316
İnceleme

Marksizm, Oryantalizm, Kozmopolitanizm

Gilbert Achcar



İngilizceden Çeviren: Engin Abat

AYRINTI

MARKSİZM, ORYANTALİZM, KOZMOPOLİTANİZM • Gilbert Achcar

1338

GILBERT ACHCAR

1951'de Lübnan'da doğmuş ve Fransa'ya yerleştiği 1983 yılına kadar Kudüs'te yaşamıştır. Paris Üniversitesi'nde politika ve Uluslararası İlişkiler dersi vermiş, 2007 yılından beri Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Bölümü'nde profesör olarak çalışmaktadır. Gilbert Achcar'ın Türkçede yayımlanan kitapları şunlardır: *Araplar ve Holokost: Anlatılarda Arap-İsrail Savaşı*; *Tehlikeli Güç: ABD'nin Dış Politikası ve Ortadoğu* (Noam Chomsky ile birlikte); *İsrail'in Hizbullah'a Karşı Savaşı ve Sonuçları* (Michel Warschawski ile birlikte); *Barbarlıklar Çatışması: Yeni Dünya Düzenini Kurmak*; *İsrail'in İkilemi: İki Solcu Yahudi Arasındaki Tartışma: Marcel Liebman ve Ralph Miliband Arasındaki Mektuplar* (Gilbert Achcar'ın Girişi ve Sonucu ile birlikte); *Kaynayan Ortadoğu: Marksist Aynada Ortadoğu*; *Halk İstiyor*, (Çev. Sanem Öztürk, Ayrıntı Yayınları, 2014).

Ayrıntı: 1338
İnceleme Dizisi: 316

Marksizm, Oryantalizm, Kozmopolitanizm
Gilbert Achcar

Kitabın Özgün Adı
Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism

İngilizceden Çeviren
Engin Abat

Yayına Hazırlayan
Tayfun Mater

© 2016 by Gilbert Achcar
First published in the UK by Saqi Books, 2016
Translation copyright © 2019, by

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Anatolialit Agency aracılığıyla alınmıştır.

Kapak Fotoğrafı
Yasser Chalid / Moment / Getty Images Turkey

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Tasarım
Arslan Kahraman

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 33160

Birinci Basım: *Ekim 2019*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-403-8
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Gilbert Achcar

Marksizm, Oryantalizm, Kozmopolitanizm

İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

YAŞAM SANATI
Zygmunt Bauman

LENİN
Farklı Bir Yol
Lars T. Lih

HERMENÖTİK VE SOSYAL BİLİMLER
Anlama'ya Dair Yaklaşımlar
Zygmunt Bauman

LENİN 2017
Hatırlamak, Tekrarlamak ve Kafa Yormak
Vladimir İlyich Lenin , Slavoj Žižek

EKİM
Rus Devriminin Hikâyesi
China Miéville

DÜNYAYA VE KENDİMİZE DAİR
Zygmunt Bauman & Stanislaw Obirek

FAŞİZM VE KAPİTALİZM
Faşizmin Sosyal Kökenleri ve
İşlevleri Üstüne Teoriler
Angelo Tasca, Arthur Rosenberg,
Otto Bauer, August Thalheime

TANRI'YA VE İNSANA DAİR
Stanislaw Obirek, Zygmunt Baumane

İSTİSNA HÂLİ
Giorgio Agamben

BENLİK PRATİKLERİ
Zygmunt Bauman & Rein Raud

EŞYA VE İNSAN
Bir Pratik İlişkinin Felfesefesi,
Pedagojisi ve Sosyolojisi
Arnd-Michael Nohl

KUŞATILMIŞ TOPLUM
Zygmunt Bauman

KAPIMIZDAKİ YABANCILAR
Zygmunt Bauman

DEMİR KAFES
Max Weber ve Weberci Marksizm
Michael Löwy

YEMEK VE ULUSAL KİMLİK
Gündelik Yaşamdan Küresel Siyasete
Atsuko Ichijo & Ronald Ranta

KORSANLAR VE İMPARATORLAR:
ESKİLER VE YENİLER
Gerçek Dünyada Uluslararası Terörizm
Noam Chomsky

KÜRESELLEŞMENİN ÇÖKÜŞÜ
Dünyanın Yeniden Keşfi
John Ralston Saul

AVRUPA
Bitmemiş Bir Macera
Zygmunt Bauman

AKIŞKAN HAYAT
Zygmunt Bauman

KİTLE KATLİAMLARI
Cinai Bölmeler
Abram De Swaan

HAVVA'NIN SAKLI YÜZÜ
Arap Dünyasında Kadınlar
Nevâl es-Sâdevî

RADİKAL KURBAN
Terry Eagleton

EDEBİYATA ÖVGÜ
Zygmunt Bauman , Riccardo Mazzeo

PASİF DİRENİŞ
Mitin Ötesinde Bir Tarih
Domenico Losurdo

BORÇLU ZAMANLARDA YAŞAMAK
Citlali Rovirosa-Madrazo ile Söyleşi
Zygmunt Bauman

GREV!
Jeremy Brecher

Marksizm, Oryantalizm, Kozmopolitanizm

İçindekiler

Önsöz 9

Marksist Bir Perspektiften Günümüzde Din ve Politika 13
Marx'ın Din'e Bakışı 15
Günümüzde Din ve Radikalizm: Kurtuluş Teolojisi 20
Günümüzde Din ve Radikalizm: İslami Köktendincilik 27
Marksist Bir Karşılaştırmalı Din Sosyolojisi İçin 32
Politik Sonuçlar 39

Tersine Oryantalizm: 1979 Sonrası
Fransız Oryantalizmindeki Eğilimler 41
"Tersine Oryantalizm" 43

1979 Sonrası Fransız Oryantalistleri 46
Fransız "Tersine Oryantalizm"i 49
Fransız "Tersine Oryantalizm'nin" Dolambaçlı Yolları 59

Marx, Engels ve "Oryantalizm":
Marx'ın Epistemolojik Evrimi Üzerine 69
Said'in *Oryantalizm*'i ve Onun Marksist Eleştirisi 70
Oryantalizm, Özcülük ve İdealizm 75
Marx ve Engels'in Tarihsel İdealizmden Radikal Kopuşu 80
Marx ve Engels Avrupa-Merkezci miydi? 85
Marx ve Engels'in Politik/Epistemolojik Evrimi 92
Eleştirel Marksizm ve Oryantalizm 100

Marksizm ve Kozmopolitanizm 103
Kozmopolitanizmin Dört Kavramı 103
Marx ve Engels'te Kozmopolitanizm Kavramının İlk Hali 108
Marx ve Engels'te Kozmopolitanizm Kavramının Olgunlaşması 117
Kozmopolitanizm ve Enternasyonalizm 124
Marx ve Engels'ten Sonra "Kozmopolitanizm":
Kautsky, Gramsci ve Komintern 129
Lanetleme Olarak "Kozmopolitanizm": Stalinist Bir Sapma 136
Kozmopolitanizm ve "Küreselleşme" 147

Kaynakça 160

Önsöz

Bu kitap, dört makalenin derlemesidir. İki makale kitabın büyük bir bölümünü oluşturmakta ve ilk defa İngilizce olarak burada yayımlanmaktadır. Yeni makalelerden birisi özellikle bu derleme için yazıldı; bir diğeri, şimdiye kadar, sadece Almanca çevirisinde yayımlandı.

"Marksist Bir Perspektiften Günümüzde Din ve Politika" başlıklı ilk makale, Hıristiyan kurtuluş teolojisi ve İslami köktendinciliğin karşılaştırmalı bir değerlendirilmesine giriş olarak, Marksist bir perspektiften karşılaştırmalı dinler sosyolojisi bağlamında, Marx'ın dine bakışını sınar. Bu makale, ilk defa, yıllık *Socialist Register* dergisinin 2008'deki baskısında yayımlandı.[1]

1. "Marksist Bir Perspektiften Günümüzde Din ve Politika" *Global Flashpoints: Reactions to Imperialism and Neoliberalism, Socialist Register 2008* içinde, Halifax (Canada): Fernwood Publishing, New York: Monthly Review Press ve Londra: Merlin Press, s. 55-76.

"Tersine Oryantalizm: 1979 Sonrası Fransız Oryantalizmindeki Eğilimler" isimli ikinci makale, İngiliz (Dili) ve Karşılaştırmalı Araştırmalar Bölümü'nün davetiyle 20 Kasım 2007'de Warwick Üniversitesi'nde konuşma yapmaktan onur duyduğum, IV. Edward Said'i Anma Konferansı'ndaki metindir. Bu vesileyle, İslama dair alışılmamış bir "Oryantalizm" örneği sunan Saidci perspektiften konuşmayı tercih ettim: sömürgeci bir zihniyet tarafından kafaları yıkanarak Müslümanları hakir görenlerin her zamanki aşağılamalarını dikkate almayan, fakat eleştirel de olamayan sömürge-karşıtı tutumun savunusunda, İslam sadece bir din olarak temsil edildi ve hatta İslami köktendincilik Müslümanların moderniteye karşı kendine özgü (*sui generis*) yolu olarak sunuldu. Her iki tutum da, yani dini, Müslüman halkın doğal ideolojisi olarak varsayanlarla, sekülerizmi onlara yabancı bir "Batı" ideolojisi olarak varsayanlar ortak bir özcülüğü paylaşır. Bu makale Fransız yazarlara odaklanır, çünkü metnin içinde açıklandığı gibi bu gelenek Fransa'da doğup gelişmiştir. Ancak bu gelenek –şüphesiz ki– hem ırkçılık-karşıtlığı, İslamofobi-karşıtlığı gibi iyi niyetlerle döşenmiş politik tutumları hem de İslami Araştırmalar, antropoloji, postkolonyal incelemeler vd alanlarda geniş ölçüde karşılaşılan akademik tavırları içerir, bu her iki biçim de İngilizce konuşulan dünyaya yayılmıştır. Konferans metni ilk defa 2008'deki *Radical Philosophy* dergisinde yayımlanmıştır.[2]

"Marx, Engels ve Oryantalizm: Marx'ın Epistemolojik Evrimi Üzerine" başlıklı üçüncü makale özellikle bu derleme için yazıldı. Bu makale, Said'in meşhur kitabında kendisinin başlattığı, Saidci anlamdaki Oryantalistlerin Marx'ı sınıflandırma konusunda yaşadıkları ihtilafları tartışıyor. Said'in "Oryantalist" bir tavrın kirli çamaşırlarını ortaya dökmekteki olağanüstü katkısını teslim etmekle birlikte, ben Marx ve Engels'in Doğu'ya yönelik tutumlarının evrimini incelemek için Said'in *Oryantalizm*

2. "Tersine Oryantalizm: 1979 Sonrası Fransız Oryantalizmindeki Eğilimler" *Radical Philosophy*, Sayı: 151, Eylül-Ekim 2008, s. 20-30.

eserindeki bilgisiz Marx tarifinden ziyade Said'i eleştirmeyi bir başlangıç noktası olarak almaktayım. Bu makale, tarihsel bağlamı içinde Marx ve Engels'in düşüncelerinin epistemolojik açıdan değerlendirilmesine dayanır ve onların süreç içinde bilgi ve tecrübelerinin gelişimine dikkat çeker.

Bu derlemedeki dördüncü ve son makale, "Marksizm ve Kozmopolitanizm" ilk olarak Almanca basılan *Tarihsel-Eleştirel Marksizm Sözlüğü*'nde [*Historical-Critical Dictionary of Marxism* (HKWM)] uzun bir giriş olarak yazıldı ve Almanca tercümesinden olduğu gibi yayımlandı.[3] Bu makale, kozmopolitanizm fikrinin genel bir değerlendirmesiyle başlar, konuyla ilgili yaygın olarak kullanılan dört kavram arasındaki farkları belirtir. Ardından bu mefhumun Marx ve Engels'in yazılarındaki kullanımı ve gelişimi incelenir, ayrıca günümüz küreselleşme çağındaki sol içi güncel tartışmalara varana kadar kavramın Marksizm tarihindeki aşırı kullanımları da sorgulanır.

Her şeyden önce, yukarıda sözü edilen üç yayının editörlerinin her birine teşekkür ederim. HKWM editörlerinin tavsiyeleri metnin basitçe kontrol edilmesinden öteye geçip, metnin meselesi üzerinde verimli değişiklikler yapmama vesile oldu. Bu derlemede yer alan dört makalenin ("Tersine Oryantalizm" hariç) üçünün müsveddelerini okuyan ve yorumlayan, dostum Michael Löwy'e de çok minnettarım. Kozmopolitanizm üzerine olan parçanın taslağına dair ayrıntılı yorumlarını bana ileten bir diğer dostum Enzo Traverso'ya da müteşekkirim. Bu kitap için borçlu olduğum hiç kimsenin, açıklanan görüşlerden dolayı herhangi bir sorumluluk taşımadığını söylememe gerek yoktur.

Daha önce yayımlanmış olan iki makale burada orijinal versiyonlarında hiçbir değişiklik yapılmadan yalnızca bazı redaksiyon (edit) iyileştirmeleri ile yeniden üretilmiştir.[4] Saqi Books'un

3. "Kosmopolitismus, moderner" *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 7 II, Berlin: Institut für kritische Theorie (Inkrit), 2010, s. 1892-1926.

4. Bağdaşıklık sağlanması için, bu kitaptaki Karl Marx ve Friedrich Engels'in eserlerine yapılan pek çok atıf, yazarların toplu çalışmalarında (Collected Works) bulunmakta ve MECW kısaltmasıyla gösterilmektedir.

yayın sorumlusu Mitchell Albert dört makalenin hepsinin yayıma hazırlanmasında, memnuniyet verici bir şekilde, oldukça yardımseverdi. Bu kitap Arapça ve Fransızcadan sonra üçüncü dilim olan İngilizcede doğrudan yazdığım ilk kitap olduğu için Mitchell Albert'in bu konudaki katkıları kayda değerdir.

15 Haziran 2013, Londra

Marksist Bir Perspektiften Günümüzde Din ve Politika

Beyrut'taki lisenin sondan bir önceki senesinde mükemmel bir tarih hocasına sahiptik. Bize Rus Devrimi'nin hikâyesini anlatırken, onu nefes nefese dinlediğimizi halen hatırlarım. 1967 yılındaydık: devrim belirsizdi ve ben Marksizme henüz "ermiştim". Her iyi tarih hocası gibi, bizim hocamız da hem dersler boyunca hem de derslerden sonra geçmiş, şimdi ve gelecek hakkındaki çeşitli konuları bizlerle tartışırdı.

Bu tartışmalardan birisi de, teneffüs boyunca dinsel konular hakkında yapılan bir konuşmaydı ve hafızamda kazınmış kalmıştı. Bizi bu konuya neyin getirdiğini hatırlayamıyorum, ama hocamın gençliğime özgü pozitivist Marksizmime karşı

çıktığındaki derin hayal kırıklığımı hatırlıyorum. O sıralarda, bilim ve eğitimdeki gelişmenin 21. yüzyılda dinin kökünü kazıyacağına tamamen ikna edilmiştim. Bu yüzyılı, gelecek birkaç on yıl zarfında olmasını ümit ettiğim sosyalist devrimin dünya çapındaki zaferinin sonucu olarak hayal ettiğimi söylememe gerek yok.

Hocamız toplumun sürekli maddi zenginleşmesinin aslında manevi arayışı artıracağı fikrini savunurdu. Hafızam beni yanıltmıyorsa, André Malraux'ya atfedilen ve o zamandan beri çok tartışılan 21. yüzyılın "dinsel" olacağı yönündeki ünlü sözü, onaylarcasına aktarırdı.[1]

Her şeye rağmen hocam haklı mıydı? Dinsel inançların, hareketlerin ve mezheplerin günümüzdeki canlılığı, 21. yüzyılın aşırı dindarlığını kanıtlar mı? Gençlik umudumun hatalı olduğu kesin olarak kanıtlandı; fakat bütün bunlara rağmen karşıt görüşün zaferini kabul etmedim. *Tamamıyla* haksız çıkmış olduğumuz doğrudur; çünkü beklentilerimiz farklı da olsa bunlardaki ortak varsayım 21. yüzyıldaki toplumun refah toplumu olacağıydı. Ateist ya da dindar olup olunmayacağı bu temel varsayımdan türeyen bir soruydu. Tartışılan soru, şu terimlerle ifade edilebilirdi: maddi ihtiyaçların tatmini dinsel maneviyata (varsayılan) ihtiyacı artırır mı?

"Yoksulluktan kurtulma özgürlüğü"nü yakalamış bir dünya olasılığı "korkudan kurtulma özgürlüğüne" erişme olasılığı kadar uzak olduğu için, yakın zamanda bu son sorunun cevabını bilmeyeceğiz. Bu iki özgürlük, Franklin Roosevelt'in amaçladığı bir dünyanın payandaları olarak 1941'de tanımlanan ünlü "Dört Özgürlük"ten son ikisidir. Roosevelt'in Özgürlüklerinden ilki olan konuşma özgürlüğü kuşkusuz geniş ölçüde yayılmıştır, yine de nihai bir başarı elde etmiş olmaktan çok uzaktadır. İkinci özgürlük –kişinin kendi istediği biçimde Tanrı'ya ibadet etme özgürlüğü– halkın Roosevelt'in zamanında geri döndü-

1. Bkz. Brian Thompson, "The 21st Century Will Be Religious or Will Not Be: Malraux's Controversial Dictum", *André Malraux Review*, şu anda Knoxville: University of Tennessee, Cilt 30, Sayı: 1/2, 2001, s. 110-23.

günü varsaydığı gibi, bilhassa Stalinist-dayatmacı dogmatik "ateizm" tarafından artık tehdit edilmemektedir; aksine Tanrı'ya hatta herhangi bir ilahi kudrete tapınmanın yolları sadece fanatik-dayatma tarafından, yani dinsel tutuculuğun çeşitli türleri tarafından tehdit edilmektedir. Günümüzde dünyanın büyük bir bölümünde en çok yoksun olunan ve en çok tehdit altında gibi görünen özgürlük türü, aslında herhangi bir ilahi kudrete ibadet etmenin ve kişinin kendi yolunda yaşamasının yok sayıldığı bu özgürlük türüdür. Bu durum kuşkusuz ilerleme değildir; tarihsel boyutlarda ideolojik bir gerilemenin işaretidir.

"Bilimsel devrimler"den sonraki 5. yüzyılın şafağında dinin mukavemetini koruması pozitivist dünya görüşüne sahip olan bir kimse için muammadır; yoksa Marksist teoriye ilk girdiğim andan itibaren hayata geçirmeye çalıştığım gibi gerçek bir Marksist kavrayış için sır değildir. Bu makale sadece genel olarak dinin yeniden-toplarlanması hakkında bir ipucu bulmayı değil aynı zamanda tarihin farklı dönemlerinde ve bunların kendi özgüllüğünde ortaya çıkan çeşitli dinsel ideolojileri de hesaba katmayı amaçlar. Üstelik din "egemen ideoloji"nin bir parçası olarak günümüze kadar yaşamaya devam etmekle kalmadı, aynı zamanda hâkim sosyal ve/veya politik koşullara itiraz eden çatışmacı ideolojiler üretmeye de devam ediyor. Bunlardan ikisi son yıllarda çok dikkat çekmektedir: Hıristiyan kurtuluş teolojisi ve İslami köktendincilik. Marksist teori açısından bu iki fenomenin din sosyolojisinden gelen verilerle geniş ölçüde zenginleştirilmiş karşılaştırmalı bir değerlendirilmesi bilhassa düşündürücü ve politik açıdan aydınlatıcı bir çabadır, ki burada bunu gerçekleştirmeyi umuyorum.

Marx'ın Din'e Bakışı

Marx, "Genç Hegelci" felsefeden, bizim Marksizm dediğimiz, sınıf mücadelesinin radikal materyalizmine geçişi başladığında, kendisi için belirlediği programda din konusundaki düşüncesinin sınırlarını açıkladı. Marx'ın, *Hegel'in Hukuk*

Felsefesinin Eleştirisi adlı eserinin "Giriş"inde din üzerine en çok alıntılanan pasajı, düşüncesinin oluşumunda belirleyici bir uğrağı ifade eder. 1843'ün yazında, yaşamı boyunca yayımlanmadan kalan, *Eleştiri*'nin müsveddelerini hazırladıktan sonra Marx, aynı yılın sonu ve bir sonraki yılın başlangıcında bu "Giriş"i yazdı ve "Giriş" 1844'te *Alman-Fransız Yıllıkları*'nda basıldı. Marx yaşamı boyunca tamamıyla tatmin olmadığı herhangi bir teorik yazıyı yayımlamaya isteksizlik göstermişken, bu metni yayımlanmasına bakılırsa "Giriş"i yeterince iyi bulduğu gerçeği açığa çıkar. İzleyen yıl yazdığı ünlü "Feuerbach Üzerine Tezler"iyle birlikte 1844'teki bu "Giriş", çok sonraları Antonio Labriola'nın "praxis felsefesi" dediği yola giren Marx'ın rotasını parlak bir şekilde açıklar.[2]

Marx, burada şöyle yazar:

> Dindışı eleştirinin temeli şudur: *İnsan dini yapar*, din insanı yapmaz. Dahası din insanın, daha henüz benliğini kazanmamış ya da benliğini yine bir kere daha kaybetmişken sahip olduğu öz-bilinci ve benlik duygusudur. Ama *insan* dediğimiz şey öyle soyut, dünyanın dışına tünemiş bir varlık değildir. İnsan derken, *insanın dünyasını, devleti, toplumu* kastediyoruz. Bu devlet, bu toplum yaratıyor dini: *Tersyüz edilmiş bir dünya bilinci* din, *çünkü* bu devlet, bu toplum *tersyüz edilmiş bir dünya*. Din bu dünyanın genel bir teorisi, ansiklopedik bir incelemesidir, mantığının popülerleştirilmiş biçimi, manevi bir şeref meselesi, coşkunluğu, ahlaki yaptırımı, vakur tamamlayıcısı, ona teselli ve gerekçe sağlayan bir zemindir. Din insani varlığın *fantastik gerçekleşimi*dir, çünkü *insani varlık* hakiki bir gerçekliğe sahip değildir. Bu yüzden, dine karşı verilen mücadele dolaylı olarak bilişsel* *aroması* din olan *dünyaya* karşı verilen savaştır.[3]

---

2. Marx'ın düşüncesinin bu aşamadaki gelişimine dair bir tartışmayı, olgun "Marksizm"in temeli olarak görülen "işçinin/proleterin kendini özgürleştirmesi" açısından okumak için Michael Löwy'nin *The Theory of Revolution in the Young Marx* adlı eserine bkz. Leiden: Brill, 2003 (yeni basım, Chicago: Haymarket, 2005). "Marksizm ve Din" konusuna mükemmel bir giriş aynı yazarın, Latin Amerika kurtuluş teolojisi üzerine dikkate değer kitabının ilk bölümünde bulmak mümkündür: *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, Londra/New York: Verso, 1996, s. 4-18.

* Marx'ın kullandığı *geistig* kelimesi çoğu zaman tercih edilen "ruhani" kelimesi

Marx burada, Ludwig Feuerbach'ın din eleştirisinin asli düşüncelerinden birisini ("din insan varlığını oluşturmaz; tersine insan varlığı dini oluşturur") belirttikten sonra, bu ifadenin tüm imalarını ana hatlarıyla ortaya çıkarır ve bunu yaparken Feuerbach'ı yeteneksizliği yüzünden suçlar. Bir sonraki ifade olan "insan, *dünyanın* dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut bir öz değil"dir ifadesi doğrudan Feuerbach'a bir reddiyedir. Din sadece "*dünyanın tersine çevrilmiş bir bilinci*"dir, çünkü insanın kendi dünyası, yani toplum ve devlet "ters çevrilmiştir": Marx'ın, Hegel diyalektiğiyle ilişkisinde ödünç alarak kullandığı, bu "*ters çevrilme*"ye dair bir diğer metafor "baş aşağı durmak" ifadesidir.

Feuerbach'ı izleyen ve daha çok Hıristiyanlığı düşünen genç Marx, dinin özünün, kaba bir ifadeyle, "yanlış bilinç" olmasının yanı sıra oynadığı psikolojik (manevi) rolü kabul etmişti: "Din *bu dünyanın genel bir teorisi... halk nezdindeki mantığı... çoşkusu... avuntu ve aklanmasının evrensel temelidir.*" Bununla birlikte, eğer birisi dinde *–insan özünün hayali bir gerçekleşmesi–* bakımından hümanizmin bir suretini bulabiliyorsa, bunun nedeni "insan özünün herhangi bir hakiki gerçekliğe sahip olmamasıdır". "*Dine karşı savaş, bu nedenle, dolaylı olarak manevi (ruhsal) havasını dinin oluşturduğu dünyaya karşı savaşmaktır.*"

---

ile karşılanmışsa da, kelimenin içerdiği bilgi/bilmek ile ilgili olan/akla dair gibi anlamlar bu Türkçe çeviride kaybolmaktadır. Burada alternatif olarak *tinsel* kelimesini kullanmak düşünülebilir. Ancak bu kelime de cümlenin gündelik dilde kullanımına zarar vermektedir. (ç.n.)

3. "Giriş"in bu ve bunu takip eden pasajları www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm –sitesindeki *Marxists Internet Archive* (MIA)'deki erişilebilir İngilizce çevirisine dayanmaktadır. Ayrıca Almanca orijinalinden modernleştirildi ve düzeltildi: Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in *Marx Engels Werke*, Cilt 1, Berlin: Dietz Verlag, 1956, s. 378-9. Bu MIA'daki metin Joseph O'Malley'in Annette Jolin'le birlikte çevirdiği ve kendisinin editörlüğünü yaptığı Cambridge baskısından çıkmıştır: Karl Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970. Bu çeviri *Marx Engels Collected Works*'te bulunan çeviriden daha derli topludur: *Marx Engels Collected Works* (MECW), Cilt 3, s. 175-6 [Karl Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi Üzerine: Giriş", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 94].

Marx, daha sonra, bu anlayışı geliştirmeye devam eder:

> *Dinî* sefalet, bir yandan gerçek sefaletin *ifadesi*, bir yandan da gerçek sefaletin protestosudur. Din, zora düşmüş mahlûkatın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın haletiruhiyesi ve akıldan nasibini almamış (*geistlose*) koşulların aklıdır (*geist*).* Din halkın *afyon*udur.
> Halkın *aldatıcı* mutluluğu olan dini ortadan kaldırmak, *gerçek* mutluluğunu talep etmektir. Kendi durumuna dair kurduğun hayallerden vazgeçmeyi talep etmek, *aldatmacalara ihtiyaç duyan bir durum*dan vazgeçmeyi talep etmektir. Öyleyse dinin eleştirisi özünde *kutsal hale*sini dinin oluşturduğu o *gözyaşları vadisi*nin eleştirisidir.

Din bir "ıstırap"ın ifadesidir: [Bu ıstıraba] karşı bir "*protesto*" olduğu kadar "*gerçek ıstırap*"ın yüceltilmiş *ifadesi*dir. Bu gerçekten de çok zekice bir açıklamadır; buna rağmen Marx, ne yazık ki, bu pasajın "protesto" bölümünü devam ettirmedi. Sonraki iki cümlede yalnızca "dışavurum/ifade" boyutunun altını çizdi. Bu iki cümle Marx'ın din üzerine en çok alıntılan cümleleridir: *"Din ezilmiş bir kulun ah çekmesi, kalpsiz bir dünyanın olduğu kadar ruhsuz koşulların da ruhudur. Din, halkın uyuşturucu ilacıdır, afyonudur."* Marx başlangıçtaki kavrayışına bağlı kalmış ve hem mecazi olarak "afyon"un yatıştırıcı gücü vasıtasıyla dinin *teslimiyet boyutunu* göstermiş hem de *kışkırtıcı boyutunu* kavramaya çalışmıştı. Marx başka bir uyarıcı ilaç metaforu seçerek, son cümleyi farklı bir biçimde şöyle yazabilirdi: Din, aynı zamanda hem afyondur hem kokain.[4]

---

* Yine bu cümle de "ruhsuz koşulların ruhu" olarak çevirilmekte ve bu nedenle anlam kaybına uğramaktadır. Karl Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi Üzerine: Giriş", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 95. (ç.n.)

4. Bu konu üzerine daha önceki bir makalemde dinin *kışkırtıcı boyutuna* dair bir metafor olarak "eroin"i kullanmıştım ("Marxists and Religion – Yesterday and Today, Çev. Peter Cooper, *International Viewpoint*, http:// internationalviewpoint.org/spip.php?article622, 16 Mart 2005). Tıp doktoru olan bir arkadaşım "kokain"in daha uygun bir metafor olacağını önerdi. Gerçekten de kokain "merkezi sinir sisteminin bir uyarıcısı" olarak tanımlandığı kadar "sevinçten havalara uçurtan (öforik-*euphoric*) bir mutluluk duygusu ve enerji patlaması (çoğalması)

Birisi halkın "*hayali mutluluğu*" olduğu için dinin bu işlevine dayanarak onu "ortadan kaldırarak yok etme"yi (*aufheben*) istiyorsa, "*gerçek mutluluğu*" kazanmak için [gerekeni] yapmalıdır. Eğer birisi, halkı "*kendi koşulları hakkındaki hayaller*"den kurtarmak istiyorsa, halkın gerçek koşulunda temel bir değişimi, artık hayalleri gerektirmeyen bir durumu gerçekleştirmeyi amaçlar. Din eleştirisi ("*embriyonun*" gelişimine izin vermesi şartıyla) potansiyel olarak "*dinin halesini var ettiği gözyaşları vadisi*" olan "*gerçek ıstırabın*" eleştirisine öncülük eder. Demek ki dinin eleştirisini insani dünyanın, yani devlet ve toplumun, hukuk ve politikanın eleştirisine vardırmalıdır. Felsefe, insani yabancılaşmanın "*kutsal biçimi*"nin maskesini düşürdükten sonra, "*kutsal olmayan*" dünyevi biçimin gerçek yüzünü göstermek için mücadele etmelidir:

> Öyleyse *hakikatin öte yanı* kaybolalı beri, *bu yanın* hakikatini tesis etmek *tarihin ödevi*. İnsani kendine-yabancılaşmanın kutsal biçimi meydana çıkarıldıktan sonra, kendine-yabancılaşmanın kutsal olmayan biçimlerini meydana çıkarmak öncelikle –tarihin hizmetinde olan– *felsefenin ödevi*dir. Böylelikle gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, yani *dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, teolojinin eleştirisi siyasetin eleştirisine* dönüşür.

Devrimci praksis ("devrimci, pratik-eleştirel, eylemci") üzerindeki sonuçlarıyla birlikte, bu düşünce hattı (1845) "Feuerbach Üzerine Tezler"de de sürdürülmektedir:

> Feuerbach, dinî kendine-yabancılaşma olgusundan, yani dünyanın dinî ve dünyevi olmak üzere çifte-üretiminden yola çıkıyor. Feuerbach'ın çalışması, dinî dünyanın dünyevi temelde çözümlemesinden ibaret. Ancak dünyevi temelin kendisini, kendi içinde ayrıştırarak müstakil bir bulutlar krallığında sabitlemesi, sadece bu dünyevi temelin kendi içindeki yarılma ve çelişkiden hareketle açıklanabilir.

---

olarak da tanımlanmaktadır" (*Wikipedia*, 2009), her iki durumda da böyle bir mecazi anlamın apaçık sınırlarıyla birlikte "bu mecazi kullanım" buradaki haklılığını kanıtlamış görünmektedir.

> Öyleyse bu dünyevi temel, kendi içinde hem çelişkisiyle anlaşılmalı hem de pratik olarak devrimci dönüşümün nesnesi olmalıdır. Bir başka deyişle, örneğin bu dünyadan bildiğimiz ailenin, kutsal ailenin sırrı olduğu ortaya çıkarıldıktan sonra, şimdi bildiğimiz aile teorik ve pratik olarak ortadan kaldırılmalıdır.
> Filozoflar dünyayı yalnızca farklı şekillerde *yorumlamışlardır*, mesele onu *değiştirmektir*.[5]

Yaklaşık son kırk yıl içinde, ironik bir biçimde, iki dinsel hareket, Hıristiyan kurtuluş teolojisi ve İslami köktendincilik, Dünya üzerinde "Cennet"in bir giriş odası olarak kendi Tanrı Krallığı hikâyelerini kurmak için yıkıcı bir yöntemle "dünyayı değiştirmeye" çabalamaktadır. Onların doğalarına dair açıklayıcı bir ipucu, her birinin yükselişi ve kendi bölgelerindeki seküler solun kaderi arasındaki bağlantıda bulunabilir. Kurtuluş teolojisinin kaderi (genelde solun bir bileşeni olarak algılandığı ve gerçekten tesir ettiği yer olan) Latin Amerika'daki seküler solla yaklaşık olarak paralelken, İslami köktendincilik, "gerçek ıstırap"a ve bundan sorumlu tuttuğu devlete ve topluma karşı itiraz yolunu deneyen sola bir alternatif ve solun bir rakibi olarak ekseriyetle Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde gelişti. İlk durumda pozitif, ikincisinde negatif olan bu karşıt bağlantılar, iki tarihsel hareket arasındaki derin bir farka işaret eder.

Günümüzde Din ve Radikalizm: Kurtuluş Teolojisi

Kurtuluş teolojisi, Michael Löwy'in Hıristiyanlık ve sosyalizm arasında "gönül yakınlığı" dediği şeyin en önemli modern simgesidir/somutlaşmasıdır - Löwy, Goethe'nin ünlü romanlarından birisine adını vermesinden sonra, Max Weber'in türettiği bu kavramı -gönül yakınlığı- ustaca kullanmıştır.[6] Daha belirgin

5. Karl Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler"inin 4 ve 11 nolu tezleri: MECW, Cilt 5, s. 7-8 [Karl Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 199-200].
6. Marksist sosyal teorinin büyük bir eseri olarak yukarıda zikredilen Löwy'nin

bir biçimde ifade edersek; "gönül yakınlığı" orijinal Hıristiyanlık mirasıyla komünistçe ütopyacılık mirasını bir araya getirir; ki bu miras, mevcut toplumsal hâkimiyeti kurumsallaşma ideolojisine dönüştürmeye olanak veren bir Hıristiyanlıkta yavaş yavaş yok olmuştur. "Komünistçe" kelimesi burada sanayi kapitalizminin gelişmesiyle formülleştirilmiş komünist öğretilerden ayrı bir şey olarak kullanılmaktadır. Weber'in kendisi orijinal Hıristiyanlığın bu boyutunu oldukça iyi tarif etmektedir:

> Bir dinin karizmatik dönemi boyunca, kusursuz bir mürit, toprak mülkiyetini bile reddetmelidir ve müminler kitlesinin buna (toprak mülkiyetine) karşı kayıtsız olması beklenmektedir. Bu kayıtsızlığın bir ifadesi, görünüşe bakılırsa Kudüs Hıristiyan cemaatinin ilk dönemlerinde varolan karizmatik sevgi komünizminin seyreltilmiş biçimidir. Bu cemaatin üyeleri mülkiyete "kendi özel mülkleri yokmuş gibi" sahipti. Ekonomik olmayan merkezi cemaat için, başta Pavlus olmak üzere, misyonerlerin dışarıda sadaka toplamaya zorlanarak, yoksul kardeşleriyle böylesine sınırsız, akıldışı bir paylaşımı muhtemelen bu çok tartışılan geleneğin arkasında yatan, iddia edildiğine göre hiçbir "sosyalist" örgütlenme veya komünist "ortak mülkiyet"te olmayan şeydir. Eskatolojik/Kurtuluşçu beklentiler solar solmaz, karizmatik komünizm her biçimde reddedilir ve manastır çevrelerine geri çekilir, bu yerler Tanrı'nın örnek takipçilerinin özel kaygısı haline gelir.[7]

Karizmatik evresindeki Hıristiyanlıkla komünistçe bir toplumsal program arasındaki bu "gönül yakınlığı", 16. yüzyılın başında, Hıristiyanlık koşulları içinde bir program formüle eden Thomas Münzer'in yeteneğini açıklar; ki Friedrich Engels bu programı 1850'de "hayal içindeki bir komünizm beklentisi" olarak tanımladı.[8] Bununla birlikte Engels'in açıklaması, geçerli tarihsel koşullara uygun olmadığını varsaydığı bir şeyi "hayali"

The War of Gods kitabı kurtuluş teolojisine adanmıştır. Çelişkili "yakınlıklar"ın çok erken Hıristiyan külliyatında bulunabildiği doğrudur.

7. Max Weber, *Economy and Society*, Guenther Roth ve Claus Wittich (Der.), Cilt 2, Berkeley: University of California Press, 1978, s. 1187.

8. Frederick Engels, *The Peasant War in Germany* (1850), MECW, Cilt 10, s. 415.

olarak nitelendirmesi ölçüsünde sorunluydu. Engels'in kendisi Münzer'in "komünizmi" ve orijinal Hıristiyanlık arasındaki yakınlığı kabul etmesine rağmen, o birden kaba belirlenimci ve tuhaf bir biçimde idealist olan tutarsız bir sonuca ulaştı:

> *Orijinal Hıristiyanlığın chiliastic* düşleri, bunun için elverişli bir hareket noktası sunuyordu.* Ama aynı zamanda, sadece bugünü değil hatta geleceği de aşan bu önceleme, ancak zorlu, fantastik bir niteliğe sahip olabilirdi ve ilk gerçekleştirme girişiminde, gene çağın koşulları tarafından belirlenen dar sınırların içine düşecekti... hayaldeki komünizm beklentisi, gerçeklikte, modern burjuva koşullarının bir beklentisiydi.[9]

Engels, "orijinal Hıristiyanlığın milenyumcu hayal-görüşü" ile derin bir kargaşa içinde, yaşam koşullarının sürekli kötüleşmesiyle yüz yüze gelmiş, tarihsel olarak zor durumdaki bir Alman köylüsü arasındaki yakınlıkta "hayali ve dâhice bir öngörü" olarak tanımladığı şeyin ipucunu bulabilirdi. Aslında gelecekteki bir durumun hayali bir öngörüsü olarak Münzer'in vizyonu "tarihsel bir materyalist" için başkaldıran köylülerin toplumsal programına dair şaşırtıcı bir değerlendirme olmalıydı. Gerçekte, Alman köylülerinin program niteliğindeki muhtelif ifadeleri bir "hayal" ürünü değildi, iki temel harcın değişik şekillerde birleşmesiydi.

Bu iki temel harcın bir yanında ilhamını orijinal Hıristiyanlıkta bulan "komünistçe" ütopyacılık vardı. Diğer yanda, ortaçağ toplumunun büyük çözülüşünün bir sonucu olarak fakirleşme ve proleterleşmeyle karşılaşan köylüler tarafından eski Germanik

---

* *Chiliastic*: İsa'nın yeryüzünde 1000 yıl hüküm süreceği ideal toplum. (ç.n.) 9. A.g.e., vurgular tarafımızdan eklenmiş ve Almanca orijinal metnin ışığında düzeltilmiştir, Friedrich Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, MEW, Cilt 7, Berlin: Dietz Verlag, 1960, s. 346. Engels'in Münzer'deki Hıristiyanlık boyutunu bir "beyaz perde" gibi sahnede gösterme eğilimi, Michael Löwy'in Ernst Bloch tarafından *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921) adlı eserinde belirlenmiş köylü isyanının lideri değerlendirmesini yeğlemesine neden olur. Bu son kitap asla İngilizceye çevrilmedi, kitabın en son Almanca baskısı 1989'da Reclam tarafından Leipzig'de basıldı.

ortak mülkiyet sisteminin hasretini çekmeyi bir "romantiklik" olarak tanımlayabilenler vardı. Üç buçuk yüzyıl sonra Narodnikler de Rus köylülerinin *obshchina*'sı için aynı hasretleri dile getirdiler. Her iki durumda, bunlar Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da "dünyanın çarkını tersine çevirme"ye dair "orta sınıf fraksiyonlar"ının "karşı-devrimci" bir girişimi olarak nitelendirdikleri durumun çok özel örnekleriydi.[10] Bununla birlikte, Marx'ın yıllar sonra Rusya örneğinde kabul edeceği gibi, geçmiş toplumsal biçimlere sadakatin kolektif mülkiyeti korumak anlamına geldiği bu örneklerde, tarihin çarkının durması, en azından teorik olarak, büyük bir sıçrama için bir yay etkisiyle güçlü bir ivme verebilirdi.[11]

Engels'in Münzer'in programı hakkındaki değerlendirmesine anlamını veren orijinal Hıristiyanlığın komünistçe boyutu, aslında, şuydu:

> Çağın halk kitlelerinin (pleblerin) taleplerinin sentezinden çok, halk içinde tohum halinde bulunan proleter unsurların kurtuluşunun dâhice bir tasarımı olan bu program, Tanrı krallığının, peygamberlerin bin yıllık krallığının, *Kilisenin kökenine dönmesi ve sözde-ilkel, ama aslında tamamen yeni bir gerçeklik içindeki Kilise ile çelişen bu kurumların kaldırılmasıyla,* dünya üzerinde hemen kurulmasını istiyordu. Münzer için Tanrı krallığı, hiçbir sınıf farkının, hiçbir özel mülkiyetin, toplumun üyelerine yabancı hiçbir özerk devlet iktidarının bulunmadığı bir toplumdan başka bir şey değildi. Varolan bütün otoriteler, boyun eğmeyi ve devrime katılmayı reddederlerse devrilmeliydiler; bütün işler ve mallar ortaklaşa olmalı ve en eksiksiz eşitlik, egemen olmalıydı.[12]

---

* *Obshchina*: Rus köy komünleri anlamına gelmektedir. (ç.n.)

10. Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party* (1848), MECW, Cilt 6, s. 494.

11. "Teorik açıdan konuşursak, o halde, Rus 'köy komünü' toprağın ortak mülkiyeti temelinin gelişmesi ve özel mülkiyet ilkesini hatta uygulamasını bertaraf etmesi yoluyla kendisini koruyabilir; bu durum modern topluma yönelen bir ekonomik sistem için *doğrudan bir hareket noktası* olabilir" Marx, "Vera Zasulich'e mektubun ilk taslağı" (1881), MECW, Cilt 24, s. 354.

12. Engels, *The Peasant War in Germany*, s. 422 (vurgular eklenmiştir) [*Almanya'da Köylüler Savaşı*, Çev. Okay Gönensin, Payel Yay., 1978, s. 77-78].

Burada yine, genç Engels'in sadık kalmayı denediği kaba "tarihsel materyalizm", dolayısıyla sadece kapitalizm altındaki proletaryaya izafe edilen bu "komünist" program, haddinden fazla belirgindir. Zımni olarak bunu kabul etmesine rağmen Engels, dogmaya riayet etmek için iki gerçeği atlayıp geçmeyi deniyordu: 1) tarih boyunca çeşitli proleter ayaklanmalarda görülmüş tekerrür eden komünist bir eğilimin olduğu gerçeğini,[13] 2) orijinal Hıristiyanlık ve bunun özlemi arasındaki yakınlık nedeniyle, bu eğilimin Hıristiyanlık koşullarında kolaylıkla ifade edilebilir olduğu gerçeğini. Bunun yerine Engels, Münzer'i "hayali komünizm beklentisi"nin bir örneği ve Hıristiyanlık boyutunu ise tarihsel koşullar tarafından dayatılan önemsiz bir elbise gibi beceriksizce açıklamayı denedi:

> Bu sınıf savaşımları o çağda, dinsel bir nitelik taşıyorsa, eğer çeşitli sınıfların çıkarları, ihtiyaçları ve talepleri din maskesi altında gizleniyorsa, bu hiçbir şeyi değiştirmez ve çağın koşulları ile kolayca açıklanır.
> Ortaçağ ilk unsurlardan yola çıkmıştı. Antik uygarlık, felsefe, siyaset ve hukuku ortadan silip süpürerek her şeye başından başlamıştı. Yokolan eski dünyadan yalnızca Hıristiyanlık'la, yarı yıkık ve bütün uygarlıklarını yitirmiş belli sayıda kentleri almıştı. Sonuçta, gelişimin bütün ilkel aşamalarında olduğu gibi, düşünsel kültür tekelini rahipler aldılar ve kültürün kendisi de esas olarak dinbilimsel bir nitelik kazandı. Rahiplerin elinde siyaset ve hukuk da, bütün diğer bilimler gibi dinbiliminin basit dalları olarak kaldılar ve dinbiliminde geçerli ilkelere göre ele alındılar. Kilisenin dogmaları aynı zamanda siyasal aksiyomlardı ve Kutsal Kitabın bölümleri de mahkeme önünde yasa gücündeydi. Bağımsız bir hukukçular sınıfı oluştuğunda bile, hukuk daha uzun süre dinbiliminin vesayeti altında kaldı. Dinbiliminin, düşünsel etkinliğin tümü üzerindeki bu egemenliği aynı zamanda, yürürlükteki feodal egemenliğin en ge-

13. "Proletarya" terimi kendisi tarafından belli bir sürekliliğe işaret etmektedir: O hiçbir vergi ödemeyen ve biricik "varlığı" çocukları olan Eski Roma'daki plebyen sınıfın en düşük üyesini isimlendirmek için Latince *proletarius* kelimesinden türetilmiştir. Bundan dolayı kelimenin kökeni *proles* "döl, çocuk" anlamına gelir.

nel sentezi ve onaylanması olan kilisenin durumunun zorunlu sonucudur.
Dolayısıyla da, genel olarak feodalizme karşı yöneltilmiş bütün saldırıların, her şeyden önce kiliseye karşı saldırılar olacağı, bütün devrimci, toplumsal ve siyasal öğretilerin de aynı zamanda ve esas olarak dinbiliminden sapmış mezhepler olacağı açıktır. Varolan toplumsal koşullara dokunabilmek için, başlarındaki kutsal haleyi kaldırmak gerekir.[14]

Bu iddialar iki soruyu ortaya çıkarır. Birincisi; dinsel sapkınlıklardan ilham alan pek çok ayaklanma örneklerine nazaran Ortaçağ'daki birkaç plebyen ayaklanma nasıl oldu da belirli hiçbir dinsel sapkınlık üretmedi ya da bu ayaklanmalar neden teolojik bir kişi şöyle dursun herhangi bir dinsel karakterden bile mahrumdu? Örneğin, Ciompi'nin 1378 Floransa Devrimi, Maillotins'nin 1380 Fransa Devrimi, İngiliz köylüsünün 1381 Devrimi, Harelle'in 1382 Fransız Devrimi ve Remences'in 15. yüzyıl Katalon Devrimi az ya da çok bu durumdaydı. Doğrusunu söylemek gerekirse, 16. yüzyıl Alman köylü kesiminin Kara Orman ve Swabia'daki ayaklanması, başlangıçta herhangi bir dinsel tabakanın toplumsal özgürleşme talebine dayanıyordu. İkinci olarak, toplumsal açıdan, Ortaçağ Avrupa'sının plebyen ayaklanmasının en radikal dışavurumu nasıl oldu da aynı zamanda doğrudan bunlardan birisine –Münzer'in liderliğinde– Hıristiyan bir sapkınlığa bağlandı?

Bu iki sorunun cevabı Engels'in tezinin görelileşmesi sonucunu doğurur: Ortaçağ boyunca dinsel egemenliğin hâkimiyeti, gerçekte o kadardı ki, herhangi bir *ateist* ideolojinin plebyen kitlelerin kayda değer bir bölümü arasında hüküm sürmesi umulamazdı. Dinsel dünya görüşünün –*Weltanschauung*– düşünceyi her yönden boğmuş olduğu bir çağda, toplumsal muhalefetin dini inancın sınırları içinde kendini ifade etme eğilimi

14. Engels, *The Peasant War in Germany*, s. 412-13. Engels aynı fikri otuz altı yıl sonra *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda tekrarladı. Bkz. *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (1886), MECW, c. 26, s. 394-5. (Engels, a.g.e., s. 60-61).

aynı biçimde kahrediciydi. Yine de bu durum, Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda ileri sürdüğü gibi, "her sosyal ve politik hareketin *teolojik* bir biçim kazanmaya [zorlandığı]" anlamına gelmez.[15] Yarı-seküler bir tutum içinde toplumsal meselelere ve taleplere yoğunlaşılıyorken, inancın belli bir yorumu inananların amaçlarını ifade etmeye özellikle elverişli olmazsa, onlar teolojik bir doktrin üretme kisvesinde olmayan bir inancı, pekâlâ, çok iyi uygulayabilirlerdi.

Protestan Reformu'nun Ortaçağ sonlarını ve Erken Modern Dönemi işaret ettiği bir zamanda ortaya çıkan Münzer'in komünistçe ideolojisi, ortaçağ toplumuna karşı girişilen herhangi bir plebyen protesto hareketinin en radikal ideolojisiydi. Gerçek şu ki; bu ideolojinin bir Hıristiyan sapkınlığı biçimini almasının nedeni "kiliseyi kökensel konumuna geri getirme" noktalarını savunması ya da sadece dinin düşünce üzerindeki dönemsel sınırlaması değildir, (ne de olsa Münzer, Machiavelli'nin bir çağdaşıydı) aynı zamanda böyle komünistçe bir program için tarihsel olarak Hıristiyanlığın *bir yönünün* elverişli olmasıdır.

Köylüler ayaklanması tarihine dair olağanüstü çalışmasında Ernst Belfort Bax, 16. yüzyıl Alman köylü ayaklanmasının en radikal figürlerinden birisi olan Michael Gaismair tarafından öne sürülen talepleri özetledi (Gaismair, talepleri arasında ticaret mesleğinin yasaklanmasının da içerildiği Tyrol ve Salzburg'daki ayaklanmaya önderlik etmiştir); daha sonra, dürüstçe şunları ekledi: "Tüm bunlar büyük oranda Kutsal Kitapla boyanmış ortaçağ komünistçe düşüncesinin genel eğiliminin sonucudur ve ilk dönem Hıristiyanlık koşullarının yeniden canlandırılmasının veya böyle olduğuna inanılan şeylerin arzusudur."[16] Bax'in uygun bir biçimde tamamen Alman köylüler ayaklanmasına dayanarak ortaya koyduğu gibi; "Ayaklanma öncelikle sosyal ve ekonomik bir tahrikti, bu doğrudur, fakat güçlü bir dinsel görünüşe sahipti. *Hıristiyan yakarış öğretisi ve Kutsal Kitapla ilgili hissiyat sadece*

15. A.g.e., s. 395.
16. Ernest Belfort Bax, *The Peasants War in Germany: 1525-1526*, Londra: Swan Sonnenschein & Co, 1899, s. 86.

önemsiz harici gelişmeler değildi, aynı zamanda hareketin özsel parçasını biçimlendirdi."[17]

Orijinal Hıristiyanlıkla komünistçe ütopyacılık arasındaki bu aynı "gönül yakınlığı" 1960'larda (tamamen dinsel zamanlar değildi) başlayan radikal sol politik dünya görüşü dalgasının, halkın büyük bir kısmının yoksul ve mazlum olduğu "periferi" ülkelerdeki –özellikle Hıristiyan olan– çoğunluk bölgelerinde, nasıl kısmen bir Hıristiyanlık boyutunu üstlendiğini de açıklar. Küba devrimi ve onun sosyalist-hümanist mesajı yoluyla 1960'ların başlangıcından bu yana radikalleşmenin kuvvetini artırdığı bir bölge olan Latin Amerika'daki olay, her şeyden önce buydu. Bu modern radikalleşme dalgası ve Alman köylüler hareketi arasındaki en büyük fark, Latin Amerika örneğinde, komünistçe ütopyacılığın Hıristiyan çeşidinin geçmiş komünal biçimlerle o kadar da özlemle birleşmemesiydi (her ne kadar birisi yerli halk hareketlerinde böyle bir boyut bulabilirse de); fakat böyle modern sosyalist arzular Kübalı devrimciler ve çeşitli Marksist hareketler tarafından desteklenmiştir.

Günümüzde Din ve Radikalizm: İslami Köktendincilik

Şimdi, 1970'lerde başlayan İslami köktendincilik dalgasına karşı yukarıdaki tartışmanın bulgularını kontrol edelim. Not etmeye değer ilk önemli husus, dünyanın geri kalanına nazaran Müslüman çoğunluğun fazla olduğu ülkelerde, dinin etkisinin görece yaygın olmasıdır.

Engels'in *Almanya'da Köylü Savaşları*'nda tanımladığı *orta-çağ*a ait özellikler –"ruhban sınıfının entelektüel eğitimde bir tekelleşme sağlaması", "politika ve hukuk bilimlerinin sırf teoloji branşına dayan[ması] ve bir konunun yaygın olan ilkelere uygun olarak ele alınması" ve hukuk biliminin "teolojinin himayesi altında kalması" gerçeği– günümüzde Müslüman çoğunluğun fazla olduğu ülkelerdeki yaygın koşullara harfiyen uyar.

Bu durumun pek çok karmaşık nedeni vardır. Bu nedenleri kısaca özetleyecek olursak: Söz konusu bölgelerin geniş

17. A.g.e., s. 33 (vurgular eklenmiştir).

alanlarında kapitalizm-öncesi çeşitli toplumsal formasyonların yaşama kararlılığı; İslam'ın başlangıcından beri çok fazla politik ve hukuksal bir sistem olmuş olması; Batılı sömürgeci-kapitalist güçlerin bölge halkını kullanmak ve kendi egemenliklerine karşı halk ayaklanmasını daha kolay bastırmak için halkın yapacağı her şeyi önlemekle ilgilendikleri sürece, bölgedeki tarihsel yaşamın ve dinsel ideolojinin keyfini kaçırmayı istememiş olması; bununla birlikte, yabancı sömürgeci iktidarın dini ve yerel ölçekte hâkim olan din arasındaki apaçık çatışmanın sömürge karşıtı ayaklanma için kullanışlı bir araç haline gelmiş olma gerçeği; milliyetçi burjuvaların ve küçük burjuvaların Batı egemenliğine (ve bu egemenliğe bel bağlayan yerli hâkim sınıflara) karşı isyanlarının saf bir oportünizmin dışında başka bir şey olmadığı için, hâlâ İslam diniyle yüzleşmemiş olması. (Bunun önemli bir istisnası, eski bir emperyal devlette gelişen ve aslında Türkiye'yi Batılılaştırmayı amaçlayan Kemalizmin belirsiz durumuydu).

Bütün bu sebepler nedeniyle, Müslüman çoğunluğun fazla olduğu ülkelerdeki durum asla Engels'in Avrupa ortaçağı için tanımladığı çerçevenin tamamıyla ötesine geçemedi. Geçmiş on yıllarda her ne kadar sınırlı da olsa sekülerleşme yönünde bazı gerçek ilerlemeler olduktan sonra, son zamanlarda, İslami köktendinciliğin muhteşem dirilişi ve genişlemesiyle mahmuzlanmış İslam'ın ideolojik, sosyal ve politik yaygınlığının dramatik bir şekilde güçlendirilmesine bile şahit olunmaktadır. Bu canlanma için çeşitli Marksist açıklamalar sunuldu.[18] Bu İslami köktendinciliğin, genel anlamda, ilerici hareketin parçalanmış cesedi üzerinde büyüdüğü not edilmelidir.

İslami köktendincilik, son derece açık bir biçimde gerileyen tarihsel dönüşün merkezi bir özelliğidir. İlk olarak 1970'lerin

18. Bu çabaya benim katkılarım için bkz. Gilbert Achcar, "Eleven Theses on the Current Resurgence of Islamic Fundamentalism" (1981) *Eastern Cauldron: Islam, Afghanistan, Palestine and Iraq in a Marxist Mirror*, New York: Monthly Review Press ve Londra: Pluto Press, 2004, s. 48-59 [*Kanayan Orta Doğu*, Çev. Rida Şimşekel, İthaki Yayınları, 2004, s. 69-84] ve *The Clash of Barbarisms: The Making of the New World Disorder*, Londra: Saqi ve Boulder: Paradigm Publishers, 2006, Bölüm 2.

başlangıcında radikal orta-sınıf ulusçuluğun ortadan kalkmasıyla (Cemal Abdül Nasr'ın 1967'de İsrail tarafından yenilmesinin ardından, 1970 yılındaki vefatıyla sembolize edilmekteydi/edilmektedir) İslam'ı ideolojik bir bayrak olarak kullanan gerici güçlerin solun kalıntısını yakıp kül etmek için körükledikleri İslami köktendincilik ateşi, Müslüman çoğunluğun fazla olduğu ülkelere egemen oldu.

Solun çöküşüyle oluşan boşluğu kısa süre içinde dolduran İslami köktendincilik, Batı egemenliğine en şiddetli muhalefetin temel vektörü olmaya başladı, bu başlangıcından beri bünyesinde bulunan fakat "seküler" ulusçuluk çağı boyunca gerilemeye girmiş olan bir boyuttu. Batı egemenliğine karşı yoğun muhalefet, 1979 İran "İslam Devrimi" sonrasında Şii-İslam içerisinde bir kere daha etkili oldu ve Sovyetler Birliği'ne karşı mücadeleden Amerika Birleşik Devletleri'yle savaşa geçen Sünni-İslami köktendinci militanların silahlanmış müfrezeleri, 1990'ların başında Sünni-İslam içinde yeniden önem kazandı. Sovyetlerin mağlubiyetini ve dağılmasını, Amerika'nın Ortadoğu'ya askeri dönüşü takip etti.

Dolayısıyla İslami köktendinciliğin iki temel çeşidi, Müslüman çoğunluğun oluşturduğu ülkelerin geniş coğrafi yayılımı boyunca aynı anda varolmaya başladı: bunlardan birisi Batı'nın çıkarlarıyla işbirliği içindedir ve bir diğeri Batı'nın çıkarlarına düşmandır. İlkinin müstahkem sığınağı tüm İslam devletlerinin en köktendincisi olan Suudi krallığıdır. Şimdi Sünnilere El-Kaide öncülük ediyorken, Şiicilik kampı içindeki Batı karşıtı sığınak İran İslam Cumhuriyeti'dir.

İşbirlikçi ve Batı karşıtı biçimlerin her ikisi de sadece İslami kutsal metinlere ve kendi köktendinci programlarına sofuca (tam) bağlılığı paylaşmakla kalmazlar, aynı zamanda bazı durumlardaki tesadüfi yakınlaşmalarına rağmen sola düşmanlıkta ortaktırlar.[19]

19. Bu nedenle, Humeyniciler, monarşiden kurtulana ve devlet kontorlünü ele geçirene kadar solu tolere ettiler; daha sonra İran solunun trajik kaderi çok iyi biliniyor.

İslami köktendinciliğin tüm çeşitleri, "ortaçağ gericiliği" olarak tanımlanabilecek, diğer bir deyişle geleceğe değil de ortaçağ geçmişine yönelmiş hayali ve mitsel bir toplum projesine bağlılığı müştereken paylaşırlar. Hepsi de mistifiye edilmiş bir toplumu ve İslam tarihinin ilk dönemlerindeki devleti, dünyada yeniden kurmak için uğraşmaktadır. Bu noktada İslami köktendinciler, orijinal Hıristiyanlıktan bahseden Hıristiyan kurtuluş teolojisiyle birlikte benzer bir öncülü paylaşırlar. Bununla birlikte İslami köktendinciliğin programı, orijinal Hıristiyanlıkta olduğu gibi, kurucularının iktidarlar tarafından vahşice öldürüldükleri toplumların sınırında yaşamış olan fakir, mazlum topluluğundan kaynaklanan "sevgi komünizmi"nin bir takım ilkelerini içermez. Ne de 16. yüzyıldan beri Alman köylüler ayaklanmasında kısmen olduğu gibi, komünal mülkiyetin bazı eski biçimlerine dayanmaktadır. İslami köktendinciler, bir tüccardan peygambere, kumandana ve devlet ve imparatorluk kurucusuna dönüşerek siyasal iktidarının zirve noktasında ölmüş olan kurucusunun neredeyse 14. yüzyıl önce inşa ettiği ortaçağa özgü sosyal ve politik sınıf hâkimiyeti modelini, mitselleşmiş olmasına karşın bir zamanlar "gerçekten varolan" ve yaşama geçirilmiş olan bir ortak fedakârlığı paylaşır.

Herhangi bir restore etme girişiminde olduğu gibi, asırlık bir sınıf toplumunu ve devlet yönetimini restore etmeye çalışan, İslami köktendincilik projesi de zorunlu olarak "gerici bir ütopya"ya varır. "*İlk dönem İslam'ın, varsayıldığı üzere, çatıştığı tüm kurumları feshetmesi ve orijinal konumuna göre İslamı restore etmesi*"nin (Münzer'in programı için Engels'in tanımını uyarlarsak) "*sınıfsal farklılıkları, özel mülkiyeti ve toplumun üyelerinden bağımsız ve onlara yabancı bir devlet otoritesinin olmadığı bir toplum*"a yol açacağı akla hayale gelmeyecek olan bir şeydir. Tüm bunlar muazzam bir tarihsel gerileme anlamına gelebilir.

Hıristiyanlık hakkındaki önceki tartışmanın ışığında, doğal olarak şöyle bir soru ortaya çıkar: Şeriat'a sıkı bağlılıkla karakterize edilen, ultra-Ortodoks İslam olarak tanımlayacağımız şeyle, çağımız İslami köktendinciliğin Müslüman topluluklardaki

hızla yayılan gidişatını açıklamak için, bize, yardım edebilecek "ortaçağ-gerici ütopyacılığı" arasında bir "gönül yakınlığı" var mıdır? Gerçekten de durumun bu olduğunu iddia etmek için farklı nedenler vardır. Hâlihazırda Suudi krallığının desteğiyle İslami inanç içinde çok yoğun ve baskın bir akım olan, Tanrı'nın son kelamı olarak gördükleri Kuran'ı her şeyden fazla emsalsiz bir Kutsal Metin kültü anlayışıyla okuyan ultra-Ortodoks İslam, dinsel lafızcılığı mümkün kılmaktadır.[20] Bugünlerde diğer pek çok dinde bir azınlık akımı olarak devam eden –temel olarak dinsel metinlerin literal (lafzi) bir yorumunun uygulamasını savunan bir öğreti– "köktendincilik", kurumsal İslam'ın hâkim eğilimi içerisinde yaygın bir rol oynar. Kutsal Metinin [Kuran] özgün tarihsel içeriğine sadık kalmaya çaba gösteren ultra-Ortodoks İslam, İslam Peygamber'inin bir devlet kurmak uğruna amansız bir şekilde savaştığı gerçeğinden hareketle mümkün mertebe İslam'a dayanan bir yönetimi kapsadığı kadar dinin dindar(ca) uygulamasıyla da ilgilenen, bilhassa, köktendinci öğretilere olanak sağlar. Aynı nedenden ötürü, her şeyden fazla ultra-Ortodoks İslam, İslami olmayan egemenlere karşı silahlı mücadeleye neden olur; çünkü kendi genişlemesi için diğer inançlara karşı, İslam'ın savaş tarihinden yararlanmaya özellikle elverişlidir.[21]

20. Abdelwahab Meddeb'in uygun bir biçimde açıkladığı gibi, Kuran'ın mesajına (letter of=mektubunu), lafzi bir bağlılık, kolayca, günümüz İslami köktendinciliğinin bu gibi kullanımlarına yol açar: "Kuran'ın mesajı lafzi bir okumaya teslim olursa, köktendinci proje tarafından sınırlandırılmış bir uzam/uzay içinde yankılanabilir: Bu dar sınırlar içinde konuşma yapmak isteyen birisine cevap verilebilir; bundan kaçmak için, yorumlayıcının arzuyla sorumlu olması gerekir" *The Malady of Islam*, Cambridge: Basic Books, 2003, s. 6. Meddeb'in kitabında, başlangıçtan itibaren kendisine belirlediği görev şudur: "Kuran'ın ve geleneğin mesajının köktendinci bir okumaya yatkın olduğunu fark etmek zorundayız" (s. 3).

21. Elbette, az veya çok zorunlu bir şeki de, İslami kutsal metinlerin lafzi yorumundan ve bu metinlere dogmatik bir biçimde bağ ılıktan türeyen pek çok özellik vardır; fakat bunları, bu makalenin sınırları içinde tartışmak çok zor.

Marksist Bir Karşılaştırmalı Din Sosyolojisi İçin

Orijinal Hıristiyanlık ve komünistçe ütopyacılık arasında üzerinde durmuş olduğumuz "gönül yakınlığı"ndan sonra, ultra-Ortodoks İslam ve ortaçağa ait gerici ütopyacılık arasındaki bu "gönül yakınlığı"nı kabul etmek herhangi bir değer yargısından türemez. Bu (girişim) hem İslam'ın Marksist analizine dair en göze çarpan katkıyı yapmış müteveffa Maxime Rodinson'a hem de Marx-Engels geleneği içinde, her iki dinin karşılaştırmalı bir tarihsel sosyolojisini oluşturan öğelere dayanmaktadır.[22] Kapsamlı bir Marksist karşılaştırmalı tarihsel din sosyolojisi, en azından Max Weber ölçeğinde birisine halen fena halde ihtiyaç duymaktadır. Böylesine bir projede[23] çalışmak için mütevazı girişimler olmasına rağmen, Marx'ın ve özellikle Engels'in yazılarında bulunmuş olan pek çok ilginç içgörü/kavrayışa karşı, Max Weber'in sahip olduğu derinlik ve zengin maddi analizle birlikte ele almak, emek isteyen bir projedir; ki hâlâ tamamlanmamıştır ve tastamam başarılı olmak için zorunlu olarak kolektif bir girişim olmalıdır. Kurumsallaşmış sınıf egemenliğinin ideolojileri olarak gizli uyumlarına rağmen, her bir dinsel külliyata özgü farklı "yakınlıklar", her bir dinin tarihsel gelişiminin özelliklerinden, özellikle her bir dinin tarihsel kökeninden kaynaklanmaktadır. Weber bunu hatasız bir şekilde ortaya koyar:

> Ruhban sınıfı olan büyük dinler, özellikle erken evrelerinde davranış kurallarında ifade edildiği şekilde egemenlik yapılarında ve temel etiklerinde büyük oranda farklılaşır. Bu nedenle İslam, savaşan bir peygamberle, haleflerinin komuta ettiği karizmatik bir savaşçı topluluğundan gelişti; kâfirlere zorla boyun eğdirilmesi emrini kabul ediyor, kahramanlığı yüceltiyor ve savaşçıya gerçek inanç için bu

22. Marxçı karşılaştırmalı tarihsel sosyoloji temelinde iyi bir tefekkür örneği için, yirmi yıl önce Rodinson'un bana verdiği röportaja bkz. "Maxime Rodinson on Islamic Fundamentalism: An Unpublished Interview with Gilbert Achcar", *Middle East Report*, Washington, Sayı 233, Kış 2004, s. 2-4.

23. Bakınız Paul N. Siegel, *The Meek and the Militant: Religion and Power Across the World*, Londra: Zed Press, 1986 (yeniden basım: Chicago: Haymarket, 2004).

dünyada ve öte dünyada tensel zevkler vaat ediyordu. Bunun aksine Budizm, sadece günahkâr bir sosyal düzen ve bireysel günahtan değil hayatın kendisinde de bireysel kurtuluşu arayan bir bilgeler ve asketikler (çileciler) topluluğunda gelişti. Yahudilik peygamberler, rahipler ve sonunda teolojik olarak eğitim almış aydınlar tarafından yönlendirilen bir hiyerokratik [güç ilişkileri dinsel bir hiyerarşi içinde kümelenmiş] ve burjuva topluluğundan gelişti; öte dünyayı tümüyle göz ardı ediyordu ve seküler ulus devletinin yeniden tesisi ve (meseleci) kazuistik bir hukuka uyarak burjuva refahı için çalıştı. Son olarak Hıristiyanlık, Aşai Rabbani'ye ait mistik Mesih kültündeki katılımcılar topluluğunda gelişti; başlangıçta bu topluluk ilahi bir evrensel krallık umutlarıyla doluydu, bütün güçleri reddediyordu ve sonu çok yakın görünen sosyal düzene kayıtsızdı, karizmatik olarak peygamberler ve hiyerokratik olarak da memurlar tarafından yönetiliyordu. Fakat ekonomik düzene karşı farklı tutumlarla sonuçlanmaya mahkûm bu çok farklı başlangıçlar ve bu dinlerin eşit derecede farklı tarihsel kaderleri, hiyerokrasilerin sosyal ve ekonomik hayata oldukça benzer etkiler yapmasına engel olmadı. Bu etkiler hiyerokrasinin evrensel olarak benzer ön koşullarına karşılık geliyordu; bunlar kendilerini, bir dinin karizmatik destansı çağı geçtiği ve gündelik yaşama uyumu sağlandığı zaman ifade eder.[24]

Ayrıca Hıristiyanlık ve İslam'da bulunan farklı "gönül yakınlıkları"nı kabul etmek, bunların her birinde birbirlerine denk düşen eğilimlerin var olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle Hıristiyanlık, baskıcı bir ortaçağ kurumu olarak kilisenin gelişimini müteakip gerici Hıristiyan öğretisini ve Hıristiyan köktendinciliğinin büyüyen çeşitli sembollerini muazzam bir külliyat ve çok güçlü bir geleneğe eklemleyen telafi edici eğilimleri[25] başlangıcından beri içermektedir. Oysa İslami kutsal metinler ilk Müslümanların ezilmiş bir ümmet oldukları

24. Weber, *Economy and Society*, Cilt 2, s. 1185 [*Ekonomi ve Toplum*, Cilt 2, Çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, 2012].

25. Orijinal Hıristiyan mesajın "proleter" karakterinin, havariler Paul ve Luka tarafından gösterilmiş olan baskıcı öğelerle nasıl çeliştiğini kanıtlayan bir girişim için bkz. Anton Mayer, *Der zensierte Jesus: Soziologie des Neuen Testament*, Olten: Walter Verlag, 1983.

zaman diliminin birkaç eşitlikçi kalıntısını içerir, ki bunlar da İslam'ın "sosyalist" bir versiyonunu tasarlama girişimleri için kullanılmaktadır.

Üstelik Hıristiyanlık ve İslam'daki farklı "gönül yakınlıklar"ın var olduğu gerçeği, her bir dinin fiili tarihsel gelişiminin kendi özgün "gönül yakınlıklar"ının bir eğimi boyunca "doğal bir biçimde" akıp gittiği anlamına gelmez. Her dinin iç içe geçmiş olduğu, sınıflı toplumun fiili yapılandırması boyunca doğal bir biçimde kendiliğinden gerçekleşti –Hıristiyanlık örneğinde sosyal kökeninin gerçekliğinden çok farklıydı, İslam'ın örneğinde ise daha az farklı. Dolayısıyla, birkaç yüzyıl boyunca, tarihsel olarak Hıristiyanlığın "fiili varlığı" pek çok bakımdan İslam'ın tarihsel olarak "fiili varlığı"ndan daha az ilerleme gösterdi. Ve (bu durum) bir yanda Joseph Ratzinger (eski Papa 16. Benedict) gibileriyle temsil edilen hâkim ve tamamıyla gerici bir versiyonu ile diğer tarafta Latin Amerika'daki sol radikalleşmeye yeni bir canlılık/güç veren kurtuluş teolojisini savunanlar arasında bugünlerde sürmekte olan şiddetli bir kavganın vuku bulduğu Hıristiyan âleminde, Katolik Kilisesi'nde değişmemiştir.

Ortodoks İslam ve ortaçağa ait gerici ütopyacılık arasında varolan "gönül yakınlık"ını kabul etmek Edward Said'in "Oryantalizm"[26] olarak tanımladığı şeyle hiçbir ilişkisi yoktur, dolayısıyla Sadık Celal el-Azmi'nin uygun bir şekilde "Tersine Oryantalizm" olarak tanımladığı şey sadece çoşkulu zihinlerde olabilir.[27] Modern politik bir ideoloji ve bir dinin tarihsel küllliyatı içinde saptanmış özellikleri arasında bir "gönül yakınlık"ı kabul etmek bir "özcülük"e, bu dinin politik kullanımlarının

26. Bilindiği gibi, Edward Said'in kendisi, 1978'deki ünlü *Oryantalizm* eserinde, Marx'a "Oryantalist" etiketi takmıştı (ve eğer daha fazla değilse de, Doğu üzerine son dönem yazıları en az Marx'ın yazıları kadar önemli olan Engels'i tamamen bilmiyordu). Said'in bu konudaki tutumunun eleştirisi için bkz. Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londra: Verso, 1992. (Ayrıca, bu derlemede yer alan Marx, Engels ve "Oryantalizm": Marx'ın Epistemolojik Evrimi Üzerine başlıklı yeni makaleme de bakınız).

27. Sadik Jalal al-'Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin 8*, Londra: Ithaca Press, 1981.

zamandan münezzeh bir bakış açısına varmaz. Fiili hakikat/gerçeklik bunun karşıtıdır. Bunun en açık izahı Hıristiyanlık ve sosyalizm arasında sözü edilen "gönül yakınlığı"dır: bunu kabul etmekle herhalde, herhangi bir tahayyül esnekliğiyle, Hıristiyanın tarihsel olarak özü gereği sosyalist olduğu inancına varılamaz. Böylesi bir önermenin mutlak saçmalığıyla "gönül yakınlığı"nın "özcülük" tartışmasından ne kadar uzak olduğu, bu makalede kendini göstermektedir. Aynı şekilde, İslami külliyat ve İslami köktendincilik biçimindeki modern zaman (günümüz) ortaçağa özgü gerici ütopyacılığı arasında "gönül yakınlığı"nı kabul etmek için tarihsel olarak İslam'ın özü gereği köktendinci olduğu inancına asla varılmaz ya da Müslümanların tarihsel koşullar her ne olursa olsun, köktendincilikliğin tutsağı olmaya mahkûm oldukları inancına varılamaz. – (Böyle bir şey) kesinlikle söz konusu değildir.

(Orijinal) Hıristiyanlık ve (lafızcı) İslam'ın farklı "gönül yakınlıklar"ını kabul etmek, bir protesto bayrağı olarak her bir dinin farklı tarihsel kullanımlarını anlamanın ipuçlarından birisidir. Engels'in ilk dönem Hıristiyanlık üzerine görüşünü özetlediği, en son yazılarından birisinde kısaca açıklamayı denediği şey budur:

> İlk dönem Hıristiyanlık tarihinin, modern işçi hareketiyle ilginç ortak noktaları var. İşçi hareketi gibi Hıristiyanlık da, başlangıçta, ezilenlerin hareketiydi: ilkin kölelerin ve azatlıların, yoksulların ve haklardan yoksun insanların, Roma tarafından boyunduruk altına alınmış ya da darmadağın edilmiş halkların dini gibi göründü. İşçi sosyalizmi kadar Hıristiyanlık da, ikisi de, kölelikten ve yoksulluktan gelecekte bir kurtuluşu öğütlerler; Hıristiyanlık bu kurtuluşu öte dünyaya, ölümden sonraki bir yaşama, cennete bırakır; sosyalizm, kurtuluşu, bu dünyaya, toplumun bir dönüşümü içine yerleştirir. Birileri dinin, ailenin, insan ırkının düşmanları olarak, ötekiler devletin düşmanları, toplumsal düzenin düşmanları olarak, her ikisi de kovuşturulur ve kovalanır, üyeleri sürgün edilir ve özel yasa konusu olurlar. ...
> Daha ortaçağda, ezilmiş köylülerin ve özellikle kent halkının ilk ayaklanmaları sırasında iki olayın koşutluğu, kendini ortaya koyu-

yor. Ortaçağdaki bütün yığın hareketleri gibi bu ayaklanmalar da, zorunlu olarak, dinsel bir maske taşıdılar; büyüyen bir soysuzlaşma sonunda, ilk dönem Hıristiyanlığın yeniden canlandırılması olarak görünüyor.[28]

Bu noktada Engels, Hıristiyanlığın toplumsal protestolardaki kullanımı hakkında indirgemeci "bayrak ve maske" tezini tekrarlarken, 14. yüzyıl Müslüman Arap tarihçi İbn-i Haldun'un ünlü teorileriyle dikkat çekici bir benzerlik barındıran (bir) kavrayışla İslam hakkında daha sonra ilginç olan uzun bir dipnot ekledi:

İslam dünyasının ayaklanmaları, özellikle Afrika'da garip bir karşıtlık oluştururlar. İslamiyet, Doğuluların, özellikle de Arapların yani bir yandan ticaret ve sanayiyle uğraşan kentlilerin, öte yandan göçebe Bedevilerin ölçülerine göre oluşmuş bir dindir. Ama bu dinde periyodik bir çatışmanın tohumu vardır. Zenginleşen ve tantanalı bir yaşayışa kavuşan kentliler, "yasa"ya uymada gevşeklik gösterirler. Yoksul ve yoksullukları nedeniyle katı töreleri olan Bedeviler, bu zenginliklere ve bu zevklere arzu ve açgözlülükle bakarlar. İmansızları cezalandırmak, dinsel törenler yasasını ve esas imanı yerleştirmek ve ödül olarak imansızların servetlerine elkoymak için bir peygamberin, bir Mehdinin yönetiminde birleşirler. Kuşkusuz, yüzyıl sonra cezalandırdıklarıyla aynı noktaya varırlar; yeni bir temizlik gereklidir, yeni bir Mehdi çıkar, oyun yeniden baştan başlar. Bu, Afrikalı Almoravidlerin ve Almohadların İspanya'daki istila savaşlarından, İngilizlere çok başarılı bir biçimde meydan okuyan son Hartum Mehdi'sine kadar böyle oldu. İran'daki ve başka İslam ülkelerindeki karışıklıklarda da böyle ya da hemen hemen böyle oldu. Bunlar dinsel bir kılıf taşımalarına karşın, ekonomik nedenlerden doğan hareketlerdi. Ama başardıkları zaman bile, ekonomik koşullara dokunmuyorlar. Dolayısıyla, hiçbir şey değişmiyor, çatışma periyodik duruma geliyor. Buna karşılık, Hıristiyan Batı'nın halk ayaklanmalarında, dinsel kılıf, geçersiz hale gelmiş bir ekonomik düzene karşı saldırılara, yalnızca bayrak ve örtü olarak hizmet edi-

28. Engels, "On the History of Early Christianity" (1894), MECW, Cilt 27, s. 447-8 ["İlkel Hıristiyanlığın Tarihine Katkı", *Din Üzerine*, Çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, 2013, s. 293-294].

yor: sonunda, bu düzen devriliyor; yeni bir düzen kuruluyor, ilerleme oluyor, dünya yürüyor.[29]

Her bir dinin farklı "gönül yakınlıkları"nın olduğu bilinci, İslami bir versiyonu üretme girişimlerinin tümünde, aynı şekilde, marjinal kalıyorken Hıristiyan kurtuluş teolojisinin neden Latin Amerika'da solun bu kadar önemli bir bileşeni olabildiğini anlamamıza imkân verir. Bu durum, İslami köktendinciliğin niçin günümüz Müslüman ülkeleri arasında böylesine muazzam bir başarı elde ettiğini ve gerici toplumsal koşullar esnasında bile, neden Batı egemenliğini reddetmeyi bu kadar başarılı bir şekilde somutlaştırarak solun yerine geçtiğini anlamamıza da yardım eder. Bilhassa, lafzcı İslam [literalist Islam] ve ortaçağa özgü gerici ütopyacılık arasındaki "gönül yakınlığı"nın onaylanması/bu ilişkinin tanınması, Abdülvahap Meddeb'in "İslam'ın illeti" dediği, İslami köktendinciliğin modern zamanlardaki dinamik gelişimini açıklar.[30]

Müslüman çoğunluğu oluşturan ülkelerde köktendinciliğin gelişmesinin diğer tarihsel nedenleri başka bir yerde ayrıntılarıyla tanımlanmaktadır.[31] Bunlar temel olarak dört başlık altında toplanır: orta-sınıf miliyetçiliğinin yenilgisi ve radikal solun kusurları; İslami köktendinciliğin Suudi krallığı ve Amerika'nın ona desteği yoluyla sola bir alternatif olarak yıllardır teşvik edildiği gerçeği; "genişletilmiş Ortadoğu"da ekonomik, sosyal ve politik krizin giderek şiddetlenmesi; Sovyet "komünizmi"nin çöküşü ve neoliberal saldırının her ikisinden kaynaklanan dünya çapındaki kuralsızlık. Buna İran "İslami Devrim"inin artan iktidarı ve Afgan savaşında İslami köktendincilerin, Sovyetleri mağlubiyetinin yanı sıra "genişletilmiş Ortadoğu"da Amerika saldırıları yoluyla İslami köktendincilere verilen muzzam güç

29. A.g.m., s. 448 ["İlkel Hıristiyanlığın Tarihine Katkı", *Din Üzerine*, Çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, 2013, s. 294-295]. İbn-i Haldun'la karşılaştırma için bkz. Nicholas S. Hopkins, "Engels and Ibn Khaldun", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, American University in Cairo, Sayı 10, 1990, s. 9-18.
30. Meddeb, *The Malady of Islam*, op. cit.
31. Yukarıdaki 16 no.lu dipnota bakınız.

ve İsrail'in "ikinci intifada"yı bastırması gibi daha belirleyici faktörler de eklenmelidir.

İslami köktendinciliğin Müslüman halkların "doğal" tarih-dışı eğilimleri olduğu yönündeki katışıksız saçmalığa uygun olan bu üstünkörü Oryantalist intiba, elbette, günümüzde alabildiğine yayılmıştır.

Bu basit tarihsel gerçekleri gözden kaçırmak, demektir. Kısa süre önce yazmış olduğum gibi

> Batıdaki pek çok insan İslami köktendinciliğin günümüzde Müslüman halklar arasında en gözle görünür politik hareket olduğu gerçeğinden, burada, "doğal" veya tarih-dışı hiçbir şeyin olmadığını anlamıyor. Onlar yakınçağ tarihimizin diğer tarihsel dönemlerdeki resimden büsbütün farklı olduğunu –örneğin, birkaç on yıl önce dünyanın iktidar olmayan en büyük komünist partisinin, bu nedenle resmi olarak ateist bir öğretiyi referans alan bir partinin, en geniş Müslüman nüfusun bulunduğu bir ülkede, Endonezya'da bulunduğunu bilmiyorlar ya da unuttular; tabii ki, partinin 1965'te başlayarak, Amerika destekli Endonezya ordusu tarafından bir katliamla ezilmesine değin. Aynı türden başka bir örnek vermek gerekirse, 1950'lerin sonu ve 1960'ların başında Irak'ta, özellikle de Güney Irak'ta, Şiiler arasındaki en kitlesel politik örgütün birkaç din adamı tarafından yönetilmediğini, tersine burada da Komünist Parti'sinin etkin olduğunu, bilmiyorlar ya da unuttular.[32]

Yukarıdaki ifadelerin Müslüman halkların ilerici politik görüşleri ifade etmek için sadece dinden kurtulmak zorunda olduklarını kanıtladığı yönündeki, muhtemel bir itiraza karşı, birisinin, 2. Dünya Savaşı sonrasındaki onlarca yıllık dönemde çağdaş küresel kapitalizmin süratli bir gelişme kaydetmesiyle birlikte, dinle uzlaşma peşinde koşmuş olan orta-sınıf milliyetçiliğinin radikalleşerek egemen olduğu Müslüman çoğunluğu

32. Noam Chomsky ve Gilbert Achcar, *Perilous Power: The Middle East and U.S. Foreign Policy*, Stephen Shalom (Der.), Boulder: Paradigm Publishers ve Londra: Hamish Hamilton, 2007, s. 213.

oluşturan ülkelerdeki kitle protestoları boyunca, kendi modernleşme sürecini nasıl büyüttüğüne dikkat çekmesi gereklidir. Nasr, köktendincilerin en amansız düşmanı olsa bile, şüphesiz, içten bir inanan ve pratik bir Müslümandı. Bu etki onu Arap ülkelerinde saygınlığının doruğuna ulaştırdı ve ardında emsalsiz bir konum bıraktı.[33]

Politik Sonuçlar

Açıkça indirgemeci olan "bayrak ve maske" tezi Hıristiyanlık söz konusu olduğunda çok fazla su götürmüyorsa da, İslami köktendinciliğe uygulanması politik açıdan çok aldatıcı olabilir. Bu nedenle, Lübnan Hizbulah'ı veya Filistin Hamas'ı gibi hareketleri, İslam'ı yalnızca bir "bayrak ve maske" ya da sırf bir "dil" olarak kullanan sosyal ve politik kitlesel protestonun özgün dışavurumlarıymış gibi anlamak, İslami köktendinci öğretiye sıkıca bağlayarak, kendi üyelerini ve hatta onları izleyenleri bile potansiyel olarak radikalleşmeye zorlayan oldukça önemli gerici sınırları epey küçümsemek olur.

Doğrusu, İslam'ın her kullanımını, herhangi bir din için olduğu kadar, onun meydana geldiği somut sosyal ve politik koşullar içine yerleştirmek zorunludur – böylece baskıcı sınıfsal ve cinsel egemenliğin ideolojik bir aracı olarak İslam ile Batı ülkelerindeki baskı altına alınmış göçmen Müslüman topluluklarının durumunda olduğu gibi, ezilmiş bir azınlığın kimliği olarak İslam arasında açık bir ayrıma ulaşılır,[34] aynı şekilde, İslami köktendinciliğin oldukça değişen ve çelişen tarzları arasında da ayrımlar çizmek zorunludur.

---

33. 1960'lardaki Nasr'ın etkisi ile 2006 yazında 33 Gün Savaşı boyunca Lübnan Hizbullah'ının lideri Hasan Nasrallah'ın etkisi arasında kurulan benzerliğe rağmen, gerçek şu ki, Nasr sadece on milyonlar tarafından bir "kahraman" olarak algılanmadı aynı zamanda kesinlikle onların bir lideri olarak da algılandığı için çok daha fazla önemlidir.

34. İslam üzerine olan yazılarımın çoğunda bu farkın altını çizdim. Müslüman göçmen topluluklar üzerine bkz. Achcar, "Marxists and Religion".

Örneğin, Irak'ta Amerika işgaline karşı birlikte mücadele ettiği diğer mezhepleri kanlı bir savaşla imha eden ve açıkça totaliter bir devlet ve toplum kavramına sahip olan El Kaide gibi aşırı gerici bir örgütlenmeyle, İsrail işgali ve saldırılarına karşı mücadelesi boyunca "politik mezhepçilik" yapmakla suçlanan ve kendilerine en yüksek dünyevi model olarak İran'ın "İslam Cumhuriyeti"ni dikkate alıyorken bile Lübnan'ın dinsel çoğulculuğunu kabul eden ve bunun sonucu olarak parlamenter demokrasinin ilkelerini muhafaza eden, Hizbullah gibi bir hareket arasında muazzam bir fark vardır.[35]

Durum ne olursa olsun, yine de, (bir din olarak İslam'ın[36] temel akidelerine uymayan sosyal, ahlaki ve politik görüşlere sahip) İslami köktendinciliğe karşı ideolojik mücadele, Müslüman toplulukların ilerici özelliklerinden biri olmaya devam etmelidir. Buna karşın, radikal solun ödünsüz ateistleri için bile, kendisinin manevi bileşenine karşı [böyle bir] ideolojik mücadele kesinlikle bir öncelik olarak düşünülemediği için, Hıristiyan kurtuluş teolojisinin sosyal, ahlaki ve politik bakış açısına itiraz gerektirecek çok az mesele vardır.[37]

---

35. El-Kaide hakkındaki görüşlerim için bkz. Achcar, *The Clash of Barbarisms*; on Hezbollah, ayrıca, Achcar ve Michel Warschawski, *The 33-Day War: Israel's War on Hezbollah in Lebanon and its Aftermath*, Boulder: Paradigm Publishers ve Londra: Saqi Books, 2007.

36. 1981'deki "İslami Fundamentalizmin Yeniden Ortaya Çıkması Üzerine 11 Tez" başlıklı makalem, şu iddiayla sona eriyordu: "İslami fundamentalizmin tamamen gerici bir hal aldığı vakalarda da, devrimci komünistler onlara karşı mücadelelerinde taktik uyanıklık göstermelidirler. Özellikle, fundamentalistlerin, her zaman denedikleri gibi dini inanç konularında mücadele etme tuzağına düşmeden; milli, demokratik ve sosyal konulara sıkı sıkıya bağlanmaları gerekir... Aynı zamanda devrimci komünistler kendilerini açıkça, demokratik programın en basit unsurlarından olan, toplumun *laikleştirilmesinden yana olmalıdırlar.* Ateizmlerini önemsiz gösterebilirler; ama laikliklerini asla; tabii eğer Marx'ı Muhammed'le değişmek istemiyorlarsa".

37. Kürtaj hakları gibi bir konuda bile, ideolojik mücadele manevi kanaatleri sorgulamadan mücadele edebilir.

Tersine Oryantalizm: 1979 Sonrası Fransız Oryantalizmindeki Eğilimler

1978-79 yılları Doğu-İslam Araştırmalarında bir dönüm noktasını tayin eder, zira bu yıllar üç olağanüstü olaya tanıklık etti. Burada –ikisi için "büyük T ile Tarih" ve üçüncüsü için düşünce tarihi ismini vermek gerekirse– ikisi bütünüyle farklı ve bu nedenle karşılaştırılamaz düzeylerde vuku bulan, fakat her şeye rağmen üçünün de akademik alanı güçlü bir biçimde etkilediği olaylara işaret ediyorum. Genel olarak tarihsel düzeydeki olayların ilki, 1978'de dinsel bir liderliğin himayesinde ortaya çıkan ve 1979 Şubat'ında monarşinin çöküşüne sebep olan, kısa bir süre sonra "İslam Cumhuriyet"inin kurulmasını izleyen İran halk kitlesinin ayaklanmasıydı; ikincisi Afganistandaki solcu

diktatörlüğe karşı silahlanmış İslami ayaklanmanın gelişmesiyle 1979 Aralık'ında Sovyetler Birliği'nin ülkeyi işgali için harekete geçmesiydi. Üçüncü olay, entelektüel tarihin dürüstlük konumuna yerleşmiş olan, Edward Said'in *Oryantalizm*'nin 1978'de basılmasıydı.

Bu olaylar, on yıl öncesinde, İslam dünyasının[1] çoğunda Aydınlanma ve modernite değerlerinin en belirgin taşıyıcısı olduğu kadar, küresel düzeyde gençlik için başat ilgi odağı olmuş olan Marksizmin, 1970'lerin sonlarında gücünü toplamış olan büyük bir ideolojik karşı-taarruzla yüzleştiği bir zamanda meydana geldi. Bu tepkinin ana sahnesi; yeni bir merkezin etiketi olan, "*les nouveaux philosophes*", (çoğu vaktiyle radikal solcu, özellikle Maoist olan) eski inançlarına düşman kesilen ve Marksizm karşıtına dönüşen, yeni inançlarında eşit derecede ateşli ve kararlı görünen ve sonuçta önemli ölçüde medya heyecanını uyandıran bir grup entelektüelin belirlediği Fransa'ydı.

Marksizm karşıtı ideolojik saldırının çok daha fazla karmaşık ve bu nedenle çok daha zorlu bir kolu, örneğin Michel Foucault'nun eleştirileri şeklinde geldi, gerçi Foucault çoğunlukla sol bakış açısındaydı. Daha sonra, Jean-François Lyotard'ın 1979'daki manifestosunun yayımlanmasıyla birlikte felsefi postmodernizm çok başarılı bir şekilde ateşlenerek en sonunda somut örneğini buldu.

Yukarıda bahsedilen üç olay, bu Marksizm karşıtı güçlü tepkiyle dikkat çekecek derecede birleşti. Karol Wojtyła'nın Papa II. John Paul olarak atandığı, aynı yıl, yani 1978'de bayrağı açan İran "İslam Devrimi" pozitivist Marksizmin erkenden müzeye gönderdiği "halkın afyonu"nun, intikamla, kitlesel olarak geriye dönüşünün işaretiydi.

---

1. Abdallah Laroui'nin savaşın arifesinde öngörmüş olduğu gibi, Haziran 1967 savaşı Arap dünyasında "nesnel Marksizm"in "öznel Marksizm"e dönüşmesini hızlandırdı. Maxime Rodinson'un önsözünü yazdığı Laroui'nin kitabı için bkz. *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris: François Maspero, 1967.

Sovyetler'in Afganistan'ı işgali, "komünizm"in Mekke'si Moskova'nın ideolojik pozisyonunu, hemen hemen Washington'ın Vietnam'ı işgali kadar güçlü bir biçimde ve olumsuz yönde etkiledi. Bu esnada, "Oryantalizm"in merkezi tezine katılmalarına rağmen, birçok eleştirmenin gözünde Edward Said'in çok ünlü kitabı, Karl Marx'ı insafsızca Avrupa-merkezciliğin utanç salonuna gönderdi.

"Tersine Oryantalizm"

Said'in anlayışlı eleştirmenlerinden en akıllılarından birisi, İslam Araştırmaları alanında ve Arap Dünyası'nda tanınmış olan Suriyeli radikal düşünür Sadık Celal El-Azm'dı. 1981'de "Oryantalizm ve Tersine Oryantalizm"[2] adlı aynı başlığı taşıyan küçük bir kitap biçimindeki makalesinin İngilizce çevirisi, aynı yıl Arapçada yayımlanmış çok daha uzun bir versiyonuna dayanmaktaydı.[3] El-Azm, kendi kitabını, "Said'in kitabının en göze çarpan ve en ilginç hünerlerinden biri" olarak tanımladığı, "Oryantalizmin inatçı itikadının, Doğu ve Batı'nın doğası arasında radikal bir ontolojik farkın bulunduğu" tezini açıkça ortaya koyması üzerine inşa etti.[4]

O, buna karşılık, "Tersine Oryantalizm" olarak adlandırdığı şeyin Arap düşüncesinde iki kategoride cisimleştiğine işaret etti. Said tarafından daha önce tanımlanan ilki, Doğu veya (aslında Arap milliyetçilerini ilgilendirdiği için) "Arap aklı", Batı'yı üstün olarak kabul ettiği için, Oryantalistlerin özcü dikotamilerini (ikiliklerini) tersine çevrilmiş değerlerle yeniden üretir. İkincisi, o zamanın Arap ülkelerinde yeni bir fenomendir ve konumuz açısından bizi ilgilendirmektedir, El-Azm tarafından aşağıdaki terimlerle tanımlanmıştır:

---

2. Sadik Jalal al-'Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin 8*, Londra: Ithaca Press, 1981 (bu makale "Güz 1980" tarihlidir), s. 5-26. Yeniden basımı, A. L. Macfie (Der.), *Orientalism: A Reader*, New York: NYU Press, 2000, s. 217-38.
3. Al-'Azm, *Al-istishraq wal-istishraq maakusan*, Beyrut: Dar al-Hadatha, 1981.
4. 4 *Khamsin*, s. 18; Macfie (Der.), s. 230.

> İran devrim sürecinin etkisi altında, revizyonist bir Arap politik düşünce hattı su yüzüne çıkmaktadır. Bu hattın başrol oyuncuları, çoğunlukla, solun saflarından gelmiştir. Onların merkezi tezi aşağıdaki gibi özetlenebilir: Mısır'ın Napolyoncu işgalinden beri Araplar tarafından isteklice aranan ulusal kurtuluş ne (radikal, muhafazakâr ve liberal olan) seküler milliyetçilikte, ne de devrimci komünizm, sosyalizmde vb olabilirdi, bu ulusal kurtuluş sadece "popüler politik İslam" dedikleri bir aslına dönüşte gerçekleşebilirdi.[5]

El-Azm, Arapça broşürde, iddialarını doğrulamak, bu belirtilerin kilit özelliklerini tanımlamak ve şiddetli bir şekilde reddetmek için zengin alıntılarla devam etti. Ben de El-Azm'ın "Tersine Oryantalizm" kavramını koruyarak, onun dikkatle incelediği belli bir Arap entelektüelleri ekibinin ötesine uzanabilir olan bu paradigmanın özelliklerini tanımlayan altı önermeyi aşağıda birleştirdim:

1. İslami Doğu ve Batı tezattır: Doğu halkları Batı emperyalizmine göğüs germiş değildir ya da bir bütün olarak göğüs germiş değildir, Marksizm gibi en eleştirel olanını da içeren, Batı ideolojileri onlar için elverişsizdir.
2. Doğu'nun kurtuluş düzeyi demokrasi, sekülerizm ve kadının özgürleşmesi gibi Batı'nın standartları ve değerleriyle ölçülemez ve ölçülmemesi gerekir.
3. İslami Doğu, Batı merkezli sosyal bilimlerin epistemolojik araçlarıyla kavranamaz ve Batı fenomeniyle benzerlik yoluyla hiçbir ilişkisi kurulamaz.
4. İslam tarihindeki kilit devimsel faktör (harekete ilişkin kilit öğe), Müslüman halk kitlelerindeki hareketin öncelikli kurucu öğesi kültürel, yani dinseldir ve din Batı'nın politik hareketliliğini belirleyen ekonomik ve sosyal/sınıfsal öğelere göre önceliklidir.
5. Müslüman ülkelerin kendi Rönesanslarına yönelen tek yol sadece İslam'dan geçer, Katolik Kilisesi'nden ödünç alınmış

5. *Khamsin*, s. 22; Macfie (Der.), s. 234.

ve uyarlanmış kelimelere başvurarak: Müslümanlar için, "İslamın dışında bir kurtuluş" yoktur.

6. "İslam'a geri dönüş" bayrağını yükselten hareketler Batılı gözlerin algıladığı gibi tutucu veya gerici değildir, bu hareketler ilerici olmaktan ziyade Batı'nın kültürel hâkimiyeti yüzünden hayata geçmiştir.

1978-1979 olaylarından sonra bu "Tersine Oryantalizm"in şablonu, gerçekten de, oldukça yaygındı ve klasik Oryantalist ülkelerin merkezine nazaran Arap ya da Müslüman-doğumlu entelektüel çevrelerin çok ötesine sıçradı. Tesis etmeyi deneyeceğim gibi, bu gelişmeler, bilhassa, Fransız Oryantalistlerinin faaliyet alanında belirginleşti.

Doğrusu, "İslam Devrimi"nin sirenlerine karşı koyamayan en ünlü sol-kanat (solcu) düşünür, ne bir Müslüman ne de bir Ortadoğulu olan, yaşamının en meşhur dönemindeki Michel Foucault'dan başkası değildi.[6] Bununla birlikte, geriye dönük okunduğunda, Foucault'nun İran Devrim süreci analizlerinin sosyal ve politik dinamikler hakkındaki harika keskin zekâsı nedeniyle tutuklu kaldığı söylenmelidir; kuşkusuz bu konunun Foucault'nun uzmanlık alanına girmediği göz önünde tutulursa, bu daha da etkileyici bir başarıdır. Bütün bunlara rağmen hareketin hakikatiyle ilgili demokrasi fikrinin kilit noktasının Şii İslam'da bulunduğunu ve bir "İslami hükümet" programının aslında bu anlama geldiğini anlatmak için onu yönlendiren görece liberal Ayetullah Muhammed Kazım Shariatmadari'den (daha sonra Ayetullah Hümeyni'nin acımasız muhalifi olacak) aldığı haberlere safça, şaşırmış ve bir "manevi" arayış olarak algıladığı şeyle büyülenmiş olduğu gerçeği aynen kalır.[7]

6. Michel Foucault'nun 1978-1979 arası İran hakkındaki makaleleri ve röportajları için bkz. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris: Gallimard, 2001, s. 662-794. Bu metinler İngilizceye Janet Afary ve Kevin B. Anderson'ın kitabına ek olarak çevrildi ve basıldı *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, s. 189-267.

7. Foucault'nun en kötü makalesi, "İranlılar neyi hayal ediyorlar?" başlığı altında, 1978 Ekim'inde, haftalık *Le Nouvel Observateur* dergisince basıldı (*Dits et*

Bununla birlikte, Foucault profesyonel bir Oryantalist değildi. Foucault, [hem] İranlı kitlelerin ayaklanmasına dair gerekçelendirilmiş coşkusunu, [hem de] tiksindiği dinsel hükümetin [ayaklanmanın] önceden belirlenmiş sonucu olmadığını ve kitle hareketinin hak ettiği desteği geriye dönük olarak yasa dışı kılmadığı iddiasını, pişman olmayarak savundu. Foucault, tüm halkın ve Fransız entelektüellerinin, devrimin baskılayıcı "aşırılıklar"ına anlayış göstermeye meyilliği olduğunu çok iyi biliyordu, nedeni açıktır ki, bu aşırılıklar, kendi Jakobenlerini içeren resmi Fransız Devrimi kültüyle ve kendi ülkelerinin tarihiyle ilişkiliydi – kaldı ki, bu kült, bir ara, en ünlüleri François Furet olan, güçlü Marksizm karşıtlığı bağlamında saldırı altında bulunuyordu. Bundan dolayı Foucault, özür dilemek zorunda olmadığını hissetti; fakat bir daha asla bilinmeyen sulara girmedi. Bu acayip Foucaultcu olayın, yaygın bir eğilimin semptomunu sunduğu için, sadece bu nedenle, Foucault'dan bahsettim.

1979 Sonrası Fransız Oryantalistleri

Buradaki amacım, "Tersine Oryantalizm"e yenilen 1979 sonrası Fransız Oryantalistler grubu arasında dolanmak ve bunların evrimini taslak halinde çizmektir. Elbette, bir tek makalede, sadece bir taslak çizilebilir; üstelik, bu eğilimin ayrıntılı bir dökümünü yazmak için harcanabilecek zamanı ayırma dürtüsüne, az da olsa, sahibim. Bu nedenle, genel olarak, bu grubun yalnızca göze çarpan üyelerinden ve sadece onların İslam konusundaki temel yayınlarından bahsedeceğim.

Başlangıç noktamın doğası gereği –El-Azm'ın, "Tersine Oryantalistler"deki Arap eleştirisi– bu paradigmanın Fransız veya Batılı bilginlerle sınırlanmamış olduğu açıktır. Dolayısıyla, amacımın kesinlikle Müslümanların zihnini anlamak için,

---

écrits II, s. 688-94; Afary and Anderson, s. 203-9). Foucault'nun İran hakkındaki "saçmalama"ları üzerine, Maxime Rodinson'un *L'Islam: politique et croyance* kitabındaki acı ve güçlü yorumuna (*L'Islam: politique et croyance* Paris: Fayard, 1993, s. 301-27) ve bu kitabın İngilizce çevirisine yazdığı ek bölüme bakınız, *Foucault and the Iranian Revolution*, s. 267-77.

Batılı zihinlerin yetersizlikleri hakkındaki kendi argümanlarını (samimi empatiden başka), Fransız veya Batılı "Tersine Oryantalistler"e karşı iade etmek olmadığı yeterince açık kılınmalıdır.

Edward Said tarafından yaygınlaştırıldığı anlamda klasik Oryantalizmin, Fransız İslam araştırmalarında yok olmaktan çok uzak olduğunu en başta açıklığa kavuşturayım –şimdiye kadar çok güçlü olduğu genel "entelektüel" sahneyi ağzıma almıyorum. Göstereceğim gibi, entelektüellerin becerikli dünyasında beklenebileceği gibi, bu iki paradigma [Oryantalizm ve Tersine Oryantalizm] arasında bile yön değiştirmeler vardır.

Bu makale "Tersine Oryantalizm"e adanmış olmasına rağmen, bu konuya odaklanmam, bu konunun temel ilgi alanım olduğu anlamına gelmemelidir. Oryantalizme ve Batı emperyalizmine kişisel muhalefetim bile, onlara karşı koymanın yanlış yollarının –özellikle, Batı emperyalizmi durumunda oldukça yanıltıcı olabiliyor– varlığını dikkate aldığım için [bu muhalefeti] "örtbas etmek" en azından beni zorlamıyor.

Burada (İslam dünyasını herhangi bir özgül bölge içinde sınırlamamak için) "İslami Araştırmalar" dediğim alandaki 1979 sonrası Fransız bilginleri kuşağı, 1968 sonrasında olgunlaşmaya başladı. Onların çoğu, kendi kuşaklarının diğer pek çok üyesi gibi, gençliklerinde az çok radikal sol görüşlere bağlılıkla imlenmişti. Bazıları –yine, diğerleri gibi– (1986'da, ansızın ölümünden iki yıl önce, Fransız radikal solcu-eşcinsel-eylemci Guy Hocquenghem tarafından yayımlanan ünlü bir kitapçığın mecazi başlığına atıfla söylersek) "Mao yakadan Rotary Kulübü"ne yön değiştirerek bir tür ergenlik çağının hastalıkları olarak görmeye başladıkları şeyden, sonunda, vazgeçtiler.[8] Bu kuşak araştırma etkinliğini, Batı-karşıtı İslami köktendinciliğin artışıyla ve 1979 İran İslam Devrimi'ni izleyen dönemde geliştirdi, ki Batılı güçlerin (aralarında doğrudan etkilenen Fransa'ydı) endişe düzeyini asıl yükselten de İran İslam Devrimi'ydi.

8. Guy Hocquenghem, *Lettre ouverte a ceux qui sont passés du col Mao au Rotary* (1986), Marseille: Agone, 2003, Serge Halimi'nin önsözüyle.

1968 sonrası İslam Araştırmaları'ndaki araştırmacılar grubunu üç temel özellik karakterize eder. Bu özellikler, Fransız İslam Araştırmaları üzerine nispeten yakın zamandaki bir tartışmada, bu alanın en saygın üyelerinden birisi olan Oliver Roy tarafından içeriden bir bakışla analiz edildi.[9] Bu özelliklerden ilki şudur: 1968/1979 sonrası kuşağın pek çok üyesi akademik olarak siyaset bilimi ya da siyaset sosyolojisi alanlarına aittir. Oysa önceki kuşak, halen çoğunlukla tarih, etnoloji veya filoloji gibi Doğu araştırmalarının geleneksel disiplinlerine dayanmaktaydı. Şimdiki kuşağın çoğu, politika alanındaki uzmanlıklarıyla doğrudan ilişkili olan can sıkıcı bir gerçekle, yani günümüzün aşikâr teması olan radikal siyasal İslami hareketlerle ilgilenirler.

1968'li yılların sonrasında Fransa'daki akademisyenler statülerinde ve görece gelirlerinde keskin bir düşüş yaşadı. Buna göre, Roy'un örtük bir şekilde açıklamış olduğu gibi, yeni nesil bilim insanları tamamlayıcı gelir kaynakları aramak için güçlü bir biçimde teşvik edilmişti. İkinci temel özelliği oluşturan şey, [bu tamamlayıcı gelir kaynağı oluşturmanın] bir yolu, (tabii ki, herkesin katılamadığı fakat kilit bir özellik olacak kadar da kapsamlı olan) grubun en saygın "uzmanları" için, dışişleri ve savunma enstitülerine/bakanlıklarına "danışman" olmaya başlamaktı, bu sadece Fransa için geçerli değildi. Bir diğer yol, bilginlerin "uzmanlık" raporları için, ya doğrudan verdikleri hizmet karşılığında ödenen ücret/hibe (honorarium) biçiminde ya da kendi kitaplarının satışını artırma aracı olarak olsun, kitle iletişim araçlarıydı. Bu da İslam ve Arap dünyası üzerine çalışan bugünkü araştırmacıların üçüncü ayırt edici özelliğini oluşturur, yani yoğun medyalaştırmanın varlığını. Gerçekten de aynı özellikler, günümüzdeki tüm Batı ülkelerindeki İslam Araştırmaları alanını karakterize etmektedir.

Son iki özellik –hükümet kurumlarına uzmanlığını satma ve medyalaşma eğilimi– yine de 1979 sonrası topluluğun her üye-

9. Olivier Roy, "Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme?", *Esprit*, Ağustos-Eylül 2001, s. 116-36.

sini etkilemedi. Onlardan bazıları bu baştan çıkarıcı duruma, ya kısa bir süre ya da sonsuza dek direnebildi. Bu durum, açıklayacağım gibi, "Tersine Oryantalizm" grubunda yıllar içinde artarak meydana gelen farklılaşmayı da izah eder. Bununla birlikte, yeni paradigma belirdiğinde, daha önce betimlediğim açıklanan olayların etkisi –İran'a özgü devrimci süreç, Afganistan'ın Sovyet işgali ve Said'in *Oryantalizm*'inin basılması, Marksizm karşıtı entelektüel geri tepkinin arka planı boyunca meydana gelen her şey– henüz emekleme aşamasında olan sosyolojik olarak eyleme geçmeye zorlanmış politik ayrım üzerinde hâkimdi.

Fransız "Tersine Oryantalizm"i

1979 sonrası İslam Araştırmaları'ndaki araştırmacılar, Afganistan'ın Sovyet işgalini gerekçelendirmek için yürürlüğe giren ve bu işgale hizmet eden benzer nedenlerle hem Afgan mücahitlerine yönelik "Komünist" düşmanlığına, hem de İslami ideolojisi ve İslami liderliği nedeniyle İran Devrimi'ne yönelik önyargılı "Oryantalist" düşmanlığına karşı çıkmaya çok hevesliydiler. Onlar, İran Devrimi'nin etkisi altında çarpıcı bir hızla yeniden toparlanan İslami köktendinciliği karalayan tasvirleri reddetme eğilimindeydiler. Bu nedenle, Hıristiyanlığa (ilk durumda Protestanlığa ve ikincisinde Katolikliğe) ait olduğu bahanesiyle "köktendincilik" ve kaba Fransızca karşılığı olan "*intégrisme*" yaftasını reddetmek için başı çektiler. Gerçekte, bu terimlerin ortaya çıkışlarından bu yana daha geniş bir anlam kazanması ve dinin İslami biçimine de mükemmel bir şekilde uyan bir takım benzer kullanım özellikleri göstermesi mühim değildi.[10] Bu hareketlerle ilgilenenlerin kullandığı en şaşırtıcı –özellikle sosyal bilimciler için, hayret verici– argüman; söz konusu hareketlerin, "Müslüman" teriminin edilgin anlamını veren

10. "Köktendincilik" kavramını ve bu terimin kullanımını mükemmel bir biçimde meşrulaştıran bir argüman için El-Azm'ın nefis denemesine bkz. "Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches", Bölüm I ve II, *South Asia Bulletin*, XIII 1&2, 1993, s. 93-121 ve XIV 1, 1994, s. 73-98.

"İslami" [Arapçası] *"islāmiyya"* kelimesinin yerine kendilerini *"harakāt islāmiyya"* olarak adlandırmış oldukları argümanıydı. Diğer bir deyişle, 1979 sonrası Fransız Oryantalistleri az ya da çok farkında olmadan, sözde "İslamcılar"ın İslam'ın en militan yorumu üzerinde ayrıcalıklı haklara sahip oldukları iddiasına katkıda bulundular.[11]

İslam çalışmalarındaki yeni araştırmacılar ekibi, şaşırtıcı bir paradoksla, aşağılayıcı anlamdaki "Oryantalizm" içinde yer almanın utandırıcı suçlamasına maruz kalmamaya özen göstererek, İslami köktendinciliğin herhangi bir Batı kaynaklı kategoriye indirgenemez olduğunu kabul ettiler; olayı "İslamcılık" olarak adlandırarak İslam'a özgü bir fenomenle sınırlandırdılar, böylece meseleyi İslam'a özgü bir olay haline getirerek mükemmel "Oryantalist" mantığın yanıltıcı yoluna bağlı kaldılar. Onlar "köktendincilik" ve *"intégrisme"* terimlerinden kaçındılar çünkü dediklerine göre, bu kelimeler aşağılayıcı manalarla yüklüydü. (Aslında, bu kelimeler, sadece, liberal ya da radikal sekülerlerin *gözünde aşağılayıcı*ydı). Gel gör ki, köktendincilik yerine kullandıkları "İslamcılık" terimi, halen tüm sözlüklerin onayladığı gibi, İslam dinini bu sıfatla adlandırmaktadır.

1970-71'de Habib Bourguiba kabinesinin bir üyesi ve sonra Zine el-Abidine Ben Ali'nin yönetimindeki hükümete katılan Tunuslu milliyetçi Habib Boulares tarafından 12 Mart 1979'da *Le Nouvel Observateur*'da yayımlanan bir makalede yeni anlamıyla "İslamcılık" teriminin ilk kullanımı kayda geçti. Onun, "İslamcılık" dediği şeyi değerlendirmesi tabii ki savunmacı değildi. Daha sonra, terimin Fransız bilginleri arasındaki ilk kullanımı 1980'de Jean-François Clément'in Oryantalizm tesirindeki kaleminden döküldü.[12] Clément, betimlediği bu harekete karşı oldukça soğuktu. Dolayısıyla, "İslamcılık" teriminin kendisi,

11. Örneğin, "siyasal İslam" veya "militan İslam" ifadeleri de aynı kusuru paylaşır.

12. Jean-François Clément, "Pour une compréhension des mouvements islamistes" *Esprit*, Ocak 1980, s. 38-51.

"Tersine Oryantalistler"in gözde yaftası haline gelmeden önce, onları hor gören yazarlar tarafından, yeni İslamcı köktendinciler kuşağına uygulanmış olması da başka bir paradokstur. Bu yazarlar, İslam bayrağını yükselten politik akımların bütün tayfını/spektrumunu, en ilericisinden (onların kullanmaktan sakındığı bir terim olan) en köktendincisine (fundamentalist/ *intégriste)* yalnızca bir tek kelimeyle karşılamaya istekliydiler. İslam'a atıfta bulunan çoğu şiddet yanlısı ve fanatik çeşitli politik hareketlere "İslamcılık" yaftasının uygulanmasına bilimsel meşruiyet kazandırarak, ilkesiz kitle iletişim araçlarıyla İslam dini ile İslam dininin bazı tuhaf ve tiksindirici kullanımları arasında beslenen karışıklığın gittikçe artmasına katkıda bulundular. Yeni paradigmanın biçimlenmesine en büyük etki eden kişi, Müslüman dünyaya dair çoğu gerçekten de bilgili olan eski Fransız uzman grubuyla, varoluşsal nedenlerle (bu nedenler arasında özellikle işaret edilen medyalaşmanın yıkımlarıdır) genel olarak daha yüzeysel olan yeni grup arasındaki kuşaksal, entelektüel ve sosyolojik bir köprü olan politika sosyoloğu Olivier Carré'ydi. Kesinlikle daha fazla bilgili ve ilgi çekici olmasına rağmen, Carré 1979 sonrası kuşağın en saygın üyelerinin çoğundan daha az İngilizceye çevrildi. Arap milliyetçiliğini meşrulaştırmak için İslam'ın ilerici yorumlarını kullandığı bilimsel incelemesini 1979'da yayımladı, bu konu o zamanlar onun ilgi odağıydı.[13] Daha önce incelediği görüşlere dayanan kitabının başlıca hipotezi, ilerici bir Arap İslam'ın gelecekte ortaya çıkmasının oldukça mümkün olduğuydu (benim de hemfikir olduğum bir görüş) ve hakikaten, bu hâlihazırda olmaktaydı. Kuşkusuz, kendi zamanında çok fazla şüpheli bir öngörüydü ve o zamandan beri, benim açımdan, tarih tarafından hükümsüz kılınmıştır.[14]

13. Olivier Carré, *La légitimation islamique des socialismes arabes. Analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires égyptiens, syriens et irakiens*, Paris: FNSP, 1979. Carré'nin "hipotezi" 257. sayfada özetlenmektedir.

14. Bu konudaki bir tartışma için, benim bu derlemedeki makaleme bkz. "Marksist Bir Perspektiften Günümüzde Din ve Politika".

Bu nedenle, Carré, Arap milliyetçiliği ve İslami köktendincilik arasındaki ayrımları az çok bulanıklaştırmaya eğilimliydi. 1982'de, daha sonra "İslamcılık" demeye başladığı şeyle Arap milliyetçiliği arasındaki benzerliği vurguladı, ona öyle göründüğü için, ikisinin karışımının Muammer Kaddafi yoluyla doğrulandığını gördü.[15] Böylesi bir benzerlik, probleme sadece söylem analizi açısından bakıldığında vurgulanabilir, ki Carré'nin ustaca yapmış olduğu şey buydu. Elbette milliyetçiler İslam'ın etkisinin azalmasından yana, rakiplerini engelleme ihtiyacı duydu, oysa köktendinciler –"Arap sosyalizm"i çağında, bilhassa 1960'larda– iktidara eski zengin sınıfı getirmek niyetinde oldukları suçlamalarını çürütmek için, kitleleri, kendi İslamlarının da bir bakıma "sosyalist" olduğuna ikna etmeye muhtaçtı.

Carré, Michel Seurat'la birlikte yayıma hazırlamış oldukları çoğunlukla Müslüman Kardeşler'in Mısır ve Suriye şubelerindeki metinlerin seçkisinin yer aldığı 1983'te basılan bir kitapta "totaliter" olarak yaftalamış olduğu milliyetçilere karşı şimdi çubuğu "İslamcı"lara doğru bükerek, daha da ileri gitti.[16] "Tersine Oryantalizm"in tipik bir ifadesinde, şimdi, siyasal İslam'ı sırayla, sömürgecilik ve bağımsızlık sonrası rejimler yoluyla sarıp sarmalandıktan sonra "nihayetinde kendisini ifade etmeyi başaran Müslüman dünyanın" "popüler kültürü"[17]; "atadan kalma popüler kültürün horlanan modern biçimi";[18] "Arap dünyasında sanayileşmiş Avrupa'nın tecavüzünden beri kendi hedefleri ve araçları anlamında önemli biçimde kalıcı bir

15. Carré, "L'utopie islamiste au Moyen-Orient arabe et particulierement en Egypte et en Syrie", Michel Seurat ile birlikte (her bir yazarın katkısı diğerinkinden ayrıdır) Carré (Der.), *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui* içinde, Paris: PUF, 1982, s. 13-20 (Carré'nin bölümü). Maxime Rodinson'un iddia ettiği şeye karşıt olarak, Carré "İslamcılık" teriminin kullanımında bilimsel otoriteye katkıda bulundu.

16. Carré ve Gérard Michaud (Seurat kullandığı takma ad ile), *Les Freres musulmans Égypte et Syrie (1928-1982)*, Paris: Gallimard/Julliard, 1983.

17. A.g.e., s. 205.

18. A.g.e., s. 219.

gerçek" olarak tanımladı. Bu ifadeler Carré'in "dindarlık Arap toplumlarının daimi ve özsel bir fenomenidir" düşüncesiyle alakalı bir görüştür.[19]

Seurat, belki de, müşterek kitaplarında şunları yazdığında ortak yazarı sapmaya karşı uyarmak istemişti: "Birisi, [Müslüman Kardeşler'in gerici karakterine dair] saf ve basit olan bu şemayı, Müslüman Kardeşler'i modernleşmenin yeni habercileri olarak görme noktasına geri çevirmemesi gerekir".[20] Aslında Carré'in aynı yıl basılan bir diğer kitapta oldukça emin adımlarla yaptığı buydu, kitabın girişi hayali bir "İslamcı"nın aşağıdaki kurgusal açıklamasına katkıyla bitiyordu:[21]

> İrtica, köktendinci, gericilik, din iktidarı, Ortaçağ! "Ciddi olalım" – İslamcı militan parlak gözleriyle yanıtlar– "sadece İslami alternatif Hakiki ilerlemeciliktir. Gerçek modernleşme sadece halk kültürüne dayanan, yerli modernleşmededir ve bu da sapına kadar İslami'dir".[22]

Benzer ifadeler, "İslamcı" bir taklit kullanılmaksızın, Carré tarafından aynı kitabın devamında da şu şekilde kullanılmıştır: temelde İslami olan halk kültürü diliyle doğrudan uyumlu yerel-deki "kadim modernleşme"nin önceden başlayan bir uygulaması için İslamcı'nın halihazırda harekete geçtiğini yazdı.[23] Bu gibi açıklamalar Fransız "Tersine Oryantalizm"inde ayrışmaya başlayan fakat iç içe geçmiş iki temayı kapsar: Müslüman halkların özsel dili ve kültürü olan İslam dini ile, modernleşmenin bir

19. A.g.e., s. 218.
20. A.g.e., s. 203.
21. Claire Briere, Olivier Carré, *Islam: Guerre a l'Occident?*, Paris: Autrement, 1983. Bir Fransız gazeteci olan Claire Briere, daha önce coşkulu bir şekilde kabul edilmiş İran Devrim'i üzerine bir kitabın ortak yazarıydı. (Claire Briere and Pierre Blanchet, *Iran: La révolution au nom de Dieu*, Paris: Seuil, 1979). Bu kitap, yeni İran rejiminin otoriteryen özellikler sergilemeye başladığı sonraki yüz kara-sı anlara, yine de, katkıda bulunan Michel Foucault ile ilginç bir röportajı içer-mektedir (Foucault, *Dits et écrits II*, s. 743-55).
22. Carré, "L'Islam politique en Égypte", Briere ve Carré, *Islam: Guerre a l'Occi-dent?*, s. 138.
23. A.g.e., s 172.

aktörü olarak "İslamcılık". 1984'te Nasr sonrası Mısır'daki radikal köktendinciler hakkında Gilles Kepel'in kitabının basılması, 1979 sonrası Fransız Oryantalizm grubunun tarihinde bir dönüm noktası oldu.[24] Kepel hiçbir şekilde "Tersine Oryantalizm"e gerçekten bağlı kalmadı fakat Tersine Oryantalizm ile geleneksel Oryantalizm'in tam ortasında durdu. İlk kitabının önsözünü yazan, Said'in başlıca hedefi, Bernard Lewis'den başkası değildi. Kepel, Mısırlı radikal köktendincileri tanımlamada kısmen tarafsız bir tonu benimseyip, çalışmasının sonucunda onların lehine tartışarak, "İslamcı" yaftasının doğrulanmasına katkıda bulundu. Onun tarafsız duruşu, temel olarak İslami köktendinciliğin en fanatik ve en şiddet yanlısı kanadıyla ilgilenmesi gerçeğiyle mazur görülebilirdi.

Öte yandan Kepel, yukarıda tanımlandığı gibi, yeni kuşak Oryantalistlerin tüm özelliklerinin (politik olarak, en soldan başlamış bir gidişat da dahil olmak üzere) en hızlı şekilde somutlaşmış hali oldu. Kitabı, sonraki bol üretiminin hepsini simgelemekte olan bir modeli açığa vuruyordu: Her bir kitapta daha da sığlaşan sınırlı bir teorik kavramsallaştırmayla -daha sonra devlet kaynaklarından imtiyazlı bir şekilde faydalanma hakkını kolaylaştırdığı- kullanışlı bir malumat zenginliği. Kepel, Batı'nın ve diğer hükümetlerin radikal İslami köktendinciliğe karşı mücadelesinde bir akıl hocası olacak kadar kitle iletişim araçlarının yıldızı haline geldi -bir şekilde, Fransız Oryantalizminin Bernard-Henri Lévy'si olmuştu-. Sonunda da Fransız okullarındaki başörtüsü yasağını etkin bir şekilde teşvik eden ve destekleyen biri olup çıktı.

Kepel'in Mısır hakkındaki kitabından bir yıl sonra, 1979 sonrası Fransız Oryantalizminin bir diğer dönüm noktası ortaya çıktı, bu seferki "Tersine Oryantalizm" paradigmasına daha doğrudan bir tarzda katkıydı: Oliver Roy'un Afganistan

24. Gilles Kepel, *Le Prophete et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris: La Découverte, 1984; İngilizce çeviri: *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Contemporary Egypt*, Londra: Saqi, 1985.

üzerine kitabı.[25] Eski bir Maoist olan Roy, "komünist" dediği kişilere olan düşmanlığını gösterdiği kadar, Afgan İslami hareketine sempatisini açıkça ortaya koydu. O, Seurat'ın kitabının girişindeki uyarıya kulak vermiş gibi görünmesine rağmen,[26] aslında yaptığı şey, Carré'in İslami köktendinciliği, modernitenin taşıyıcısı rütbesine yükseltişini devam ettirmek ve genişletmekti.

Roy, 18. yüzyılın sonunda Fransız karşıdevrimci Chouan'lara tekabül eden gerici bir güç olarak Afgan mücahitlerini tanımlamak için, Fransız solunun kullandığı bir yafta olan *intégrisme*'den daha çok İngilizcenin Fransızlaşmış bir versiyonda kullanılan "*fondamentalisme*/köktendincilik" dediği şey ile "İslamcılık" arasında bir ayrım yarattı. Roy'un sözlüğünde, "köktendincilik" alışılagelen manayı taşır: İslami Kutsal Metinler'e ve Şeriat'ın kurallarına mutlak riayet etmeye geri dönüşü savunmak. Roy, bununla birlikte, *İslami köktendinciliği*, Protestan köktendinciliğiyle karşılaştırmak yerine Protestan Reformuyla mukayese etti. Onun açıkladığı "İslamcılık", özellikle kentsel bir bağlamda veya vahşice "modernleştirilmiş" toplumlarda, militanlığa ve muhalifliğe yönelen "köktendincilik"tir.[27]

Roy, "İslamcı modernite"[28] vurgusunu, Mısır'ın Müslüman Kardeşler'inden etkilenen Afgan "İslamcıları"nın "modern dünyayla hesaplaşmanın tek yolu olarak gördükleri İslam'a dayalı modern bir politik ideoloji geliştirmek için" mücadele ettikleri biçiminde açıkladı.[29] O şunları da yazdı: "Batı (gerek liberal gerekse Marksist anlamıyla) gerçekte modernizmin ürünleri olan arkaizmi, feodalizmi, Ortaçağ'ı ve gericilik'i fikirler dünyasına

25. Roy, *L'Afghanistan. Islam et modernité politique*, Paris: Seuil, 1985; İngilizce çeviri: *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
26. *L'Afghanistan*, s. 11; *Islam and Resistance in Afghanistan*, s. 2-3 (tercüme hatası var).
27. *L'Afghanistan*, s. 12-13; *Islam and Resistance in Afghanistan*, s. 3-4.
28. *L'Afghanistan*, s. 17; *Islam and Resistance in Afghanistan*, s. 8.
29. *L'Afghanistan*, s. 94; *Islam and Resistance in Afghanistan*, s. 69.

havale etme girişiminde bulunuyor".[30] Ayrıca Roy'a göre, Afgan toplumunun geleneksel bölünmüşlüğünün yerine birleştirici bir faktör olarak dinin geçtiği göz önüne alındığında, "sistematik bir şekilde Şeriat'a geri dönüş hiç değilse politik olarak, modernizmin belli bir biçiminin ortaya çıkması için koşullar yaratır".[31] Roy'un, kendi toplumlarının çeşitli bölünmesini aşmak için çizdiği Afgan "İslamcıları" portresinin sadece fantezi olduğu gerçeğini bir kenara bırakırsak, aslında bu, dinlerin ortaya çıkışı kadar eski olan ve İbn-i Haldun'da da altı yüzyıl önce benzer kelimelerle tarif ettiği bir "modernleşme" türüdür.

Fransız Oryantalizm'inin üçüncü dönüm noktasını oluşturan ve böylece bu grubun en saygın şahsiyetlerine dair yaptığım seçimi tamamlayan olay, François Burgat'ın 1988'de Mağrip üzerine yazdığı kitabının basılmasıydı.[32] 1979 sonrası Fransız Oryantalizminin herkesçe bilinen üyeleri arasındaki Burgat, "Tersine Oryantalizm"in gelmiş geçmiş en hararetli destekçisidir. Burgat'ın "politik İslam üzerine düşünenlerin tartışmasız ustalarından biri"[33] olarak tanımladığı ve doğrudan Carré üzerine inşa ettiği görüşleri, aşağıdaki alıntıda en iyi biçimde özetlenmiştir:

> Batı'nın mecburi gerilemesinin ardından gelen "kültürel dengenin yeniden kurulması"nın ifadesi, politik olarak dekolonizasyon ve bağımsızlıkla birlikte başladı ve millileştirmeler yoluyla ekonomik dü-

30. *L'Afghanistan*, s. 110; *Islam and Resistance in Afghanistan*, s. 82-3 (çeviri düzenlenmiştir).

31. *L'Afghanistan*, s. 214; *Islam and Resistance in Afghanistan*, s. 156 (çeviri düzenlenmiştir).

32. François Burgat, *L'islamisme au Maghreb: La voix du Sud*, Paris: Karthala, 1988. Dört yıl sonra güncellenmiş bir İngilizce baskısı yayımlandı: *The Islamic Movement in North Africa*, Austin: University of Texas, 1992. Kitap Kahire'de Time dergisinin muhabiri olarak çalışan William Dowell tarafından çevrildi ve muhtemelen orijinal baskısında önemli değişiklikler getirdiği için, William'ın adı ortak yazar olarak verildi; iki edisyon arasında pek çok farklılık bulunmaktadır. Bu nedenle, alıntıları Fransızca baskısından seçerek bunları doğrudan kendim çevirdim –Alıntılar Burgat'nın kitabının üçüncü Fransızca baskısına aittir: *L'islamisme au Maghreb*, Paris: Payot, 1995.

33. Burgat, "De la difficulté de nommer: intégrisme, fondamentalisme, islamisme", *Les Temps modernes*, Mart 1988, s. 137.

zeyde devam etti, günümüzde geri çekilme süreci İslamcılık yoluyla kendisini kültürel seviyede ortaya koymaktadır. Dün hâkim olanların empoze ettikleri sözcük dağarcığına kesinlikle başvurmaksızın, Batı'nın huzurunda kendi kimliğini olumlamak için, İslamcılık Kabil'den Marakeş'e kadar kültürel kökenlerine geri dönme ihtiyacını aynı şekilde paylaşmaktadır.[34]

Carré'nin formüle ettiği gibi, Fransız "Tersine Oryantalizm" paradigmasının iki kilit ilkesi –yani, "İslamcılık"ın modernizmin bir aktörü olduğu ve İslam dininin Müslüman halkların temel dili ve kültürü olduğu inancı– en aşırı ifadesini Burgat'ta bulur. Bu iki ilke Carré'nin ilham verdiği bir üçüncü fikirle birleşti; buna göre milliyetçilikle "İslamcılık" arasında kopuştan çok süreklilik vardır. Burgat'ya göre, tarihsel milliyetçi hareket ve İslami köktendinciliğin yeniden güçlenmesi arasında süreklilik oluşmuştur. Böylelikle Burgat, "modernitenin sorunlarına modern bir yanıt olarak, İslamcılığın kopuştan çok sürekliliğe duyulan bir ihtiyacın ifadesi" olduğunu yazdı.[35]

Bu süreklilik fikri Burgat tarafından üç aşamalı dekolonyalizasyondan oluşan bir roket metaforuyla resmedilmektedir. Birinci aşama politiktir (bağımsızlık), ikincisi ekonomiktir (millileştirme) ve üçüncüsü İslamcılık tarafından temsil edilen kültürel/ideolojiktir. Bu metafor –doğruyu söylemek gerekirse uzun bir marjinalleşme/marjinalleştirmenin sonrasında kendisinde/n yeniden dirilmiş olan– "İslamcılık" denilen şeyin, hem politik hem ekonomik bağımsızlığın şiddetli bir biçimde tersine çevrilmesiyle birlikte ortaya çıktığı gerçeğini tamamıyla tanımamaktadır: 1970'ler, Müslüman dünyasında Amerikan hegemonyasının dönüşü ve Enver Sedat yönetimi altındaki Mısır'ın Nasrsızlaştırma/"de-Nasserisation" süreciyle en iyi biçimde temsil edilen dünya çapında neoliberal gerilemenin [önceden ortaya çıkmış] kanıtıydı. Burgat, metaforunda kullanıldığı roketin üçüncü aşamasının aslında bir çöküş safhasını aktifleştirmiş

34. Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, s. 80.
35. A.g.e., s. 68.

olduğunu; diğer bir deyişle, İslami köktendinciliğin yayılmasının Doğu'nun dekolonyalizasyon tarihinde muazzam bir yenilginin ve bu gerilemenin, diğer çeşitli gerilemelerin yeni bir ifadesi olduğunu aklına getirmedi.

Carré ve Burgat'ın görüşlerinin dayandığı köşe taşı, "İslamcılık"ı sadece bir söylem meselesi olarak, farklı bir dilde ifade edilmiş bir modernleşme olarak göz önünde bulundurmalarıdır. Milliyetçilerin dili Batı'dan ödünç alınmış olsa da; "İslamcı" dil (Carré'in ifadesini tekrar alıntılayacak olursak) "*autochthonous*"/ kadimdir. Burgat tarafından bu kavramın nihai sonucu, ifadeyi tek bir tipe (kendisinin daha sonra diyeceği gibi "Müslüman bir dile") İslamcılığa indirgemektir, çünkü programı aslında milliyetçilikle aynıdır. Yine ondan alıntıyla:

> İslamcılık, demek ki, bir öğretiden daha çok bir dildir; egemenin dayattıklarını aktarmakla kendi içeriğini oluşturmayan gerçekliğin bir temsil edilme yoludur... Biraz mübalağayla/abartarak, birisi İslamcılığı dinden ayrı olarak düşünebilir ve birisinin yalnızca politik açıdan ideolojik bağımsızlık mantığına, dekolonizasyondan kaynaklanan kültürel kopuşların devamlılığına alternatif bir politik projeyi ifade etmek için İslamın söz dağarcığına başvurması yerinde görülebilir.[36]

Burgat'nın çalışmasının ilgi çekici bir yönü de, "İslamcı" faaliyet alanının önde gelen figürleriyle yapmış olduğu söyleşilerin ve diğer konuşmaların dökümünü içermesidir. Aslında bunlar, bu zamanlarda, onun kendi açıklamalarından çok daha fazla aydınlatıcıdır. Böylece ünlü bir Faslı İslami köktendinci, Adalet ve İhsan (Al-'Adl wal-Ihsān) birliğinin kurucusu olan, Şeyh Abdülselam Yasin tarafından ifade edilenler onun görüşlerini en açık bir biçimde çürütmektedir. Yasin, Burgat ile söyleşisinde şunları anlatıyor:

> Siz, dışsal gözlemciler olarak, İslamcıların kaynağını okuduğunuzda... söylemlerinizi incelediğinizde, sadece buzdağının görünen

36. A.g.e., s 70.

ucunu algılıyorsunuz ... Batı'nın kültürel egemenliğinin kınanması... Sosyal adaletin mevcut varlığının, kötü yönetimlerin kınanması gibi... Makalelerinizde, İslamcılığa yakınlık gösteren ve sahiden İslamcılığa sempati duyan saf bir Batılının analizini okuyorum... Gerçekten de İslam'a sempati duyuyorsunuz.... Fakat, sizin için, bu manevi dünya gönüllü olarak şeffaf olmayacak bir biçimde kalıyor. Siz bu dünyayı görmek istemiyorsunuz, onu incelemek istemiyorsunuz. Aslında, başkalarının açıklamasını dikkate almaksızın kendi bakış açılarına büyük önem veren bir mekâna yerleşen entelektüellerin kusuru olduğunu kabul ediyorum.[37]

Fransız "Tersine Oryantalizm'inin" Dolambaçlı Yolları

Şimdi izinizle Fransız "Tersine Oryantalizm"inin, sonraki evriminin kısaca taslağını çizeceğim. 1979 sonrası Fransız Müslüman dünya uzmanları kuşağı çok trajik bir olaydan etkilendiler: 1986'da Michel Seurat'nın gözaltındaki cinayeti ya da ölümü. Michel Seurat kendilerine "İslami Cihad" diyen ve İran adına hareket eden Hizbullah'ın bir cephesi olmasından kuşkulanılan bir grupça, bir yıl önce Lübnan'da kaçırılmıştı.[38] Bu özellikle Seurat'la yakından işbirliğinde bulunan Oliver Carré başta olmak üzere Fransız Oryantalist topluluğu için tahrip edici bir şoktu. Sonuç olarak, İran imajı, onların gözünde oldukça kararda ve bu yüzden çoğu için "İslamcılık" kavramı da öyle oldu.

Seruat'ın trajik ölümünden sonra yayımladığı ilk kitabının girişinde Carré, İran'ı göz önünde tutarak "İslamcılık" denilen şeyin çok farklı bir değerlendirmesini yaptı:

İran örneği, özellikle 1981'den beri "İslami alternatif"in güvenirliliğini azaltıyor... ondan ilham aldığım ve birlikte çalıştığım Michel Seurat'nın trajik dersi, ne yazık ki, iki barbarlığın (İslamcılığın ve "seküler ilerlemeciliğin") birbiriyle oyununun önemli ölçüde uzlaştırılamaz olduğunu doğrulamaktadır...[39]

37. A.g.e., s. 71-2.

38. O dönemde Tahran, İran-Irak savaşında Paris'in, ağırlıklı olarak, Bağdat'ın (Irak) yanında yer almasına misilleme yapmak için Fransa'ya karşı (askeri bir jargonla ifade edersek) "asimetrik bir kampanya" yürüttü.

39. Carré, *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris: FNSP, 1991, s. 16. "Bar-

Bu nedenle Carré radikal bir biçimde "Tersine Oryantalizm"den koptu. Bu onun tam olarak Oryantalizme geri döndüğü anlamına gelir, deyim yerindeyse, o ters çevrildi. Bunun sonucu, Fransız sahnesi günümüzde iki okula bölündü, fakat aynı model diğer Oryantalist topluluklar için de geçerlidir. Farhad Khosrokhavar tarafından "neo-Oryantalizm" olarak sınıflandırılanlardan birisi,[40] kabaca söylemek gerekirse, oldukça geleneksel bir yorum olmasına rağmen İslam'ın moderniteyle bağdaşmayacağı görüşündedir. Bir diğeri, benim "yeni Oryantalizm" dediğim, bu yorum gerçekten de yenidir ve İslam ve modernizmin sadece uyuşabileceğini değil aynı zamanda da aslına bakılırsa İslam'ın Müslüman dünyada moderniteye doğru tek ve zorunlu yol olduğunu iddia eden bir görüş olarak tanımlanmaktadır.[41]

"Tersine Oryantalizm" geleneksel Oryantalizmle ortak bir özü paylaşır: Carré'nin önceden alıntılanmış cümlesini tekrarlarsak, bu özcü bakış açısına göre Müslüman halklar için "dindarlık sürekli ve özsel bir fenomen"dir. "İslamcılık" hakkındaki yanılgılarından kopan Carré, bu itibarla, elbette (işi) İslam'ı reddetmeye kadar vardırmadı. Apaçık bir hüsnükuruntu haliyle, "İslamcılığın vaktinin Müslüman dünyada sona erdiğine ve "İslamcılık sonrası uzlaşma döneminin başlıyor gibi göründüğü.."ne inandı.[42] İki yıl sonra –maalesef henüz İngilizceye çevrilmemiş olan– çok ilginç bir kitap yayımladı, aslına bakarsak kendisinin "Büyük Gelenek" diye adlandırdığı şeye bir geri dönüşün, paradoksal olarak "seküler İslam" dediği şeyin geleceğini bizzat kendi başlığında ilan etti.[43]

---

barlık", terimi Seurat tarafından Suriye rejimi için kullanıldı, Seurat'ın Gérard Michaud takma adıyla yazdığı makale için bkz. "L'État de barbarie, Syrie 1979-1982", *Esprit*, November 1983 ölümünden sonraki bir derlemede aynı başlıkla yeniden basılmıştır, Seurat, *L'État de barbarie*, Paris: Seuil, 1989.

40. Farhad Khosrokhavar, "Du néo-orientalisme de Badie: enjeux et méthodes", *Peuples méditerranéens*, 50, Ocak-Mart 1990. Bu, Bertrand Badie'ye karşı parlak bir polemik yazısıdır.

41. Gilbert Achcar, *The Clash of Barbarisms*, 2. Baskı, Londra: Saqi Books, s. 167.

42. *L'Utopie islamique*, s. 16.

43. Carré, *L'Islam laique ou le retour a la Grande Tradition*, Paris: Armand Colin, 1993.

Carré, "Büyük Gelenek"ten, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında yeni bir İslami "ortodoksi"nin belirmesine değin, "İslamcılık"ın dalgalanmasının zemininde yatan -bilhassa İbn Hanbal ve İbn Temiyye'nin- bağnaz İslam yorumlarına dayanan 10. yüzyıl sonrasında kurulmuş uzun İslam(i) geleneği kastetmektedir. Carré'in dikkate değer kitabı, neredeyse aydınlanmış Müslüman bir bilgin tarafından yazılabilecek, göreli olarak sekülerleşmiş İslam'ın makul bir savunmasıdır. Her şeye rağmen "yeni Oryantalist" önyargı kitabın sonuç bölümünün açılışında yeniden belirmektedir. Bu kitapta "Müslüman toplumlarda ve kültürlerdeki sekülerleşmeyi sadece İslam'ın yapabileceği",[44] başka bir ifadeyle Müslüman topraklarda din ve devletin eksiksiz bir kopuşunun oluşamadığı Carré tarafından kabul edilmiştir.

1992'deki Olivier Roy, "siyasal İslam'ın başarısızlığını" ilan eden bir dönüş kitap yayımladı.[45] Eski "Tersine Oryantalizm" döneminde "İslamcılık"ın, modernleşmenin ve sekülerleşmenin bir aktörü olduğu değerlendirmesini defalarca söyleyen Roy, bu "İslamcılık"ın başarısız olduğuna hükmetti. Entelektüel uzmanlığın tipik bir kurnazlığıyla, modern ve seküler İslamcılığın kendisinin ve meslektaşlarının hayal gücünün bir icadı olduğunu kabul edeceğine, Roy, bu durumu çalışmasının nesnesine atfetti. Hemen, şunları yazdı:

> Geriye dönüp bakıldığında, İslamcıların, İslami devletlerin veya toplumların kurulmasına götüren siyasal eyleminin, ya devlet mantığıyla (İran'daki gibi) ya da (eğer yeniden şekillenmezse) geleneksel olarak parçalara ayrılmayla (Afganistan'da olduğu gibi) ilişkili olduğu görülür.[46]

---

44. A.g.e., 136.
45. Roy, *L'Échec de l'Islam politique*, Paris: Seuil, 1992; İngilizce baskı: *The Failure of Political Islam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
46. *L'Échec de l'Islam politique*, s. 39; *The Failure of Political Islam*, s. 23 (çeviri gözden geçirildi).

İslamcılık, İslam ve (politik açıdan) modernite arasındaki asla kök salmayan kırılgan bir sentezdi, bir uğraktı ve nihayetinde de kök salmadı.[47]

Roy'a göre, bu fiyaskonun sözümona nedeni, İslami bir toplum erdemli insanların eğitimi için zorunlu koşul olması gerekirken, erdemli insanlar sayesinde İslami bir toplumun kurulmasının zorunlu bir koşul olduğunu farz eden "İslamcı" düşüncedeki entelektüel bir kördüğümdür.[48] Böyle bir açıklamanın aşırı sığlığını bir kenara bırakırsak, kendisi bir başarısızlık olduğunu kabul etmese de sorun, Roy'un başlangıçta beri bu kördüğümü nasıl fark etmediğidir. Roy, "Devrimci İslamcılık"ın başarısızlığına "sosyal-demokratikleşme"nin neden olduğunu söyledi. *Intégrisme* terimini diğer bir dinin tarihinden kaynaklanması sebebiyle reddetmiş olan bir kişinin bir gruba ait olan bir kavramı (sosyal demokrasi) ithal etmesi insanı şaşırtıyor. Başarısız olan "İslamcılık" Roy'un yeni-köktendincilik dediği şeye dönüştü, başka bir deyişle, "modernleşme" yanlısı birisinin aksine İslam'ın toplumsal olarak "muhafazakâr" bir yorumu olan bu özellik (köktendincilik) sanki "İslamcılık" denilen akımın en başından beri merkezinde yokmuş gibi.

Roy'un sonraki kitabı El-Kaide'nin 11 Eylül 2001 saldırılarından hemen hemen bir yıl sonra Fransızca olarak çıktı ve kitabın çoğu olaylardan önce yazıldı.[49] Bu nedenle, öncelikli olarak (yazarın düşüncesinde bile çok ileri bir aşama olan) 9/11'in tramvatik şokuna bir tepki kitabı değildi. Kitabın, yazarın kendisi tarafından genişletildiği, yeniden yazıldığı ve çevrildiği İngilizce baskısı iki yıl sonra çıktı.[50] Sonuç olarak kitap Bush'un yönetimde yapmış olduğu "terörle mücadele" tanımlamasına bir dolu referansı içerir, fakat yine de kitabın temel kısmı, yazarın önceki analizlerine zıt düşen bir gerçekliği daha genel düzeyde yadsıma girişiminden

47. *L'Échec de l'Islam politique*, s. 102; *The Failure of Political Islam*, s. 75.
48. *L'Échec de l'Islam politique*, s. 10; *The Failure of Political Islam*, s. ix-x.
49. Roy, *L'islam mondialisé*, Paris: Seuil, 2002.
50. Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, Londra: Hurst & Co., 2004.

oluşur. Bu teorik kafa karışıklığı belki de, kitabın dünyanın mevcut halini, bir sosyal bilim çalışmasından çok belirsiz bir felsefi yorum gibi okuduğu gerçeğiyle açıklanabilir.

Bu kitabın merkezindeki yeni gelişmenin "İslamcılık sonrası"yla ilgilenmek olduğu kadar, Carré'den alınan ilham olduğu da düşünülmelidir. Yine de Roy'un tezi "İslamcılık"ın kendisinin günümüzde, tarihin kurnazlığı sayesinde, dinsel alanın politik alandan uzaklaşmasına yol açan, din ve politikanın her birinin "aktörlerinin arzusuna rağmen, otonom" haline gelen, böylece de "sekülerleşme koşullarını" olgunlaştıran "dinin politika üstü olması" sayesinde "İslamcılık sonrası"na dönüşmesine dayanmaktadır.[51] Roy'a göre, "İslamcılık sonrası"nın asıl yönü kimi örgütlenmelerin "İslamcılık'tan milliyetçiliğe" yer değiştirmesidir: "Ortadoğu Arap dünyasının her yerinde milliyetçiler ve İslamcılar arasındaki bölünmede bir bulanıklaşma" vardır. Roy bu bağlamda, Lübnan Hizbullahı ile Filistin'deki Hamas'ın varlığını temel örnek olarak ileri sürer.[52] Roy, böyle bir örneği Arafat'ın Fetih'inin sözümona seküler bir üyesiyle Hamas militanı bir İslamcıyı ayırmanın gittikçe zorlaştığı 2004'te yazdı.[53] Bu ifade, bugün, iki güç arasında genişleyen uçurumun ışığı altında geçerliliğini yitiren bir tez olarak okunuyor.

Her halükârda, Hizbullah ve Hamas'ı "İslamcılık'tan milliyetçiliğe" geçişin bir işareti ve "İslamcı-milliyetçi" güçlerin yeni melez bir biçimine dönüşmesi olarak sunmak, en azından, iki nedenden dolayı mesnetsizdir: bir yandan, her ikisi de kendi bölgelerinin yabancı işgaline karşı mücadeleye başlangıcından itibaren dahil olmuşlardır. Böyle bir savaş "milliyetçi" olarak yaftalanmış güçlerin tekelinde olmamıştır, fakat tarihsel olarak ilk aşamadan beri çeşitli dinsel unsurların içinde belirgin bir rol oynamış olduğu geniş bir güçler spektrumuyla yürütülmüştür. Diğer taraftan, belirtilen örgütlerin ulusal mücadelede onlarla çarpışmaya girdiği için "İslamcılık"ın anlamını bulanıklaştır-

51. Ag.e., s. 3-4.
52. Ag.e., s. 64.
53. Ag.e., s. 1-2.

ması, artan "milliyetçi" rakiplerini açıkça yanıltıyor, tarihin bol miktarda örnekle açıklayarak devam etmesi gibi.

Roy'un "İslamcılık sonrası" tezinin bir diğer temel örneklemi İran "İslam Cumhuriyeti"dir. İran tarzı (devlet) yönetim biçiminin[54] sözümona "sekülerleştiği" ve "ruhban sınıfının çözüldüğü" üzerine uzun yorumları, İran'ın "politik olarak normalleşme"sinin 2002-2004'e kadar tamamlanıyor olduğu yanılsamasına dayanıyordu. İşin daha da paradoksal yanı bu görüş en çok "Militan Din Adamları Meclis"nin başı olan "yenilikçi" eski başkan Muhammed Hatemi tarafından temsil edilmekteydi[55] 2005'te İran başkanı seçilen Mahmud Ahmedinejad bu olumlu iddianın, zamanından çok daha önce gelişmiş, canlı bir yalanlamasıdır. Tarihin bir diğer kurnazlığıdır ki, Ahmedinejad ruhban sınıfından olmayan bir kişidir.

Roy'un kitabındaki iddiaların büyük bölümünü tartışmayı sürdürebilirdim, mesela Mısırlı Müslüman Kardeşler ve Pakistanlı köktendinciler ittifak grubu tarafından resmedilen "yeniden-İslamlaşmanın özelleştirilmesi",[56] Roy bundan böyle bu grubun devlet düzeyindeki değişimlerle ilgilenmeyeceğine inanmaktaydı; "İslamcılık"ın "yersiz yurtsuzlaşması" El-Kaide'nin "dikkat çekici bir şekilde Ortadoğu'dan ayrıldığı"[57] ve El-Kaide'nin 1990'ların başında ortaya çıktığından beri, "bölgede veya bölgesel bir hedefle ilgili hemen hemen hiç görev üstlenmediği"[58] iddiası onun tarafından örneklendirilmektedir; ve eşit derece yanlış bir sav da şudur: "Eğer birisi Batı'daki genç Müslümanlar (ve Müslümanlığı kabul edenler) arasındaki İslami radikalleşmeyi incelerse, bunun arka planının Ortadoğu çatışmalarıyla ilgisi yoktur".[59]

54. Ag.e., s. 88.
55. Ag.e., s. 1.
56. Ag.e., s. 97.
57. Ag.e., s. 52.
58. Ag.e., s. 307.
59. A.g.e., s. 48.

7 Temmuz 2005 Londra bombalama eylemlerini bu son iddiayı test etmek için koyalım. Roy, İngiliz hükümetinin Ortadoğu çatışmaları ve saldırıları (kaldı ki Irak işgalinde Britanya başlıca ortaklardan biriydi) arasındaki apaçık bağlantıyı inkâr etme girişiminin, kendisini desteklediğini acele ile belirtti. Bombalamalardan birkaç gün sonra, "Bizden Niçin Nefret Ediyorlar? Irak Yüzünden Değil" başlıklı bir yazıyı *The New York Times*'ın serbest kürsü sayfasında yayımladı,[60] yazıda Roy, Londra bombacılarının Amerika ve İngiltere savaşlarına tepkili olmadıklarını, bunun yerine "kültürel tahakkümün küresel fenomeninin bir parçası olarak" gördüklerini *açıkladı. Bir yıl sonra İsrail'in Lübnan'a karşı şiddetli* saldırıları sırasında, *Le Monde*'un serbest kürsü sayfasında yayımladığı yazıda, "Sünni rejimler"in ve İsrail'in Hizbullah'ı en iyi nasıl izole edeceğine dair öğüt verdiği makalesini aşağıdaki cümleyle bitiriyordu: "Politik yöntem her zamankinden daha çok geçerli olmalıdır: bu yöntem ille de diplomasi değildir; ancak politikanın sonuçları askeri kuvvetle hizaya getirilmelidir."[61]

Roy, daha sonra, 2006 Eylül'ünde dünya basınındaki bir diğer serbest kürsü sayfasında "Savaşa Rağmen Kazanıyoruz"[62] başlıklı bir yazı yayımladı. Burada "polis örgütünün, uzmanların, entelektüel aktörlerin ve hukukçuların uzatılmış seferberlikleri" (kendisini "uzmanlar"ın içine almaması imkân dahilinde olamaz) nedeniyle "dünyanın daha güvenli" bir yer olduğunu açıklıyordu. Böylece, yirmi yıl içinde, bir "Tersine Oryantalist" olarak yola çıkmış olan Oliver Roy, Kepel tarzında hükümetlere öğüt veren, "uzman" türüne dönüşümünü tamamlamış oldu. 2001'deki kendi içebakışçı analizi yukarıda alıntıladığımız dönüşümün ışığı altında oldukça zekice görünmektedir, gerçi bu ifadelerle bir savunmayı da kastetmiş olabilir.

60. Roy, "Why Do They Hate Us? Not Because of Iraq", *New York Times*, 22 Temmuz 2005.
61. Roy, "L'Iran fait monter les encheres", *Le Monde*, 21 Temmuz 2006.
62. Roy, "We're winning, despite the 'war' ", *International Herald Tribune*, 7 Eylül 2006.

Seçkin "Tersine Oryantalistler" üçlümüzün –Carré, Roy and Burgat– sadece üçüncüsü önceki görüşlerine halen sabırla sadık kalmaktadır. Gerçekten de Burgat, "İslamcılık" üzerine birbirini izleyen iki kitabında, ilkinde taslağını çizdiği görüşlerinin çoğunu aynen tekrarladı. Hatta gerekirse, izin verdiği polemikler kızıştığında, eski düşünce arkadaşları karşısında bazen [görüşlerini] çok daha fazla basite indirgedi.[63] Bununla birlikte, "İslamcılık" içindeki akımların gerici olduklarını kabul etti. Bu arada "İslamcılık"ı "*intégristes*" olarak adlandırmaktan çekinmedi. Yine de bunlar hepsiyle karıştırmak istemediği çürük elmalardı sadece:

> İslamcıların gerici unsurunun sadece bir tarifi yoktur. Aslında Lafızcılar ve köktendinciler, genel ve özel olarak İslamcılığın (evrensel değerlerin esasını simgeleyen bir terim olduğu için ifade edilen) "modern" diyebileceğimiz koşullarla kendisini her zaman nasıl daha iyi adapte etme veya canlandırma arzusunu hiç kimsenin öngörmeye cüret dahi edemediği imkânları yetiştirmek ve geliştirmekle kınanmış görünüyorlar.[64]

Yine de Burgat sadece "Tersine Oryantalistler"deki eski dostlarıyla polemiğe girmekle, sadece bu işle meşgul olmadı aynı zamanda –vurgulanmalıdır ki– pek çok defa ve yüreklice, 9/11'den sonra ülkesinin içine çekildiği İslamafobi dalgasına karşı da uğraştı. O, okullardaki başörtüsü yasağı veya Fransa'nın Lübnan'daki rolü gibi konular üzerine hükümetinin politikalarına ve medyadaki baskın eğilime muhalefet etti. Bu kaçınılmaz itiraf beni başladığım yere geri götürerek neticelendirmek istediğim noktaya Sadık Celal El-Azm'in 1981'deki makalesine sevk ediyor.

El-Azm, Arap "Tersine Oryantalizm" hakkındaki makalesini ikincisinin "Oryantalizm'e uygunluk"ta "sonuçta daha

63. Burgat, *L'islamisme en face*, Paris: La Découverte, 1995; İngilizce baskı: *Face to Face with Political Islam*, Londra: I. B. Tauris, 2003. *L'islamisme a l'heure d'Al-Qaida*, Paris: La Découverte, 2005.

64. *L'islamisme en face*, s. 100; *Face to Face with Political Islam*, s. 65.

az gerici olmadığı" tespitiyle sonuçlandırmaktaydı.[65] Bu tip bir değerlendirme benim görüşüme göre evrensel değildir ve olamaz da. Her değer yargısı için olduğu gibi, değerlendirilen şey, kendi bağlamı içine sokulmalı ve bu bağlama göre değer biçilmelidir. Bir Arap'ın bağlamından bir Batılınınkine aktarma/yer değiştirme "Tersine Oryantalizm"in rolünü radikal bir biçimde değiştirir. Birinçi örnekte, aslında, büyük oranda tarihsel olarak gerileme anlamına gelen şeyin bir sınırlandırmasıyken, ikinci örnekteki çoğu kez, egemen emperyalist ideolojiye ve onun hedeflerine sempatiye karşı bir direnme biçimidir. Burgat böyle bir tutumun tipik bir örneğidir; bu tutum düşmanlarının düşmanlarına âşık olmakla kendini kandırmanın keyfini çıkaran geçmişteki "Üçüncü-Dünyacılık"a büyük bir benzerlik taşımaktadır.

Maxime Rodinson'ın 1968'de İslama yönelik "Üçüncü Dünyacılık" yaklaşımı olarak tanımladığı yol, yukarıda tartıştığım konuyla çarpıcı bir benzerlik taşıyor ve "Tersine Oryantalizm"in aslında tekrarlanan bir olgu olduğunu gösteriyor:

> (Sol sömürgecilik karşıtlığı)nın liberal veya sosyalist köklerinden türeyen evrenselcilik, bir tanınmaya ve hatta en sonunda bireyselliğin iftiharına dönüşme eğilimindeydi. Şimdi eski düzenin sefaleti ve baskısını kati olarak devirme işi basit gücüyle toprağı sömürülmüş, ezilmiş ve gaddarca davranılmış olan Üçüncü Dünya'da yapılabilirdi. O zamandan bu yana, önceden kolonileştirilmiş halkların kendine özgü bu değerleri övgüye layık kabul ediliyordu. Avrupalı grupların ilgisini canlandıran bu aynı değerler, spesifik biçimlerde ise de, çok normal olan yanlış anlaşmazlıklarda dahi insanlardaki hissetmeyi azaltamıyordu. Bu yönde çok derinden kendini adamış olanlardan bazılarına, İslam'ın kendisi doğal olarak "ilerici" bir güç olarak görünüyordu[66].

---

65. Al-'Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin*, s. 25; Macfie (Der.), s. 237.

66. Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris: Maspero, 1980, s. 100; İngilizce baskı: *Europe and the Mystique of Islam*, Londra: I. B. Tauris, 1988, s. 76-7 (çeviri gözden geçirildi).

Halen emperyal politikalarının yürütülmesinde Batılı hükümetlere tavsiyelerde bulunan "uzmanlar" ile bu davranışı kınayan "tersine oryantalistler" arasında- her ne kadar, böylece yarının hayal kırıklıklarına ve onların moral bozucu etkilerine yol açan bu politikalar yoluyla hedeflenenler hakkında büyük bir yanılsama olsa da - benim için apaçık görünen niteliksel bir fark var. Ama yine de Batılı emperyalist politikalara karşı, her zamanki gibi, politik ve entelektüel mücadele için devamlı olarak payıma düşen katkıyı yapıyorken, politik bölünmelerin karşı yakasında kalan görüşlerin yanıldıklarını varsaydığımda, eleştirmenin görevim olduğunu hissediyorum, yakınlıkları ne olursa olsun çok önemli bazı konularda tutucu olabilirim.

Marx, Engels ve "Oryantalizm": Marx'ın Epistemolojik Evrimi Üzerine

Edward Said'in 1978'de yayımlanan *Oryantalizm* kitabının, "uzun ve sıklıkla kesintiye uğrayan insan özgürlüğü yolunda bir yer edin"diğinden neredeyse hiç kimse şüphelenemez, ki Said'in kendisi de bunu "25. Yıl Baskısına Önsöz"ünün sonunda savunmuştur.[1] Said bunları, kitabının Mayıs 2003 önsözünde, yani ölümünden hemen hemen dört ay önce yazdı. Bu bakımdan, bu ifadelerin, vasiyetnamesi olduğu düşünülebilir. *Oryantalizm* gerçekten de, özgürlüğe giden uzun yolda öne çıkan bir abide olmuştur ve kuşkusuz gelecek nesiller tarafından bu itibarla kabul edilmiş olarak kalacaktır.

1. Edward Said, *Orientalism*, yazarın yeni bir önsözüyle, 25. yıl baskısı, New York: Vintage Books, 2003, s. xxx.

Said'in *Oryantalizm*'i ve Onun Marksist Eleştirisi

Said'in kitabı eğer böylesi önemli bir rol oynadıysa, bu durum kesinlikle, kitabın tartışılmaz derin bir bilginin parçası olmasından kaynaklanmadı. Tam aksine: *Oryantalizm*'i *düşünceler tarihinin* olağanüstü bir kilometre taşı yapan şey, kışkırttığı muazzam tartışmadır. Kitap, kitlesel ölçekte yaygın ve derinliğine köklü "Batılı" Avrupa-merkezli kolonyal zihniyeti ifşa ederek *önemli bir olayı kışkırttı; bu* olay akademiyi, paradigmatik değişime eşit büyüklükte bir epistemolojik kırılmaya zorladı.

Oryantalizm'in merkezi ve en önemli tezi; Said'in başlıca tezahürlerinden bazılarının yapısökümünü yapmaya çalıştığı Doğu'yu, özcü bir bakışla inceleyen bu zihniyetin bir eleştirisidir; ki bu tez yine de orijinal değildi. Herhangi biri, Uluslararası Sosyal Bilim Dergisi *Diogenes*'in 1963 *İngilizce baskısında yayımlanan,* Anouar Abdel-Malek'in "Krizdeki Oryantalizm" makalesinde bu eleştirinin temellerinin oldukça kapsamlı bir ifadesini bulabilir.[2] Said, beklendiği gibi, kendi kitabında geniş ölçüde ve defalarca alıntı yaptığı bu makale için Abdel-Malek'e borcunu kabul etti. Aynı şekilde, Maxime Rodinson 1968'de Avrupa-merkezciliğin dikkate değer bir eleştirisini "The Western Image and Western Studies of Islam" (Batı İmajı ve İslam için Batı Araştırmaları) başlıklı çalışmasında yazdı, kısaltılmış bir baskısı 1974'te İngilizce çevirisinde yayımlandı.[3] Said kendi ufuk açıcı kitabında, sırasıyla Rodinson'un hem 1968/1974 makalesinden hem de *Islam and*

2. Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis", *Diogenes*, Cilt 11, Sayı 44, 1963, s. 103-40. Bu makaleden bir seçme parça, Alexander Lyon Macfie'nin derlediği *Orientalism: A Reader*'da bulunabilir. *Orientalism: A Reader,* New York: NYU Press, 2000, s. 47-56.

3. Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam", Joseph Schacht, C. E. Bosworth ile birlikte (Der.), *The Legacy of Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1974; Schacht'ın 1969'daki ölümünden önce birinci baskı hazırlandığı için, 1974'teki baskı 2. Baskı olarak etiketlendi 9-62. Rodinson'un Fransızcadaki orijinal katkısının tam metni, ilk kez 1976'da yazılan Avrupa'da Arap ve İslam Araştırmaları üzerine başka bir aydınlatıcı metinle birlikte 1980'de yayımlandı. *La fascination de l'Islam*, Paris: François Maspero, 1980, İngilizce olarak *Europe and the Mystique of Islam*, Çev. Roger Veinus, Seattle: University of Washington Press, 1987.

Capitalism (İslam ve Kapitalizm) adlı eserinden alıntı yaparak Rodinson'a iltifat etti.[4] Sonuçta Said'in *Oryantalizm*'i yetenekli bir yazarın, diğerleri tarafından hâlihazırda formüle edilmiş bir tezi, daha basit bir biçimde yeniden şekillendirmesiyle, böylece, üzerinde incelikle işlenerek daha kışkırtıcı bir eda ve çok daha geniş bir yankı yaratmış pek çok örnekten birisidir.

Oryantalizm böyle muazzam bir tartışmaya neden olduysa, bu durum, sadece kitapta hedeflenmiş olanların ve Said'in harap ettiği alanın ağababalarının tepkisinden dolayı vuku bulmadı. Kitap Said'le birlikte sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı bir bakış açısını paylaşan düşünürler tarafından da eleştirildi. Gerçek şudur ki, kitap kusursuz değildi. Tüm yeteneğine rağmen Said, uzmanı olmadığı engin Doğu Araştırmaları alanını tanıma konusundaki sınırlarını gizleyemedi. Ne de orijinalini mahvederek, aynı hataların çoğunu tepetaklak yeniden üreten kendiliğinden bir karşıt sistemden daha fazla alternatif bir perspektifin yokluğu içinde bir düşünce sistemini yıkmaya girişen herhangi birine pusu kuran gizli yöntemsel tuzakların bazılarından kaçınabildi.[5]

Said'in kitabının en aklı başında ve zekice ilk değerlendirmesini, sömürge karşıtı çevrenin paylaştığı bir bakış açısından ortaya koyan Rodinson'dan başkası değildi. Rodinson bu değerlendirmeyi, *Europe and the Mystique of Islam* (Avrupa ve İslam Mistisizmi)[6] adlı eserinin 1980'deki orijinal Fransızca baskısının girişinde yaptı. Rodinson burada, sömürge ve sömürge-sonrası zamanlardaki İngiliz ve Fransız Oryantalizm ideolojisinin teşhirine katkı yapan Said'in "marifetini" vurguladı. Said'in geleneksel Oryantalizm eleştirisini *çoğunluk*la doğru bulduğunu önemle belirtti ve onun analizini "zekice, ferasetli ve çoğu kez uygun" olarak tanımladı. Rodinson dürüstçe şunları belirtti:

4. Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, Çev. Brian Pearce, Londra: Allen Lane, 1974; yeniden basım Londra: Saqi Books, 2007.
5. Said'in *Oryantalizm*'i tarafından kışkırtılan tartışmalara göz atmak için A. L. Macfies'ın bir araya getirdiği, 2. dipnotta belirtilen derlemeye (A. L. Macfie, *Orientalism: A Reader*) ve aynı yazar tarafından kaleme alınan *Oryantalizm*'deki tartışmaların incelenmesine bkz. Harlow: Pearson Education, 2002.
6. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, "Introduction", s. 12-16.

> [Said'in] kitabının şoke edici etkisi, uzmanların söylediği ve hatta inandıkları kadar günahsız olmadıklarını anlamaya, bilinçsizce kendi ilhamlarından kaynaklanan genel fikirleri ortaya çıkarmaya, bu fikirleri bilinçli hale getirmeye ve onları eleştirel denetime tabi tutmaya uzmanları sınamak için yol gösterecekse, çok yararlı olduğunu kanıtlayacaktır.[7]

Rodinson Said'i takdir etse de, onun bazı analiz ve formüllerindeki içsel tehlikeye dair sağduyulu uyarılarda bulundu. Şunu öne sürdü: "en uç noktasına götürüldüğünde" (Said'in kendinden menkul müritlerinde görüldüğü gibi, ki bunun istisnası 1980'lerde yazan ve şart kipinde konuşan Rodinson olabilir), bunlar, "anti-oryantalist" bir bakış açısı adına "oryantalist" olarak adlandırılan herhangi bir buluşu *a priori* olarak reddeden dogmatik bir öğretiye sürükleyebilir – bu haliyle, Stalinist geleneği akıllara getirir (Zhdanov Doktrini).[8]

Bu bağlamda kullanılmış ve sonradan suistimal edilmiş bu yafta, "Oryantalizm karşıtı" olmaktan çok "Postkolonyal"dir. Ne yazık ki Said *Oryantalizm*'de ifade ettiği Rodinson hayranlığından uzaklaşarak, zaman zaman oldukça temel kamusal saldırılara hakaretle karşılık verdi.[9]

---

7. A.g.e., s. 14.
8. A.g.e., s. 14-15.
9. Said'in en büyük saldırısı, Rodinson'un konu hakkındaki açıklamalarına ilişkin kitabını "tamamen skandal" olarak tanımladıktan sonra, 1995 yılında Paris'te verdiği bir röportaj sırasında geldi, Said entelektüel edebin sınırlarının ötesine giden bir yorumla şu ifadeleri ekledi: "Bu eleştiri, eleştirinin doğasını ve daha genel olarak eleştirel yöntemi kavramada yeteneksiz olan, ne de olsa eski bir Stalinisttten geldiği için, beni şaşırtmıyor." Edward Said, *"Entretien avec Edward Said: Propos recueillis par Hassan Arfaoui et Subhi Hadidi"*, *M.A.R.S.*, Sayı 4, Kış 1995, s. 18. Bununla birlikte, dürüst olmak gerekirse, sadece birkaç ay önce ve aynı kaynağın (The Arab World Institute in Paris) bir yayınında Rodinson, uzun akademik ilerleme yılları boyunca Filistin olayından uzak durmanın verdiği suçluluk duygusunu telafi etmek isteyen bir kişinin, bir olaya geç kalmanın yarattığı sonraki ateşli hevese atfen, Said'in *Oryantalizm*'inin [fikir yerine şahsiyete hücum eden, insan karalama, safsata üretme anlamında] *ad hominem* bir açıklamasını vermişti (Maxime Rodinson, *"Fantôme et réalités de l'orientalisme"*, *Qantara*, Sayı 13, Ekim-Aralık 1994, s. 27-30).

Said, uygun olmayan eleştiri hoşgörüsüzlüğüne rağmen, gelgelelim, Rodinson'a tahsis ettiği 1985'teki "Orientalism Reconsidered" [Oryantalizmi Tekrar Gözden Geçirmek] adlı yazısında (Rodinson'a küçümseyici davrandığı halde) onun uyarılarını önemsedi. Bu yazısında Said, Rodinson'un daha önce işaret etmiş olduğu aynı probleme dair uyarılarda bulunmuştu; söz konusu problem şudur:

> Kadınlar, siyahiler gibi alt grupların tahakküm karşıtı eleştiriler yoluyla tanımlanıp tanımlanmadığı ve incelenip incelenmediği [sorunu], sonucu olarak yaratılan otonom tecrübe ve bilgi alanlarının ikilemi çözülebilir. Dışlayıcılık, sahiplenmenin iki türünü bastırabilirdi; ilki, deneyimden dolayı içeriden dışlanmış varlık olması anlamında (sadece kadınlar kadınlar için ve kadınlar hakkında yazabilir ve sadece kadınları veya Oryantalistleri işleyen edebiyat çok iyi edebiyattır) ve ikincisi, yöntemden dolayı içeriden dışlanmış varlık olması (sadece Marksistler, Oryantalizm karşıtları, feministler, sırasıyla, ekonomi, Oryantalizm, kadın edebiyatı hakkında yazabilir).[10]

Said'in gerçekte hiçbir zaman yakın ilişki kurmadığı Doğulu (Arap, Güney Asyalı) Marksistlerden oluşan bir eleştirmenler dizisi vardı; Rodinson gibi, Said'in sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı görüşlerini paylaşan bu eleştirmenler, onun Oryantalizm eleştirisindeki kusurlarını ortaya çıkardı ve Said'in Marx'ı yanlış yorumladığını algıladıkları için, onu eleştirdiler. Said'in Marx'ı gelişigüzel ve aşağılayıcı anlamda bir "Oryantalist" olarak sınıflandırması, bu eleştirmenleri rahatsız etti. Doğrusu, Said'in bu tavrı, Marx'ın mirasından ilham alan 20. yüzyıl sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı pek çok mücadeleyi de hiçe saymaktı.

Özetle, Said'in Oryantalizm eleştirisinin ilhamının çoğu doğrudan Marx'ın yöntembilimine başvuru olarak görülüyorsa, onun Marx'ı reddetmesi çok meşru değildi. Bu nedenle, *Oryantalizm*'in yazarı, Aijaz Ahmad tarafından haklı olarak "teorik

10. Edward Said, "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique*, Sayı 1, Güz 1985, s. 106.

eklektisizm" ile suçlandı. Aijaz Ahmad, "açıkça Althusser'den yararlanmış bir terminolojiyi kullanan ve direnişin mekânını örneklemek için Aimé Césaire, Pablo Neruda ve Mahmud Derviş gibi komünist şairlerin isimlerini sıralayan, Gramsci adına açıktan açığa postyapısalcı Marksizm suçlamaları yapılabilen" bu "teorik eklektisizm"e karşı çıkmıştır.[11]

Gerçek şu ki Said ciddi olarak hiçbir zaman bu konuda ne Marksizmle ne de Marksist eleştirmenlerle yakın ilişki kurmuştur. Said, Marksizmle ilgili ikircikli bir tutum sergiler; o, bir taraftan, her alandaki insan kurtuluşu mücadelesine kendisine özgü desteğini sunar diğer taraftan da şöhretinin yükseldiği esnada, özellikle yoğun Soğuk Savaş yıllarında Marksizmin lanetlendiği Amerikan akademisinin en merkezinde –yani, "canavarın göbeğinde"– bulunan mesleki konumuyla bu tutumu arasındaki (hiç değilse bir dereceye kadar) çelişkiyi bağrında taşır. Said'in insan kurtuluşuna bağlılığı –*Oryantalizm*'in 2003 baskısının önsözünde kendisinin de ifade ettiği gibi, "insana, insancıllığa, arzuya veya aydınlanmaya ve kurtuluşa" dair bağlılığı– ve Marksizmle ilişkisini fevkalade bir tartışmayla sonuçlandıran Stephen Howe'un belirttiği gibi, "Marksist entelektüel geleneğin en iyi kısmıyla aynı fikirde olmak, sonunda, Said'in çalışmalarındaki en iyi şey"e neden olmuştur.[12] Gerçeği söylemek gerekirse, Said'in Marksist politik kavrayışta bilincin temel yerini oluşturan şeyi, yani toplumsal dayanakları gözden kaçırmasına rağmen, Howe onun tutumunda "Marksist etkilenimin kaygıları"nı tespit etti, bu kaygılar sosyolojik açıdan, yukarıda belirtilen çelişkiye dair bir ipucu sağlar.

Her halükârda Said; Bernard Lewis, Fouad Ajami veya Kanan Makiya gibi pro-emperyalist şahinleri cevaplarken Sadik Jalal al-'Azm, Mahdi 'Amil, Samir Amin veya Aijaz Ahmad gibileriyle

11. Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londra: Verso, 1992, s. 200.
12. Stephen Howe, "Edward Said and Marxism: Anxieties of Influence", *Cultural Critique*, Sayı 67, Güz 2007, s. 81.

yakın ilişkisinden dolayı kendisini çok daha huzurlu hissetti.[13] *Oryantalizm*'in 1994'teki baskısına "sonsöz"de Said, Marx'ın düşüncesinin kendisinin dile getirdiği "apaçık aşağılayıcı sözlerin üstesinden gelmesi"nin ve "Arap ve Hindistan dünyasındaki dogmatik eleştirmenler"inin oldukça kaba imalarına devam etmesinin kendisini memnun kıldığını iddia etti.[14] Amerika'da yarı-diplomatik bir temsilci olarak birkaç yıldan beri görev yaptığı Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) kaymak tabakasıyla ilgilenmekten başka, Arap politikasını doğrudan tecrübe etmeyen Said, sonuç olarak, Doğulu Marksistlerin kendisine dargınlığının nedenini anlamakta başarısız oldu.

Oryantalizm, Özcülük ve İdealizm

Onlar (Doğulu Marksistler) için dargınlığın nedeni; Said'in sağlam olmayan bir biçimde Marksizmi "Oryantalist" olarak nitelemesi ile Marksizmin "Batı"nın bir ithal malı olduğu ve bu nedenle Batı egemenliği karşısındaki mücadelede Marksistleri, bu mücadele için hizmet etmeye uygun olmadığı bahanesiyle yetersiz bulan –ister aşırı-milliyetçi isterse de dinsel gerici olsun– Doğu'daki etnosentrik görüşü savunanların geleneksel çabalarıyla arasındaki bu benzerliktir. Lübnanlı Komünist Mahdi 'Amil'in, Said'i çok acı ve sert bir şekilde suçlamasının nedeni; "Batı"da Doğu algısını çürüten bir Said'in, milliyetçilerin ve gelenekçilerin türküsünü söyleyerek, kendisini özcü bir zihniyete bağlamasıdır. 'Amil'in, Said'in *Oryantalizm* kitabının güçlü Althusserci eleştirisi 1985'te basıldı. Öfkesine neden olan

13. Bkz. Sadik Jalal al-'Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin 8*, Londra: Ithaca Press, 1981, s. 5-26, yeniden basım, Macfie (Der.), *Orientalism: A Reader*, s. 217-38; Mahdi 'Amil, *Hal al-qalb lil-sharq wal-'aql lil-gharb? Marx fi istishraq Edward Said*, Beyrut: Al-Farabi, 1985; Samir Amin'in *Eurocentrism*'indeki kısa tartışma için bkz. Çev. R. Moore ve J. Membrez, New York: Monthly Review Press, 1989; ve en önemlisi de Aijaz Ahmad'in denemesi "*Orientalism* and After: Ambivalence and Metropolitan Location in the Work of Edward Said" (s. 159-219). Yukarıda belirtilen derlemesinin başlığı: *In Theory: Classes, Nations, Literatures.*

14. Said, *Orientalism*, s. 338-9.

bu konunun trajik bir yönü de, 'Amil'in, Komünistlerin 1982'de başlattığı İsrail'in Lübnan'ı işgaline karşı silahlı direnişin meşruluğuna doğuştan bağlı kaldığı Lübnan Şii topluluğu içinde onu ve partisini reddetmek isteyen, İslamcı Şii köktendincileri tarafından iki yıl sonra suikaste kurban gitmesiydi.[15]

Marx'ı diğer "Batılı" düşünürlerle birlikte sadece coğrafi bir belirlenime dayanarak aynı kültürel torbaya doldurduğu için, 'Amil, Said'in Batı düşüncesi eleştirisini bizzat özcülüğün tuzağına düşmekle yaftaladı. Said'in [Marx hakkındaki] bu değerlendirmesi, Marx'ın başlattığı sosyal epistemolojik fay hattını tamamen hiçe saymaktı. Marx'ın açtığı bu fay hattı: burjuva düşüncesinin bütün gövdesinin, bir işçi sınıfı perspektifinden radikal eleştirisidir. Bu nedenle, 'Amil, Said'in düşüncesini, –doğası gereği– bütün tezahürlerinde özcülüğün bir matrix'i olan metodolojik idealizm olarak, yani terimin felsefi anlamında "idealist" olarak tanımladı.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Said'in *Oryantalizm*'inin başlıca zaafı, yazarının, felsefeyi iyi bilmemesinden kaynaklanır. Said'in "Oryantalist" zihniyetin felsefe ve sosyal bilimler alanındaki örnekleriyle daha az; bu zihniyetin dilbilim ve edebiyat alanlarındaki görünümleriyle, yani kendisine aşina gelen sonuncusuyla, daha çok ilgilenmesi bu eksikliğin bir sonucudur. Oysa sosyal bilimler ve felsefe alanındaki örnekler, sadece politika üzerinde doğrudan etkileri nedeniyle, dilbilimi şöyle dursun, edebiyattan bile daha fazla belirleyici olurlar.

Nitekim Max Weber, ölçülemez etkisine rağmen, Said'in kitabında sadece bir kez ve kısaca tartışılmaktadır ve açıkçası [bu da] Maxime Rodinson'un *Islam and Capitalism*'indeki Weber tartışmasına dayanılarak, ikinci el bir tanışıklıktır. Üstelik, Weber'e bu gelip geçici göndermeden ve Marx'ı da "Oryantalist" olarak fazlasıyla *çabuk reddetmekten* başka, Said'in kitabında Batı felsefesi ve sosyal teorisinin muazzam külliyatı neredeyse hiç

15. Aynı katiller tarafından suikaste uğrayan bir diğer ünlü komünist entelektüel Hussein Mroué gibi Mahdi 'Amil de Şii kökenliydi.

tartışılmamaktadır. Bu eksikliğin çok önemli bir bağlantısı, bir tür özcülük olarak "Oryantalizm"in felsefi/metodolojik idealizm içinde derinlemesine kökleştiği gerçeği Said'in gözünden kaçmıştır (insanların kaderinin her şeyden önce sürekli kültürleri, dinleri tarafından belirlendiği inancı gibi). Rodinson 1968'deki "Müslüman Dünyanın Batılı Görünümleri" adlı metninde, 19. yüzyılda böyle bir perspektifin gelişmesinin ardındaki mantıksal temeli açıklamıştı:

> Dinler tarihi, burjuvazinin göreli (relativist) çoğulculuğu ve Hıristiyanlığın ideolojik tekelî arasındaki mücadeleden çıkmıştır. Hem geçmişte hem de şimdi Hıristiyanlığa alternatif olarak Doğu dinleri incelemesi büyük ilgi uyandırdı. Dönemin teorik idealizmi kapsamında yeni dinler tarihi her bir medeniyetin özünün ruhsal olduğu fikrini aşıladı: [bu fikre göre] din medeniyetin bütün yönlerine nüfuz eder ve onu açıklar.[16]

Aslında Said, her ne kadar parlak bir şekilde de olsa, sadece zamanın ruhu içinde hâlihazırda bolca bulunan bir şeyi ifade etti. Marksist açıdan *Oryantalizm*'in bir diğer radikal eleştirisi, Bryan Turner'ın 1978'de (Said'in kitabının satış rekorları kırdığı yılla aynı yıl) yayımladığı *Marx ve Oryantalizm'in Sonu* eseriyle çarpıcı şekilde gösterildi.[17] Bu eserde, Said'in kültürel özcülüğün temel bir matrixi olan tarihsel idealizmi eleştirmekteki başarısız-

16. Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, s. 61.

17. Bryan Turner, *Marx and the End of Orientalism*, Londra: George Allen&Unwin, 1978. Said, "Orientalism Reconsidered" (s. 102) adlı makalesinde, Turner'ın, aslında, Marksist düşüncenin belli tutumlarının Marksist bir eleştirisini yapmasına rağmen, Said buradan, sadece genel bir Marksizm eleştirisi çıkarmak için, Turner'ı tahrif ederek, onun kitabından övgüyle söz etti. "Bryan Turner'ın son derece önemli küçük kitabı, günümüzde, evrenselleştirici tarihsicilik tarafından kapsanan deneyim alanının büyük bir bölümünün merkezden uzaklaştırılmasına, yerinden oynatılmasına ve parçalanmaya doğru birbirinden ayrılmasına yaradı; epistemolojik çıkmaz konusunda onun önerdiği şey, tekil nesnelere karşı çoğul bir yeni analiz tipi yaratmak için Marksist-Marksist-Tarihselci düşüncenin kutuplarının ve ikili terimlerinin (iradeciliğe karşı kadercilik, Asyatik topluma karşı Batılı toplum, değişime karşı dinginlik gibi) ötesine gitmek gereklidir" diye yazdı.

lığından hareketle, Oryantalizm'in Marksist eleştirisinin üstünlüğü de gösterilir. Turner'ın Oryantalizm tanımı, Said'inkinden daha karmaşık ve daha eksiksiz olmasına rağmen –veya belki de tam da böyle olduğu için– çok daha az meşhurdur. Turner, Oryantalizm tartışmasını Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki İslam'la sınırlandırmasını aşağıdaki gibi açıkladı:

> Oryantalizm özcü, deneyci ve tarihselci olan bir epistemolojiye dayanmaktadır. Özcülük varsayımı, "İslam"ı, tutarlı, homojen, küresel mevcudiyet nosyonu içinde ve hem de İslam'ın kendi özündeki bazı kusurlar nedeniyle, çökmüş olarak görüldüğü bir çöküş tezi içinde takdim etmektedir... Bu içsel, kusurlu öz ereksel bir süreç olarak, İslam'ın ve İslam medeniyetinin çökeceği belirsiz nihai son-duruma doğru tarih içinde yayılmıştır. Tarihselciliğin her iki biçimi; tarihsel sürecin teleolojisi ve Doğu-Batı karşıtlığı, Hegel'in gittikçe artan bir işbölümü toplumu ile Hıristiyanlığı uzlaştırma girişiminde kökenini bulur.[18]

Özcülük ve felsefi idealizm arasındaki bağlantıyı görmezlikten gelen Said, *Oryantalizm*'de Batılı "Oryantalist" bakış açısının, kesinlikle, en özgün ifadesine, idealist felsefenin kuşkusuz doruk noktası olan Hegel felsefesine, bir kez bile değinmez. Buna karşılık, modern Oryantalizmin Hegelci felsefedeki kökeni konusunda Turner'ın konumu çok doğru ve can alıcıydı. Gerçekten de, Hegel'in, 1821-1831 arasında *Lectures on the Philosophy of World History* içinde tartıştığı "Oriental World" betimlemesi şimdiye kadar yazılmış olan "Oryantalist" klişenin hemen en göze batan ve en geliştirilmiş özetidir.[19] Hegel'in tipik yabancı düşmanlığını (ethnocentric) oluşturan "Yeni Dünya'nın Ruhu" değerlendirmesinde, İslam, "Germanik Dünya"nın bir antitezi olarak incelenmektedir.

Hegel'in "Muhammedcilik" tanımında oldukça özlü bir biçimde açıkladığı gibi, "Oryantalist" düşünce içinde bugüne

18. Ag.e., s. 7-8.
19. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, Çev. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956.

kadar geçerli olan İslam algısı iki kutup arasında salınır. Bu bakış açısıyla, Hegel Müslümanları (onun ifadesiyle Muhammedileri) başlangıçta Fanatizm yoluyla karakterize ederek açıklar:

> ... Fanatizm, soyut bir şey için duyulan çoşkudur– şeylerin kurulu düzenini olumsuz bir konuma doğru sürdüren bir soyut düşünce. Somutla sadece yakıp yıkma ilişkisine dayanmak fanatizmin özüdür; fakat Muhammedilik, aynı zamanda, en büyük yücelmeyi/yükselişi yapabilirdi– tüm küçük çıkarlardan bağımsız bir yükseliş/yücelme ve yüce gönüllülük ile kahramanlığa ait olan tüm erdemlerle birleşme. Din ve terör *–La religion et la terreur–* bu davanın ilkeleriydi, tıpkı Robespierre'de özgürlük ve terör *–la liberté et la terreur–* olması gibi.[20]

Bu fanatizm Müslümanlara, şimdiye kadarki "fanatizm"lerin başarmış olduğundan daha büyük eylemleri gerçekleştirme imkânı sağladı. Bununla birlikte, Hegel, böylesi "soyut bir şeyler için coşku" duymanın temelinde hiçbir şeyin, sağlam olmayacağını açıkladı. Bu nedenle, büyük Arap imparatorluğu uzun sürmedi:

> Fanatizm soğuduktan sonra, insanların ruhlarında hiçbir ahlaki ilke kalmadı... Doğu'nun kendisi, çoşkunun aşamalı olarak kayboluşundan sonra, en kaba ahlaki bozukluklara saptı. Duyusal haz Muhammed'i öğretinin henüz ilk biçimlenmesinde kabul gördüğü ve Cennette bir ödül olarak sunulduğu için, fanatizmi vuku buldu. Şimdi, Asya ve Afrika'ya sürülmüş olarak ve Avrupa'nın küçük bir köşesinde Hıristiyan güçlerin kıskançlığı nedeniyle hoşgörü bularak, İslam çoktandır, bütünüyle, tarihe karışmıştır ve Doğu'nun rahatlığına ve dinginliğine geri çekilmiştir.[21]

Çağdaş tarihimizin "Oryantalist" okumasının köklü çekirdeğinde, başlangıçtaki "din ve terör" fanatizminin saf olumsuz

20. Ag.e., 358. "Fanatizm" üzerine bkz. Alberto Toscano's *Fanaticism: On the Uses of an Idea*, Londra: Verso, 2010.

21. Hegel, *Philosophy of History*, s. 360 [*Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, s. 265-266, düzeltmeler yaparak aktardım (ç.n.)].

yorumuna gömülen bu duyusal hissizlik vardır, İslam'ın varlığı, Hegel'in yorumundaki öğretinin bu iki kurucu kutbu arasına sıkışmıştır.

Böylece, tarihin tüm idealist yorumlarında olduğu gibi tarihsel fenomen, bir taraftan, toplumsal sınıflar arasındaki bir ideolojinin bu veya şu yorumunun ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına yol açan en geniş sosyal, ekonomik ve politik koşullar dizisini tamamen ihmal ederek açıklanırken, diğer yanda aktörler tarafından onaylanan bir ideolojinin sonucuymuş gibi aslında sadece kültürel düzeyde açıklanmaktadır.

Marx ve Engels'in Tarihsel İdealizmden Radikal Kopuşu

Marx'ın herhangi bir öğrencisi, onun geliştirdiği tarih yorumunun, şimdiye kadar toplum incelemesinde ortaya çıkmış en radikal felsefi idealizm reddine dayandığını bilir. Gerçekten de, Marx'ın özgün düşüncesinin oluşumundaki ilk aşama bütünüyle Hegel'in ve haleflerinin idealist felsefelerinin eleştirisine adanmıştır. Bu ilk aşamadaki asıl uğrak, Genç Hegelciler (özellikle Ludwig Feuerbach ve Bruno Bauer) tarafından formülleştirilen, dinin idealist eleştirisinin eleştirisine yönelikti.

Marx'ın tarihin idealist yorumuyla kopuşunun ilk dile getirilişi, tarihin din üzerinden açıklanmasıyla ilgiliydi ve bu eser kendi zamanında yayımlandı. Marx 1843'te, Bauer'in iki makalesini (biri, *Yahudi Sorunu* ve bir diğeri, *Yahudiler ve Hıristiyanlar Üzerine*) eleştirdi. Bununla birlikte Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine* başlıklı bu ünlü çift yönlü reddiyesinde Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* başlığını taşıyan Hıristiyan dininin üzerinde yeteri kadar düşünülmemiş materyalist eleştirisinin etkisi altında, henüz tam olarak dinin –bu metinde, Yahudilik ve Hıristiyanlığın– özcü bir değerlendirilmesiyle bağlarını koparmamıştı.[22]

Demek ki, materyalist bir istikamette din ve toplum arasında doğru varsayılmış ilişki ters çevriliyorken, Marx Yahudilik ve

22. Louis Althusser'in Feuerbach hakkındaki tartışmasına ve Althusser'in *For Marx* eserinde bir araya getirdiği metinlere bkz. *For Marx*, Çev. Ben Brewster, Harmondsworth, UK: Penguin, 1969.

Hıristiyanlığın "özü"nü "Yahudi" ve "Hıristiyan" diye idealleştirme içinde tartışarak, temelde hâlâ dinin özcü bir algısıyla uğraşıyordu. Bu ifadelerdeki tekil vurgu (Yahudi-Hıristiyan gibi) metodolojik idealizmin sürekliliğine delalet etmektir. Marx'ın Bauer karşıtı makalelerinde "Yahudi"nin ve "Yahudilik"in özü mali ilişkiler yoluyla açıklanmaktadır. Marx bu özün sadece Yahudi dininin kendiliğinden sonucu olmadığını, aynı zamanda, daha sonra ekonomik elyazmalarında ortaya koyacağı gibi, Yahudilerin ortaçağ (Avrupa) toplumlarının "gözeneklerinde" veya "çatlaklarında"ki gerçek tarihsel eklenti olduklarını iddia eder.[23]

Bauer, Yahudi'nin *ideal*, soyut özünü, *din*ini, onun *tüm* özü olarak anlar... Biz gerçek, dünyevi Yahudi'yi ele alalım, Bauer'in

---

23. Karl Marx'ın *Grundrisse*'sinden, tarihte Yahudiler MECW, Cilt 28 ve 29: "Belli tüccar halklar, üretim biçiminin henüz değişim değerini gerektirmediği diğer halklar arasında bu aracı rolü oynayabildi; Yahudilerin eski Polonya toplumunda veya genellikle ortaçağ toplumundaki durumu gibi, antikitede ve daha sonra Lombardlarda olduğu gibi" (Cilt 28, s. 184).
"Kendi başına bir amaç olarak servet, yalnızca, ortaçağ toplumundaki Yahudiler gibi eski dünyanın gözeneklerinde yaşayan birkaç tüccar halk –ulaşım ticaretini tekellerinde bulunduranlar– arasında görülür" (Cilt 28, s. 411).
"Toplumun içsel ekonomik yapısının boyutu ne kadar az olursa, değişim değeri aynı düzeyde artar, [değişimdeki katılımcılar] o kadar çok dolaşımın dışsal aşırılıkları gibi görünür – bu önceden kesin olarak verilidir ve buna pasif bir tutum alırlar. Bütün bu hareket, aslında, taşıyıcıların aracı ticareti olarak onlara (para ve ticari mallara) bağımsız gibi görünür; örneğin antik dünyanın yarıklarındaki Samiler ve ortaçağ toplumundaki Yahudiler, Lombardlar ve Normanlar gibi, dolaşımın farklı uğrakları para ve ticari mallara göre, sırasıyla, temsil edilir. Onlar maddi toplumsal değişimin aracılarıdır" (Cilt 29, s. 481).
Bu görüş, 1944'te, 26 yaşındayken öldürüldüğü Auschwitz'e tutuklanıp sürülmeden önce, Belçika Nazi işgalindeyken yazdığı kitapta genç bir Marksist olan Abram Leon tarafından geliştirildi: *Her şeyden önce Yahudiler, tarihsel olarak, belli bir ekonomik işleve sahip sosyal bir grup oluştururlar. Onlar bir sınıftır, daha doğrusu bir halk-sınıftır* (*The Jewish Question: A Marxist Interpretation, available at the Marxists Internet Archive* [www.marxists.org/subject/jewish/leon/index.htm]; alıntı Birinci Bölüm'dendir). Marx'tan Leon'a "Yahudi sorunu"nun Marksist tartışmaları için bkz. Enzo Traverso, *The Marxists and the Jewish Question: The History of a Debate (1843-1943)*, Çev. Bernard Gibbons, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993.

yaptığı gibi *Sebt Yahudisi*'ni değil, gündelik yaşamdaki Yahudi'yi.

Yahudi'nin sırrını onun dininde değil, dininin sırrını gerçek Yahudi'de arayalım.

Yahudi kendisini Yahudi'ye has tarzda özgürleştirdi; yalnızca paranın gücünü elde ettiği için değil, Yahudi'nin kendisiyle ve kendisinden ayrı olarak da, *para* dünya gücü haline geldiği ve pratik Yahudi tini, Hıristiyan halkın pratik tini olduğu için. Hıristiyanlar Yahudi haline geldikçe, Yahudiler kendilerini özgürleştirdiler... Yahudilik kendini tarihe rağmen değil, tarih sayesinde muhafaza etmiştir... Yahudilerin Tanrı'sı dünyevileşmiş, Dünya-Tanrı (*Weltgott*) haline gelmiştir.[24]

Engels ile birlikte yazdıkları ilk kitap olan *Kutsal Aile*'de, Marx'ın Bauer eleştirisinin kendisi bu özcü bakış açısının sürekliliğini tekrar açıkça gösterir.

> Bay Bauer Yahudi halkının özünü *sadece dinsel* olarak kavrar, ama bu dinsel özün *seküler, gerçek temel*ini kavrayamaz. O *dinsel bilinç*le sanki bağımsız bir şeymiş gibi savaşır. Bay Bauer, bu nedenle, Yahudi dininin gizemini *gerçek Yahudi*lerle açıklamak yerine, *gerçek* Yahudileri *Yahudi dini*yle açıklar.[25]

Marx'ın bu erken dönem yazılarında idealist bakış açısının materyalist tersine çevrilmesi "öz" ve "gerçek temel" arasında varsayılan ilişkinin baş aşağı edilmesine dayanır. Ancak materyalist bakış açısı, "öz" kavramının pek çok defa tartışmasız olarak alıkonulması nedeniyle henüz tamamlanmamıştır. Marx'ın özcülükten radikal kopuşu, yani metodolojik idealizmden kopuşun gerçek anlamda tamamlanması, onun ve Engels'in tarihsel materyalist bakış açısının başlamasıyla gerçekleşecektir. Bu başlangıç, Louis Althusser'in Gaston Bac-

24. Karl Marx, *On the Jewish Question*, MECW, Cilt 3, s. 169-72 ["Yahudi Sorunu Üzerine", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 88-90].

25. Karl Marx ve Frederick Engels, *The Holy Family or Critique of Critical Criticism: Against Bruno Bauer and Company*, MECW, Cilt 4, s. 109 [*Kutsal Aile*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, s. 168].

helard tarafından incelikle işlenmiş bir kavramı ödünç alarak, Marx'ın entelektüel gelişimi/evriminde "epistemolojik kopuş" dediği kritik andır.[26]

Bu kopuş, tarihin yorumlanmasında çığır açan doğum anının gerçekleştiği, Marx ve Engels'in ortaklaşa kaleme aldığı (kendi yaşamları boyunca yayımlanmamış olan) 1845-46 elyazması *Alman İdeolojisi*'nin içindedir. Gerçekten de, terimin kendisini çoğu zaman tırnak işaretleri arasında kullanmalarına rağmen, "öz" mefhumunun en radikal eleştirisiyle birlikte, özcülüğün reddini *per se* –bizatihi– onların kalemlerinin emrinde ilk defa apaçık okuduğumuz yer burasıdır: "Her bireyin ve her neslin verili bir şey olarak hazır bulduğu bu üretim güçleri, sermaye kaynakları ve toplumsal ilişki biçimleri toplamı, filozofların 'töz' ve 'insanın özü' olarak tasavvur edip, tanrılaştırdıkları ve savaştıkları şeyin gerçek temelidir".[27] Marx ve Engels, özcü bir yaklaşım olarak idealist türsel İnsan görmek yerine, tarihin seyri içinde gelişen gerçek insanın varoluşunu koydular. Bunun sonucu olarak onlar Feuerbach'ın temel hatasını tanımladılar: "O [Feuerbach] gerçek tarihsel insanların yerine İnsan(lar)ı varsayar".[28]

Bu noktada, Marx'ın bakış açısında (bunu izleyen sayfalarda inceleyeceğiz) Doğulu ülkeleri karakterize eden şey ne olursa olsun, ki bu nokta zaten açık olmalıdır, Marx ve Engels'in ön ayak olduğu epistemolojik devrim, özcülüğün bütün çeşitlerinin en radikal eleştirisidir-aslında, özcülüğün *tek* eleştirisidir. Eğer Oryantalizm Doğuluların (Müslüman, Arap, Hintli ve diğerleri)

26. Althusser'in *For Marx*'taki Önsöz'e bakınız.

27. Karl Marx ve Frederick Engels, *The German Ideology*, MECW, Cilt 5, s. 54 (vurgular eklenmiştir) [*Alman İdeolojisi*, Çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, 2013, s. 45].

28. A.g.e., s. 39. Çeviri düzeltisi: İngilizce çeviri burada yanlış bir biçimde tekil ifade kullanıyor ("he posits 'Man' instead of 'real historical [M]an' "), oysaki Almanca orijinal metinde bu ifade çoğuldur: *"er sagt 'den Menschen' statt d[ie] 'wirklichen historischen Menschen' "*. Bu ciddi bir çeviri hatasıdır, çünkü "gerçek tarihsel İnsan" ile "gerçek tarihsel insanlar" arasındaki fark niteliksel ve kritiktir, ikinci ifade son tahlilde bir tezatlık barındırır.

"kültürel doğası" hakkında bir takım aşağılayıcı önyargılara sıkıca yapışmaktan ibaretse, maddi koşulların kendileri değiştiğinde, Oryantalizm kaçınılmaz suretle değiştirilmiş olacak, söz konusu kültürü taşıyan insan grubunun varlığını biçimlendiren tarihsel üretimin maddi koşulları olarak bütün kültürel biçimleri açıklamak için oldukça tuhaf bir "kültür doğası"nı önemsemeyen bir kavram bu bakış açısının radikal reddinden daha yüksek değildir.

Bu önemli öncül, Said'in yetersiz Marx bilgisinden çıkan şu iki sonuç için anahtar işlevini görür: Birincisi, Said, kitabında[29] doğrudan hedef aldığı Oryantalistlerle Marx'ı aynı torbanın içine koymasına rağmen, Batı'da her yere yayılan eğri büğrü Doğu simgesinin eleştirisi için ilham aldığı iki kişi de, Marksistti (adlarını vermek gerekirse Abdel-Malek ve Rodinson), Said bu aşikâr gerçek üzerine derinlikli düşünmekte başarısız oldu. *Oryantalizm*'in en az eleştirilen ana tezleri, yani Said'in her iki düşünürden ödünç aldığı bu tezler, bu düşünürlerin farklılıklarından çok ortak Marksist temellerinden kaynaklanmaktadır. Said'in kitabının Oryantalizm konusundaki teorik başarısızlığını en güvenilir ve en kuvvetli biçimde betimleyen Abdel-Malek'in 1964'teki mahirane makalesidir, Said bu makaleden tek sayfa uzunluğunda bir alıntı yapmış ve bu alıntıyı da kısmen yanlış aktarmıştır.[30] Bu noktada anaakım Oryantalizm görüşünün

29. Said'in *Oryantalizm*'i, Marx'ı da dahil ederek, 19. yüzyıl "Oryantalistleri"ni sıralama yağmuruna tutar; "Marx, Disraeli, Burton ve Nerval gibi farklı yazarlar" (102), "Doğu üzerine her yazar, Renan'dan Marx'a (ideolojik bir biçimde konuşur) (206), Renan, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval, Marx ve Lamartine gibi yazarlar" (231) ve Üçüncü Dünya'yı türdeşleştiren" diyerek en kötü tavrı Marx'a atfettiğinde, Marx'ın eserlerini tanımadığını açığa vurur.

30. A.g.e., s. 97. Said'in yanlış anlaması şu şekildeydi; O, Abdel-Malek'in iki ayrı grupta değerlendiremesini yaptığı şeyi –bir taraftan geleneksel bilimsel Oryantalizm diğer taraftan türlü türlü kolonyal-sömürge ajanları (akademisyenler, askerler, misyonerler vs)– kötü niyetli bir biçimde, köşeli parantezler arasındaki kelimeler ve elipsler yoluyla tek bir gruba çevirdi, böylece Abdel-Malek'in onlar arasında yaptığı ayrım bulanıklaştı. Said, tipik tavrıyla, Abdel-Malek'in ilk grubun katkısına dair yaptığı "çeşitli ve verimli" tanımlamasını sildi. Said'in yaptığı en kötü tahrifat şuydu: Abdel-Malek, "ikinci grubun yakında ırkçılığa doğru

temel metodolojik kusuru olarak özcülük eleştirisinin, hem Abdel-Malek hem de Rodinson'de ortak olan bu eleştirinin, onların, Marksist materyalist tarih yorumuna ve tarihsel idealizm eleştirisine doğrudan doğruya bağlılıklarından kaynaklandığı inkâr edilemez. Ancak Said, bu gerçeğe bütünüyle kayıtsız görünmektedir.

Said'in Marx'a yabancılığının diğer sonucu olarak özellikle tarihsel idealizmin eleştirilmesinin, özcüllüğün eleştirilmesinin temel taşı olduğu gerçeğinin farkında olmamasıdır, yani Abdel-Malek ve Rodinson'un aksine Said eleştirdiği özcülüğü zaten aşamazdı. Bu nedenle, özcü bir Batı tanımına dayandığı için Doğu'nun Batılı özcü görüşlere yaptığı eleştiri, önceden açıklanmış olan kendi özcülüğüne dayanır. Antik Yunan'dan günümüz Amerika'sına değin bir sürekliliği varsayan ve Batılı zihinlerin Doğu'nun hakiki bilgisine erişemeyeceğini farz eden, bu nedenle Doğu'ya dair yabancı düşmanlığını ve kendi topluluklarının mitsel temsillerini doğru olarak kabul eden bir Batı inşasına (al-'Azam'ın "Tersine Oryantalizm" dediği şeye) bağlı kaldığı için Said'i suçlayan (al-'Azm, 'Amil, Amin ve Ahmad gibi) Doğulu Marksist eleştirmenlerin altını çizdiği nokta buydu.

Marx ve Engels Avrupa-Merkezci miydi?

Bu soruda öncelikle öne sürülen şey, Marx'ın "Doğu"ya ilişkin özcü, kültürel bir bakış açısına bağlı olması anlamında, a priori, "Oryantalist" olup olmadığı değildir; tarihsel idealizmden kopuşunu tamamlamasından bu yana, Marx, kesinlikle böylesi bir perspektife bağlı kalmadı. Bundan sonra Marx'ın yazılarının hiçbir yerinde (belki özel espirileri haricinde) bir kültür içinde kökleşmiş bir "öz" fikrinin cisimleşmesi anlamında, herhangi bir "Doğu", herhangi bir "Doğulu" halk veya hatta herhangi bir halk tasviri ile, bir daha karşılaşılmayacaktır. Bu, Marx'ın

ilerleyeceğini" söylerken "her iki grubun da özcü bir kavrayış benimsediğini" belirttiği halde, Said "her iki grup" ifadesini "[Oryantalistler]" şeklinde dönüştürüyor ve bir elipsle ikinci gruba yapılan göndermenin yerini değiştiriyor, öyle ki "Oryantalist"ler hep birlikte ırkçılığa doğru ilerleyen birileri olmuş oluyor.

dünya ve tarih görüşünün temel teorik dayanağına doğrudan aykırı düşecekti.

Bu soru daha çok Marx'ın Avrupa-merkezci olup olmadığını öne sürmektedir.[31] Bununla birlikte birisinin özcülüğü materyalist tarzda kesin biçimde reddetmesi, çok iyi bir materyalist elbisenin içine girmiş olan yabancı düşümanlığına yakalanma tehlikesine karşı bağışıklık kazanması için yeterli değildir. Aynı yazarların, Marx'ı sıklıkla hem "Oryantalizm" ile hem de Avrupa-merkezcilikle suçlaması gerçeğine rağmen, bu iki perspektif metodolojik olarak bir ve aynı değildir.[32] Eğer tartışmanın entelektüel titizliğinin gerekliliklerini yerine getireceklerse bunları ayırmalıdırlar.

Aslında, Avrupa-merkezcilik kavramının kendisini iki farklı türe ayırmalıdır. Birisi *epistemic* (bilgi temelli) olarak tanımlanabilir, başka bir deyişle, örneğin Avrupa-merkezci bir gözlemcinin, Avrupa dışı toplumların herhangi bir doğrudan tecrübesine sahip olmayan bir 19. yüzyıl gözlemcisinin, karşılaştığı aşılmaz epistemolojik sınırların oluşması gibi. Diğeri *supremacist* (*üstünlükçü-üsten bakan*) bir Avrupa-merkezcilik türüdür. Fakat bu 19. yüzyılda başlayarak Batı Avrupa'nın eriştiği küresel üstünlüğe dayalı özgün bir yabancı düşmanlığı damgasını taşımaktadır.

Marx'ın Avrupa dışı toplumlarını çözümlemesinin "epistemolojik bir Avrupa-merkezcilik" olduğunu düşünmek pek mümkün değildir. Marx'ın kurduğu tarihsel materyalizm perspektifine göre, onun ve Engels'in zamanın işçi hareketiyle yakın bağlar kurdukları için artan bir şekilde işçi sınıfının bakış açısını benimseyerek, kendi sınıfsal kökenleri üzerine yüksel-

31. Bu tartışmaya son zamanlardaki en iyi katkı için bkz. Kolja Lindner, "Marx's Eurocentrism: Postcolonial Studies and Marx Scholarship", *Radical Philosophy* 161 (Mayıs/Haziran 2010), s. 27-41.

32. Lindler'in makalesi en baştan, Batılı olmayan dünyayı incelemenin "Oryantalist" bir yolunun Avrupa merkezcilik kavramının tek boyutu olduğunu varsaydığı için, bu ayrımı açıkça ortaya koymakta başarısızdır (A.g.e., s. 28). Aynı şekilde Bryan Turner tarafından yukarıda belirtilen kitabın bir diğer zayıflığı Oryantalizm ile Avrupa merkezcilik arasında niteliksel bir ayrım çizmiyor olmasıdır.

diklerini inanmak daha makuldür. Aslında tüm Avrupalılar ve onların Avrupa dışı toplumlar hakkındaki bilgileri sadece ikinci el kaynaklara dayandığı için, Avrupa dışı toplumların incelenmesindeki nesnel sınırlılıkların üzerine yükselebildikleri iddiasında bulunmak anlamsız –ya da din benzeri bir kültün açıkça imkânsız bir işareti– olmalıdır. Bu nedenle Marx ve Engels, kendi dönemlerinin bu sınırlarına tutsaktılar; insanca, oldukları kadar pek insanca. Marx ve Engels'in Hindistan tarihini değerlendirmelerindeki apaçık hataları şimdiye kadar en iyi şekilde resmedildiği için, bir Avrupalının Avrupa dışı toplumları derinlemesine araştırmasındaki [genel] başarısızlık sadece ve sadece onlara uygulandı.[33]

Daniel Thorner, bu sicil hakkındaki olağanüstü tartışmasında, makalesinin yayımlandığı aynı yılda (1966) basılan bir kitapta Foucault tarafından incelikle işlenmiş bir kavramı burada kullanarak, Marx ve Engels'in görüşlerinin kendi zamanlarının *episteme'si* diyebileceğimiz şey tarafından nasıl büyük bir kapsamda şekillendiğini çok iyi gösterdi.[34] Marx ve Engels, ilk dönem entelektüel yolculuklarında, oldukça zorlu epistemolojik sınırlar içindeydiler. Metodolojik idealizmle kopuşun tamamlanması onları mevcut epistemenin kısıtlamalarından bütünüyle özgürleştirmek için yeterli değildi. Thorner, Hegel'in *Philosophy of History* derslerinde, bilhassa Hindistan'ın tarihsel durgunluğunu ifade ettiği Hindistan üzerine son derece hatalı ve önyargılı bazı beyanlarının, –geriye dönük nedensellik içinde de

33. Marx'ın Hindistan ve sömürgecilik üzerine görüşlerinin Marksist açıdan mükemmel bir şekilde eleştirisi için bkz. Bipan Chandra'nın "Karl Marx, His Theories of Asian Societies and Colonial Rule" Unesco (Der.), *Sociological Theories: Race and Colonialism* içinde, Paris: Unesco, 1980, s. 383-451. Marx'ın Hindistan hakkındaki görüşlerinin bir bağlam içine yerleştirilmesi için bkz. Aijaz Ahmad, "Marx on India: A Clarification", *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, s. 221-42.

34. Daniel Thorner, "Marx on India and the Asiatic Mode of Production", *Contributions to Indian Sociology*, Sayı 9 (Aralık 1966), s. 33-66. Michel Foucault'nun kitabı, elbette, *Kelimeler ve Şeyler*'di; *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Londra: Tavistock, 1970. Fransızca ilk baskı 1966'da yayımlandı.

olsa– Marx'ın *New York Daily Tribune*'de yayımlanan ünlü 1853 makaleleri de dahil olmak üzere, 1840'ların sonu ve 1850'lerin başında Marx ve Engels'in Hindistan hakkında görüşlerinde fiilen nasıl yankılandığını gösterdi.

Marx'ın epistemik Avrupa-merkezciliği kendisini, Avrupa'nın gelişim yolunun dünyanın geri kalanınca izlenmesi gerektiği inancında gösterdi. Dolayısıyla Avrupa sömürgeciliği, Avrupa tarafından başlatılan modernleşme yolunda "uygarlaşmamış" *dünya* halklarının (sadece yalnız Doğu'yu değil bugün Küresel Güney diyebileceğimiz bölgeyi de) arkaik zincirlerinden kurtulması ve bu yola girmesi için, tarihsel olarak ilerici bir rolü yerine getiriyor gibi görüldü.

Tarihin bu ereksel kavranışı –kaçınılmaz uygurlaşma süreci olarak tarih anlayışı– doğrudan Aydınlanma'nın bir mirasıdır ve 19. yüzyılın ortalarının *Zeitgeist*'ının (zamanın ruhu) çok önemli bir parçasıdır. Auguste Comte'un öğretisinden çok daha fazla karmaşık bir teori olsa da önemli ölçüde pozitivizmle birleştirilmiştir. Sonuç olarak, bu anlayış, ister Avrupalı olsun ister Avrupalı olmayan, kapitalizm ve sanayileşme öncesi toplumsal biçimlerin tümünü küçümsemekten başka bir şeye sahip olmayan derinlemesine anti-Romantiktir. Her halükârda bunu açıklamak, Hegel'in "Alman/Germanik Dünya"sının "yeni Dünya'nın Tini" olduğunu iddia etmesine neden olacak türden yabancı düşmanı, üstünlükçü ve Avrupa-merkezci bir tipi ciddi bir yanlış anlama suçunu üstlenmektir.

Marx ve Engels'in ilk dönemlerindeki hayranlıkları sadece "kendi ulus"larına değildir, aynı zamanda bir sınıfa –yani, burjuvazi'ye yöneliktir. Genç adamlar olarak komünist ilkeye bağlandıklarından beri "düşman" olarak teşhis etmelerine rağmen, onlar gene de burjuvazinin "bilinçsiz aleti" olduğu sürecin, tarihin kaçınılmaz bir biçimde komünist sona doğru yönelen bir tür tarihsel ilerleme inancından dolayı burjuvazi hareketini methederler. Hegelci tarih kavramının bu materyalist-komünist yorumunun en naif biçimi (burjuvaziye methiyeler dizen) *Komünist Manifesto*'da ortaya konulmuştur:

Burjuvazi, gelip geçtiği her yerde tüm feodal, ataerkil, kırsal ilişkileri darmadağın etmiştir. ... Dinî arzunun kutsal ürpertilerini de, şövalyece yüksek heyecanları da, dar kafalı burjuva duygusallığını da bencil hesapçılığın buzlu suyunda boğmuştur. Burjuvazi, gericiliğin hayranlık duyduğu ortaçağdaki kaba kuvvet görüntüsünün nasıl olup da miskinlikle tam bir uyum içinde olduğunu açığa çıkarmıştır. İnsan faaliyetinin neler yaratabileceğini ilk ortaya koyan burjuvazi olmuştur. Mısır piramitlerinden, Roma'daki su kanallarından ve gotik katedrallerden daha başka harikalar yaratmış[tır]...

Burjuvazi, bütün üretim araçlarının hızla gelişmesi, iletişimin kolaylaşması sonucunda bütün ulusları hatta en barbar olanlarını bile uygarlığın içine doğru çekti... Burjuvazi bütün ulusları yok olup gitmemek için, burjuvazinin üretim tarzını kabul etmek zorunda bırakıyor; bütün ulusları kendisinin uygarlık dediği şeyi kabullenmek, yani burjuva olmak zorunda bırakıyor. Tamamen kendi istediği gibi bir dünya yaratıyor.

Burjuvazi, kırsal alanları kentlerin hâkimiyetine soktu. Devasa kentsel alanlar yaratarak, kentli nüfusu kırsal nüfusa göre artırdı ve bununla, nüfusun ciddi bir kısmını kırsal yaşamın budalalığından kurtardı. Kırsal alanları kentlere bağımlı hale getirdi, barbar ya da yarı barbar ülkeleri uygar ülkelere, köylü halkları burjuva halklara, Doğu'yu Batı'ya bağımlı kıldı. Şimdi gözlerimizin önünde benzer bir hareket oluşuyor...

Burjuvazinin, feodalizmi yıkarken kullandığı silahlar şimdi kendisine yönelmiş halde.

Fakat burjuvazi, kendisine ölüm getirecek silahları yaratmakla kalmamış, aynı zamanda bu silahları kullanacak insanları, modern işçileri, *proleterleri* de yaratmıştır!

Burjuvazi her şeyden önce kendi mezar kazıcılarını üretiyor. Onun yıkılışı da, proletaryanın zaferi de aynı oranda kaçınılmazdır.[35]

Komünist Manifesto'dan bu ünlü satırların herhangi bir okurunun söyleyebileceği gibi, bu çalışmada, "Oryantalizm" şöyle dursun, Avrupalı olmayanları küçümseyen Avrupa-merkezci

35. Karl Marx ve Frederick Engels, *Manifesto of the Communist Party*, MECW, Cilt 6, s. 486-90, 496 ["Komünist Manifesto", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 272-275, 278].

hiçbir şey yoktur. Fakat Avrupalı ya da değil fark gözetmeden, uygarlaşmanın, sanayileşme öncesi bütün biçimleri için, genel bir hor görme söz konusudur. Bu büyük tarihsel anlatı, feodal Avrupa mirasına ve onun "en uyuşuk tembelliğine" karşı alaycı olduğu kadar, Avrupa'nın kırsal kesimine ve "kırsal yaşamın bönlüğüne", "barbarlara ve yarı barbar ülkelere", "köylü uluslara" ve "Doğu'ya" karşı da alaycıdır. Geçmiş uygarlıkların bütün başarıları "Mısır piramitleri, Roma su kemerleri ve Gotik katedralleri" benzer şekilde aşağılanmıştır. Tarihsel dönüşümün bir faili olarak burjuvaziye duyulan bu coşku, Fransız imparatorunun askerlerinin yaşadığı ve düşündüğü şehri harap etmesine rağmen, Hegel'in Napolyan için duyduğu hayranlıkla tam olarak aynı türdendir.

Marx'ın 1853'te Hindistan üzerine açıklamalarında ve özellikle Said'in *Oryantalizm*'de[36] uzun uzadıya aktardığı metinde hâkim olan bu bakış açısıdır. Marx *Komünist Manifestosu*'nda oldukça kısa ve öz ifade etmesine rağmen, bütün pasaj, İngiliz sömürgeciliği altındaki Hintli kurbanlar için çokça üzülmenin, gerçekte sömürge öncesi Hindistan'ı ve onun "huzurlu köy topluluğunu" (ki olumsuz bir tutumla resmedilmiştir) idealize eden herhangi bir Romantik ayartının eleştirisi niteliğindedir. Oysaki Marx, *Komünist Manifesto*'da sadece dünyanın değil, her şeyden önce Avrupa'nın, köylüleri için böyle bir horlama göstermiştir. Ziraatin dışında bütün toplumları sanayileşmeye zorlayan dünya burjuvazisi gibi, İngiltere de Hindistan'da "toplumsal bir devrime sebebiyet vermekte"dir; her ne kadar "sadece aşağılık çıkarları tarafından harekete geçirilmiş" ve "aptalca" olsa da. "Fakat soru bu değildir. Asıl soru şudur; insanlık, Asya'nın toplumsal durumunda köklü bir devrim olmaksızın kendi kaderini gerçekleştirebilir mi? Eğer gerçekleştiremeyecekse, İngiltere'nin suçu ne olursa olsun, bu devrimi getirmekle, o, tarihin bilinçsiz aleti olmuştur."[37]

36. Said, *Orientalism*, s. 153-4.

37. Karl Marx, "The British Rule in India", MECW, Cilt 12, s. 132. Bill Warren, Marx'ın ölümünden sonra basılan bu olgunlaşmamış kusurlu görüşlerini savun-

Bu noktada Marx, Napolyon'un diğer büyük bir hayranı olan Goethe'nin, Napolyon'a dolaylı bir göndermesini içeren *Doğu-Batı Divanı*'ndan bir dörtlükle makalesine devam etmiştir; Said apaçık bir yanlış anlamayla "*Romantik Oryantalizm*" olarak inceler meseleyi: "Timur'un egemenliği boyunca sürmedi mi/Ruhların ölçüsüzce yalayıp yutulmuş olması?" bu dizelerin Napolyon'un Almanları boyun eğdirerek, onların topraklarını devrimcileştiren eylemine bir ima olduğuna inanılmaktaydı ve açıktır ki Marx tarafından da böyle okundu. Said'in kitabında[38] vurguladığı gibi bu dize, "Romantik bir kurtarıcı tasarısı" ifadesinin ötesinde Marx'ın açık mesajı, gözyaşlarının dökülmemesi gerektiğine yönelik olarak, eski tarihsel biçimleri yok eden burjuva şiddetinin ilerici rolünün başarısını vurgulamaktan başka bir şey değildir.[39]

Aynı tarihsel mantık daha açık bir biçimde Engels'in 1848'de *The Northern Star*'da Cezayir üzerine yayımlanan bir makalesinde de ortaya çıkar:

> Savaşı sürdüren oldukça kabahatli Bugeaud gibi acımasız askerlerin tutumuna rağmen, Cezayir'in fethi uygarlığın gelişimi için önemli ve talihli bir olgudur... Cezayir'in fethi Tunus ve Trablus beylerini ve hatta Fas İmparatorluğunu bile uygarlık yoluna girmeye zorladı. Bu beyler korsanlıktan çok halkları için diğer istihdamları ve küçük Avrupa devletleri tarafından onlara ödenen haraçlardan çok, kendi hazinelerini doldurmanın araçlarını bulmaya zorlandılar. Ve biz çölün Bedevilerinin özgürlüğünün mahvolmasına üzülecek olursak, aynı Bedevilerin hırsız bir ulus olduğunu da unutmamalıyız – onların temel yaşam araçları ya birbirleri ya da yerleşik köylüler üzerine seferler yaparak bulduklarını almak, direnen herkesi katletmek ve kalan tutsakları köle olarak satmaktan ibarettir. Bütün bu özgür barbarlar belli bir mesafeden oldukça kibirli, asil ve şanlı-şe-

mayı ve güncellemeyi denedi, *Imperialism: Pioneer of Capitalism*, John Senders (Der.), Londra: Verso, 1980.

38. Said, *Orientalism*, s. 154.

39. Marksizmin Romantizmle ilişkisine dair bir tartışmayı da içeren, Romantizm üzerine bkz. Michael Löwy ve Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, Çev. Catherine Porter, Durham, NC: Duke University Press, 2001.

refli görünür fakat onlara yaklaştığınızda uygar pek çok ulusta olduğu kadar kazanma arzusu tarafından yönetildiklerini, sadece kaba saba ve daha zalim araçlarla iş gördüklerini fark edeceksiniz. Ve buna karşın uygarlık, sanayi, düzen ve hiç değilse peşinden gittikleri görece aydınlanma ile modern burjuvalar, feodal lorda veya ait oldukları barbar toplum durumuyla yağmacı hırsıza tercih edilebilir.[40]

Marx ve Engels'in Politik/Epistemolojik Evrimi

Marx'ın yaşamının ileri bir aşamasına değin yazılarındaki saptanabilir süreğen Hegelcilik üzerine, Louis Althusser muazzam derin düşünme yeteneğiyle ortaya attığı, *Kapital*'in yazarının düşüncesinin, tarihsel materyalizmi "keşfet"tiği zamandan bu yana kusursuzca uyumlu ve tamamlanmış olarak birdenbire meydana gelmediği fikrine, Marx'ın öğrencileri ve çömezleri alışmıştı. Althusser, Marx'ın düşünce gelişimine Bachelard'ın "epistemolojik kopuş" mefhumunu uyguluyorken, bu düşüncede bir "olgunlaşma" periyodu, yani metodolojik idealizmden niteliksel bir kopuşu izleyen evrimsel bir süreç tanımladı ve *Marx İçin*'in yazarına göre, bu evrim, Marx'ın düşüncesinin tamamen olgun ve Hegelcilikten kurtulmuş olduğu yıllara –1845'ten 1857'ye– kadar sürdü.

Ancak, Althusser Marx'ın külliyatını takip ederken, 1857-sonrası yazıları içinde çok karmaşık bir resme ulaştı. *Kapital*'ın bizatihi içinde yer alan bir ifadeyle Marx'ın kendisinin de kabul ettiği gibi Marx, Hegel'in terminolojisiyle flört ediyordu. Marx'ın, yaşamının son yıllarındaki çok az yazısı dışında, bu ifade Hegelci etkinin izlerinden hiçbir şekilde tamamen kurtulmadığını dolaylı olarak onayladığı için Althusser, Marx hakkındaki değerlendirmesini gözden geçirdi.[41] Gerçek şudur ki Marx ve Engels'in

40. Frederick Engels, "Extraordinary Revelations. –Abd-El-Kader– Guizot's Foreign Policy", MECW, Cilt 6, s. 471-2.

41. Althusser'in, Marx'ın *Kapital*'inin 1. cildinin Fransızca baskısına "Önsöz"ü. Bu "Önsöz", İngilizcede, onun makalelerinin bir seçkisi içinde yayımlandı: Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1971.

düşüncesi, başlangıçta ortaya çıkan epistemolojik kısıtlamaların üstesinden gelmek için sürekli ve kademeli bir evrim geçirmiştir. Bu süreç kendi zamanlarında tamamlanamadı, fakat bilgi çoğalma yoluyla belirlendiği için, çağlarının *epistemes*inin evrimi tarafından hazırlanan sınırlar içinde nakledildi.•

Kendisini zamanımızda bile hissettirecek kadar düşünce tarihine tesiri çok büyük olan Hegel'in, bu iki düşünür üzerindeki entelektüel etkisinin bir o kadar kalıcı olduğunu ispat etmek şaşırtıcı olmaz. Aslında Marx ve Engels, Hegel'in diyalektiğini –oldukça bilinçli bir şekilde– materyalist bir "tersine çevrilme"yle kendi bakış açılarını geliştirmeye başladılar. Marx, Hegel'in diyalektiğinin "kafası üzerinde durduğu"nu ve "mistik kabuğun" içinden "rasyonel çekirdeği"n ortaya çıkması için bunun "tekrar baş aşağı" çevrilmesi gerektiğini yazarken, bunu bayağı diyalektik olmayan bir şekilde karakterize etti.[42] Bu öylesine basit bir "tersine çevirme" mantığıdır ki, Marx ve Engels'in kendi tarih kavramlarını Hegelci erekselci bir perspektifin etkisi altında bırakmıştır. Onlar, tutarlı ve karmaşık bir materyalist bakış açısını Hegel'in mirasından hareketle aşamalı olarak dönüştürdükleri –politik ve epistemolojik– çeşitli öğelerin birliği sayesinde gerçekleştirdiler. Hatta Marx ve Engels, bu yüzden kendi evrimlerinin tam anlamda farkında değillerdi ve bunun sonucu olarak Hegel'in etkisiyle kendi "epistemolojik kopuş"larını radikal bir biçimde tamamlayamadılar. Bu durum, onların çalışamalarının ilk başlarında tersine çevirmiş oldukları Hegelciliğin niçin yaşamlarının sonuna değin yazılarında sürüp gittiğini açıklar.

Aralarında, Said'in yanı sıra kendisini Marx'ın izleyeni olarak ilan eden pek çok Marx eleştirmeninin ortak hatası, onun ve Engels'in düşüncelerinin yaşamları boyunca oluşum halindeki bir çalışma bütünü olduğu gerçeğini gözden kaçırmalarıdır.

42. Marx'ın *Kapital*'in ikinci Almanca baskısına yazdığı "Sonsöz": MECW, Cilt 35, s. 19. Althusser'in bu ifadeye dair tartışması için bkz. Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, Çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1970.

Ve bu çalışma 1849'da ikisinin birlikte İngiltere'ye yerleştikleri andan başlayarak, yıllar içinde köklü bir değişim geçirdi. Yeni politik deneyimler ve bilginin genel olarak gelişmesinin birleşen etkisi altında onların düşüncelerinin en çok değiştiği konulardan birisi de sömürgecilik ve Avrupa dışındaki toplumlardı. Böylece Marx'ın son yazılarına değin Hindistan üzerine açıklamalarının bütün tarihi(ni) araştırmaksızın sadece 1853'teki makalesini dikkate alan ve "Oryantalist" veya "Avrupa-merkezci"liği önyargısı üzerine genel bir yargıyı formüle etmek için bu makalelere dayanan herhangi bir yorum Marx'ın Hindistan'a yönelik tutumuna dair, temel olarak başarısız ve geçersizdir.

Kevin Anderson, son günlerde, Marx'ın yıllar içinde ulusal mücadeleler, sömürgecilik ve Avrupa dışı toplumlar üzerine ifade ettiği kanaat ve tutumlarının tamamını kapsayan bir inceleme yayımladı.[43] Hindistanlı Marksist tarihçi Bipan Chandra[44] dahil olmak üzere, ondan önceki Marx'ın diğer birçok öğrencisi gibi, Anderson da Marx'ın sömürgecilik üzerine tutumunun 1850'lerin sonunda keskin bir şekilde radikalleştiğini kaydetti:

> Marx'ın düşüncesinin sömürgecilik karşıtı yönü, 1856-1857 arasında İkinci Afyon Savaşı'nda Çin'in İngiltere'ye direnişini ve Hindistan'daki (İngiliz ordusuna mensup) Hintli Askerler Ayaklanmasını *Tribune*'de bile desteklemesi gibi oldukça göze çarpan bir biçimde değişmeye başladı. Bu dönme boyunca, en büyük teorik çalışmalarının birine (*Grundrisse*, 1857-58), Hindistan hakkındaki bazı yeni düşüncelerini dahil etmeye başladı. Politik ekonominin eleştirisi üzerine tohum halindeki bilimsel incelemesinde Marx, Batı Avrupa için tasvir ettiği ardışık üretim biçimlerinden farklı bir yolda gelişen Asya toplumlarını ele alarak gerçekten çoklu bir tarih teorisine başladı... Marx, 1853'te, Hindistan köylerinin komünal toplumsal bi-

43. Kevin Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago: University of Chicago Press, 2010.

44. Chandra, "Karl Marx, His Theories of Asian Societies and Colonial Rule". Ben de Marx ve Engels'in savaş hakkındaki tutumlarına dair bir katkıda (Bipan Chandra'yı okumadan önce) aynı sonuca ulaşmıştım: Gilbert Achcar, "Marx et Engels face a la guerre", Arnaud Spire (Der.), *Marx contemporain*, Paris: Syllepse, 2003, s. 171-84, özellikle 180'i takip eden sayfalar.

çimlerini despotizmin bir dayanağı olarak görüyorken, şimdi bu biçimlerin ne demokratik ne de despotik olabileceğini vurguladı.[45]

Bu sonuca katkıda bulunan en önemli öğe, Chandra'nın haklı olarak vurguladığı gibi, şüphesiz Marx ve Engels'in İngiliz kapitalizminin bir dereceye kadar İrlanda'nın yağmalanmasına ve gelişiminin engellenmesine dayandığını keşfetmeleridir.[46] Burada, Avrupa dışı toplumlara dair başlangıçtaki algılamalarını engelleyen, Avrupa-merkezci nesnel epistemolojik kısıtlamalara eşdeğer hiçbir şey yoktu. Marx ve Engels, Anglo-İrlanda ilişkilerin Avrupa-merkezci temsilleri konusunda hiçbir şekilde İngilizlere tutsak değildi. Onlar, ne İrlanda kaynaklarına erişimde herhangi bir dil bariyeriyle karşılaştılar ne de Engels'in 1856'da ziyaret etmesi gibi, İrlandalıların kendilerine doğrudan ulaşmaktan mahrum kaldılar. Zira Marx ve Engels yabancı düşmanlığı anlamında öznel olarak Avrupa-merkezci değildi, onlar İngiliz işçi hareketiyle uyum içindeki İrlanda'nın durumuna politik olarak sempati duydular ve bu aynı zamanda Avrupalı-olmayan toplumlar üzerindeki Avrupa sömürgeciliği algılarını radikal bir biçimde değiştirmek için onlara yol gösterdi. Böylelikle İrlanda örneği, Hindistan ve Cezayir için anahtar işlevi gördü.

Engels'in 1848-1857 arası Cezayir değerlendirmelerindeki yön değiştirme, daha radikal olamazdı. "Barbar" ülkelere yönelik sömürge kapitalizmin "uygarlaştırıcı rolü"ne dair tespit yok olarak, [sömürge kapitalizminin] açgözlülüğü ve yıkıcılığı tanımlamasıyla yer değiştirmişti:

> Cezayir'in Fransızlar tarafından ilk işgalinden günümüze kadar, bu bahtsız ülke, arkası kesilmeyen kanlı olaylar, yağma ve şiddet alanı haline gelmiştir. Büyük küçük her kent, bütün ayrıntılarıyla pek büyük kurban vermek pahasına fethedilmiştir. Bağımsızlığı çok değerli, yabancı egemenliğine kini kendi yaşamından daha kutsal kabul eden Arap ve Kabil kabileleri, konut ve mallarının yakılıp mahvedil-

45. Anderson, *Marx at the Margins*, s. 238.
46. Chandra, "Karl Marx, His Theories of Asian Societies and Colonial Rule", s. 409.

diği, olgunlaşmış ürünün bozulduğu, sağ kalmış perişan insanların katledildiği ya da şehvet ve vahşetin bütün dehşetlerine maruz bırakıldığı, korkunç saldırılar ile ezilmiş ve parçalanmıştır.[47]

Avrupa sömürgeciliğinin rolünün algılanmasındaki bu radikal değişim, Marx'ın 1867'de yayımladığı *Kapital*'in ilk cildine yansıdı. "İlksel birikim" yoluyla kapitalizmin inşasında belirleyici olan gözü doymaz devasa bir yağmacılığın bir parçası olarak sömürgecilik ait olduğu yere koyulur:

> Amerika'da altın ve gümüş madenlerinin keşfi, yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlerin bunların mezarı haline getirilmesi, Doğu Hint Adalarının fethine ve yağmalanmasına başlanması, Afrika'nın, siyah derililerin ticari amaçlarla avlandığı alana çevrilmesi, kapitalist üretim döneminin şafağının işaretleriydi. Bu masalımsı süreçler ilk birikimin ana uğraklarını oluşturur.[48]

Marx bu aynı bölümde, "bir tür Hıristiyan uzmanlığı yapan bir adam" olarak tanımladığı Quaker William Howitt'in "Hıristiyan sömürge sistemi" hakkındaki sözlerini aktararak üzerine ironik bir yorum ekler: "Hıristiyan denilen bu insanlar, dünyanın dört bir yanında, boyunduruk altına alabildikleri halklara karşı, dünya tarihinin başka hiçbir döneminde ve ne kadar vahşi, ne kadar geri, insaf ve utanmadan ne kadar nasipsiz olursa olsun başka hiçbir kavminde benzerine rastlanmayan barbarlık ve gaddarlığı reva görmüşlerdir."[49] Marx, *Kapital*'in ilk cildinin son bölümünü, sömürgeciliğin önde gelen İngiliz savunucusu ve sözde "uygarlaşma misyonu" teorisyeni, Edward Gibbon Wakefield'ın görüşlerini paramparça etmek için vakfetti.

---

47. Frederick Engels, "Algeria", *Articles for The New American Cyclopaedia*, MECW, s. 67 [*Sömürgelik Üzerine*, Çev. Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, 1997, s. 176].
48. Karl Marx, *Capital Volume I*, MECW, Cilt 35, s. 739 [Marx, *Kapital*, Yordam Kitap, 2011, s. 718].
49. Aynı yerde (a.g.e., s. 719).

Marx'ın, 1858'de Ferdinand Lassalle'ye gönderdiği mektubunda[50] [belirttiği gibi] altı bölümlük *Kapital* projesinin son bölümü olarak tasarlanan "Uluslararası Ticaret ve Dünya Pazarı" başlıklı bölümü yazamamış olmasının en üzücü sonuçlarından birisi de, Marx'ın, küresel çevrenin endüstriyel kapitalist bir merkez tarafından sömürülmesi üzerine önceden açıklanmış bir dünya kapitalist sistemi kavramını geliştirememiş olmasıdır. Marx'ın egemen bakış açısı hâlâ Avrupa-merkezci teleolojik tarihsel süreç kavramı tarafından boğulmuşsa, bu yönde imalar [daha çok] onun ilk dönem yazılarında bulunmaktaydı.[51] Herhangi bir kişi, *Kapital*'in yazarının, kitabın ilk cildinde görülen böylesi bir içgörüyü geliştirememiş olmasını ancak Chandra'nın üzüntüsüyle birlikte paylaşabilir:

> Makineli üretim, diğer ülkelerin el emeğine dayanan üretim sistemlerini yıkarak, bu ülkeleri zorla, kendisinin ihtiyaç duyduğu ham maddeleri üreten tarlalar haline getirir. Doğu Hindistan, bu biçimde, Büyük Britanya için pamuk, yün, kenevir, jüt, indigo vb üretmek zorunda bırakılmıştı. ... Böylece, başlıca modern sanayi merkezlerinin ihtiyaç ve çıkarlarına uygun bir yeni uluslararası işbölümü doğar; dünyanın bir kısmı, esas itibarıyla sınai üretim alanı olarak kalan diğer kısmına ham madde sağlamak üzere, esas itibarıyla tarımsal üretim yapan bir alan haline çevrilir.[52]

Marx'ın ilk dönemlerinde etkisinde kaldığı Aydınlanma'nın teleolojik tarih kavramından kopuşunun bir sonucu da, bu kavramla birlikte gelen yarı-pozitivist, anti-Romantik tutumdan da ayrılmış olmasıdır. Marx'ın ilk yıllarındaki yazılarında gördüğümüz kapitalizm-öncesi üreticileri hor görmek yerine, *Kapital*'de gösterilen kapitalist "Moloch"un kurbanları için şiddetli bir merhamet, ister Avrupalı köylüler ve zanaatkârlar isterse

50. Karl Marx, "Marx To Ferdinand Lassalle", MECW, Cilt 40, s. 270.
51. Örneğin bu derlemede yayımlanan "Marksizm ve Sömürgecilik" üzerine yazılmış olan makalede Marx'ın 1848'deki "Serbest Ticaret Sorunu Üzerine Konuşma"sından yapılan alıntıya bkz. s. 117-18.
52. Marx, *Capital Volume I*, s. 454. Bkz. Chandra, "Karl Marx, His Theories of Asian Societies and Colonial Rule", s. 439 [Türkçesi için, a.g.e., s. 430-431].

de Avrupalı-olmayan emekçiler ve halklar için olsun, bundan böyle burjuvazinin ve "tarihin bilinçsiz aleti" olan sömürgeciliğin uygarlaşma rolü üzerine övgü yağdırmakla mazur gösterilmeye yeterince uygun değildir.

Bu bağlamda Marx, Rus antropolog Maxim Kovalevsky'nin çeşitli topraklardaki –bilhassa Akdeniz ülkeleri– komünal mülk üzerine yaptığı çalışmaya (1879) hayran kaldı ve ondan çok etkilendi– hatta daha sonra okuduğu Lewis Morgan'ın *Ancient Society*'den daha fazla. René Gallissot'un Marx'ın Cezayir üzerine yazılarının 1976'daki kusursuz bir sunumunda kaydettiği gibi, Marx elbette, kendi çağının bilgi duvarları tarafından nesnel olarak sınırlandırıldı, fakat bütün bunlara rağmen hayatının son yıllarında sonuçlandırmış olduğu epistemolojik evrim oldukça dikkate değerdir.

> Sonuçta Marx, tarihi Doğu Asya'dan modern Batı uygarlığına basit bir hat boyunca ilerleyen bir şey olarak gören Aydınlanma'dan ve Hegelci felsefe okulundan miras olarak aldığı başlangıçtaki bu kavrayıştan, elbette, uzaklaşmıştır. Onun şimdiye dek en büyük başarısı, İdea'nın gerçekleştirilmesi değilse de ideanın havasında Hegelci tarihsel süreç [*le devenir hégélien*] anlayışını, bu sürecin gelişimini üretimin ardışık aşamaları üzerine oturtarak materyalist bir tarih yorumunu özenle hazırlamış olmasıdır. Marx ilerledikçe, [giderek açık bir biçimde] tarihin çoklu bir kavrayışını benimseme noktasına geldi.[53]

Marx gerçekte, modern teknolojiyle birleşerek kapitalizmden daha üstün olabilecek üretim ilişkilerini kurma potansiyeline sahip olan üretim biçimleri olarak Batı Avrupanın küresel çevresi üzerinde varolan veya varolmuş olan üretimin, kapitalizm öncesi kolektif biçimlerini inceleyerek gittikçe "Romantik" tarih tasavvuruna doğru kaydı.

---

53. René Gallissot, *Marx, Marxisme et Algérie. Textes de Marx-Engels*, Gilbert Badia'yla birlikte René Gallissot tarafından çevirildi ve takdim edildi, Paris: UGE 10/18, 1976, s. 183.

Marx, Kovalevsky'nin Cezayir üzerine yazdığı pasajı kopyalarken, "zihinlerdeki komünist eğilimleri destekleyen bir biçim" olduğu için Fransız Ulusal Birliği'nin 1873'teki tartışmalarında tanımlanan "ortak mülkiyetin daha da korunmasının" nasıl "Fransız burjuvazisi" tarafından (Marx'ın yorumuyla) "hem koloniler hem de anayurt için tehlikeli" olarak görüldüğünün altını çizdi.[54] Marx, özel mülkiyetin tarihsel süreçte zorunlu bir aşamaya getirilmesi konusundaki uzun zamandır varolan görüşünü hatırı sayılır bir şekilde değiştirerek, Fransa sömürgeciliğinin Cezayir'in ortak mülkiyet sistemini tahrip ederek sonuçta üretkenliği bile artırmadığına dair gözlemine dikkat çekti:

> Özel mülkiyetin girişine hazır olmayan ve buna karşı olan bir nüfus nezdinde tarım araçlarının geliştirilmesi, dolayısıyla toprağın verimliliğinin artırılması, her derde deva olmaktadır. Bu sadece Batı Avrupalı politik ekonomikçilerinin değil, aynı zamanda sözde "toprağı işleyen" Doğu Avrupalıların bile ağlamasıdır. Ama sömürgeleştirme tarihinde tek bir gerçek ortaya atılmıyor...[55]

Yerlilerin ortak mülkiyetine el konulması gerçekte sadece iki hedefe hizmet etti: bir taraftan toprağın sömürgeciler tarafından temellük edilmesi sağlandı ve diğer taraftan "klan birliğinin son gücünü ortadan kaldırıp [yerlilerin] toprakla bağlarını koparmak suretiyle herhangi bir isyan tehlikesini yok etti".[56]

Marx'ın hükmü kesindir: "Fransızlar ışık getirir" –Marx burada Kovalevsky'de bulunan bir alıntıyla alay ederek bu alıntıyı yeniden oluşturuyor ve onları şöyle tanımlıyor– [Fransızlar] "doğrudan soygunu" taahhüt ettiler.[57] Bu ifadeler yerli halk

54. M. M. Kovalevskij'den (Kovalevsky) aktaran, Karl Marx, *Obščinnoe Zemlevladenie*, Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Assen: Van Gorcum, 1975, s. 405. Hangi pasajların Marx'ın çıkardığı kopya üzerindeki kendi yorumları olduğunu belirlemek için bu İngilizce çeviriyi Gallissot'nun Fransızca çevirisi (53. dipnota bkz.) ile karşılaştırdım.
55. A.g.e., s. 411.
56. A.g.e., s. 412.
57. Aynı yer.

için merhametin zemini ve Avrupalı sömürgeciler için derin bir hakarettir. Marx sadece ve ilk defa 1882'deki Avrupa dışına seyahatinde ziyaret ettiği ülke olan Cezayir'den yolladığı mektuplarda bunları ifade etti.

Olgun Marx, kapitalist öncesi ortak mülkiyete dair Romantik değerlendirmesini, Rus devrimci Vera Zasulich'e 1881'deki mektubunda (ve taslak halindeki mektuplarda) en açık şekilde gösterdi; Marx, bu mektupta, düzensiz ve karışık gelişim fikrinin dikkat çekici bir ifadesiyle birlikte, Rus köylü komününün, tarihsel dolayıma bağlı olan kolektivizmin üstün bir biçimine dönüşebileceğine olan inancını açıkladı.[58] Bu değerlendirmede Marx, daha sonra Georgi Plekhanov ve Vladimir Lenin gibilerin Narodniklere karşı savundukları "Ortodoks Marksizm" olarak kabul edilecek şeyden daha çok, Rus Narodniklerinin Romantik popülizmine yaklaşmıştır.

Eleştirel Marksizm ve Oryantalizm

Özetlemek gerekirse, Marx ve Engels'in düşünceleri, temellerini attıkları aynı tarihsel materyalist bakış açısından incelendiğinde, zamanlarının epistemolojik sınırlarının üstesinden gelmek için evrimsel bir eleştiri çabası olarak görülür. Bu epitemolojik sınırlar, hem kendi çağlarının entelektüel ufkunu belirleyen ve onların düşünceleri üzerinde de derin etkisi olan özellikle Hegelci felsefe tarafından temsil edilen felsefi sınırlardı, hem de onların zamanlarındaki mevcut bilime içkin, nesnel sınırlardı. Böylelikle Marx ve Engels'in çalışmalarının külliyatı şimdiye kadar birikmiş bütün bir düşünce geleneğinden radikal bir epistemolojik kopuşun öncülleriyle, düşünce tarihindeki büyük bir entelektüel dönüm noktasına özgü doğum sancılarıyla ve çelişkilerle doluydu. Sadece felsefi idealizmin en vahşi tarzı, bu kopmanın uzun süreli ve aşamalı bir süreç olarak ortaya çı-

58. Karl Marx, "Drafts of the Letter to Vera Zasulich" and "Letter to Vera Zasulich", MECW, Cilt 24, s. 346-71 ["Vera Zasuliç'e Mektup", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 618-621].

kabileceğini anlamak yerine, böylesine bir kopmayı tek kalemde gerçekleştirilebilirmiş gibi yorumlayabilirdi.

Marx ve Engels'in düşünme sürecindeki çelişkiler, mirasların farklı parçalarından veya yönlerinden esinlenmiş farklı yorumlara imkân verdi. Dolayısıyla, elbette, Marksizmin pozitivist ve teleolojik türleri vardır; bunlardan bazıları açıkça aşağılayıcı bir biçimde Oryantalist olup, genel olarak radikal bir tutum içinde, din ve modern öncesi kültürlerle ilgili özcü görüşleri saklarlar.[59] Bununla birlikte, Marx ve Engels'in düşünce tarihinde geliştirdiği en büyük atılım, her türlü özcülüğün radikal eleştirisi için vazgeçilmez bir epistemolojik araç sağlar. Bu durum, Bryan Turner'ın 1978'de açıklamış olduğu gibi, Oryantalizmi de kapsar, "Oryantalizm"i güçlü bir biçimde reddeden Said'in sınırlarını öngören bir eleştiri olarak şimdi de okunabilir:

> Kendi çeşitli biçimleri içinde Oryantalizm eleştirisi, en kötü Oryantalist bilimcinin ahlaki veya ırksal üstünlük tavırları için oldukça ince bir örtünün altına gizlenmiş olan, geçerli fakat kararsız bir kavramdan daha fazlasını gerektirir... ve bu yüzden sömürgeleştirme için bir gerekçelendirme sunar... Oryantalizmin bitişi, Oryantalist bilginlerin teorik ve epistemolojik kökenlerine esaslı bir saldırıyı gerektirir. ... Modern Marksizm tamamen bu yapısöküm çalışmasını yapmak için donatılmıştır, fakat bu çok önemli faaliyette Marksizm kendi içsel teorik sorunlarını açığa vurur ve onu Hegelciliğe, 19. yüzyıl politik ekonomisine ve Weberci sosyolojiye bağlayan analitik bağların örtüsünü kaldırır.[60]

Marksist düşüncenin en büyük avantajı kendisini düzeltebilen bir metodolojiyle kuşanmış olmasıdır. Marx ve Engels tarafından oluşturulan tarihe ve topluma diyalektik materyalist yaklaşımın nihai mantığıyla uyuşmayan şeyler, Marksizmin bizatihi engin

59. Bryan Turner, *Marx ve Oryantalizm*'in sonunda bu Marksizm türlerini "Hegelci Marksizm" olarak tasnif etti. Hegelci mirasın çeşitli ve oldukça zıt yönlerinin Marksist düşünce tarihinde bulunabileceği için bu sınıflandırma bir hayli yanıltıcıdır.
60. A.g.e., s. 85.

yapısını tanımak için Marksizm incelemelerine olanak sağlar. Marx'ın yazılarına aşina olan herhangi birinin açıkça bildiği gibi, onun entelektüel üretimi her şeyden önce sistematik bir *eleştiriciliğe* dayanır. Yaşayan Marksizm bu eleştirel yetinin sürekli sınanması üzerine kuruludur ve ilerlemenin daima eleştirel ve seçici bir özümsenmesi, Marksist tarih ve toplum teorisi içindeki insan bilgisinin tüm alanlarında gerçekleştirilmiştir. Yaşayan Marksizm bu ilerlemeler ışığında kendi eleştirisinin ve doğrulamasının sürekli sınanmasına da dayanmaktadır. Bu anlamda, her türlü eksikliklerine rağmen, Said'in hem *Oryantalizm*'deki Marx eleştirisi hem de onun esinlediği Marksizmin "postkolonyal" eleştirisi, ölümünü müjdelemek için çok hevesli olan herkesi şaşkına çevirdiği emsalsiz yenilenme yeteneğini göstermek yerine, uzun bir süredir tam anlamıyla ve geri döndürülemez bir biçimde ölmüş olması gerektiğini düşünenler haricinde, Marksizmin kendi eleştirelliğinin ve kendi doğrulama yetisinin tetikleyicileri olarak hoş görülmelidir.

Marksizm ve Kozmopolitanizm

Çok sevdiğim arkadaşım Peter Gowan'in anısına

Kozmopolitanizmin Dört Kavramı

Marx'ın zamanında dört temel kozmopolitanizm kavrayışı tanımlanabilirdi: felsefi (etik), kurumsal (yönetimsel); hak temelli (hukuksal) ve ekonomik.

Bu dört değişkenin en eskisi felsefi olanıydı:[1] "kozmopolitanizm" kelimesinin ilk açık ifadesinin kullanıldığı öğreti, genel

1. Kavramın bireşimsel genel tarihi için bkz. H. J. Busch ve A. Horstmann, "Kosmopolit, Kosmopolitismus. 1" Joachim Ritter, Karlfried Gründer ve Gottfried Gabriel (Der.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh), Cilt 4, Basel: Schwabe Verlag, 1976, s. 1155-8 ve Pauline Kleingeld ve Eric Brown, "Cosmopolitanism", Edward N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Kış 2006 Baskısı; http://plato.stanford.edu/ archives/win2006/entries/cosmopolitanism/.

olarak, en ünlü Kinik Sinoplu Diyojen'e atfedilmesine rağmen, bu kelimenin izi Sokrates öncesi düşünürlere, özellikle Heraklitos'a, değin sürülebilir. Diyojen'e ulusal mensubiyeti sorulduğunda, "bir dünya yurttaşıyım" (yani, kosmopolites ["kozmopolitan"]) cevabını vermek zorunda kaldığı söylenir.[2] Bir dünya yönetimi lehine savunulan kurumsal kozmopolitanizm, ilk defa açık bir biçimde, Dante Alighieri tarafından *De Monarchia* eserinde telaffuz edildi.[3] Dante, başlıca gerekçesi "evrensel barış"ı getirmekle yükümlü olan ve model olarak Roma İmparatorluğunu örnek alan bir dünya monarşisini veya egemenliğini savundu. Bu öngörü, 1792 yılında bireyler arasındaki toplumsal sözleşmeye dayalı "evrensel bir Cumhuriyet" (*République universelle*) savunucusu Anarşist Cloots'ta radikal karşılığını buldu.[4]

Immanuel Kant, hak temelli kozmopolitanizm üzerine en ünlü bildiriyi 1795 yılındaki "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme" başlıklı makalesinde yayımladı.[5] Kant, hem hukuk tarihinin en önde gelen yorumcusu Hugo Grotius'un "uluslar hukuku"nu (*ius gentium* veya uluslararası hukuk) hem de hak temelli barışçıl bir devletler topluluğunu kurma arzusunun ötesine geçerek ebedi barışı tanımladığı üç makalenin sonun-

2. Diogenes Laertius'un Ünlü Filofozların Yaşamları ve Öğretileri'ne göre, VI. Kitap, "Diogenes", 6, Çev. C. D. Yonge, 1853, http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/.

3. Dante Alighieri, *De Monarchia*, Çev.. Aurelia Henry, 1904, http:// oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=2196&Itemid=27.

4. Anarşist Cloots, *La république universelle ou Adresse aux tyrannicides*, 1792 (Fransızca orijinal metne, çeşitli internet sitelerinden ulaşılabilir). Cloots'ın kozmopolitanizm üzerine görüşleri için bkz. Alexander Bevilacqua, "Conceiving the Republic of Mankind: The Political Thought of Anacharsis Cloots", *History of European Ideas*, Cilt 38, Sayı 4, Aralık 2012, s. 550-69. Ayrıca Catherine Lu, "World Government", Edward N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, Güz 2008 Baskısı: http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/ world-government/, ayrıca "Kozmopolitanizm" üzerine yukarıda belirtilen giriş.

5. Immanuel Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch* (çeşitli internet sitelerinden farklı çevirilerine ulaşılabilir; örneğin: www.mtholyoke.edu/acad/ intrel/kant/kant1.htm).

cusunda "kozmopolitan bir hukuk" (*ius cosmopoliticum* ya da *Weltbürgerrecht*) hazırladı. Ancak Kant, "kozmopolitan hukuk"u ziyaret etme hakkını (*Besuchsrecht*) *içeren yani sadece davetiyeyle verilen uzun vadeli veya daimi yerleşim hakkından farklı olarak kendisinin* "misafirseverlik" (*Wirthbarkeit*) dediği açık bir şekilde bir kişiye ve oldukça sıradan bir hak sahipliğiyle, *kısa süreli bir kalma hakkıyla,* konuk yasası olarak (*Gastrecht*) sınırladı.[6] Eşit şartlar altında bütün ülkelerin yurttaşlarına teklif edilmemesine rağmen Kant'ın "kozmopolitan" hakları, yani bu kısa seyahat hakları, aslında günümüzde turizm veya iş seyahatleri gibi farklı amaçlar için pek çok devlet tarafından etkin olarak tanınmaktadır.

Kant ayrıca kurumsal kozmopolitanizm konusuna da katkıda bulunmuştur. Özgür bir iradenin edimi olarak yaratılmış bir dünya devleti veya "uluslar topluluğu"nu (*civitas gentium*) uluslararası anarşinin üstesinden gelebilecek tek rasyonel yol olarak düşünse de, pek mümkün olmayan evrensel bir cumhuriyet yerine uluslararası bir savaş karşıtı ittifakın desteklenmesi gerektiğine inandı. Kant, ayrı devletlerin evrensel bir despotik monarşi altında etkin bir biçimde birleşmiş devletlere göre daha çok tercih edildiğini, özgür devletler federasyonunun (*Föderalism freier Staaten*) çok daha gerçekçi bir çözüm olabileceğini gözlemledi.

Kant incelemesinde bulunan "Birinci Ek"in sonunda, uluslararası barış için en etkileyici güdünün ticaret, yani para olduğunu açıklamıştır.[7] O, politik versiyonu olan "cumhuriyetçi barış"ı (modern anlamı "demokratik barış" teorisini) vurguladıktan sonra, şimdi de ekonomik versiyonu olan "liberal barış"

6. Kant'ın *Ebedi Barış* eserinin üçüncü makalesinin başlığı şudur: "Dünya Yurttaşlığı Hukuku Evrensel Misafirlik Koşullarıyla Sınırlanmalıdır".

7. "Savaşla uyuşmayan, er ya da geç her devlete hâkim olacak olan ticaret ruhudur. Paranın gücü, belki de devlet iktidarı içerisindeki diğer bütün güçlerin (vasıtaların) en güveniliri olduğu için, devletler kendilerini, herhangi bir ahlaki teşvik olmaksızın, onurlu barışın tesis edilmesi ve arabuluculukla nerede bir savaş tehdidi çıkarsa önlenmesi için çaba sarf etmek zorunda görürler".

teorisine bağlı kalmıştır.[8] Böylelikle Kant, *magnum opus*'unu* okumuş olduğu kendi çağdaşı Adam Smith tarafından telaffuz edilen ekonomik liberalizme yakınlığını göstermiş oldu.[9] Smith'in 1776 tarihli *Ulusların Zenginliği* adlı eseri, bütün ülkeler için servetin en güvenilir yolu olarak "serbest ticaret"i ve "emek ile stokun serbest dolaşımı"nı göklere çıkarıyorken, aynı zamanda eğer devletler kendi bölgelerinde sermayenin serbestçe dolaşımını istiyorlarsa, bunun zorunlu sonucu olarak hükümete de düşük maliyeti (yani düşük vergiyi) tavsiye eder. Bu argüman bağlamında, Smith kozmopolitanizm terimini kullanmaksızın kozmopolitanizm kavramına başvurur, fakat bu kavramı İngiliz eşdeğeriyle birlikte kapitalistlerin bir sıfatı olarak tanımlar:

> Mal sahibi, doğrudan bir *dünya vatandaşı*dır ve belli bir ülkeye bağlı olma zorunluluğu yoktur. Ağır vergilere maruz bırakılmak üzere eziyetli bir soruşturmaya uğradığı bir ülkeyi terk etme ve işini devam ettirerek stoklarını rahatlıkla servetinin keyfini çıkarabileceği diğer bir ülkeye taşıyabilme eğilimine sahiptir.[10]

Bu kavram ve terimin kendisi Smith'in başlıca burjuva eleştirmeni olan Friedrich List tarafından, *Ulusal Politik Ekonomi*

---

8. "Cumhuriyetçilik", Kant tarafından, Locke ve Montesquieu'nün kuramsallaştırdığı (Rousseau'nun doğrudan demokrasi modelini açıkça reddeden) güçler ayrılığını ve temsili yönetimi esas alan İngiliz modeline göre sınırlandırılmıştır. Kant için, bu model, en iyi anayasal monarşide cisimleşmektedir ki, buna göre savaşın temel koşulu halkın temsilcileri tarafından onaylanmasıdır.

* (Lat.) Şaheser, başyapıt. (y.h.n.)

9. Kant 1797'deki *Ahlak Metafiziği*'nde, Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nden alıntı yapar, Kant, *The Metaphysics of Morals*, Çev. ve Der. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 71.

10. Adam Smith *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (çeşitli internet sitelerinden ulaşılabilir), V. Kitap, 2. Bölüm, 2. Makale (vurgu eklendi). "Sermaye" terimine benzer bir söz III. Kitabın sonunda da görünüyor: "Bir tüccarın zorunlu olarak belli herhangi bir ülkenin yurttaşı olmadığı ifadesi oldukça uygun bir ifadedir. O ticaretini devam ettirdiği yere büyük ölçüde kayıtsızdır ve çok önemsiz bir can sıkıntısında, desteklediği bütün endüstriyle birlikte, sermayesini bir ülkeden diğerine taşıyacaktır".

Sistemi adlı eserinde (1841), sert bir şekilde saldırıya uğradı.[11] "Kozmopolit ekonomi"nin (*kosmopolitische Ökonomie*) karşısına "politik ekonomi"yi koyarak List, İngiliz liberal ekonomistlerin "yardımseverliğini ve kozmopolitanizm"lerini haşin bir biçimde eleştirdi ve gerçekte, ülkelerinin egemen konumundan kaynaklandığı için onların "serbest ticaret" yaklaşımlarına şiddetle karşı çıktı ve Fransız ve Alman ortak düşünürlerin naifliğiyle alay etti. Merkantalizm mirasçısı ve ulusalcı ekonominin ve korumacılığın büyük bir yandaşı olan List, herhangi bir ulusun kendi bencil çıkarlarını başka bir düşünce ve ilkenin üzerinde tutma görevinin [olduğunu] önemle vurguladı. O "kosmopolitan" etiketini aşağılayıcı bir biçimde ilk kullanan yazarlardan birisidir ve kendi döneminde kozmopolitanizmin en önde gelen eleştirmeniydi. Açıkça yersiz yurtsuz, yani bir ülkeye aidiyeti olmayan ya da yurtsever olmayan anlamına gelen *Bodenloser Kosmopolitismus*[12] isimli kitabındaki, *Boden*'in (toprak) aynı yananlamı geç 19. yüzyıl Alman milliyetçilerinin *Blut und Boden* ("Kan ve Toprak") formülünün içinde de bulunabilir. Kozmopolitanizm, List'in tanımladığı *şekliyle*, "ne ulusallık ilkesini tanır ne de ulusun çıkarlarının tatminini göz önünde bulundurur".[13]

Kozmopolitanizm kavramı ve teriminin kendisi, David Ricardo ve Smith'in takipçisi John Stuart Mill tarafından kaleme alınan *Politik Ekonominin İlkeleri*'nde (1848) nötr bir kılıfla ekonomi literatüründe yeniden belirecekti:

> Sermaye, giderek daha da kozmopolit olmaya başlıyor; daha medeni ülkelerde kurumlar ve tavırlar eskiye nazaran çok daha büyük bir benzerlik ve çok daha az bir duygusal yabancılaşma gösteriyor. Böy-

11. Friedrich List, *The National System of Political Economy*, Çev. Sampson Lloyd, 1909; çeşitli internet sitelerinden ulaşılabilir.

12. *Bodenloser* sıfatı Sampson Lloyd tarafından standart İngilizce baskısının Önsöz'ünde "kaynağa, öze sahip olmayan, köksüz", 15. Bölüm'de "sınırsız, bağlı olmayan" ve 33. Bölüm'de "derinliği olmayan" olarak yanlış tercüme edilmiştir.

13. List, *The National System of Political Economy*, II. Kitap, 15. Bölüm, s. 1'in başında, Sampson Lloyd "*Köksüz Kozmopolitanizm*"i "sınırsız kozmopolitanizm" olarak çevirdi.

lelikle, günümüzde nüfus ve sermaye eskiye göre çok daha az bir şevkle bir ülkeden diğer bir ülkeye taşınıyor.[14]

Bununla birlikte, Mill, kendi zamanının sermaye dolaşım sınırlarını kabul etmekte Smith'ten daha gerçekçiydi. Şu yorumda bulundu:

> Sermayeyi hatta insanları Warwickshire'dan Yorkshire'a taşımak için küçük, fakat onları Hindistan'a, sömürgelere veya İrlanda'ya naklet-mek için daha büyük bir dürtüye ihtiyaç var... Sermaye hâlâ barbar olan ülkelere ya da Rusya veya Türkiye gibi henüz uygarlaşmaya başlayan ülkelere çok büyük bir ek kâr teşviki olmadığı sürece göç etmeyecektir.[15]

Marx ve Engels'te Kozmopolitanizm Kavramının İlk Hali

Marx, 1841'deki Demokritos ve Epiküros'un doğa felsefeleri üzerine doktora tezinde, bu iki Antik Yunan filozofunun düşüncelerindeki eşitlikçi veya kozmopolitan etik öğeler hakkında yorum yapmadı. Sadece iki yıl sonra, politik olarak radikalleşmesinin ardından, burjuvazinin dünyayı dönüştürmesinin eleştirisiyle ilişkili olarak –yine dolaylı bir biçimde– kozmopolitanizm meselesine dair yaklaşımını ortaya koydu. Bu da onun "bütün eleştirilerin öncülü" olarak kabul ettiği din eleştirisine katkısındaydı.[16]

Özellikle modern kulaklara[17] katlanılamaz gelen Yahudi karşıtı sözleri nedeniyle adı kötüye çıkmış olmasına rağmen,

---

14. John Stuart Mill, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy* (çeşitli internet sitelerinden erişilebilir), III. Kitap, XVII. Bölüm, III.17.3.

15. Aynı yerde.

16. Karl Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction* (bundan sonra *Critique of Hegel. Introduction* olarak kısaltılacaktır), MECW, 3. Cilt, s. 175.

17. Roman Rosdolsky'nin *The Neue Rheinische Zeitung and the Jews* kitabındaki *Engels and the "Nonhistoric" Peoples: The National Question in the Revolution of 1848* başlıklı ek (çeviren ve düzenleyen John-Paul Himka, *Critique: Journal of Socialist Theory*, Cilt 18, Sayı 1, 1991, s. 191-207), Karl Marx'ın *Yahudi Sorunu Üzerine*'sini (MECW, 3. Cilt, 146-74) bağlamına yerleştirerek okuyan oldukça yararlı bir giriştir.

Marx'ın 1843'teki *Yahudi Sorunu Üzerine* başlıklı kitapçığı onun tarihsel materyalizm ve komünizme geçişinde bir sınır taşıdır. Her ne kadar kendisi Yahudi kökenli olsa da Marx, çok daha haşin bir biçimde Yahudiliği eleştirdi ve kökeninden dolayı sertliği konusunda içi rahattı. Hegel'in yaptığı gibi ülkesi olmayan fakat paraya sahip olduğu farz edilen basmakalıp "Yahudi" tanımlamasının (ticaret ve para kazanma faaliyetinde uzmanlaşan bütün diasporik topluluklara tarih boyunca uygulanan bu önyargının) ötesinde, Marx'ın gerçek hedefi özellikle "Hıristiyan halk" arasındaki paranın küresel saltanatıydı. O, burada, Yahudiliğin bütün dünyayı kontrol etmesi anlamında antisemitik bir görüşten çok, Hıristiyanların kendilerinin de "Yahudileşmeye" başladığını kastetti. Marx böylece, Yahudilik eleştirisinde, Ludwig Feuerbach'tan esinlenmiş bir Hıristiyanlık kavramına övgü düzen teolog Bruno Bauer'i doğrudan çürütüyordu:[18]

> Yahudi kendisini Yahudi'ye has tarzda özgürleştirdi; yalnızca paranın gücünü elde ettiği için değil, Yahudi'nin kendisiyle ve kendisinden ayrı olarak da, *para* dünya gücü haline geldiği ve pratik Yahudi tini, Hıristiyan halkın pratik tini olduğu için. Hıristiyanlar Yahudi haline geldikçe, Yahudiler kendilerini özgürleştirdiler... Yahudilerin Tanrı'sı dünyevileşmiş, Dünya-Tanrı (*Weltgott*) haline gelmiştir. Mübadele, Yahudilerin fiili Tanrı'sıdır. Onun Tanrı'sı sadece yanılsamalı mübadeledir.[19]

Kozmopolitanizmi (dünya yurttaşlığı, *Weltbürgertum*) yurttaşlık kavramının[20] *küresel boyuttaki bir varlığı/izdüşümü olarak dikkate alan Marx, Yahudi Sorunu Üzerine*'de politik "yurttaş" kavramını reddetmez; aksine yurttaşlık kavramını soyut İnsanlık

18. Marx'ın kitapçığı üzerine, diğer pek çok yorumcu arasında, Daniel Bensaid'in yorumu için bkz. *Sur la Question Juive. Présentation et commentaires de Daniel Bensaid*, Paris: Textuel, 2006.

19. Marx, *On the Jewish Question*, s. 170, 172, 164 ["Yahudi Sorunu Üzerine", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 89-90].

20. "Yurttaşlık" terimi diğer *Avrupa dillerinde -Yunanca polisin eşdeğeri* olan- Latince'deki *civitas*'tan türemişken, Almancada "yurttaşlık" "devlet" terimi ve kavramıyla bağlantılıdır [*Staatsbürgerschaft*].

(*Mensch*) mefhumuna karşı korur.[21] Başarılı burjuva devrimleri tarafından deklare edilen hak bildirgelerinin sonuncusunun içeriklendirdiği kullanımla birlikte Marx, bu kavramı, "sivil toplum"un bir üyesi (*bürgerliche Gesellschaft*) için, yani burjuva için, bir kod adı olarak görür:

> Her şeyden önce biz, *insan hakları* denen, *droits de citoyen*'den farklı olarak *droits de homme*'un, *burjuva toplumu üyesi*nin, eş deyişle egoist insanın, insandan ve topluluktan ayrılmış olan insanın haklarından başka bir şey olmadığı olgusunu tespit ediyoruz... Yurttaşlığın, *politik topluluğun*, politik özgürleştiriciler tarafından bu insan hakları denen hakların korunmasına yönelik basit bir *araca* indirgendiğini, dolayısıyla *yurttaşın* egoist insanın hizmetkârı olarak ilan edildiğini, insanın içinde komünal (topluluğa dayalı) varlık olarak davrandığı alanın kısmi varlık olarak davrandığı alandan daha aşağı bir noktaya çekildiğini, nihayetinde *asıl* ve *hakiki* (*eigentlichen und wahren*) insan olarak alınan insanın, *yurttaş* olarak insan değil, *burjuva* olarak insan olduğunu gördüğümüzde, bu olgu daha da muammalı hale gelir.[22]

Yahudi Sorunu Üzerine'den hemen sonra (1844'te) yazdığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ne Katkı* başlıklı eserin Giriş bölümde Marx, Yahudilikle daha fazla ilgilenmese de genel anlamda din ile özel anlamda ise Hıristiyanlık ile ilgilenmeye devam eder. Bu noktada, insanlığın kurtarıcısı olarak –Hıristiyan mesihi İsa'nın seküler bir alternatifi olan– mesiyanik bir proletarya mefhumu görünür. Proletarya, "çektiği acıyla evrensel bir karaktere sahip olan" ve "artık *tarihsel* bir yakarıştan çok sadece *insanlık* başlığı içinde düşünülen" bir sınıf olarak Hıristiyan[lık] benzeri terimler içinde tanımlanmaktadır.[23] Bu nedenle, dünya çapında bir misyona sahip olan bir sınıftır, proletarya: Proleterya, *şimdiye kadar varolan eski dünya düzeninin yok oluşunu*

21. Birinci Enternasyonal üyeleri birbirlerine, daha sonra İkinci Enternasyonal'de kullanılmaya başlanan "yoldaş" değil "yurttaş" diye seslenirdi.
22. Marx, *On the Jewish Question*, s. 162, 164
23. Marx, *Critique of Hegel. Introduction*, s. 186.

ilan etmekle, adeta *kendi varoluşunun sırrını* açıklar, çünkü bu dünya düzenin yok oluşu onun *edimselleşmesidir.*[24]

Marx, Giriş'te "*dinin eleştirisinin hukukun eleştirisine* ve *teolojinin eleştirisinin politikanın eleştirisine*"[25] dönüştüğünü ifade ettiği için, o bizzat bunu uygulayarak Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin eleştirilmesinden sonra, gerçekten de politik ekonominin eleştirisine geçer. Engels'in öncü çalışması *Politik Ekonomi Eleştirisinin Anahatları*'nı coşkuyla okuyan Marx, büyük ölçüde bu aşamaya geçmeye zaten uygundu (1843 tarihli bu kısa çalışma Marx'ın entelektüel yörüngesi üzerinde muazzam bir etki yaratmış ve Marx'ın kendisi *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'sının ünlü Giriş'inde –1859– bu çalışmayı "bir dâhinin taslağı" –*geniale Skizze*– olarak tanımlamıştı).[26]

Hâlihazırda politik ekonomiye aşina olan (Smith, Ricardo, List, Jean-Baptiste Say, James Mill, Thomas Malthus ve diğerleri arasında alıntılar yapan) Engels kendi *Anahatlar*'ında, esas itibariyle –Engels'in "Katolik dürüstlüğün yerine Protestan riyakarlık" olarak öğretisini tanımladığı ve "ekonominin Luther"i diye andığı[27]– Smith tarafından temsil edildiği şekliyle kapitalist kozmopolitanizmin ilk komünist eleştirisini inşa etti. Genç Engels şiddetle liberal kozmopolitanizmin riyakârlığını ve "yardımseverliği"ni ifşa eder, burada Engels'in açıktan gönderme yaptığı[28] List'in kozmopolitanizm eleştirisinin doğrudan doğruya

24. A.g.e., s. 187.
25. A.g.e., s. 176.
26. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy. Preface*, MECW, Cilt 29, s. 264. "*Geniale Skizze*"in MECW'de "parlak deneme" olarak çevrilmesi ifadeyi zayıflatıyor.
27. Frederick Engels, *Outlines of a Critique of Political Economy*, MECW, Cilt 3, s. 422.
28. "Bu nedenle, bizim için oldukça basit bir konu olmasına rağmen, modern liberal ekonomi List'in ticari sistemi düzeltme çabasını anlayamaz. Liberal ekonominin tutarsızlığı ve belirsizliği, onun tekrar temel bileşenlerine ayrılmasını zorunlu kılar. Tıpkı teolojinin ya kör inanca gerilemesi ya da özgür felsefeye ilerlemesi gerektiği gibi, serbest ticaret de bir yandan tekellerin düzenlenmesini öte yandan özel mülkiyetin lağvedilmesini üretmelidir. Liberal ekonominin

bir yansıması olduğu kadar, kendisinin başlardaki Alman milliyetçisi liberal kozmopolitanizm eleştirisinin de yankısı vardır.[29]

> Böylece, ekonomi iyimser bir karakter kazandı. Bu durum, ticari sistemin kanlı terörüne yönelik önemli bir nefreti etkiledi ve ticaretin ülkeler ve bireyler arasındaki birlik ve dostluk bağlarını meydana çıkardı. Tüm bunlar doğal bir görkem ve ihtişam idi –fakat öncüller çok geçmeden kendini dayattı ve bu sahte iyimserliğin aksine Malthus'un nüfus teorisini üretti– iyimserliğe ve dünya vatandaşlığına dair tüm güzel sözleri yerle bir eden gelmiş geçmiş en zalim ve vahşi teori. Öncüller, eskinin kölelik sisteminden hiç de aşağı kalmayan fabrika sistemi ve modern köleliği doğurup büyütmüştür. Modern iktisat –Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* kitabına dayalı serbest ticaret sistemi– aynı ikiyüzlülüğü, tutarsızlığı, ahlaksızlığı şu an tüm özgür insanlığın her alanda karşısına çıkararak kendini ele veriyor.[30]
>
> Ticaretin insanlığı böyledir. Ahlakı, ahlaksız amaçlar için ikiyüzlü bir şekilde kullanmak serbest ticaret sisteminin övünç kaynağıdır. İkiyüzlüler "Tekellerin barbarlığını devirmedik mi?" diye bağırıyorlar. "Medeniyeti dünyanın uzak köşelerine taşımadık mı? Milletler arasında dostluğu tesis edip savaşların sayısını azaltmadık mı?" Evet, hepsini yaptınız– ama nasıl? Küçük tekelleri yıktınız, böylece bir tek büyük tekel, mülkiyet, daha rahat ve elini kolunu sallayarak işleyebilecekti. Alçak para hırsınızın yayılması için yeni toprak kazanmak adına dünyanın öteki ucuna kadar medeniyet getirdiniz. Milletler arası barışı sağladınız fakat bu barış hırsızların barışıdır. Daha büyük kârları barış içinde elde etmek, bireyler arasındaki düşmanlığı ve alçak rekabeti son noktaya çıkarmak için savaşların sayısını azalttınız![31]

Ancak Engels'in keskin liberal kozmopolitanizm eleştirisi *Anahatlar*'daki merkantalist milliyetçiliği daha fazla görmezden gelemezdi. Bunun yerine o, daha sonra kendisinin ve Marx'ın

---

yapmış olduğu tek *olumlu* gelişme özel mülkiyeti özen ve ihtimamla hazırlamasıdır." (A.g.e., s. 421).

29. Bkz. Frederick Engels (F. Oswald), *"Ernst Moritz Arndt"* (*Telegraph für Deutschland*, Sayı: 2-5, Ocak 1841), MECW, Cilt 2, s. 137-50.

30. Engels, *Outlines*, s. 419-20.

31. A.g.e., s. 423.

teorisinde merkez olacak bir bakış açısını dışa vurdu: gaddarlığına rağmen kapitalist kozmopolitanizm, ilerici bir tarihsel rolü yerine getirmekte ve daha yüksek bir seviyede evrenselcilik için zemin hazırlamaktadır:

> Peki ama Smith'in sistemi bir ilerleme değil miydi? Elbette öyleydi, hatta zorunlu bir ilerlemeydi. Özel mülkiyetin gerçek sonuçlarının gün ışığına çıkabilmesi için merkantilizmi, ticaret üzerindeki tekelleri ve engelleriyle birlikte yıkmak bir zorunluluktu. Günümüz mücadelesinin evrensel bir insanlık mücadelesi haline gelebilmesi için tüm bu ikincil, yerel ve ulusal sorunların geri plana atılması gerekiyordu.[32]

1843 yılının sonlarında Paris'te başlayarak, büyük İngiliz ve Fransız temsilcilerinin çalışmalarıyla, politik ekonomiyi incelemeye yoğun bir ilgi duyan Marx kolları sıvadı. Engels'in kapitalist kozmopolitanizm eleştirisinin yankısı bu tematik dönüşümde Marx'a yol gösterdi, *1844 Ekonomi ve Felsefe El Yazmaları*'nda da görüldüğü gibi:

> Bu politik ekonomi insanın bağımsızlığını, kendiliğindenliğini kabul etmiş gibi görünerek başlar, sonra, özel mülkiyeti bizatihi insanın varlığına yerleştirir, artık insan *kendisinin dışında bir şey olarak* ulusal, yerel yolla veya özel mülkiyetin belirlenimleriyle koşullandırılamaz. Sonuç olarak bu politik ekonomi, kendisini, tek politika, tek evrensellik, tek sınır ve tek ilişkinin yerine koyduğu kadar her kısıtlamayı ve ilişkiyi yıkan kozmopolitan, evrensel bir kuvvet olarak gösterir. Bundan dolayı o, kendini daha çok geliştirirken bu *riyakârlığı* fırlatıp bir kenara atmalıdır ve *kinizmininden tamamıyla dışarı* çıkmalıdır.[33]

1845'te Marx, ulusu olmayan fakat kendi sınıf koşullarına sahip olan proletarya temasının ilk formülizasyonuyla, Alman

32. A.g.e., s. 420.
33. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, MECW, Cilt 3, s. 291 [*1844 Elyazmaları*, Çev. Kenan Somer, 4. Baskı, Sol Yayınları, 2011, s. 164-165; *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, 8. Baskı, Birikim Yayınları, 2013, s. 102-103].

burjuva milliyetçiliğini karşılaştırarak, List'in *Ulusal Politik Ekonomi Sistemi* eserinin yıkıcı bir eleştirel taslağını çıkardı:

> Peki dar kafalı Alman ne istiyor? Ülke içinde bir burjuva, bir sömüren olmak ama aynı zamanda ülke dışında sömürülmemek istiyor. Yabancı ülkeler karşısında böbürlenip kendisini "ulus" yerine koyuyor ve şunu söylüyor: Ben rekabet yasalarına uymam; bu benim ulusal itibarıma ters; ben ulus olarak seyyar satıcılıktan üstün bir varlığım. İşçinin milliyeti ise ne Fransız ne İngiliz ne de Almandır; onun milliyeti *emek*tir, özgür köleliktir, *kendini satmak*tır. Onun hükümeti ne Fransız ne İngiliz ne de Almandır; onun hükümeti sermayedir. Onun doğal edası ne Fransız ne Alman ne de İngilizdir; onun doğal edası fabrika edasıdır.[34]

Marx ve Engels 1845 yılının sonlarında birlikte yazmaya başladıkları *Alman İdeolojisi*'nde, (hakiki kozmopolitanizme karşıt olarak) vatandaşlarının riyakâr kozmopolitanizm eleştirisini felsefi alana uyguladılar. Bruno Bauer ve Max Stirner'in teorik kibirlerinin ötesindeki Alman şovenizminin kirli çamaşırlarını dökerek, onları özellikle iğneleyici bir ironiyle sundular: "Almanya'nın evrensel egemenliğini, o da teoride, ilan eden, Aziz Bruno ve Max'la karşılaştırıldığında, Bay Venedey bir kozmopolitandır."[35] Toplumsal ilişkilerin felsefi kavramlar aracılığıyla geliştirileceğine ilişkin Stiner'in Hegelci bakış açısını eleştirirken, Marx ve Engels "serbest rekabet ve dünya ticaretinin riyakâr burjuva kozmopolitanizmini ve insanlık mefhumunu doğurduğu"[36] gerçeğinin altını çizdiler.

Onlar [Marx ve Engels] Fransız ve İngiliz muadilleriyle karşılaştırıldığında Alman burjuvazisinin güçsüzlüğünün felsefi ifadesi olarak Kant'ı küçümsediler: "Bu küçük, yerel çıkarlar, bir taraftan Alman kasaba sakinlerinin yerel ve taşralı dar kafalılıklarının, diğer taraftan kozmopolitan bir kendini beğen-

34. Karl Marx, "Draft of an Article on Friedrich List's book: *Das Nationale System der Politischen Oekonomie*", MECW, Cilt 4, s. 280.
35. Karl Marx ve Frederick Engels, *The German Ideology*, MECW, Cilt 5, s. 57.
36. A.g.e., s. 159.

mişliklerinin sureti gibiydi."[37] Heinrich Heine'nin ünlü hicivsel destanından *Deutschland. Ein Wintermärchen* (*Almanya: Bir Kış Masalı*) alıntı yapan Marx ve Engels, "Almanların sözümona evrenselcilikleri ve kozmopolitanizmi altında yatan dar ulusalcılığı"na,[38] uzun el yazmalarında bir kez daha işaret ettiler.

Bu riyakâr kozmopolitanizme karşı onlar, *dünya* proletaryasının maddi koşullarından kaynaklanan hakiki evrenselciliğini vurguladılar:

> Modern evrensel ilişkiler bireyler tarafından değil, ancak bu bireylerin tümü tarafından kontrol altına alınabilirler. Bundan başka, bu temellük gerçekleştirilirken almak zorunda kaldığı biçimle de belirlenir. Bu temellük, proletaryanın karakteri gereği kendisi de ancak evrensel olabilecek bir birliktelik yoluyla; ve bir yandan bir önceki üretim tarzını, karşılıklı ilişkiyi ve toplumsal örgütlenmeyi devirerek, öte yandan ise, proletaryanın evrensel karakterini ve enerjisini geliştirerek –ki bu olmadan devrim gerçekleşemez– ve nihayet, proletaryanın onu toplumdaki eski konumuna bağlayan ne varsa hepsinden kurtaracak bir devrim yoluyla gerçekleştirilebilir.[39]

Marx'ın müsveddenin kenarına yazmış olduğu başka bir ifade de, komünizmin ön koşulu olarak kapitalist küresel gelişmenin ve dünya çapındaki proleter mücadelenin güçlü ve uyarıcı bir tanımını buluruz:

> (Filozoflar için daha anlaşılır bir terim kullanırsak) bu "yabancılaşma", kuşku yok ki, ancak verili iki pratik öncülle ortadan kaldırılabilir. Yabancılaşmanın "katlanılmaz" bir güç, yani insanların ona karşı devrim yaptığı bir güç haline gelmesi için, onun insanlığın büyük bir çoğunluğunu tamamen "mülkiyetsiz" hale getirmiş olması ve aynı zamanda, her ikisinin de koşullarının üretici güçte büyük bir artışı ve [üretici güçteki] gelişimin yüksek bir derecesini

37. A.g.e., s. 194.
38. A.g.e., s. 470.
39. A.g.e., s. 88 [*Alman İdeolojisi*, Çev. Sevim Belli, 7. Baskı, Sol Yay., 2010, s. 112-113; *Alman İdeolojisi*, Çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez, 2. Basım, Evrensel Basım Yayın, 2013, s. 70].

ön gerektirdiği, varolan zenginlik ve kültür dünyasının çelişkisini üretmiş olması gereklidir; öte yandan, üretici güçlerin bu gelişimi (ki bu gelişimin kendisi, yerel mevcudiyet yerine dünya-tarihsel mevcudiyetinde insanların etkin empirik varlığını imler) mutlak zorunlu bir pratik öncüldür; çünkü o olmadan, yalnızca yokluk genelleşir ve de yoksullukla birlikte zorunlu ihtiyaçlar uğruna çatışma ve bütün o eski çirkef mesele yeniden üretilir; ayrıca yalnızca üretici güçlerin bu evrensel gelişimi ile insanlar arasında evrensel bir karşılıklı ilişki kurulduğu içindir ki bu ilişki, bütün uluslarda eşzamanlı olarak, "mülksüzleşen" kitle fenomenini (evrensel rekabet) yaratır, her ulus diğer ulusların altüst oluşlarına bağımlı kılınır ve sonuç olarak yerel bireylerin yerine dünya-tarihsel, empirik evrensel bireyler ikame edilir.
Demek ki proletarya yalnızca dünya-tarihsel olarak var olabilir, tıpkı onun eylemi, komünizm gibi, yalnızca "dünya-tarihsel" bir varoluşa sahip olabilir.[40]

Riyakâr burjuva kozmopolitanizm ile proletaryanın hakiki kozmopolitanizmi arasındaki karşıtlığı, Engels 1846'da Londra'da kaleme aldığı "Londra'da Ulusların Bayramı" adlı makalede şöyle bildirir:

Eski içgüdüsel ulusal bencilliğin ve serbest ticaretin ikiyüzlü kişisel benlikçi kozmopolitanizminin aksine, bugün her yerde gelişkin proletarya partisi tarafından yürütülen ulusların kardeşleşmesi süreci, gerçek sosyalizme ilişkin bütün Alman teorilerinin toplamından daha değerlidir.[41] Kozmopolitan olmakla birlikte komünist ilkeler 10 Ağustos'taki bu bayramda dile getirildi; ... Bu kozmopolitan bayramın düzenlenmesinde asıl şeref ona [George Julian Harney] aitti ...[42]

Ayrıca Engels, 1847'de Louis Blanc'ın şovenist kozmopolitanizmini şöyle alaya alır:

---

40. A.g.e., s. 48-9. Son cümle Marx ve Engels'in ortak el yazmasından alınmıştır ["Alman İdeolojisi", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 213].
41. Frederick Engels, "The Festival of Nations in London", MECW, Cilt 6, s. 3.
42. A.g.e., s. 7-8.

Louis Blanc'ın söylediğine göre, bir Fransız zorunlu olarak kozmopolittir. Evet, bu dünyada bir Fransız tarzı, modası, düşüncesi, politikası yoluyla Fransız etkisi hüküm sürer. Her ulusun Fransız milliyetçiliğinin özelliklerini benimsediği bir dünya. Ama tam da diğer ulusların demokratlarının beğenmeyecekleri bir durum. Onlar kendi uluslarının haşinliğinden vazgeçmeye hazırlar ve aynısını Fransızlardan da umuyorlar. Bu iddia Fransızların bir bölümü tarafından, kozmopolit *olan*larca, tatmin edici bulunmayacaktır; bu arzuya karşılık gelen iddia, diğerlerinin Fransız olmakta ısrar etmeleridir.[43]

Marx ve Engels'te Kozmopolitanizm Kavramının Olgunlaşması

Marx ve Engels 1848'den sonraki yazılarında felsefi veya hak temelli değişik biçimlere dayanan burjuva ve proletarya kozmopolitanizmi konusu üzerine çok fazla eğilmediler. Bunun yerine, dünya çapındaki kapitalist gelişme ile ona ideolojik olarak eşlik eden burjuva kozmopolitanizmini ve evrensel bir sınıf olması nedeniyle küresel komünist geleceğin taşıyıcısı olarak proletaryayı tarihsel materyalizmin mercekleriyle, yani kendi analiz yöntemleriyle incelediler. "Kozmopolitanizm" teriminin kendisi, Marx ve Engels'in sonraki yazılarında nadiren görünür; münhasıran olmasa da çoğu kez, terim, kapitalist kozmopolitanizmle ilişkisi içinde kullanılmaktadır.

Terimin ilk kullanımı, Marx ve Engels'in birlikte yazdıkları diğer metinlerinden çok daha ünlü olan *Komünist Manifesto*'nun, dünyanın kapitalist dönüşümüne övgü düzdükleri en tanınmış bölümünde ortaya çıkar –1990'lar boyunca "küreselleşme"yi methedenlerin de çok severek alıntı yaptığı bölüm şudur:

> Burjuvazi, dünya pazarını sömürerek bütün ülkelerin üretim ve tüketimini kozmopolit hale getirdi. Gericileri bir hayli üzecek biçimde, ulusal zemini sanayinin ayağının altından çekti. Çok eski milli

43. Frederick Engels, "Reform Movement in France-Banquet of Dijon" (*NorthernStar*, 18 Aralık 1847), MECW, Cilt 6, s. 399. Fransız şovenizmi eleştirisi Marx ve Engels'in yazılarında tekrar eden bir temadır.

> sanayiciler yok edildi ve her gün yok edilmeye devam ediliyor. Her uygar ulusun bir yaşamsal sorun olarak kurması gereken ve artık yerli hammaddeyi değil, en uzak bölgelerin hammaddelerini işleyip, ürününün de yalnız kendi ülkesinde değil, dünyanın her yerinde aynı anda tüketildiği yeni sanayiler, o eski ulusal sanayilerin yerini alıyor. Yerli imalatla karşılanan eski ihtiyaçların yerini de, en uzak ülke ve iklimlerin ürünleriyle giderilebilecek ihtiyaçlar alıyor. Eski yerel ve ulusal kapalılık ve kendine yeterlik yerine de, ulusların her yönde hareketliliği ve de her yönde birbirine bağımlılığı geçiyor. Üstelik yalnız maddi üretimde değil, düşünce üretiminde de aynı durum söz konusu. Farklı ulusların düşünce ürünleri ortak mülk oluyor. Ulusal tek yanlılık ve sınırlılık artık mümkün değil, pek çok ulusal ve yerel yazından bir dünya yazını oluşuyor.[44]

Bu etkileyici pasaj aslında Marx ve Engels'in kapitalist büyümenin dünya çapındaki ilerici rolüyle ilgilendikleri dönemde onların pozitivist yanılsamalarını göstermektedir. Marx ve Engels her ne kadar eleştirel olsalar da, onların bu yorumu onları, 19. yüzyılın sonunda emperyalizmi savunanların ekonomik açıdan ilerlemiş devletlerin "uygarlaştırıcı misyonu" diye adlandıracakları bakış açısına bağlar. Küresel kapitalizmin daha karmaşık ve diyalektik bir araştırmasına başlamadan önceki birkaç yıl, tarihsel materyalizmin iki kurucusu şunu gördüler: tarımsal ekonomileri yağmalayanların devasa masrafı ve kapitalist metropollerin ihtiyaçlarına göre endüstriyel olmayan ülkelere boyun eğdirmek için endüstriyel araçların ithalinin çelişkili etkisi, yani birilerinin ihtiyaçlarına göre başkalarının gelişiminin engellenmesi.

Ancak Marx, ünlü "Serbest Ticaret Sorunu Üzerine Konuşma"sında (1848) bu konuyu dikkate alan ilginç bir feraset gösterir:

> Bizlere serbest ticaretin uluslararası bir işbölümü yaratacağı ve böylece her ülkenin kendi doğal üstünlüklerine en uygun şekilde üretim yapacağı öğretildi.

44. Karl Marx ve Frederick Engels, *Manifesto of the Communist Party*, MECW, Cilt 6, s. 488 ["Komünist Manifesto", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 273].

> Baylar, belki de kahve ve çay üretmenin Batı Hindistan'ın doğal yazgısı olduğuna inanıyorsunuz.
> Fakat ticaret gibi bir derdi olmayan doğa, iki yüzyıl önce oraya şekerkamışı ya da kahve ağacı dikmiş değildi.
> Ve belki de yarım yüzyıldan az bir zaman sonra orada ne kahve ne de şeker bulabileceksiniz, zira daha ucuza üretim yapan Doğu Hindistan daha şimdiden Batı Hindistan'ın bu sözde doğal yazgısını başarıyla alt etmiş bulunuyor. Ve tüm doğal zenginliğiyle Batı Hindistan, İngiltere için şimdiden, zamanın başlangıcından beri el dokumacılığına yazgılı Dakka dokumacıları gibi ağır bir yük haline gelmiş durumda.[45]

Bununla birlikte, Marx ve Engels'in 1848'de çizgisel ilerlemeye dair sahip oldukları pozitivist inancın kökeninde, aynı zamanda, proleter devrim beklentisine istinaden sergiledikleri sınırsız iyimserlik vardır. Fakat bu iyimserlik 1871 Paris Komünü'nün kanlı bir biçimde bastırılmasından sonra ciddi bir biçimde azalacaktır.[46] *Manifesto*'nun çok tartışılan bir pasajında, yani komünistlere karşı zımni olarak yapılan (vatanseverlik karşıtlığı olarak) kozmopolitanizm suçlamasına cevap verildiği yerde, Marx ve Engels'in süregelen inancı proleter-komünist mücadelenin tasvirini de şekillendirdi:

> İşçilerin anavatanı yoktur. Onların olmayan bir şeyin ellerinden alınması da mümkün değildir. Proletarya ilk olarak politik hâkimiyeti ele geçirmek, ulusal sınıf [ulusun öncü sınıfı[47]] durumuna yükselmek, kendini ulus olarak kurmak zorunda olduğu ölçüde, hiçbir şekilde burjuva anlamında olmasa da, [bu bakımdan] kendisi hâlâ ulusaldır.

---

45. Karl Marx, "Speech on the Question of Free Trade", MECW, Cilt 6, s. 464 ["Serbest icaret Sorunu Üzerine Konuşma", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 312].
46. Engels'in devrim tahminin evrimi hakkında, benim "Engels: theorist of war, theorist of revolution" makaleme bkz. *International Socialism*, Sayı: 97, Kış 2002, s. 69-89. Şuradan ulaşılabilir: http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj97/achcar.htm.
47. Engels *Manifesto*'nun 1888'deki İngilizce baskısına, "ulusal sınıf" (*nationalen Klasse*) teriminin yerine, anlaşılsın diye, "ulusun öncü sınıfı" terimini koydu.

> Ulusal farklılıklar ve halklar arasındaki karşıtlıklar, burjuvazinin gelişmesiyle birlikte, ticaret özgürlüğüyle, dünya pazarıyla, sanayi üretiminin ve ona uygun düşen yaşam koşullarının tekdüzeliğiyle birlikte günden güne yok oluyor.
> Proletaryanın egemenliği, bunun daha da hızlı yok olmasını sağlayacaktır. Eylem birliği, en azından uygar ülkelerde, proletaryanın özgürleşmesinin ilk koşullarından biridir.
> Bir bireyin bir başkasını sömürmesi ortadan kalktığı ölçüde, bir ulusun da ötekini sömürmesi ortadan kalkacaktır.
> Uluslar içindeki sınıfların karşıtlığıyla birlikte, ulusların birbirlerine karşı düşmanca tutumları da ortadan kalkar.[48]

Manifesto'nun ünlü "*Die Arbeiter haben kein Vaterland*" cümlesinin standartlaşmış İngilizce çevirisini "İşçilerin ülkesi yoktur" gibi yapmak yanıltıcı olabilir. Bu cümlenin daha net bir çevirisi şöyle yapılabilir: "İşçilerin anavatanı yoktur/İşçiler vatansızdır". Almanca orijinal terim *Vaterland*, harfiyen "anavatan" demektir, aslında bu terim Heine'nin 1844'teki Silezyalı dokumacılar ayaklanması üzerine yazdığı en bilinen şiirinden, *Weberlied*, bir *çağrışımdır*. Engels bu şiiri İngilizceye çevirdi, onun çevirisinin konuyla ilgili kısmı şudur: "Bizim için sıkıntı ve utançtan başka hiçbir şeyi olmayan/Yanlış bir Anavatan'a lanet/Açlık ve sefalet çektiğimiz bu yerlere/Biz senin örtünü örtüyoruz, Eski Almanya!"[49]

---

48. Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party*, s. 502-3. Bu pasaj üzerine en iyi tartışma Roman Rosdolsky'nin "The Workers and the Fatherland: A Note on a Passage in the *Communist Manifesto*", *Science and Society*, Cilt 29, Sayı 3, 1965, s. 330-7 başlıklı makalesidir ve şuradan ulaşılabilir: www.marxists.org/archive/rosdolsky/1965/ workers.htm ["Komünist Manifesto", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 282].

49. Frederick Engels, "Rapid Progress of Communism in Germany" (*The New Moral World*, Sayı 25, 13 Aralık 1844), MECW, Cilt 4, s. 232. Franz Mehring'e göre, Marx hem bu şiirin hem de *Deutschland* şiirinin "doğumuna yardım" etti. *Ein Wintermärchen* ve Heine'nin diğer politik satirleri için Franz Mehring *Karl Marx: The Story of His Life*, Çev. Edward Fizgerald, Bölüm 3, s. 5. Şu adresten ulaşılabilir: www.marxists.org/archive/mehring/1918/marx/index.htm. Marx'ın politik eğitiminde Silezya ayaklanmasının önemi hakkında bilhassa bkz. Michael Löwy, *The Theory of Revolution in the Young Marx*, Leiden: Brill, 2003; repr. Chicago: Haymarket, 2005. Heine'nin politik düşüncesi ve Marx üze-

Manifesto'dan alıntılanan yukarıdaki pasaj, iktidarın fethiyle memleketi ya da "anavatan"ı olmayan bir sınıftan, her ne kadar proleterin öncülüğünde diğer uluslarla uyum içinde olsa da, kendi ulusunda somutlaşarak "ulusal bir sınıf"a dönüşen proletaryanın bakış açısını aktarır. Ancak bu bağlamda *Manifesto*'daki bu pasajdan önce gelen ve aynı bölümün başlangıcında yer alan anahtar bir ifade komünistlere özel bir rol atfeder. Genellikle gözden kaçan bu ifade,[50] Marx ve Engels'in kavrayışını doğru bir biçimde anlamak için akılda tutulmalıdır:

> Komünistler, diğer proletarya partilerinden iki noktada ayrılırlar:
> 1. Farklı ulusal mücadelelerde bütün proletaryanın ortak çıkarlarını vurgulayıp öne sürmeleriyle ve
> 2. proletarya ile burjuvazi arasındaki mücadelede her zaman hareketin tüm çıkarlarını gözetiyor olmalarıyla.[51]

Bu ifade Marx ve Engels'in, komünistleri proletaryanın, yani bütün bir sınıfın, kendiliğinden ve öznel ortak bilincinin değil nesnel evrenselciliğinin/kozmopolitanizminin politik temsilcileri olarak gördüklerini açıkça ortaya koyar. Pheng Cheah, aşağıdaki ifadeleri öne sürdüğünde, *kendinde* sınıf ve *kendisi için* sınıf diyalektiği olarak da bilinen, buradaki özne ve nesne diyalektiğini görmezden gelir:

> Marx için, proletarya kozmopolitanizmi dünya tarihinin sadece normatif bir ufkundan veya uluslararası ticaretten kaynaklanan bir hak konusundan daha fazla bir şey değildir. Üretim güçlerinin küresel gelişiminin meydana getirdiği küresel sömürüden kaynaklanan dayanışmanın bir zorunluluğu ve varoluş biçimidir...
> Evrensel sömürü gelişmiş ülkelerde mülksüzleştirilmiş ve mutlak sefalet yoluyla, herhangi bir yanılsamadan özgürleşmiş, evrensel bir sınıfı yarattığı için, burjuvazinin "insanlık" ideolojisinin sırları açığa

---

rindeki etkisi için özellikle bkz. Stathis Kouvelakis, *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, Çev. G. M. Goshgarian, Londra: Verso, 2003.

50. Rosdolsky "İşçiler ve Anavatan"da bundan söz etmez.

51. Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party*, s. 497 ["Komünist Manifesto", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 278].

çıkacak, burjuva kozmopolitanizm aşılarak ortadan kaldırılacak (*aufgehoben*) ve proletaryanın kozmopolitan dayanışmasıyla yer değiştirecektir.[52]

Sınıfın iktidara geçme ya da politik iktidara katılma yanılsaması, yani ulusun "sahipliği" yanılsaması, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'inde (1852) alaya alarak tanımladığı Fransız köylü ideolojisi örneğinde olduğu gibi, milliyetçiliğe veya (kökeni *patria*'dan) vatanseverliğe, yenik düşmekle sonuçlanabilir:

> Ordu küçük toprak sahibi köylüler için "*point d'honneur*"du [Şeref meselesi], yeni edindikleri mülkiyeti dışa karşı savunmasıyla, yeni edindikleri milliyeti yüceltmesiyle, dünyayı yağmalamasıyla ve devrime uğratmasıyla, bizzat onları kahramanlara dönüştürüyordu. Üniforma köylülerin devlet kıyafeti, savaş onların şiiri, fantezilerinde genişletip tamama erdirdikleri küçük arazileri onların anavatanı, yurtseverlik de milliyetçilik de duygularının ideal biçimi idi.[53]

Marx, 1870 Fransa-Almanya savaşı üzerine yazılarında, her iki taraftaki emekçilerin vatanseverliğini aynı şekilde azarladı. "Fransa-Prusya Savaşı Üzerine Uluslararası İşçiler Birliği Genel Konseyinin İkinci Çağrısı"nın kendi Almanca çevirisine eklediği cümlelerin birisinde, "yurtdışında savaşlar yüzünden katledilenlerin [Alman işçilerinin] evde sefalet nedeniyle bir kere daha katledilecekler"i[54] kehanetinde bulunmasından sonra, Marx, bizzat kapitalist kozmopolitanizm hakkında yakınan vatanseverleri küçük düşüren şu yorumu yaptı: "Ve vatansever yaygaracılar, onları rahatlatmak için, sermayenin anavatanı olmadığını [*fatherland*] ve ücretlerin arz-talep yasasının *va-*

52. Pheng Cheah, "Cosmopolitanism", *Theory, Culture & Society*, Cilt 23, s. 2-3, 2006, s. 490.

53. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, MECW, Cilt 11, s. 192 ["Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i", Çev. Kolektif, *Hayalet: Karl Marx-Seçme Yazılar*, Ayrıntı Yay., 2017, s. 365].

54. Marx, "Second Address of the General Council of the International Workingmen's Association on the Franco-Prussian War", MECW, Cilt 22, s. 268.

tansız uluslararası (*non-patriotic international*) karakteriyle düzenlendiğini söyleyecekler."[55]

Marx, küçük burjuva zihniyetinin bir dışavurumu olarak kavradığı, kapitalist kozmopolitanizmin bu "vatansever" karalamasına sempati göstermedi. Yukarıda alıntıladığımız ek cümleyi şu yorum takip eder: "Böylelikle, *onlar adına* konuşan orta sınıf beylerine daha fazla izin vermemesinin ve böylelikle, Alman işçi sınıfının kendi sesini yükseltmesinin tam zamanı değil midir?"[56]

Marx'ın kapitalist kozmopolitanizm eleştirisinden geriye, kozmopolitanizmin kapitalist tözünün alenen suçlanması ve *per se* (*kendinde*) ayıplanacak bir şey olmadığı sonucu kalır. Marx, Henry Charles Carey'in Yankee (kapitalist) evrenselciliğini kayda değer bir biçimde eleştirdiği, 1857-58 tarihli *Grundrisse*'sinde, zımnen ve kısaca, ulusal farklılıkların tanındığı alternatif bir evrenselcilik düşüncesinin taslağını çizer, maalesef çalışmalarında geliştirmeden bıraktığı sayısız kavrayışlardan birisi de budur:

> Carey'in genellik düzeyi, Yankee evrenselliğidir. Onun için Fransa ve Çin eşit mesafededir. O aynı anda hem Atlantik hem de Okyanus kıyısını gören adamdır... Hakiki bir Yankee olarak Carey, eski dünyanın ona sunduğu ve her yerden topladığı büyük materyal yığınını, bu konunun içkin özünü kavramak ve aynı yolla, ona gerçek anlamıyla hakkını vererek varlığını tanımak için değil, onu kendi amaçları uğruna, kendi Yankee görüş açısından vardığı önermeleri ölü belgeler olarak, bu ölçüde geçerli materyal olarak işlemek için ele alır.[57]

Aslında, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da (1859) içerildiği şekliyle Marx'ın, kapitalist kozmopolitanizminin en eksiksiz analizi iki uçlu bir karakter gösterir: bir yandan, önceki

55. Aynı yer, dipnot a. MECW'de "yerli ülke" olarak çevirilen orijinal *Anavatan* ifadesi, burada düzeltildi.

56. Aynı yer.

57. Karl Marx, *Grundrisse*, MECW, Cilt 28, s. 10 [*Grundrisse II*, Arif Gelen, Sol Yayınları, 2. Baskı, 2013, s. 326, çeviri değiştirilerek aktarıldı].

çağların insanlar arasına diktiği engellerin her türlüsünü iptal eden kapitalist kozmopolitanizmin olumlu bir değerlendirmesi ve öte yandan –aşağıda açıkça ifade edilecek olanı, *Yahudi Sorunu Üzerine*'nin terimlerini ödünç alarak söylersek– "yurttaş" dünyasını "sivil toplum" dünyası içinde ya da başka bir deyişle piyasa içinde çözündüren bu kozmopolitanizmin sınırlarıyla birlikte pratik rasyonalitesinin küçümsenmesi:

> Nasıl para gelişerek evrensel para oluyorsa, metalar sahibi de, kozmopolitleşir. Başlangıçta, insanlar arasındaki kozmopolit ilişkiler, meta sahipleri olmak sıfatıyla aralarında mevcut ilişkilerden başka bir şey değildir. Kendinde meta ve kendi için meta, bütün dinsel, siyasal, ulusal engellerin, dil engelinin üstündedir. Onun evrensel dili fiyat, cemaati ise paradır. Ama ulusal paraya karşılık evrensel paranın gelişmesiyle, insanlar arasındaki madde değişimini köstekleyen dinsel, ulusal ve başka alanlardaki geleneksel önyargılara karşılık, pratik aklın dini biçiminde, meta sahibi kozmopolotizmi gelişir... Meta sahibi için bütün dünyanın içinde çözüme bağlandığı ulu fikir, pazar fikridir – dünya pazarı fikridir.[58]

Kozmopolitanizm ve Enternasyonalizm

Marx ve Engels'in hiçbir yazısında "enternasyonalizm" kavramı politik açıdan "kozmopolitanizm" kavramına karşıt değildir. Bu doğru olduğu halde, 1871'de "Uluslararası İşçiler Birliğinin Genel Konseyine Çağrı" olarak yazdığı *Fransa'da İç Savaş* adlı eserinde Marx, "sermayenin kozmopolitan komplosu" ile "emeğin uluslararası karşı örgütlenmesini" karşılaştırdı, bu "enternasyonal"in kopya edilmesini önlemeye yönelik açıkça biçimsel bir tercihti. İkinci kelime (enternasyonal) aynı cümle içinde iki kere, ilki sadece burjuvazi ile ilişkisi içinde kullanılmıştı. Cümlenin tamamı şudur: Avrupa ülkelerinin hükümetleri, Paris'in karşısında, sınıf egemenliğinin uluslararası karakterini bu şekilde ortaya koyarken, Uluslararası İşçi Birliği'ni (sermayenin kozmo-

58. Marx, *Contribution to the Critique of Political Economy*, s. 384 [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, 4. Baskı Sol Yayınları, 1979, s. 196-97].

polit komplosuna karşı emeğin uluslararası karşı örgütü) tüm bu felaketlerin ana kaynağı olarak göstererek yaygara koparıyor.[59]

Enternasyonalizm, Marx ve Engels için ahlaki bir kategori veya belirsiz bir politik ilke değildi, onlar, bir örgütlenme modeli olarak, doğrudan Enternasyonel'e başvurdular. Terim açıkça ilk defa, Engels'in Paul Lafargue ile birlikte Mihail Bakunin'e karşı yazdığı, çoğunlukla Engels'in kaleminden, iğneleyici bir kitapçıkta (1873) ortaya çıkar. Fransızca ilk baskısında kitapçık, Bakunin'in Enternasyonal'e [Uluslararası İşçiler Birliği-the International Working Men's Association (IWMA)] katıldığı yıla göndermede bulunarak, "1868'den beri enternasyonalcilik oynayan"[60] Bakunin'i alaya alır. Bundan birkaç sayfa önce (Fransızca orijinalinde), "kozmopolitan" sıfatını bizatihi proletaryayla ilişkilendirir: Kitapçığa göre, Enternasyonal'in (IWMA) görevi "ilk olarak proletaryanın [kozmopolitan] iktidarını kendi hükümetlerine hissettirme ve [işçi sınıfını] tek bir bütün içinde birleştirme ve hâkim sınıf kılma"ya dayanmaktaydı.[61]

Kozmopolitan sıfatının benzer bir kullanımı bir yıl sonra, Friedrich Adolph Sorge'nin Enternasyonal üyeliğinden ayrılmasının ardından Engels'in Sorge'ye yazdığı mektupta görünür:

> Sizin ayrılışınızla, eski Enternasyonel tamamen tasfiye edildi ve bitti. Bu iyi bir şey. Avrupa'nın her tarafındaki baskının birliği ve henüz yeni uyanmış işçi hareketinin tüm masum içsel çelişkilerini zaman aşımına uğratan, İkinci İmparatorluk dönemine aitti. O, proletaryanın ortak, kozmopolitan çıkarlarının önüne geçtiği andı.[62]

---

59. Marx, *The Civil War in France. Address of the General Council of the International Working Men's Association*, MECW, Cilt 22, s. 354 [*Fransa'da İç Savaş*, Çev. Erkin Özalp, Yordam Kitap, 2016, s. 177].

60. Karl Marx ve Frederick Engels, *The Alliance of Socialist Democracy and the International Working Men's Association*, MECW, Cilt 23, s. 560.

61. A.g.e., s. 554. MECW'de yayımlanan İngilizce çeviride, "*kozmopolit*" "dünya çapında"ya dönüştürülmüş. Fransızca orijinali için bkz. A.I.T., *L'Alliance de la Démocratie Socialiste et l'Association Internationale des Travailleurs. Rapport et documents publiés par ordre du Congres International de la Haye*, Londra: A. Darson, 1873, s. 103.

62. "Frederick Engels to Friedrich Adolph Sorge", (12 [-17] Eylül 1874), MECW, Cilt 45, s. 41.

Kısa süre sonra, 1875'te Londra'da, Polonyalıların mücadelesini destekleyen bir konuşmada Marx, "sadece onların, *devrimin kozmopolitan neferi* olarak dövüşen ve dövüşmeye devam eden Avrupalı halk" olduğunu vurguladı.[63]

Enternasyonalizm, aslında, kurumsal kozmopolitanizmin Marx ve Engels versiyonuydu: onlar, varsayımsal bir komünist gelecek hakkında tahminde bulunmaya ve böyle bir dünyayı yeniden keşfetmeye her zaman gönülsüzdüler (Marx, Paris Komünü programının diğer parçalarını detaylı olarak tartışmasına rağmen, Komün'ün bir *République universelle* [Evrensel Cumhuriyet] olarak savunulmasını tartışmaya bile zahmet etmedi), dikkatlerini işçilerin enternasyonal örgütündeki kozmopolitan ilkenin fiilen uygulanmasına odaklayarak kendilerini mevcut düzeni bozmaya adamayı tercih ettiler. Onların da gördüğü gibi, "ebedi" dünya barışı burjuva devletleri arasındaki herhangi bir tür antlaşma, ittifak, federasyon yoluyla başarılı olamazdı, bu sadece proleter devrimin dünya çapındaki zaferiyle mümkündü. Fransa-Prusya savaşının her iki tarafında da yer alan Enternasyonal'in (IWMA) şubeleri arasında değiş-tokuş edilen mesajlarda Marx şunun kanıtını gördü:

> Ekonomik sefalet ve politik hezeyan içindeki eski toplumun aksine, uluslararası kuralı *Barış* olacak olan yeni bir toplum meydana geliyor, kendi ulusunda hâkim olduğu gibi her yere hâkim olacak şey; *Emek!*'tir. Bu yeni toplumun öncüsü Enternasyonal'dir.[64]

Kısa süre sonra Enternasyonal'in –tüm niyetlerine ve amaçlarına karşın– süresi doldu, Marx pratik "enternasyonalizm" kavramı yerine belirsiz bir ahlaki kavramı geçirerek, onun, değerinin düşürülmesini şiddetle eleştirdi. Yaşayan Enternasyonal (birincisi) can çekişse bile Marx'ın gözünde, işçi sınıfının uluslararası örgütünün en üst somutlaşması olarak kaldı. Alman

63. Karl Marx ve Frederick Engels, "For Poland", MECW, Cilt 24, s. 57.
64. Karl Marx, "First Address of the General Council of the International Working Men's Association on the Franco-Prussian War", MECW, Cilt 22, s. 7.

sosyalist arkadaşlarının gönderdiği Alman Sosyal Demokrat Partinin Gotha Programı (1875) taslağı üzerine, Marx'ın ünlü yorumları bu yöndeydi:

> *Komünist Manifesto*'nun ve daha önceki sosyalizmin tümünün tersine, Lassalle, işçi hareketini, en dar ulusal açıdan kavramıştır. Program tasarısında Lassalle bu yolu izlemektedir ve bu, Enternasyonalin eyleminden sonra yapılmaktadır!
> Besbelli ki, işçi sınıfı, mücadele edebilmek için *sınıf olarak* kendi ülkesinde örgütlenmelidir ve her ülke ayrı ayrı bu sınıf mücadelesinin sahnesidir. İşte işçi sınıfının mücadelesi bu anlamda ulusal nitelik taşır, içerik bakımından değil, ama *Komünist Manifesto'nun* da dediği gibi "biçimsel bakımından" ulusal. Ama "bugünkü ulusal devlet çerçevesinin", örneğin Alman İmparatorluğunun, kendisi de, iktisadî bakımdan, dünya pazarının "çerçevesi içine" ve siyasî bakımdan da devletler sistemi "çerçevesi içine" girer. Her tüccar bilir ki, Alman ticareti, aynı zamanda, dış ticarettir ve Bay Bismarck'ın büyüklüğü de *dış* politikasının karakterinden ötürüdür.
> Peki Alman İşçi Partisi, enternasyonalizmini neye indirgemektedir? Çabasının sonucunun *"halkların uluslararası kardeşliği* olacağı" bilincine – burjuva bir kuruluş olan Özgürlük ve Barış Ligası'ndan aktarılmış, işçi sınıflarının egemen sınıflara ve onların hükümetlerine karşı ortak mücadelesinde uluslararası kardeşliğin bir eşdeğeri gibi yutturulmak istenen parlak bir ifade. Onun için Alman işçi sınıfının *uluslararası görevleri* hakkında tek kelime yok! Ve işte, daha şimdiden bütün öteki ülkelerin burjuvazisiyle kendisine karşı birlik kuran kendi burjuvazisine karşı olsun, Bay Bismarck'ın uluslar arası komplolar düzenleme politikasına karşı olsun, bu sınıf işte böyle meydan okuyacaktır!
> Gerçekte, programın enternasyonalizmi, serbest mübadeleci partininkinden çok daha gerilerdedir. Bu parti de, hareketinin nihai sonucunun "halkların uluslararası kardeşliği" olduğunu iddia ediyor. Ama hiç değilse bu parti, her halkın kendi ülkesinde ticaret yapmasıyla yetinmeyerek, mübadeleye uluslararası bir nitelik kazandırmak için *bir şeyler yapıyor.*
> İşçi sınıflarının uluslararası hareketi, hiç de *Uluslararası Emekçiler Derneği*'nin var olup olmamasına bağlı değildir. Enternasyonal, bu harekete bir merkezi organ kazandıracak bir ilk girişimdi; harekete

> kattığı hızdan ötürü uzun vadeli sonuçlar vermiş olan, ama Paris Komünü'nün düşmesinden sonra *birinci tarihi şekliyle* uzun süre varlığını sürdürmesi mümkün olmayan bir girişim.
> Bismarck'ın *Nourtdeutchesi,* efendisini memnun etmek için, Alman İşçi Partisinin yeni programında enternasyonalizmi lanetlediğini ilan ederken tamamen haklıydı.[65]

Aynı nedenden dolayı, Birinci Enternasyonal'den sonra işçi sınıfı örgütlerinin diğer türlerinin yükselmesiyle, uluslararası ağlar oluştu,[66] "enternasyonalizm" terimi belirsiz "kozmopolitanizm" kelimesinin yerine proletarya dünyasının pratik dayanışmasını belirtmek için kullanılan kilit bir terim oldu. Buna rağmen, ikinci terim [kozmopolitanizm] Marx ve Engels tarafından burjuvaziye karşı kullanmak için özel olarak ayrılmadı; ne de gördüğümüz gibi, kendiliğinden *-per se-* aşağılayıcı bir sıfata dönüştürülmedi, aksine "enternasyonalizm" kullanımının özellikle uygun olmadığı zamanlarda tamamlayıcı bir terim olarak kullanıldı. Engels, 1878'de Eugen Dühring'e karşı bilinen polemiğinde, Dühring'in ve Marx muhaliflerinin ulusal bağnazlıklarına karşı kültürel kozmopolitanizmi göklere çıkarır:

> Bugünün insanının sınırlı ulusal ufku bile Bay Dühring için çok fazla kozmopolittir. Bundan ötürü; hiç değilse bugünkü dünyada sınırlı ulusal görüş açısının üstüne yükselme fırsatı veren iki kaldıracı: bütün halklardan, hiç olmazsa klasik bir eğitim görmüş insanlara, geniş bir ortak ufuk açan eski diller bilgisi ile, çeşitli uluslardan insanlara, aralarında anlaşabilmek ve kendi sınırları dışında olup biten şeyler üzerine bilgi edinebilmek için zorunlu olan modern diller bilgisini ortadan kaldırmak ister.[67]

---

65. Karl Marx, *Marginal Notes on the Programme of the German Workers' Party*, MECW, Cilt 24, s. 89-90 [*Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Çev. M. Kabagil, Sol Yayınları, 1969, s. 37].
66. Uluslararası işçi örgütlerinin tipolojisi/kronolojisi için bakz: Marcel Van der Linden, "Labour Internationalism", aynı yazar, *Workers of the World: Essays Toward a Global Labor History*, Leiden: Brill, 2008, s. 259-283.
67. Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, MECW,

Marx ve Engels'ten Sonra "Kozmopolitanizm": Kautsky, Gramsci ve Komintern

Marx ve Engels'ten sonra, "kozmopolitanizm" Marksist tartışma içinde böyle bir sorun olmadı. İkinci ve Üçüncü Enternasyonal belgelerine ve öncü üyelerinin dönemsel yazılarına hatta bağımsız veya Marksistlere muhalif olanların yazılarına bakan bir kişi, terimin zar zor görünür olduğunu keşfeder.

Karl Kautsky, din tarihi hakkındaki çalışmasında, bu terimi hem dolaylı olarak hem de dolaysız olarak kullandı: Kautsky'nin, 1908 tarihli *Hıristiyanlığın Temelleri* adlı eserinde, Theodor Mommsen'in *magnum opus*'u olan *Roma Tarihi*'nden (yazarına Nobel Edebiyat ödülünü -1902- kazandırmış çok ciltli bir çalışmadan) alıntı yaptığı bir pasajın bir cümlesinde kozmopolitanizm terimine rastlanır. Bu alıntı, Kautsky'nin kitabının[68] üçüncü bölümündedir -"Yahudiler Üzerine"- aynı terimi içeren daha sonraki gelişmelere ışık tutacağı için sözcüğün görünür olduğu yeri, yani Mommsen'in cümlesini yeniden alıntılamak yararlı olacaktır:

> Yahudilik, Antik dünyada bile, kozmopolitanizmin ve ulusal ayrışmanın etkili bir mayasıydı ve bu etki ölçüsünde, idari şekli kelimenin tam anlamıyla dünya vatandaşlığı ve insanlık medeniyeti temellerine dayanan Sezaryan devletin ayrıcalıklı bir üyesiydi.[69]

Burada antisemitik veya bu anlama eşdeğer aşağılayıcı bir şey yoktu (Mommsen 1890'da kurulan Antisemitizme Karşı Savunma Birliğinin -*Verein zur Abwehr des Antisemitismus*- kurucularından birisi olmuştur), ne de Kautsky'nin alıntı yaptığı cümle içinde. Aslında ikisi de bu terimi Yahudiler için kullanmadı: onlar kozmopolitanizmi zaman zaman insanlıkla birleştirerek

---

Cilt 25, s. 305 [*Anti-Dühring: Bay Eugen Dühring Bilimi Altüst Ediyor*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 3. Baskı, 1977, s. 449].

68. Karl Kautsky, *Foundations of Christianity* [1908] (Çev. Henry Mins, MIA, www.marxists.org/archive/kautsky/1908/christ/index.htm), 3. Kitap, II. Bölüm.

69. Theodor Mommsen, *The History of Rome* [1856] (Çev. William Purdie Dickson, www.gutenberg.org/ebooks/10706), 5. Kitap, 11. Bölüm.

farklı durumlara uyguladılar. 1888 tarihli *Thomas More ve Ütopyası* kitabında Kautsky, ulus devletin ve milliyetçiliğin diyalektik olarak birlikte gelişmesini, ticari kozmopolitanizmle çelişen kilisenin evrenselci kozmopolitanizmi bağlamına uyarladı:

> Ortaçağlarda, Batı Hıristiyan âleminin tümünü kapsayan, kozmopolitanizmle yan yana görünen mahalli dar bir ademi merkeziyetçilik buluruz. Bu nedenle uyrukluk hissi oldukça zayıftı...
> Ticaret, yerel bağların yerine kozmopolitan bir hissi, kârın kazanılabildiği her yerin ev olduğu hissini, koyar. Aynı zamanda, kilisenin evrenselliğine karşı ulusallığı kurar. Dünya ticareti, Batılı insanların ufkunu Katolik Kilise çevresinin çok ötesine genişletti ve eşzamanlı olarak kendi ulus alanının içine çekti.[70]

1939 öncesi dönemde "kozmopolitanizm"in ve türevlerinin en kapsamlı kullanımını gerçekleştiren Marksist yazar kuşkusuz Gramsci'ydi –*Hapishane Defterleri*'nde–[71] o da, aynı şekilde, kozmopolitanizm terimini egemenliğin veya ideolojinin başka bir özelliği olarak ele alsa da, kavramı özel anlamda Hıristiyanlığın

---

70. Karl Kautsky, *Thomas More and his Utopia*, Çev. Henry James Stenning: www.marxists.org/archive/kautsky/1888/more/index.htm, 1. Kitap, 1. Bölüm 3. Paul Lafargue'nin *Le déterminisme économique de Karl Marx* adlı eserinde Hıristiyan dinine uygulanan "kozmopolitan" sıfatının benzer ve daha kapsamlı bir kullanımı vardır [Eserin tam adı şudur: *Le déterminisme économique de Karl Marx. Recherches sur l'origine et l'évolution des idées de Justice, du Bien, de l'Âme et de Dieu* [1909] (*Gallica/BNF*, at: http:// gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k80118z.r=lafargue.langEN)].

71. Antonio Gramsci, *Prison Notebooks* (Antonio Callari'yle birlikte 1. Cildi düzenleyen ve tercüme eden Joseph A. Buttigieg, New York: Columbia University Press, 1992, 1996, 2007). Bu çeviri eksiktir: Bu baskı Gramsci'nin 11 büyük defterinden (toplamda 29 defterdir) sadece 8'ini kapsamaktadır. Gramsci'nin Hapishane Defterleri'ndeki terimlerin oluşumları ve onların türevleri İtalyanca baskının (Istituto Gramsci's *edizione critica*) Tematik İndeksinde (*Indice per argomenti*) belirtilmiştir. Söz konusu terimler dördüncü ve son ciltte *"cosmopolitismo"* ve *"intellettuali: carattere cosmopolita degli-"* altında listelenmiştir: Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere, Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, 2. Baskı Turin: Einaudi, 1977, 4. Cilt, s. 3181, 3210. Gramsci'nin eserinde yer alan "kozmopolitanizm" kavramı üzerine, Maria Proto'nun derlediği denemeler için bkz. *Gramsci e l'Internazionalismo*, Manduria-Bari-Roma: Piero Lacaita Editore, 1967.

genel anlamda evrensel dinlerin bir niteleyeni olarak tekrar-ren işledi. Ancak Gramsci'nin kozmopolitanizm konusundaki düşünceleri, öncelikle İtalyan aydınlarına ve ardından diğer büyük Avrupalı ulusların entelektüellerine dair, kendi politik sosyolojisinin bir tümleyenidir, gerçi Gramsci, kavramı zaman zaman Avrupalı olmayan durumlara da uygulamaya girişti.[72]

Gramsci, tarihsel olarak –Roma İmparatorluğu'ndan Katolik Kilise'ye– İtalya'nın en uzun kozmopolitanizm geleneğine sahip topraklar olduğunun altını çizdi ve İtalya ile Almanya'nın ulusal entelektüel kıtlığının ve "kozmopolitan entellektüllerin" tarihsel egemenliğinin bir sonucu olarak, bu ortak "kozmopolitan" mirasta, her iki ülkenin (Kutsal Roma Germen İmparatorluğu) ulusal birliğinin gecikmesinin ardındaki nedeni gördü.

İtalya ve Almanya'nın aşırı milliyetçi hareketlere yem olduğu ve kendisinin İtalyan Faşizmi tarafından hapse atıldığı bir zamanda Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde, tarihsel eğilimle

72. Gramsci, İngiliz yanlısı bir Afgan diplomat tarafından İslam içerisindeki yeni gelişmeler üzerine yazılan ve kendisinin "bayağı" bulduğu bir makaleyi incelerken, "teokratik kozmopolitanizm" ile dinsel saplantıların "ulusal duyarlılığı" arasındaki karşıtlık hakkında ilginç bir noktaya dikkat çeker:
Hıristiyanlığın evrimleşmesi ve uyum sağlaması dokuz yüz yıl almıştır ve bunlar küçük adımlarla, vb gerçekleşmiştir: İslam düşünmeden acele etmeye zorlanmaktadır. Yine de, aslında tıpkı Hıristiyanlık gibi tepki vermektedir; gerçek sapkınlıkları doğuran şeyden büyük sapkınlık teokratik kozmopolitanizme karşı "ulusal duygu" olur. Sonra da "köklere" dönme teması, aynen Hıristiyanlıkta olduğu gibi yükselecektir; resmi hiyerarşinin yozlaşmışlığına karşı ilk dinsel metinlerin saflığına dönüş: Vahabilerin savunduğu tam da budur... (Gramsci, *Prison Notebooks*, Cilt I, Notebook 2, § 90, s. 333-4.) [*Hapishane Defterleri*, I. Cilt, Defter 2, Madde 90, Çev. Ekrem Ekici, Kalkedon Yay., 2011, s. 390-391].
Gerçek şudur ki, tarih köktendinci ya d a bir "kökene dönüş" karakterli sapkınlıkların iktidarlar tarafından kendi ulusallaştırma hamlelerine karşı, kendi dinlerinin orijinal evrensel mesajını desteklediğini muhtelif örneklerle göstermiştir. Örneğin Vahabilik, 19. yüzyılın sonlarında, Osmanlı'ya karşı bir Arap milliyetçilik mücadelesi olarak ya da daha sonra yükselen milliyetçiliğe ("Türkleştirme") karşı bir pan-İslamcılık olarak veya her ikisinin birleşimi olarak da görülebilir. Ayrıca, Gramsci'nin ortaçağda Merkez ve Batı Avrupa'daki "Katolik kozmopolitanizm"i ile Avrupa ve Japon emperyalizmine karşı gelmek için oluşan Çin'in "kozmopolitan" birliği dediği şey arasındaki dil merkezli paralellik, pek de ikna edici değildir (Gramsci, *Prison Notebooks*, Cilt II, Notebook 5, § 23, s. 286).

meşguldü ve ülkesindeki ulusal uyanışın en zirve noktasında, bunun geç kalmışlığın doğal bir sonucu olup olmadığını ve dahası bu durumun süreklilik kazanıp kazanmadığını merak ediyordu. O, kozmopolitanizmi tam olarak milliyetçilik karşıtı gören ve onu, modern proleterin bir biçimi olarak enternasyonalizm yoluyla ilga eden Marksist geleneğin oldukça içinde kalarak kendisini rahatlatmayı denedi:

> Ulusçuluk bağlamında İtalya Devleti'nin birleşmesine öncülük eden ulusal hareketlerin karakteri zorunlu olarak milliyetçi ve askeri emperyalizm mi *olmalı*? Böylesi bir sonuç anakronik ve tarih dışıdır: bu İtalya'nın bütün geleneğine, önce Roma ve sonrasında Katolik geleneğine, fiilen zıttır. Bu gelenekler kozmopolitandır. Ulusal hareketin geleneklere tepki göstermesi ve bir entelektüeller milliyetçiliğine yol açması açıklanabilmelidir, hiç olmazsa bu hareket organik bir halk tepkisi değildir... İtalya'da kozmopolitanizm değil, fakat enternasyonalizm mümkün olabilir. O bir Romalı veya bir Katolik olarak dünya yurttaşı değildir, fakat uygarlaşmanın bir işçisi ve üreticisi olabilir. Böylece bu İtalyan geleneğinin, geleneksel yurttaş ve geleneksel entelektüel tarafından değil, diyalektik olarak emekçi halkı ve onun entellektüelleri tarafından devam ettirildiği savunulabilir. Herkesten çok İtalya halkı "ulusal olarak" enternasyonalizmle fazla ilgilenen halktır, sadece işçiler değil, aynı zamanda köylüler de ve özellikle güneyli köylüler... İtalya halklarının uygarlaşma görevi Roma ve ortaçağ kozmopolitanizminin ama modern ve gelişmiş bir biçimini canlandırmasına bağlıdır.[73]

Komünist Enternasyonal belgelerinde kurumsal kozmopolitanizm kavramı her yerdedir, her ne kadar dünyanın kendisinde var olmasa da. Birinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasındaki devrimci kargaşa dönemi boyunca, Komintern'in ilk yıllarını karakterize eden radikal sol ve aşırı istekli konumu nedeniyle, Komintern'de dünyanın devrim sonrası biçimi hakkında farklı

73. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Defter 9, Madde 127, s. 1190. Bu metin 1932'de yazılmıştır. Alberto Toscano İtalyanca orijinalinden yaptığım bu çeviriyi nazikçe kontrol etmiştir.

programatik ifadeler, konunun doğru dürüst tartışılmamasından kaynaklanan uyumsuzluklar meydana getirdi.

Enternasyonal, Birinci Kongresi'nde (1919) benimsediği mevcut "Platform"da, henüz doğum aşamasındaki Milletler Cemiyeti'ni karşı devrimci kapitalist ve emperyalist bir koalisyon olarak şiddetle eleştiriyorken, kendisi, işçi sınıfının "Devlet sınırlarını lağvetmek" ve "bütün dünyayı müşterek bir topluluğa dönüştürmek"[74] zorunda olduğunu bildirdi. Milletler Cemiyeti'ne ve genel olarak burjuva kozmopolitanizmine karşı, aynı kongre tarafından benimsenen "Uluslararası Durum Üzerine Tezler"de şunu deklare etti: "işçilerin devrimci cumhuriyetlerinin enternasyonal bütünleşmesi (*union*) sloganının yerine, sahte demokrasilerin uluslararası birliği (*association*) sloganını ileri sürer..."[75] Komintern Merkez Yürütme Komitesi (Comintern's Executive Committee– ECCI) 1919 "Bir Mayıs Manifesto"sunu "Büyük Enternasyonal Sovyet Cumhuriyeti'nin 1920'de doğacağı" tahminiyle bitirir.[76] 1920'deki İkinci Kongrede, "Komünist Enternasyonal Tüzüğü"nde, "Devlet'in tamamen sönümlenmesi için bir geçiş aşaması" olarak tanımlanan "enternasyonal bir Sovyet cumhuriyetinin kurulması" gerektiği vurgusunu yeniden benimsedi.[77]

Savaş sonrası devrimci dalganın yenilgisiyle, hem de 1923 "Bir Mayıs Manifestosu"nda belirtildiği gibi "Sovyet Rusya için", "faşizme karşı mücadele ve birleşik cephe" üzerine yeni bir vurguyla savunmacı bir konuma doğru kayıldı. Belgelerde –Komintern'in ölümüne değin giderek koşulsuz olmaya başlayacak– yeni bir ilke görünür: "Sovyet Rusya'yı kayıtsız şartsız desteklemeyi işçilere beyan etmek sınıf bilincinin görevidir".[78] Ancak Birinci Dünya Savaşı'nın patlamasının onuncu yıl dönümü üzerine

74. Jane Degras (Der.), *The Communist International 1919-1943: Documents*, Cilt I, Londra: Oxford University Press, 1956, s. 19.
75. A.g.e., s. 35.
76. A.g.e., s. 53.
77. A.g.e., s. 163.
78. Jane Degras (Der.), *The Communist International 1919-1943: Documents*, Cilt II, Londra: Oxford University Press, 1960, s. 23.

Troçki tarafından yazılan ve Beşinci Komintern Kongresi'nde kabul edilen, 1924 Temmuz Manifesto'su, yazarının önceden gördüğü ve çok kısa bir süre içinde hâkim olacak olan "tek ülkede sosyalizm" doktrinine karşı bir notla sona erer:

> Eğer Sovyet Rusya kapitalist Avrupa ve Amerika'ya karşı birkaç yıl daha ayakta kalabilirse, Avrupa Devleti (İşçilerin ve Köylülerin Birleşik Avrupa Devleti) iktidarı ele geçirdikten sonra, bir Sovyet Federasyonu içinde bir araya geldiğinde Avrupa proletaryasının zaferi daha kesin olacaktır...
> Avrupa Sosyalist Federasyonu bu yolla Sosyalist Dünya Cumhuriyetinin köşe taşı olacaktır.[79]

Komintern'in "Sosyalist Sovyet Cumhuriyetler'inin bir dünya birliği temeli için" mücadele edeceği yönündeki bu yeni Tüzük'ü, Beşinci Kongre'de kabul edildi.[80] SSCB, Birliği tüm dünyaya yayma amacıyla 1922'de yaratılmıştı: bu nedenle isminde ulusal bir referans yoktu– yıllar sonra sadece "Sovyet" kelimesi ulusal bir etiket olmaya başladı. Uluslararası durum üzerine Aralık 1926'da Komintern Merkez Yürütme Komitesi (ECCI) tarafından kabul edilen ve Nikolai Buharin'in sunduğu tezler, 1924 Manifestosu'nda tasarlanan perspektifi yeniden üretir: "Pan-Avrupa'ya karşı Avrupa Sosyalist Devletler Birliği; Milletler Cemiyeti'ne karşı Sosyalist Sovyet Cumhuriyetler Birliği".[81] Aynı şekilde, Komintern'in "Dünya Sosyalist Sovyet Cumhuriyetler Birliği'nin kurulması için, dünyada proletarya diktatörlüğünün kurulması için mücadele edeceğini"[82] şart koşan yeni Tüzük, 1928 tarihli Altıncı Kongre'de kabul edildi. Komintern'in "Üçüncü Dönemi"nde, sol-kanat komünizminin bu ilk evresinde, Altıncı Kongre, dünya komünizmine geçiş için ayrıntılı bir planın düzenlendiği uzunca bir "Komünist Enternasyonal Program"ı kabul etti ve bu program Buharin tarafından sunuldu:

79. A.g.e., s. 113.
80. A.g.e., s. 117.
81. A.g.e., s. 325.
82. A.g.e., s. 465.

> Yakın zamanda emperyalizmden kaçan sömürgeler, ekonomik açıdan, dünya sosyalizminin endüstriyel merkezlerine ve giderek onlarla birlik olmaya yakınlaşır, istikrarlı bir biçimde büyüyen ekonomik gücüyle Sosyalist Sovyet Cumhuriyetleri formu bir daha sosyalizmin merkezi olur. Kapitalizmin egemen sistem olduğu dönemlerdeki gelişim aşamalarını atlayarak sosyalist inşanın patikaları içine çekilenler, süratle ekonomik ve kültürel süreci gerçekleştirebilirler. Eski sömürgelerde geri kalmış Köylü Sovyetleri ve daha ilerideki işçi ve köylü Sovyetleri proleter diktatörlüğün merkezlerine doğru yönelecekler ve bu yolla sürekli büyüyen Sovyet cumhuriyetleri federasyonuna ve dünya proletarya diktatörlüğüne yanaşabileceklerdir.[83]

Takip eden yıllar boyunca işçi hareketinin yeni, berbat bozgunları ile, görkemli bir şekilde iyimser bu bakış açısı, 1935'deki Yedinci Kongre'de onaylanan çok ani bir politik dönüşle –bu sefer minimalist bir bakış açısıyla– savunmacı bir konuma geçti. Tekrar Sovyetler Birliği'nin savunulması öne çıktı, yeni bir dünya savaşı tehlikesi üzerine burada verilen Karar Tasarısı Palmiro Togliatti tarafından sunuldu ve kongrece kabul edildi:

> Kürenin altıda birinde Sovyetler Birliği'nin tüm insanlık için sosyalizmi ve barışı, bütün ülkelerin işçilerinin ve çalışanlarının en yaşamsal çıkarlarını savunduğu mevcut tarihsel anda, çarpışmaların başlamasından önce ve sonra, emperyalist savaşa karşı bu mücadelede Sovyetler Birliği'nin savunulmasının en yüksek derecede düşünülmesi gerektiğini talep eder.[84]

Pek doğal olarak, Sovyetler Birliği Nazi Almanya'sı tarafından işgal edildiğinde, bu mantığın nihai sonucu, bizzat Komünist Enternasyonalle birlikte, dünya devrimi hedefinden ve küresel bir SSCB programından kurtulmuş oldu. Joseph Stalin'in 1943 Mayıs'ında, Komintern'in dağılmasına ilişkin açıklamasıyla yukarıdaki programatik ifadeleri sadece bir kez karşılaştırmak yeter:

---

83. A.g.e., s. 508.
84. Jane Degras (Der.), *The Communist International 1919-1943: Documents*, Cilt III, Londra: Oxford University Press, 1965, s. 378.

Hitlerizmin dünya egemenliği tehdidine karşı mücadele etmek amacıyla, bütün özgürlükçü insanları tek bir uluslararası kamp içinde birleştirmek, bütün ülkelerin vatanseverlerinin işini kolaylaştırır, böylelikle, gelecekte, eşitliğe dayanan bir ulusal dostluk örgütlenmesinin yolu açılır.[85]

Lanetleme Olarak "Kozmopolitanizm": Stalinist Bir Sapma

Avrupa'da, iki savaş arasında körüklenen aşırı milliyetçilik "kozmopolitanizm"i kuşkusuz en büyük lanet olarak kavradı. Birinci Dünya Savaşı'nın milliyetçi duyguları azdırmasıyla, liberal kozmopolitanizmin 19. yüzyıl "vatanseverlik" eleştirisi, ulusal sınırı zayıflamış olanların suçladığı ve savaşı kaybedip bozguna uğrayan ülkelerin –özellikle Almanya ve İtalya– sorumlu tuttuğu "vatansever olmayan" politik hareketlere ve toplumsal gruplara tiksindirici bir saldırıya dönüştü. Tahmin edildiği gibi, bu saldırının başlıca hedefi, aşırı milliyetçilerin zihinlerindeki *par excellence* model olan "kozmopolitan"lardı: yani Marksistler ve Yahudiler. Tahmin edilemeyen ise, "kozmopolitanizm"in zamanla Stalinist "Marksizm-Leninizm" için bile bir lanetlemeye dönüşecek olması gerçeğiydi, buradaki başlıca hedef; Marx'ın mirası üzerine ayrıcalıklı haklar isteyen Stalinistlerin, Marksistleri temsil etmekten men ettikleri Troçkistlerdi.

Bu dönüşümün soykütüğü düşünülmeyi hak eder. İyi bilindiği üzere, Stalin'in 1913 tarihli *Marksizm ve Ulusal Sorun* adlı bu çok karmaşık sorun üzerine yüzeysel ve dogmatik olan eseri (ilk başlarda *Uluslar Sorunu ve Sosyal Demokrasi* başlığıyla yayımlandı),[86] Lenin'in felç geçirmesi ve ölümünün ardından Moskova'da patlayan iktidar mücadelesini Stalin'in kazanmasından sonra –ulusal sorun üzerine Bolşevik teori ve programın

85. A.g.e., s. 476.

86. Stalin'in kitapçığının ve Lenin'in ulusal sorun üzerine yazılarıyla farklarının kısa ama özlü bir şekildeki eleştirisi için bkz. Michael Löwy, "Le probleme de l'histoire: Remarques de théorie et de méthode", *Les marxistes et la question nationale*, derleyenler Georges Haupt, Michael Löwy ve Claudie Weill, Paris: François Maspero, 1974, s. 386-8.

dikkatle hazırlanan paradigmatik– Marksist-Leninist külliyatın en önemli öğesi statüsüne yükseltildi.

Stalin'in kitapçığı boyunca "enternasyonalizm" kavramı sadece Rusya Sosyal Demokrat İşçi Parti'sinin (RSDİP) pan-Çarist Rusya örgütlenmesine işaret eder, ilke şudur: "Rusya'nın bütün uluslardaki yerel işçilerini *tek* ve *bütünleyici* kolektif bir bedende birleştirmek, bu kolektif bedeni de *tek* bir parti içerisinde toplamak, işte partinin çabası budur".[87] Bu ilkenin savunusunda Stalin, –kesinlikle Leninist olmayan bir tarzda– SSCB'deki ezilen uluslar arasında yayılan milliyetçilikle, Büyük Rus şovenizmini aynı düzeye koyarak, milliyetçiliğe öfkeli bir saldırı başlattı. O, muhtemelen, ezilen uluslardan birisine ait bir Gürcü olduğu için, zorunlu değilse de, kendisinin bunu yapmaya yetkili olduğunu hissetti (bir bakıma, Marx'ın Yahudi kökenlerinin onun Yahudiliği eleştirisinde oynadığı rolle benzerliği karşılaştırılmış olabilir).

Stalin'in gözündeki, RSDİP'nin "bölgesel-enternasyonal" ilkesinin nihai antitezi, Bund olarak bilinen, Genel Yahudi Emek Birliği; Litvanya, Polonya ve Rusya, örgütlenmesiydi. Bu örgütlenme, RSDİP'nin çağrısıyla bir ulusal örgütlenmeler federasyonuna dönüşecek olan pan-Rusya işçiler hareketi içinde ulusal-federatif bir modeli temsil etmekteydi. Bund'un bu tutumu, kendine ait toprakları olmayan ve bundan dolayı ulusal niteliğinin varlığı konusunda ihtilaf yaşanan, Anlaşmalı Bölgedeki* *shtetl*'lere** dağılmış bir etnik grubu örgütleme iddiası –aralarında çokça Yahudi'nin de olduğu– "enternasyonalistler" tarafından oldukça ölçüsüz bulunarak geçersiz sayıldı.

Böylece 1903'te –RSDİP'nin Bund ile karşıtlığının zirveye çıktığı ve bu Yahudi örgütüyle ilişkisini kestiği bu dönemde–

87. Joseph Stalin, *Marxism and the National Question* [1913] (MIA, www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1913/03a.htm), Bölüm VII: "The National Question in Russia."

* 1791'den 1917'ye kadar Yahudiler için tasarlanmış, belli bir bölge. (ç.n.)

** Özellikle Doğu Avrupa'daki küçük Yahudi kasabalarına veya köylerine verilen ad, Yidişçe "küçük kasaba". (ç.n.)

Lenin, Yahudilerin bir ulus oluşturduğu iddiasını en iyi şekilde çürütmeye girişerek Bund'a karşı bir polemik yazdı.[88] Bu makale açıkça Stalin'i heyecanlandırdı. Lenin'in, Yahudilerin büyük ölçüde "asimile" olduğu Avusturya ve Fransa gibi ülkelerin yazarlarından alıntı yaparak, ortak böleninin sadece din olduğu varsayılan bir Yahudi ulusunun dünya çapında inşa edilebileceği fikrini yıkması kolay bir görevdi.[89] Kautsky'nin "dil ve bölge bir ulusun iki temel kriteridir" savını yardıma çağıran Lenin, sonra şu açıklamayı yaptı: "Bundistler için geriye kalan her şey, dilin Yiddish dili ve bölgelerinin Anlaşmalı Bölge olduğu ayrı bir Rus-Yahudi ulus teorisini geliştirmektir".[90]

Bund'un talebini, Lenin'in kategorik olarak reddetmesi, dolaylı bir biçimde şununla benzer bir nitelikteydi: bütün sınırları aşan bir "Yahudi ulusu" fikri Lenin'in vurguladığı gibi, aslında tipik bir Siyonist talep olması nedeniyle, Bund'un görüşü aslında Yidiş bir ulusun (Yidiş dilinde, yidiş kelimesi Yahudi anlamına gelir) varoluşunu ifade etmekteydi.[91] Bund'un, Yahudilerin "kendilerine ait bir dili" olmadığı argümanına yanıtları, 1904'teki bir Bund yayınında belirtildiği gibi, Anlaşmalı Bölge'nin Yahudilerinin ezici bir çoğunluğunun "anadil" olarak kusursuz bir biçimde Yidişce konuştuklarıydı.[92] Lenin daha sonra kendi konumunu gözden geçirdi, öyle ki Anlaşmalı Bölge Yahudilerinin

88. Vladimir I. Lenin, "The Position of the Bund in the Party" [1903] (MIA, www. marxists.org/archive/lenin/works/1903/oct/22a.htm).

89. Bu makalenin ilk yazımından sonra Shlomo Sand tarafından yayımlanan iki kitap (*The Invention of the Jewish People*, Çev. Yael Lotan, Londra: Verso, 2009 ve *The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland*, Çev. Geremy Forman, Londra: Verso, 2012) bu tartışmaya önemli katkılar sunmaktadır.

90. Nathan Weinstock (*Le pain de misere. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, Cilt 1: *L'empire russe jusqu'en 1914*, Paris: La Découverte, 1984, s. 194) eserinde, Sovyetler Birliği'nin bu programı aslında Yidişçe konuşan ulusal Sovyetler aracılığıyla 1920'de uyguladığı gerçeğine işaret ediyor.

91. "Yidişçe konuşan Yahudilerin yalnızca dini veya dilsel azınlıklar olmadığını Avrupa uluslarından birisini, hem de diğer pek çok ulustan nihai olarak daha nüfuslu bi ulus oluşturduklarını unuttuk... Yidiş halkı Avrupa'nın kurucu ulusları arasında sayılmalıdır" Paul Kriwaczek, *Yiddish Civilisation: The Rise and Fall of a Forgotten Nation*, New York: Vintage Books, 2006, s. 5-6.

92. A.g.e., s. 295.

tartışıldığı daha sonraki yazılarında defalarca "Yahudi ulusu" terimini kullandı.[93]

Yahudi ulusuna ilişkin bölgesel argüman, Kautsky'den veya Lenin'den –Stalin'in sözünü etmeye gerek yok– daha incelikli ve daha sofistike bir tutum içinde Otto Bauer tarafından da, kendisinin 1907 tarihli ünlü *Uluslar Sorunu ve Sosyal Demokrasi*'de kullanıldı.[94] Bauer, Orta Avrupa'da bir Yahudi ulusunun varoluşunu inkâr etmemek için bölgenin, bir ulusun varolması için zorunlu bir koşul olduğu fikrini açıkça reddeden bir argüman kullandı, fakat aynı zamanda gelecekte bir ulus olarak, sürekliliklerinin ihtimaline gölge düşürmüş oldu.[95] Kuşkusuz Yahudi ulusu fikrini kategorik olarak gerçekten reddeden Stalin, kendi kitapçığında, bölgesellik argümanını aklamak için garip bir şekilde Bauer'e göndermede bulundu. Ancak, daha sonra, Stalin [Bauer'e] acayip bir ters anlam verdi. Yahudilerin çoğunluğu oluşturdukları daimi bir bölge üzerine yoğunlaşmamaları gerçeğini vurgulamak yerine, bu gerçek, onların sadece küçük bir azınlıklarının köylü ve bu nedenle

93. Bkz. Weinstock, *Le pain de misere*, Cilt I, s. 193-5.

94. Otto Bauer, *The Question of Nationalities and Social Democracy*, Çev. Joseph O'Donnell, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. Özellikle "National Autonomy for the Jews?" başlıklı 4. Bölüm'e bakınız, s. 291-308.

95. Coğrafi olarak tanımlanmış bir bölgenin, bir ulusun korunması için ön koşul olduğu iddiası, genel anlamda doğru değildir. Yüzyıllardır kendi toprakları olmaksızın bir ulus statüsünü talep eden Yahudilerin tarihi bu görüşe şüphe düşürür. Yine de bu durumun nasıl mümkün olduğunu şimdi biliyoruz. Doğal ekonomiye dayalı bir dünyada, para ekonomisinin temsilcileri olarak Yahudiler, Avrupalı halkların ortasında yaşamış olmalarına rağmen, kendi kültürel topluluklarını muhafaza edebilmek için böylesine gevşek etkileşimli bir topluluk hayatını devam ettirdiler. Her yerde eski doğal ekonomiyi çökerten ve kapitalist meta üretimi yoluyla genel olarak toplumun yapısını para ekonomisine dönüştüren kapitalist toplum, bu süreçte, Marx'ın da söylediği gibi, Hıristiyanı Yahudileştiriyor, Yahudi'yi de Hıristiyanlaştırıyor. Yerleşik topluluk henüz etkileşim halindeki topluluk ile aynı olmadığı sürece, bölge (toprak) ulusal varlığın koşulu değildir. Yine de farklı ekonomik ilkeleri somutlaştıramayan ve aynı ekonomik sistemin (kapitalist üretim biçiminin) organları olarak edimselleşmeleri gereken bu anda yerleşik topluluğun, bu topluluk içinde kültürel özgünlüğünü korumaya devam eden böylesi homojen bir etkileşim halindeki topluluğu üretmesi imkânsızdır (a.g.e., s. 299-300).

"toprağa bağlı" olduğu güvenilmez temel argümanın yalnızca yardımcı bir unsuru oldu:

> İşin aslı şudur: öncelikle, sadece ulusun temel yapısı olarak değil aynı zamanda "ulusal" bir pazar olarak hizmet eden, tabiatıyla ulusun birliğini perçinleyen uzun süreli ve istikrarlı bir toprağa bağlı katman Yahudiler arasında yoktur. Beş altı milyon Rus Yahudi'sinin yalnızca %3 ile %4'ü herhangi bir biçimde tarıma bağlıdır...
> Böylece, genellikle diğer uluslar tarafından meskun edilmiş alanlara, ulusal azınlık olarak dağıtılan Yahudiler, doğalında, dil ve benzeri konularda "yabancı uluslara" uyum sağlayarak, serbest meslek üyeleri –imalatçı ve tüccar– olarak "yabancı uluslara" hizmet eder.[96]

1929'da, aşırı-sol "Üçüncü Dönem"in doruklarında ve Lenin'in Sovyetler Birliği'nde aziz ilan edildiği ve yazılarının Kutsal Kitap'a dönüştüğü bir zamanda, Stalin, Bolşevizmin kurucusunun 1916'da yaptığı açıklamayla ilgili argümanlara zıt düşmekteydi. "Sosyalist Devrim ve Ulusların Kaderlerini Tayin Hakkı"ndaki tezlerinde Lenin, bir federasyon savunması yaparken, Rus egemenliği içinde ezilen ulusların özgürce ayrılma hakkının desteklenmesi gerektiğini vurgulamıştı. Bolşevizmin kurucusu bu görüşü, birleşik bir devlet fikri savunusu tarafından cezbedilmiş ve sosyalizmin inşasına kadar ulusal sorunu çözme fikrini öteleyerek, ezilen ulusların kendi kaderini tayin hakkını kısıtlamış Rusyalı Marksistlere karşı kanıtlamaya çalışıyordu.

Lenin'in ifadesi, kendi kaderini tayin hakkını tanımanın zorunluluğunu, diyalektik biçimde, sadece daha iyi vurgulamak için Jakoben-kozmopolitan bir gelecek sosyalist dünya görüşünün sınırlarını aştı:

> Sosyalizmin amacı yalnızca insanlığın küçücük devletlere bölünmesine ve ulusların herhangi bir şekilde tecrit edilmesine son vermek

96. Stalin, *Marxism and the National Question*, VII. Bölüm: "The National Question in Russia". Yahudi Sorunu üzerine Marksistler arasındaki tartışmalar hakkında bkz. Enzo Traverso, *The Marxists and the Jewish Question: The History of a Debate (1843-1943)*, Çev. Bernard Gibbons, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1994.

değildir. Amaç yalnızca ulusları birbirine yaklaştırmak değildir, onları bütünleştirmektir. Ve işte bu amaca ulaşmak için biz, bir yandan, Renner ve Otto Bauer'in bilinen "ulusal kültür özerkliği" fikrinin gerici niteliğini yığınlara açıklarken, öte yandan, ezen ulusların sosyalistlerinin ikiyüzlülüğü ve korkaklığı üzerinde özellikle duran açık ve tam bir ifade ile kaleme alınmış bir programda ezilen ulusların kurtuluşunu istemeliyiz ve bu, havada, genel sözlerle, içi boş lafebelikleriyle ve sorunu geleceğe, sosyalizmin gerçekleştiği zamana "erteleyerek" olmamalıdır. Nasıl ki, insanlık, sınıfların ortadan kalktığı döneme ancak ezilen sınıfın diktatörlüğünün sürdüğü bir geçiş dönemini aşarak ulaşabilirse, ulusların kaçınılmaz olan bütünleşmesine de, ancak bütün ezilen ulusların kurtulduğu, yani ezen ulustan ayrılma özgürlüğüne kavuştuğu bir geçiş dönemini aşarak varabilir.[97]

Bu konu üzerine aldığı mektuplara cevabında, Stalin, "burjuva uluslar" ve "sosyalist uluslar" arasında ayrım yapmanın zorunlu olduğunu söyledi. O, Lenin'in fiilen daha önceye gönderme yaptığını ve "kapitalizmin çökmesiyle, bunun gibi ulusların da sahneden ayrılmak zorunda kalacağını"[98] onayladığını ileri sürdü; ancak "sosyalist uluslar", yani Sovyetler, "herhangi bir burjuva ulustan çok daha sağlamca birleşmekte", "yükselmekte ve gelişmektedir".[99] Ayrıca bütün bunlara rağmen, "sosyalist ulusların" gelişmeye önceden belirlendiği iddiasıyla Lenin'in ifadesini uzlaştırmak için Stalin bir diğer ayrımın zorunlu olduğunu açıklayarak devam etti:

---

97. Vladimir I. Lenin, "The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-Determination" [1916] (MIA, www.marxists.org/archive/lenin/works/1916/jan/x01.htm), (V. İ. Lenin, Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı, Çev. Muzaffer Ardos, Sol Yayınları, 6. Baskı, 1979, s. 144-145, § 3: "Kendi Kaderini Tayin Etme Hakkı ve Bunun Federasyonla İlişkisi". Eric Hobsbawm milliyetçilik hakkındaki kitabının son bölümünde Lenin'in ulusal soruna kozmopolitan bir bakış açısından bu yaklaşımı eleştirmesinin diyalektik boyutunu gözden kaçırmış görünmektedir. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 2. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

98. Joseph Stalin, "The National Question and Leninism" [1929] (MIA, www.marxists. org/reference/archive/stalin/works/1929/03/18.htm), Bölüm 2: "The Rise and Development of Nations".

99. Aynı yer.

> Ulusal farklılıkların ve ulusal dillerin ortadan kalkmasının, ulusların birleşmesi ve müşterek bir dilin oluşmasının, sosyalizmin sadece dünya ölçeğindeki zaferiyle değil, aynı zamanda sosyalizmin tek ülkedeki zaferiyle de mümkün ve zorunlu olduğu halde, sosyalizmin tek ülkedeki zafer süreci ile sosyalizmin dünya ölçeğindeki zafer süreci arasına bir eşitlik işareti koyarak ağır bir hata yapıyorsunuz.[100]

"Tek ülkede sosyalizm": Bu teorik yeniliğin merkezinde Stalinizm, gerçekte, Sovyet vatanseverliğinin enternasyonalizasyonu anlamına gelen *sui generis* bir enternasyonalizmle birleşmiş, fiilen Sovyet vatanseverliği için bir zemin hazırlamaktaydı. Gelişen "sosyalizm anavatanı"yla işbirliği yapmak "burjuva ulusların" komünist üyelerinin göreviydi. Hatta onların Sovyet vatanseverlik görevi de, pekâlâ, "doğru ya da yanlış, bizim ülkemiz" sloganını ilke olarak almak zorundaydı – Stalin tarafından, 1927 Ağustos'unda yapılan, "enternasyonalizm"in tanımında olduğu gibi: "Bir enternasyonalist açıkça, tereddütsüz ve koşulsuz olarak SSCB'yi savunmaya hazır olan kişidir, çünkü SSCB dünya devrimci hareketinin üssüdür ve SSCB'yi korumaksızın bu devrimci hareketi savunmak, ilerletmek imkânsızdır".[101]

Vatansever dönüşüm, Sovyetler Birliği'nin, Stalinist rejimin hoşa giden "Büyük Vatan Savaş"ı adını verdiği İkinci Dünya Savaşı'na dahil olduktan sonra tamamlandı. Bu durum Yunan Ortodoks Kilisesi'nin ıslahını ve Slavcılığın yeniden dirilmesini kabul etmekti.[102] Stalin'in "enternasyonalizm" etiketi, Komin-

100. A.g.e., Bölüm 3: "The Future of Nations and of National Languages". Aynı tema Soveyetler Birliği Komünist Partisi (Bolşevik) 1930'daki 16. Kongresi boyunca tekrar savunuldu [Political Report of the Central Committee to the Sixteenth Congress of the C.P.S.U.(B.)"u (www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1930/aug/27. htm) ve onun "Reply to the Discussion on the Political Report of the Central Committee to the Sixteenth Congress of the C.P.S.U.(B.)"a bakınız. (www.marxists.org/ reference/archive/stalin/works/1930/07/02. htm)].

101. V. Kubálková ve A. Cruickshank, *Marxism-Leninism and Theory of International Relations*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980, s. 139.

102. Bkz. Isaac Deutscher, *Stalin: A Political Biography*, 2. Baskı, New York: Oxford University Press, 1967, s. 487-93.

tern'in 1943'te çözülmesiyle mantıksal sonucuna ulaşıyorken, "Sovyet vatanseverliği" Sovyetler Birliği'nde ve dünya komünist hareketi içinde üstün bir erdem olarak övülmeye başlandı.

Sovyet vatanseverliği Moskova'nın savaştan zaferle çıkmasından sonra, özellikle Soğuk Savaş'ın başlamasıyla ve Sovyetler Birliği'nin canlanan dışlamayla yüz yüze geldiği anda tam teşekküllü şovenizme dönüştü. Bu durum "kozmopolitanizm" karşıtı kampanyanın ortaya çıktığı böylesi bir tarihsel arka plana zıttır. Kolakowski anıtsal eseri *Marksizmin Temel Akımları*'nda süreci şöyle tanımladı:

> 1949'da Sovyet medyası, tanımlanmamış fakat açıkça Batı'yı övmeyi ve vatan-karşıtı olmayı gerektiren "kozmopolitanizm"e karşı bir kampanya başlattı. Kampanya geliştiği gibi, bir kozmopolitan ile bir Yahudi'nin hemen hemen aynı tür olduğu artan bir biçimde açıkça ima edildi. Bireyler teşhir edildikçe ve adlarında Yahudi sesi olanların önceden Yahudi doğduğu gibi şeyler söz konusu edildi. "Sovyet vatanseverliği" Rus şovenizminden ayırt edilemez oldu ve resmi bir hastalığa dönüştü. Büyük önemli teknolojik buluşların ve keşiflerin Ruslar tarafından yapılmış olduğu propagandası aralıksız ilan edildi ve bu bağlamda yabancılardan söz etmek, Batı yalakalığı ve kozmopolitanizm suçu olabilirdi.[103]

Isaac Deutscher, bu kampanyanın ardındaki hikâyeyi anlattı.[104] Yeni doğan İsrail devletinin ilk Moskova büyükelçisi Golda Meir'in 1948-49'da Rus Yahudiler tarafından kitlesel gösterilerle selamlanması bu süreçte tetikleyici bir faktör oldu. Sovyetler Birliği yeni devletin Birleşmiş Milletler'deki başlıca destekçilerinden birisi olmuştu, onu yaratmak için, ilk Arap-İsrail savaşında verdiği silahlarla Siyonist hareketi destekleyerek kararlı bir katkı sağlamıştı. Bununla birlikte Stalin, Sovyet yurttaşlar tarafından yabancı bir devlete destek sunan bu izinsiz kamusal gösteriye kızmıştı, çünkü İsrail Devleti'nin doğumunda hemen sonra,

103. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, New York: W. W. Norton, 2008, s. 903.
104. Deutscher, *Stalin*, s. 604-9.

Soğuk Savaş'ta, gittikçe Batı'nın yanında olma nankörlüğü Stalin'i çok şaşırttı. Bunun üzerine sert önlemler alınması emredildi: "Partideki kışkırtıcılar İsrail devletini batılı emperyalizmin bir aracı olarak suçlamaya başladı ve onlar, Sovyet anavatanına tam bağlılıklarını sunmakta utanç verici bir şekilde başarısız olmaları nedeniyle, Batılılara dostluk gösteren Sovyet Yahudilerini azarladılar".[105]

Sovyet Yahudileri "asimile" oldukları bahanesiyle, şimdiye kadar tadını çıkardıkları hakların pek çoğundan ansızın mahrum edildiler. Yahudi tiyatroları, süreli yayınları ve yayınevleri kapatıldı, elemanları tasfiye edildi. Rabbi'ler* tutuklandı ve çalışma kamplarına gönderildi. Yahudi kökenli kamusal figürlere eziyet edildi. "Dünya, basın dünyasındaki taşlamalardan, kamusal alanda Rusça rumuzlar altında bilinmiş olan Yahudi isimli yazarların, 'köksüz kozmopolitanizm' suçlamasına maruz kaldıkları ve 'sadakatine güvenilmez' insanlar olarak sistematik bir biçimde ifşa edildikleri kokusunu aldı".[106]

Kozmopolitanizm karşıtı kampanyayı açığa vuran bir örnek; F. Chernov imzalı ve 1949 Mart'ında, Sovyetler Birliği Komünist Partisi'ne (CPSU) dönüştüğü 1952'ye kadar egemen parti olarak adlandırılan Tüm-Birleşik Komünist Partisi (Bolşevik) Genel Komitesinin teorik ve politik dergisi olan *Bolşevik* dergisinde, yayımlanan bir makaledir. Bu makalenin başlığı: "Burjuva Kozmopolitanizmi ve Onun Gerici Rolü"ydü.[107] Makale, "Rus halkımızın ve ülkemizdeki diğer halkların büyük kültürel kazanımlarına ve Sovyet vatanseverliğine karşı yayın yapan tiyatro eleştirmenlerinin, köksüz kozmopolitanların maskesiz vatansever karşıtlığı"na ilişkin Sovyet gazetelerinin haberciliğiyle

105. A.g.e., s. 607.

* Yahudi din adamları. (ç.n.)

106. A.g.e., s. 608.

107. F. Chernov, "Bourgeois Cosmopolitanism and its Reactionary Role" [1949] (Şu adresten Rusça orijinaline ve İngilizce çevirisine erişilebilir: www.cyberussr.com/rus/chernov/chernov-cosmo-e.html).

başlar.[108] Kozmopolitanizm karşıtı atıp tutmalar, Stalin'den ve Marx'tan Zhdanov'a uzanan birkaç yazardan pek çok alıntıyla devam eder. İki pasajı buraya alıyoruz:

> Kozmopolitanizm, vatanseverliğin yadsınmasıdır, onun karşıtıdır. Onun yandaşları Anavatanın yazgısına mutlak bir kayıtsızlık içindedir. Kozmopolitanizm, halkın ulusuna ve Anavatanına yönelik herhangi bir ahlaki veya toplumsal yükümlülüğün varlığını inkâr eder... Günümüz burjuva kozmopolitanizmi, "tek dünya yönetimi", "Avrupa Birleşik Devleti" vb mefhumuyla ulusal egemenliğin reddedilmesini gerektirir, yani o, sosyalizmin ve demokrasinin tüm dünya üzerindeki karşı konulmaz yükselişine karşı, Sovyetler Birliği'ne ve halk demokrasilerine karşı, emekçi kitlelere karşı mücadele adına "bir emperyalistler birliğinin" Amerikan emperyalizminin himayesi altında toplanmasının ideolojik bir "zemin"i ve "kutsanması"dır.[109] Bu maskesi düşen vatanseverlik karşıtı parti, kapitalist Batı nezdinde burjuva-kozmopolitan köleliğinin özüdür. Bu durum, dış ülkeler karşısındaki yalakalığın vatan hainliğini ve Sovyet halkı ile sosyalist Anavatanın çıkarlarına ihanet ettiğini ifşa etmiştir. Burjuva kozmopolitanlarının vatansever karşıtı gruplarının maskesinin düşmesi, burjuva kozmopolitanizmine karşı mücadele, Sovyet vatanseverliğinin can verici ruhu içinde ülkemizin çalışan kitlelerinin eğitimi üzerine Bolşevik Parti'nin kaygısının güçlü bir dışavurumdur.[110]

Bu kampanya Stalin'in ölümünden sonra durduruldu. Sovyet gazete okurlarının alışkın olduğu "özel kod" aracılığıyla gönderilen bu kampanyanın sona erdirilme tarzı, Kolakowski'nin tasviriyle, alıntılanmaya değerdir:

---

108. A.g.e., s. 1: "Kozmopolitanizmin Sovyet sanatına, bilimine ve tarihine sızması".

109. A.g.e., s. 3: "Kozmopolitan emperyalizmine karşı dünya çapında mücadele".

110. A.g.e., s. 4: "Sovyet Yurtseverliği – yeni ve daha yüksek bir tür". Stalinist kozmopolitan karşıtı kampanyanın bir diğer örneği Fransız Komünist Partisi'nin en tanınmış tarihi liderlerinden birisi olan Georges Cogniot'un 1950'de yayımlanan şu kitabıdır: *Réalité de la nation. L'attrape-nigaud du cosmopolitisme* (Paris: Editions sociales, 1950); Michael Löwy'nin "Marx&Engels: Cosmopolites" başlıklı çalışmasındaki tartışmaya bkz. *Critique*, Sayı 14, 1981, s. 5-12; Russel Wheatley'in Bob Jessop ile röportajı için bkz. *Karl Marx's Social and Political Thought, Cilt VII, The State, Politics, and Civil Society*, Londra: Routledge, 1999, s. 248-9.

> Görünüş bakılırsa; "kozmopolitanizme ve milliyetçiliğe karşı mücadele edelim" ile "milliyetçiliğe ve kozmopolitanizme karşı mücadeleye devam edelim" aynı gibi, fakat Sovyet okurları Stalin'in ölümünden sonra ikinci ifadesiyle karşılaştıklarında "hattın değiştiğini" fark etti ve şimdi asıl düşman milliyetçilikti.[111]

Kruşçev Sovyetlerinde destalinizasyonun başlamasıyla birlikte pek çok komünistin gözü açıldı. Aslında Moskova'dan nihayet yeşil ışık gelince şikâyetçi oldukları gerçekliklerin o zamana kadar farkında olmamalarına inanmanın çok güç olduğu düşünülürse, gözleri değil ağızları açıldı demek daha doğru olur. 1954 Stalin Barış Ödülü'nü almış olan, Yahudi kökenli Amerikan komünizminin en seçkin tarihsel figürlerinden birisi, tanınmış yazar Howard Fast bu duruma çarpıcı bir örnektir. ABD'deki Komünist Parti'nin gazetesi, *The Daily Worker* 26 Nisan 1956 tarihli sayısında Fast tarafından yazılmış "Kozmopolitanizm" başlıklı bir makale yayımladı. Bu makalenin ilk paragrafı semptomatiktir:

> Bu yazıda, Sovyetler Birliği'ndeki herhangi bir perspektif, Yahudi kültürünün imhasını tanzim etmek için bize olanak tanıyabilecek, oradan gelen hiçbir açıklama, yer almıyor. Bunun bir çırpıda açıklanabileceğini söylemek istemiyorum; ölen öldüğüyle kalır ve kabul edilen adaletsizliğin büyüklüğünün kefareti ancak sosyalist bir düzende bir daha bunun gibi bir şeyin tekrarlanamayacağı vaadine dayanan acı hatıralarla ödenebilir. ...
>
> "Kozmopolitanizm" denilen bir teori altında meşrulaştırılan ve büyük çoğunluğunun Yahudi olduğu eleştirmenlere ve yazarlara en geniş çaplı, en ağzı bozuk bir biçimde saldırdıklarını, belki, hatırlayacaksınız. Bu ad, yazarların mahkûm edilmesi maksadıyla "günahlarını" ayrıntılandırmak için verildi, "kozmopolitanizm teorisi" teorisyenleri tarafından işçi sınıfı kültüründe şeytani bir eğilim olarak belirtilmiş olan şeyleri karakterize etmek için geliştirildi...
>
> Benim bildiğim veya öğrenebildiğim kadarıyla, Marx, Engels ve Lenin böyle bir eğilimden hatta böylesine bir eğilimin meydana çıkabilme olasılığından dahi bihaberdi. Bilakis bu üç adam, proletarya enternasyonalizmine adanmış bir hareketi, bir dünya fenomeni ola-

111. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, s. 908.

rak işçi sınıfını işaret eden bir hareketi ileri sürdüler ve insanlığın bütün ulusal sınırlarını aşarak kardeşlikle birleşebileceği bir zamanı iple çektiler.[112]

Kozmopolitanizm ve "Küreselleşme"

Stalinist kampanyanın sonuyla birlikte, Komünist çevrelerde büyük bir konu olan "kozmopolitanizm" unutulup gitti, genel anlamda kamusal tartışmalarda da öyle oldu. Ancak, terminolojide değilse bile özsel olarak, 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca dünyayı vuran tarihsel felaketlerin dersleri üzerine düşünüm gerçekleştiren Karl Jasper veya Hannah Arendt gibi düşünürlerin asıl merak konusu olarak kaldı. Radikal bir düşünür ve Rosa Luxemburg hayranı olan Arendt'in kozmopolitanizm üzerine düşünceleri özel bir ilgiyi hak eder.

Arendt, şüphesiz, kozmopolitan bir insanlık kavramına bağlı olduğu için, etnik milliyetçiliğin Yahudi biçimini de kapsayan her türüne karşı sert bir şekilde eleştirildi, evrensel ve yerel arasındaki bir dengeye dikkat çekmeyi denedi ve Natan Sznaider'in, "insanların günlük yaşamlarında duygusal olarak iç içe geçmiş olan ve felsefi soyutlama düzeyinden türeyen evrensel değerler" olarak tanımladığı "kökleşmiş kozmopolitanizm" denilen şeyi üretti.[113] Onun entelektüel özgeçmişi bakımından daha özgün olanı, Alman filozofu Karl Jasper'le tartışmasında vurguladığı üzere *stricto sensu* (dar anlamda) kurumsal kozmopolitanizmi olumsuz değerlendirmesidir. Kant'ın görüşünün tersine, Arendt, federatif olsun olmasın küresel bir Leviathan olmayacak bir *civitas gentium** bile tasarlayamadı:

> Hiç kimse ülkesinin yurttaşı olduğu gibi bir dünya yurttaşı olamaz... Her ne biçimde olursa olsun tüm küre üzerinde merkezileş-

112. Howard Fast, "Cosmopolitanism" [1956] (www.trussel. com/hf/cosmopol. htm).

113. Natan Sznaider, "Hannah Arendt's Jewish Cosmopolitanism: Between the Universal and the Particular", *European Journal of Social Theory*, Cilt 10, Sayı 1, 2007, s. 120.

* (Lat.) Uluslararası vatandaşlık anlamına gelen tabir. (y.h.n.)

> miş iktidarla bir dünya yönetimi varsayımı, bütün dünyaya hâkim bir egemen güç mefhumu, diğer egemen iktidarlar tarafından kontrol edilemeyen ve başıboş tüm şiddet araçlarının tek elde toplanması, sadece zorbalığın korkutucu bir karabasanı değildir, bildiğimiz gibi, tüm politik yaşamın sonu olacaktır... Egemen bir dünya devletinin kurulması, dünya yurttaşlığının önkoşulu olmaktan ziyade bütün yurttaşlık biçimlerinin sonu olacaktır. Bu dünya politikasının doruk noktası olmayacak, kelimenin tam anlamıyla sonu olacaktır.[114]

Bu görüş, büyük ihtimalle, Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı-Eichmann Kudüs*'te eserinde 1964'taki dipnotta vurguladığı gibi, onun uluslararası bir ceza mahkemesi fikrini reddetmesini açıklamaktadır (Seyla Benhabib'in şaşırtıcı bulduğu bir reddetme):[115] "Ülkeler arasındaki belli politik sorumlulukların bir gün uluslararası bir mahkemede hükme bağlanabilir olması epey makuldür; böyle bir mahkemenin bireylerin suçluluğu veya masumiyeti üzerine hüküm veren bir yargıç kürsüsüne dönüşecek olması makul değildir".[116]

Bu konuda Kant'tan daha kötümser olan Arendt'in görüşü, Ernst Bloch'un "umut ilkesi" adını verdiği ütopya imkânının önüne geçer. Soğuk Savaş'ın takip ettiği, İkinci Dünya Savaşı'nın gerginliği altında ve aynı dönemde yazan Bloch, Kant'ın sözünü ettiği şeyi şöyle onayladı:

---

114. Hannah Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the World?" [1957], *Men in Dark Times* aynı başlıkla, San Diego: Harcourt Brace, 1995, s. 81-2. Arendt'in kozmopolitanizm kavramı üzerine, bkz. Annabel Herzog, Hannah Arendt Düşüncesinde Politik Yollar ve Anarşik Kozmopolitanizm", *Inquiry*, Sayı 47, 2004, s. 20-41; Arendt ve Jasper arasındaki tartışma üzerine, bkz. Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Jeremy Waldron, Bonnie Honig ve Will Kymlicka'nın yorumlarıyla birlikte derleyen Robert Post, New York: Oxford University Press, 2006.

115. Aynı yer, s. 15.

116. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin, 1994, s. 298. Arendt'in "eleştirel kozmopolitanizm"i bağlamındaki bu konu hakkında bkz. Robert Fine, "Arendt'in Eleştirel Kozmopolitanizm"i, aynı başlıkla 9. Bölüm, *Political Investigations: Hegel, Marx and Arendt*, Londra: Routledge, 2001, s. 151-65.

> Bu kötümserlik, hiç değilse, barışı görmüş ve Amerikan "dünya-cumhuriyet"ince teşvik edilen silah endüstrisini reddeden bu barış yanlılarının güvenilirliğinde farklılık gösterir... Aslında bu tür bir şey, sadece kurtların "savunduğu topluluğun", hilekâr bir barışseverliğin başına gelebilir, ki aynı hilekârlık saldırganlığın kurbanını, yalan söyleyerek saldırgana dönüştürür ve uygarlığın kurtuluşu için atom bombası üretir.[117]

Bloch'un not ettiği gibi, bu sorun "barış yanlılarının sürekli *ayrı bir ütopya* geleneğine sahip olması"dır. "Gerçi ara sıra toplumsal olanlar içerilse de, bir ütopya hiçbir suretle henüz onlarla kesişmez".[118] Ancak,

> Kadim barış rüyası her zaman, ikna edici bir şekilde, toplumsal ütopyanın herhangi başka öğesinden daha fazla açık taraftarları ve düzeltmeyi varsayar... Pulluğun üzerinden geçtiği toprağın herkese ait olduğunda, ne bir saat önce ne bir saat sonra, sadece o zaman kılıçlar kesin olarak pulluk demirine dönüşecektir. Kapitalist barış her zamankinden daha çok korku yayan ve barış nedenini savunmak için uluslara son derece yorucu bir biçimde emreden bir paradokstur; oysaki sosyalist barış bir totolojidir.[119]

Tahmin edildiği gibi, "kozmopolitanizm", 1990'ların başından beri, "küreselleşme" etiketi yapıştırılan kapitalist gelişimin dünya tarihinde yeni bir evreye varışıyla, tarih boyunca daha önce herhangi bir dönemden çok daha fazla, entelektüel tartışma içinde yeni bir geçerlilik kazanmıştır. Bu evre "Enfarmasyon Çağ"ı ve sermaye ile malların uluslararası dolaşımını bir hayli hızlandıran dünya çapındaki neoliberal saldırganlığın ve Sovyetler Birliği'yle Doğu-Avrupa Stalinist sistemlerinin çöküşünün bir sonucu olarak "iki kutuplu" dünyanın sonunu imleyen 1980'lerdeki kesişmeyle birlikte başladı.[120]

---

117. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Cambridge, MA: MIT, 1995, Cilt II, s. 896-7.
118. A.g.e., s. 895.
119. A.g.e., s. 897.
120. "Yeni kozmopolitanizm" üzerine bkz. Robert Fine, *Cosmopolitanism*, Oxon: Routledge, 2007.

Bu yeni eğilimin –"küreselleşme" çağının egemen sınıf ideolojisiyle ilgili olduğu için– en görünür dışavurumu, keskin Marksist eleştirmen Peter Gowan'ın "yeni liberal kozmopolitanizm" diye adlandırdığı durumdur:[121]

> Tarihsel açıdan gözden geçirilmiş yeni doktrin kendisini, yurttaş özgürlüğü ve temsilci kurumların eşlik ettiği devletlerin liderliğinde ortak hukuksal normlar ve serbest ticaret yoluyla barışçıl bir şekilde birleşmiş tek bir insan türü tasavvuruna dayanan, liberal bir enternasyonalizmin sürdürücüsü olarak imgeleyen Anglo-Amerikan geleneğinin radikalleşmesidir...
> Bu yeni liberal kozmopolitanizm, buna karşın, devletlerin iç ve dış hareketinin her ikisini de hem ekonomik hem de politik olarak önemli ölçüde idare edecek küresel bir düzenin inşa edilmesiyle, ulusal egemenliğin sınırlarını aşmaya çabalar. Bugünün büyük uluslararası konularını belirlemeye yetkili, herhangi bir dünya yönetiminin savunulduğu bir kavram değildir. Daha çok, finansın ve ticaretin uluslararası akışını koruyorken, bu akışın öznesi olan devletin ekonomik, toplumsal ve politik yaşamının derinine ulaşmak için –dönemin aşırı yapmacık üslubu içinde "küresel yönetim" olarak isimlendirilmiş– bir dizi disipliner rejim kurma tasarısıdır.[122]

Gowan, bununla birlikte, bu "yeni liberal kozmopolitanizm"i, çeşitli yazarlar tarafından savunulan "daha demokratik kozmopolitanizm"den ayırmayı ihmal etmez. Nadia Urbinati'nin

---

121. Peter Gowan, "The New Liberal Cosmopolitanism", *New Left Review*, II/11, Eylül/Ekim 2001, s. 79-93 [yeniden basım Daniele Archibugi (Der.), *Debating Cosmopolitics*, Londra: Verso, 2003, s. 51-66].

122. A.g.e., s. 79-80. "Batı İttifakı ve Avrupa Birliği Deneyimi"ni destekleyen bu "yeni liberal kozmopolitanizmin" daha iddialı bir varyasyonu için bkz. Ulrich Beck, *Cosmopolitan Vision*, Cambridge, Uk: Polity, 2006. Dünyaya hükmetme perspektifi (yönetimsel dünya perspektifi) ile "yeni liberal" uluslararası rejim arasında kalan inşa edilmiş bir olgu olarak yeni kapitalist kozmopolitanizmin yaygın sol aşırı-kozmopolitan teorileştirilmesi, elbette, Michael Hardt ve Antonio Negri *İmparatorluk* eserinde gerçekleştirilmiştir, bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000. Ayrıca yazarlar, Hardt ve Negri, "küreselleşmenin" "proleter enternasyonalizmi" geçersiz kıldığına inanmaktadırlar (s. 49-52).

açıkladığı gibi,[123] ikinciler arasında daha ileri bir ayrım, çoğunlukla Jürgen Habermas'ın felsefi düzlemi[124] üzerinde kavramsallaştırılmış olan "kozmopolitan demokrasi" ile en çok Daniele Archibugi ve David Held'in kurumsal düzeyde[125] destekledikleri "kozmopolitik" uygulama arasında yapılmalıdır. Yeni-Kantçı hak temelli kozmopolitanizm yaklaşımı demokratik kozmopolitanizm doktrininin merkezi olduğuna göre, destekleyicilerini çok ilgilendiren insan hakları erimi, yani geleneksel haklar ile Dünya Sosyal Forumu'ndaki etkin güçlerin bakış açısından bir "kozmopolitan yasallık" arayan Boaventura de Sousa Santos gibi hukuk düşünürlerinin başlıca kafa yorduğu haklar arasında, halihazırda açık bir fark vardır.[126]

Göçmen sorunu bu farkın iyi bir mihenk taşıdır: "kozmopolitan demokrasi"nin savunucuları yurttaşlar olarak göçmenlerin entegrasyonunu destekliyorken –böylece anaakım aydın kesimiyle yakınlaşıyorken– Etienne Balibar, Marie-Claire Caloz-Tschopp ve Sandro Mezzadra[127] gibi radikal düşünürler, bir bakıma burjuva kabul edilebilirliğinin sınırlarını epey aşan, küresel yoksulun dolaşma, göç etme ve yerleşme hakkını savunur.

123. Nadia Urbinati, "Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic?", Archibugi (Der.), *Debating Cosmopolitics*, s. 67-85.

124. Konuyla ilgili diğerleri arasında Jürgen Habermas'ın derlenmiş denemelerine bkz. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Ciaran Cronin ve Pablo De Greiff (Der.), Cambridge, MA: MIT Press, 1998. Özellikle Kant'ın ünlü kitapçığının iki yüzüncü yılı için yazılmış olan bir makale için bkz. "Kant's Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Year's Historical Remove", s. 165-201.

125. Özellikle bkz. Daniele Archibugi ve David Held (Der.), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Cambridge, UK: Polity Press, 1995 ve Daniele Archibugi, "Cosmopolitical Democracy", *New Left Review*, II/4, Temmuz/Ağustos 2000, s. 137-150 [yeniden basım, Archibugi (Der.), *Debating Cosmopolitics*, s. 1-15].

126. Özellikle bkz. Boaventura de Sousa Santos ve César A. Rodríguez-Garavito, *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge University Press, 2005.

127. Bkz. Etienne Balibar, "Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship", *Rethinking Marxism*, Cilt 20, Sayı 4, 2008, s. 522-38; Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les étrangers aux frontieres de l'Europe et le spectre des camps*, Paris: La Dispute, 2004 ve Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona: Ombre corte, 2006.

Bununla birlikte "kozmopolitan demokrasi"nin temel sorunu, onun kurumsal bakış açısının içerisinde bulunur. Temelde bu doktrini destekleyenler, hem devlete ait olmayan ("sivil toplum") örgütlenmelerin hem de onların içinde ve ötesinde demokratik olarak seçilmiş temsilcilerin rolünü artırarak, küresel "kamusal alan"ın taşıyıcı kemerleri olarak eyleyen hükümetler arası kurumların genişletilmesini ve geliştirilmesini savunurlar; küresel yönetimin bu gelişimi devlet egemenliğinin değerinin düşürülmesini kabul etmelidir. Bu doktrinin temel eksikliği, Archibugi'nin kendi çıkmazını kabul etmesiyle en açık bir biçimde görünür hale gelir:

> Şüphesiz ki, burada bir çelişki vardır. Bu kozmopolit proje, baskın güçlerin yer almadığı yapıları (uluslararası yargı kurumları, dünya vatandaşları enstitüleri) güç kullanılması gereken işler olduğunda askeri araçlarını kendi kararlarına razı ettirebilmek için tekelleştiren devletlere sorarken görevlendirmelidir. Körfez ve Kosova savaşları boyunca kendilerini "aydınlanmış" olarak tanımlayan hükümetler, eğer, etkili bir biçimde demokratik yetkilerini icra etmeye niyetlenseydiler, kendi güçlerini göstermeden önce küresel sivil topluma ve uluslararası hukuki otoritelere danışmaları gerekirdi.[128]

Marksist bir bakış açısından, son cümledeki "eğer"in sıradan bir "gerçekçi" ya da sağduyuya sahip bir kişi için bile sadece kendi kendini kandırma veya hüsnü zan olarak görülebileceği açıktır. Bu hüsnü zan, Craig Calhoun'un ironik bir ifadeyle ortaya koyduğu "seyyahların alışılmış sınıf bilinci"nin bir dışavurumu gibi görülemez. Calhoun "kozmopolitan demokrasinin savunucularının servetin ve gücün radikal bir yeniden dağıtımına başvurmaksızın erdemi bulmaya söz verdikleri için sıklıkla seçkinleri cezbeden bir politik reform görüşünü teklif ettikleri"ni ileri sürer.[129] Oysaki Gowan'ın vurguladığı gibi,

---

128. Archibugi, "Cosmopolitical Democracy", s. 149.

129. Craig Calhoun, "The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism", Archibugi (Der.), *Debating Cosmopolitics*, s. 112. "Sözde kozmopolitanlar, küresel farklılığın kozmopolian değe-

> İnsanlığı küresel bir ölçekte hakiki bir birliğe razı etme ihtimali, en çok bu akımın temsilcilerinin değerini azaltan bir açıklık ve keskinlikle mevcut kapitalizmin fiili sosyal ve ekonomik ilişkileriyle yüzleşmek zorunda bırakacaktır ve bu yönde herhangi bir değişim umudu yegâne süper gücün kaytarması veya sulandırmasıyla boşa çıkabilir.[130]

Archibugi kendisini eleştirenlere verdiği bir cevabın son cümlesinde yazdıklarıyla bu yargıyı destekler gibi görünür: "Kozmopolitan demokrasi eğer gittikçe artan bu hegemonik gücün takviyesini dizginleme yeteneksizliğini kanıtlarsa, sefil bir avuntudan başka bir şey olmayacaktır".[131] "Kozmopolitan demokrasi"nin bakış açısı, Arendt'in yukarıda alıntıladığımız muhalefetini andıran terimlerle, "birleşmiş bir politik alanın kozmos düzeyinde oluşumunun inandırıcılığını ve çekiciliğini"[132] sorgulayan sol bir perspektiften de eleştirilmektedir. Bu nedenle Timothy Brennan egemenliği savunur:

> Halk adına mevcut ulus-devletleri kesintiye uğratabilecek olan herhangi bir kozmopolis düşünmek konusunda çok temkinli olmak zorundayız: halihazırda çok fazla güçlü çıkar, böyle bir hayali alan üzerine yerleşmiş durumda... böyle bir şeyi tahayyül eden pek çok iktidarı zayıflatma yükümlüğüne karşı karmaşık teorik mabetler inşa etmek yerine, Güney Meksika, Kolombiya, Endonezya veya Filistin'de –ve dünyanın diğer pek çok parçasında– gerçek egemenliği kurmak için halkın çabalarını teşvik etmeliyiz. Bu durum sınır ötesi hareketliliğin, radikal kültürel birleşmenin, sivil dayanışması ve emeğin korunumu için uluslararası kampların yeni biçimlerine dair ihtiyaçla çatışmaz.[133]

---

rinin zenginliğin ayrıcalığına ve belki de özellikle belli devletlerdeki yurttaşlığa dayandığını ne ölçüde tanımıyorlarsa o oranda ikiyüzlüdürler" (aynı yer).

130. Gowan, "The New Liberal Cosmopolitanism", s. 93.

131. Daniele Archibugi, "Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review", *European Journal of International Relations*, Cilt 10, Sayı 3, s. 466.

132. Urbinati, "Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic?", s. 67.

133. Timothy Brennan, "Cosmopolitanism and Internationalism", *New Left Review*, II/7, Ocak/Şubat 2001, s. 84 [yeniden basım, Archibugi (Der.), *Debating Cosmopolitics*, s. 40-50].

Burada da, bu tür bir "kozmopolitanizm" eleştirisi, ütopyanın kaçınılmaz itici gücünü engelleme riskiyle karşı karşıyadır: -Bloch'un savunduğu gibi- barışçıl, birleşmiş bir insanlık arzusunu sosyalist rüyayla birbirinden ayrılamaz bir biçimde bağlamak yerine ulusal egemenliğin savunusu yer değiştirir. Dahası Brennan'in, bu gibi örneklerde her zaman "inter-nasyonalizm"e dönüşen, "enternasyonalizm"i "kozmopolitanizm"in karşısına modası geçmiş bir marifetle bağlaması hiç garip değil. Gerçekte o, "mevcut ulus-devlet sistemini" bir tür "uluslar ötesi geçiş dönemi" olarak görüyor ama aynı zamanda şunu da ekliyor: "şu an için [mevcut sistem] yalnızca ulus ötesi dayanışma biçiminin olabilecek tek biçimde -yavaşça ve nesiller boyunca- ortaya çıkabileceği temellere sahiptir".[134]

Bu [ifadeler] *Komünist Manifesto*'nun sınıf mücadelesinin dolaysız alanının ulus olduğu temel kabulünün bir yenilenmesine benzer -şöyle bir farkla; *Manifesto*'da hem kozmopolitan perspektif hem de sosyalist dönüşüme değil de (birkaç nesil boyunca farklı biçimlerde fiilen varolan) dayanışmanın sadece ulusötesi biçimlerinin ortaya çıkmasına atfedilen "yavaşlık"la kesin bir biçimde karşıt olan devrimci ihtimal birlikte gider.

Ulusal egemenlik savunusu, emperyalist baskı karşısında kesinlikle haklı gösterilmesine ve gerekli olmasına rağmen (birinin, sadece muazzam boyutlarda bir felaketle üretebileceği tarihsel bir gerileme yoluyla bu süreci tersine çevirmeyi kafasına koymadığı sürece), "küreselleşme"nin kesinlikle bir gerçeklik olduğu, boş bir slogan olmadığı ve tersine çevrilemez bir gerçeklik olduğu, yani aslında çağımızın aşılamaz ufkuna dönüştüğü bir zamanda [bu görüş] kaçınılmaz şekilde anakronistik görünür.

Hakkıyla anlaşılırsa, toplumsal haklar için mücadelede ulusal düzeyde olan birisi ile uluslar arası düzeyde kozmopolitan olan birisi arasında çelişkiden ziyade tamamlayıcılık olmazsa olmazdır. Bu, "postkolonyal ulusçuluk"un kendi mücadelesi

134. Aynı yer.

için de geçerlidir. Pheng Cheah, "postkolonyal ulusçuluğun, kozmopolitik güç alanındaki aporetik* olguları postkolonyal dönüşümün çağdaş ulusötesi etkinliği olarak karakterize etmeyi"[135] amaçlarken, bu apoira'yı, hatalı bir biçimde, ulusal ve kozmopolitan arasında görünüşteki mantıksal karşıtlığı içkinmiş gibi farz eder. Gördüğümüz üzere, bu karşıtlık sadece aşırı-milliyetçilik (postkolonyal ülkelerden çok emperyalist ülkelerin milliyetçiliğine mündemiç olan bir milliyetçilik türü) haricinde, milliyetçiliğe yakın bir anlama gelirse ve/veya kozmopolitanizm, dünyanın geri kalanı üzerine tek bir devletin ya da bir devletler grubunun iradesini ve kültürünü dayatmak için üstü kapalı bir girişim anlamına gelirse, geçerlidir.

Fakat kozmopolitanizmin, milliyetçilik gibi, çeşitli türleri vardır. Can-ı gönülden tek bir süper gücü ifade ettiğinde bile, zorunlu olarak emperyalizm maskesini takmış olmaz. Diyojen tarzı felsefi kozmopolitanizmin en ünlü taraftarlarından biri olan Amerikalı filozof Martha Nussbaum, Amerikan vatanseverliği ve istisnacılığıyla fiilen mücadele etti.[136] Üstelik Amerikan emperyalizmin en ünlü teorisyenlerinden birisi olan Francis Fukuyama'nın kendisi, "yazarın kendisi gibi küçük bir entelektüel grubun haricinde hiç kimsenin duygusal cazibesine katılmadığı ve muhtemelen birazcık sempatiye sahip olduğu için çok

* Şüphelerle, açmazlarla yüklü olan, bu nedenle de kesin bir sonuca vardırılamayan düşünceler ve tartışmalar. (y.h.n.)

135. Pheng Cheah, "Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism", Cheah ve Robins (Der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, s. 316. Pheng Cheah postkolonyal milliyetçiliğin Marx'ın "ekonomizm"ini çürüttüğüne inanıyor: Marx'ın düşüncesi gerçekten de böyle bir başlangıç evresinden geçti, fakat, o, bunu [ekonomizmi, (ç.n.)] hükümsüz kılmayı başardı. Marx'ın çoğu eleştirmeniyle ilgili sorunu, düşüncesinin bütün dinamiğini ve bilhassa en olgun evresini kavramamış olmalarıdır.

136. Martha Nussbaum'ın denemesine bkz. "Patriotism and Cosmopolitanism", *Boston Review* (Eylül/Ekim 1994) içinde ve bu denemenin etrafında dönen şu tartışmaya bkz. aynı başlıklı baskıda *For Love of Country?: Debating the Limits of Patriotism*, Joshua Cohen (Der.), cevaplayanlarla birlikte, Boston: Beacon Press, 1996.

uluslulugun CEO tabakasına ait" diyerek onun [Nussbaum'un] kozmopolitanizmiyle alay etti.[137] İyi anlaşıldığı sürece, neoliberal kozmopolitanizmin hakiki karşıtı postkolonyal milliyetçilikten çok aslında enternasyonalist kozmopolitanizmdir. Daniele Conversi, bunu uygun bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Açıkça görülüyor ki, bir tek kozmopolitan görüş yoktur, bunun yerine rekabet eden kozmopolitan projelerin çokluğu vardır. İnandırıcı bir kozmopolitan gündem sadece yerel, ulusal ve evrensel fikirlerin çeşitliliğini yarıştırmaktan (ya da birbirini dışlamaktan) çok, onları birbiriyle uyumlu kılan insani kuşatıcılığı takip edebilmelidir. Ve eğer sadece uygulanabilir bu rasyonel hedef (tahakküm, hegemonya, yok etme veya asimilasyon gibi yıkıcı işlemlerden çok) insanlığın bir arada yaşamasını sağlayacaksa, sadece o zaman kozmopolitanizm homojenleştirmeye ve doğrusu, günümüzdeki küreselleşmeye aykırı olarak kavranabilir.[138]

Postkolonyal ülkelerdeki ulusal kurtuluş hareketleri küresel mücadelenin bileşenleri olarak, bu mücadelenin zorunlu uğrakları olarak, küresel dönüşüm için kozmopolitan mücadeleye mükemmelen uygun düşebilir, ki bu görüş uzun zaman önce en iyi şekilde Lenin tarafından teorize edilmiş ve en son ve en açık Latin Amerika'daki popüler sol-kanat hareketler yoluyla gösterildiği gibi, modern tarihte sayısız kez uygulanmıştır. İşçi (sınıfı) örgütlerinin ve diğer toplumsal hareketlerin çoğunun, ulusal-temelli toplumsal kazanımlarının korunması ve genişlemesi için mücadele etmeleri, hâlihazırda uluslararası uzantılar ve kurumsallaştırmalar için de mücadele etmeleri anlamına geliyor. Bu gerçeklik, bahsedilen mücadele biçiminin (işçi sınıfını) konsolide etmenin ve sömürenlerin, uluslararası rekabet

137. Francis Fukuyama'nın Nussbaum'ın *For Love of Country?* adlı eserinin eleştirisi için; *Foreign Affairs*, Cilt 76, Sayı 2, Mart/Nisan 1997, s. 173. Bazı postkolonyal milliyetçi çevrelerde ifade edilenler kadar, bu eleştiri ve Stalinist biri arasındaki bu benzerlik çarpıcıdır.

138. Daniele Conversi, "Cosmopolitanism and Nationalism", Athena Leoussi (Der.), *Encyclopaedia of Nationalism*, New Brunswick: Transaction, 2000, s. 39.

adı altında, elde edilmiş tüm kazanımların altını oymalarının önüne geçilmesinin en garanti yolu olmasında yatıyor.[139] Tüm bu kavgaların ve diğerlerinin keşişme noktası, Boaventura de Sousa Santos'un "isyancı kozmopolitanizm" dediği şeyin "en başarılı tecelli"si olarak Dünya Sosyal Forumu'nun kalbidir, Santos bunu aşağıdaki gibi tanımladı:

> [İsyancı kozmopolitanizm] küreselleşen yerellik ve yerelleşen küresellik tarafından üretilmiş ya da şiddetlendirilmiş eşitsiz mübadeleye karşı uluslar ötesi düzeyde örgütlenen direnişten oluşur. Bu direniş, hegemonik küreselleşme tarafından sömürülmüş bu sınıfları ve toplumsal grupları temsilen, toplumsal örgütler ve hareketler arasındaki küresel/yerel eklemlenme yoluyla örgütlenmiştir ve dışlamaya, madunlaştırmaya, ekolojinin ve yaşam kaynaklarının yıkımına, politik ve kültürel baskılanmaya vs karşı somut mücadele içinde birleştirmiştir. Onlar bilgi teknolojisi ve iletişim alanındaki devrimden ve seyahat masraflarının düşmesinden kaynaklanan nedenler de dahil olmak üzere, geçiş aşamasındaki dünya sistemi tarafından yaratılmış uluslar ötesi etkileşim imkânlarının avantajlarını kullanırlar. İsyancı kozmopolitan etkinlikleri, diğerleri arasında, toplumsal hareketler ve ilerici sivil toplum örgütleri arasındaki eşitlikçi uluslar ötesi Kuzey-Güney ve Güney-Güney dayanışma ağlarını; yeni işçi sınıfı enternasyonalizmini (farklı bölgesel gruplarda işçi örgütlenmeleri arasındaki diyaloglar); farklı ülkelerde faaliyet yürüten çok uluslu bir şirketin işçileri arasında uluslar ötesi güç birliğini; sağlığa zararlı koşullarda işçi çalıştıran yerlere/modern kölelik mekânlarına, ayrımcı emek pratiklerine ve köle emeğine karşı mücadele eden işçi ve yurttaş gruplarının güç birliğini; uluslar arası alternatif yasal yardım ağlarını; uluslar ötesi insan hakları örgütlerini; feministlerin, yerlilerin, ekolojik veya alternatif gelişim hareketlerinin ve birliklerinin, dünya çapındaki ağlarını; sömürge sonrası ya da azınlık perspektiflerini kullanan incelemelere eğilerek emperyalist

139. Bunun bir örneği, ulusal çıkarların savunusu ile Pierre Bourdieu'nün "yeni enternasyonalizm"in bir örneği olarak savunduğu -bir "Avrupa sosyal devleti" mücadelesi- Avrupa Birliği'nin genişlemesi mücadelesi arasındaki diyalektiktir, aynı başlıkla, "For a New Internationalism", *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time*, Cambridge, UK: Polity, 1998, s. 60-69.

olmayan, hegemonya karşıtı alternatif kültürel değerler peşindeki edebi, sanatsal ve bilimsel hareketleri kapsar.[140]

Boaventura de Sousa Santos makalesini şöyle bitirir: "Bundan sonra küresel ve küreselleşme dediğimiz şeyi, küreselleşmenin iki üretim biçimi arasında, daha doğrusu, küreselleşmeler arasındaki daimi bir mücadelenin koşullu, kısmi ve tersine çevrilebilir sonucu olarak kavranmak mümkün değildir".[141] Bu durum, aslında, Dünya Sosyal Forumu'nu örgütleyenlerin, neden medyanın onları damgaladığı "küreselleşme karşıtı" etiketi yerine "alternatif küreselleşme" ifadesinde ısrar ettiklerini de açıklar.

Sosyalist mücadele küresel adalet temelinde, kapitalizmin kozmopolitan başarısının yerine geçmeye talip olmalıdır: Luddite hareketine benzer bir şekilde, *per se* [kendinde] küreselleşme karşıtı olmak ve böylece "tarihin tekerleğini tersine çevirme"[142] arayışı içinde ulusal kısıtlamaları arzulamak, sosyalist projenin doğasıyla çelişecektir. Bloch'un *Umut İlkesi*'nin son cümlesi, Marx'ın dünya-tarihsel görüşünün kalbinde yatan şeyi uygun bir şekilde ve hoşça özetler ve bu özet, Marx'ı temel ilham kaynağı olarak alan herhangi bir düşünümün özünde yer almalıdır:

> Marx nihai amacını "insan doğasının zenginliğinin gelişmesi" olarak tanımlar; bu insani zenginlik, tıpkı toplamda doğadan gelen zenginlik gibi, sadece dünyanın içinde bulunduğu Eğilimin Gizilliğindedir – visa– *vis de tout* [Her şeyin ya da herkesin karşısında]. Bu bakış açısından: insan hâlâ her yerde tarih öncesinde yaşamaktadır, her şey dünyanın, doğru bir dünyanın yaratılmasının evvelindedir daha. *Gerçek yaradılış başlangıcına değildir, sonuna gelmiştir*, ancak toplum ve varoluş radikalleştiğinde, yani kendi köklerini kavradıklarında, başlamaya başlayacaktır. Tarihin kökü ise çalışan, yaratan,

140. Boaventura de Sousa Santos, "Globalizations", *Theory, Culture & Society*, Cilt 23, Sayı 2-3, 2006, s. 397.

141. A.g.e., s. 398.

142. Bu nedenle Dünya Sosyal Forumu'nu örgütleyenlerin çoğu, medyanın onları inatla isyancı "küreselleşme karşıtı" etiketlemesi yerine "alternatif küreselleşme" ifadesinde ısrarcı oldular.

verili olanı yeniden biçimlendiren ve aşan insandır. İnsan, kendini kavrayıp da kendisine ait olanı dışlaştırmadan ve yabancılaştırmadan, gerçek demokrasi içinde temellendirdiğinde, herkese çocukken görünen ve henüz kimsenin gitmediği bir şey meydana gelecektir dünyada: vatan.[143]

143. Bloch, *The Principle of Hope*, Cilt III, s. 1375-6 [*Umut İlkesi*, Cilt 2, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2012, s. 811].

Kaynakça

MECW kısaltması Marx ve Engels'in Toplu Eserleri'ne; MEW, Marx ve Engels Werke'ye; MIA ise Marksist İnternet Arşivi'ne göndermede bulunur (referanslar için aşağıya bakınız). MECW'ye erişimimi kolaylaştırdığı için Sebastian Budgen'e teşekkürler.

Abdel-Malek, Anouar, "Orientalism in crisis", *Diogenes*, Cilt 11, Sayı 44, 1963, s. 103-40; bu yazıdan bir alıntı, (Der.) Macfie'nin *Orientalism: A Reader*'da bulunabilir, s. 47-56.

Achcar, Gilbert, "Engels: theorist of war, theorist of revolution", *International Socialism*, No: 97, Kış 2002, s. 69-89, http://pubs.socialistreviewindex. org.uk/isj97/achcar.htm.

—, "Marx et Engels face a la guerre", Arnaud Spire (Der.), *Marx contemporain*, Paris: Syllepse, 2003, s. 171-84.

—, *Eastern Cauldron: Islam, Afghanistan, Palestine and Iraq in a Marxist Mirror*, Çev. Peter Drucker, New York: Monthly Review Press ve Londra: Pluto Press, 2004.

—, "Marxists and Religion - Yesterday and Today", Çev. Peter Cooper, ilk yayım tarihi: *International Viewpoint*, 16 Mart 2005, http:// internationalviewpoint.org/spip.php?article622.

—, *The Clash of Barbarisms: The Making of the New World Disorder*, Genişletilmiş 2. Baskı, Çev. Peter Drucker, Boulder, CO: Paradigm Publishers ve Londra: Saqi, 2006.

—, Michel Warschawski ile birlikte, *The 33-Day War: Israel's War on Hezbollah in Lebanon and Its Aftermath*, Boulder, CO: Paradigm Publishers ve Londra: Saqi, 2007.

—, Noam Chomsky ile birlikte, *Perilous Power: The Middle East and U.S. Foreign Policy*, Stephen Shalom (Der.), Boulder, CO: Paradigm Publishers ve Londra: Hamish Hamilton, 2007 (genişletilmiş 2. Baskı, Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2009).

Afary, Janet ve Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Ahmad, Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londra: Verso, 1992. A.I.T., *L'Alliance de la Démocratie Socialiste et l'Association Internationale des Travailleurs. Rapport et documents publiés par ordre du Congres International de la Haye*, Londra: A. Darson, 1873.

Alighieri, Dante, *De Monarchia* [ca. 1312], Çev. Aurelia Henry (1904), http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=2196&Itemid=27.

Althusser, Louis, *For Marx*, Çev. Ben Brewster, Harmondsworth, UK: Penguin, 1969.

—, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1971.

'Amil, Mahdi, *Hal al-qalb lil-sharq wal-'aql lil-gharb? Marx fi Istishraq Edward Said*, Beyrut: Al-Farabi, 1985.

Amin, Samir, *Eurocentrism*, Çev. R. Moore ve J. Membrez, New York: Monthly Review Press, 1989.

Anderson, Kevin, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Archibugi, Daniele, "Cosmopolitical Democracy", *New Left Review*, II/4, Temmuz/Ağustos 2000, s. 137-50; Archibugi (Der.), yeniden basıldı, s. 1-15.

— (Der.), *Debating Cosmopolitics*, Londra: Verso, 2003.

—, "Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review", *European Journal of International Relations*, Cilt 10, Sayı 3, 2004, s. 437-73.

Archibugi, Daniele ve David Held (Der.), (1995), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Cambridge, UK: Polity Press.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin, 1994.

—, "Karl Jaspers: Citizen of the World?" [1957], aynı başlıkla, *Men in Dark Times*, San Diego: Harcourt Brace, 1995, s. 81-94.

Al-'Azm, Sadik [Sadiq] Jalal, *Al-istishraq wal-istishraq maakusan*, Beyrut: Dar al-Hadatha, 1981.

—, "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin 8*, Londra: Ithaca Press, 1981, s. 5-26; A. L. Macfie (Der.) yeniden basıldı, *Orientalism: A Reader*, s. 217-38.

—, "Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches", Bölüm I ve II, *South Asia Bulletin*, Cilt XIII, Sayı 1&2, 1993, s. 93-121 ve Cilt XIV, Sayı 1, 1994, s. 73-98.

Balibar, Etienne, "Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship", *Rethinking Marxism*, Cilt 20, Sayı 4, 2008, s. 522-38.

Bauer, Otto, *The Question of Nationalities and Social Democracy* [Almanca orijinal metin 1907'de yayımlandı], Çev. Joseph O'Donnell, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Bax, Ernest Belfort, *The Peasants War in Germany 1525-1526*, Londra: Swan Sonnenschein & Co, 1899.

Beck, Ulrich, *Cosmopolitan Vision*, Cambridge, UK: Polity Press, 2006.

Benhabib, Seyla, *Another Cosmopolitanism*, Jeremy Waldron, Bonnie Honig ve Will Kymlicka'nın yorumlarıyla birlikte, Robert Post (Der.), New York: Oxford University Press, 2006.

Bensaid, Daniel (Der.), *Karl Marx, Sur la Question Juive. Présentation et commentaires de Daniel Bensaid*, Paris: Textuel, 2006.

Bevilacqua, Alexander, "Conceiving the Republic of Mankind: The Political Thought of Anacharsis Cloots", *History of European Ideas*, Cilt 38, Sayı 4, Aralık 2012, s. 550-69.

Bloch, Ernst, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Leipzig: Reclam, 1989.

—, *The Principle of Hope*, 3 Cilt [Almanca orijinal metin 1938-1947'de yayımlandı], Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Bourdieu, Pierre, "For a New Internationalism", aynı başlıkla, *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time* içinde, Cambridge, UK: Polity, 1998, s. 60-9.

Brennan, Timothy, "Cosmopolitanism and Internationalism", *New Left Review*, II/7, Ocak/Şubat 2001, s. 75-84; Archibugi (Der.) içinde yeniden basıldı, s. 40-50.

Briere, Claire ve Pierre Blanchet, *Iran: La révolution au nom de Dieu*, Paris: Seuil, 1979.

Briere, Claire ve Olivier Carré, *Islam: Guerre a l'Occident?*, Paris: Autrement, 1983.

Burgat, François, *L'islamisme au Maghreb: La voix du Sud*, Paris: Karthala, 1988; Çev. William Dowell ve Burgat.

—, "De la difficulté de nommer: *intégrisme, fondamentalisme, islamisme*", *Les Temps modernes*, March 1988, s. 119-39.

—, *L'islamisme en face*, Paris: La Découverte, 1995; İngilizce çeviri: *Face to Face with Political Islam*, Londra: I. B. Tauris, 2003.

—, *L'islamisme a l'heure d'Al-Qaida*, Paris: La Découverte, 2005.

Burgat, François, ile William Dowell, *The Islamic Movement in North Africa*, Austin: University of Texas, 1992.

Busch, H. J. ve A. Horstmann, "Kosmopolit, Kosmopolitismus. 1", Joachim Ritter, Karlfried Gründer ve Gottfried Gabriel (Der.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Cilt 4, Basel: Schwabe Verlag, 1976, s. 1155-8.

Calhoun, Craig, "The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism", Archibugi (Der.), s. 87-116.

Caloz-Tschopp, Marie-Claire, *Les étrangers aux frontieres de l'Europe et le spectre des camps*, Paris: La Dispute, 2004.

Carré, Olivier, *La légitimation islamique des socialismes arabes. Analyse conceptuelle combinatoire des manuels scolaires égyptiens, syriens et irakiens*, Paris: FNSP, 1979.

—, Der., *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, Paris: PUF, 1982.

—, *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris: FNSP, 1991.

—, *L'Islam laique ou le retour a la Grande Tradition*, Paris: Armand Colin, 1993.

Carré, Olivier ve Michel Seurat (Der.), [Gérard Michaud takma adını kullanarak], *Les Freres musulmans Égypte et Syrie (1928-1982)*, Paris: Gallimard/Julliard, 1983.

Chandra, Bipan, "Karl Marx, His Theories of Asian Societies and Colonial Rule", UNESCO (Der.), *Sociological Theories: Race and Colonialism* içinde, Paris: Unesco, 1980, s. 383-451.

Cheah, Pheng, "Given Culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism", Pheng Cheah ve Bruce Robins (Der.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, s. 290-328.

—, "Cosmopolitanism", *Theory, Culture & Society*, Cilt 23, Sayı 2-3, 2006, s. 486-96.

Chernov, F., "Bourgeois Cosmopolitanism and its Reactionary Role", ilk defa 1949'da Rusça basıldı, <http://www.cyberussr.com/rus/chernov/chernov-cosmo-e.html>.

Clément, Jean-François, "Pour une compréhension des mouvements islamistes", *Esprit*, Ocak 1980, s. 38-51.

Cloots, Anacharsis, *La République Universelle ou Adresse aux tyrannicides*, ilk kez 1792'de basıldı, Fransızca metne çeşitli internet sitelerinden erişilebilir.

Cogniot, Georges, *Réalité de la nation. L'attrape-nigaud du cosmopolitisme*, Paris: Editions sociales, 1950.

Conversi, Daniele, "Cosmopolitanism and Nationalism", Athena Leoussi (Der.), *Encyclopaedia of Nationalism* içinde, New Brunswick: Transaction, 2000, s. 34-9.

Degras, Jane (Der.), *The Communist International 1919-1943: Documents*, Cilt I (1919-1922), Londra: Oxford University Press, 1956.

—, *The Communist International 1919-1943: Documents*, Cilt II (1923-1928), Londra: Oxford University Press, 1960.

—, *The Communist International 1919-1943: Documents*, Cilt III (1929-1943), Londra: Oxford University Press, 1965.

Deutscher, Isaac, *Stalin: A Political Biography*, 2. Baskı, New York: Oxford University Press, 1967.

Engels, Frederick [Friedrich] (F. Oswald), "Ernst Moritz Arndt" (*Telegraph für Deutschland*, Sayı 2-5, Ocak 1841), MECW, Cilt 2, s. 137-50.
—, *Outlines of a Critique of Political Economy*, MECW, Cilt 3, s. 418-43.
—, "Rapid Progress of Communism in Germany" (*The New Moral World*, Sayı 25, 13 Aralık 1844), MECW, Cilt 4, s. 229-33.
—, "The Festival of Nations in London", MECW, Cilt 6, s. 3-14.
—, "Reform Movement in France - Banquet of Dijon" (*Northern Star*, Aralık 18, 1847), Cilt 6, s. 397-401.
—, "Extraordinary Revelations. - Abd-El-Kader. - Guizot's Foreign Policy", MECW, Cilt 6, s. 469-72.
—, *Der deutsche Bauernkrieg*, MEW (aşağıya bakınız, Marx, Karl ve Friedrich Engels), Cilt 7, s. 327-413.
—, *The Peasant War in Germany*, MECW, Cilt 10, s. 397-482.
—, "Algeria", *Articles for The New American Cyclopaedia*, MECW, Cilt 18, s. 60-70.
—, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, MECW, Cilt 26, s. 353-98.
—, "On the History of Early Christianity", MECW içinde, Cilt 27, s. 445-69.
—, "Frederick Engels to Friedrich Adolph Sorge" (12 [-17] Eylül. 1874), MECW, Cilt 45, s. 40-4.
—, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, MECW, Cilt 25, s. 1-309.
Fast, Howard, "Cosmopolitanism", ilk kez 1956'da basıldı, <http://www.trussel.com/hf/cosmopol.htm>.
Fine, Robert, "Arendt's Critical Cosmopolitanism", aynı başlıkla, *Political Investigations: Hegel, Marx and Arendt*, Londra: Routledge, 2001, s. 151-65.
—, *Cosmopolitanism*, Oxon: Routledge, 2007.
Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Londra: Tavistock, 1970.
—, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris: Gallimard, 2001.
Fukuyama, Francis, "Review of *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Martha C. Nussbaum", *Foreign Affairs*, Cilt 76, Sayı 2 (Mart-Nisan, 1997), s. 173.
Gallissot, René, *Marx, Marxisme et Algérie. Textes de Marx-Engels*, Gilbert Badia ile birlikte çeviren ve giriş yazan René Gallissot, Paris: UGE 10/18, 1976.

Gowan, Peter, "The New Liberal Cosmopolitanism", *New Left Review*, II/11, Eylül/Ekim 2001, s. 79-93; Archibugi (Der.) içinde yeniden basıldı, 2003, s. 51-66.

Gramsci, Antonio (1977), *Quaderni del carcere, Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, 4 Cilt, 2. Baskı, Turin: Einaudi.

—, *Prison Notebooks*, 3 Cilt, I. cildi Antonio Callari ile birlikte derleyen ve çeviren Joseph A. Buttigieg, New York: Columbia University Press, 1992, 1996, 2007.

Habermas, Jürgen, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Ciaran Cronin ve Pablo De Greiff, Çev. Ciaran Cronin, Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

Hardt, Michael ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Haupt, Georges, Michael Löwy ve Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale*, Paris: François Maspero, 1974.

Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*, Çev. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956.

Herzog, Annabel, "Political Itineraries and Anarchic Cosmopolitanism in the Thought of Hannah Arendt", *Inquiry*, Sayı 47, 2004, s. 20-41.

Hobsbawm, E. J., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 2. baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Hocquenghem, Guy, *Lettre ouverte a ceux qui sont passés du col Mao au Rotary* [1986], Marseille: Agone, 2003, Serge Halimi'nin önsözüyle.

Hopkins, Nicholas S., "Engels and Ibn Khaldun", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, American University in Cairo, Sayı 10, 1990, s. 9-18.

Howe, Stephen, "Edward Said and Marxism: Anxieties of Influence", *Cultural Critique*, Sayı 67, Sonbahar 2007, s. 50-87.

Jessop, Bob, with Russell Wheatley, *Karl Marx's Social and Political Thought*, Cilt VII, *The State, Politics, and Civil Society*, Londra: Routledge, 1999.

Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals* [ilk defa 1797'da Almanca basıldı], Çev. ve Der. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

—-, *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch* [ilk defa 1795'te Almanca basıldı], çeşitli internet sitelerinden farklı çevirilerine erişilebilir.

Kautsky, Karl, *Thomas More and his Utopia* [ilk kez 1888'de Almanca basıldı], Çev. Henry James Stenning (1927), MIA, <https://www.marxists.org/ archive/kautsky/1888/more/index.htm>.

— (1908), *Foundations of Christianity* [ilk kez 1908'de Almanca basıldı], Çev. Henry F. Mins (1953), MIA, http://www.marxists.org/archive/kautsky/1908/christ/index.htm.

Kepel, Gilles, *Le Prophete et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris: La Découverte, 1984; İngilizce çevirisi: *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Contemporary Egypt*, Çev. Jon Rothschild, Bernard Lewis'nin önsözüyle, Londra: Saqi, 1985.

Khosrokhavar, Farhad, "Du néo-orientalisme de Badie: enjeux et méthodes", *Peuples méditerranéens*, Sayı 50, Ocak-Mart 1990, s. 121-48.

Kleingeld, Pauline ve Eric Brown, "Cosmopolitanism", Edward N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, Kış 2006 Baskısı, http:// plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/cosmopolitanism/.

Kolakowski, Leszek, *Main Currents of Marxism*, New York: W. W. Norton, 2008.

Kouvelakis, Stathis, *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, Çev. G. M. Goshgarian, Londra: Verso, 2003.

Krader, Lawrence, *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Assen: Van Gorcum, 1975.

Kriwaczek, Paul, *Yiddish Civilisation: The Rise and Fall of a Forgotten Nation*, New York: Vintage Books, 2006.

Kubálková, V. ve A. Cruickshank, *Marxism-Leninism and Theory of International Relations*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Laertius, Diogenes, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Çev. C. D. Yonge (1853), <http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/>.

Lafargue, Paul, *Le déterminisme économique de Karl Marx. Recherches sur l'origine et l'évolution des idées de Justice, du Bien, de l'Âme et de Dieu*, 1909, Internet baskısı: Gallica/BNF, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k80118z. r=lafargue.langEN>.

Laroui, Abdallah, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maxime Rodinson'ın önsözüyle, Paris: François Maspero, 1967.

Lenin, Vladimir I., "The Position of the Bund in the Party", 1903, Marxist Internet Archive, <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1903/oct/22a.htm>.

—, "The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-Determination", 1916, Marxist Internet Archive, <http://www.marxists.org/archive/lenin/ works/1916/jan/x01.htm>.

Leon, Abram, *The Jewish Question: A Marxist Interpretation*, 1950'de İngilizceye çevrildi, Marxist Internet Archive, <http://www.marxists.org/subject/jewish/ leon/index.htm>.

Lindner, Kolja, "Marx's Eurocentrism: Postcolonial Studies and Marx Scholarship", *Radical Philosophy*, Sayı 161, Mayıs/Haziran 2010, s. 27-41.

List, Friedrich, *The National System of Political Economy* [ilk defa 1841'de Almanca basıldı], Çev. Sampson Lloyd (1885), çeşitli internet sitelerinden ulaşılabilir.

Löwy, Michael, "Le probleme de l'histoire: Remarques de théorie et de méthode", in Haupt, Löwy ve Weill, *Les marxistes et la question nationale*, s. 370-91.

—, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, Londra: Verso, 1996.

—, "Marx & Engels: Cosmopolites", *Critique*, Sayı 14, 1981, s. 5-12; Jessop içinde yeniden basıldı, 1999, s. 245-55.

—, *The Theory of Revolution in the Young Marx*, Leiden: Brill, 2003; yeniden basım Chicago: Haymarket, 2005.

Löwy, Michael ve Robert Sayre, *Romanticism Against the Tide of Modernity*, Çev. Catherine Porter, Durham, NC: Duke University Press, 2001.

Lu, Catherine, "World Government", Edward N. Zalta (Der.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, Sonbahar 2008 Baskısı, http://plato.stanford.edu/ archives/fall2008/entries/world-government/.

Macfie, Alexander Lyon (Der.), *Orientalism: A Reader*, New York: NYU Press, 2000.

—, *Orientalism*, Harlow: Pearson Education, 2002.

Marx, Karl, *On the Jewish Question*, MECW (aşağıda, Marx, Karl ve Engels, Frederick), Cilt 3, s. 146-74.

—, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW, Cilt 1, s. 378-91.

—, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, Joseph O'Malley (Der.), Çev. Annette Jolin ve Joseph O'Malley, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970.

—, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction*, MECW, Cilt 3, s. 175-87.

—, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, MECW, Cilt 3, s. 229-346.
—, "Draft of an Article on Friedrich List's book: *Das Nationale System der Politischen Oekonomie*", MECW, Cilt 4, s. 265-93.
—, "Theses on Feuerbach", MECW, Cilt 5, s. 6-8.
—, "Speech on the Question of Free Trade", MECW, Cilt 6, s. 450-65.
—, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, MECW, Cilt 11, s. 99-197.
—, "The British Rule in India", MECW, Cilt 12, s. 125-33.
—, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 2. baskı, Berlin: Dietz Verlag, 1974.
—, *Grundrisse*, MECW, Cilt 28 ve 29 (s. 3-255).
—, *A Contribution to the Critique of Political Economy. Preface*, MECW, Cilt 29, s. 257-65.
—, *Capital Volume I*, MECW, Cilt 35.
—, "Afterword" to the Second German Edition of *Das Kapital*, MECW, Cilt 35, s. 12-20.
—, "First Address of the General Council of the International Working Men's Association on the Franco-Prussian War", MECW, Cilt 22, s. 3-8.
—, "Second Address of the General Council of the International Working Men's Association on the Franco-Prussian War", MECW, Cilt 22, s. 263-70.
—, *The Civil War in France. Address of the General Council of the International Working Men's Association*, MECW, Cilt 22, s. 307-59.
—, *The First International and After*, David Fernbach (Der.), Harmondsworth: Penguin, *New Left Review* ile birlikte, 1974. .
—, *Marginal Notes on the Programme of the German Workers' Party*, MECW, Cilt 24, s. 81-99.
—, Karl Marx, M. M. Kovalevskij (Kovalevsky)'den alıntılar, *Obščinnoe Zemlevladenie*, Krader içinde, *The Asiatic Mode of Production*, s. 343-412.
—, "Drafts of the Letter to Vera Zasulich" ve "Letter to Vera Zasulich", MECW, Cilt 24, s. 346-71.
—, "Marx to Ferdinand Lassalle" (22 Şubat 1858), MECW, Cilt 40, s. 268-70.
Marx, Karl ve Frederick [Friedrich] Engels, *Werke* (MEW), Cilt 1-39 ve Ergänzungsband 1-2, Berlin: Dietz Verlag, 1956-1968.

—, *Collected Works* (MECW), Cilt 1-47, Londra: Lawrence and Wishart, 1970-2002.

—, *The Holy Family or Critique of Critical Criticism: Against Bruno Bauer and Company*, MECW, Cilt 4, s. 3-211.

—, *The German Ideology*, MECW, Cilt 5.

—, *Manifesto of the Communist Party*, MECW, Cilt 6, s. 477-519.

—, *The Alliance of Socialist Democracy and the International Working Men's Association*, MECW, Cilt 23, s. 454-580.

—, "For Poland", MECW, Cilt 24, s. 55-8.

Marxists Internet Archive (MIA), http://www.marxists.org/.

Mayer, Anton, *Der zensierte Jesus: Soziologie des Neuen Testament*, Olten: Walter Verlag, 1983.

Meddeb, Abdelwahab, *The Malady of Islam*, Çev. Pierre Joris ve Ann Reid, New York: Basic Books, 2003.

Mehring, Franz, *Karl Marx: The Story of His Life* [ilk defa 1918'de Almanca yayımlandı], Çev. Edward Fizgerald (1935), http://www.marxists.org/archive/ mehring/1918/marx/index.htm.

Mezzadra, Sandro, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona: Ombre corte, 2006.

Mill, John Stuart, *The Principles of Political Economy with Some of their Applications to Social Philosophy* [1848], muhtelif sitelerden erişilebilir.

Mommsen, Theodor, *The History of Rome*, Cilt 1-5 [ilk defa 1854-1856'da Almanca yayımlandı], Çev. William P. Dickson (1870), İnternet Baskısı: Project Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/ebooks/10706>.

Nussbaum, Martha, *For Love of Country?: Debating the Limits of Patriotism*, Joshua Cohen (Der.), ankete katılanlarla birlikte, Boston: Beacon Press, 1996.

Proto, Maria, ed., *Gramsci e l'Internazionalismo*, Manduria-Bari-Roma: Piero Lacaita Editore, 1967.

Rodinson, Maxime, "The Western Image and Western Studies of Islam", Joseph Schacht ve C. E. Bosworth, *The Legacy of Islam* içinde, 2. baskı, Oxford: Clarendon Press, 1974, s. 9-62.

—, *Islam and Capitalism*, Çev. Brian Pearce, Londra: Allen Lane, 1974; yeniden basım, Londra: Saqi Books, 2007.

—, *La Fascination de l'Islam*, Paris: Maspero, 1980, s. 100; İngilizce çeviri: *Europe and the Mystique of Islam*, Çev. Roger Veinus, Seattle: University of Washington Press, 1987 ve Londra: I.B. Tauris, 1988.

—, *L'Islam: politique et croyance*, Paris: Fayard, 1993.

—, "Fantôme et réalités de l'"orientalisme"", *Qantara*, Sayı 13, Ekim-Aralık 1994, s. 27-30.

—, "Maxime Rodinson on Islamic Fundamentalism: An Unpublished Interview with Gilbert Achcar", in *Middle East Report*, Washington, Sayı 233, Kış 2004, s. 2-4.

Rosdolsky, Roman, "The Workers and the Fatherland: A Note on a Passage in the *Communist Manifesto*", *Science and Society*, Cilt 29, Sayı 3, 1965, s. 330-7, <http://www.marxists.org/archive/rosdolsky/1965/workers.htm>.

—, "The Neue Rheinische Zeitung and the Jews", *Engels and the "Nonhistoric" Peoples: The National Question in the Revolution of 1848*'e ek, Çev. ve Der. John-Paul Himka, *Critique: Journal of Socialist Theory*, Cilt 18, Sayı 1, 1991, s. 191-207.

Roy, Olivier, *L'Afghanistan. Islam et modernité politique*, Paris: Seuil, 1985; İngilizce çeviri: *Islam and Resistance in Afghanistan*, Çev. First Edition, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986.

—, *L'Échec de l'Islam politique*, Paris: Seuil, 1992; İngilizce çeviri: *The Failure of Political Islam*, Çev. Carol Volk, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

—, "Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme?", *Esprit*, Ağustos-Eylül 2001, s. 116-36.

—, *L'islam mondialisé*, Paris: Seuil, 2002; English edition, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, Londra: Hurst & Co., 2004.

—, "Why Do They Hate Us? Not Because of Iraq", *New York Times*, 22 Temmuz 2005.

—, "L'Iran fait monter les encheres", *Le Monde*, 21 Temmuz 2006.

—, "We're winning, despite the 'war'", *International Herald Tribune*, 7 Eylül 2006.

Said, Edward, "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique*, Sayı 1, Güz 1985, s. 89-107.

—, "Entretien avec Edward Said. Propos recueillis par Hassan Arfaoui et Subhi Hadidi", *M.A.R.S.*, Sayı 4, Kış 1995, s. 7-22.

—, *Orientalism*, yazarının yeni bir önsözüyle 25. Yıldönümü Baskısı, New York: Vintage Books, 2003.

Sand, Shlomo, *The Invention of the Jewish People*, Çev. Yael Lotan, Londra: Verso, 2009.

—, *The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland*, Çev. Geremy Forman, Londra: Verso, 2012.

Santos, Boaventura de Sousa, "Globalizations", *Theory, Culture & Society*, Cilt 23, Sayı 2-3, 2006, s. 393-9.

Santos, Boaventura de Sousa and César A. Rodríguez-Garavito, *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Seurat, Michel, *L'État de barbarie*, Paris: Seuil, 1989.

Siegel, Paul N., *The Meek and the Militant: Religion and Power Across the World*, Londra: Zed Press, 1986 (yeniden basım, Chicago: Haymarket, 2004).

Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], çeşitli internet sitelerinden erişilebilir.

Stalin, Joseph V., *Marxism and the National Question* [ilk defa 1913'te Rusça basıldı], MIA, <http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1913/03a.htm>.

—, "The National Question and Leninism" [1929], MIA, <http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1929/03/18.htm>.

—, "Political Report of the Central Committee to the Sixteenth Congress of the C.P.S.U.(B.)" [1930], <http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1930/aug/27.htm>.

—, "Reply to the Discussion on the Political Report of the Central Committee to the Sixteenth Congress of the C.P.S.U.(B.)" [1930], <http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1930/07/02.htm>).

Sznaider, Natan, "Hannah Arendt's Jewish Cosmopolitanism: Between the Universal and the Particular", *European Journal of Social Theory*, Cilt 10, Sayı 1, 2007, s. 112-22.

Thompson, Brian, "The 21st Century Will Be Religious or Will Not Be: Malraux's Controversial Dictum", *André Malraux Review*, Cilt 30, Sayı 1/2, 2001, s. 110-23.

Thorner, Daniel, "Marx on India and the Asiatic Mode of Production", *Contributions to Indian Sociology*, Sayı 9, Aralık 1966, s. 33-66.

Toscano, Alberto, *Fanaticism: On the Uses of an Idea*, Londra: Verso, 2010.

Traverso, Enzo, *The Marxists and the Jewish Question: The History of a Debate (1843-1943)*, Çev. Bernard Gibbons, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993.

Turner, Bryan, *Marx and the End of Orientalism*, Londra: George Allen & Unwin, 1978.

Urbinati, Nadia, "Can Cosmopolitical Democracy Be Democratic?", Archibugi (Der.), s. 67-85.

Van der Linden, Marcel, "Labour Internationalism", aynı başlıkla, *Workers of the World: Essays Toward a Global Labor History* içinde, Leiden: Brill, 2008, s. 259-83.

Weber, Max, *Economy and Society*, Guenther Roth ve Claus Wittich (Der.), Cilt 2, Berkeley: University of California Press, 1978.

Weinstock, Nathan, *Le pain de misere. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, Cilt I, *L'empire russe jusqu'en 1914*, Paris: La découverte, 1984.

Marksizm, Oryantalizm, Kozmopolitanizm, Gilbert Achcar'ın çağımızı ve bilhassa Ortadoğu coğrafyasını yakından ilgilendiren konuları Marksist bir perspektiften inceleyen son eserlerinden birisidir. Achcar, din olgusunun yeniden dünya gündemine oturmasını karşılaştırmalı bir din sosyolojisi içinde kalarak, Hıristiyan Kurtuluş Teolojisi ve İslami köktendincilik bağlamında ele alıyor. Tarihsel ve güncel okumaları harmanlayan bu değerlendirmede din olgusu özcü bir yaklaşıma ödün vermeden tartışılıyor.

Edward Said'in *Oryantalizm*'i bağlamında yazar, Said'deki Marx eleştirilerine karşı eleştirilerle cevap vererek Marksizmin –temel olarak da Marx'ın– radikal özcülük eleştirisini gözler önüne sermektedir. Achcar, Oryantalizm tartışmalarını hem kişiler (Francois Burgat, Oliver Carré, Oliver Roy) hem de tarihsel olaylar üzerinden okuyarak sadece bu alandaki dönüşümü değil, aynı zamanda entelektüelin dönüşümünü, sınırlarını, güç ilişkilerindeki konumlanmalarını da hesaba katmaktadır.

Yazar, kozmopolitanizme dair yaptığı analizde de, Marx'ın düşünsel gelişimindeki kopuşlara, gerilimlere odaklanarak konuya yaklaşmakta ve günümüzde devam eden bu sorunlara dair eleştirel bakış açıları sunmaktadır. Kozmopolitanizm denince ne anlaşılmaktadır? Enternasyonalizm ile kozmopolitanizm arasında nasıl bir ilişki vardır? En güncel sorunlarımızdan olan göçmenlik ve küreselleşme hakkında bu iki yaklaşım temel olarak ne söyler?

Türkiyeli okurların aşina olduğu Gilbert Achcar, bu eseriyle bir entelektüel titizlik örneği sunmaktadır...



AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-605-314-403-8
9 786053 144038

KDV'den muaftır. 22 ₺