayrımlar, yeni "dışarı"yı tanımlar: Suudî Arabistan'da çalışan göçmen işçiler ve coğrafî "dışarı"nın ötesinde kadınlar.

Vahhabî devletinin yarattığı rahatsız edici toplumsal sonuçlar için kısaca bunları söyleyebiliriz. Bu siyasal yapının, yani Vahhabî-Suudî ittifakının doğurduğu ideolojik sonuçlar ise, 1927'den beri değişmez bir biçim almıştır. Bu tarihte isyan çıkarmış olan İhvan, Abdulaziz'i dışarı ile içeri arasındaki ilişkinin düzenini bozmakla suçluyordu: Oğlu Suud'u (o sırada bir Hıristiyan devletinin işgali altında bulunan ve dine aykırı hareket eden Müslümanların yaşadığı) Mısır'a göndermişti, telsiz telgraf ve başka şeytan icatları kullanıyordu, Hasa Şiîlerini Vahhabî inancını benimsemeye zorlamıyordu vs.[70] Aslında İhvan, Suud'un kâfirlerle ve dinden çıkmışlarla ilişkilerinden çok daha önceleri şüphelenmeye başlamıştı; 1918'de Vahhabî Hâil'e karşı düzenlenen bir se-

67 *A.g.e.*, s. 136.

68 *A.g.e.*, s. 119.

69 Musil, *Northern Negd*, s. 303.

70 Habib, *Ibn Saud's Warriors*, s. 122, 135. Telgraf üzerine ilginç tartışmayla ilgili olarak bkz. Wahba, *Arabian Days*, s. 57-58.

fere, bunun İngilizlerin bir siyasî oyunu olduğunu düşünerek katılmaya istekli olmamışlardı.[71] Suudî devletinin siyasal iktidarına çok benzer bir eleştiriyi, Kasım 1979'da Kâbe'nin işgaline katılanlar dile getirmişti. Vahhabî-Suudî düzenini sarsan ikinci olay buydu. Küfürün başlıca göstergelerinden biri, Hıristiyanlarla sürekli temas ve işbirliğiydi. Vahhabîliğin teknik adı olan *tevhid*'i temsil ettiğini ileri süren devlet, aslında Müslümanların, Hıristiyanların, putperestlerin ve sapkın Şiîlerin tevhidini (birliğini) gerçekleştiriyordu, ayrıca putperestlikle savaşırken para putunu ortaya çıkarmıştı.[72] Günümüzün olguları, tam anlamıyla köktendinci bir tarzda, kutsal metinlerin modellerine uyduruluyor, bu modelleri bugüne tercüme etmek için kullanılıyordu. 1979 olaylarını gerçekleştiren grubun temel motifi, çağdaş olayları eskatolojik olaylar dizisi içinde eritmekti,[73] böylece isyanlarını meşrulaştırmış oluyorlardı.

1979'da isyancılar hakkında ölüm fetvası veren Vahhabî uleması,[74] Vahhabîliğin idam edilenlerden daha hakiki temsilcileriydi. Ölüm fetvasında imzası bulunanlardan, Suudî Arabistan müftüsü Şeyh Abdulaziz bin Bâz,[75] yayımladıkları risalelerden bazılarını kendisine okuyan isyancıların tezlerine karşı çıkmamış, sadece o günkü Suudî devletinin bu eleştirilere muhatap olabileceğini kabul etmeye yanaşmamıştı.[76] Köktendinciliğin sırrı, özgüllükten yoksunluğunda,

---

71 Philby, *Arabia of the Wahhabis*, s. 102.

72 Cuheyman b. Muhammed b. Seyf el-Uteybî, *Da'vetu'l-Ihvan Keyfe Bedeet ve ilâ eyne tesîr*, tarih yok, s. 32-33; *El-İmâra ve'l-Bey'a ve't-Tâa ve'l-Keşfu Telbîsi'l-Hükkâm alâ talebeti'l- ilm ve'l-avâmm*, (yer ve tarih belli değil), s. 28.

73 Uteybî, El-Fiten ve Ahbâru'l-Mehdî ve'd-Deccal ve Nüzûl-I İsâ b. Meryem ve Eşrâtü's-Sâa, tarih yok, değişik yerlerde; *El-İmâra*, s. 20-21.

74 Bu fetvanın metni ve diğer belgeler için bkz. A. Mati'ni, *Cerimetu'l-Asr. Kıssatu İhtilali'l-Mescidi'l-Harâm*, Kahire 1980, s. 43-44.

75 *A.g.e.*, s. 45.

76 Uteybî, *Da'vetu'l-Ihvan*, s. 8.

sözlerin simgeselliğinde, kutsal ile gerçek kayıtlar arasında koşutluk bulunmasına rağmen, asla özdeşlik olmamasında yatmaktadır. Dolayısıyla gerçek kayıtlar, kutsal kayıtların anlamı haline gelebilmektedir; bunun için, böyle bir anlamı belirleyecek, pekiştirecek, dayatacak güce ve otoriteye sahip olanların devreye girmesi gerekmektedir. Ütopyanın imkânsızlığı, iki kaydı ve referans bağlamını, yani kutsal ile gerçek'i birleştirmenin imkânsız olmasından kaynaklanır. Cuheyman el-Uteybî ve takipçileri, iki kaydı birleştirmeye, aralarındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bundan dolayı, eskatolojik metni içkin binyılcılık biçiminde okumuşlar, trajik bir sona uğramışlardı. İki kayıt arasında, otoritelere kutsal'a nüfuz etme ve onu kendi güçleriyle birleştirme olanağı sağlayan ayrım olmazsa, köktendincilik anlamını yitirir, bu dünyada başarı şansı olmayan binyılcı bir harekete dönüşür.

DOKUZUNCU BÖLÜM

İSLÂM İNCELEMELERİ VE AVRUPA İMGELEMİ

... quasi tota natura cum ipsis insaniret

SPINOZA

Ortaçağ'da Müslüman âlimlerin ilmî ehliyetlerini kazanmalarına işaret etme maksadıyla kamuya açık konuşmalar yapmaları âdettendi. Bu geçiş töreni [*rite of passage*], tamamen ritüel nitelikte olmadığı gibi anlamsız da değildi; bugün de öyle olmak zorunda değil. Bu âdet, konuşmacıya, kamusal düzeyde eğitiminin kaynaklarını açıklama, ilmî faaliyetlerinin izleyeceği istikamete işaret etme, çalışmalarının dökümünü sunma ve uzmanlık alanının içinde bulunduğu durumu değerlendirme fırsatı veriyordu. İlmî birikimin ve gelecekte yapılacakların bu şekilde, formel olarak ortaya konması, takdire değerdir. Kendi üzerine düşünmek, söz konusu kişiye itibar kazandırır; yeni bir makama sahip olmak da, tıpkı orta yaş bunalımı gibi, düşünmeye başlamak için iyi bir hareket noktası - benim durumumda bu ikisi çakışmadığı için belki de talihliyim. Düşünüm olmadan uzmanlık, eleştirel olmayan zekâya mahkûm olacak, ister istemez

hataların, bir de tabiî ki önyargının kurbanı olacaktır: Hem uzman meslektaşlarınızın, hem de genel olarak toplumun önyargısının.

Ben bu geleneği sürdürmek istiyorum; ama böylesi kadim bir geleneğin, ancak değişime tâbi olması koşuluyla ayakta kalabileceğinin de farkındayım. Bu nedenle, bu saygın töreyi tersine çevireceğim. Bilimsel şeceremin ne denli köklü olduğuyla övünmeyeceğim. Şarkiyat alanına olan bağlılığımın altını çizmeyeceğim. Bu meslek ya da gelenekte hâkim olan, benim de paylaştığım sıradan önyargıları savunmayacağım. Düşünümlerimle, şarkiyat mesleğinin ve mirasının durumunu değerlendirmek, hatta belki de kendi atalarımı mecazî anlamda öldürmeye benzer bir iş yapmak istiyorum. Bu bağlamda birbiriyle bağlantılı iki meseleyi ele alacağım. Önce Avrupa şarkiyatçı imgeleminde canlandırıldığı şekliyle özgül bir İslâm mefhumunu değerlendirecek, bunun şarkiyat içerisinde bilimsel bir disiplin olan İslâm çalışmalarına yüklediği ve benim karşı çıktığım kavram ve kategori dağarını ele alacağım.[1] Bu noktada şarkiyatla ilgili birkaç söz söylemem gerekiyor: Şarkiyattan, doğuyu anlama, doğuya dair bilgi edinme yönündeki bilinçli çabayı an-

1 Yararlandığım kaynaklar şöyle: J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955; N. Daniel, *Islam and the West*, Edinburgh 1960; R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, MA 1962; J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964; N. Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh 1966; A.-T. Khoury, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII-XIIIe)*, Leiden 1972; D. Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, New Haven ve Londra 1977; B. P. Smith, *Islam in English Literature*, 2. baskı, New York 1977; E. W. Said, *Orientalism*, Londra 1978; E. W. Said, *Covering Islam*, Londra 1981; A. Abdel-Malek, "L'Oriantalisme en crise", *Diogène*, 44, 1963, s. 109-142; M. Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam" J. Schact ve E. Bosworth, (ed.) *The Legacy of Islam*, Oxford 1974, s. 9-62; A. Laroui, "The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the Method of Gustave von Grunebaum", *The Crisis of the Arab Intellectual*, Berkeley ve Los Angeles 1976, s. 44-80; A. Al-Azmeh, "Iîsâhu'l-Istişrâk", *Et-Turâs beyne's-Sultan ye't-Târîh*, Kazablanka ve Beyrut 1987, kısaltılmış hali A. Al-Azmeh, "The Articulation of Orientalism", *Arab Studies Quarterly*, 3, 1981, s. 384-402.

lıyorum; şarkiyatı, ideolojik bir mecaz olarak, belirli unsurların estetik, normatif ve nihayetinde siyasal düzeyde batıya karşı doğulu şeklinde tanımlanması olarak görüyorum. Şarkiyat bu unsurlara değişmez, "şarkî" özellikler yükler, bunların kimi itici kimi çekicidir; tarihi aşan, eşyanın doğasındaki değişimi ihlâl eden, bu unsurları aklın sınırlarını aşan uzak ve indirgenemez bir özgüllük içerisinde konumlandıran ve yaygın fantezi ile folklora sürekli değer yükleyen özelliklerdir bunlar. Bu ilk düşünce çizgisini tamamlamak üzere, bu şarkiyatçı İslâm kategorisinin çözülmesi ve İslâm çalışmalarının, modern tarihsel bilimin sağlam zemini çerçevesinde yeniden inşa edilmesi yönündeki belli başlı yönelimlere değineceğim.

Öncelikle bir selefimi anmama izin verin: Kendisi bildiğim kadarıyla Exeter'deki ilk şarkiyatçıdır. 1704'te, Philip Bishop ile Edward Score, *A True and Faithful Account of the Religion and Manners of the Mohammedans* adlı bir kitap yayımladılar. Yazarı Joseph Pitts, Exeter'de doğmuştu. 1678'de, on yedi yaşında, kralının Akdeniz'deki saldırgan faaliyetlerinin kurbanı olmuş, görevli olduğu gemi Cezayirli korsanlar tarafından ele geçirilmişti. Fidyeye değer bulunmadığı için, bundan sonraki on beş yılını köle olarak geçirdi. Bu dönemde İslâm'ı kabul ederek hacca gitti, ama sonunda kaçmayı başararak ömrünün geri kalanını Exeter'de geçirdi.

Kitap büyük başarı elde etti. En az dört baskı yapıldı ve Londra'da, 1774 gibi geç bir tarihte bile yeniden basıldı. Bu, tamamen haklı bir başarıydı, zira kitap okurlarının beklentilerini bütünüyle karşılıyordu, yayıncıların istekleri doğrultusunda bazı değişiklikler yapıldığına dair ciddi göstergeler de mevcut. Somut gözlemle yanlışlanması olanaklı olan fanteziler dışında (Avrupa'da nesiller boyu pek çoklarının, Muhammed'in Medine'deki mezarının havada asılı durduğuna

inanması gibi), kitapta, asırlardır yaygın olan saçma folklorik unsurlardan oluşan klasik dağar yineleniyordu - bu saçmalıklar, bütün şarkiyatçı söylemin dayandığı temel bir yapıdan kaynaklanır: Bu yapıda, gözlemler ile gözleme dayanmayan yargılar iki ayrı kayıt oluşturur, ikisi arasında neredeyse hiç bağ yoktur - yargıların gözlem kisvesi altında sunulması dışında. Fantezilerin geliştirilmesinin nedeni de budur. Dolayısıyla, tıpkı Ortaçağ Avrupalıları ya da günümüzün bazı genç şarkiyatçıları için olduğu gibi, Pitts için İslâm "Katolikliğin, Yahudiliğin ve Arap putperestliğinin karışımı"ndan ibarettir. Pitts ile çağdaşları için, İslâm'ın mükemmel örneği olan Türkler sodomiye öylesine düşkündürler ki, "Kadın'ın Doğal Kullanılma şeklinden nefret ederler"; Muhammed de, "aşağılık, ahlâksız bir sahtekâr"dır. Pitts'e göre Kuran, elbette, "bir Yanlışlıklar efsanesi, nefret uyandırıcı Budalalıklar ve Saçmalıklar" yığınıdır.[2]

Gözlemin önyargıları düzeltme gücüne sahip olamaması, Joseph Pitts gibi yarı cahil kişiliklerle sınırlı değil. Bundan daha çarpıcı bir karşıtlığa Voltaire'de raslanır: *Essai sur les moeurs* adlı eserinde ortaya koyduğu, İslâm'a dair modern ve tarihsel sayılabilecek görüşü ile, *La Fanatisme ou Mahomet le Prophète* adlı trajedisindeki karanlık Ortaçağ tasavvuru arasındaki karşıtlıktır bu. Muhammed'in, hırs ve şehvetle dolu bir sahtekâr olduğu, dolayısıyla İslâm'a yakışan bir ilham olduğu iddiası, çok yakın zamana kadar Edward Gibbon ile birçoklarının paylaştığı, Ortaçağ'dan kalma bir görüştür. İslâm'a dair bu Ortaçağ kanonu, 12. yüzyılın bitiminde son şeklini aldı: Birbirinden bağımsız olmakla birlikte çarpıcı bir koşutluk arz eden iki İslâm-karşıtı polemik geleneğinin ürünüdür bu: Biri Bizans, diğeri Mustariblerin*

2 *A True and Faithful Account*, önsöz, s. 13, 18, 21. Yayıncıların taleplerine ilişkin olarak bkz. Daniel, *Islam, Europe and Empire*, s. 14.

(*) Sonradan Araplaşmış halklar - ç.n.

geleneği. Bu teolojik ve edebî kanonun, gözlemler karşısında bu kadar duyarsız olabilmesi çarpıcıdır. Marco Polo'nun betimlemeleri, büyük ölçüde, gerçekliğe dair gözlemlerin ya da özgün Arap kaynaklarının okunmasının bile değiştiremediği edebî ya da teolojik uylaşımlara dayanıyordu: Söz konusu Arap kaynaklarının tercümeleri, 12. yüzyılın ortalarından itibaren Cluny Manastırı'nın koleksiyonunda mevcuttu. Olgusal malumatla dolu olan Ortaçağ romansları, dönemin *histoire chanté*'ları, propaganda ve edebî uylaşım adına olguları her zaman feda ediyordu. Müslümanlarla dolaysız temas kurmuş olan Haçlılar ya da başkaları, sanki onlar hakkında hiçbir şey öğrenmemiş, zarif yaşam sanatlarını devralmakla yetinmişlerdi. Diğerleri için İslâmî doğu, bir fantezi kaynağı, bir düş ülke, bir savaş nedeniydi. Burada önemli olan, tek tek bilgi içerikleri değil, bu içerikler arasındaki uyumdur. Bu da, özgül bir savaş fantezisine işaret eder. Bu noktada, tek tek ifadelerin içerdiği hakikat, raslantısaldır.

Burada hâkim ihtiyaç, İslâm hakkında kötü konuşmaktı; İslâm'a dair bilgi bir tür savunmacı cehalete dayanıyordu. İslâm konusunda Guibert de Nogent 12. yüzyılda şöyle diyordu: "Şerri, hakkında söylenebilecek her türlü kötü sözü aşan bir şey hakkında kötü konuşmak gerekir." Bugün hâlâ Ortaçağ kalıntılarının somut unsurları bağlamında ifade edilen bu kötülük, bütünüyle keyfî değildir. Bir dizi imgeye, estetik yargıya -değer yargısına- dayanmaktadır. Her kültür, ötekilerden farklılığını tesis ederek serpilip gelişir, bu farklılığın tesisini de, ağır dış çatışmalar ya da içsel çalkantı ve belirsizlik durumlarında yoğun bir enerjiyle gerçekleştirir. Avrupa'daki Yahudilerin kötülük kaynağı olarak görüldüğünden, uzaktan yakından ilgilerinin olmadığı meselelerde günah keçisi durumuna getirildiklerinden sık sık bahsedilir. Ama en yaygın ve uzun süreli şekilde itici öteki-

liğin şahikası olarak görülen taraf, İslâm ve diğer doğulular olmuştur - ilk Siyonistlerden Moses Hess'in, Bruno Bauer'in Yahudilerin doğulu olduğu yolundaki ifadesinden büyük rahatsızlık duyması boşuna değildir.[3] Tarihe kökten değişimler dağarı olarak bakan benim gibi bir kimse için, arketip bir kolektif belleğin, folklorik unsurların varlığını koruduğu karanlık bir kültürel yaşamın böylesi tezahürlerine tanık olmak epey şaşırtıcı - sözgelimi, son dönemdeki İspanyol klinik psikolojisini konu alan bir araştırma, korkunç Mağripli imgesinin İspanyol fantezilerinde hâlâ saplantılı ve yaygın şekilde canlılığını koruduğunu ortaya çıkarmıştır.[4] Kuşkusuz bu, psikolojik ve ideolojik fenomenlerde sık sık karşılaşılan bir sürece işaret eder: Yer değiştirme - bir imgenin, normatif açıdan belli bir yakınlık arz ettiği başka bir imgenin yerine geçmesi, ya da bir imge ya da bir adın belli bir ortak özelliği paylaştığı başka bir imge ya da ad yerine geçmesi: Konumuz bağlamında bu, korku ve dehşettir. Aynı simgesel tarzda, bugün komünizm, Şiîlik, İslâm, terörizm, Araplık, Kaddafi, FKÖ gibi adeta birbiri yerine geçebilen kötülük alametleri, neredeyse otomatik bir biçimde isterik tepkileri tetikleyebilmektedir: Bütün bu alametler, televizyon ya da başka kitle iletişim araçlarıyla her gün önümüze konmaktadır - köktendinci Hıristiyanlardan ya da medyanın yarattığı canavarlardan söz etmeye gerek yok. Nostradamus'un sözümona kehanetlerinin bugün ne kadar rağbet gördüğünü hatırlayalım: Kaddafi, SSCB ve Siyonizm-karşıtlığına dayanarak karanlık bir kıyamet tablosu yaratılmaktadır.[5]

---

3 J. Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, Londra 1978, s. 140.

4 T. F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton 1979, s. 3, 317 n. 1.

5 J.-C. de Fontbrune, *Nosterdamus. Historien et prophète*, Paris 1981, s. 352 vd., 381 vd.

Hâlâ varlığını koruyan bu imgeler, Ortaçağ Sarasen* imgesine dayanmaktan ziyade, siyasal ve kültürel düşmanlığın kılık değiştiren yeni ifadeleridir. Ortaçağ'da bu imgeler, gerek Haçlı Seferleri öncesinde gerekse de sonrasında İslâm ile Hıristiyanlık arasındaki çatışmadan kaynaklanıyordu; Haçlı Seferleri döneminde Hıristiyanlık bir siyasal düşünce, coğrafî sınırlama, kültürel özbilinç birimi haline gelmişti. Bu çatışmaya damgasını vuran tarihler, 1060'ta Sicilya'nın fethi, 1085'te Toledo'nun ele geçirilmesi, 1099'da Kudüs'ün işgalidir. Bu çatışmadan, Sarasen ile Mağrip kategorileri doğmuştur. İslâm'ın gözlenebilir örnekleri olan bu kategoriler, farklı, olumsuz, korkutucu bir fenomenler dizisinin göstergeleri haline geldi. Kültürel bir tarz ve negatif bir estetik dağarın bileşenlerinden biri olan şarkiyat, doğal olarak, dönemin hâkim yazılı kültür kodları çerçevesinde ifade edildi, bu nedenle Ortaçağ şarkiyatçılığının İslâm'ı dinsel polemik bağlamında temsil etmesine şaşmamak gerek: Din, uzlaşmazlık ve uyum kodlarının yazıldığı aslî alandı.

Böylece Sarasen'ler, Kitab-ı Mukaddes efsaneleri çerçevesinde Hacer soyu olarak tanımlandı, Muhammed de papa olamamış bir kardinale benzetildi. Daha önce de, Sarasenlerin taptığı tanrılardan biri olarak düşünülüyordu: Bu tanrılar arasında Mars, Pluto, Apollon ve Alkaron** diye adlandıran bir tanrı vardı. Ortaçağ'a ait romanslarda ve piyeslerde, Sarasenler katıksız ve itici bir farklılığın göstergesi olarak işlendi. "Sarasen" terimi, Müslümanlar için olduğu kadar, Kuzey Avrupa'daki paganlar, Roma imparatorları, İncil'de sevilmeyen farklı kişilikler için de kullanıldı. Fatih William, Britanya Sarasenleriyle savaştığını düşünüyordu.[6] Şarkiyat katego-

(*) Doğuluları ifade etmek üzere, muhtemelen Arapça "şarkiyyun"dan türetilmiş sözcük - ç.n.

(**) "Kuran" sözcüğünden türetilmiş bir sözcük - ç.n.

6 Metlitzki, *The Matter of Araby*, s. 119.

rilerini şekillendirmiş olan bu göstergesel işlevin ışığında, Muhammed'e evrensel bir kötücüllük atfedilmesi şaşırtıcı değildir. Dante'nin *Inferno*'sunun 28. kantosunda, nifak ve kötülük tohumları aşılayan ve bu açıdan ancak Yahuda ile Brütüs'ün gerisinde kalan Muhammed, Cehennem'in dokuz çemberinden sekizincisine layık görülür.

Dante bir âlimdi; Ortaçağ'da olduğu gibi bugün de ilim, dönemin kültürel siyasetinden ayrılamaz; bilgi de asla masum bir uğraş olmamıştır. İlmî uğraş, tanımlanmış, somutlaştırılmış, kategorileştirilmiş, düzenlenmiş ve birbiriyle bağlantılandırılmış bazı yaygın ilkelerin özel bir dille özel bir kitleye dile getirilmesidir. İslâm üzerine çalışan Ortaçağ âlimleri, İslâm'ı bir Ariusçuluk biçimi olarak, İncil'de yer alan kehanetler bağlamında değerlendiriyordu. [Kurtubalı] Eulogius ya da Alvarus -Nicetas'tan söz etmeye bile gerek yok- İslâm'ı Deccal'in son kez ortaya çıkışı yolunda bir hazırlık olarak görüyordu - bu anlayış, zaman, değişim, ussallık ya da ilerleme karşısında büyük bir direnç göstermiştir. Şarkiyatçıların en önde gelen ismi Duncan Black Macdonald, 1933'te hâlâ İslâm'ın Ariusçu bir sapkınlık olduğunu öne sürebiliyordu.[7] 1597'de, kıta Avrupası'na sürgün edilen İngiliz bir Katolik, Calvinci-Türkçülük'ten [*Calvino-Turkism*] söz etmiş, buna yanıt olarak Anglikan Matthew Sutcliffe Türkçü-Papalık'tan [*Turko-Papism*] dem vurmuştur. Bu tür tavırların saygın öncelleri de olmuştur. John Wycliffe İslâm'ı Kilise içinde kötülüğün adı olarak görmüş, Luther de, Kettonlu William'ın Latince Kuran çevirisinin 1543 tarihli baskısına yazdığı önsözde, Papa'yı Deccal'in başı, İslâm'ı da gövdesi ilan etmiştir. Reform dönemi boyunca ve 19. yüzyıla kadar, İslâm, Daniel'in Kitabı'nın sekizinci bölümündeki ünlü koçun küçük boynuzu olarak görüldü: Büyük boynuz,

7 D. B. Macdonald, "Whither Islam?", *Muslim World*, 23, 1933, s. 2.

Papa'ydı. Ben bile, 1967'deki savaş sırasında İngiltere'de bu tür Arap-karşıtı propagandalara tanık olmuşumdur. Haçlı din adamları, Cengiz Han'ın İslâm topraklarına saldırması karşısında umutlanmış, Cengiz Han'da Hezekiel'in kehanetlerini gerçekleştirecek yeni bir Davud görmüşlerdir.[8]

Bu anlayışların, pekin bilimlerin yerleşmesine rağmen eğitimli kesim arasında yaygın olduğunu bir kez daha hatırlatmama izin verin. Haçlıların yenilgisinin ardından, Viyana Konseyi 1312'de Roger Bacon ile Raymond Lulle'un Arapça'nın öğrenilmesi yolunda daha önce öne sürdükleri fikirleri onayladı - bu karar, Haçlıların geri çekilmesiyle birlikte savaşı başka bir düzeyde, misyon faaliyetleriyle yürütme düşüncesiyle de uyumluydu. 1539 ile 1638'de Paris ile Oxford'da Arapça kürsülerinin kurulmuş olmasına, Leiden'de 1593 yılından itibaren Arapça öğretilmeye başlanmasına, Hollandalı şarkiyatçı Thomas Erpenius'un Arapça grameri ile öğrencisi Golius'un Arapça sözlüğünün 17. yüzyıldan itibaren mevcut olmasına karşın bu tavırlar varlığını sürdürüyordu.

Burada, İslâm'a ilişkin olarak, biri seçkin uzmanlar diğeri sıradan halk için geçerli olan iki ayrı bilgi tipi ile alanından söz etmiyoruz. Burada söz konusu olan, şarkiyat içerisinde içerikleri itibarıyla örtüşen iki kaydın aynı anda var olması: İlki -ilmî olan- daha önce de belirttiğim gibi, gözlem olanağına daha açıktır ve bu nedenle daha da affedilmez niteliktedir. Gerçek ya da aldatıcı olgulara erişme imkânı ne olursa olsun, olgular her zaman inşa edilir ve bu inşa, istisnasız bir biçimde, kültüre özgüdür. Şarkiyatçı uzmanlık, mitolojik bir sınıflayıcı kanaatler bütününden, dünyanın katı bir şekilde bölünmesinden doğmuş bir kültürel tarzdır - bu açıdan, futbol kulüplerine verilen desteğin altında yatan ta-

8 M. Eliade, *The Myth of Eternal Return*, çev. W. R. Trask, Londra 1955, s. 142.

raftarlığa çok benzer. Her türlü mitte ve ilkel mantıkta olduğu gibi, farklılık, ikili yapılar ortaya çıkararak karşı-teze dönüşür. Bütün kültürler, birbirinin karşı-tezi olan kültür ile yabanlık, normallik ile gayri tabiîlik tipolojileri çerçevesinde işler. İslâm ile İslâmî unsurlar da bu yapılar bağlamında yorumlanır, sınıflanır, bölünür ve bağlantılandırılır. İslâmî unsurlar üzerine söylemin terimlerini, bu parametreler belirler. Bir insanın kendi kültürünün norm sayılması, terimlerinin ve dilinin bir kültürel tipolojinin üst-dili olması kaçınılmazdır: Bu tipoloji bağlamında diğer kültürler, söz konusu kültürle sadece ötekilik değil, karşıtlık ilişkisi çerçevesinde görülür. Hıristiyanlığın, burjuva-kapitalist düzene dönüşmesi yolundaki uzun süreç içerisinde, kötü olan İslâm, yavaş yavaş eşyanın doğal düzeninde bir yoksunluk, bir eksiklik halini aldı - bu doğal düzen, Aydınlama'dan itibaren, evrensel tarihin doruk noktası olarak görüldü. Bir zamanlar iyiyle çatışan kötü olan İslâm, böylece, yeni doğan tarihselci anlayış çerçevesinde bir anakronizma, ilkel bir evre halini aldı.

Kuşkusuz bu, İslâm'ın kudretini yitirmesi anlamına geliyordu. Burjuva-kapitalist düzenin evrensel genişlemesi sonucunda elde ettiği siyasal, iktisadî, teknik güç bağlamında kazandığı üstünlüğün ifadesiydi bu. Sarasen'den, Mağripli'den ya da Türk'ten duyulan korku, bir zamanların "korkunç felaket"i, yerini aşağılamaya bıraktı ve Osmanlı İmparatorluğu çok geçmeden Avrupa'nın hasta adamı haline geldi. Ama bu aynı zamanda, "hoşlanma"yı da siyasal ve kültürel açıdan olanaklı hale getirdi. Avrupa kolektif temsillerinin hepsinde kâbus ifadelerine raslanmadığını da belirtmem gerekir - İslâmî unsurlar karşısındaki kösnül büyülenme, Lady Mary Montagu ile Alexander Pope kadar, Ortaçağ keşişlerinin libidosunu da harekete geçiriyordu.

Egzotizm, kösnül ya da estetik hayranlık, kuşkusuz, üze-

rinde düşünülmemiş bir mutlak ötekilik anlayışına dayanır. Bir nesneyi tüketme, onu, kendi bağlamı dışında dekoratif ya da başka amaçlar için kullanma tarzıdır. Egzotizm, kendi karşıtını nahoş olmayan bir yolla tâbi kılmaktır ve Avrupa ile İslâm toprakları arasında değişen iktidar ilişkilerine koşut bir seyir izlemiştir. 1454 gibi erken bir tarihte, Lille'deki bir şölende, dev bir Türk'ün yürüttüğü, sırtında bir kule taşıyan fil, eğlencenin merkezini oluşturuyordu[9] Bir sanat tarihçisi Dürer'in, Bellini ya da başkalarının eserlerindeki "doğulu tarz"dan söz etmiştir,[10] İncil'in resimli baskılarında bugün de varlığını koruyan bir tarzdır bu. 16. ve 17. yüzyıllarda Türk ve İran kilimleri çok modaydı. Daha sonra, İngiltere kralı II. Charles, Fransızların saray giysilerini taklit etmekten vazgeçmek için sarayda İran giysileri giyilmesine karar vermişti. Samuel Pepys, Fransa kralının uşaklarına İran giysileri giymelerini emretmesi üzerine bu giyim tarzından hemen vazgeçildiğini kaydeder. Bu egzotizmin, tuhaflık karşısındaki bu büyülenmenin daha uzun ömürlü sonuçları da olmuştur; İslâm şarkiyatı sanat üzerinde derin etkiler yaratmıştır: Hemen akla gelen birkaç örnek vermek gerekirse, Marlowe'un *Tamburlaine*'i [Büyük Timur], Goethe'nin *West-Östlicher Diwan*'ı [Doğu-Batı Divanı], Mozart'ın *Entführung aus dem Serail*'i [Saraydan Kız Kaçırma], Delacroix ile Ingres'in eserleri, Brighton'daki Royal Pavilion. Birbirine yakın mekânlarda egzotizm, eğlendirici olmaktan çıkıp temelinde yatan barbarlığı açığa çıkarır. İşgal altındaki Filistin'in Ayn Hud köyünü ele alalım. Burası, İsrailli sanatçıların yaşadığı bir köydür, egzotik ayrıcalık kazanmasının tarihi karakteristik bir kaba kuvvete dayanmaktadır: Sanat-

9 J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, çev. F. Hopman, Harmondsworth 1972, s. 241.

10 J. Raby, Venice, *Dürer and the Oriental Model (Hans Huth Memorial Studies, 1)*, Londra 1982.

çıların yaşadığı rengârenk evler, 1948 yılında topraklarından sürülen sahiplerinin bıraktığı gibi kalmıştır.

Dekoratiflik, böylelikle, egzotik olanın gerçekliğini yok etmeye dayanan bir tahakkümün parçası haline gelir. Othello'da Mağriplilikle ilgili pek bir unsur yoktur - tabiî, raslantı eseri Mısırlı olan bir cadının annesine verdiği sihirli mendil dışında. Corneille, sıradan Fransızları Türk gibi giydirdiği için Racine'i eleştirmiştir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkün. Ötekilik, her zaman, insanın kendi kaygılarını dile getirmesine yarayan bir bağlam olmuştur. Her ne kadar müphem olsa da, sözgelimi Condorcet'nin İslâm karşısındaki hayranlığı da böyledir: Condorcet İslâm'ı batıl Hıristiyanlık'la karşılaştırıldığında doğal bir din olarak görüyordu. Sanatsal egzotizm de temelde böyledir. Dürer ya da Bellini için, doğulu imgeler ya da izlekler, Kitab-ı Mukaddes izleklerinin betimlenmesi için görsel birer çerçeve oluşturuyordu. Ingres'in mahmur odalıkları, aslında antik heykelden esinlenmiş, Lady Mary Montagu ile Montesquieu'nün yazdıklarından devşirilen motiflerle doğulu bir bağlam, doğulu bir doku kazanmışlardır. Ingres hayatında İtalya'dan güneye gitmemiştir; tür ve düşlem bağlamındaki aynı şemalaştırma, 19. yüzyılın "etnografik" Ortadoğu resimlerinde de karşımıza çıkar.[11]

O halde, Aydınlanma'ya gelindiğinde, İslâm artık sadece ve mutlaka kötü olmaktan çıkmıştır. Aynı zamanda tuhaf, uzak, zaman zaman da gülünç bir şey haline gelmiştir. Şeylerin eksik bir düzeni, eksik şeylerin düzenidir artık İslâm. Kuşkusuz eksiklik, tartışmalı bir kavramdır. Eksikliğin ölçülmesine yarayan bir tamamlanmışlığı, mükemmel bir bütünlüğü ima eder. Ama burada söz konusu olan sadece öl-

11 M. Steven, "Western Art and Its Encounter with the Islamic World 1798-1914", M. A. Stevens, (ed.) *The Orientalists: Delacroix to Matisse*, Londra 1984, s. 17, 21.

çüm değildir: Şeylerin doğru düzeni, ötekilerin bu düzen çerçevesinde değerlendirilip yargılanması demektir. Burada karşıtlıklar üzerine kurulu bir söylem söz konusudur, tıpkı Ortaçağ'a ya da erken modern döneme ait anlayışların altında yatan ilkel mantık gibi. İyi ile kötü, ortodoksi ile sapkınlık, ahlâkî doğruluk ile cinsel serbestlik ve sodomi arasındaki süregiden karşıtlığın yanı sıra, Aydınlanma'nın şeyler şemasında kendine ait olduklarını öne süreceği başka unsurlara ihtiyaç vardı: Akıl, özgürlük ve mükemmeliyete açıklık - içinde bulunduğumuz dönemin kapsayıcı kategorileri. Ayrıca, Aydınlanma döneminde ortaya çıkan modern şarkiyatçı uzmanlığa, meslekî sekülerleşme eşlik etti. Din adamlarının yerini tüccarlar, meraklılar, boş vakte sahip centilmenler, elçiler aldı. 19 ile 20. yüzyılda, meraklıların yerini gazeteciler, boş vakte sahip centilmenlerin yerini maaşlı akademisyenler alırken, sömürgeciler ve casuslar da bütün bu kategorilere dahil oldu. Uzmanlık her zaman bayrağı takip ettiğinden, Napolyon'un Mısır işgaline, anıtsal *Description de l'Egypte*'i ortaya çıkaran bir uzmanlar ordusu eşlik etti; Fransızların Cezayir işgaliyse muazzam bilimsel çalışmaların önünü açtı. *Journal Asiatique* 1823'te, *Journal of the Asiatic Society* 1834'te, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* ise 1849'da kuruldu.

Modern şarkiyatçı söylemin polemiğe dayalı yapısı, İslâm'a ait her şeyin akıl, özgürlük ve mükemmelleşebilirlikle karşıtlığı bağlamında tanımlanması üzerine temellendirilmiştir.[12] Bu çerçevede İslâmî unsurların üç temel özelliği belirlendi. Bu şekilde ortaya çıkan alanlardan, şarkiyatın ve İslâm incelemelerinin bütün konularını çıkarsamak mümkündür - üstelik bunlar, 19. yüzyılın ortalarından itibaren neredeyse hiç değişikliğe uğramadan, aynı biçim altında

12 Al-Azmeh, "İfsâhu'l-İstişrâk".

bugüne kadar gelmiştir. Şarkiyatçı İslâm uzmanlığına aşina olanlarınız, bu konuların neler olduğunu gayet iyi bilir. Aklın İslâm'daki karşılığı, siyasal dilde fanatizm diye bilinen tutkulu akıldışılıktır: Günümüzün televizyon yorumcuları kadar, 19. yüzyıl âlimleri ile sömürgecilerini de endişelendiren bir meseleydi bu. Bu mefhum, sömürge ve sömürgesonrası tahakkümü karşısında sergilenen siyasal ve toplumsal antagonizmayı açıklamakta kullanıldı: Siyasal ve toplumsal hareketler, insanların hayvanlarla paylaştığı güdülenmelere indirgendi. Montesquieu, Hegel ve daha birçoklarının gözünde Müslüman siyasal yaşamı, doğanın en alt tezahürü olan tutkunun sultasında, raslantısal ve duyusal bir yaşamdır. Bu paradigma çerçevesinde böylesi bir tutkunun ancak iki çıkış noktası olabilir: Parçalanmaların damgasını vurduğu vahşi bir siyaset, ya da ahlâksızlık. İkisinde de soyut bir tutku hâkimdir. Seküler dünyada enerji, sadece negatif amaçlara yönelmiştir ve olgun bir siyasal düzen kurma gücünden yoksundur. Müslüman diye adlandırılan toplulukların siyaseti, şekilsiz ve son derece değişkendir. Müslüman kentleri biçimsiz ve bölünmüştür; Müslüman fetihleri ve hareketleri yönden yoksun, tamamen vahşidir. Müslüman tarihi saçma bir olaylar silsilesidir; Hegel'in "organik bağdan yoksun", sadece "mekâna ait" olduklarını öne sürdüğü hanedanlarla tanımlanan, süreklilikten yoksun bir zamandır bu tarih.[13] Bunun doğal uzantısı, son derece dogma merkezli bir yaşam, soyut bir Tanrı tapıncı karşısında bireysellikten topyekûn vazgeçilmesidir. Bir diğer uzantısı da -aklın, iradenin ve kişiliğin Allah'a tâbi kılınmasının siyasal düzeydeki analojik karşılığı- bireyselliğin kolektiviteye tâbi olmasıdır: Özgürlük ile karşı-tezinin doğulu ayna imgesi. 18. yüzyıldan itibaren bu, şark despotluğu ola-

13 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibtree, New York 1956, s. 105.

rak adlandırılmıştır: Doğuda ya topyekûn zorbalık, ya da anarşi hüküm sürer. Montesquieu gibi büyük düşünürlerce geliştirilen bu izlek,[14] daha küçük çaplı uzmanlarca Arap ve İslâm siyasetinin ve siyaset kuramının incelenmesinde kullanılmıştır.

İslâmî unsurların incelenmesinde bu iki kategori -akıldışılık ile tâbiyet- İslâm'ı ikiye bölünmüş bir varlık şeklinde ortaya koyar: Bir yanda salt hayvansılık, öte yanda soyut, dolayısıyla zorlama ve baskıcı bir düzen ilkesi. Herkesin herkese karşı savaşı ile Leviathan arasındaki ilişkiye hiçbir şey aracılık edemez; Tanrı ile dünya arasında hiçbir dolayım olamaz; belli bir anda ancak bir tanesi galip gelecektir. Bireysel ihtiyaçların ussal biçimde eşgüdümlendiği alan olan, devleti ortaya çıkaran sivil toplum, tasavvur edilemezdir. Bu izleğin çeşitlemelerinden birinin büyük etkiye sahip olmasına şaşmamak gerek. Bu, toplum bilimlerinin tipik şarkiyatçı bir uyarlamasıdır: Klan, kabile, yerellik, mezhep ya da etnik grup mefhumlarını doğal birer kendilik olarak gören, kökensel bir belirlenim dışında hiçbir belirlenim tanımayan bir anlayıştır bu. Bu, aynı anda hem devlet gibi daha yüksek bir düzen ilkesine tâbi olmayı reddeden doğal bir kendiliktir, hem de mensuplarıyla akıldışı zorlayıcılığa dayanan bir bağı olan, dolayısıyla despotik olan bir birimdir. Toplumsal gruplar, sosyolojik kategoriler olarak ele alınmaktansa, tarih-altı bir öze hapsolmuş birimler sayılarak küçümsenir: Bu öz, her daim var olan ve günümüz olaylarına ışık tutan tarih-altı bir düzen olarak ele alınmanın dışında, tarihsel incelemeye geçit vermez - olsa olsa en yüzeysel anlamda tarihsel incelemenin nesnesi olabilir. Uz-

14 Despotluk izleği için bkz. A. Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dan l'Occident classique*, Paris 1979; L. Althusser'in Montesquieu üzerine gözlemleri, *Politics and History*, çev. B. Brewster, Londra 1972, s. 75 vd.

manların açıklamalarında adı geçen ve her akşam televizyonlarımızda akıldışı kıyım ve vahşet hikâyelerinin kahramanı olarak karşımıza çıkan bu grupların -mezheplerin, etnik grupların ve şarkiyatçı söylemin diğer oyuncularının- indirgenemez bir özgüllüğe sahip oldukları, doğal bir antagonizma içerisinde oldukları, doğaları gereği hizipleşmeye eğilimli oldukları düşünülür. Böylelikle, aslında çok yeni bir fenomen olan cemaatçiliğin, ilksel olduğu düşünülür. Bu hayvansı varoluş, "kimlik" adı altında formelleştirilir: Uzmanların demeçlerinde sıklıkla yinelenen ve büyük rağbet gören gizemleştirici bir kavramdır bu. Lübnan'daki sözümona ilksel antagonizmalar hakkındaki, Kuzey Afrika'ya dair Fransız sömürge dönemi tarihyazımına kaynaklık etmiş, yerleşik halk ile kabile halkı -ya da Araplar ile Berberîler- arasındaki çatışmalar hakkındaki saçma yorumların birçoğu da bu mefhuma dayanmaktadır.

İslâmî unsurların tanımlanıp sınıflanmasını sağlayan üçüncü kategori, mükemmeliyete açıklıktı. 19. yüzyılda bu terim, anlamı ortadan kalkmamakla birlikte kullanımdan kalktı; evrimcilik ve tarihselcilik içerisinde daha geniş bir anlam kazandı. İster Condorcet'nin, Auguste Comte'un, Hegel'in, Marx'ın ya da Herbert Spencer'ın olsun, isterse de kalkınma kuramlarının ve Dünya Bankası'nın felaketler doğuran siyasetlerinin altında yatan kuramlar olsun, dünya tarihine ilişkin evrimci şemaların hepsi, doğulu-İslâmî ile batılı-normatifi ayırt eden farklılıkları barındırır. Normatif olan ile zamansal açıdan sonul olan [*terminative*], Avrupa merkezli evrimci-tarihselci şema içerisinde birbirine tekabül eder: Bir anomali, bir eksiklik olan İslâm, bir anakronizma olarak görülür. İslâm'ın istibdat, akıldışılık, inanç, atalet, ortaçağsılık gibi karakteristik nitelikleri de, tarih içerisinde, artık zamansal anlamda aşağı konumda olan evrelere aittir.

İslâm'ın kavranışında kullanılan karşı-tez yapılarının, feodalizme ilişkin geleneksel algılama tarzıyla gösterdiği koşutluk çarpıcıdır. İlkellik mefhumu, doğuyla da feodalizmle de birçok ortak özeliğe sahiptir. Ancak İslâm tarihinin evrimci şemalar içerisinde sahip olduğu yerin ötesinde -Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde sahip olduğu sıradışı konum, ya da Asya tipi üretim tarzı bağlamındaki periferi konumu gibi- ilerleme felsefesi bağlamında İslâm'ın tarihselliği kuşkulu olmuştur. İslâmî unsurların hiçbir özelliği, ilerleme ya da evrim izlekleri çerçevesinde bir katkıya sahip değildir. İslâm tarihi, en iyi olasılıkla, Yunan felsefesi ile biliminin Batı'ya aktarılmasında raslantısal bir araç olarak görülmüş, görülmektedir. Tarihselliğine gelince, İslâm ilerleme değil gerileme bağlamında ele alınır; tarih içerisinde akıldışı bir zuhur olarak görülür, bazı yüce gönüllülerin gözünde olumlu özellikleri de olan bir zuhurdur bu. Ama ona yalnızca gerileme atfedilir. Kökensel akıldışılığı, örtük biçimde, ya öğretisel ya da ırksal bir yetersizliğe bağlanır. Kudret kazanan, inanılmaz bir biçimde genişleyen bir imparatorluk kuran, kendinden üstün uygarlıkların birikimlerini yağma eden bu değersiz varlık, ancak büyük hızla bozularak, çürüyerek layığını bulacaktır. Bu hızlı düşüş, bazı yüce gönüllü uzmanların İslâm'ın kökensel itkisine atfettiği o yükseklik ile, Müslümanların kökensel irrasyonalizminin ağırlığı, hayvansı tutkuları, iktidarlarının soyutluğu, toplumlarının biçimsizliği arasındaki uyuşmazlığa indirgenir. İslâm dünyasında kendi başına ussal olarak görülen ne varsa, söz konusu tekil olayın sınırlarını kesinlikle aşmaz. Böylelikle İslâm tarihi, en iyi ihtimalle tatsız bir trajedi, en kötü ihtimalle bir pembe dizi, ama her durumda talihsiz bir macera haline gelir. Düşüş, tarihsel düzene ait bir olgu olmak yerine, metafizik düzene ait öngörülebilir bir olaya dönüşür. Burada düşüş temelde tarihsel bir olgu değil, karşı-

tez İslâm mefhumu çerçevesinde doğal bir olgudur: Normallik ile doğallığın karşı-tezi, anomali ile gayri tabiîliktir. Düşüş, metafizik bir zorunluluk haline gelir, kudret eşitsizliğinden kaynaklanan kaçınılmaz bir sonuçtur. Irkçı stereotipler ile tarihsel meşrulaştırma arasındaki uyuma şaşmamak gerek.

Modern şarkiyatın İslâmî unsurlara yönelik tasavvurunda bağlı kaldığı şemalar bunlardır. Standart ders kitaplarını okuyan herkes bunlara aşinadır. Bu şemalar, sadece sömürgecilikle beslenmiş kolektif bir imgelemin ürünü olarak ortaya çıkmamış, çıkmamaktadır. Tersine, dolaysız gözlemin ve bilimsel uğraşın ürünü olarak görünürler. Bu çalışmalara otorite kazandıran etken, Aydınlanma'nın bir başka ürünü olan ve İslâm incelemelerinin belkemiğini oluşturan filolojidir. Bu filolojinin nasıl geliştiğini, üretken zihinlerin bu bağlamdaki çabalarını, şarkiyatçı Arap filolojisi uzmanlarının indirgemecilikleriyle uğradığı bozulmaları unutmayalım. Filoloji, antik araştırmanın bir ürünü değildi, başlangıcında zengin bir antik dönem uzmanlığı ile Kitab-ı Mukaddes eleştirisinden oluşuyordu - Richard Simons'ın tamamlanmamış eseri, Spinoza'nın daha kapsamlı olmakla birlikte daha az etki uyandırmış eseri bu bağlamda ayrı bir yere sahiptir. Sanskrit dili üzerine filolojik eserler, daha sonra Bopp'un geliştirdiği karşılaştırmalı Hint-Avrupa filolojisi, Schleiermacher ve Friedrich Strauss'un (başka bir yönde) geliştirdiği Kitab-ı Mukaddes eleştirisi ve metinsel yorumbilgisi de büyük önem taşır. Alman romantik tarihçilerin eserlerinin de büyük katkısı olmuştur. Genel olarak filoloji, Spinoza'yla birlikte, bir metnin anlamı ile hakikati arasına bir ayrım getirme çabasıdır:[15] Geleneksel Kitab-ı Mukaddes tefsirlerinde bu hakikat, tipolojik açıdan ya da başka biçim-

15 T. Todorov, *Symbolisme et interpretation*, Paris 1978, s. 128 vd.

lerde önceden verilidir. Filoloji, sözgelimi Vico örneğinde, dünyanın çözümlenmesi işini indirgenemez farklılık bağlamında değil, benzerlik bağlamında gerçekleştirmeye çalışmıştır: Bu çerçevede, filolog ile nesnesi arasında ortak olan bir insanlık temelinde, anlama olanaklıdır.[16]

Ama İslâm incelemeleri alanında şarkiyatçı filoloji, tarihsel bilimlerde gerçekleşen bu devrimden sadece gelişmemiş iki unsuru devraldı. İlki, oluşma aşamasındaki filolojinin pozitivizmiydi - "pozitivizm"i evrimci öğretiye atıfta bulunmaksızın, genel bilgikuramsal anlamda kullanıyorum. Pozitivist filoloji, bilinçli bir ahlâkçı yaklaşıma sahip olan bir disiplindir: 19. yüzyılın en büyük klasik filoloğu,[17] bu disiplini, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* adlı eseriyle karşıtlık oluşturacak biçimde, çilecilik ilkesiyle tanımlamıştır. Ahlâksızlığın söz konusu olmadığı bir dünyada ahlâkîliğin hiçbir hükmü olmayacağını unutmayalım. Bu teknikalist saflığın diğer yüzü, teknik bir sahtekârlıktır: Gerçekten de, 18. ve 19. yüzyıl, bilimsel kisveye büründürülmüş sahtekârlıkların altın çağıdır. Bu noktada Macpherson'ın Ossian'ını,* Chatterton'ın Ortaçağ şiirlerini, Cirencester'lı Richard'ın Vakayınamesi'ni saymam yeterli olacaktır. Bu metinsel uydurmalar, 19. yüzyılda doruğuna ulaşan hayvan doldurma sanatından farklı değildir - ikisi de aynı türde bir idealin peşindedir.[18]

Pozitivist filolojinin bu yönü sıklıkla alay konusu olmuştur; örneğin özgün Larousse sözlüğünde[19] bu nokta vurgulanmış, ama disiplinin taşıdığı değerin de altı çizilmiştir.

16 E. Auerbach, "Giambattista Vico and die Idee der Philologie", *Hometange a Antonio Rubio i Lluch*, Barcelona 1936, cilt 1, s. 293-304.

17 U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Zukunftsphilologie. Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches "Geburt des Tragödie"*, Berlin 1872, s. 32.

(*) Macpherson, kendi yazdığı birtakım metinlerin Galyalı ozan Ossian'ın eserlerinin çevirisi olduğunu öne sürmüştür - ç.n.

18 Bkz. S. Bann'ın değerlendirmesi, *The Clothing of Clio*, Cambridge 1984, s. 16 vd.

19 Paris 1866, cilt 12, s. 823, 4. sütun.

Söz konusu değer, pozivist filolojinin bir metnin anlamına yönelik arayışında yatmaktadır; bu anlamda pozitivist filoloji geçmişin bir tür etnografisidir. Arapça alanında belirleyici etkiye sahip olan kişi, Batı'da Arap filolojisinin babası olan, Jansenizm'e bağlılığını malzemesine de yansıtan Antoine Isaac Sylvestre de Sacy olmuştur. Gerek onun, gerekse de öğrencilerinin ve daha sonraki pek çok araştırmacının eserlerinde, Arapça eserlerin eleştirel denebilecek basımları hazırlanmış, sözlükler oluşturulmuş, İslâm tarihinin belli başlı olguları Batı dillerinde özetlenmiş, Avrupa kütüphanelerindeki elyazmalarının dökümü yapılmıştır - tarihsel olarak, Müslüman topraklarındaki kütüphanelerin yağmalanmasına denk gelen bir süreçtir bu. Pozitivist filolojinin amacı, metinlerin, içerdikleri sözcüklerin ve tümcelerin, metnin ait olduğu göndergelerin "bilimsel" bir şekilde incelenmesidir: Bütün bunlar, standart bir 19. yüzyıl ders kitabına göre, tarihsel olgular, kültürel yaşam, din, hukuk ve topluma tekabül eder.[20]

Pozitivist filologları yönlendiren, bilgi ve adlandırma temelindeki bu kesinlik, tipik bir Aydınlanma motifiyle canlandırılmıştı ve Tutku'nun müdahalesinden bağımsız Gerçeklik'i yakalama amacındaydı. Bu, bir tür kısmî gerçekçiliktir. Bu gerçekçilik hakikati üretmez; sadece birbirinden kopuk bilgiler, olgucuklar üretir: Doğalcı romanınkine benzer bir sansür ilkesiyle, temelde engelleyici olan seçme kriterleri doğrultusunda işler.[21] Doğalcılık temelde bir sansürdür, tutkuya karşı bir savunmadır, pozitivist gerçekçilik de özünde anti-septiktir. Filoloji alanında doğalcılık, bürokratik ussallığın bilimsel karşılığıdır. Pozitivist bilgikuramının temel bir ilkesi çerçevesinde düzenden yoksun bir olgucuk-

20 A. Gercke ve E. Norden (ed.), *Einleitung in die Altertumswissenschaften*, Berlin ve Leipzig 1910-1912, cilt 1, s. 35-36.

21 N. Frye, *The Anatomy of Criticism*, Princeton 1971, s. 51-52.

lar silsilesi yaratır: Dilbilimsel gösterge ile gerçek gösterilenin, dolaysız biçimde birbirine tekabül ettiği yolundaki ilkedir bu. Kuşkusuz bu ilke, dilbilim, bilişsel psikoloji ve sanat tarihi çalışmalarıyla çürütülmüştür. Anlambilim, soyut bir leksikalizme yol açar; sözcüklerin, terimlerin, inançların, öğretilerin, dogmaların, metinlerin ve savların tekanlamlı olduğu, kökenleri açığa çıkarıldığında anlamlarının da açığa çıkacağı yolunda temelsiz bir varsayıma dayanır. Pozitivist filoloji, dilbilim ile söylem çözümlemesinin yeniden gündeme getirdiği kadim bir retorik ilkesiyle çelişmektedir: Sözcükleri içeren her şey, sözcüklerin teknik sorunlarıyla da ilgili olmak zorundadır. Bu sorunların çözümü, sözlüklerde ya da gramer kitaplarında değil, anlambilimin özelliklerinde ve kurallarında, metnin yapısında, söylemin inşasında, dilin sayısız kaynağında, anlam ve gerçeklik retoriğinde, metnin sınırsız müphemliğindedir. Hiçbir metin içkin ve tekanlamlı bir nesnel anlama sahip değildir; her metin, içsel ve dışsal olarak, bağlama özgüdür, bu nedenle de sadece yapısal olarak çözümlenebilir.

O halde pozitivizm, bilimsel bilginin değil, doğalcı anlamanın peşindedir. Bütün projesi, nihayetinde görsel bir metafor olan olası hakikat [*verisimilitude*] mefhumuna dayanır. Görsellik de, kuşkusuz, bilişsel araçlar arasında en ilkel olanıdır. Bilgi, duyusal bir dolaysızlık paradigmasını model alır: Dolaysız yaşamın olanca somutluğuyla, "gerçeklik"in mimetik aktarımı. Böylesi bir proje, aslında tam anlamıyla gelişmiş bir doğalcılıktan uzaktır - ondan çok daha aşağı olmakla birlikte, romantik şiir anlayışına benzer.

Pozitivist filoloji, kökenlere dayalı bir inceleme tarzıdır: Bir terimle, o terimin kökenine işaret eder. Bu tarzı tarihsel diye nitelemiyorum, çünkü modern tarih çalışmalarının bütünselleştirici yöneliminden yoksundur. Geçmiş olayları -sözcükleri, vakaları, dogmaları vb.- Leopold Ranke'nin ün-

lü olmakla birlikte pek de derin olmayan düsturu doğrultusunda tanımlar: Ranke, tarihi "wie es eigentlich gewessen" [nasıl olduysa öyle] yazdığını söylemiştir. Bu ifade, 19. yüzyılın tarihyazımı ütopyasının simgesi haline gelmiştir - bu şekilde değerlendirilmesinin meşru olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Bu köken araştırması, her şeyi kökeni bağlamında açıklama arayışındadır, bir dizi mütekabiliyet ortaya koyar ve bunları nedensel zincir şeklinde biraraya getirir: Metinler parçalanır, bu parçalar başka metinlere indirgenir, olaylar tek tek öncellerin, dogma parçaları kutsal metin parçalarının ışığında açıklanır - oysa, dogmaların açık bir biçimde kutsal metinler bağlamında oluşturulduğunu farz etsek bile, bu, dogmaların bu metinlerden devşirildiği anlamına gelmez; tabiî bir kutsal metin, her metin gibi, sayısız biçimde yorumlanabilir olması, evrensel kabule açık olması anlamında dogmalara kaynaklık edebilir. Buna karşılık bir metnin gerçek anlamı, tarihseldir: Bir metin, onu temellük eden çeşitli ve birbiriyle çelişen geleneklerin bağlamı dışında bir anlama sahip değildir. Köktendinciler bile, kendi yeni yorumlarına zemin yaratmak üzere, yorumları dışarıda bırakıp kökensel metne bakarlar. Hiçbir şeyin sonu, başlangıcında mevcut değildir. Sonuçta ortaya çıkan, bir kökenin tezahürlerini ve çeşitlemelerini sıralamaktan öteye gidemeyen bir uzmanlık, aşırı bir felsefî gerçekçilik biçimidir. Ama kökenleri tanımlamak mümkün bile olsa -ki bu son derece kuşkulu bir iddiadır- başlangıçlara dair tüketici bir döküm ortaya koymanın ve Hakikat'e yakın bir olasılığa varmanın imkânsız olduğu gerçeğini görmeyen bir uzmanlıktır bu. Bu çerçevede olay ile olayın açıklanması aynı düzene aittir: Anlatının düzeni, aynı zamanda açıklamanın ve anlamanın düzenidir; görü ile akıl, pekin bir filolojik yoğunluk kisvesi altındaki şiirsel bir düşte birleştirilir.

Böylece şarkiyatçı uzmanlık, ardışıklık dışında her şeye

kapalı bir düzen içerisinde tarihleri, olayları üst üste yığar. Ama bu araştırma her zaman kökenin keşfine yönelir. İslâm'la ilgili muazzam sayıdaki şarkiyat incelemesinin, tarihsel başlangıçları ve Kuran'daki metinsel kökenleri araştırmasına şaşmamak gerek. Bu başlangıçlarda İslâm tarihinin, kurumlarının, toplumlarının ve düşüncesinin hüzünlü hikâyesinin kaynaklarının, kökenlerinin ve açıklamalarının bulunacağı ileri sürülür. Bu uzmanlık, Kuran'dan İslâm toplumlarında iktisadî yaşam ilkelerini, kapitalizmin gelişememesinin nedenlerini çıkarsamıştır. Tarihin gerçek kaynağı da yine Kuran metni aracılığıyla açıklanmaya çalışılır. Bugün İngiltere'nin en önde gelen şarkiyatçısı, Hindistan, Türkiye, Doğu Akdeniz, İran, İspanya ve Sudan'da 1200 yılı aşan bir zaman dilimi boyunca sergilenen siyasal faaliyetleri *cihad* ilkesine dayandırmıştır.[22] Ali ile Muaviye'nin çatışması, şarkiyatçı uzmanlar için İran-Irak savaşını açıklayabilecek bir anahtardır. İran devrimine ve İran-Irak savaşına ilişkin "açıklamalar"a bakacak olursanız, Şiîlerin bundan yaklaşık 1400 yıl önce Hüseyin'in öldürülmesine dayanan "şehitlik kompleks"leri çerçevesinde dile getirilen değerlendirmelere tanık olursunuz. Geçtiğimiz yüz yıl içinde İran'da neler olup bittiğinden söz edilmez. İslâm incelemeleri bu nedenle bir sözde-nedensel zincirler toplamından ibarettir. Bu zincirler, sonuçta, indirgenemez İslâm özüne indirgenebilir: 18. yüzyıl kimyasına ait flojistik kavramı ne kadar ikna edici bir açıklayıcılığa sahipse, bu İslâmî öz de o kadar açıklayıcıdır. Sonuçta, kolay saptanamayan kökenler bulunmaya çalışılır, İslâm tarihinin ve kültürünün gerçek seyri, sonuçları, kurumları ve süreçleri göz ardı edilir - tabiî, "düşüş"e dair metafizik değerlendirmeler dışında.

Kuşkusuz bu, geçmişe-gidimli [*retrospective*] bir inşadır:

---

22 Said, *Covering Islam*, s. 108.

Tarih araştırmaları alanının en temel ilkeleri göz ardı edilerek, daha sonraki olaylar ışığında köken ortaya konur. Bu alanda çalışan uzmanlar, her zaman "nesnellik" iddiasında olmuştur; ama yöntemleri, İslâm incelemelerinde önceden varsayılan büyük bir üst-tarihsel ilkeye, kökenlerin kökenine, sözde-nedenlerin sözde-nedenine dayanır. İslâm tarihindeki her olayın kendisine indirgendiği indirgenemez bir töz koyutlanır, diğer olayların birer anomali, köken itibarıyla gayri İslâmî olduğu öne sürülür. Burada, birkaçı dışında pek çok şarkiyatçının gurur duyduğu bir bilinemezcilikten söz etmiyoruz. Croce'nin filolojik tarihin "müsrif cehalet"i diye adlandırdığı, ya da Lord Acton'ın "renksiz" yazım diye övdüğü şey de değil söz konusu olan. İslâm incelemelerinin doğalcılığında, sözünü ettiğim sansür ilkesinde, biçimsiz olmayan, salt polemiğe dayalı ya da dışa yönelik olmayan, tutkudan da bağımsız olmayan tezler söz konusudur. İslâmiyat söylemi, bilinçli ve köklü bir biçimde, örtük ideolojik mefhumlarla yapılandırılmıştır: Bazı unsurları İslâmî ya da kökensel diye tanımlayan, İslâmî unsurlar dünyasını Avrupa imgelemi terimleriyle, sömürgeci ve yeni-sömürgeci dünya idaresi terimleriyle düzenleyen mefhumlardır bunlar. Olgu parçalarının, üzerine düşünülmeden, eleştiri süzgecinden geçirilmeden düzenlenişi, örtük ideolojilerin, folklorik imgelerin ve ırkçı stereotiplerin gölgesinden uzak kalamaz. Doğalcılık adı altında bu olguların bazısı anlamlı, bazısı anlamsız diye tanımlanacak, bazı varsayımların makûl, bazılarının tasavvur edilemez olduğuna hükmedilecektir.

Böylelikle tarih, üst-tarihsel şemaya tâbi hale gelir: Hegel'in *Estetik*'inin üçüncü kitabında yer alan tarih, destan ve şiir çözümlemesi çerçevesinde, poetik temelinde, daha önce sözünü ettiğim üç üst-tarihsel mefhumla yapılandırılır: Akıldışılık, despotluk ve geri kalmışlık. Bunların her biri, bir konu sınıfı, bir seçim ve ilgililik kriteridir; hep birlikte,

tasavvur edilebilir olanın sınırlarını oluştururlar. Bir dizi içkin, tözsel niteliğin, değişmez, ya da sadece yüzeysel olarak değişebilen bir *homo islamicus*'u karakterize ettiği varsayılır: Uzaklıktan doğan bir yaratıktır o. Söz konusu uzaklık sadece daha önce sözünü ettiğim karşı-tez ilişkisinden değil, sömürgeciliğin pekiştirdiği siyasal uzaklıktan da kaynaklanmaktadır.

Bu *homo islamicus*'un doğasından, burjuva-kapitalist çağın kendini tasavvur ettiği üç temel mefhumun ters çevrilmesiyle tanımlandığından daha önce söz etmiştim. Bu üç kavram, akıl, özgürlük ve mükemmelleşebilirliktir. Benliğe ilişkin bu şemalaştırmaya, ötekine dair bir şemalaştırma karşılık gelir. Bu şemaların her biri, İslâmî diye gözlenen unsurların şemalaştırılmasında istisnasız biçimde gündeme getirilen bir konuya işaret eder. Diğer hiçbir şehre benzemeyen "İslâm şehirleri"nden, iktisadî mantığın tatbik edilemeyeceği "İslâm iktisatları"ndan, toplum bilimlerinin ve siyasal aklın nüfuz edemeyeceği "İslâm siyaseti"nden, tarihsel araştırmanın normal donanımının kullanılamayacağı "İslâm tarihi"nden söz edilir. Olgular tarihsel, toplumsal, kültürel ya da başka bağlamlarından koparılarak, Avrupa imgelemindeki bu tözsel İslâmiyet'e indirgenir. Kesin ayrıntılar, yerel renk haline gelir: Doğalcılığın basitçe genişletilmesi haline gelir, birer "hakikat etkisi" olurlar.[23] İslâm incelemeleri bağlamında şarkiyatın bir bilgi tarzı değil, bir algılama ve anlama tarzı olmasının nedeni de budur. Şarkiyat bazı unsurları İslâmî diye tanımlar, ama onları tarihsel olarak görmez. Bazı unsurları İslâmî diye adlandırır, aynı zamanda da onlara *homo islamicus*'un değişmez ve zamandışı niteliklerini yükler. İslâm incelemelerinin, daha önce de belirttiğim gibi, sıralamadan ibaret olmasının bir diğer nedeni

23 R. Barthes, "L'Effet du réel", *Communications*, 11, 1968, s. 84-89.

de budur: Metinsel bir İslâmî kökene indirgenen unsurların İslâmî diye tanımlanması, bu çalışmaların kendine biçtiği görevin ta kendisidir. Bir başlangıçla tanımlanan İslâmî unsurlar, kökenlerine hiçbir şey ilave etmez. Kökenlerinin üst-tarihsel özgüllüğü dışında, tarihsel koşulları bağlamında tanımlanmış hiçbir özellikleri yoktur. Bu anlayış, birçok uzmanın İslâm tarihinde gözlemlediğine inandığı sıkıcı tekrarlılığı açıklar; bu köken araştırmasının, bu bozulmuş tarihselcilik biçiminin İslâm tarihinde varsaydığı olaysızlığı, değişimsizliği de açıklar. Bu anlayış çerçevesinde İslâmî unsurlar birörnek, ayrımsız, tekbiçimlidir. Kuşkusuz bu, tarihdışı bir görüştür. Devrim İran'ı ile Suudî Arabistan, 10. yüzyıl Endülüs'ü ile günümüz İran'ı kadar birbirinden farklıdır. Bu tablonun gülünçlüğünü görmek için, "İslâm" yerine "Hıristiyanlık"ı koymak yeterlidir. Bantu mesihçiliği de, devrimci Nikaragua Cizvitliği de Hıristiyan'dır. Ama bu, ikisinin özünde aynı olduğu, görünüşteki bir benzerlik dışında sözgelimi Polonya'daki atavistik Katoliklik'ten, Rahip Ian Paisley'nin siyasetinden, Lübnan'daki Marunî siyasetinden ayırt edilemez olduğu anlamına gelmez. Her kim Kathar tarikatının, Flagellant'ların, Rasputin'in ve Hollanda Reform Kilisesi'nin özünde aynı olduğunu iddia ederse, deli ilan edilir. İslâm üzerine çalışan Avrupalı uzmanlarla Müslüman köktendinciler arasında garip bir yakınlık söz konusu. İkisi de katı bir özselciliği, değişmez bir tarihdışı indirgenemezliği, zamandan bağımsız, sadece İslâmiyet'in başlangıcında var olan mitsel bir "hakiki" İslâm'ı savunuyor. İkisi de, katı bir dinsellik biçiminin gerçekliğinde ısrarlı: 20. yüzyıl Türkiyesi ile 10. yüzyıl Kanton'u sadece bu gerçekliğin iki suretidir sanki, bu iki İslâm arasındaki, ya da onlarla köken arasındaki herhangi bir farklılık, sadece ikincildir. Köktendincilik de şarkiyatçılık da, bu anlamda tarihin büyük bir kısmını dışarda bırakır: Köktendincilik,

tarihte çok ender olarak, çok küçük azınlıklarca savunulmuştur; İslâm'ın tarihsel gerçekliği de, tıpkı diğer dinler gibi, köktendinci uğrakların ikincil önemde olduğu normal bir seyir izlemiştir. Jerry Falwell'in yaymaya çalıştığı Hıristiyanlık, II. Felipe'nin Katolik dominyonlarının sırrını çözecek bir açıklayıcı ilke olarak kullanılamaz. Köktendinciler, şarkiyatçıların en olmayacak düşlerini gerçekleştirmektedir; ikisi de, bir köken mitinin izini sürerler.

Ancak, İslâmî unsurların İslâmîliği sadece, uzmanlığın kullandığı sınıflayıcı bir gösterge, siyasal ve kültürel ötekilik göstergesi olması açısından ikna edicidir. Bu ötekilikte, unsurlar ideolojik uylaşım için birörnekleştirilir. Böylelikle İslâmî unsurlar birbirini kopyalar. Bunun nasıl gerçekleştiğini gösteren çalışmalar yapılmış,[24] toplum yapılarının teoloji yapılarını kopyalayışı, teolojinin yapısal olarak despotik tutkuların özsel niteliklerini kopyalayışı, bunların da iktidar ve ahlâk yapılarını kopyalayışı, *homo islamicus*'un değişmeyen bütünselliğini göstermek üzere bütün tarihin nasıl kullanıldığı gösterilmiştir. İslâm üzerine şarkiyatçı söylem, İslâm'ı, "temsil edici bir figürler kümesi"[25] aracılığıyla, istisnasız bir biçimde karşımıza çıkan bir söylem ve bir plastik imgeler dağarı aracılığıyla sunar - tıpkı, bilimkurguda, halk hikâyelerinde ve pornografide raslanan tekrarlılığı açıklayan kurgular ve metinsel birimler dağarı gibi. Şarkiyatçı İslâm mefhumlarına ve konularına indirgenemeyen her şey, İslâmdışı addedilir: Böylece Arap-İslâm felsefesinin yalnızca adı gereği İslâmî olduğu öne sürülür; ruhanî açıdan zengin tasavvuf geleneği, gayri İslâmî kökenlere sahip bir sapkınlık olarak görülür; ünlü İbn Haldun, pozitivizmin ve diğer Avrupa öğretilerinin öncüsü haline gelir ya da daha

24 Bkz. Al-Azmeh, "Ifsâhu'l-Istişrâk"; Laroui, "The Arabs and Cultural Anthology".

25 Said, *Orientalism*, s. 71.

uç örneklerde, sırf varsayılan modernliğinden ötürü, Berberî-Avrupalı Arap-karşıtı ruhun temsilcisi olarak değerlendirilir.[26] Hatta, Müslüman entelektüel tarihinin tamamı, biri yabancı diğeri yerli iki kuvvet olan Akıl ile İnanç arasında varsayılan bir çatışma bağlamında yazılır. Bu, Ortaçağ'a ait bazı düşünce süreçlerinden hiç de farklı değildir: Bazılarınız, Selahaddin'e derin bir hayranlık besleyen kimi Ortaçağ yazarlarının, onun ihtişamını annesinin Kontes Pontieu olmasıyla açıkladığını biliyordur belki.

Gerçekte, şarkiyatçıların İslâm'ı, sadece farazî olarak tarihseldir. Geleneksel şarkiyatçı uzmanlığın, 19. yüzyıl tarihsel ve filolojik uzmanlığı gibi, "spekülasyon" adını verdiği şeyi reddetmesi, gerçekte bunun karşılığıdır. Yeni ortaya çıkan disiplinlerin, diğer disiplinlerle aralarına mesafe koymaları son derece doğaldır; 19. yüzyılda, tarih alanında bir uzmanlaşmaya, tarihin retorik konumunu bastırma yolundaki çabalara tanık olunmuştur. Berlin'de 1810, Paris'te 1812 yılında tarih kürsüleri açılmış, Britanya'da ise ancak 1866'da Oxford'da bir tarih kürsüsü kurulmuştur. Guizot ve Michelet gibi büyük tarihçiler, olgular yerine "fikirler"i öğrettikleri gerekçesiyle dışlanmıştır. Ancak, 19. yüzyıl tarihyazımında ve şarkiyatçı filolojisinde pozitivizmin, idealizmin ve romantizmin reddedilmesinin, sadece adsal ve kurumsal düzeyde kaldığı, kavramsal bir red olmadığı açıktır. Göstermeye çalıştığım gibi, şarkiyatçı filoloji, titizlikle yapılandırılmış bir pozitivist bilgikuramı ile özsel bir İslâm kategorisinden ibarettir. Antikçağ uzmanlarının ideali yerine, antikçağ araştırmacılığının düşmanı olan, alaycı bir biçimde *histoire romanesque* diye adlandırılan bir anlayış ortaya çıkmıştır.

İslâm'a ilişkin şarkiyatçı çalışmalarda, pozitivizmin ve tarihsel çalışmanın olanaklarından bütünüyle yararlanıl-

26 Bkz. A. Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, Londra 1981.

mamıştır. Pozitivizm durumunda bunun nedeni, ilgili olgular alanının son derece daraltılmış, olguların da katı biçimde şemalaştırılmış olmasıdır. Tarihsel çalışma olanaklarına gelince, bu alandaki güdüklüğün nedeni de sözünü ettiğim kökensel indirgemeciliğin tarihdışı niteliğidir. Tarihselcilik karşı-tez bağlamında kullanılır; gerçek değişimlerin, dönüşümlerin izini sürmez, tarihin akışını ortaya koymaya yönelmez, uzaklığı sabitleştirmek, İslâm tarihinin İslâmîliğini ortaya koymak, bu tarihi şemalaştırılmış üst-tarihsel bileşenlerine indirgemek amacındadır: Bunlar, İslâmî unsurlar ile normal olanlar arasındaki karşı-tez biçimindeki farklılığı ortaya koyar. Şarkiyatçı İslâm araştırmalarının bugün modern tarih ve toplum bilimlerinin kazanımlarına, filolojik ve tarihsel incelemenin normal yöntemlerine bu kadar kapalı olmasının nedeni de budur. Bu alanda çalışan birçok meslektaşımın, tarih üzerine çalışırken tarihsel yöntembilimi tamamen unutmaları, edebiyat üzerine çalışırken eleştirel kuramı göz ardı etmeleri, gramer üzerine çalışırken dilbilimi bir yana bırakmaları da bu yüzdendir. Bir yüzyıldan uzun bir süredir İslâm çalışmalarının temel kategorik, izleksel ve kavramsal dağarında gözle görülür bir değişiklik olmaması da bu yüzdendir. Birbirinin yerini alan eserlerin getirdiği tek ilave, yeni ayrıntılardır. Ana hatlarıyla ortaya koyduğum özellikler ve İslâm incelemelerine kaynaklık eden derin anti-entelektüalizm, İslam'ın şarkiyatçı söylem içerisinde bir kategori olarak varlığını sürdürmesi açısından şarttır. Şarkiyatçılık mesleği, anti-entelektüalizmin endişe verici güveniyle sürdürülmektedir. Elyazmalarının eleştirel basıma hazırlanması, kaynakların karşılaştırılması gibi kütüphanecilik becerileri, bugün hâlâ uzmanlığın yeterli göstergeleri olarak görülebiliyor. Bu yaygın kültürel içe dönüklüğün ışığında, Müslüman ülkelerle hasbelkader kurulan temas, bu bölge

üzerindeki entelektüel vukufun yeterli koşulu olarak görülebiliyor; "deneyim" incelemenin, "İslâm"la münasebet araştırmacılığın yerine konabiliyor.

Büyüye benzer şekilde, temas, etkinliğin güvencesi sayılıyor; kısmî bir mekânsal yakınlık, bütüne vâkıf olmak anlamına geliyor. Yine büyüye benzer şekilde, bu bir denetim tekniğidir. İslâm ya da Ortadoğu uzmanlığı [*expertise*], bu nedenle eğitimle ilgili değildir; eğitim ile uzmanlık apayrı şeylerdir. Uzmanlık, bilgiyle değil, iş adamlarının ya da siyasetçilerin kehanetlerinin geçerli olduğu bazı özgül çevrelere ait olmakla ilgilidir: Bu aidiyet, söz konusu kişilerin güvenilirliklerinden değil, ortak bir pratik amaç -diplomasi, savaş, kâr ve yıkım- etrafında o çevreyle birleşmiş olmalarından kaynaklanır. İslâm ile Ortadoğu çalışmaları alanındaki pratik uzmanlık, İslâm'ın sözünü ettiğim değişken niteliğine dayanır ve ancak, tarihsel ve sosyolojik araştırmacılığın koşulları ve gereklilikleri karşısında sistemli bir dirençle varlığını koruyabilir. İslâm çalışmalarındaki İslâm "mevcut" değildir, siyasal-kültürel bir kanondur yalnızca. Bu kanon olmasa, birçok kişi işsiz kalır.

O halde İslâm çalışmalarının, eleştirel olmayan zekâya, folklorik imgelere, sahte bir nesnellik mefhumuna dayanan varsayımları, son derece temelsizdir. İlgili olguların tanımlanıp yorumlanmasına dayanan zemininin altında, kültürel ve siyasal bir imgelem yatmaktadır. Bu, "zihnin sarhoş edici Doğusu", "belleğimizin unsurlarını doğal bileşimleri haline gelmekten alıkoyan ... mantığın olmadığı bir yerde yürümek ile düş görmek arasında bir hal" diye adlandırılan şeye tekabül eder.[27] O halde, Avrupa İslâm çalışmalarına yönelik olarak tarih araştırmacılığının benimseyebileceği tek yaklaşım, kökten bir kuşkuculuk olmalıdır. Bu geleneğin bibli-

27 P. Valéry, "Orientem Versus", P. Valéry, *History and Politics*, çev. D. Folliot ve J. Mathews, New York 1962, s. 381.

yografik ya da metinsel-eleştirel bazı ürünlerini kabul edebiliriz. Ama İslâm tarihinin uygun yazımı, şarkiyatçı söylemdeki İslâm kategorisinin yok edilmesine dayanmalıdır. Böylesi bir tarihyazımı, nesnellik mefhumunun kendisini sorgulayarak işe başlamalıdır - daha doğrusu, nesnelliği tarihsel bir kategori, tarihsel ve söylemsel bir sorun olarak değerlendirmelidir. Marx'ın önünü açtığı muazzam entelektüel devrimle hesaplaşmalıdır. Kurmacadan, mit ile destandan doğan anlatının,[28] tarih çalışmaları alanında geçerliliğini yitirdiğini, modern tarih araştırmacılığının köşe taşının gerçeklik değil anlaşılabilirlik olduğunu hesaba katmalıdır. Tarihsel süreksizliğin keşfini göz önünde bulundurmalı, bunun getireceği bütün sonuçları, sözgelimi "köken"in reddini savunmalıdır.[29] Ayrıca, modern filoloji ile retoriği, "nüfuz" gibi mefhumların basitleştirilmesini[30] göz önünde tutmalı, "anlam alanları" ve bununla ilişkili kategorilere,[31] Benjamin'in, Frye'ın, Barthes'ın eserlerinde olduğu gibi modern eleştirel kuramın mirasına ve söylemsel oluşumlar kuramına yönelmelidir.[32] Kendini İslâm'dan kurtarmalı, İslâm tarihlerini, toplumlarını, iktisatlarını, zamansallıklarını, kültürlerini ve bilimlerini tarihin, iktisatın, sosyolojinin, eleştirel kuramın ve antropolojinin ışığında derinlemesine incelemelidir. Ancak o zaman İslâm kategorisi sökülecek, tarihsel incelemeye geçit veren her tarihsel kategori gibi ye-

---

28 R. Barthes, "Historical Discourse", *Structuralism. A Reader*, (ed.) M. Lane, Londra 1970, s. 155.

29 M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith, Londra 1972, s. 3 vd, 141 vd.

30 Klasik filoloji üzerine bkz. E. Auerbach, *Introduction aux études de philologie romane*, Frankfurt 1949, s. 27.

31 Örneğin, J. Trier, *Des Deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, Heidelberg 1931; P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, çev. R. Czerny v.di. Londra 1978, s. 103.

32 G. Dumézil, *L'Heritage indo-européen à Rome*, Paris 1949, s. 34-36, 42.

niden inşa edilecektir. Bu bağlamda pozitivist filoloji kilit bir noktada yer alır. Ama yalnızca hareket noktası olarak: Tıpkı okur-yazarlık gibi, araştırmanın en temel başlangıcıdır, son noktası değil.