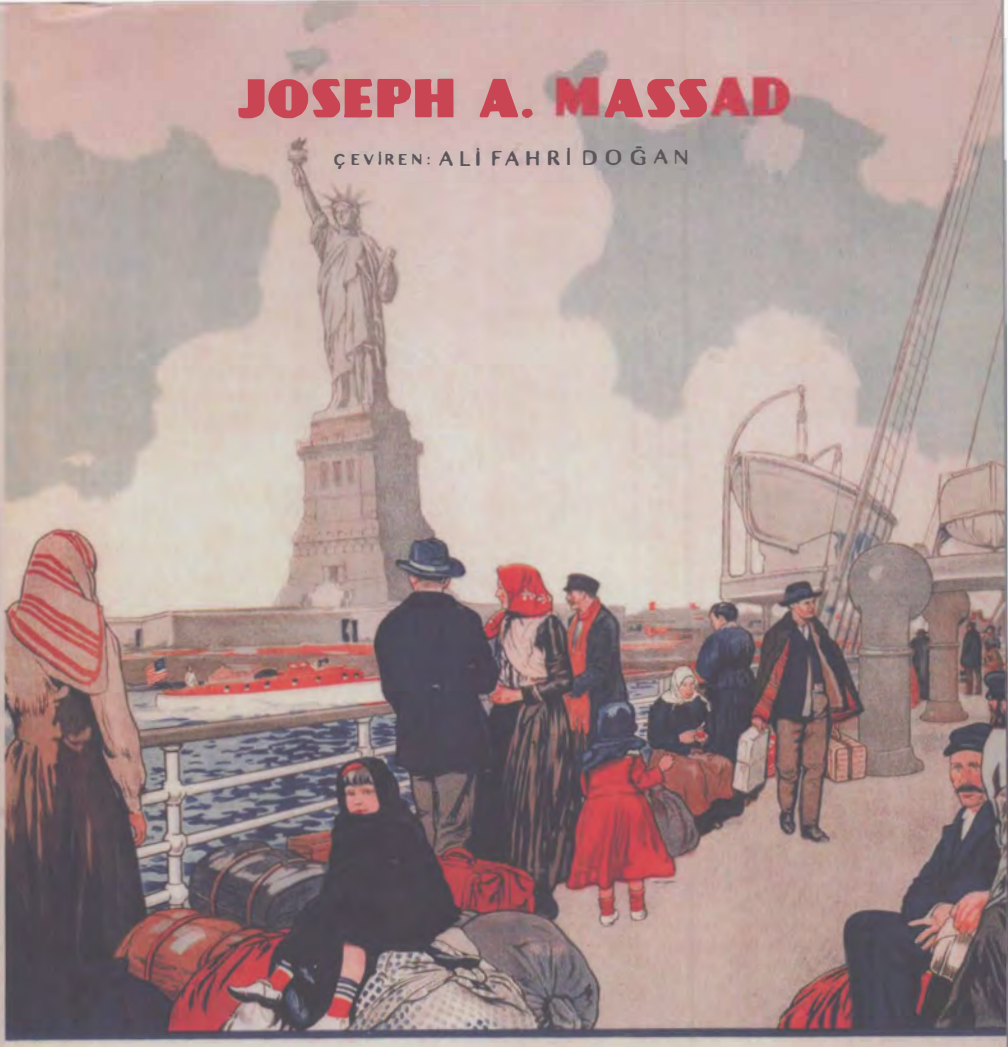
JOSEPH A. MASSAD

ÇEVİREN: ALİ FAHRİ DOĞAN



LİBERALİZMDE İSLAM

RUNİK KİTAP

LİBERALİZMDE İSLAM

Joseph A. Massad

RUNİK KİTAP
No: 47 |

LİBERALİZMDE İSLAM
Joseph A. Massad

ÖZGÜN ADI
Islam in Liberalism

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Kadir Yılmaz

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN
Ali Fahri Doğan

EDİTÖR
Yunus Emre Ceren

SON OKUMA
Orhan Genç

KAPAK TASARIM
Şevket Dönmezoğlu

KAPAKTA KULLANILAN GÖRSEL
Amerika'ya göç edenleri gösteren 1917 tarihli bir poster.

SAYFA DÜZENİ
Oğuz Yılmaz

BASIM VE CİLT
Repar Dijital Matbaası

BASKI
Aralık 2020 - 1. Basım

ISBN
978-625-7757-26-3

SERTİFİKA NO
40675

©2015 by The University of Chicago. All rights reserved.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları, Libris Agency ile yapılan anlaşmayla alınmıştır.

Runik Kitap, Repar Tasarım Matbaa ve Reklamcılık Ticaret Limited Şirketi'nin tescilli markasıdır.

Mimar Sinan Mah., Selami Ali Efendi Cad., No: 5 34672 Üsküdar/İstanbul Tel: 0 (212) 522 48 45

© Bu kitabın tüm hakları saklıdır. Tanıtım amaçlı, kısa alıntılar dışında metin ya da görseller yayınevinin izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

LİBERALİZMDE İSLAM

Joseph A. Massad

Çeviren: Ali Fahri Doğan

RUNİK KİTAP

Joseph Andoni Massad

Filistinli Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak 1963 yılında Ürdün'de doğdu. Doktorasını 1998 yılında ABD'de Columbia Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi alanında tamamladı. Halen Columbia Üniversitesi Orta Doğu, Güney Asya ve Afrika Çalışmaları Bölümü'nde Modern Arap Siyaseti ve Düşünce Tarihi üzerine dersler vermektedir. Başlıca çalışma konuları Arap ve İsrail milliyetçilikleri üzerine olup, İsrail-Filistin çatışması hususunda söyledikleri Amerikan Yahudileri tarafından sık sık protesto edilmektedir. 2008 yılında Lionel Trilling Kitap Ödülü'nü almasının yanında, Scott Nearing Akademik Cesaret Ödülü'ne layık görülmüştür.

Kitapları:

- *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan*, Colombia Univ. Press, 2001.

- *The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians*, Routledge, 2006.

- *Desiring Arabs*, University of Chicago Press, 2007.

- *Islam in Liberalism*, University of Chicago Press, 2015 (Liberalizmde İslam, çev. Ali Fahri Doğan, Runik Kitap, 2020).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **7**

GİRİŞ
LİBERALİZM TERCİHİ **13**

İslam'ı Adlandırma 16

İslam'ı Tercüme Etmek 19

Liberalizmdeki İslam 25

BİRİNCİ BÖLÜM
DEMOKRASİ TAARRUZU VE "İSLAM"IN SAVUNMALARI **29**

Amerikan Demokrasisi 35

Oryantalizmden Ortadoğu Çalışmalarına 54

Huntington'ın Müdahaleleri 64

İslam'ın Demokratikleşmesi 78

İslam'ın Geleceği ve Şimdiki Hâli 97

Demokrasiye Karşı İslam'ı Modernleştirme 100

Demokrasi için İslam'ı Teşvik Etmek 110

İslam ve Demokrasi Modelleri 127

Saldırgan Demokrasi 134

2. BÖLÜM
KADINLAR VE İSLAM/İSLAM'DA KADINLAR **141**

Batılı Liberal Feminizmin Kurtarma Misyonu 141

Beyaz Feminizm ve (Protestan) Hristiyanlık 144

Küresel Ölçekte Batılı Liberal Feminizm 159

Uluslararası Ölçekte Kadına Şiddet 170

Müslüman Kadınlar İçin Yapılan ya da
Müslüman Kadınların Yaptığı Mücadeleyi Tanımlama 183

İslam Hukuku Meselesi 192

Avro-Amerika'yı İslam ve Arapçaya Tercüme Etmek 196

Kadınlar, Kültür ve İslam 205

Sınırlandırılmış ve Sınırlandırılmamış Kültür 211

İslam, Hukuk ve Kadın Hakları 230

İslam Kültürü ya da Müslüman Dünya'da Cinsiyetin
Nasıl Çalışılmayacağı Üzerine 243

3. BÖLÜM
EK Mİ BAĞLAÇ MI?
İSLAM'DA CİNSELLİK/İSLAM VE CİNSELLİK 259

Cinselliği Evrenselleştirme 264

Eşcinselliği Tercüme Etme 281

Cinsel Tercih Özgürlüğünün Bedeli 297

Avrupalı bir Kategori Olarak Cinsellik 324

4. BÖLÜM
PSİKANALİZ, "İSLAM" VE LİBERALİZMİN ÖTEKİSİ 333

5. BÖLÜM
SEMİTİZMİ UNUTUN! 375

Samiler ve Doğulular 378

Samiler ve Sami karşıtları 382

İbrahimi ve Sami 390

KAYNAKÇA 409

DİZİN 445

ÖNSÖZ

Birkaç yıldır "İslam" teriminin modern entelektüel ve semantik tarihi hakkında düşünmekteydim ve son kitabım *Desiring Arabs*'ın yayımlanmasından kısa bir süre sonra, 2008 yılında *Genealogies of Islam* adlı eserim üzerinde çalışmaya başlamıştım. Ancak kitabım için araştırma yapmaya başlar başlamaz bu çabamın çıkış noktasını açıklamam gerektiğini fark ettim. Yani, 18. yüzyıldan itibaren "İslam" terimine Avrupa ve Avro-Amerikan liberalizmi tarafından (ve gittikçe artan bir sıklıkla Arap ve Müslüman liberaller tarafından) yüklenen anlamları ortaya koymam gerekiyordu. Bunu ilk aşamada, yeni bir kitap projesinin girişi mahiyetinde düşünmüştüm, fakat çok geçmeden konular dallanıp budaklandıkça giriş kısmının bunun için yeterli olmayacağını ve daha geniş bilimsel açıklamalar gerekeceğini fark ettim. Tam da bu noktada bu kitabı kavramsal olarak ele almam gerektiğine karar verdim. İşte *Liberalizmde İslam* böyle doğdu.

Kitap uzun süreli bir döneme yayıldı. 3'üncü, 4'üncü ve 5'inci bölümlerin ilk taslakları 2008 yılının güzünde ve 2009'un baharında Kahire'de yazıldı. O esnada araştırma iznindeydim. Daha sonra bu bölümler New York, Amman ve Kahire'de genişletildi. Araştırma iznim sırasında Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'yle olan işlerimi kolaylaştırdığı için Tim Sullivan'a teşekkür etmek isterim. Yine kitabın ilk bölümünün bazı kısımları 2010 yılında Kahire'de geçirdiğim bir dönemlik araştırma izninde yazıldı. İlk iki bölümün geri kalan kısımları ise 2011 ile 2013 yılları arasında çoğunlukla New York'ta yazıldı fakat 2012 ve 2013 yıllarının yaz aylarında yeniden gözden geçirildi. Giriş kısmı ise, kitap tamamlandıktan sonra 2013 yılının yazında kaleme alındı.

Bölümlerin taslaklarını okumak için vakit ayırarak tavsiye ve yorumlarını esirgemeyen bir dizi meslektaşıma ve arkadaşıma teşekkürü borç bilirim. As'ad Abukhalil, Ahmad Atif Ahmad,

Judith Butler, Kaoukab Chebaro, Marwa Elshakry, Ahmed Issawi, Islah Jad, Samia Mehrez, Alan Mikhail, Rosalind Morris, Lecia Rosenthal, Leticia Sabsay, Mayssoun Sukarieh ve Alexis Wick en az bir bölümün taslağını okudular, bazen iki ya da üç bölüm okudukları da oldu. Onların bakış açıları bu bölümlerdeki iddiaların ve düşüncelerin geliştirilmesi için oldukça önemliydi. Ayrıca dördüncü bölümün ilk versiyonuna dair yorum ve önerileri için Joan Copjek'e teşekkür ederim. Ali Abunimah ve Wael Hallaq zaman ayırarak taslak metnin büyük bir kısmını okudular ve çok değerli yorumlarda, önemli önerilerde, eleştirilerde ve tavsiyelerde bulundular. Örnek alınacak dostlukları ve iş arkadaşlıkları vesilesiyle kendilerine teşekkür ederim. Talal Asad ile Anne Norton oldukça ayrıntılı eleştiriler, bakış açıları ve öneriler sundular, kitabın iyileşmesine paha biçilemez katkıda bulundular. Eserime ayırdıkları ciddi vakit konusunda onlara olan takdirlerimi ve şükranlarımı ifade edemem.

Columbia Üniversitesi'ndeki "Psikanaliz, Kimlik ve Kültür" ve "Cinselliğin Evrenselleştirilmesi" başlıklı seminerlerime katılan öğrencilerim, son üç bölüm için ciddi önerilerde bulundular. Özellikle Nasser Abourahmeh, Ahmed Dardir, Emily Ming Yao ve Stephanie Skier'a teşekkür ediyorum. Ahmed Dardir de birinci bölümü okuyup önerilerde bulunma nezaketi gösterdi. Hepsine minnettarım.

Neville Hoad en başından beri tüm aşamalarda katkı sunarak kitabın ilk taslağı da dâhil olmak üzere son hâlini en az iki defa okudu. Ona olan şükranlarımı asla ifade edemem. Önceki kitaplarımda olduğu gibi bu kitapta da kendisinin sayısız önerisi bulunuyor. Neville, 1991 yılında ortak arkadaşımız olan Aamir Müfti'nin evindeki bir davette tanıştığımız andan beri benim en önemli entelektüel arkadaşım oldu. Tanışmamızdan birkaç hafta sonra kendisiyle beraber Columbia Üniversitesi'nde lisansüstü eğitime başlamıştık. O günden beri entelektüel ve siyasi ilgilerimiz dostluğumuzun, siyasi ve akademik ittifakımızın belirleyicisi oldu. Onun desteği ve sevgisi her zaman beni ayakta tuttu. Dostluğumun ve takdirimin bir nişanesi olarak bu kitabı kendisine ithaf ediyorum.

Bazı üniversitelerden bu kitap ya da bölümleri hakkında konferans davetleri aldım. Rice Üniversitesi'nde James A. Baker III

Kamu Siyaseti Enstitüsü'nde bir konferans vermek için beni davet eden Ussama Makdisi'ye, Toronto Üniversitesi'ne davet eden Alejandro Paz'a, Oxford Üniversitesi St. Antony's College'a davet eden Abdel Razzaq Takriti'ye, Boston College'a davet eden Dana Sajdi'ye, Harvard Hukuk Fakültesi'ne davet eden Nimer Sultany'ye, Harvard Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'ne davet eden Sara Roy ve Roger Owen'a, Davis'te Kaliforniya Üniversitesi'nde Ortadoğu/Güney Asya Çalışmaları Programı himayesinde gerçekleşen "Ortadoğu'da ve Güney Asya'da Haklar Konuşuyor ve Haklar İşliyor" başlıklı sempozyumda bir konferans vermek üzere beni davet eden Suad Joseph'e, Ottawa Üniversitesi'nde ve Carleton Üniversitesi'nde "Karşı Sürümler: Edward Said'in Mirası" konferansında açılış konuşması yapmak üzere beni davet eden Nahla Abdo'ya, Columbia Üniversitesi'nde "Kurbanlarının Bakış Açısından Oryantalizm" konferansı için açılış konuşması yapmam amacıyla davet eden Gil Anidjar'a ve Stathis Gourgouris'e, "İslam, Kur'ân ve Geç Dönem Sekülarizmi" üzerine Wissenschaftkolleg seminerine beni davet eden Mohammed Tabishat'a, Kent Üniversitesi'nde "Kültürel Hafıza" adlı konferansın açılış konuşmasını yapmam üzere davet eden Caroline Rooney'e, Londra'daki Freud Museum'da "Psikanaliz, Faşizm ve Köktencilik" başlıklı konferansın açılış konuşmasını yapmam için beni davet eden Julia Borossa'ya, Magda al-Nowaihi Ödülü töreninde açılış konuşması yapmam için ve Tercüme Çalışmaları Merkezi'nde bir konferans vermem için Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'ne beni davet eden Samia Mehrez'e, Birzeit Üniversitesi'nde video bağlantısıyla konferans vermem için beni davet eden Islah Jad'e, Chicago Üniversitesi'nde "İslam ve Cinsellik" başlıklı konferansın açılış konuşmasını yapmam için beni davet eden Ramón Gutiérrez'e, Chicago Üniversitesi'nde Siyaset Bilimleri Bölümü'nde Karşılaştırmalı Siyaset Çalıştayı'nda sunum yapmam için beni davet eden Lisa Weden'e, Minnesota Üniversitesi Küresel Çalışmalar Enstitüsü'nde iki konferans vermem için beni davet eden Shaden Tageldin'e, Umman Ahliyyah Üniversitesi Sosyal Hizmet Enstitüsü'nde ve Kadın Meseleleri için Ulusal Ürdün Komitesi'nde misafir konferansı vermem üzere beni davet eden 'Ismat Husu'ya, Ürdün Üniversitesi'nde Psikoloji Bölümü'nde konferans vermem için beni davet eden

Faris Hilmi'ye, hem "Cinsellik Açısından Öteki: Asya Cinsiyetçiliği ve Cinsiyet Kimliği" sempozyumunda hem de Oberlin College'ta bir başka konferans vermem için davet eden Jayesh (Jay) Needham'a, Yale Üniversitesi'nde "Niçin Homoseksüellik: Din, Küreselleşme ve Anglikan Hizipleşmesi" konferansına beni davet eden Michael Warner'a, Syracuse Üniversitesi'nin Tarih Bölümü ve Kadın ve Cinsiyet Çalışmaları bölümlerinde konferans vermem için beni davet eden Amy Aisen Elouafi'ye, Los Angeles'ta California Üniversitesi Yakın Doğu Çalışmaları Merkezi'nde konferans vermem için beni davet eden Susan Slymovich'e, Riverside California Üniversitesi'nde konferans vermem için beni davet eden Jeffrey Sacks'e, Columbia Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Cinsiyet ve Cinsellik Hukuku Toplantısı'nda seminer vermem için davet eden Katherine Franke'ye, Amsterdam'daki Gerrit Rietveld Academie'de düzenlenen "Ulus Olma" konferansında açılış konuşması yapmam için beni davet eden Gabriëlle Schleijpen'e ve Nat Muller'e, İsveç'teki Gotheburg Üniversitesi'nde ve Clandestino Enstitüsü'nde konferans vermem için beni davet eden Edda Manga'ya, Gothenburg Üniversitesi'ndeki "Kimliksizleştirme" sempozyumunda ve Cinsiyet Çalışmaları Bölümü'nde konferans vermem için beni davet eden Mikela Lundahl'a, Londra Üniversitesi Goldsmiths College'ta konferans beni vermem için davet eden Alberto Toscano'ya, Vassar College'ta Afrika Araştırmaları Bölümü'nde konferans vermem için davet eden Mouannes Hojairi'ye, Lahey'deki Erasmus Üniversitesi'ndeki Uluslararası Sosyal Çalışmalar Enstitüsü'nde konferans vermem için davet eden Jeff Handmaker'a, Güney California Üniversitesi'nde konferans vermem için davet eden Michael Salvatore'ye, Londra Ekonomi Okulu'nda konferans vermem için beni davet eden Khaled Ziyadah ve Sumantra Bose'ye, Montreal'deki Concordia Üniversitesi'nde konferans vermem için davet eden Thomas Waugh'ya, Middlebury College'ta konferans vermem için davet eden Ahmad al-Mallah'a, Beyrut Amerikan Üniversitesi'ndeki Tarih Bölümüne ve Amerikan Çalışmaları Merkezi'ne beni konferans vermem için davet eden Alexis Wick'e, Westminster Üniversitesi'ndeki İletişim ve Medya Araştırmaları Enstitüsü'nde "Arap Alt-kültürleri" başlıklı konferansın açılış konuşmasını yapmam için beni da-

vet eden Tarik Sabry'ye, Berlin'deki Zentrum Moderner Orient ve Humboldt Üniversitesi'nde bir dizi konferans vermem için beni davet eden Sonja Hegasy'ye, New York Şehir Üniversitesi'ne bağlı Lisansüstü Çalışmalar Merkezi bünyesindeki Ortadoğu ve Ortadoğu-Amerikan Merkezi ile Beşeri Bilimler Merkezi sponsorluğunda düzenlenen "Açımlama Semineri: Ortadoğu ve Kuzey Afrika Üzerine Araştırmalarda Yeni Yönelimler" etkinliğinde bildiri sunmam için beni davet eden Beth Baron'a, Mexico City'deki Centro de Investigación y Docencia Económica'da ve Colegio de Mexico'daki Semana Árabe konferansında açılış konuşması yapmam için beni davet eden Camila Pastor de Maria y Campos, Gilberto Conde ve Shadi Rohana'ya; Paris'te Columbia Üniversitesi'ne ait Reid Hall'da konferans vermem için beni davet eden 20 Mart Cephesi'nden Stella Magliani Belkasen'e, Stanford Üniversitesi'ndeki Sohaib ve Sara Abbasi İslami Çalışmalar Programı bünyesindeki Kış Çalıştayı'nda bildiri sunmam için davet eden Burçak Keskin-Kozat'a, Amsterdam Üniversitesi'ndeki Ortadoğu Çalışmaları Merkezi'nin (ACMES) açılışı münasebetiyle açılış konuşması yapmam için beni davet eden Robert Woltering'e ve son olarak Santiago'da Şili Üniversitesi'nin Arap Çalışmaları Merkezi'nde bir dizi konferans vermem için beni davet eden Marcela Zedan'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Neredeyse her gün istediğim kitapların ve diğer dokümanların tedariki için bıkmadan emek veren asistanım Isaac Park'a teşekkür ediyorum. Kendisi ayrıca kaynakçayı hazırlama nezaketinde de bulundu. Gayretleri için kendisine minnettarım. Editörüm Douglas Mitchell olmasaydı bu kitap gün yüzü göremezdi. Kendisinin bitmeyen desteği ve sıkı çalışması bu eseri mümkün hâle getirdi. Ona da takdirlerimi ve şükranlarımı sunuyorum.

İkinci bölümün son kısmının daha eski bir versiyonu, 2009 yılında Arapça olarak Beyrut'ta "Arap Dünyası'nda Cinsellik Nasıl Çalışılmamalı?" başlığıyla *Mecelletü'l-edeb* adlı dergide yayımlanmıştı. Dördüncü bölümün daha kısa ve eski bir versiyonu ise "Pschoanalysis, Islam, and the Other of Liberalism" başlığıyla *Umbr(a): A Journal of the Unconscious* (SUNY Buffalo, 2009) adlı derginin İslam özel sayısının 43-68. sayfalarında ve bir başka daha kısa versiyonu ise *Psychoanalysis and History* dergisinde

(no. 2 [2009]: s. 193-208) yayımlanmıştı. Burada, bu yayınların izniyle yeniden kullanıldılar. Bu bölümün daha eski bir Arapça tercümesi için bkz. "Al-Islam: Ishkaliyyat al-Mustalah," *Wujuhat Nazar 11*, no. 127 (Eylül 2009), s. 17-27. "Semitizmi Unutun" başlıklı beşinci bölümün daha eski bir versiyonu ise *La persistance de la question palestinienne* (Paris: La Fabrique, 2009) adlı eserimde yayımlanmıştı, bir başka versiyonu için bkz. *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Peace and Violence*, ed. Elisabeth Weber (New York: Fordham University Press, 2013), s. 59-79. Burada, bu yayıncıların izniyle yeniden kullanıldı.

GİRİŞ
LİBERALİZM TERCİHİ

İslam, sadece liberalizmin değil Avrupa'nın da tam merkezinde yer almaktadır; hatta öyle yer almaktadır ki, liberalizmin de Avrupa'nın da doğuşuna tanıklık etmiştir. Aslında İslam, gerek liberalizmin gerek Avrupa'nın iddia ettiği kimliklerin ortaya çıkmasını sağlayan koşullardan biridir. İleride de değineceğim üzere İslam, liberalizmin kimliğini ve farklılık iddialarını tanımlayarak onun bünyesinde varlığını gösterir. Liberalizmin dışında bir şey olmaktan ziyade onun bir bileşenidir adeta. Oysaki liberalizm, İslam'ı genellikle kendisinden başka bir şey olarak gösterir. 18. yüzyıl sonlarından itibaren Batı Avrupa'nın ve ABD'nin hâkim politik, sosyal ve/veya ekonomik sistemi liberalizm oldu. Ayrıca o dönemden beri Avrupa'daki iç ve dış ötekilere karşı ideolojik bir "tercih" silahı olarak da kullanıldı. Bu şekilde birbirinden farklı liberalizm biçimlerinin tesis edilmesi, küresel bir ideoloji sistemi olarak liberalizmin günümüzdeki geçerliliğini ortaya koyuyor.

Avrupa'nın dış ötekileri; tarihi süreç içerisinde *Şarklılar* ve *Şark*, *Müslümanlar* ve *İslam*, *Afrikalılar* ve *Afrika*, *Amerikan Yerlileri* ve *Avustralya Aborijinleri* ve *Yeni Zelandalılar*, Doğu Asya'dan Batı Asya'ya uzanan farklı türleriyle *Şark despotizmi* ve *bunların arasında kalan her şey* olarak tanımlandı. Bunun aksine Avrupa'nın iç ötekileri; Ortodoks ve Katolik Hristiyanlar (ve Protestan Anglo-Amerikanlarda olduğu gibi Mormonlar) ve onların Hristiyanlık biçimleri, Yahudiler ve Yahudilik, sosyalizm, faşizm, anarşizm ve komünizm olarak belirlendi. Avrupa'nın olduğu gibi liberalizmin de dış ötekilerinin aslında kendi içinde olduğu ortaya çıktı. Hâlbuki onları bu şekilde dışlamak bir hileydi ve bu hile onları "dışarıda" gösterme operasyonu için bir kılıf olarak düşünülmüştü. Böylece liberalizmin içerisinde

olanlar, "dışarıda" olanların muhalifi, yani üstü olarak tanımlanabilecekti. Edward Said bunu çok iyi anlamış ve şöyle ifade etmişti: "Şark, Avrupa'nın maddi medeniyetinin ve kültürünün bir bileşenidir."[1]

Liberalizme karşı Avrupa içerisinde devlet-destekli son tehdit Sovyetler Birliği'ydi ve Toula Nicolacopoulous, Sovyetler Birliği'nin çöküşünü takip eden ortamı şu ifadelerle ustaca tanımlamıştı: "Günümüzde Anglophone (İngilizce konuşan) dünyanın politik felsefesi, liberalizmin zaferinin aydınlattığı yolda ilerlemektedir. Yani şu varsayım doğrultusunda ilerler: Gerek bir düşünce biçimi gerekse bir sosyal düzen olarak liberalizme karşı çıkmak, akıl-dışı ve patolojik olmasa da, mantıksızdır."[2] Bu tespit, sadece Anglophone siyaset felsefesiyle sınırlı bir durum değildir. Aynı zamanda bu tespit Batı ve Kuzey Avrupa ve hatta daha geniş bir alan boyunca baskın olan politik söylemi de içermektedir. Liberalizminki öyle bir hegemonyadır ki ona karşı çıkmak, tarihi ve sosyal alternatifleriyle kıyaslandığında, liberal toplumların (ya da bu toplumları yöneten değerlerin) ahlâkî ve/veya politik üstünlüğünü mantıksızca inkâr etmek anlamına gelecektir.[3]

Gerald Gaus'un yazdığına göre Alasdair MacIntyre şu soruyu soruyor: "'Nietzsche mi Aristoteles mi?' Eğer *ben* haklıysam, soru 'Nietzsche mi liberalizm mi?' şeklinde olmalıdır ve kişi psikopat değilse cevap ikincisidir, yani liberalizm."[4] Batı liberalizmi, kendi adlandırdığı ve muhalefet etmek istediği bir "İslamı" meydana getirirken, daha zararlı bir "tercih" dayatır: İslam mı liberalizm mi? Ya da kendi içindeki çeşitleriyle totaliter İslamcılık mı liberalizm mi, İslami despotizm mi liberalizm mi, vs. Gauss'un ifadeleri dikkate alındığında bu dayatmaya verilecek cevap şu olurdu: *Eğer kişi barbar, despot, akılsız bir psikopat, sinir hastası, totaliter, hoşgörüsüz bir vahşi, kadın düşmanı ve homofobik, kısacası bir Müslüman değilse, cevap ikincisi olmalı.*

1 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978), s. 2. [Dipnotlarda zikredilip Türkçeye çevrilmiş olan kaynakların künyeleri kitabın sonundaki Kaynakça'da ilaveten belirtilmiştir.]

2 Toula Nicolacopoulous, *The Radical Critique of Liberalism: In Memory of a Vision* (Melbourne: 2008), s. 3.

3 Agy., s. 4.

4 Gerald Gauss, *Value and Justifications: The Foundations of Liberal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 457n, aktaran agy., s. 3.

Aynı şekilde Paul Kahn Amerikalıların kendilerine ve dünyanın geri kalanına bakışlarını şöyle ifade ediyor:

> Bizim çağdaş misyonerlerimiz demokrasi, serbest piyasa ve hukukun üstünlüğü vaazı veriyor; yani tüm kurumlar her insanın eşit ve özgür olduğuna dair inancımızı temel alıyor. Evrensel topluma bu denli azimli bir bağlılık, hem Hristiyan hem de Aydınlanma geleneğimizin bir ürünüdür. Bu bağlılığı bir taraftan açık-uçlu bir sevgi türü olarak, diğer taraftan her bir bireyin karşılıklı anlaşmayla sonuçlanacak rasyonel bir tartışmaya girme kapasitesine olan inanç şeklinde tecrübe ediyoruz. Herkesin bizim değerlerimize dönebilecek kapasiteye sahip olduğuna inanıyoruz. Küresel bir düzenin hayalini kurduğumuzda, bu hayale kendi değerlerimizi yansıtıyoruz. Gelecekteki küresel toplumun Müslüman bir din adamı tarafından yönetileceğini düşünmüyoruz.[5]

Bu kitapta, Avrupalı ve Amerikalı liberalizm misyonerlerinin -yani gelecekteki küresel toplumu seküler bir liderin yönetece-ğine inananların- kendi değer sistemlerinin ve politik ve sosyal modellerinin propagandasını Müslümanlara nasıl yaptıklarını göreceğiz. Bu misyonerler, Müslümanları despotik yönetimlerinden kurtarmayı amaçlıyor. Aslında bu liberalizm misyonerleri, en azından Müslüman kadınları ve homoseksüel Müslüman erkekleri (ve kadınları -her ne kadar kadın homoseksüellere diğeri kadar önem verilmese de-) İslam'ın kadın düşmanlığından, homofobisinden ve hoşgörüsüzlüğünden kurtarmak istiyorlar. Bu propagandanın amacı İslam'ı ve Müslümanları Batı liberalizmine ve onun değer sistemine dönüştürmek. Onlara göre bu sistem, tüm gezegenin dönmek zorunda olduğu tek adil ve sağlıklı sistem. Talal Asad'ın da belirttiği gibi, liberal görev, İslam geleneğini liberal Protestan Hristiyanlık imajı içerisinde yeniden oluşturmayı hedeflemektedir.[6] Bu iyiliksever göreve karşı İslam'ın direnci; özgürlük, eşitlik, hak-sahibi birey olma, demokratik vatandaşlık, kadın hakları, cinsel haklar, inanç özgürlüğü, sekülerlik, akılcılık vs. gibi liberal değerlere ve moderniteye itiraz olarak algılanıyor. Kısacası bu itiraz, sadece ortadan kaldırılması gereken değil, aynı zamanda, ileride de göreceğimiz gibi, psikanalize tabi tutulması gereken bir patoloji ve nevroz duru-

5 Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in its Place* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), s. 6-7.

6 Talal Asad, "Europe against Islam: Islam in Europe," *Muslim World* 87, no. 2 (Nisan 1997), s. 189.

mu olarak görünüyor. Bu yüzden eğer Müslümanlar liberalizme ya da liberalizmin hoş göreceği İslam biçimlerine gönüllü bir şekilde dönmeyi reddederlerse, askeri güç kullanmak da dâhil olmak üzere dönüşümleri zorla sağlanmalı. Zira onların direnci, evrensellik ve küreselleşme olarak liberalizmin evrenselleşmesi şeklindeki çekirdek değerlere karşı bir tehdit oluşturuyor. Talal Asad bu projeyi şu şekilde anlıyor: "Eğer Avrupa aydınlanmasının 'seküler-kurtarıcı politikası' şiddetin, acının ve sıkıntının dini biçimlerini affedilmez günahlar olarak görüyorsa, o hâlde -en azından kendi tarafında- insanileştirilerek kurtarılacaklara acı vermek için bir hazır olma durumu mevcuttur."[7]

İslam'ı Adlandırma

İslam'ı, Batı liberalizmine direnen son itiraz olarak tanımlamak üzere yapılan ve son zamanlarda daha da şiddetlenen kampanya, bazı açılardan oldukça önemlidir. Bundan daha önemlisiyse, bu anlayışta referans olarak "İslam" tabirinin kullanılmasıdır. Liberalizmin evrenselleşmesine direnen şeye "İslam" demek, politika ve nitelik açısından aşılması zor problemleri beraberinde getirir. 19. yüzyıldan beri İslam'ın ne anlama geldiği ve neye işaret ettiği analiz edilirken bazı problemlerle karşılaşıldı. Bunlardan belki de en önemlisi İslam'ın gerçekten ne olduğuna dair bir fikir birliğinin bulunmamasıydı. İslam bir dinin, coğrafi bir bölgenin ya da toplumsal bir kimliğin adı mı, kavram ya da teknik terim mi, işaret ya da sınıflandırma mı? Aynı anda bunların hepsi mi? Bu belirsizliğin üstüne, İslam'ın eskiden sahip olmadığı anlamlar ve göstergeler edindiği gerçeğini de göz önüne almak gerekiyor. Avrupalı Oryantalistler, Müslüman ve Arap düşünürler İslam'ı farklı biçimlerde kullanmaya başladılar, oysaki bu kişiler İslam kavramının -herhangi bir özelleştirme ya da tanıma ihtiyaç duymadan- insanın aklına hemen gelen bir karşılığının olduğunu düşünüyorlardı. Bu düşünürlere göre, "İslam" sadece Kur'ân'ın "din" (her ne kadar fikir birliği bulunmasa da genellikle "religion" şeklinde yanlış tercüme ediliyor) dediği ve Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği "Allah'a iman" şartını gerektiren şeye karşılık gelmez, fakat aynı

7 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), s. 61-62.

zamanda Müslüman devletler ve imparatorlukların tarihi anlamına da gelir. Bu tarihin içerisinde siyasi ve askeri tarih dışında Müslümanların 7. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar ilgilendikleri felsefi, teolojik, hukuki, tıbbi, edebi ve bilimsel çalışmalar ve hatta cinsel, sosyal, ekonomik ve dini olanlarla beraber aşçılıkla, geleneklerle, eğitimle, tarımla ve şehirle ilgili çalışmalar da mevcuttur.

İslam'ın yeni anlamlarından ve referanslarından bazıları 19. ve 20. yüzyıllarda ulusal ve uluslararası politikada olduğu gibi politik ve sosyal düşüncede de önemli bir etkiye sahipti. Üstelik bu etki 21. yüzyılda daha da belirgin oldu. Bu anlamların siyaset ve toplum için göstergeleri bir dönüşümün neticesiydi. Bu dönüşüm, "İslam'ın" "kültüre" ve "medeniyete", veya "kültürel bir geleneğe"[8], "sisteme"[9], "menhece" (yaşam tarzı, metot)[10], "programa"[11], ahlak bilimine, kamu işleyişi kuralına, cinsiyet merkezli kıyafet anlayışına ve bir dizi bankacılık prensibine dönüşmesi şeklinde oldu. Ayrıca "İslam" fıkıh, kelam ve şeriat için bir ad aktarması (mecaz-ı mürsel) hâline geldi, yani bu kelimeler adeta İslamla eş anlamlılık kazandı. Öte yandan (hepsi de problemli olmasına rağmen) fıkıh İslam Hukuku haline geldi, kelâma teoloji denmeye başlandı, "şeriat" da "kutsal kanun" kabul edildi ve genellikle bir grup fikir ya da yoruma işaret eden farklı anlamlar ve hedeflerle dolu bir terim oldu. Bu bilim dalları, Müslüman düşünürler tarafından kurulmuştu ve İslam'ın bileşenleri olarak algılanıyordu. Kısacası İslam ve bu terimler birbirlerinin yerine kullanılır oldu.[12]

Tanımlaması en kolay dönüşüm, İslam'ı bir "kültür" ve "medeniyet" hâline getiren dönüşümdür. 19. yüzyıldan beri Oryantalist düşünürler ve Müslüman ile Arap emsalleri arasında İslam'ın

8 Bkz. G. E. von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1955).

9 *Mohammedanism* (Londra: Williams and Norgate, 1896, s. 42) adlı eserinde D. S. Margoliuth İslam'dan bir sistem olarak bahsetmiştir.

10 Seyyid Kutub bütün yazılarında kullandı, özellikle *El-İslam ve Müşkilâtü'l-hadara* (Kahire: Dâru'ş-şuruk, 2005) adlı eserinde "menhec" terimini kullandı. Aynı şekilde Mahmud Muhammed Şâkir de *Risâle fi Tarîk ilâ sekâfetinâ* (Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1992) adlı eserinde bu tabiri kullandı.

11 "Program" kelimesinin kullanımı için bkz. Muhammed Esed, *Islam at the Crossroads* (Lahore: Arafat Publications, 1947) s. 5, 14, 152, vd.

12 Dale F. Eickelman ve James Piscatori İslam'ın "sistemleştirilmesi", "nesnelleştirilmesi" ve "nesnelleşmenin Müslüman politikaların sembolik üretimini nasıl oluşturacağı" hakkında yazmışlardır. Ancak onlar için İslam "din" anlamına gelir ve çoklu anlamlara sahip değildir. Bkz. Dale F. Eickelman ve James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), s. 38.

"kültür" ve "medeniyet" anlamlarına gelmesi oldukça önemlidir. Oysa İslam'ın diğer pek çok yeni anlam ve referansı bu kadar açık olmayabilir. Ancak İslam'ın çok anlamlılığının tarihi, günümüz dünyasında İslam'ın ne olduğunu anlamak için gereklidir. Bu ihtiyaç, hem toplumların herhangi bir İslam biçimini temsil etme iddiasında bulundukları yerlerde hem de muhalefet etseler de etmeseler de "İslam'ı" "öteki" olarak gördükleri yerlerde geçerlidir. Ayrıca bu İslam algısında politik ve sosyal güçlerin de paydaşlığı vardır. Aslında günümüzde İslam adına ve İslam aleyhine konuştuklarını iddia eden pek çok güç arasında devam eden savaş, sadece İslam'a yeni anlamlar ve referanslar veren üretken bir sürecin parçası değildir. Bu savaş, aynı zamanda İslam teriminin diğerlerinden uzaklaşarak spesifik ve özel anlamlara kaymasını kontrol eden sürecin de bir parçasıdır. Bu şekilde İslam kendisine zıt belirli kelimelerin ("Hristiyanlık", "Batı", "liberalizm", "bireycilik", "demokrasi", "özgürlük", "vatandaşlık", "sekülerlik", "akılcılık", "hoşgörü", "insan hakları", "kadın hakları", "cinsel haklar") muhalifi olarak görülmektedir. Bununla beraber İslam, kasıtlı bir şekilde kendisiyle bağdaştırılan kavramların ("baskı", "zapt etme", "despotizm", "totalitarizm", "boyun eğme", "adaletsizlik", "hoşgörüsüzlük", "akıl-karşıtlığı", "vahşilik", "kadın düşmanlığı" ve "homofobi") lehinde tutulmaktadır.

Arap, Müslüman ve Avrupalı Oryantalist düşünürler arasında 19. yüzyılda iki önemli dini ve entelektüel sıkıntı ortaya çıktı. Sözü edilen düşünürler İslam'ın Batı modernitesiyle ve ilerlemesiyle uyumluluğunu veya uyumsuzluğunu iddia ediyorlardı. İslam kelimesi ya da daha doğru bir tabirle İslam ismi, *anlık bir kavrayış* ile *önem* akla getirdi ve durum hep böyleymiş gibi algılandı. Bu şekilde İslam'ı yeni yöntemlerle ele alma projesi şöyle bir siyasi ortamda yerini alıyordu: Avrupa'nın emperyalist düşüncesi güçlenirken toprakları da genişliyordu, bunun karşılığında ise Osmanlı İmparatorluğu'nun politik gücü zayıflıyordu. Bununla beraber hem Avrupalı hem de Avrupalı olmayan düşünürlerin işaret ettikleri "İslam" daha geniş bir kavramdı ve bu kavram, kendi zamanlarına kadar İslam'ın dışında kabul edilen olguları da içeriyordu. Aslında İslam, hiçbir zaman 18. ve özellikle 19. yüzyılın anladığı şekilde geniş kapsamlı bir terim olmadı; İslam, bundan ziyade, daha özel ve belirgin bir anlama işaret ediyordu.

Bundan daha da ilginci, İslam teriminin 19. yüzyıl sonrasına denk gelen kullanım şekillerinden biriydi. Bu açıdan İslam terimi, sadece işaret edilen anlamların genişlemesiyle kalmamıştır. Yine mesele, İslam'ın sonradan kazandığı anlamların farklı düşünürler ya da siyasi ve entelektüel akımlar tarafından kullanılması değildi. Asıl mesele, bu anlamların her bir düşünür ya da akım tarafından kendine özgü bir şekilde kullanılmasıydı. Avrupalı Oryantalistler, Arap sekülerler (hem Müslüman hem de Hristiyan olan), dindar (sonradan İslamcı) düşünürler, kendilerini "Müslüman" ya da "İslami" olarak tanımlayan ve sömürge döneminden sonra ortaya çıkan devletler ve onların "Batılı" ve "seküler" muhalifleri; bunların hepsi "İslam" terimini bir dizi varlığa işaret etmek için farklı şekillerde kullanıyorlardı. İslam'ın işaret ettiği anlamların üretken bir şekilde çoğalması sonuçta bir istikrarsızlığa sebep olacaktı. İslam'ın daha önce ve hatta bu dönüşümden sonra sahip olduğu anlamlar bu istikrarsızlıktan etkilenecekti. Zira İslam üzerine yazılan modern metinlerde İslam'ın hangi anlama geldiği belirsiz olacaktı. Genellikle bu anlamların hepsinin aynı metinde ya da birkaç metni temel aldığımızda birbirinin yerine geçebileceği görünmektedir. Bu da "İslam" terimini her zaman yanlış anlama getirebilecek bir söz kaymasına uğratır. Şimdilik ismi *Genealogies of Islam* [İslam'ın Soykütükleri] olan bir sonraki kitabımda 18. yüzyıldan beri "İslam'ın" işaret ettiği anlamların çoğalmasının entelektüel ve semantik tarihi incelenecektir. Aslında elinizdeki *Liberalizmde İslam* kitabı, daha sonra yazacağım bu kitabın bir önsözü ya da girişi şeklinde düşünülebilir. Bu eserde İslam'ın bu referanslarını ve anlamlarını üretmede Batı liberalizminin rolü incelenecektir. Ayrıca Batı liberalizminin "İslam" terimine zıt anlamlı ya da bu terimle eş anlamlı olarak neler ürettiği de sizlere sunulacaktır. Bu da Batılı liberal proje için çeviri sahasında bu kitabı önemli hale getirmektedir.

İslam'ı Tercüme Etmek

İnsan çoğu zaman çeviriyi, diğer dillerdeki metinlere açılan bir kapı olarak düşünür. Her ne kadar farklı bir iletişim aracı ile üretilmiş olsa da, çevirmen orijinal bir metnin yazınsal bir kopyasını üretir. Tercümeyi "dilbilimsel karşılık" şeklinde gören bu iyim-

ser -ve kimilerince "ana-dilci"- bakış, pek çok dil ya da dilbilim teorisi ve bunların öncesinde filolojik yaklaşımlar tarafından karmaşık bir hale sokuldu. Yine de yayıncılık endüstrisinde çeviri, çoğu zaman bir dil grubundan diğerine açılan kapılar şeklinde görülmeye devam ediyor. Bu durumda çeviri, belirli bir dili, sınırlarının ötesine taşıyarak evrenselleştiriyor. Pascale Casanova "Dünya Edebiyat Cumhuriyeti" olarak adlandırdığı tartışmada bu sınırları inceliyordu.[13]

Ben çeviriyi epistemoloji olarak görüyorum, kişinin dilinin dışında uzanan dünyayı anlamanın bir yolu... Çelişkili de olsa, kişi kendi dilinin dışındaki dünyayı yine kendi dilinde anlayabilir. Çeviri bu şekilde bir epistemolojiyken, çeviri eyleminin kendisi dilbilimsel, politik, sosyal, ekonomik ve kültürel bir ağın ortasında durmaktadır. Bu unsurlara kısaca çeviri eyleminin kendisini, yapılarını, zorunluluklarını, sonuçlarını ve hedef kitlesini belirleyen *güç bağlamları* denebilir. Güç eşitsizliğinin hüküm sürdüğü bir sömürü dünyasında, diller eşit değildir. Açıkçası, Talal Asad'ın da gösterdiği gibi, diller öylesine "eşit değil" ki, bazı diller diğerinden daha güçlüdür.[14] Bu Arapçanın İngilizceden ya da diğer Avrupa, Asya ve Afrika dillerinden daha çok ya da daha az ulaşılır veya daha şeffaf ya da daha kapalı olduğu anlamına gelmez. Aksine, çeviri eyleminin gerçekleştiği güç dinamikleri bağlamına ve epistemolojik koşullara bağlı olarak, Arapçanın erişilebilirliğe sahip olup olmamasının eşit derecede olduğu anlamına gelir. Yayıncılık endüstrisinin ve kâr güdüsünün ötesinde, çevirinin en ilginç kullanımlarından birisi de ideolojik amaç taşır. 11 Eylül'den sonra ABD hükümeti, sivil toplum kuruluşları ve özel vakıflar İngilizceden Arapçaya yapılacak her türlü tercüme faaliyetine fon aktarma yarışına girmişti. Bu yeni bir proje değildi, çünkü ABD'nin çoğunluğu Müslüman olan toplumlarda yürütülecek çeviri faaliyetlerine olan ilgisi soğuk savaş dönemine dayanıyordu. Düşünceleri şuydu: el-Kaide tarzı kültürlerin geliştiği söylenen Arap ve Müslüman toplumlarda çeviri, kültürel bir dönüşüm gerçekleştirecekti.

13 Bkz. Pascale Casanova, *The World Republic of Letters* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

14 Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), s. 189-193. "Güçlü diller" konusunda ayrıca bkz. Talal Asad, "Ethnographic Repsentation, Statistics, and Modern Power," *Social Research* 61, no. 1 (Spring 1994), s. 78.

Ancak bu çeviri çabaları, -bir dili başka bir dile otomatik olarak dönüştürme şeklindeki- yaygın çeviri anlayışının belirli kavramsal sınırlara sahip olduğunu kabul eder. Örneğin "çevrilemez" denen ve bu yüzden tercüme edilecekleri hedef dilde orijinal hâlleriyle benimsenmesi gereken belirli kelimelerin oluşturduğu bir ikilem vardır. İngilizce ve Fransızca arasındaki örneklerde -kültürel açıdan belirli kavramsal tarihlere sahip- ortak deyimler vardır: "Joie de vivre" (yaşama sevinci), "weekend" (hafta sonu), "gourmet" (gurme), "leader" (lider), "femme fatale" (baştan çıkaran kadın), "chic" (şık), vs. Daha yakın zamanda ise, bazı düşünürler belirli Arapça kelimeleri İngilizceye tercüme etmemekte ve orijinal şekilleriyle kullanmakta ısrar etmektedir. Bu kelimeler sadece "intifada" (başkaldırı) gibi seküler kelimeleri, ya da İngiliz dilinde "shaykh" yazılması gerekirken "sheik"e dönüşen "şeyh" (yaşlı, bilgin, dindar, kabile reisi anlamında) gibi hem seküler hem de dini çağrışımı olan kelimeleri içermez. Aynı zamanda "İslami" denebilecek kelimeleri de içerir: En yaygın olan "Allah" ve "cihat" gibi ya da bazı durumlarda "hicap" (örtü) ve "şeriat" gibi. "Tanrı" anlamındaki Arapça "Allah" kelimesi Kur'ân indirilmeden önce Hristiyan ya da Hristiyan olmayan Araplar tarafından kullanılsa da bu kelime İngilizcede ve diğer Avrupa dillerinde Müslümanların Tanrısı için özel isim hâline getirildi. Hâlbuki Hz. Muhammed'in babasının adı "Abdullah" yani "Allah'ın kulu" idi ve bu onun peygamber olmasından çok önceydi.[15] Lübnanlı Maruniler de dâhil olmak üzere Hristiyan Araplar arasında seküler bir şekilde "mücadele" anlamı taşıyan "cihad" kelimesi, İngilizcede orijinal anlamıyla "holy war" tabirinin çevirisi için kullanılıyor. "İslami" olarak tanımlanan kelimelerin anlamlarına dair endişe öyle bir hâl almıştı ki, 1999 yılında ABD'nin doğu kıyısında düşen 990 uçuş numaralı Egypt Air uçağını inceleyen Amerikalı müfettişler için bu durum kilit rol oynamıştı. Zira düşen uçağın pilotunun olağan bir dua olan "Tevekkeltü Alalah" (Allah'a tevekkül ettim) şeklindeki sözleri,

15 2013 Ekim ayında ve ironik bir şaşırtmaca içerisinde, en yüksek ikinci Malezya mahkemesi, Avrupalı ve Amerikalı Oryantalist ve Müslüman karşıtı polemikçilerle paralel bir şekilde, gayrimüslimlerin "Allah" kelimesini kullanmasını yasakladı ve bu kelimenin Müslümanlara özel olduğuna hükmetti. Bkz. "UN Official Says Malaysia Should Reverse Allah Ban," *Reuters*, 26 Kasım 2013,

http://www.reuters.com/article/2013/11/25/us-un-malaysia-allah-idUSBRE9A-O0BJ20131125 (son erişim tarihi 12 Şubat 2014).

bu pilota dair kuşkular uyandırmıştı. Dahası, birkaç yıl önce Batı medyası ve Batılı yetkililer, Hamas İsrail'e bir ateşkes teklif ettiğinde kullanılan "Hudna" (ateşkes) kelimesini ve bu kelimenin "İslami" çağrışımlarını anlamak için epey kafa yormuşlardı.[16]

Öyle görünüyor ki problem, karşılaştırmalı çeviriden daha ziyade karşılaştırmalı çevirememe ile ilgili. Bir kelimenin çevrilmeden bırakılmasını belirleyen temel bir keyfilik ya da sebepsizlik var mı? Ya da insanlar bir kelimenin çeviriye niçin direndiğini anlayabilir mi? Ve nasıl? "Gourmet" (gurme) ya da "chic" (şık) için ("şeyhle" karıştırılmamalı) Fransızlığı hissettiren genel bir anlayış hâkim, öyle ki Fransızcayla olan bu bağlantı Fransız kültürünü, modasını ve mutfağını da beraberinde taşıyor. Dolayısıyla bu kelimeler doğrudan İngilizceye tercüme edildiğinde, bu Fransızlık hissini taşımayacaktır. Bu durum tabii ki kusursuz bir kurmacadır. Fakat eğer durum bu olsaydı, bu şekilde bir dilbilimsel kök ve kültürel öz fantezisi "intifada" ya da "cihat" kelimeleriyle nasıl kıyaslanacaktı? Spesifik anlamda karşılaştırmalı çevrilememenin sonucunu soruyorsak, genel anlamda çevrilememeyi ve çevrilemeyeni nasıl ele alacağımızı mı soracağız? "Çevrilemeyen", farklılığa saygı ve anlatıya da bir sınır olarak mı kabul ediliyor? Yoksa bu, ötekileştirmeye ve yabancılaştırmaya bir vurgu mu? Peki ya "dini" bir öneme sahip kelimeler?

Filistin'den ABD'ye göç eden ve adanmış bir Müslüman-Amerikan olan İsmail Raji al-Faruqi, böylesi pek çok kelimenin çevrilemeyeceğini öne sürüyor. Bu bağlamda, Arapçadaki "salah" ya da "salat" şeklindeki Kur'an'da geçen kelimeyi örnek veriyor. Bu kelimenin "namaz" anlamını düşündüğümüzde dindar Müslümanların günde beş defa eda ettikleri, Kâbe'ye yönelerek kıraat, rükû, secde, kıyam (namazda ayakta durma) ve kâde (namazda oturuş) gibi fiilleri içeren, abdest aldıktan sonra gerçekleştirilebilen ve samimi bir niyet gerektiren bir dizi "ritüel"; İngilizceye yanlış bir şekilde "prayer" olarak çevriliyor. Oysaki Hristiyanların farklı şekilleriyle beraber "prayer" dedikleri şey, Müslümanların namazdan ziyade dua (ya da "yakarma") dedik-

16 Örneğin bkz. Katin Laub, "Hamas Hardliners Edge Toward Cease-fire," *Associated Press*, 22 Haziran 2003. Şunu ifade ediyor: Barışı sağlama başarısı, İslam'ın doğuşu kadar eskiye giden bir kavrama dayanır: Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki "hudna" ya da geçici ateşkes.

leri şeye daha çok benziyor.[17] Faruqi'nin verdiği diğer bir örnek "charity" (hayır) veya "almsgiving" (sadaka) diye (yanlış) çevrilen "zekât" kelimesi. Ona göre bu kelimenin İngilizce karşılığı olmadığı için tercüme edilmemesi ve Arapçadaki hâliyle anlaşılması gerekiyor.[18] Faruqi, ana dili İngilizce olan Müslümanların dinlerini doğru bir şekilde anlamalarına ve Kuran'daki kelimelerin Arapçada sahip oldukları geniş anlamları öğrenmelerine çok önem vermektedir. O, bu tip kelimelere İngilizce karşılıklar vermenin, asıl anlamları kısırlaştırma ve bozma olduğunu düşünüyor.[19] Akademik camiada ise Wael Hallaq, "şeriatın" "kanun" olarak (yanlış) çevrilmesinin, Oryantalistlerin bu kelimeyi anlama ve hüküm verme biçimlerine zarar verdiğini iddia ediyor.[20] Bunlar aslında pek de yeni çeviri önyargıları değil. Oryantalistlerin kendileri de, zorluklarını fark ettikleri ve etimolojik göstergelerinin bazılarını hayal dünyalarında oluşturdukları bir dizi etnografik çeviriyle amatörce ilgilendiler. Bunların en meşhuru belki de Bernard Lewis'in "devrim" anlamına gelen Arapça "sevre" kelimesini "excavating" (kazı yapma) şeklindeki şarlatanca çevirisiydi ve bunu da deve yetiştiriciliğine bağlamıştı.[21]

Edward Said, 1981'de yayımladığı *Haberlerin Ağında İslam* adlı eserinde bunu şöyle ifade etmişti:

> Bugünkü kullanıldığı şekliyle İslam teriminin, tek ve basit bir şey anlamına geldiği görünüyor. Fakat gerçekte İslam kısmen kurgu, kısmen ideolojik bir etiket, kısmen de İslam adındaki dinin minimal bir adlandırmasıdır. Batı'nın yaygın olarak kullandığı İslam teriminin, İslam dünyasında yaşanagelen muazzam çeşitliliğe sahip hayatı tanımlaması mümkün değildir. Zira İslam dünyasında 800 milyondan fazla insan yaşamaktadır, çoğu Afrika ve Asya'da olan milyonlarca kilometrekare toprak söz konusu ve bu topraklarda bir sürü topluluk, ülke, tarih, coğrafya ve kültür bulunmaktadır.[22]

17 Dini terminolojinin Arapçadan İngilizceye tercüme edilmesi konusunda bkz. İsmail Raci el-Faruqi, *Toward Islamic English* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1986), s. 11. İslam ve İngilizce meselesinde ana dili İngilizce olan Müslümanlar arasındaki tartışma için bkz. Mücahit Bilici, *Finding Mecca in America: How Islam is Becoming an American Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), s. 64–89.

18 El-Faruki, s. 12.

19 Agy.

20 Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 1–6.

21 Edward Said'in buna cevabı için bkz. "Orientalism: An Exchange," *New York Review of Books*, 12 Ağustos 1982.

22 Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the World*, gözden geçirilmiş basım (New York: Vintage Books, 1997), s. l.

Öyleyse İslam nedir? Onu ve terminolojisini İngilizceye ve diğer Avrupa dillerine tercüme etmenin riskleri nelerdir?

Bazı bilginler modern çağda tıpkı "doğu" gibi "İslam"ın da "Batı" kavramının zıddı olduğunu iddia ederken, diğerleri bu kavramın zıt anlamlısı olarak Avrupa sekülerliğini gösteriyordu. Ancak bazıları ise İslam kavramının zıddı olarak demokrasiyi, medeniyeti, özgürlüğü vs. öne çıkarıyordu. Aslında, *Washington Post*'un emektar bir yazarı, İslam'ın zıddı olarak İngiliz dilini gösterecek kadar ileri gidiyordu. Bunu yaparken de dayanağı Katar'daki eğitim reformunun İngilizceye daha çok önem vermesi ve daha az İslami olmasıydı.[23] Bu yüzden, öyle görünüyor ki İslam'ın karşılık geldiği anlamlar çoğaldıkça, zıt anlamları da çoğalacaktır. Bu durumda sorulması gereken soru şudur: İslam'ın pek çok yeni anlamının piyasaya çıkması, pek çok yeni zıt anlamının da piyasaya çıkmasına sebep olan aynı çeviri sürecinin bir parçası mıdır? Örneğin eskiden Hristiyan Dünyası ya da Hristiyanlık şeklinde tek bir zıddı varken şimdi bir sürü farklı zıt anlamı bulunuyor. Burada şunu ifade etmeliyim ki Batı'nın ve Oryantalizmin Hristiyanlığı veya Hristiyan Dünyası'nı tek bir şeymiş gibi kullanması, geçmişte olduğu gibi birleşik bir toplum inşa etme çabasına dayanır. Amaç dağınık hâlde bulunan halkları, öğretileri ve kiliseleri bir araya getirmektir.

Bir grup din bilginine göre, sömürge düzeninin ardından İslam'ın kazandığı çoklu anlamların sebebi aslında İslam'ın kendisiydi. Leonard Binder, Batı'nın emperyalist liberalizminin İslam'ı kabul etmek için onu dönüştürmeye çalıştığı biçimi kısaca tarif etmişti. Ona göre Napolyon işgalinden, Yeniçeri döneminden ve Sepoy ayaklanmasından beri Batı, teslim olunması gereken kültürün bedelini İslam'a anlatmaya çalışmıştı. Ve o zamanlardan itibaren, buna olumlu cevap veren Müslümanların artan sayısına rağmen, çok sayıda Müslüman istikrarlı bir şekilde böylesine ağır bir kültürel bedel ödemeksizin ilerlenebileceğini iddia etti.[24] Bu ifadelere cevap olarak Talal Asad şöyle demişti:

> Binder'ın aktardığı anlatıların her bir detayının aynı zamanda bir şiddet eylemi olması tesadüf değildir. Bu da geleneksel otoriteye akılcılık ve ilerleme adı altında saldırarak gerçekleştirilir. Bu saldı-

23 Susan Glasser, "Qatar Reshapes its Schools, Putting English over Islam," *Washington Post*, 2 Şubat 2003.

24 Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 293.

rıların her birinde Batı'nın politik, ekonomik ve ideolojik gücü, Avrupalı olmayan halkların üzerindeki nüfuzunu artırdı. Aydınlanma Avrupa'sında açığa çıkan bu güç, Avrupalı olmayan halkların hayatlarını genellikle Avrupalı olmayanların tercih özgürlüğüyle şekillendirmeye devam etmektedir. Ve eğer 'İslami köktencilik' bu güce bir tepkiyse, o hâlde "modernist İslam" (ilahiyatı, Hristiyan modernizminin modellerine adapte etmeye çalışır) ve "Müslüman Sekülerlik" (ilahiyattan ziyade din kavramını ulus hayatındaki politikalardan ayırmakla meşguldür) adındaki entelektüel akımlar da bu güce karşı verilen ve hatta daha doğru olan bir tepkidir. Aynı şekilde Müslüman toplumlarda ortaya çıkan edebiyat ve sanat, politika ve hukuk alanlarındaki ilerlemeci hareketler de benzer bir tepkidir.[25]

Liberalizmdeki İslam

Liberalizmde İslam, İslam'ın bir ideoloji ve kimlik olarak liberalizm için nasıl bu kadar önemli olduğunu anlamaya çalışmaktadır. Aslında anlamaya çalıştığı şey, İslam'ın bir antitezi olan liberalizmin, Avrupa'yı modern bir kimlik olarak akla getiren söylemin kilit unsurlarından biri hâline nasıl geldiğidir. Bu kitap kimlik kazanma sürecinde Avrupa'nın ortaya çıkışının nasıl bir dizi öngörü, reddetme, yer değiştirme ve kovmaya dayandırıldığını analiz edecektir. Avrupa'nın tutarlı bir benlik inşa etmesi için, ortaya çıkışında kendisini reddeden ötekilerden temizlenmesi gerekiyordu. Doğu'nun ve Doğuluların, Yahudiliğin ve Yahudilerin ve özellikle İslam ve Müslümanların Avrupa'ya dâhil başlıca bir "öteki" olması ve ilk ortaya çıkışındaki hâlinden uzak tutulması gereken bir "öteki" olması, artık bilim dünyasında genel kabul gören bir durumdur. Ancak yine de bazı bilginler, liberalizm ve ondan türeyen kavramlar ile Avrupa'nın dâhilî ve haricî ötekileri arasındaki bağları kabul etmeye yanaşmamaktadır. Domenico Losurdo liberalizmi incelediği ses getiren eserinde Avrupa'nın içinde ve dışında ideoloji ve siyasi bir rejim olarak liberalizmin kölelik, sömürgecilik ve sınıf baskısı ile olan ilişkisini açıkça gösterirken; Charles Taylor'ın muazzam sekülarizm çalışması bunun Avrupa'nın içinde ve Hristiyan nüfus arasında söz konusu olan bir gelişme olduğunu ortaya koymuştur.[26] Aynı şekilde Wendy Brown da şunları ifade etmiştir:

25 Asad, *Genealogies of Islam*, s. 228-229.

26 Bkz. Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, çev. Gregory Elliott (Londra: Verso, 2011), ve Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

> Taylor'ın eserinde olmayan şey, Avrupa'daki Yahudiler ve Müslümanlardan tutun da sömürgeleştirilmiş yerliler ve ötekilere kadar Latin Hristiyan Dünyası'nın dışındaki her türlü unsurdur... Yine bu eserde muhalif sesler, vazgeçişler ve bozulmalardan kendisinin "hikâye" olarak gördüğü şeylere kadar pek çok unsur da eksiktir. Bu eksik unsurlar, bu eseri olduğundan daha Avrupalı, tek parçalı ve sömürgeci hâle getirmektedir. Hepsinden öte bu eksik unsurlar, Avro-Atlantik tarzı sekülarizmin ortaya çıkışını -kısmen Hristiyan Dünyası'nın ötekilerle ve özellikle yapısal olarak kendi dışında kalanlarla karşılaşmasının bir sonucu olmaktan ziyade- Hristiyan Dünyası içerisindeki gerginliğin bir sonucu olarak gösterir. Histografya ve kapsam probleminden ziyade, bu durum politik sonuçlara sahiptir. Günümüzde Batı sekülarizmi, hayalindeki muhalif İslami teokrasi üzerinden acımasızca tanımlanır. Öyle ki, sekülarizmin Batı Hristiyan Avrupa tarihi aracılığıyla ortaya çıktığını düşünmek, hayalimizdeki muhalefete karşı kendimizi seküler olarak ortaya koymaktan tam anlamıyla kaçınmak demektir. Bu durum Thomas Friedman'ın 'bizim' seküler modernliğimiz ve 'onların' buna olan ihtiyacı şeklindeki düşüncesiyle bağlantılıdır.[27]

Bu kitapta anlamaya çalıştığım şey, İslam'ın Batı liberalizminin bir kategorisi olarak kabul edildiği entelektüel ve politik tarihlerdir. Aslında Avrupa'nın geçmişte ve şimdi meydana getirdiği endişelerin -despotluk, hoşgörüsüzlük, kadın düşmanlığı ve homofobi gibi- İslam'a nasıl yansıtıldığını ve ancak bu yansıtma sayesinde Avrupa'nın demokrat, hoşgörülü, kadın sevgisi sahibi ve homofili bir şekilde, kısacası İslamsız olarak ortaya çıktığını incelemek istiyorum. Amacım liberalizmi meydana getiren tüm meseleleri ele almak değil, spesifik olarak İslam'ın liberalizm içerisinde ideoloji ve politika olarak nasıl işlediğini anlamak. Avrupa ve ABD'deki rejimler, bu ideoloji ve politikaları bahsi geçen İslam anlayışıyla karşılıklı olarak takip etti ve hâlen de etmektedir. Hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın İslam'ın kendisini nasıl meydana getirdiğini araştırma niyetinde değilim, fakat Avrupa'nın kendisini meydana getirirken özellikle İslam'ı nasıl ortaya koyduğunu incelemek istiyorum.

---

27 Wendy Brown, "Idealism, materialism, secularism," 22 October 2007, blog yazısı için bkz.

http://blogs.ssrc.org/tif/2007/10/22/idealism- materialism- secularism (son erişim tarihi 12 Şubat 2014). Taylor'un bu satırlara benzer bir eleştirisi için bkz. Luca Mavelli, *Europe's Encounter with Islam: The Secular and the Postsecular* (Londra: Routledge, 2012), s. 68- 74.

Avrupa böylesine cennetvari bir yer olarak meydana getirildiğinde Hristiyan ve liberal Avrupalılara mecbur olmaktadır. Sadece kendi kültürlerini ve yaşam biçimini yaymak için değil, fakat aynı zamanda Avrupalı olmayanları anti-Avrupalı kültürlerden ve hayat biçimlerinden kurtarmak için de onlara mecburdur. *Liberalizmde İslam*; demokrasi, kadın hakları, cinsel haklar, hoşgörü ve eşitlik misyonerliği şeklindeki Hristiyan ve liberal bağnazlığı ortaya koymaktadır. Aslında bu kitapta –başta psikanaliz olmak üzere– çeşitli terapi metotları şeklindeki liberal bağnazlıklar bile ele alınmaktadır. Bunlar Müslümanları ve İslam'ı Avrupalı olmayan, Hristiyan olmayan ve liberal olmayan şekillerden kurtarmak için Batılılar tarafından kullanılmaktadır.

Kitabın ilk bölümü, Avrupa'nın "demokrat" ve İslam'ın "despotik" olarak tanımlanmasının tarihini ele alıyor. İkinci bölüm Avrupalı kadınların dünyadaki "en şanslı" kadınlar ve Müslüman kadınların da "en çok baskı gören" kadınlar olduğu savına odaklanıyor. Üçüncü bölüm, ABD ve Avrupa merkezli akademisyenlerin, aktivistlerin ve bunların Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerdeki emsallerinin İslam'ı, liberalizmi ve cinselliği nasıl birbiriyle ilişkilendirdiğini inceliyor. Bu ilişkilendirmedeki amacın, Avrupa'yı homoseksüeller için eşitlik ve hoşgörü cenneti olarak gösterirken İslam dünyasını da homoseksüellerin kurtarılması gereken gerçek bir cehennem olarak göstermeyi amaçladığı açıktır. Bu yazarlara göre homoseksüellerin kurtarılması, Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkeleri ve ulusları hayal ürünü Batı'nın kopyalarına dönüştürmekle mümkün olacaktır. Dördüncü bölüm, İslam'a ve liberalizme yönelik psikanalitik yaklaşımlara odaklanıyor ve Avrupa merkezli psikanaliz düşünürlerinin (aralarında Avrupa'da yaşayan pek çok Müslüman göçmen de mevcuttur), İslam'ı hastalık gibi gösterme çabalarında psikanaliz yerine liberalizmin gücünü nasıl kullandıklarını inceleyiyor. Beşinci ve son bölüm ise, Yahudilik araştırmaları ve liberallerin (ve barış yanlılarının) İbrahimi dinler olarak İslam'ı Yahudilik ve Hristiyanlıkla eş tutma fikri içinde İslam'ın durumunu ortaya koyuyor. Bu eş tutma, Mesih inancının bir başka versiyonu olarak, İslam köktenciliğini, Yahudi ve Hristiyan köktenciliğiyle de eş tutma anlamına gelmektedir. Ayrıca bu *eş tutma*, emperyalist güç meselesini es geçen liberal "içine katma" hilesinin bir parçası olarak gösterilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DEMOKRASİ TAARRUZU VE "İSLAM"IN SAVUNMALARI

Batı liberalleri yıllardır İslam'ın kültürel olarak demokratik olmadığını veya antidemokratik olduğunu öne sürdüler. Ayrıca (Protestanlık biçimindeki) Hristiyanlığın ve Batı'nın başlıca kültürel başarısının demokratik yönetime bağlılık olduğunu iddia ettiler. Bu iddiaların entelektüel şeceresini derinden inceleme teşebbüsü içinde, bu bölümde demokrasi ve İslam meselesine dair yazılanları birlikte ele alacağız. Bu tartışmaların ortaya çıktığı liberal bağlamı ve politika üzerindeki kültürel eğilimin sonucunu inceleyeceğiz. Ayrıca bu sonuç, ABD ve ondan önce Britanya'nın (ve Fransa'nın) devam eden İslami bir teoloji üretme çabaları üzerinde de müteessir oldu. Bu yeni teoloji, bütünüyle yeni bir İslam olmasa da, "demokrasi ve özgürlüğü yayma" adı altında Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelere dayatmak istedikleri sömürü ve emperyalist düzenle uyumlu olacaktı. (Protestan) Hristiyanlığa, kapitalizme veya modernliğe zıt olarak -ki liberal düşünürler bunları demokrasinin olmazsa olmazları olarak kabul ederler- İslam, "Batı"nın politik düzenine karşı ya tamamen korunmuş ya da savunmasız olarak görüldü. George W. Bush, 2004 yılında, özgürlüğün Hristiyan kökenleri konusunda gayet açık konuşmuştu: "Özgürlük Tanrı'nın her erkeğe ve kadına bu dünyadaki bir lütfudur. Dünya üzerindeki en büyük güç olarak bizler, özgürlüğün yayılmasını sağlamaktan sorumluyuz."[1] Açıkçası demokrasinin saldırgan kapasitesi, aynı anda hem seküler hem de ilahi güçle belirlenir. Bu bölümün ilerleyen sayfalarında da açıklanacağı gibi, aslında demokrasi, bazı açılardan Hristiyanlığın yeni adı oldu ve "kâfir" gördüğüne karşı eskisi kadar ölümcül bir misyonerlik faaliyeti olmaya devam etti.

1 George W. Bush, Basın Konferansı, 13.04.2004.

18. yüzyıl Batı Avrupa'sında *Doğu Meselesi*, aşkın bir ideal olarak "Avrupa'yı" yaratmak için Rönesans'tan beri süregelen teşebbüsün bir parçası ve kılıfı oldu. Bu ideal, çiçeği burnunda Avrupa'nın "karanlık çağ" dediği tarihi bir dönemden farklılık gösteren bir dizi aydınlanmış fikirden oluşuyordu. Ayrıca hedefte "karanlık" topraklardan ve etrafında uzanan kıtalardan farklılaşmış, birleşik ve bağımsız bir coğrafya yaratmak da vardı. Aslında Roberto Dainotto'nun da kısaca ifade ettiği gibi, "başlangıcından beri bir Avrupa teorisi, Oryantalizm teorisiydi." Bu teori, Avrupa'yı Doğu'dan ve İslam'dan farklılaştıracaktı ve Avrupa'yı bunların zıddı olarak kuracaktı.[2] Bu coğrafi sınır çizme eylemi, 19. yüzyılda "medeniyet" ve "kültür" adı verilecek Avrupa projesi için hayati bir konuma yükselecekti.

Avrupa fikrinin kökenlerini Şarlman (Charlemagne) döneminde gösterenler bile İslam'ın rolünü göz ardı edemez. Bu bağlamda Henri Pirenne şunları ifade etmişti: "İspanya ve Afrika'nın Müslümanlar tarafından fethi, Frankların kralını Hristiyan Batı'nın efendisi yapmıştı... Bu yüzden Muhammed olmadan Şarlman'ın anlaşılmayacağını söylemek yerinde olacaktır."[3] Bu durum, Avrupa'nın kökenlerini, Hristiyan dünyanın birleştirici fethine atfedenler için de geçerliydi. Bu fetihler, Haçlı Seferleri'yle gerçekleşmişti ama Müslümanları kutsal topraklardan çıkarmayı başaramamıştı.[4] Yine bu durum, 1492'yi Avrupa'nın icadının başlama anı olarak görenler için de geçerliydi. Zira Amerika kıtasının fethi ve aynı dönemde Endülüs'ün Müslümanlardan ve "İslam'dan" geri alınması bu tarihte olmuştu.[5] Avrupa'nın başlangıcı için hangi köken hikâyesi seçilirse seçilsin, "İslam" her hâlükârda merkezi bir rol oynar. Aslında Avrupa'nın kökeni meselesi, 18. yüzyılın sonuna doğru *Provençal* şiirin başlattığı "Avrupa" edebiyatının çoğunun Müslüman İspanya'daki Arap şiirinden geldiğine dair teoriyi (öyle ki ozan anlamına gelen *troubadour* kelimesi dahi Arapçada

2 Roberto M. Dainotto, *Europe (In Theory)* (Durham, NC: Duke University Press, 2007), s. 18–19.

3 Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, çev. Bernard Miall (New York: Barnes and Noble Books, 1992), s. 234. Fransızca orijinali için bkz. *Mahomet et Charlemagne*, 3. bsk. (Paris: Librairie Félix Alcan, 1937), s. 210.

4 Bkz. Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization, Cultural Change, 950–1350* (Londra: Allen Lane, Penguin, 1993).

5 Bkz. Roger Ballard, "Islam and the Construction of Europe," *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, ed. Wasif Shadid ve Sjoerd von Koningsveld (Kampen, Netherlands: Kok Pharos, 1996) içinde, s. 15–51.

"şarkı söylemek" anlamına gelen "taraba"dan gelir) hesaba kattığımızda daha da karmaşık hâle gelir. Bu meseleyi içinden çılmaz hâle getiren ve "Arabist Teori" bağlamından değerlendirilebilecek iddia, 1782-1822 yılları arasında Juan Andres tarafından telif edilen *Dell' origine, progressi, e stato attuale d'ogni litteratura* adını taşıyan sekiz ciltlik Avrupa edebiyatı tarihinde öne sürüldü. Bu iddia tartışmalı da olsa ciddi bir öneme sahipti. Eserde bahsedilen bulguların sebep olduğu endişeler şu şekildeydi:

> 19. yüzyılın ortalarında çoğu Avrupalının, Araplardan kültürel açıdan aşağıda olan bir 'Avrupalı' fikrini -bırakın araştırmayı ya da savunmayı- hayal etmesi bile mümkün değildi ya da çok zordu. Fransa'nın ilk edebi çiçeğinin çok uzun zamandan beri ilk defa Avrupa'da yetiştirildiği ve idolleştirildiği zannediliyordu. Bu çiçeğin hem ilk olmadığını hem de şimdilerde politik açıdan sömürülen ve Avrupalılardan kültürel ve maddi açıdan daha geride olan insanların kültüründen alınmış olabileceğini hayal etmek kaldırması çok zor bir yüktü.[6]

Andres, Avrupa edebiyatının kökeni olarak Arap edebiyatını göstermekle kalmamış, aynı zamanda şunu da vurgulamıştı:

> Kâğıt, rakamlar, barut, pusula bize Araplardan geldi. Belki sarkaç ve yer çekimi de, hatta diğer yeni keşifler... Bunlar, bizim filozoflarımıza ulaşmadan çok daha önceleri onlar tarafından biliniyordu. Üniversiteler, astronomi gözlemevleri, akademiler, edebi müesseseler, Arap geçmişlerinin olduğunu düşünmez. Böylesine eski bir olayı onlara hatırlattığım için belki bana kızacaklardır.[7]

Andres'in görüşleri, Aydınlanma Avrupa'sında pek de yayılma imkânı bulamadı. Avrupa'nın Yunan kökenleri fikrinin icadı ve Arap-İslami kökenlerine dair düşüncelerin bastırılması günümüze kadar gelecekti, çünkü bu durum Avrupa'nın İslamsız kimliği için oldukça önemliydi.[8]

Bu yüzden çiçeği burnunda Avrupa'nın kendisini ölçüp biçtiği Doğu Meselesi, aslında her zaman bir Batı Meselesi oldu. Yani

---

6 María Rosa Menocal, "Pride and Prejudice in Medieval Studies: European and Oriental," *Hispanic Review* 53, no. 1 (Winter 1985): s. 68. Ayrıca bkz. María Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987).

7 Alıntılayan Dainotto, *Europe* (*In Theory*), s. 127. Avrupa Rönesansı'nda İslam Bilimi'nin önemi için bkz. George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA: MIT Press, 2011).

8 Bu aktif baskı ve özellikle Madame de Staël, Sismonde de Sismondi ve Wilhelm von Schlegel'in rolleri için bkz. Dainotto, *Europe* (*In Theory*), s. 143–50, s. 157–65.

Batı'yı Batı olarak kurma ve Doğu'yu tanımama meselesiydi, zira bunun karşı tezi olan "Doğu, Avrupa'nın kökenidir" tezinden korkuluyordu. Bu kadarını Edward Said'in *Oryantalizm* adlı eserinden zaten öğrenmiştik.[9] Doğu Meselesi'nin aynı zamanda *İslam Meselesi* ve bu yüzden *Hristiyanlık (Protestan) Meselesi* olması, Avrupalı liberal projeyle ilişkiliydi. Bu proje, aydınlanma Avrupası'ndan doğmuştu ve Batı'yı, Doğulu ve İslami antitezinde bulunmayan önemli özelliklere sahip bir yer olarak sunuyordu.

Doğmakta olan "Batı" gibi, "Müslüman" ülkeler de Oryantalizm tarafından ortak bir kültür sahibi olarak tanımlandı. Oxfordlu ve sonraları Harvardlı bir Oryantalist olan Sir Harold Gibb, 1960'larda İslam dünyasının tüm yönlerine dair bilginin nasıl organize edildiğini açıkladı. Ona göre İslam'ın tüm yönlerini kapsayan bilgi, kültürel "merkezi bir çekirdek" ile kültürel bir kimlik oluşturuyordu ve yukarıda bahsi geçen organizasyon, bu fikrin etrafında gerçekleşiyordu.[10] Bu bölümde amacım şu iki soruyu anlamak: 1- Coğrafi ve dini bir haritası olan kültür fikri nasıl oluyor da politik yönetim düzenlemeleriyle ilişkili oluyor? 2- Birleşik Batı kültürü veya genellikle eş anlamlısı olarak dinin (hususi olarak İslam ve Hristiyanlığın) ön planda olduğu bir bağlam "Batı demokrasisi" üretirken, nasıl oluyor da Doğu kültürleri "şark despotizmi" geliştirebiliyor?

Burada -Yunan kökenlerine rağmen- demokrasinin ve despotizmin yeniden icat edilmiş modern kavramlar olduğunu ve 18. yüzyıl Avrupa'sında birbirine zıt kavramlar olarak ortaya çıktığını belirtmek gerekiyor. Aydınlanmacı düşünürler "despot"un Aristotelesçi kökenini benimserken -ki bu anlam artık kullanım dışıdır (Yunancası "tyrannos" olup genellikle zorba diye tercüme edilir)- bu kelime 17. yüzyıla kadar ortaya çıkmamıştı ve yaygın bir deyiş olması için bir asır daha geçmesi gerekiyordu.[11] Aslında "despotizm", "demokrasi"den önce ortaya çıktı. Fransız sözlüklerine ilk defa 1720'lerde girdi, oysaki kavramsal

9 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).

10 H. A. R. Gibb, *Area Studies Reconsidered* (Londra: School of African and Oriental Studies, 1963), s. 15.

11 Bkz. R. Kroebner, "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 14 (1951): s. 275-302 ve Lucette Valensi, *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), s. 92-94.

anlamı 18. yüzyıl içerisinde oluşup kıvamını buldu. Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* (1748)[12] adlı eseri, "despotizm" terimini Avrupa politik jargonu içerisinde kalıcı bir hâle getirecekti. Yine despotizmin "Doğulu (Oriental)" sıfatıyla kullanılması ve Osmanlı İmparatorluğu'nu tanımlamak için "Doğu despotizmi" ifadesinin yaygınlık kazanması da bunun bir sonucu oldu. "Doğu despotizmi" ifadesi, Osmanlı'yı "aydınlanmış" Avrupai biçimleri de dâhil diğer despotizmlerden ayırt etmek için icat edilmişti.[13] Avrupa'nın 18. yüzyıldan beri despotizm söylemini bu şekilde kışkırtması, Michael Foucault tarafından "despotizm hakkında belirsiz bir fobi"[14] olarak tanımlandı. Bu bölümde bunun açıklamasını yapacağız.

Demokrasiye gelince, olumsuz politik değerlerle ilişkilendirildiği için bu terimin Yunan kökenleri belirtilirken, "demokrasi"nin modern anlamı ve İngilizcedeki yaygın kullanımı, Amerikan ve Fransız devrimlerine kadar söz konusu değildi. Ayrıca bu terim, Amerika'nın kendini anlaması ve temsil etmesiyle doğrudan ilişkiliydi.[15] Modern zamanda, despotizmin (yeniden) doğuşundan beri, Osmanlı'yla ve demokrasinin Avrupalılaşmış Yunan kökeniyle ilişkilendirilmesi (çünkü Osmanlı, Avrupa'ya en yakın Müslüman devletti) devrimci Avrupalılar tarafından moderniteye taşındı. Bunların bir kısmı kendi memleketlerinde, bir kısmı da Kuzey Amerika'daki kolonilerde yaşıyordu. Dolayısıyla bu ilişki, modern zamanda tesadüfi bir temsil değildi.

İnceleyeceğim tarih, çoğunlukla İngiliz ve bazen de Fransız sömürgeciliğinden kaynaklanan kaymalar içerisinde, devamlılık ile kesilme ve yerinden olma ile yerini bulma tarihidir. Sömürgecilik neredeyse tamamen Avrupa'ya özgü olsa da bu tarih, soğuk savaş üzerinden Amerikan emperyalizminin yeni dünya düzenine kadar uzanmaktadır. "Batı" fikri, hem sonradan icat

12 Montesquieu'nun despotizme dair görüşleri için bkz. Alain Grosrichard, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, çev. Liz Heron (Londra: Verso, 1998).

13 Valensi, *The Birth of the Despot*, s. 2-4. Voltaire'in Müslüman yöneticileri "despot" olarak nitelemesiyle bağlantısı şu eserde açıktır: *L'A, B, C: Dialogues curieux traduits de l'Anglais de Monsieur Huet, Oeuvres* (Paris: Garnier, 1879) içinde, s. 27:323n, aktaran R. Kroebner, "Despot and Despotism," s. 275.

14 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979*, ed. Michael Senellart (New York: Picador, 2010), s. 76.

15 Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950* (New York: Columbia University Press, 1983), xiv. Ayrıca bkz. Raymond Williams, *Keywords: Vocabulary of Culture and Society*, gözden geçirilmiş basım (Oxford: Oxford University Press, 1983), s. 95.

edilmiştir hem de bu fikrin uzun süren bir tarihi vardır. Bununla ilişkili olarak da "İslam Dünyası"nı niteleyen Avro-Amerikan ve Avrupalı kavramlarda rahatsız edici bir kayma mevcut. Edward Said'in de gösterdiği gibi bu kayma, genellikle kendi kendini meydana getiren Batı'nın, kendisini diğerleriyle ilişkili olarak anlamaya çalışma teşebbüslerini yansıtmaktadır.[16] Bu aynı zamanda despot ve antidemokratik bir İslam üretmenin tarihidir. Böylece kökenini değil de hedefini demokrasi olarak görmek isteyen "Batı"nın karşısında, İslam kendi kendine yer bulan bir "öteki" olacaktır. Bu tarihi inceleyebilmek için, heterojen bir materyal kullanacağım: Entelektüel tarih ve onun kaymaya uğramış kurumlarının konumları, üst üste binen ve eşit dağılmayan dünya tarihi dönemlendirmeleri (sömürgecilik, Soğuk Savaş, küreselleşme) ile kültür kavramının ve onun politik ve sömürgeci kullanımlarının tarihi. Böylesine çeşitli materyal, "Batı" ve "İslam" hakkındaki aynı deneysel verilerle beraber aynı ontoloji ve epistemolojiyi paylaşır. Bu ilişkinin ortaya konmasındaki epistemolojik köken ve politika arasındaki bağlantıları listeleyeceğim (İngiliz, Fransız, Alman ve Amerikan politik gücüne, on yıllar boyunca danışmanlar, subaylar ve akıl hocaları kadar akademisyenler de hizmet etti). Pek çok Batılı liberalin vurguladığı gibi bu ilişki, demokrasi ve Hristiyan Batı'yı olduğu gibi, İslam ve demokrasiyi de birbirine bağlayacak. Bu bölüm temelde şunu iddia etmektedir: Demokratik kimliğin "Batı"yla, Batı'nın ötekisi olarak despotik kimliğin de "İslam" figürüyle temsil edildiği varsayımı, hem kendi kendini inşa eylemi hem de bir öngörüdür. Bu varsayım aynı zamanda emperyalist bir stratejidir ve ekonomik ve politik baskınlık taktikleri olarak kültürel asimilasyonu ve ötekileştirmeyi kullanır. Bu açıdan Müslümanların çoğunlukta olduğu toplumlarda 18. yüzyıldan beri biriken zengin entelektüel üretimle ilgilenmeyeceğim. Çünkü bu üretimin Avrupalı ve Avro-Amerikan liberal emperyalist tarihiyle (bunu ileride çıkacak bir başka kitapta inceliyorum) doğrudan bir ilişkisi yoktur. Bundan ziyade Avrupalı ve Avro-Amerikan liberalizmi arasındaki ilişki, Avrupa ve Amerika politikaları arasındaki ilişki ve son olarak teolojik ve entelektüel sonuçların hususi biçimleri ile

16 Bkz. Said, *Orientalism*. Avrupa'nın İslam'ı öteki görmesiyle ilişkili olarak öz-inşası için ayrıca bkz. Barbara Fuchs, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

"İslam Dünyası"nda bunlardan kaynaklanan politik dönüşümler arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşacağım.

O hâlde bu bölüm, modern bir kategori olarak Batı, onun despotizmi ve gayri demokratikliği hakkında olacak. Yine bu bölüm, Batı'nın ortaya attığı "Osmanlı despotizmi" ve "İslami gayri-demokrasi" fikirlerine de odaklanacak. Aslında bu fikirler, Avrupalılar tarafından adlandırılana kadar yoktu ve dolayısıyla "Avrupa demokrasisi"nin meydana getirilmesi için bir hileydi. İleride göreceğimiz gibi demokrasi hakkındaki söylem, büyük ölçüde Hristiyanca bir söylemdir ve demokrasiyi (Protestan) Hristiyanlığın en yüce mertebesi olarak görür. Kısacası bu söylemin, Foucault'nun şu kavramından geri kalır tarafı yoktur: Bir dizi uygulamayla (ki bizim çalışmamızda yerel ve emperyalist yönetim olacak) bir hakikat rejiminin (yine bizim çalışmamızda Oryantalizm olacak) birbiriyle eşleştirilmesi. Foucault'nun bu eşleştirmesi bir bilgi-güç aparatı (kısaca liberalizm) ile gerçekleştirilir ve bu aparat hakikatte var olmayan ve yasal olarak doğru ve yanlış ayrımına boyun eğen bir geçekliği gösterir.[17]

Bu bölümün ilk yarısında Hristiyan Avrupa, İslam ve demokrasinin liberal bağının entelektüel tarihini ele aldım. İkinci yarısında, bu liberal bağı takip eden sömürgeci ve yeni-sömürgeci politikaların tarihini inceledim. Amacım, bir taraftan liberalizmin entelektüel tarihiyle ABD ve Avrupa'nın liberal rejimlerinin diplomatik tarihinin kesişim noktalarını açığa çıkarmak, diğer taraftan bu devletlerin kendi muhtelif projelerinin merkezinde İslam kategorisini ortaya koymalarının nedenini açıklamaktır. Okuyucuların da fark edeceği gibi entelektüel, politik ve diplomatik tarih öylesine iç içe geçmiştir ki, bunları birbirinden ayırmaya teşebbüs etmedim. Daha ziyade, bu tarihlerin karmaşık olan ve olmayan bağlarını meydana çıkarmaya çalıştım.

Amerikan Demokrasisi

ABD ulusalcılığının köşe taşlarından biri de resmi söylemde, medyada ve eğitim sisteminde ABD'nin dünyanın en eski demokrasisi olduğunun belirtilmesidir. Bu ifade, ABD dışında ve

17 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 19.

pek çok Amerikalı arasında daima şüpheyle karşılandı. Tabii Amerikalılar buna organize bir şekilde itiraz edemezler. Ulusal bilgelik, ABD demokrasisinin, vatandaşlık talepleri reddedilen nüfus unsurlarını kapsayacak şekilde geliştiğini gösterir. Peki bu, iki yüz yıllık tarihinin yarısı ırkçı kölelikle, diğer yarısı da ırk ayrımcılığıyla geçmiş bir ülke için ne ifade eder? Hâlbuki bu ülke, kendini gerek içeride gerek dışarda en eski demokrasi olarak lanse ediyor. Tarihinin dörtte üçlük kısmında kadınların oy kullanamaması, kendini en eski demokrasi olarak sunan bu ülkede neyi ifade etmektedir? Güney Afrikalıların 1910 yılında kurulan ülkelerini demokrasi olarak tanımlamaları mümkün mü? En azından 1948'den beri? Çünkü 1948'de ayrımcılık bu devletin hâkim ideolojisi oldu. Ayrıca bu "demokrasi" Hinduları ve siyahileri ancak 1983'te üçlü bir parlamentoyla, o da yarı gönüllü olarak, kucaklayabildi, 1994'ten sonra da zencileri...

Bunlar yalnızca polemik değil, aynı zamanda kavramsal sorular. Kendisini Avrupa'nın bir uzantısı olarak gören ABD'nin ve Avrupa'nın, kendilerini nasıl demokrasinin anavatanı olarak sunduklarını anlamamız için, bu sorular epey mühim. Ayrıca Avrupa hâlâ sınırları belli olmayan politik, tarihi ve coğrafi bir kategori.[18] Amerika ve Avrupa'nın bu durumu, sadece "demokrasi" dedikleri bir yönetim sistemi geliştirmeye dayanmıyor, aynı zamanda böylesi bir sistemin geliştirilmesi, Avro-Amerikan ve Avrupalı "kültür"e ve "din"e bir bağlılık göstergesi olarak sunuluyor: Avro-Amerikan ve Avrupalı "kültür" ve "din" demokrasiyle uyumludur ve demokrasiyi teşvik edip onu mümkün kılar. Hristiyanlığın akılcılık, bilim ve akılla bağdaştırılması, Protestanlığın da kapitalist ekonomi ve politik demokrasi ile (ayrıca Katolikliğin ve Ortodoks Hristiyanlığın da derebeylik ve diktatörlükle) bağdaştırılması, Max Weber'in meşhur müdahalesinden uzun zaman önce, liberal ideolojide açıkça sistemleştirilmişti. John Locke İslam'ı, Yahudiliği ve Konfüçyanizmi diğerleriyle birlikte akılcılığın çerçevesinden çıkarıyordu. Bununla beraber Katolik ve Yahudi diktasına dair Protestan şüpheler de (İslam hariç, Ortodoks Hristiyanlığa dair şüpheler bile) büyük ölçüde ortadan kal-

18 1992'deki Maastricht Antlaşması'yla şekillenen ve hâlen devam eden, Avrupa'yı neyin oluşturduğuna dair tartışmalar hakkında ve "PIGS"in (Portekiz, İtalya, Yunanistan [Greece], and İspanya [Spain]) bu Avrupa'nın bir parçası olup olmadığına dair şüpheler hakkında bkz. Dainotto, *Europe* (*In Theory*), s. 1–9.

kıyordu. Locke'un temizlemeye çalıştığı bu akılcılık, Hristiyanlığın özel mülkü gibi görünüyordu ve 1695 yılında kaleme aldığı *The Reasonableness of Christianity* [Hristiyan İnancının Aklîliği][19] adlı eserini bu meseleye adamıştı. Protestan şüphelerin ortadan kalkması 20. yüzyılın ortalarında, 2. Dünya Savaşı'nın arifesinde gerçekleşmişti ve ABD'de 1930'larda başlayan "Yahudi-Hristiyan" geleneğin yönlendirmesiyle olmuştu. Bu gelenek Protestanlık, Katoliklik ve Yahudiliğin ABD'de "demokrasi dinleri" olarak formüle edilmelerine olanak sağlıyordu. Bu durumda Karl Marx'ın "Doğu'nun tarihi niçin dinler tarihi olarak görünüyor?"[20] şeklindeki sorusunu tersinden sorabiliriz: "Batı demokrasisinin tarihi niçin Hristiyanlık tarihi olarak görünüyor?"

Aydınlanmadan beri politik özgürlük ve demokrasi fikirlerini dile getiren Avrupalı liberal düşünce, dünyanın çoğunu Avrupa'nın kontrolüne boyun eğdiren "Avrupa imparatorluklarının yükselişi" olgusuyla bağlantılıydı. Uday Mehta'nın iddia ettiği gibi Avrupa liberal düşüncesi ile imparatorluğun yükselişi arasındaki ilişki, iç içe geçmiş olmalarına rağmen genellikle inkâr edilmektedir. Modern Avrupa kültürünün daha genel bir şekilde emperyalizmle iç içe olduğunu düşünen Edward Said de bu iddiayı dile getirmişti.[21] 19. yüzyılda Britanya'nın kendisine yönelik demokrasi algısı, liberal demokrat düşünürlerinin endişelendiği kadar zayıflamadı. Bu endişenin sebebi, imparatorluktaki milyonlarca yerli üzerinde uygulanan despotik ve gayri demokratik yönetimdi. Hatta bu düşünürlerin çoğu, bu yönetim biçimini yerlilerin kendi gelenekleriyle uyumlu ve adil olarak görüyorlardı.[22] Britanya'nın bakış açısı ABD'ninkinden farklıydı, çünkü ABD'nin kendine bakış açısını gerek kölelik, gerek Jim Crow kanunları, gerekse de günümüzdeki ırk ayrımcılığı ve emperyalizm belirliyordu. (Jim Crow bir İngiliz komedyen olan Thomas Rice'ın 1828'de yarattığı bir karakterdir. Rice'ın canlandırdığı karakter, geri zekâlı, ilkel, her türlü aşağılanmaya maruz kalan bir zenci tiplemesidir.)

19 Uday Singh Mehta'nın Locke'u bu açıdan değerlendirmesi için bkz. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 60n.

20 Karl Marx, "Letter from Marx to Engels", 2 Haziran 1853, *K. Marx and F. Engels On Religion* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957) içinde, s. 120.

21 Bkz. agy., ve Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).

22 Mehta, *Liberalism and Empire*, s. 7–8.

John Stuart Mill bu durumu *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde ustaca işliyordu ve kendisini memleketinde "demokrat", yurtdışında ise "despot" olarak görüyordu.[23] Aslında despotizmin barbarlarla uğraşmada yasal bir yönetim biçimi olduğu konusundaki görüşü gayet açıktı ama bunu onların ilerlemesini netice verecek şekilde meşru görüyordu. Dolayısıyla bu sonuca ulaştıracak araçlar da meşru olmalıydı.[24] Benzer bir şekilde Alexis de Tocqueville, Domenico Losurdo'nun "üstün demokrasi ırkı" olarak işaret ettiği meseleye ve barbarlara -özellikle Cezayirlilere- karşı uygulanması gerektiğini düşündüğü despotizme katıksız bir şekilde bağlıydı: "Avrupa'da iki ayrı kanunlar dizisi mümkün ve gerekli, çünkü iki ayrı tip toplulukla karşı karşıyayız. Avrupalılarla ilgilenirken, onlara yalnızlarmış gibi davranmamızın önünde hiçbir engel bulunmuyor. Onlar için yürürlüğe konan kanunlar onlara özel olmalı."[25]

İşte böylesi bir bağlamda "liberal demokratik vatandaşlık" fikri, despotik konulara karşı kullanılacaktı. Zaten bu fikir, liberal aydınlanma düşüncesinin bir köşe taşı olarak ortaya atılmıştı. Demokrasi ve despotizm gibi vatandaşlık da (Latincedeki etimolojik kökenlerine rağmen) Yunan bir kavramsal köke sahipti ve aydınlanmacı liberal proje için yeniden canlandırılacaktı. Bu vatandaşlık Locke, Mandeville, Constant ve Sieyes gibi düşünürlere göre işçi sınıfından olmayanlarla sınırlı olmalıydı ve bunların bazıları için "pasif vatandaşlık" seçeneği bulunmalıydı. Zira Fransız İhtilali sadece vatandaşlar ve kadınlar, çocuklar, yabancılar ve köleler şeklindeki Atinalı ayrımla alakalı değildi, aynı zamanda Doğulu despot tebaanın statüsüne de muhalifti. Kimin vatandaş olup olmayacağı ve kimin aktif, kimin pasif vatandaş olacağı şeklindeki sınırlama, ilerlemiş bir sistem olarak Avrupalı liberal vatandaşlık fikrinin bir bileşeniydi. Devrim Fransa'sının 1792'deki anayasasında bu durum tescillenmişti. Bu anayasada aktif ve pasif vatandaşlık şeklindeki ikilik ortadan kaldırılıp üc-

23 Homi Bhabha, Bhikhu Parekh ile yaptığı bir konuşmada Mill'i bu şekilde özetliyordu. Bkz. "Identities on Parade: A Conversation," *Marxism Today* içinde, Temmuz 1989, s. 27.

24 John Stuart Mill, *On Liberty, On Liberty and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1991) içinde, s. 14-15.

25 Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, ed. Jacob-Peter Mayer (Paris: Gallimard, 1951), 3. Cilt, 1. Bölüm, s. 275, aktaran Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, çev. Gregory Elliott (Londra: Verso, 2011), s. 235. Liberalizm ve "üstün ırk demokrasisi" için bkz. Losurdo, *Liberalism*, s. 219-40.

retli çalışanlar da "vatandaş" sınıfına dâhil edilirken; serseriler, suçlular ve hizmetçiler hâlâ bu kapsamın dışında bırakılıyordu. Tabii ki kadınlar tam vatandaşlık hakkından hâlâ mahrumdu ve 1946'ya kadar oy hakkı elde edemeyeceklerdi.[26]

Rousseau'nun temsil edici olmayan demokrasiyi savunmasının (liberalizm, Batı demokrasilerinin hiçbirinde bunu uygulamaya koymadı) aksine Montesquieu'ya göre bu, popüler despotizmden aşağı kalır bir şey değildi. Kendisi, arkasından gelen tüm liberal demokratik düzenler gibi, bu tarz demokrasiye de şiddetli bir şekilde muhalifti.[27] Ancak vatandaşlık meselesi, sivil toplum fikriyle gittikçe daha bağlantılı bir hâle gelecekti. Sivil toplumun varlığı ya da yokluğu, demokratik ya da despotik yönetimin doğası gereği oldukça önemli görülüyordu. Bryan Turner'ın da gösterdiği gibi bu bağlamda Avrupalı liberal düşünce şunu iddia etti: "Despotizm, sivil toplumun var olmadığı ya da gelişmediği bir toplum yaratmaya çalışır." Bir diğer iddiası da şuydu: "Sivil toplum fikri, sadece Avrupa toplumlarındaki politik hayatın tanımı için önemli değildi, aynı zamanda Doğu ve Batı arasındaki bir zıtlık noktasıydı.[28] Turner, Oryantalizme göre bunun bir bütün olarak Asya'nın problemi olduğunu düşünüyordu; bu mesele, İslami toplumların analizinde önemli bir rol oynadı.[29] 1980'lerden günümüze kadar hükümet kuruluşlarıyla beraber Batılı sivil toplum kuruluşları, Arap ve Müslüman ülkelerde "sivil toplum" inşa etmeyi, demokrasiyi yaymayı amaç edinen Batı'nın ve STK'larının temel hedefi olarak belirledi.

Vatandaşlık kavramının Oryantalizmle nasıl ilişkili olduğunu incelediği çalışmasında Engin Işın, Avrupa icadı olan demokrasi ve vatandaşlık geleneğinin nasıl kullanıldığını göstermektedir:

26 "Pasif vatandaşlık" için bkz. Losurdo, *Liberalism*, s. 184-91. Ayrıca bkz. Charles Tilly, "The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere," *Citizenship, Identity and Social History*, ed. Charles Tilly (Melbourne: University of Cambridge Press Syndicate, 1996) içinde, s. 223.

27 Bkz. Baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, çev. Thomas Nugent (New York: Hafner, 1949), 1. Cilt, 2. kitap, s. 8-18. "Popüler despotizm" terimi Althusser'e aittir. Bkz. Louis Althusser, *Montesquieu, Rousseau, Marx* (Londra: Verso, 1972), s. 64. Montesquieu'nun iklimsel sebepler açısından sömürgeci köleliğe desteği ve Avrupa'da bunu uygunsuz bularak reddederken orada nasıl yenileceğine dair resmi kararı için bkz. Losurdo, *Liberalism*, s. 44-47.

28 Bryan Turner, "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam," *Orientalism, Islam, and Islamists*, ed. Asaf Hussain, Robert Olson ve Jamil Qureshi (Brattleboro, VT: Amana Books, 1984) içinde, s. 27.

29 Agy., s. 34.

> "Şehir", "demokrasi" ve "vatandaşlık" kelimelerinin kökenleri etimolojik olarak "Yunan", "Roma" ve "Ortaçağ" şehirlerine kadar gider, hatta bugünkü "biz" ile o zamanlardaki "onlar" arasında bir benzerlikler akrabalığı tesis eder. Dolayısıyla bu benzerliklere sahip bir Batı geleneği sadece Doğu'ya dönük olarak tesis edilmiyor, aynı zamanda Doğulu uygulamaları bir araya getirip yeniden üretiyor. Bir bütün hâlinde bu gelenek bize polis (şehir), politika ve yönetim şeklinin (polity), *civitas* (vatandaşlık) ve *citizenship*in (vatandaşlık), *demos* (halk) ve demokrasinin (halk yönetimi) aynı kökten geldiğini hatırlatıyor.[30]

Işın, Weber'in Avrupa'yı ötekilerden ve özellikle Doğu'dan ayrıştırmasını şöyle aktarır: "İlk defa modern devlette bir vatandaşlık kavramı vardır. Bu kavrama göre birey, ilk defa başka yerlerde olduğu gibi mesleki ya da ailevi pozisyonuna göre değerlendirilmez. Sosyal ve maddi farklılıkların bir önemi yoktur. Ortada saf anlamıyla ve en basit hâliyle bir vatandaşlık vardır."[31] Işın, Avrupa'nın kendisini daha aşağıdaki Doğu'yla kıyasladığında bir hayal ürünü olarak nasıl üstün bir istisna olarak gördüğünü de özetler: "Batı'nın hayal dünyasına göre bazı resimler, bazı bakış açılarının ürünüdür. Örneğin demokrasi Yunan polisinde (şehrinde) icat edildi, Roma cumhuriyet geleneği mirasını Avrupa'ya aktardı ve Avrupa bu gelenekleri Hristiyanlaştırıp medenileştirdi... Oryantalizmin pek çok örneği, Doğu ve Batı arasındaki bu yegâne önemli farka ya dayanır ya da bu farkı her seferinde yeniden ortaya koyar."[32] Işın ısrarla bu kıyasların günümüze kadar gelmesindeki en önemli referansın Weber olduğunu iddia ediyor ve onun kutsal bir figür hâline getirildiğini düşünüyor.

Vatandaş ve tebaa, aktif ve pasif vatandaş şeklindeki Avrupalı liberal ayrım sömürgelerde de uygulanacaktı. Afrika'nın sömürge dönemindeki ve sömürgeden sonraki tarihini inceleyen Mahmut Memdânî, sömürgecilik şeklindeki dolaylı yönetimin –ırk ayrımcılığından bağımsız olsa da– Avrupa'nın sömürge rejiminin sonuna kadar ayakta kaldığını belirtiyor. "Önümüzde çatallaşmış bir dünya var. Organizasyonu artık basit bir ırk ay-

30 Engin F. Isin, "Citizenship after Orientalism: Ottoman Citizenship," *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, ed. Fuat Keyman ve Ahmet Icduygu (Londra: Routledge, 2005) içinde, s. 34.
31 Aktaran Agy.
32 Agy., s. 35.

rımına dayanmıyor. Öyle bir dünya ki bu, insan olanla daha az insan olan arasındaki ayrım, toprak üzerinde çalışanla çalışmayan arasındaki ayrım olmuş adeta. Bu bölünmüş dünyanın bir tarafında vatandaşlar, diğer tarafındaysa tebaa yaşıyor."[33] Fakat vatandaşlığın aydınlanmacı anlayışına gidecek olursak, Memdânî'nin sömürge sonrası Afrika'ya dair bahsettiği farkın liberal vatandaşlığın dışında değil de içinde olduğunu görürüz. Yani bu fark aktif ve pasif vatandaşlık arasındaki farktır. Bir tarafta sömürge şehirlerinde eğitim alan, teoride liberal kurumlara erişimleri bulunan ve aktif vatandaş olan Afrikalılar mevcuttu; diğer tarafta ise sömürge eğitimi almayan, orta sınıf ayrıcalıklarına sahip olmayan ve pasif vatandaşlar olarak görülen Afrikalılar. Geleneksel kurumlaram içne doğmuş köylü Afrikalılardı bunlar. Bu fark Avrupalı liberal vatandaşlık anlayışının temeli ve önemli bir bileşenidir. Liberal vatandaşlık, hayal ürünü olan Doğu'nun despotik tebaasına karşıt olarak kullanılsa da, geleneksel olanı şirin göstererek ırk temelli sömürgelere adapte edilse de, bu durum değişmemektedir. Zaten geleneksel olan, daima sömürge devletinin ve sömürge-sonrası devletin sivil kurumlarının aşağısında kalmaya mahkûmdur. Afrikalılar aktif ve pasif vatandaşlara dönüştürülürken, bu şekilde despotizmin değil, Avrupa liberalizminin ve kurumlarının tebaası oldular. Bu durum ilk defa Avrupalı aydınlanmacı despotizmi ile Doğu despotizmi arasındaki farkı ortaya çıkardı. Ardından despotizmin demokrasi biçimindeki Avrupalı biçimlerini yeniden düzenleyip kanunlaştırdı.

Çalışan ve çalışmayan sınıf meselesi tabii ki kişisel mülkiyet meselesidir. Kişisel mülkiyetin demokrasi teorileri için ne kadar önemli olduğunu Tocqueville'nin ifadelerinden anlıyoruz: Fransa'da değil de ABD'de demokrasinin gelişimine sebep olan şey; feodalizmin olmaması, arazi mülkiyeti ve özel ve kişisel mülkiyet (bunlar ticareti doğurur) imkânıdır.[34] Ayrıca kendisi Amerikan toplumunda dinin gücünü, dinin yönetim işlerinden ayrılmasıyla ilişkilendirir ve Fransa'da bunun olmadığını söyler. "ABD'de din, toplumun yönetilmesinde doğrudan bir rol oynamasa da ülkenin politik kurumlarının en üstünü olarak kabul

33 Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), s. 61.

34 Alexis De Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Adlard and Saunders, 1838), 2 cilt, özellikle 1. cilt 3. bölüm, s. 28–35.

edilir. Zira din, özgürlüğe bir tat katmasa da özgür kurumların kullanımını kolaylaştırır."[35] Yönetimde bu ayrımı gözetmeyen toplumlara gelince, örneğin Türklerde olduğu gibi, Tocqueville şöyle diyordu: "Günümüzde hızlı bir bozulma yaşıyorlar, dinlerinden uzaklaşıyorlar ve geriye bir despotizm kalıyor."[36] Protestan Hristiyanlık ve kapitalizm arasındaki geç dönem Weberci bağlantı, daireyi tamamlıyordu. İşte bu yüzden liberal düşüncede Protestan Hristiyanlıktan kapitalizme, oradan da demokrasiye doğru bir yörünge belirlenmişti.

Oryantalistler, İslam'ın kapitalizme düşman olmasının ekonomik gelişme ve demokrasi için olumsuz bir işaret olduğunu düşünüyorlardı. Onların bu ısrarı, pek çok Oryantalist (hem İslam'a sempati duyanlar hem de düşmanlık besleyenler) ve 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başında yaşayan Müslüman entelektüeller (diğerleriyle birlikte Muhammed Abduh, Reşid Rıza) tarafından benzer bir biçimde benimsendi. İslam'a düşman Oryantalistler 2. Dünya Savaşı'ndan sonra İslam toplumlarının "komünizmle yapılacak şeytani ittifaka" kurban gideceklerini iddia edecekti. Öte yandan İslam'a sempati duyan Oryantalistler, özellikle Louis Massignon, bu durumun İslam'ı politik açıdan daha eşitlikçi bir topluma Batı kapitalizminden daha uygun hâle getireceğini iddia edecekti.[37] Maxim Rodison gibi diğerleri de İslam ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde araştırmaya başlayacaktı. Bu kişiler kapitalizmin gelişmesi için Protestanlığın bir önkoşul olduğuna dair Weberci görüşe meydan okuyacaktı.[38]

Burada şunu da vurgulamak gerekir: Liberal ve Oryantalist "Doğu despotizmi" fikri, Asya ve Afrika'daki Avrupa sömürge despotizmini haklı göstermek için bir öncü olarak iş görüyordu. Wael Hallaq bu hususu şu şekilde ifade etmiştir:

> "Doğu despotizmi" kavramına... "altmış yıllık istibdat, bir günlük ihtilaftan daha iyidir" şeklindeki uydurma hadis sebebiyle ilave bir

35 Agy., s. 286.
36 Agy., s. 74.
37 Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, çev. Brain Pierce (Austin: University of Texas Press, 1981), s. 3. Kitap ilk defa 1966 yılında Fransa'da yayımlandı. Bu iddialara Oryantalistler ve Müslüman entelektüeller tarafından verilen farklı cevaplar ve Massignon'ın görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Rodinson'ın kapsamlı son notları, s. 242-44.
38 Agy., s. 7-9,77-78,103-6, 116-17. Amerikalı tarihçi Peter Gran de *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998) adlı eseriyle aynı şeyi yapacaktı. Kitap ilk defa 1979 yılında yayımlandı.

ağırlık verildi. Bu durum, "Doğuluların" doğuştan boyun eğici ve bu yüzden istibdada ve baskıya dayanmak için doğal bir kapasiteye sahip olduklarının delili olarak kabul edildi (geçmişte ve günümüzde sömürgeciliği haklı göstermek için gerekli olan bir doktrin olduğunu belirtmeye gerek yok). Sözü edilen hadis, Müslümanların kendi politik-yasal sistemlerinin ve uygulamalarının doğru bir anlayışını yansıtırken bunun Oryantalist yorumu tamamen yanlıştır. Buradaki kilit terimler "istibdat" ve "ihtilaf" kelimeleridir. Eğer istibdat 19. yüzyıl öncesindeki -Doğu despotizmi kavramı bu dönemde icat edilmişti- Avrupa standartlarına göre tanımlanırsa, bu durumda Avrupa'nın monark/kral kavramını İslam üzerine yansıttığını görürüz. Kral; mutlakiyetçidir, keyfi yasa koyucudur ve yasayı uygulayıcıdır. Fakat bu yansıtma adil değildir çünkü istibdadın en kötüsü olan Doğu istibdadı ya da krallığı, Avrupa monarşisinin kolaylıkla ve başarıyla ulaştığı iki hedefi yakalayamamıştır: 1- Sultanlar ya da krallar hükmettikleri toplumun içine giremezler, sadece dışarıdan yönetebilirler. 2- Bu yöneticiler kendi üretmedikleri ve büyük ölçüde kontrollerinin dışında olan yasalar tarafından sınırlanırlar. Bu yüzden uyguladıkları istibdat ya da monarşi her ne olursa olsun, bir kural olarak, hükmettikleri toplumların bütünlüğünü etkilemiş olamazlar. Bu toplumlar hayatın temel ve tanımlayıcı parametreleridir. Oryantalist tanımda "istibdadın" anlamı ve kapsamı çok fazla genişletildi; oysaki "sivil muhalefet"in büyük önemi, olduğundan önemsiz gösterildi. Aslında her şeyden önemli olan toplum, bu muhalefette parçalanmış oluyordu. Öte yandan İslami anayasa düzenini ele aldığımızda, Müslüman anlayışı, hayatın beşiği ve anlamlı yaşamanın mekânı olarak toplumu merkeze alıyordu. Bu durumda istibdadı ya da monarşiyi ve onun politik kaynağını, Avrupalı emsallerinden çok daha az zararlı kabul ediyordu.[39]

Fransız tarihçi Henry Laurens bu ironiyi şöyle dile getirmişti: "Aydınlanma düşüncesi, Müslüman devletleri askeri despotizm vakaları olarak tanımlarken, aslında Britanyalı Doğu Hindistan Ticaret Şirketi bunun en mükemmel örneği olmuştu."[40] Avrupa liberalizmi tarafından Doğu'ya itilen ve yansıtılan despotizmin yerini liberal demokrasi görüşleri alırken, bu despotizm Avrupalı sömürgeci liberaller tarafından sadece karakter olarak Doğulu görülmeyecekti; fakat aynı zamanda "alışılagelen Afrika geleneklerine" karşı duyulan sömürgeci ilgisi sebebiyle Afrika'ya doğru genişletilecekti. Liberal vatandaşlık biçimleri

39 Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2012), s. 65.

40 John Tolan, Gilles Veinstein ve Henry Laurens, *Europe and the Islamic World: A History* (Oxford: Oxford University Press, 2013), s. 276.

sömürgelerde uygulanacaktı. Bu uygulama, "yerel" gelenekle uyum içindeki emperyalist tebaa olan yerlilerin aksine beyaz yerleşimciler için geçerli olacaktı. Ancak sömürge liberalizminin dayattığı "tebaa" fikri, görüldüğü üzere, bunun ideolojik çerçevesi dâhilindeydi. Memdânî şunu iddia ediyordu: "Yerliler bir parça sivil hakka sahip olabilecekken, politik haklara ulaşamazlar. Vatandaşlık, medeni olanın ayrıcalığıdır, medeni olmayan ise etraftaki himayeye mahkûmdur. Bu da doğrudan ve merkezi bir despotizmdir."[41] Aslında "vatandaş ve tebaa arasındaki, yerli olan ve olmayan arasındaki ayrım, tüm sömürge sistemlerinin özelliğidir."[42] Ancak, George Padmore'ın izinde Memdânî'nin de açıkladığı gibi, Afrika'nın çoğunda Britanyalılar dolaylı bir yönetim biçimi takip ettiler. "Yerel" ve "yerli" gelenek ve "kanunlara" otorite bahşettiler. Ayrıca Memdânî'nin "merkezi olmayan despotizm" adını verdiği bir despotizmle sonuçlanan İngiliz sömürgeci gözetim de bunun cabasıydı. Bu çatallaşma en çok hukuk alanında göze çarpıyordu. Ceza hukuku genellikle sömürgeciyken, medeni hukuk gelenekseldi. Sömürge döneminden kalma bu miras, -ister "muhafazakâr" rejimlerle ister gücü despotik bir şekilde organize eden "radikal" rejimlerle yönetilen ülkelerde olsun- sömürge döneminden sonraki Afrika'nın tecrübelerini bize bildirecekti. Memdânî şu sonuca varacaktı: Sömürge yönetiminin en önemli mirası, demokratikleşmeye karşı oluşturduğu engellerdi.[43]

Ancak şu da iddia edilebilir: Afrika'ya ve İslam Dünyası'na çatallaşmış bir vatandaşlık fikri sunmak, demokrasiye spesifik bir Avrupa muhalefeti sunmak demektir. Bu muhalefet aktif ve pasif vatandaşlık şeklindedir ve insanları, vatandaşlığın ayrıcalıklarına erişim seviyelerine göre sınıflara ayırır. Kısacası bu, "demokrasi" olarak sistemleştirilen bir Avrupa despotizmi şeklidir. Bununla bağlantılı olarak, sömürge sonrası dönemde Afrika'daki ya da Arap ve Müslüman ülkelerdeki vatandaşlık dereceleri arasındaki fark, liberal demokrat Avrupa ülkelerindeki ve ABD'deki vatandaşlık sınıflarının farkına pek benzemez. Wael Hallaq, Şeriata dayalı yönetim ile modern Avrupa liberal devlet biçimine dayalı yönetimi kıyasladığı çalışmasında, liberal

41 Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject*, s. 17.
42 Agy., s. 48.
43 Agy., s. 25.

teorinin aksini iddia etmesine rağmen, bu ikisi arasındaki ayrımı yapamadığını gösteriyordu ve şu sonuca varıyordu:

> Bugünün Müslümanları, güçler ayrılığını temel alan modern devlet sistemini benimseme peşindeler. Bunu yaparken de hak ettiklerinden daha alt seviyede bir anlaşmanın pazarlığını yapıyorlar. Oysaki kendi tarihlerinde, kendilerini güvenceye aldıkları daha seviyeli anlaşmalar bulunmaktadır. Modern anlaşma, devletin gücünü ve hükümdarlığını temsil eder. Kendi bekasını ve çıkarlarını gözetir. Şeriatın amacı, herhangi bir hükümdar ya da politik güce hizmet etmek amacıyla tasarlanmadığı için tamamen farklıydı. Halka, kitlelere, ezilmişlere ve yolculara hizmet etti. Tüccarlara ve diğer dinlere bir dezavantaj oluşturmadı.[44]

Rönesans'tan beri Antik Yunan, Modern Avrupa'nın orijinal çekirdeği olarak görülmektedir. Ayrıca Avrupa'nın Yunan kökeniyle olan tarihi ilişkisinin bir süre Ortaçağ karanlığı sebebiyle kesintiye uğradığı da söylenmektedir. Amaç Avrupa'ya kadim bir medeni tarih yüklemektir. Bu durumda (demokrasisini geçmişin mirası olarak gören) ABD demokrasisinin temeli olarak Yunan demokrasisini göstermek, sadece efsanevi değil aynı zamanda taklitçi bir yaklaşımdır. Tabii Yunan demokrasisinin temelinin kölelik ve kadınların vatandaşlık dairesinin dışında tutulması olduğunu da unutmamak gerekir. Tarihçi Tomoko Masazawa'nın ileri sürdüğü gibi bu filolojik bir tartışmadır. Bu bakış açısına göre Avrupalılar kendi dillerini ve Yunan dilini aynı dil ailesindeymiş gibi görürler. Bu da onlara lengüistik atalarının varsayımsal başarılarını doğrudan bir kültürel miras olarak sunmuştur.

> Irkların bu şekilde derinden bölünmesi, aynı dil ailesine mensup dillerin, "dâhilerin" ve "ruhların" aynı ölçütlerle ölçülebileceğini ve değiştirilebileceğini ima ediyor. Yer ve zaman olarak aralarında çok uzak mesafeler olsa da... Dolayısıyla 19. yüzyıl İngilizleri, kendileriyle MÖ 4. yüzyıl Atinalıları arasında temelde bir bağ olduğunu varsayabilirdi. Öte yandan Ortaçağ'daki Müslüman bir Kuzey Afrikalı aynı akrabalığı iddia edemezdi.[45]

Modern Avrupa 19. yüzyılda kendisini vârisi gördüğü çifte gelenek olarak Hellenizm ve İbranilik erdemlerini tartışmaya de-

44 Hallaq, *The Impossible State*, s. 72.

45 Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), s. 168.

vam etti. Zira Yunan kökeni efsanesi ile Protestan Hristiyanlığın "kurucu İbranilik'i" yeniden keşfi, bir arada bulunuyordu. Avrupa'nın Hristiyan mirasını ortaya çıkaran da bu kurucu İbranilik'ti (Matthew Arnold'un 1869 yılında yayımladığı *Kültür ve Anarşi* adlı kitabı bu tartışmanın klasik bir kaydıydı).[46]

Bu asıl ve genellikle çekişmeli varsayımlar politik ihtiyaçlara bir cevap olarak genişler ya da daralır. Bu durum daha çok, komünizm ve faşizme karşı liberalizmin ideolojik mücadelesinin çıkarına uygun olarak kültür ve dinin yoğun bir şekilde desteklenmesi bağlamında geçerlidir. Bu sebeple Amerikan ve Batı Avrupa dinleriyle kültürlerini 20. yüzyılda demokrasinin köşe taşları yapma girişimleri oldu. 1920'lerin sonunda ve 1930'ların başında ABD'de Yahudi-Hristiyan gelenek icat edildi. Bunun bir sonucu olarak da İbranilik'i Yahudilik olarak rehabilite etme teşebbüsleri ortaya çıktı. Masuzawa bu teşebbüslerin, "Gittikçe yükselen faşizm dalgası Avrupa'yı tehdit ettiğinde ve Amerikalılar da bu mücadeleye girdiğinde ortaya çıktı"ğını söyler. Ayrıca Masuzawa şunu belirtmişti: "Amerikalılar, Asya ve diğer Hristiyan olmayan topraklardan gelen ve sayıları da gittikçe artan göçmenleri gördüklerinde, bu yeni ülke-içi duruma bir reaksiyon olarak Yahudi-Hristiyan geleneğe sarıldılar." Avrupa dışından gelen bu göç dalgası 1950'lere ve 1960'lara kadar önemli oranda artış göstermeyecekti. Protestanların ve Yahudilerin "ve bunların yanı başında bazı Katoliklerin" bu yeni ittifakı, 1940'ların başındaki yeni oluşuma yol açtı. Artık sekülarizm, Sovyet Komünizmi ve Nazi rejimi karşısında demokrasi dinleri olan Hristiyanlık ve Yahudilik vardı.[47] Samimi bir şekilde söylemek gerekirse Amerikalılar İran Devrimi'nin ardından Müslümanları ve İslam'ı kendi hayat tarzlarına -demokrasi ve özgürlükler de dâhil- gittikçe büyüyen bir tehdit olarak görmeye başladılar. Bu endişe 11 Eylül'ün ardından yeni bir güç kazandı ve İslamofobi olarak adlandırılan kavram gün yüzüne çıktı.

Bu bağlamda Jacques Derrida şunları ifade etmişti:

> Bu yüzden Hristiyanlık, Yahudilik veya "karışık dini kültür"ün aksine İslam, ya da belirli bir İslam; demokrasiye -bilfiil veya hâlâ-

46 Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. Samuel Lipman (New Haven, CT: Yale University Press, 1994).

47 Masuzawa, *The Invention of World Religions*, s. 301.

> direnebilecek ya da bu direnişe ilham verebilecek yegâne dini ya da teokratik kültür olacaktı. Realitesi az çok itiraza uğramış asıl demokratikleşme denen şeye gerçekten direnmese de en azından demokratik prensibe, iddiaya, mirasa ya da "demokrasi" şeklindeki eski isme direnebilirdi.[48]

Derrida şöyle devam ediyordu: "Genel anlamıyla değil de bu İslam (eğer gerçekten varsa), şimdiye kadar bir Avrupa (yani Yunan-Hristiyan ve küresel olarak Latinleşmiş) sekülerleşmesine, bunun neticesinde demokratikleşmeye ve bunun neticesinde de tam anlamıyla bir siyasileşmeye direnen tek dini kültürü temsil edecekti."[49] Derrida'nın İslam'dan ya da belirli bir İslam'dan bahsederken verdiği tek "dikkate değer" örnek Suudi Arabistan'dır (1,2 milyar Müslüman nüfusun sadece 28 milyonu Suudi Arabistan'da yaşıyor). Oysaki Derrida diğerlerine karşı bu İslam'ı önde tutmak istemekteydi, hatta bu İslam'ın varlığını bir mazeret yoluyla ima ediyordu. (Öyle görünüyor ki Derrida, Arap ve İslam dünyasının oldukça geniş entelektüel üretiminden ve politik hareketlerinden ya habersiz ya da bunları umursamamaktadır. Bu dünya, 19. yüzyıldan beri ülkelerinde demokrasi çağrısı yapıp bir demokrasi kuramı oluşturmaya çalışmaktadır.)[50] Aslında Derrida, yeni ve demokratik bir İslam üretmekle ilgileniyordu ve Yahudi-Hristiyan demokrasisinin bir misyoneri olarak, Yahudi-Hristiyanların Müslümanlara karşı mecburi görev ve sorumluluklarını da detaylandırıyordu:

> Dünyada ya da kendi ülkesinde kendisini teoride demokrasi dostu olarak kabul edenler için söylüyorum: Görev evvela, İslam dünyasındaki herkesle güçleri birleştirmek için mümkün olan her şeyi yapmaktır. Sadece siyasetin sekülerleşmesi için savaşılmayacaktır (bu sekülerleşme ne kadar belirsiz olursa olsun). Sadece laik bir öznellik üretmek için de savaşılmayacaktır. Fakat aynı zamanda demokratik erdemleri önceleyen Kur'an mirasının yorumu için de mücadele verilecektir. Öyle ki bu değerler ilk bakışta –eski ve yeni Ahitlerde olduğu kadar– Kuran'da da görünür ve okunabilir olmayabilir.

Derrida bu meselenin büyük bir kısmını "demokrasinin ötekisi" başlığı altında incelemiş ve İslam'ı da bu kapsamda değerlendirmiştir. (Ayrıca kastettiği belirli bir Arap ve İslam dünyasıdır, ki

48 Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005), s. 29.
49 Agy., s. 31.
50 Agy., s. 32.

bu aynı zamanda Arap ve İslam istisnası şeklinde de düşünülebilir.)[51]

Derrida'nın demokrasinin ötekisine karşı olan ilgisinin aksine, Hristiyanlığın ya da Hristiyanlığın bir çeşidinin, Protestanlığın, Yahudi-Hristiyanlığın, Avrupa'nın, Amerika'nın, ya da belirli bir Hristiyan ve Avrupa dünyasının demokrasinin kendisini nasıl oluşturduğu ya da demokrasinin kendisine nasıl dönüştüğü sorusuna dikkatlerinizi çevirmek istiyorum. Derrida'nın da başka yerlerde belirttiği gibi bu soru önemlidir zira "arşivi yönetmeyen bir politik güç olamaz." Etkili demokrasinin ölçümü, arşive ya da arşivin erişimine, oluşmasına ve yorumlanmasına dâhil olma şeklindeki bir kriterle sağlanır. Bunun aksine, demokrasideki çatlaklar *Forbidden Archives* başlığı taşıyan yeni bir çalışma ile ölçülür.[52] Belki de İslam'ın Batılı liberal demokrasiye karşı gösterdiği söylenen dirençte Derrida'nın fark etmekte başarısız olduğu şey şudur: Batı liberalizminin, kendi yapısının ve kendi "İslam" yapısının arşivini oluşturma ve bunları kontrol etme teşebbüsüne karşı bir direnç, aslında İslam'ın, Batı liberalizminin arşivin yorumu üzerine bina etmeye çalıştığı tekelciliğe karşı gösterdiği dirençtir.

1941'de *The Religions of Democracy: Judaism, Catholicism, Protestanism in Creed and Life*[53] adıyla yayımlanan eser Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki bu yeni, tire işaretli bağlantının (Judeo-Christianity) kurumsallaşmasının bir parçasıydı.[54] Nazi sonrası Avrupa'ya ihraç edilen bu Amerikan inancı, soğuk savaşın ardından "istibdat" ve "baskı" dini olarak İslam'a karşı kullanılacaktı. Kitabın girişinde Ulusal Hristiyan ve Yahudi Konferansı (kitap bu kuruluşun himayesinde yayımlandı) Editoryal Sekreteri Roberts Ashworth, katkıda bulunanların liberal ve Amerika-

51 Agy., s. 28, s. 41. Derrida'nın önemli bir eleştirisi için bkz. Anne Norton, "On the Muslim Question," *Democracy, Religious Pluralism and the Liberal Dilemma of Accommodation, Studies in Global Justice 7*, ed. M. Mookherjee (New York: Springer Link, 2011) içinde s. 65-75.

52 Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 4n.

53 Louis Finkelstein, J. Elliot Ross ve William Adams Brown, *The Religions of Democracy: Judaism, Catholicism, Protestanism in Creed and Life*, (New York: Davin Adair, 1941).

54 19. yüzyıl Katolik karşıtı kampanyalar ve Amerika'nın demokratik kurumlarını devirmeye yönelik Katolik Kilisesi'nin komplolarında dair teoriler için bkz. Anne Norton, *Alternative Americas: A Reading of Antebellum Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), s. 64-69.

lı ulusalcı adanmışlığını ve bunun delillerini şöyle aktarıyordu: Kitabın adını *Demokrasi Dinleri* koyarken kafamızda şu inanç vardı: Birey, her üç inancı (Yahudilik, Katoliklik ve Protestanlık) karakterize eden değer ve haklara sahiptir. Bu inanç, dini temel alarak her türlü istibdadı reddeder. Bireyin üstün öneminin bu şekilde tespit edilmesi, tamamen gerçek demokrasinin temelinde yatar."[55] Ashworth'ün iddiasına göre bu kitap "Amerikanlar" olarak bir arada yaşamak için her üç "dinin" Amerikalı mensuplarına yardım etmeyi amaçlıyordu.

Ashworth Amerika'nın kilise ve devlet ayrımı geleneğini (bu anayasa dışında belirlenmiştir) desteklerken bu ayrımın Amerika'yı din karşıtı ya da Avrupalıların tabiriyle laik yapmadığı konusunda ısrarcıdır.[56] Aslında Amerika'nın sahip olduğunu iddia ettiği dini özgürlük, "sati" (ölen kocayla beraber karısının da yakılması) geleneğini ya da çok eşliliği yasaklayamaz anlamına gelmiyordu... Hayır, din özgürlüğü bir yetki değildi ve diğer pek çok kişinin vicdanını yaralayan şeyleri -kendi dinlerini yaşama bahanesiyle de olsa- yapma konusunda bireylere ya da gruplara izin verilmemeliydi.[57] Unutulmamalıdır ki "dini özgürlük" kavramına -diğer dinlerin antidemokratik ve birey-karşıtı inançlarına muhalif bir şekilde- burada ihtiyaç duyulmuyordu. Aksine bu özgürlüğe, bu dinlerin cinsiyet merkezli ve evlilikle ilgili uygulamalarına karşı müracaat ediliyordu. Ayrıca yine unutulmamalıdır ki bu özgürlük, kendi üzerindeki kısıtlamaların en şiddetli olduğu anda devreye giriyordu. Avrupalı olmayan gayri Hristiyan kültür bu doğrultuda Avro-Hristiyan kültüre boyun eğmek zorundaydı. Bu güç ilişkileri önermesini bir kenara koyarsak, şunu göreceğiz: ABD bir taraftan 1776'da kurulduğu için dünyanın en genç devletlerden biri olduğu konusunda ısrarcı davranırken, öte yandan gezegendeki en eski demokrasi olduğunu dayatmaya devam ediyor.

Fakat Amerika'ya özgü bir eğilim bulunmaktadır. Kendisini "en eski demokrasi"ye sahip "genç" bir devlet şeklinde göstererek tarihi bir niteleme yapmıştır. Bu durum Amerika'nın yaşı hakkında tuhaf bir ulusal güven eksikliğine sebep olmuyor mu?

55 Agy., s. iii.
56 Agy., s. vii.
57 Agy., s. iv.

Buna nevroz da diyebiliriz. Zira bir ulus devlet olarak Amerika pek de genç değildir, hatta iddiaya göre, özellikle Afrikalı, Asyalı ve Avrupalı ulus-devletlerin (İtalya'dan Almanya'ya, Yunanistan'dan Bulgaristan'a, Moldova'dan Karadağ'a) çoğuyla kıyaslandığında, dünyadaki en eski ulus devletlerden biridir. O hâlde bu gençlik iddiasının önemi nereden geliyor? Ayrıca bu iddia Amerika'nın bir demokrasi olarak ilerlemiş yaşını vurgulamak için de kullanılmaktadır. Ben bunun sadece ulusal bir grup nevrozunun dışavurumu olduğunu düşünmüyorum. Oscar Wilde bu meseleyi şöyle iğnelemişti: "Amerika'nın genç olması onun en eski geleneği. 300 yıldır devam ediyor. Amerikalıları konuşurken duyan birisi onların ilk çocukluklarını yaşadığını zannedebilir. Medeniyet var olduğu sürece de ikinciyi yaşayacaklar."[58] Yaş meselesindeki bu çelişki, ABD'nin gençlik ve yaşlılık ekseninde bu şekilde ikircikli bir pozisyona düşürülmesi, ileride göreceğimiz gibi, ideolojik kültürel amaçlara hizmet ediyor gibi görünmektedir. Üstelik bu amaçlar sadece psikolojik ve narsist değildir. Örneğin şu şekilde çok da aşikâr olmayan bir iddia vardır: Amerikan beyaz Hristiyan kültürüne özel ve bu kültür için temel olabilecek bir özellik, ABD'yi en baştan bir demokrasi yaptı. Psikolojik olarak bu özellik, bir grup nevrozu olabilir. Bu nevroza da beyaz Amerikalıların narsist incinme hissi sebep olmuş olabilir. Neyden incindiler peki? Beyaz olmayan Amerikalıların ve Amerikan olmayan ötekilerin ABD'yi "demokratik" ya da "genç" görmemelerinden kaynaklanabilir. Bu durum ise şu şekilde bir savunmacı duruşa sebep olabilir: Aslında Amerika ne olduğunu iddia ediyorsa odur. Pek çok Amerikalı ülkelerinin hiçbir zaman iddia ettiği şey olmadığını ve olmayacağını fark etse de bu değişmeyecektir. Bu narsist özellik, 19. yüzyılda Amerikan demokrasisinin en büyük hayranlarından biri olan de Tocqueville tarafından "ulusal kibir" olarak tanımlanmıştı. "Yabancılarla olan ilişkilerinde Amerikalılar en küçük bir sansüre tahammül edemezler ve övgüye de doymazlar. Övgüde bulunmanız için sizi sürekli sıkıştırırlar, eğer bu taleplerine direnirseniz, bu defa kendi kendilerini övmeye başlarlar. Sanki kendi erdemlerinden şüphe edercesine, bunların sürekli göz önünde

58 Oscar Wilde, *A Woman of No Importance*, Oscar Wilde, *Two Plays by Oscar Wilde: "An Ideal Husband" and "A Woman of No Importance"* (New York: Signet Classics, 1997) içinde, s. 163-64.

sergilenmesini isterler. Kibirleri sadece doyumsuz değil, aynı zamanda tedirgin ve kıskançtır da."[59]

Belki de işin en ironik kısmı, Afrikalı Amerikan birinin (cinsiyeti ne olursa olsun) ya da Amerikalı bir kadının (ırkı ne olursa olsun) ABD'nin en eski demokrasi olduğuna dair ulusalcı varsayımları tekrar etmesidir. Bu varsayımın dillendirildiği dönemlerde hem ırkçı hem de cinsiyetçi gruplamalar bu sözde demokrasiden çıkarılmıştı ve bu durum ABD tarihinin çoğunda geçerliydi. Ayrıca Siyah Amerikalıların durumu da bu şekildeydi (burada şunun da akılda tutulması gerekir: İngiliz despotizmine karşı verilen devrim mücadelesi esnasında Virginia, Kuzey ve Güney Carolina ve Georgia, Amerikan demokrasisine yaptıkları katkılardan dolayı askerlerini toprak ve köle ile ödüllendirdi)."[60] Bu tür varsayımlar ABD'nin dünyadaki konumunu güçlendirmek için defaatle dile getirildi. Özellikle ABD'nin çelişkiye düştüğü dünyanın anti demokratik ya da gayri demokratik kısımlarında buna önem verildi. Bu sebeptendir ki 2011 Ocak ayında Çin Devlet Başkanı Hu Jianto'yu karşılarken ABD başkanı Barack Obama bu ulusalcı efsunu şöyle tekrar etti: "Başkan Hu, biz, yani dünyadaki en eski demokrasi olan ABD ile dünyadaki en eski medeniyetlerden biri olan Çin, bugün karşılıklı bir saygı ruhu ile bir araya geldik."[61] Obama açıkça ABD'nin sadece 1970'lerin başından beri bir demokrasi olduğunu söylemek istemedi. Zira 1970'lerde bariz ırk ayrımı sistemi yargı kararı ile resmen sonlandırılmıştı ve bunun yerine ekonomik ayrımcılığın devamını sağlamak için yeni, ırk temelli cezai sistem getirilmişti.[62] Altta kalmamak için Obama'nın Dış İşleri Bakanı Hillary Rodham Clinton bu formülü, Kahire'de sadece iki ay sonra, Mısır televizyonunda tekrar etmişti. Bu olay ABD destekli diktatör Hüsnü Mübarek'in bir halk ayaklanması ile devrilmesinin ardından olmuştu: "Mısır'ın

59 De Tocqueville, *Democracy in America*, 2. Cilt., s. 238.

60 Bkz. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776–1848* (Londra: Verso, 1988), s. 116. Ayrıca bkz. Eric Foner, *The Story of American Freedom* (New York: W. W. Norton, 1998), s. 32.

61 ABD (eski) Başkanı Barack Obama'nın 19 Ocak 2011'de Washington, D.C.de Çin Devlet Başkanı Hu Jintao onuruna verilen akşam yemeği sırasında yaptığı konuşma.

62 Bugün 1870'dekinden daha fazla siyahi insanı haklarından mahrum eden ve 1850'de köleleştirilen daha fazla Afro-Amerikan yetişkini bugün Islah evine koyan ABD ırkçılığının günümüzde de devam ettiğine dair bkz. Michelle Alexender, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, gözden geçirilmiş basım (New York: New Press, 2012), s. 180.

7000 yıllık medeniyetine büyük bir saygı duyuyoruz. Buna kıyasla biz genç bir devletiz. Ancak aynı zamanda dünyadaki en eski demokrasiyiz. Bu yüzden yaşanan bu olaylarla alakalı bazı görüşlerimiz mevcut."[63] Obama gibi Clinton da ABD'nin sadece kırk yıllık bir geçmişi olan sınırlı ve ırk temelli demokrasisinden bahsetmiyordu. Üstelik bu demokrasi 11 Eylül'ün ve Obama tarafından uzatılan ve genişletilen Patriot Act'ın (Vatanseverlik Yasası) yürürlüğe girmesinin ardından sivil ve politik haklar konusunda bazı kısıtlamalara maruz kalmıştı.[64]

Clinton'ın modernleşme teorisine dair epistemolojik iddialara dayanması, çok da yeni bir şey değildir. Öncelikle bu teori, Batılıları büyüme evrelerini tamamlamış ve "çocukluk" devirlerini yaşayan Araplara ve Müslümanlara artık rehberlik edebilecek "yetişkinler" olarak görmektedir. Edward Said bu iddiaları şöyle değerlendiriyordu: "Oryantalizm ve modernleşme teorisi şirin bir şekilde birbiriyle uyum içindedir."[65] Bu söylemi ele aldığımızda, ABD ve aslında bütün Batı dünyası, Araplar ve Müslümanların büyüyüp demokrasi ve bireysel haklar için çalışmaya başlayacakları zamanı uzun bir süredir (belki de 18. yüzyılda sosyal evrim teorisinin ortaya çıkışından veya 19. yüzyılda sosyal Darwinizm ve sömürgeci antropolojiye dair fikirler ifade edildiğinden beri) bekliyormuş gibi görünmektedir. Kısacası ABD ve Batı, Arapların ve Müslümanların gayri demokratik despot Arap geleneklerini ve İslam'ı sırtlarından atmasını bekliyor. Hem Obama'nın hem de Clinton'ın açıklamalarında medeniyet, politik bir yönetim sisteminin karşısında konumlanıyordu ve bununla kıyaslanıyordu, zira medeniyet geçici üstünlük ve geri kalmışlık için bunlarla rekabet ediyordu. "Medeniyet" ve "demokrasi" nasıl oluyor da bir kıyasın ve emperyalist tartışmanın içinde bir arada bulunuyordu? Bu karşı karşıya olma durumu kültürün kullanımından anlaşılabilirdi. Demokrasi ve despotizm ise bu kullanımda hem başarı hem de başarısızlık olarak yer alıyordu. Bu başarı ve başarısızlık sırasıyla medeniyette, dinde ve kültürel başarılarda söz konusuydu.

63 Hillary Rodham Clinton, 16 Mart 2011, Nile TV'de Shahira Amin ile röportaj; ayrıca State Department tarafından 17 Mart 2011'de basın bülteni olarak dağıtıldı.

64 Charlie Savage, "Senators Say Patriot Act is being Misinterpreted," *New York Times*, 26 Mayıs 2011.

65 Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon, 1981), s. 28.

ABD'nin kendisi için oluşturduğu demokratik üstünlük konusuna geri döneceğim, fakat bu arada bir bağlantı kurmak istiyorum. Bu bağlantı ABD'nin -kendisinin en eski ulus devletlerden biri olduğu bir dünyada- gençlik meselesinin önemi ile karşılaştırmalı dinler tarihine dair 19. yüzyıl söylemi arasında olacak. Bu söylem aynı zamanda Hristiyanlığın da dinlerin en genci olduğu konusunda ısrarcıdır. Ayrıca bu söyleme göre Hristiyanlık kendisinden önceki kadim inançların (hem ölü dinlerin hem de modern zamana kadar hayatta kalmayı başaranların) kusurlarını da düzeltmiştir. Tıpkı ABD'nin gerçeğe aykırı gençlik iddiaları gibi yeni ve yenileyici bir dünya dini olarak Hristiyanlığın da genç olduğuna dair bir 19. yüzyıl söylemi bulunmaktadır. İddiaya göre bu yenidünya dini, eski dinlerin başaramadığı şeyleri başaracaktı. Ancak ilk başta kendisinden altı asır sonra ortaya çıkan İslam varken nasıl gençlik iddiasında bulunduğunu açıklamak zorundaydı. Bunu yapmak için, örneğin James Cameron Lees 1882'de şunu ifade edecekti: "Muhammedilik'te bir yenileyici güç yok... Esnemez, verimsiz, kısır. Kendi yapısı, ilerlemesinin önündeki engel. Uyum sağlama, genişleme ve gelişme gücü bulunmuyor."[66] Masuzawa, bu yaklaşımı ve 19. yüzyıldaki tartışmalarda İslam'ın yeri meselesini şu şekilde ele alıyordu: "gariptir ki İslam, geç kalmış ancak eski bir din."[67] Bazıları İslam'ı -ilk Hristiyanların düşündüğü gibi- sadece Hristiyanlığın bir yan ürünü olarak değil, aynı zamanda -Oryantalist Ernest Renan'ın da gördüğü gibi- Yahudiliğin de bir yan ürünü olarak gördü. Dolayısıyla İslam baştan aşağı Semitik/Yahudi ve soy olarak da Hristiyan öncesi bir pozisyonda kabul edildi.[68] Burada Hristiyanlığın ve ABD demokrasisinin gençliği meselesi daha çok modernleşmeci normatif ön yargıyla ilişkili gibi görünmektedir. Bu ön yargı ise her zaman kendi icadı olan gelenekle çelişir ve reddedemezse o geleneğin yerini alır. Diktatörlüğün kronolojik olarak demokrasiden önceliği ve İslam'ın, Yahudiliğin, Budizm'in, Hinduizm'in

66 James Cameron Lees, "Mohammedanism," *The Faiths of the World*, St. Giles Lectures, (New York: Scribners, 1882) içinde, 331, aktaran Masuzawa, *The Invention of World Religions*, s. 82-83.

67 Masuzawa, 83. Ayrıca Masuzawa'nın bu meseleyi değerlendirmesine dair bkz. agy. s. 82-86.

68 Bu konudaki açıklamaları için Tomoko Masuzawa'ya teşekkür ediyorum. Ayrıca İslam'ı Yahudiliğe bağlayan pek çok Alman Oryantaliste de. Bu konuda bkz. Susannah Heschel, "German-Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism," *New German Critique* 36, no. 1 (2012): s. 91-107.

ve diğer dünya dinlerinin Hristiyanlıktan önceliği şeklindeki meseleler çağdaş liberal söylemde birbirine benzeyen geçici, evrimsel bir yapıyı paylaşırlar. Oysaki bu çağdaş liberal söylemin kökenleri ilkel kültler ve dinlerdir; ülküsü de her zaman Amerikan ve Batı tarzı bir demokrasi ve Hristiyan ve Protestan tarzı ya da daha spesifik bir tabirle seküler tarzda bir din anlayışıdır. Modern hayatta dinin rolünü de bu anlayış belirler. O halde bu kıyaslamalarda ve karşı karşıya getirmelerde kabul edilen şey, eski ve yeni kültürler ve medeniyetler arasındaki çelişkiden ibarettir. Bu kültür ve medeniyetler eski kültlerin ve ilkel dinlerin dışavurumları pozisyonundadır ve bunların modern çağdaki başarısızlığı, despotik yönetim sistemlerinde kendini göstermektedir. Despotik yönetim sistemleri ise genç, oldukça önemli ve güçlü bir Amerikan medeniyetiyle çelişki içindedir. Sözü edilen Amerikan medeniyeti, başlıca başarısı demokrasi olan ve daha genç ve (en olmasa da) daha gelişmiş bir dine bağlıdır.

Aslında Avrupalı liberal cumhuriyetçiler, Avrupalı Hristiyanların işlediği vahşetin bir kısmını kabul edecekleri zaman, bu vahşeti gerçekleştirenlerin dini kökenlerini İslam'a atfedecek oldular, tıpkı 19. yüzyıl Fransız tarihçisi Edgar Quinet'in yaptığı gibi. Quinet, İspanya'nın yerli Amerikalılara uyguladığı soykırım ve engizisyonu İslam'dan esinlenerek gerçekleştirdiğini ifade etmişti. Ayrıca Haçlı Seferleri ve sebep olduğu vahşeti de İslam'a yüklemişti zira İspanyol San Domenico de Guzman şöyle demişti: "Katolik Kilisesi Haçlı Seferleri'nde İslami bir prensip uyguladı: *Yok etme*."[69] Avrupa'da olduğu gibi Amerika'da da bu kıyaslar, gelişen ırkları kategorilendirme ifadelerinin, kültürel ve dini olanlarla beraber uğradığı anlam kaymalarıyla ilişkiliydi.

Oryantalizmden Ortadoğu Çalışmalarına

İslam ve demokrasi arasındaki ilişkiye dair yapılan ilk Soğuk Savaş dönemi yorumlarından biri de Türkiye'nin ve Türk hükümetinin 1950'de liberal, seküler ve demokratik yönetim yapılarına yönelmesi üzerineydi. İran uzmanı Harvardlı Prof. Richard N. Frye 1957'de şunları ifade etmişti:

69 Edgar Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française* (Paris: Fayard, 1984), s. 137, aktaran Losurdo, *Liberalism*, s. 12.

> 1920'lerde ve 1930'larda Atatürk liderliğinde gerçekleştirilen dönüşüm, tarihteki en büyük devrimlerden biridir. Eğer Türkiye bugün bir Batı devletiyse, Batılı bir çerçevede yine Batı'nın yüz yüze olduğu şu sorularla muhatap durumdadır: "Demokrasi nedir? Devletin ve toplumun ahlâkî temeli nedir? Ayrıca geçmişin, eski geleneklerin ve İslami mirasın yeniden canlanması problemiyle de karşı karşıyadır. Hiç şüphesiz Türkiye bilimsel gözlem ve incelemenin konusu olmaya devam edecektir. Bununla beraber Müslüman dünyanın geri kalanının bu ülkeye şüpheyle yaklaşımı da devam edecektir.[70]

Bu durumda bile, Türkiye İslami istibdat düzeninin istikrarsız bir istisnası olarak görülüyordu. İslam ve demokrasi arasındaki ilişkiyi incelerken, "gelenek" meselesi 1950'lerde ve sonrasında pek çok Amerikalı yorumcunun ve politik bilimcinin zihnini -özellikle modern rasyonalizm ve pozitivizmle ilişkisi bakımından- meşgul etmişti. Bu bağlamda Amerikalı sosyal bilimci Daniel Lerner (Ortadoğu'daki modernleşmeye dair 1958'de yayımladığı etkili kitabında Oryantalist yöntemi açıktır) bir tahmin ve belki de bir dilek olarak şöyle demişti: "İster Doğu'dan ister Batı'dan olsun, modernleşme aynı temel zorluğu oluşturur: rasyonalist ve pozitivist bir ruhun ortaya konması. Ve bilginlerin de mutabakatıyla, bu ruha karşı İslam kesinlikle savunmasızdır." Lerner bu görüşlerinde "üstün ırk" propagandası yapmadığını da ima ediyordu.[71] Lerner'ın bu görüşü, Derrida'nın daha önce bahsettiğimiz görüşüyle de çelişiyordu. Zira Derrida, İslam'ı demokrasi ismine ve söylemine direnen tek çağdaş güç olarak vurgulamıştı. Lerner'ın modernleşmeci politik beyanlarının neredeyse hiç orijinalliği bulunmuyordu, çünkü bunların hepsi Karl Marx'tan ödünç alınmıştı. Marx, sermayenin ekonomik açıdan dönüştürücü gücünü şöyle açıklamıştı:

> Sermaye en barbar toplumları bile medeniyete cezbediyor. Malların ucuz fiyatları, Çin Seddi'ni döven havan topları gibidir. Bu şekilde barbarların yabancılara karşı beslediği inatçı nefret, pes eder. Tüm ulusları, yok olma pahasına, burjuvazi üretim tarzını benimsemeye ve medeniyet dediği şeyi içlerine sokmaya zorlar, böylece onlar da burjuva olur. Tek kelimeyle, kendi imajını yansıtan bir dünya yaratır.[72]

---

70 Richard N. Frye, ed., *Islam and the West: Proceedings of the Harvard Summer School Conference on the Middle East, Temmuz 25-27, 1955* (Lahey: Mouton, 1956), s. 3.

71 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1958), s. 45.

72 Karl Marx, *The Communist Manifesto, The Marx-Engels Reader*, ed. Robert Tucker (New York: W. W. Norton, 1978), s. içinde 477.

Amerikan sosyal bilimcilerinin modernleşme diye okuduğu bu kapitalist determinizm, tahmin edilemeyen saldırı kapasitesine sahip ve korunaklı bir İslam algısına karşı geliştirildi ve 1979'daki İran Devrimi'nden beri Amerikalı politikacıları ve sosyal bilimcileri şaşırtmaktaydı. Nasıl olur da Batı'nın modernleşme sürecine karşı savunmasız kabul edilen bir İslam, bu modernleşmenin önünde bir engel olabilirdi? Bunun cevabı aydınlanmacı din anlayışının ve 19. yüzyıl kültür kavramının merkezinde yatıyordu.

2011 Ocak ayına kadar ana-akım Amerikan akademisyenlerinin yaydığı "gerçekler"den biri de Arap ve Müslüman istisnacılığı (ayrı/dışında tutma ilkesi) teklifiydi. Bu yaklaşıma göre Japonya'dan Hindistan'a, oradan da Latin Amerika'ya kadar uzanan diğer kültürel oluşumlar 20. yüzyılda farklı zamanlarda "demokrasi"yi benimserken, Müslüman ve Arap ülkeler – istisnai bir şekilde– böyle yapmamıştı. Bu durum da demokratikleşmede Müslümanların başarısızlığını ya da daha kesin bir tabirle İslami başarısızlığı açıklayan temel faktör olarak, kültürel ve dini tartışmada İslam'ı hedef tahtası hâline getiriyordu. Oryantalizmin Ortadoğu çalışmalarına dönüştüğü yolculuk zor ve zahmetli bir yolculuk olmadı. Said'in de belirttiği gibi Avrupa Oryantalizminden Amerikan Ortadoğu çalışmalarına geçişte aslında çok az metodolojik ve teorik yenilik vardı. Belki de bunun istisnası, daha ileri coğrafi tikelcilikte ve Ortadoğu dillerindeki yetkinliğin kaybolmasındaydı. Bu geçişte hiçbir epistemolojik kırılma, bilimsel devrim, gestaltçı değişim ve paradigma kayması olmadı. Kısacası Thomas Kuhn'un "alanda bir kriz" bile diyebileceği hiçbir şey ortaya çıkmadı.[73]

1950'lerdeki Title VI (Başlık 6) ile, Amerikan dış politikasıyla akademik araştırmayı birbiriyle bağlantılı hâle getiren kurumsal değişiklik başladı (Aslında 2. Dünya Savaşı sırasında bağlantı zaten gerçekleşmişti. ABD'nin müdahil olduğu ülkelerde uzmanlara ihtiyacı vardı ve bunun için Fullbright programı kurulmuştu). Title VI, Latin Afrika'dan Amerika'ya, oradan da Ortadoğu'ya uzanan saha araştırmaları için hükümet fonu sağlıyordu. Bu yeni kurumsal yönerge, Ortadoğu adı verilen bu yeni araştırma sahası konusunda karşılaştırmalı ve evrensel bir zihin

73 Bkz. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

yapısıyla çalışmak için bilim insanlarını harekete geçirmiyordu. Aslında Oryantalistlerin istediği bakış açısı, en azından "Doğu" birleşik bir fikir olmaya devam ettiği müddetçe, buydu. Bu yüzden Avrupalı oryantalistler için Çin'i, Hindistan'ı ve Arap dünyasını yöneten mantık, iyi ya da kötü aynı "Doğu" mantığıydı.

Tanımı açısından Amerikan Ortadoğu çalışmaları kendisini Avrupa Oryantalizminden daha dar bir çerçeve içerisinde görmektedir. Çalışma alanı daha dar ve ortaya koymaya başladığı şey istisnai ve kıyaslanmayacak bir durumdur. Modernleşme teorisinin ve bunun bağımlılık teorisi olarak bilinen yıkıcı karşı atağının yükselişiyle, ana akım Ortadoğu çalışmaları, evrensel tepkiye karşı duyarsız kaldı. Israrla kendi bölgesinin özelliğini ve istisna olduğunu vurguladı. Bunun sebebi, ne ana akım Ortadoğu çalışmalarının, bilmediği her şeyi, tanıdık bir evrensel bilgi formuna sokan asimile edici emperyalist bakışı fark etmesi ne de alanda bizzat bulunanların radikal ötekilik konusunda kültürel olarak duyarlı ve rahat olmasıydı. Bu kişiler bahsedilen ötekiliğin insan tecrübesini, kültürel göreceliğin iddia ettiğinden daha fazla zenginleştirdiğini düşünüyordu. Kültürel göreceliğin ise, insan eşitliğine bağlılığı yansıtan sosyal Darwinist gelişimcilik ile bağlantısı vardı. Aslında ABD'de kurumsallaşan yeni yönerge filolojik, teolojik ve edebi çalışmalarda uzmanlaşmış Ortadoğu çalışmalarıyla ve esasında sosyal bilimlerin siyasetle ilgili bölümleriyle ilişkili olan Ortadoğu enstitüleri/merkezleri arasında disiplinle alakalı bölünmeler oluşturdu. Bu bölünme, sosyal bilim teorilerinin, Ortadoğu bölümleri bünyesindeki Oryantalist kültür görüşleri ile nasıl geliştirileceğini belirleyecekti. O zamanlar Ortadoğu ve İslam'ın istisna teşkil ettiği konusundaki ısrar, şimdi olduğu gibi, en katı anlamıyla kimlikçi bir inşa projeysiydi. Said'in de bahsettiği gibi bu durum, bir ötekileştirme ısrarıydı ve Avrupa ile Avro-Amerika dünyasını "tanınır bir benlik" hâline getirerek dünyanın bunlardan ibaret olduğu fikrinin dayatılmasıydı. Bu bağlamda Müslümanlar ve Arapların gerekli "ötekiler" kılındığı bir sürece de ihtiyaç vardı.[74] Bu süreci ileride göreceğiz.

Amacımız Amerikalı Ortadoğu uzmanlarının pek çoğunun bu kültürel metotları reddettiğini söylemek değil. Aslında on-

74 Bu konuda ayrıca Asad'ın klasik eseri *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), s. 161–70'e bakınız.

ların hatırı sayılır bir kısmı, ilerlemeci bir bilginler grubu olarak organize oldular ve kendi dergilerini ve araştırmalarını yayımladılar. Özellikle Ortadoğu Araştırma ve Bilgi Projesi (MERIP), ABD'de bulunan ve muhalif bilimsel organizasyonlara başlayan ve Arap-Amerikan Üniversitesi Mezunu olan Arap ve Arap-Amerikan bilginler grubu (AAUG) vasıtasıyla Ortadoğu çalışmalarının organize edildiği kurumsal ortodoksiye meydan okumak için kendi çalışmalarını ve dergilerini (MERIP raporları ve üç ayda bir çıkan Arab Studies Quarterly) yayımladılar. Bu arada unutmamak gerekir ki 1996'da Ford Vakfı'nın finanse ettiği Ortadoğu Çalışmaları Kurumu kuruldu ve kurumun dergisi de aynı çatı altında faaliyete başladı.[75]

Ana akım Ortadoğu çalışmalarında modernleşme teorisi ve bununla ilişkili politik ve siyasi kültürler şeklindeki kavramlar, Oryantalizm filtresinden geçiriliyordu. Modernleşme teorisinin -Ortadoğu'da ve Ortadoğu'nun ötesindeki Müslüman ülkelerde gerçekleşen- politik, sosyal, ekonomik ve kültürel süreçleri açıklamadaki başarısızlığı, ABD'nin tesis ettiği çalışma gruplarında iki şekilde kendini gösteriyordu. 1) Teorik hatalarla daha az ilişkili olarak; 2) bundan daha genel bir şekilde Arap veya İslam kültürlerinin istisna olma durumlarının bir işlevi olarak. Saha çalışmalarının geri kalanı ve kuruma karşı olan Ortadoğu uzmanları; Afrika, Asya ve Latin Amerika'da açığa çıkan sosyo-ekonomik ve politik süreçleri anlamak için bağımlılık teorisine yöneliyordu. (Bir Ortadoğu Uzmanı olan Samir Amin bağımlılık teorisinin öncülerinden biriydi. 1957'de yazdığı doktora tezi daha sonra İngilizcede *Accumulation on a World Scale* [Dünya Ölçeğinde Birikim] adıyla yayımlandı.)[76] Bunun yanında ana akım Ortadoğu çalışmaları ise bu meseleleri anlamak için İslam ve kültüre yöneliyordu. ABD aslında "petrol" tarafından tanımlanan ve bu bölgeyle olan emperyalist bağlantıların merkezî tu-

75 Bu detaylar için bkz. Said, *Orientalism*, s. 284-328; Said, *Covering Islam*, s. 135-61 ve Timothy Mitchell, "The Middle East in the Past and Future of Social Science," *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*, ed. David Szanton (Berkeley: University of California Press, 2002) içinde. Ayrıca bkz. Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

76 Bkz. Mitchell, "The Middle East in the Past ..." Kendisi burada bağımlılık teorisini benimsemede Ortadoğu çalışmaları'nın geç kalmasına dair daha yaygın kabul gören görüşleri eleştiriyor. Samir Amin'in kitabının İngilizcesi için bkz. Emin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment* (New York: Monthly Review Press, 1974).

tumunu ihmal ediyordu. Öte yandan, ABD'nin petrol üretimine ve kontrolüne olan emperyalist ilgisi, bölge hakkında "istisnai" bir durum değildi. Bir taraftan da ABD, iktidardaki rejimlerinin ve kendi ürettikleri dirençlerin türlerini düzenliyordu. Bunlardan ziyade, bölgeyle alakalı istisnai olan durum, İslam ve Arap kültürü şeklindeki toy düşünceydi.

İngiliz edebiyatı uzmanı Raymond Williams modern "kültür" teriminin 18. ve 19. yüzyılda ortaya çıktığını keşfetmişti ve bunu bir kategorinin ortaya çıkışı şeklinde tarihe kaydetmişti. Aslında modern bilginler de "bir kavim"i incelerken aynı şeyi yapıyordu ve bu da çağdaş bir terimdi. Dahası, bu terim emperyalist antropoloji ve arkeoloji için bir çalışma konusu olarak ortaya çıkmıştı (burada Franz Boas'ın fikri karşımıza çıkıyor: kültür, paylaşılan fikirler ve geleneklerin sınırlı bir evrenidir). Bu disiplinlerde kültür; maddi üretime, emperyalist tarih yazımına ve yakın geçmişte ise üretimin önemine ve sembolik sistemlerine işaret ediyordu.[77]

Williams "kültür" ve "medeniyet" arasındaki organik ilişkiyi şöyle detaylandırmıştı: "Medeniyet ile kültürün uzun ve zorlu bir etkileşimi oldu. Kültür gibi medeniyet de başlangıçta bir sürece işaret ediyordu ve bazen bu anlam hâlâ kullanılıyor." Medeniyet, modern anlamını, 1860'larda olduğu gibi İngilizcede buluyordu. Bu kelimenin çoğul olarak kullanılması yaklaşık 1860'lara rastlıyordu ve o dönemde kelime, barbarlığın ve vahşiliğin zıddı konumundaydı.[78] Bu anlayışlara paralel olarak, İslam'ı Hristiyanlık öncesi Yahudiliğin dünyasına sokmaya yardım eden Ernest Renan 19. yüzyılın sonlarında İslam'ı tüm bilimlerin düşmanı olarak görecekti. Bu da Müslüman reformist Cemaleddin Afgânî'yi buna cevap vermeye itecekti. 1883 yılının Mart ayında Sorbonne'da "İslamcılık ve Bilim" üzerine verdiği bir konferansta Renan şunu iddia etmişti: Bir din olarak İslam ve bir kavim olarak Araplar her zaman bilim ve felsefeye karşı oldular. Bu alanlardaki herhangi bir İslam ya da Arap başarısı, İslam'a rağmen geldi ve genellikle İslam ve Araplar tarafından fethedilen, ama Arap ve Müslüman olmayan toplumlardan çıktı.

77 Raymond Williams, *Keywords: Vocabulary of Culture and Society*, s. 87-93. Ayrıca bkz. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, introduction, xiii-xx.

78 Williams, *Keywords*, s. 57-60.

Araplar otoriteyi sağlar sağlamaz ve İslam kendisini güçlendirir güçlendirmez, bu başarılar çöpe atıldı ve her ikisinin de gerçek yüzü ortaya çıktı, yani "bilime karşı nefret."[79] Burada "İslam'la yönetilen devletlerin geri kalması ve bu dine mensup toplumların kültür ve eğitim alanlarındaki entelektüel geçersizlikleri" meselesi Avrupalılar tarafından "Muhammedi ülkelerin bayağılığı" olarak gözlemlendi.[80]

Afgânî, Müslüman ülkelerin hâli hazırdaki (19. yüzyıl sonlarındaki) durumlarıyla alakalı Renan'ın çıkarımlarının çoğunu benimsiyordu. Arap medeniyetinin aniden yok olmasında ve Arap dünyasının hâlen karanlık içinde bulunmasında "Müslüman bölge"nin sorumluluğuyla alakalı olarak Afgânî ve Renan hemfikirdi.[81] Ayrıca Afgânî İslam'ın geçmişini Hristiyanlıkla kıyaslayarak bilimin din tarafından bastırılmasını evrenselleştirmişti. Böylece, Renan'ın İslam'a atfettiği istisnailikten uzaklaşmış oluyordu. Afgânî ile Renan'ın anlaşamadığı nokta, Arapları bilim ve felsefeye düşman göstermek için Renan'ın kullandığı ırkçı ön-kabullerdi. Afgânî bu görüşü çürütmek için sosyal Darwinizmi kullandı ve bütün toplumların evrimsel temelini açıkladı. Bu temelde "saf akıl" değil de "din" barbar bir pozisyondan medeniyete geçişte kilit rol oynamaktadır. Afgânî'nin evrenselliği oldukça mühimdir. "Bu dini eğitimle Müslüman da olsa Hristiyan ya da putperest de olsa, tüm uluslar barbarlıktan çıkıp daha ileri bir medeniyet seviyesine ulaştılar."[82] Eğer Müslümanların dini, bilimlerin gelişmesinde bir engel olmuşsa, bu, günün birinde bitecek evrimsel bir aşamadan başkası değildi.[83] Afgânî'nin varsayımına göre Avrupa'da evrimsel değişikliği başlatan güç Protestan Reformu'ydu.[84] Bu fikri *L'Historie de la*

79 Ernest Renan, "Islamism and Science," *Orientalism: Early Sources* içinde tekrar yayımlandı, 1. Cilt, *Readings in Orientalism*, ed. Bryan S. Turner (Londra: Routledge, 2000), s. 210. Renan'ın konferansı 29 Mart 1883'te verildi.

80 Agy., 1. Cilt, s. 200.

81 Bkz "Answer of Jamal al-Din al-Afghani to Renan," ilk defa *Journal Des Débats*'da yayımlandı (18 Mayıs 1883). Yeniden baskısı için bkz. Jamal Ad-Din al-Afghani, *Réfutation des matérialistes*, ed. ve çev. A. M. Goichon (Paris: Paul Geuthner, 1942), s. 184 ve ayrıca bkz. Nikki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani* (Berkeley: University of California Press, 1983), s. 187.

82 Goichon, s. 177 ve Keddie, s. 183.

83 Agy.

84 Guizot'un *Réfutation des matérialistes* adlı eserinden aktarıyor; bkz Goichon, s. 165. Ayrıca Muhammed Abduh'un aslı Farsça olan eserinin tercümesi için bkz. Muhammad Abduh, *Er-red ale'd-dehriyyin* (Kahire: Es-selâmu'l-âlemiyye li't-tab' ve'n-neşr ve't-tevzî', 1983) s. 101.

Civilisation adlı eserin yazarı François Guizot da belirtmişti. 19. yüzyılda Hristiyanlığın kendisine atfettiği yetişkinlikle kıyaslandığında İslam'ı çocukluk devresinde gösterme konusunda Afgânî, yalvarırcasına Renan'ın sabırlı olmasını istiyordu:

> Hristiyan dini, evriminin ilk aşamasından geçti ve o zamandan beri özgür ve bağımsız bir haldedir. Bilim ve ilerleme yolunda hızlı adımlarla yol almaktadır. Oysaki Müslüman toplum kendisini din vesayetinden henüz kurtaramadı. Ancak dünya tarihinde Hristiyanlığın İslam'dan bir kaç asır önce geldiğini fark edince, Muhammedi toplumun bir gün bağlarından kurtulmayı ve Batı toplumunun ardından medeniyet yolunda emin adımlarla ilerlemeyi başaracağını umut etmekten kendimi alamadım. İnsafsızlık ve hoşgörüsüzlüğüne rağmen Hristiyan inancı bile bunun önünde aşılmaz bir engel olamadı. Hayır, İslam benim bu umudumu boşa çıkarmayacak. Ben Renan gibi bu sıkıntının sebebinin İslam dini olduğunu düşünmüyorum. Ortadaki problemin sebebi yüz milyonlarca insandır ve kendi hatalarının neticesi olarak barbarlık ve cehalet içerisinde kalmışlardır.[85]

Bazı açılardan öyle görünüyor ki eğer din, ekonomide, düşünce biçimlerinde ve politik sistemlerde 16. yüzyıldan itibaren gerçek bir faktörse, ayrıca kültür ve ardından medeniyet (ve bunların iklim ve coğrafyayla, sonra da ırk ve genetikle olan ilişkisi) 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın çoğunda bu sebep sonuç sisteminin bir neticesi olmuşsa, biz de şu sonuca varırız: Kültür olarak din ya da din olarak kültür, sadece belli politik sistemleri belirleyen bir nedensel faktör olarak İslam'ı tanımlar. Burada mesele, sahneye konulan geçici bir kıyas durumunda, medeniyet ve demokrasinin karşı karşıya getirilmesi değildir. Bundan ziyade politik yönetim sistemlerinden önce ve bu sistemlerin üreticisi olarak medeniyet; kültür, din ve demokrasi de dâhil olmak üzere birbiriyle karşılıklı olarak incelenmektedir. Bu durumda modern döneme kadar ayakta kalmayı başaran ve demokrasiyi teşvik eden ya da sınırlandıran dini bir gelenek olarak da bu kıyas yapılmaktadır.

Siyaset bilimleri literatürünü incelerken Lisa Anderson şu sonuca varacaktı: 1950'lerde ve altmışlarda "gelenek," [Amerikalı akademisyenler] tarafından "kültür" olarak algılandı ve bu yüzden sadece yabancı hayranı öğrencilerin ilgisini çekti. Ayrı-

85 Goichon, ss177-78, Keddie, s183. Renan ve Afgânî arasındaki tartışma için bkz. Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), s. 12-13.

ca 1970'lerde alan uzmanları için kaynak teşkil etmişti.[86] Yine de 1980'lerde demokrasi ve demokratikleşmeye karşı Marksistlerden değil de muhalif çevrelerden yeni bir ilgi ortaya çıktı. Bu ilgi, modernleşme teorisine bağlı olan Amerikan siyaset bilimlerinin paradigmasına muhalifti. Hatta Latin Amerika'da da bunun bir örneği gerçekleşmişti. Amerikan modernleşme teorileri modernleşme sürecinin bir parçası olarak; geleneğin, dini kurumların ve elitlerin (ki bunlar Amerikan emperyalizminin kültürel müttefikleriydi) yıkılması çağrısında bulunuyordu. Bu durum da Amerikan muhafazakârlarının itiraz etmesine sebep oldu. Anderson'ın da açıkladığı gibi, modernleşmecilere itiraz "Huntingtoncı çevrelerden" (ve bölgedeki birkaç siyasi elitten) değil de geleneğin şaşırtıcı, gerçekte korkutucu sağlamlığını açıklamaya çalışanlardan geldi.[87] ABD merkezli siyaset bilimciler, "geleneği" incelemeye başladılar. Bunlar siyaset bilimi disiplininin geri kalanından habersiz olarak Ortadoğu üzerine çalışıyorlardı. Siyaset bilimi ise "politik-ekonomi" çalışmalarına dönüşmüştü. Gelenek, modernleşme teorisinde oldukça önemli bir rol oynuyordu (burada mesele, politik-ekonomi çalışmalarının kültürel iddialardan yoksun olması değil, bundan ziyade kültürün, bu iddiaları kapsamlı bir şekilde açıklayan tek "bağımsız değişken" olmamasıdır). Bunu yaparken siyaset bilimciler İslam ve Arap kültürüne dair Oryantalist teorileri olduğu gibi kabul edeceklerdi. Aslında bu teorileri önceki aşamalarda (Arap ve Müslüman dünyanın, akademik çalışmaların konusu olmadığı bir dönemde) görmezden gelmişlerdi. Bunun sebebi ise modern dönem öncesinden kalan meselelerden ziyade modernleşme süreçlerine olan ilgileriydi.[88]

86 Lisa Anderson, "Policy-Making and Theory Building: American Political Science and the Islamic Middle East," *Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses*, ed. Hisham Sharabi (New York: Routledge, 1990) içinde, s. 66. Lerner'in görüşlerinin incelemesi için bkz. Anderson, "Policy-Making and Theory Building," s. 56–57. Arap dünyasında demokrasi beklentileri ve İslam faktörünün dışlanması konusundaki tartışması için bkz. Lisa Anderson, "Arab Democracy: Dismal Prospects," *World Policy Journal* 18, no. 3 (Güz 2001): s. 53–60.

87 Anderson, "Policy-Making and Theory Building," s. 60.

88 Tarihçi Peter Gran bu bağlamda şunu öne sürdü: "Oryantalizm, baskın (Avrupa) demokrasi kültürünün ve kültürel bir geleneğin mantıksal ve doğal bir boyutudur ve batılılar tarafından yürütülen Ortadoğu çalışmalarında siyasal ekonomi geleneğinin gelişmesini geciktirmeye hizmet eder. Bkz. Studies of Anglo-American Political Economy: Democracy, Orientalism, and the Left," *Theory and Politics and the Arab World: Critical Responses*, ed. Hisham Sharabi (New York: Routledge, 1990) içinde, s. 228. Öyle görünecekti ki Batılı akademik bilgi kültürü ve medya temsili, aslında batılı politik söy-

Fakat nasıl oldu da kültür, demokrasinin lehinde ve aleyhinde emperyalist bir iddia olarak teşvik edildi? Amerikalı sosyal bilimciler Gabriel Almond ve Sydney Verba bu meselede öncü şahsiyetlerdi. 1963 yılında yayımladıkları *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* [Sivil Kültür: Beş Ulusta Siyasi Tutumlar ve Demokrasi] adlı eserleri demokrasi ve kültür arasındaki ilişkiye dair tartışmanın habercisi olmuştu. Bu çalışma "bir ulusun politik kültürünü," "ulusun üyeleri arasında politik hedeflere yönelik oryantasyonun belirli bir şekilde dağıtılması" şeklinde tanımlamıştı.[89] Politik kültürlerin üçayaklı bir tipolojisini çıkarmışlardı: Dar görüşlü, boyun eğen ve katılımcı.[90] Dar görüşlü politik kültürlerin örneği sadedinde şunları ifade etmeleri şaşırtıcı değildi: "Gevşek yapıdaki Afrika krallıkları ve hatta Osmanlı İmparatorluğu istikrarlı bir şekilde dar görüşlü karışık tebaa kültürlerinin örnekleri oldular."[91] Dar görüşlü politik kültürler, politik sistemin tetiklediği değişiklik beklentilerinin mukayeseli yetersizliğini gösteriyordu.[92] Bu yüzden dar görüşlü politik kültür, despotizmin bir özelliğiydi ve katılımcı politik kültürle çelişkili olmak zorundaydı. Zira katılımcı politik kültür, demokratik yönetimle neticelenecekti. Almond, kitaplarının bulgularını gözden geçirirken ve 20 yıl sonra gelen eleştirilere cevap verirken, politik kültür kavramının çatallı özellikleri için bir açıklama girişiminde bulundu. Oysaki politik kültürün tarihsel anlamda aşkın bir fikir olduğuna dair beyanatları olmuştu. Çünkü "politik kültür" şeklindeki modern terim basitçe eski kavramları yansıtıyordu. Bu kavramların kökeni ise İncil'e ve Yunanlara (yani köken olarak İbranilik'e ve Hellenistik döneme) kadar gidiyordu. Dolayısıyla bu kavramlar "bir anlamda zaten hep bizimle birlikteydiler" ve Almond da bu bağlamda şu soruyu sormaktaydı:

> Politik kültür kavramının 1960'lardaki ani popülaritesini ve son yıllarda bununla ilgili çalışmaların çoğalmasını nasıl açıklayacağız? Şunu öne sürüyoruz: Politik gelişme ve politik kültürle ilişkili

lemin kendisi de kalıcı bir gelenek oldu (bu türdeşliğin sınırlarına rağmen). Aynı şekilde İslami despotizmi ve İslam'ın demokrasiye düşmanlığını ya da en azından onunla uyumsuzluğunu, açıkladığı düşünülen sözde Müslüman gelenekler de kalıcı hale geldi.

89 Gabriel Almond ve Sydney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), s. 14–15.

90 Agy., s.17.

91 Agy., s. 22.

92 Agy., s. 18.

> oldukları için aydınlanmanın ve liberal beklentilerin başarısızlığı, açıklayıcı problemi oluşturdu ve problemin cevabı politik kültür araştırmalarıydı. 19. ve 20. yüzyıllarda sosyal teorinin geliştirilmesi ve 2. Dünya Savaşı'ndan sonra sosyal bilimler metodolojisinin (özellikle araştırma metodolojisi) geliştirilmesi bu probleme çözüm sağlıyordu. Teorik gelişmelere ve metodolojik icatlara ilave olarak entelektüel meydan okuma, bu araştırma alanının ortaya çıkışını açıklıyordu.[93]

Almond ve Verba'ya göre, 1940'larda liberal politikalar üretmede Aydınlanma'nın başarısızlığının sembolleri eğer Faşizm, Nazilik ve Bolşevizm ise; araştırma planı, alanın geri kalanı için, şu şekilde olmalıydı: Amaç savaştan sonra komünist ve totaliter sistemlerin devamını açıklamaktı. Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde Avro-Amerikan ve Avrupalı uzmanların durumunda ise İslam'ın (Türkiye'nin aralıklı istisnai durumuyla beraber) devamını ele almaktı. Zira İslam, demokrasiye düşman ve despotizme meyilli bir politik kültür üretiyordu.

Huntington'ın Müdahaleleri

Modernleşme teorisi demokratik dönüşümü, modernitenin ilerlemesi ve "geleneğin" terkedilmesinin eşlik ettiği demokratik bir dönüşüm olarak öngörüyordu. Ayrıca politik kültür teorileri, istikrarlı demokratik yönetim üzerindeki sınırlamaların -teorilerin inşasında kullanılabilecek bir dizi değişken olarak[94]- kültürle ilişkili olduğunu öne sürüyordu. Oysaki Vietnam Savaşı esnasında ABD'nin ilgisi, tamamen demokratik olması gerekmeyen istikrarlı rejimler üretmeye yönelikti. Bu rejimlerden beklenti, Batı'nın sermaye akışına yönelik bir tehdit oluşturmamaktı. Bu

93 Gabriel A. Almond, "The Intellectual History of the Civic Culture Concept," *The Civic Culture Revisited*, ed. Gabriel A. Almond ve Sydney Verba (Boston: Little, Brown, 1980) içinde, s. 6.

94 Agy., s. 26. Bu metodolojik varsayımlar Ortadoğu üzerine yapılan siyasal bilimler araştırmalarında kullanılmaya devam ediyor. Bu araştırmalarda ABD Dış İşleri Bakanlığı tarafından finanse edilen "Arap Demokrasi Barometresi" bir Arap ülkesindeki vatandaşların politik eğilimlerini ölçüyor. Bu da o ülkenin "demokratikleşme ve iyi yönetim" faaliyetine katkı sağlayacak. Böylece o ülkenin genel olarak politik kültürü ölçülecek; özelde de demokratik yönetime olanak sağlayan demokrasi ve vatandaşlık değerleri için halk desteğinin derecesi ölçülecek. Bkz. Mark Tessler and Amaney Jamal, "Political Attitude Research in the Arab World: Emerging Opportunities," *PS: Political Science and Politics* (Temmuz 2006): s. 39, 3, 434,435. Bunların hepsi Arap ve Müslüman despotizminin aslında vatandaşların tutumlarını yansıttığı şeklindeki *akademik ve popüler* liberal Amerikan varsayımların hâlen devam ettiğini gösteriyor!

bağlamda Harvardlı akademisyen (ve ABD'nin Vietnam'ı işgali sırasında hükümet danışmanı olan) Samuel P. Huntington'ın 1968'de yayımlanan *Political Order in Changing Societies* [Değişen Toplumlarda Siyasi Düzen] adlı klasik eserinde, demokrasiden ziyade -özellikle konu İslam olunca- düzen ve bozulma meseleleriyle ilgileniyordu. "Bozulma, feodal toplumların modernleşmesinde, merkezi bürokrasisi olan toplumların modernleşmesinde olduğundan daha dar kapsamlı olur. Bozulma Japonya'da, Çin kültüründe olduğundan ve Hint kültüründe ise İslam kültürlerinde olduğundan daha az yaşanmış olmalıdır. Ortaya çıkan kanıtlar, durumun bu olduğunu göstermektedir."[95]

1980'lerde modernleşme teorisinden (bu teori hâlâ akademinin koridorlarında yaşamaktadır. Ayrıca Batı ve BM temelli gelişim teşkilatlarında da varlığını sürdürmektedir. Bu teşkilatların sivil toplum kuruluşu şeklindeki yerel şubelerinde kurumsallaşan uluslararası politikada ve özellikle medya sunumlarında da varlığını sürdürmektedir.) ve bağımlılık teorisinden vazgeçilmesinin ardından, ayrıca Jimmy Carter dönemindeki Sovyet karşıtı insan hakları kampanyalarından sonra, liberal demokrasi üzerine yeni bir söylem ortaya çıktı. Bu söylem Ortadoğu çalışmalarının dışında kültürel bir dönüş başlatacaktı. Daha önce gördüğümüz gibi, bu kültürel dönüş için hiçbir eylemde bulunulmamıştı. Bu yıllar; ABD'nin Afganistan'daki Sovyet varlığına karşı savaşmak için İslami grupları desteklediği, eğittiği, finanse ettiği ve hatta tesis ettiği yıllardı. Yine bu yıllarda monarşiyi deviren Afgan ihtilalinin ardından komünist hükümet kurulmuştu. Bu iddiaları Huntington'ın bizzat kendisi savunarak, demokrasi ve onun kendisinden önceki yönetim biçimleriyle ilişkisi hakkında bir iddiada bulunup bu tartışmaları tetikleyecekti. Bu mesele, daha önce bahsettiğimiz bozulma ve rejim tipi hakkındaki iddiasıyla ilişkiliydi.

> İddianın bir cephesine göre, geleneksel toplumdaki çoğulculuk (hatta çok katmanlı çoğulculuk), modern toplumda istikrarlı bir demokrasinin gelişme ihtimalini güçlendirir. Hindistan'ın istikrarlı demokratik kurumlar geliştirmesinin ve sürdürmesinin sebebi kast sistemi olabilir. Daha genel bir ifadeyle, iddia şudur: Oldukça gelişmiş bir feodal sisteme sahip toplumların -devlet gücünün geli-

95 Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968), s. 65.

şimini sınırlama kapasitesi olan aristokrasi de dâhil- demokrasiye dönüşme ihtimali, böylesi bir sosyal çoğulculuğa sahip olmayanlardan daha yüksektir. Batı Avrupa'nın Rusya ve Japonya'nın da Çin hakkındaki kayıtları, bu teoriyle alakalı bir şeyler olabileceğini öne sürüyor. Ancak bu teori, Kuzey Amerika ve Güney Amerika arasındaki farkları açıklama konusunda başarısızdır. Tocqueville, Louis Hartz ve diğerleri, demokrasiyi feodalitenin yokluğuyla ilişkilendirir. Güney Amerika'da demokrasinin başarısız olması, bu durumun aksine, feodal mirasına atfedilmektedir. Hâlbuki burada hüküm süren feodalite kesinlikle merkezi bir sistemdir.[96]

Bu yüzden, Huntington'a göre, İslami toplumlar kendi merkezi bürokratik sistemleri açısından daha "bozuk" durumdaydılar ve bu da gayri demokratik kalmalarının muhtemel sebeplerinden biriydi. Bu, aynı zamanda Karl Wittfogel'in 1957'de yayımladığı kitabıyla popülerlik kazanan ve Soğuk Savaş zamanında Sovyetler Birliği'ni de kapsayacak şekilde genişletilen hidrolik Doğu despotizmi (tarım faaliyetlerinin önemine binaen Wittfogel bu nitelemeyi kullanmıştı) teorisiyle de ilişkiliydi.[97] Fakat başka faktörler de mevcuttu. Huntington bunları dört farklı kategoride ele alıyordu: Ekonomik, sosyal, harici ve kültürel.[98] Ancak Huntington bu faktörlerden bazılarını demokrasi konusunda belirleyici olmadığı için önemsiz gibi gösterecekti ve en geçerli unsur olarak "kültürel" faktör üzerine odaklanacaktı.

Ekonomik gelişme ve zenginliğin demokrasiyi beslediği tezinin aksini iddia eden Huntington, gittikçe zenginleşen ve Dünya Bankası tarafından orta gelirli sayılan fakat demokratikleşmede başarısız olan pek çok ülkeyi örnek olarak gösterdi. Emperyalist liberal bağlılığına rağmen modernleşme teorisinin kendisine dayandığı (ileri kapitalizmin geleneksel elitleri, ekonomik yapıları ve iktidardaki ideolojileri -din de dâhil- ortadan kaldıracağına dair) Marksist görüşleri terk ederek şu sonuca vardı: "Ekonomik gelişme, geleneksel politik kurumların terkedilmesini ya da modifikasyonunu gerekli kılar; bunların yerini hangi politik sistemin alacağını belirlemez. Hangi politik sistemin iktidarda olacağını başka faktörler belirleyecektir. Örneğin toplumun altında

96 Samuel P. Huntington, "Will More Countries Become Democratic?" *Political Science Quarterly* 99, no. 2 (Yaz 1984): s. 203.

97 Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven, CT: Yale University Press, 1957).

98 Huntington, "Will More Countries Become Democratic?" s. 198.

yatan kültür, elitlerin değerleri ve dış etkiler gibi."[99] Huntington kültürel faktörü ortaya koyduğunda, İslam da -ona göre- çirkin, gayri demokratik yüzünü gösteriyordu:

> İslam demokrasiye düşman olmadı. Freedom House'ın 1984'teki tespitine göre Müslümanların çoğunlukta olduğu 36 ülkeden 21 tanesi "özgür değil", 15 tanesi "kısmen özgür" ve hiçbirisi gerçek anlamda "özgür" olarak nitelendirilemez. 2. Dünya Savaşı'ndan sonra aralıklı da olsa demokrasiyi sürdürebilen tek İslam ülkesi Türkiye'dir. Mustafa Kemal'in yönetimi altında bu devlet İslami geleneğini reddetti ve kendisini laik bir cumhuriyet olarak tanımladı. Koalisyonel değişikliğe rağmen demokrasiyi sürdürebilen tek Arap ülkesi ise Lübnan oldu. Nüfusunun yüzde kırk ila ellisi Hristiyandı ve 1970'lerde Müslüman çoğunluk kendisini gösterdiğinde demokratik kurumları işlevini kaybetti. Az çok bunlara benzer bir şekilde, Konfüçyanizm ve Budizm otoriter yönetime olanak sağladı. Kore, Tayvan ve Singapur'da olduğu gibi, demokrasi için ekonomik ön koşullar oluştu. Öte yandan Hindistan ve Japonya'da geleneksel Hindu ve Şinto kültürleri demokratik kurumların gelişimine engel olmamakla birlikte teşvik etmiş bile olabilir.[100]

Bu ilginç kültürel şema, birkaç yıl sonra -dünya genelinde farklı kültürlerde demokrasinin ortaya çıkışını sağlayan ya da engelleyen faktörleri açıklamak için, hem de oldukça güçlü bir determinizm üslubuyla- Huntington tarafından bir kez daha kullanılacaktı. Çin'de demokratikleşmenin engelleri politik, ekonomik ve kültüreldi. Hızla gelişen Doğu Asya ülkelerinde ve pek çok Müslüman ülkede ise demokratikleşmenin engelleri esas olarak kültüreldi.[101]

Daniel Pipes'ın görüşlerini aktarırken Huntington bir kültür olarak İslam'ın niçin demokrasiye bu kadar düşman olduğunu açıklamaya çalışmıştı: "İslam'da din ve politika arasında ya da ruhsal olan ve seküler olan arasında bir ayrım yoktur. Politik katılım, tarihsel açıdan yabancı bir kavramdır."[102] Soğuk Savaş ve bu dönemin demokratik sistemlere karşı totaliter sistemleri ele alan teorileri açısından, İslam totaliter gruba giriyor gibi görünüyordu. Huntington, ilerleyen dönemlerdeki yazılarında

99 Agy., s. 201-2.

100 Agy., s. 208. Lübnan'ın istisnai durumunu ve Hırsitiyanlık ve İslamla ilişkisini daha sonra şu eserinde ayrıntılandıracaktı: Huntington, "Democracy's Third Wave," *Journal of Democracy* 3 (Bahar 1992): s. 28.

101 Huntington, "Democracy's Third Wave," s. 33.

102 Huntington, "Will More Countries Become Democratic?" s. 208.

-biraz değiştirerek de olsa- bu mantrayı tekrar etmeyi sürdürdü: "İslam, dini topluluk ve politik topluluk arasındaki ayrımı reddeder"[103] ve "dini doktrin ve dini uzmanlıktan gelen yönetimsel meşruiyet ve politika ölçüsünde, demokratik politikalardan farklılık gösterir ve bu politikalarla çelişir."[104] "İslam" ve "İslami" şeklindeki politik kavramların ona göre nasıl aynı ve tek bir şey olduğuna dikkat ediniz. Bu şekilde teolojik ve politik olan arasındaki ayrımın yapılmaması, modern demokratik toplumları ve kültürleri totaliter olanlardan (komünizmde ideoloji, teolojinin karşılığı olarak görülür) ayırt eden işlevsel bir ölçüt konumundadır. Bu ölçüt aynı zamanda Protestan Hristiyanlığı ve onun doğurduğu sekülerliği, Yahudilik ve İslam'dan (ve Katolizm ve Ortodoks Hristiyanlıktan) ayırır. Aslında Ortodoks ve Katolik Hristiyanlığın despotizmle bağlantılarına dair iddialar; 1970'lerin sonlarında Yunanistan, İspanya ve Portekiz'de uzun süre hüküm süren diktatörlüğün sebeplerini de açıklayabilir. Bu tarihlerde Batı Avrupa'nın hepsi demokrasiye geçmişti. Ayrıca bu iddialar 1990'lara kadar Doğu Avrupa'da tanıklık edilen diktatörlükleri de açıklayabilir. 1990'lar, Avrupa'nın tamamının "demokrasi" yönergesi altında birleştiği dönemdi.

Fakat İslam demokrasiyi engellerken, Hristiyanlık (Protestanlık biçiminde) demokrasiyle neticeleniyordu. Huntington şunu ilave ediyordu: "Güney Kore'de Hristiyanlığın yayılmasının demokrasiyi daha çok benimseyen kültürel bir bağlam yaratıp yaratmayacağı konusunda akıl yürütülebilir."[105] 1992'de Huntington, iddiasına genel bir kimlik yükleyerek buna tarihi bir boyut kazandırıyordu: "Tarihi açıdan Hristiyanlık ve demokrasi arasında güçlü bir korelasyon vardı."[106] Ancak Batı Hristiyanlığının demokrasiyle bu bağlantısı (Weber'in Protestanlık ve Kapitalizm arasında kurduğu bağlantıdan esinlenerek) özellikle Afrika'da ırk ile desteklenebilirdi. Çünkü "Sahra-altı Afrika, 1990'ların dünyasında önemli sayıda Katolik ve Protestan'ın birçok ülkede otoriter rejimler altında yaşadığı tek bölgeydi.[107] Arap ve Müslüman dünyaların durumunda ise, İslam (Huntington'a göre bu,

103 Huntington, "Democracy's Third Wave," s. 28.
104 Agy.
105 Huntington, "Will More Countries Become Democratic?" s. 216.
106 Huntington, "Democracy's Third Wave," s. 13.
107 Agy., s. 14.

dinden daha geniş bir kavramdı) bir kültür olarak en üst rejimdi: "Aklımıza hiçbir Arap lider gelmiyor, ayrıca ün yapmış herhangi bir İslami lideri -görev başındayken- demokrasinin taraftarı ve destekçisi olarak tanımlamak da oldukça zor. Bunun sebebi ne? Bu soru bizi kaçınılmaz bir şekilde kültür meselesine götürüyor."[108] Huntington soğukkanlılıkla şu sonuca varıyordu:

> Özellikle Ortadoğu'daki İslam ülkeleri arasında demokratik gelişim beklentisi düşük görünüyor. İslami canlanma ve özellikle Şii köktenciliğinin yükselişi demokratik gelişme ihtimalini düşürüyor. Bunun sebebi, demokrasinin genellikle Batı etkileriyle tanımlanmasıdır. Ve İslami canlanma, bu etkilere güçlü bir muhalefet oluşturuyor. Dahası İslami devletlerin çoğu fakirdir. Öte yandan zengin olanlar da, petrol sayesinde zengindir. Petrolü de devlet kontrol ediyor ve bu da genel anlamda devletin konumunu ve özelde de bürokrasiyi güçlendiriyor. Suudi Arabistan ve ondan daha küçük, petrol zengini Arap-körfez ülkeleri zaman zaman demokratik kurumların tesisine yönelik mütevazı hamleler yaptılar ancak bu hamleler ilerlemekten ziyade ters etki yarattı.[109]

"Kültür" öyle aşılmaz bir güçtür ki Amerikan emperyalist gücü bile onu değiştiremez. Kültürün gücünü bu şekilde anlayan Huntington şunu ilave ediyordu: "ABD'nin herhangi bir yerdeki demokrasinin gelişimini etkileme gücü sınırlıdır. Bir başka toplumun temel kültürel geleneğini ve sosyal yapısını değiştirmek için ABD'nin ya da herhangi bir yabancı devletin yapacakları da sınırlıdır. Grupların birbirini öldürdüğü bir toplumda uzlaşmayı sağlamak için pek fazla seçenek yoktur."[110] Bu çarpıcı çıkarımla beraber Huntington sömürgeci antropolojinin iki önemli anlayışına sarılıyordu: "Avrupa'ya karşı ötekiliği anlama ve Avrupa'dan farklı olmayı anlama; yani gelişmecilik ve radikal ötekilik. Bu anlayışlar 'İslam'ı ve 'kültür'ü birbirine karşı 'öteki' olarak görüyor ve bir gelişim planı kapsamında değişime karşı kapalı sayıyor." Aslında bunu Marx ve onun ardından modernleşmeciler de iddia etmişti. Bu yüzden Huntington Hristiyanlığın yokluğunda bir "öteki"nin -tıpkı bu kültürel özcü İslam gibi- yapabileceği tek değişikliğin (belki de Rousseau'nun şemasını kullanarak) Batı'nın zorlaması ve askeri gücüyle olabileceğini düşünüyordu. Yine burada, demokrasi misyonerliği en yeni

108 Agy., s. 22.
109 Huntington, "Will More Countries Become Democratic?" s. 216.
110 Agy., s. 218.

Hristiyanlık biçimi olarak karşımıza çıkıyordu. Bu misyonerliğin Müslümanları etkilemek için tek umudu, İslam'ın kendisini bu en yeni ve yüksek Hristiyanlık aşamasına dönüştürmekten başka bir şey değildi.

Anti-demokrasiyi ya da daha kesin bir ifadeyle despotluğu İslam ve Doğu'yla ilişkilendirme geleneği Huntington'ın icadı değildi, 17. yüzyıl Avrupa'sına kadar geri gitmekteydi. Bu dönemde Avrupalılar Osmanlı'yı kendilerine karşı bir tehdit olarak görüyordu. Aydınlanma döneminde, Antoine Boulanger 1761 yılında yayımladığı *Recherches sur les origines du despotisme oriental* [Doğu Despotizminin Kökenlerine Dair Bir Araştırma] adlı eserinde bu propagandacı yaklaşımlara bilimsel bir yetki verecekti. Ardından pek çok kişi bu konuda kendisini takip edecekti. 1798'de Napolyon tarafından Mısır ve Suriye'nin işgal edilmesinin ardından gelişen Oryantalizm sahasında bu bağlantı oldukça kabul görecekti ancak itirazlar da gecikmeyecekti. Örneğin ilk Oryantalistlerden Fransız Anquetil-Duperron'u ele alalım. Kendisi hem Montesquieu'ya hem de sömürge hırsızlığını meşru kabul eden Avrupa'ya ilk meydan okuyanlardan biriydi. Avrupa, sömürgeciliği meşru görüyordu çünkü despotizm şahsi mülkiyete izin vermiyordu, tıpkı Amerikan yerlileri ve Doğululara olduğu gibi. Dolayısıyla şahsi mülkiyetin bu şekilde engellenmesi, Avrupalı emperyalistlere sömürgeleştirilen toprakları yağmalama hakkı tanıyordu.[111] Süveyş Kanalı'nın bulunduğu coğrafyada, İslam'a olan düşmanlığına rağmen Edmund Burke gibi muhafazakârlar despotizm iddiasını çürütecekler ve bunun yerine İslam'ı demokrasiyle ilişkilendireceklerdi. Kelimenin tam anlamıyla amaçları Müslüman topraklarının emperyalistler tarafından işgalini ve İngiliz istibdadının tacizini sınırlamaktı.[112]

Bengal'de Vali Warren Hastings görevi kötüye kullanmakla suçlandığında, uyguladığı despotizmi Hindistan'da hüküm süren Müslümanlardan devraldığını iddia etmişti. Bu iddiaya itiraz sadedinde Burke, yargılamanın dördüncü gününde şunu ifade etmişti: "En büyük hatamız, Asya'da tanıdığımız herhangi

111 Franco Venturi, "Oriental Despotism," *Journal of the History of Ideas* 24, no. 1 (Ocak-Mart 1963): ss133–42.

112 Mehta'nın Burke'ün savunmasına dair görüşleri için bkz. *Liberalism and Empire*, s. 185–86.

bir devleti oluşturan unsurlardan birinin de despotizm olduğunu düşünmek. Hiçbir Muhammedi oluşumda despotizm yoktur." Şöyle devam etti:

> Asya'nın çoğu Muhammedi yönetimlerin idaresi altındadır. Bir hükümetin Muhammedi olması, yönetimin kanuni olması demektir. Bu kanun, bir Hristiyan yönetimini bağlayan herhangi bir kanundan çok daha güçlü bir şekilde uygulanır. Onlar, yani Muhammediler, kanunlarının Tanrı tarafından verildiğine inanır. Dolayısıyla hem hukuki hem dini olmak üzere çifte yaptırım vardır. Bu sistemde bir prensin bile bağışlama ya da muaf tutma yetkisi yoktur. Eğer birisi bana Kuran'ı getirip de onda keyfi yönetime izin veren tek bir metin gösterirse... itiraf etmeliyim ki o kitabı okudum ve belki de boşu boşuna Asya'nın meseleleri konusunda uzman oldum. Diyeceğim o ki, bu konuda Kuran'dan tek bir hece bile getiremezler, aksine, o kanunun her bir harfi zalimlere ateş püskürür. Bu kanunu açıklamak için Asya'nın her yerinde yorumcular vardır, bir rahip kardeşliği gibi düşünün, bunlara kanun adamı denir. Bunlar kanunun koruyucularıdır ve kanunu orijinal haliyle korumak için iktidarın öfkesinden korunmaya alınmışlardır: İktidar onlara dokunamaz. Krallarının bile gerçek bir üstün gücü olmayabilir, fakat hükümet, yani kanun adamlarından oluşan yönetim kademesi, bir dereceye kadar cumhuriyetçidir.[113]

Ancak Oryantalizm disiplini, bu eski itirazları dikkate almayacaktı. Yine de "Doğu despotizmi" ve "sultancılık"ın temsil biçimleriyle biraz oyalanacaktı. Çünkü İslam bu kavramların en belirgin olduğu dindi. Huntington ve fikirlerini doğuran akademik kültürü, hatta Oryantalizmde ve Amerikan siyasal bilimlerinde "öteki"nin tarihi inşasını da, bu miras üretti.[114] Ayrıca, Avrupa merkezli ve Osmanlı karşıtı propaganda (17. yüzyıldan beri Osmanlı despotizminin dehşetini ısrarla vurguladı[115] ve Aydınlanmacı şahsiyetler İslam'ın temsilini despotik olarak gösterdiler. Bu çabada Montesquieu ve Voltaire ön plana çıktı,

113 Edmund Burke, "Speech in Opening the Impeachment," Fourth Day, Saturday, 16 Şubat 1788, *Speeches in the Impeachment of Warren Hastings, Esquire, Late Governor-General of Bengal, The Works of The Right Honourable Edmund Burke* içinde, 9. Cilt (Londra: John C. Nimmo, 1887) içinde elektronik versiyonu için bkz. http://www.gutenberg.org/files/13968/13968-h/13968-h.htm#ARTICLES_OF_CHARGE (son erişim tarihi 17 Şubat 2014).

114 Bu bilgi geleneği hakkında bkz. Yahya Sadowski, "The New Orientalism and the Democracy Debate," *Political Islam: Essays from Middle East Report*, ed. Joel Bei'nin ve Joe Stork (Berkeley: University of California Press, 1997) içinde, s. 33-50.

115 Osmanlı despotizmine dair tartışmaların Fransızlarca yapılan versiyonuna dair bkz. Thomas Kaiser, "The Evil Empire: The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture," *Journal of Modern History* 72, no.1 (2000): s. 6–34.

oysaki Rousseau ve öğrencileri Osmanlılar hakkında daha farklı bir görüşe sahipti. Bunlar Osmanlı'nın Avrupa despotizmi kadar bozuk ve kirli olmadığını düşünüyorlardı. Onlara göre despotizm, şahsi mülkiyeti tanımayan bir sistemdi. Bu da 19. yüzyıl Oryantalizminin ve Avrupa liberal düşüncesinin meşru kıldığı Avrupai emperyalist işgali kolaylaştırıyordu.) Arap ve İslam ülkelerinde çıkan petrolle ilgili emperyalist tartışmalardan o kadar da farklı değildi. Bu tartışmalar 1. Dünya Savaşı'ndan günümüze kadar süregelmişti ve "gelişme" adı altında dillendirilmişti. Nijerya'nın eski İngiliz valisi ve Milletler Cemiyeti'nin Daimi Mandalar Komisyonu'nda Britanya temsilcisi olan Lord Frederick Lugard, bu iddiayı, Britanya yetkililerinin sömürge ülkeleri nasıl yöneteceğine dair klasik rehberinde şöyle açıklıyordu: "Tebaa pozisyonundaki toplumlar, ihtiyacı olanlara yapılan bağışları reddetme hakkına sahip değildir."[116] 2. Dünya Savaşı tamamlanana kadar, ABD Dış İşleri Bakanlığı'na bağlı Stratejik Hizmetler Ofisi'nin hazırladığı bir rapor şunu iddia ediyordu: "Mal paylaşımı ve sömürge prensibi bir ölçüde, petrol üreten ülkelerin yönetim haklarına baskın gelebilir. Ayrıca bu prensip, dünyanın güç kaynakları üzerinde, büyük güçlerin bir tür vesayetini varsayıyor."[117] Bu mesele, ABD'nin 2003 öncesindeki ve sonrasındaki Irak işgaline dair Bush yönetiminin yaptığı iddialarla ilişkilidir. Bu iddia şöyledir: Irak, petrol gelirlerinden ABD'ye işgal (özgürleştirme) masrafları için ödeme yapabilir; böylece bu girişimi ABD için masrafsız hâle getirebilir.[118]

Avrupa ve Batı, din, kültür, ırk ve toplumdan oluşan mukayeseli bir sistem tarafından oluşturuldu. 1. Dünya Savaşı'ndan önce kullanılan "Hristiyan olmayan" veya "Doğulu" ülkeler gibi terimlerin yerini 2. Dünya Savaşı'ndan sonra "Üçüncü Dünya" aldı. 1960'lardan beri, ayrıca 2001'den sonra artan bir şekilde, daha spesifik bir tabir olan "Müslüman" ya da İslami dünya tabirleri kullanılmaya başlandı. Bryan Turner bunu şöyle değer-

116 Frederick Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, 5. bsk. (Hamden, CT: Archon Books, 1965), s. 61, 194, aktaran Timothy Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil* (Londra: Verso, 2011), s. 86, 100– 101. Britanya'nın Afrika'daki sömürgeleri için "Dolaysız Yönetim" kurmasında Lugard'ın sömürgeci rolüne dair bkz. Mamdani, *Citizen and Subject*.

117 Aktaran Mitchell, *Carbon Democracy*, s. 114.

118 Gerry J. Gilmore, "Bulk of Iraq Monies 'Will come From Iraqis,' Rumsfeld Says," American Forces Press Service, 2 Ekim 2003. http://www.defense.gov/News/NewsArticle.aspx?ID=28388.

lendirir: "Hristiyan teolojisi arkasındaki temel mesele, İslam'a göre Hristiyan aydınlanmasının yegâne olmasıysa eğer, karşılaştırmalı sosyoloji açısından da asıl mesele, Doğu'nun sözde durgunluğuyla ilişkili olarak Batı'nın yegâneliğidir."[119] Liberalizmin yükselişi bağlamında, Turner şunları ilave ediyordu:

> Bu bireysel liberal teorinin altında Batı'daki sosyal düzen problemiyle alakalı derin bir endişe yatıyor. Locke ve Mill'in teorilerindeki burjuvazi bireyciliği, -mülkiyete dayanan bir gerekçeyle- vatandaşlıktan çıkarılan ayaktakımı, yığınlar ve işçi sınıfı tarafından tehdit edildi. Doğu despotizmine dair tartışma, Avrupa'daki monarşi ve Aydınlanmacı despotizm hakkındaki belirsizlik bağlamında gerçekleşti. Böylece İslam'da sivil toplumun olmamasına dair Oryantalist söylem, Batı'daki politik özgürlük durumuyla alakalı temel siyasi endişelerin bir yansımasıydı. Bu açıdan Oryantalizmin problemi Doğu değil Batı'ydı. Bu problemler ve endişeler sonuç olarak Doğu'ya yansıtıldı, bu da Doğu'nun bir temsili değil, Batı'nın bir karikatürü oldu. Doğu despotizmi açıkça Batı monarşisiydi.[120]

Avrupalı liberal sivil toplum fikri, ortaya çıkışını bastıran Doğu despotizmine sadece muhalif değildi, aynı zamanda Engin Işın'ın bahsi geçen iddiasıyla paralel bir şekilde, vatandaşlık fikrinin kendisi, Oryantalistlerin Doğu'yu boyun eğdirme anlayışına muhalifti. Bu da Batılı liberal demokrasiyle (hatta Batılı Aydınlanmacı despotizm ile) çelişki içindeydi. Batılı liberal demokrat düzen; Hristiyan despotizminin, Aydınlanmanın ve daha sonra Amerikan ve Fransız devrimlerinin bir ürünüydü. Bu düzende Doğulu despotik bir Müslüman düzene, ancak boyun eğdiği takdirde izin verilirdi. Bununla beraber, Patricia Spingborg'un da bize hatırlattığı gibi, kadim "Yakın Doğu toplumu" -tüccarın hakları ve mal varlığı açısından- "kayıtlı en uzun medeni ve şahsi kanun tarihine sahipti. Ve bu kanun, muhtemelen sözleşme biçimlerinin öncüsü sayılabilirdi."[121]

Ancak Montesquieu, Mill, Marx, Weber ve Durkheim şu konuda ısrarcıydı: Demokrasi ile despotizm arasındaki ve Aydınlanmacı Avrupa despotizmi (Montesquieu tarafından Monarşi deniyor) ile Doğu despotizmi arasındaki farkı, sivil toplumun

119 Bryan Turner, "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam," s. 26.
120 Agy., s. 39-40.
121 Patricia Springborg, *Western Republicanism and the Oriental Prince* (Cambridge: Polity Press, 992), s. 20. Springborg şuradan aktarıyor: Mikhail Rostovtzeff, *Caravan Cities* (Oxford: Clarendon Press, 1932), s. 8- 9.

varlığı ya da yokluğu belirler.[122] Avrupa medeniyeti ve ötekilerin farkı da buydu. Turner, bu anlamda şunu iddia ediyordu:

> Bireyciliğin doktrinleri Batı kültürünün olmasa da, en azından çağdaş endüstriyel kültürün temel unsurlarından biri olarak kabul edildi. Bireycilik, Batı toplumunun temelinde yatıyor gibi görünüyordu. Bireyciliğin fazladan önemi, Batı'yı Doğu kültüründen ayırt etmeye hizmet etmesiydi. Çünkü Doğu kültürünün bireysel haklardan ve bireycilikten yoksun olduğu kabul ediliyordu. Bireycilik ekonomik mülkiyet kurumlarını, vicdanın itirafı şeklindeki dini kurumu ve ahlâkî "kişisel özerklik" fikrini bir araya getiren altın bir iplikti adeta. "Bizi" "onlardan" ayırmaya hizmet ediyordu. Oryantalizmde, İslam'daki sivil toplumun eksikliği, özerk bireyin eksikliği sonucunu doğurdu. Bu özerk bireyin vicdanını kullanması ve devlet tarafından yapılan keyfi müdahaleleri reddetmesi bekleniyordu.[123]

"Medeni olarak vatandaş," öngörülen "Doğulu tebaayı ve ilkel olanı" daima Avrupa'ya hatırlatan Batı figürünün ta kendisiydi. Çünkü yapısı itibariyle bu fikir Avrupa'yla ilişkiliydi. Ve mesele sadece Avrupa değildi. Lord Lugard Afrika sömürgelerinde "doğrudan olmayan yönetim" sistemi tesis etmişti ve bu da bir nevi emperyalizm sponsorluğunda yerel despotluklar ortaya çıkarmıştı. Bu sistemi açıklarken Pan-Afrikacı, Komünist aktivist ve tarihçi George Padmore kesin bir dille şunu ifade etmişti: Hiçbir Doğulu despot, bu siyahi zorbalardan daha büyük bir güce sahip olmadı. Arka planda sessizce duran beyaz yetkililerden aldıkları destek sayesinde böylesine bir güce ulaşmışlardı.[124] Padmore gibi radikal bir sömürge karşıtının bile "Doğu despotizmini" bir referans noktası olarak onaylaması, Avrupa'nın ötekileri (arasındaki entelektüeller) tarafından bu ötekileştirici Avrupalı söylemin içselleştirildiğini ispat ediyordu. Dolayısıyla, tebaa olmanın zıddı olarak vatandaşlığın kullanılması sadece 18., 19. ve 20. yüzyıllarda Oryantalistlerin ve Oryantalizmin bir icadı değil, günümüze kadar gelen bir durumdu. Bu iki figür, yani vatandaş ve tebaa, medeni ve ilkel, sosyal Darwinizm ve kültür bilimcilik şeklindeki açıklayıcı teorilerin kullandığı akran gerekliliklerydi. Bu teoriler Doğu'yla Batı'nın farkını baskın bir şekilde ortaya koymaktaydı. Şöyle ki, Avrupalı olmayan herkes, her zaman Batı liberalizminin tebaasıydı.

122 Bu yazarların tartışması için bkz. Bryan Turner, "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam."

123 Agy., s. 39.

124 George Padmore, *How Britain Rules Africa* (Londra: Wishart Books, 1936), s. 317.

Bu Avrupalı ve Amerikalı bilgi birikimi, akademik ve kültürel bir miras bıraktı. Bu miras 2. Dünya Savaşı sonrasında Amerikan akademisine, özellikle 1960'lardan beri süregelen saha çalışmalarına eklemlendi. Öyle ki Yahudi akademisyen Eric Kedourie (Arap Dünyası'nda İngiliz sömürgeciliğini destekledi ve yerel sömürge-karşıtı ulusçuluğu reddetti) hiç sıkılmadan, belki de Lerner tarzı bir uyarı bağlamında, "demokrasinin İslam'ın zihin yapısına ters olduğunu," 1992 gibi geç bir tarihte iddia etti.[125] İslam ve Doğu toplumlarını etiketleyen bu kurumsallaşmış Batı akademik kültürünü teşhis ederken Edward Said şunu açığa çıkardı: "Oryantalizm, varsaydığı hedefinden ziyade, kendisini üreten kültüre daha çok hitap ediyordu ve bu kültür de Avrupa'nın bir ürünüydü."[126] Hepsinden öte, ABD akademisinin İslam ve despotizmi birbiriyle ilişkilendirmesi, ABD "demokrasisi" katı bir şekilde ilan edilirken gerçekleşmişti. Oysaki ülkede kurumsallaşmış bir ırk ayrımcılığı hüküm sürüyordu. Yine de, vatandaşlık hakları hareketinin ardından, liberal Amerikan siyaset bilimciler kültür bilimci yargılarında eskiden olduğundan daha eminlerdi sanki. Bunu, Amerikan siyaset bilimci John Waterbury (1990'da Ortadoğu'nun politik-ekonomisi alanında eser vermiş birkaç Ortadoğu siyaset bilimcisinden biriydi,[127] bu da onun kültür bilimci bağlılığından sapmayan metodolojik bir dönüm noktasıydı) tarafından konuya dair yapılan deklarasyonda açıkça görüyoruz: "İslam ve Ortadoğu kültürü birbirinden ayrılabilen olgular olsa da olmasa da, ikisi de demokrasinin hayrına olmayacak şekilde çalışır. Ben inanıyorum ki çoğulculuk ve demokrasiyi teşvik etme çabalarında bölgesel kültür ve dini uygulamadaki temel eğilimlerden faydalanmaktan ziyade, bunlar geride bırakılmalı."[128]

Bu tartışmaların çoğunu gelenek ve kültür yapılandırırken, tamamlayıcı bir fikir, 1990'dan beri yapılan İslam tartışmalarına baskın gelecekti. Bu fikrin propagandasını ise Oryantalist ve

125 Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992), s. 1.

126 Said, Orientalism, s. 22.

127 Bkz. John Waterbury and Alan Richards, *A Political Economy of the Middle East* (Boulder, CO: Westview Press, 1990).

128 John Waterbury, "Democracy without Democrats: The Potential for Political Liberalization in the Middle East," *Democracy without Democrats? The Renewal of Policy in the Muslim World*, ed. Ghassan Salamé (Londra: I. B. Tauris, 2001) içinde, s. 33.

Beyaz Saray danışmanı Bernard Lewis yapacaktı. Soğuk Savaş sona ererken ve yeni düşman arayışları başlarken, Lewis alelacele "The Roots of Muslim Age" [Müslüman Çağının Kökenleri] adlı makalesinde şunu öne sürüyordu: "Gündemimizdeki meselelerin ve politikaların, hatta bunları takip eden hükümetlerin çok ötesinde yeni bir ruh hâli ve hareket ile karşı karşıyayız. Bu basit bir medeniyetler çatışması değildir. Bizim Yahudi-Hristiyan mirasımıza yönelik kadim düşmanlığın mantıksız ama kesinlikle tarihi bir reaksiyonudur."[129] Lewis'in tarihi nasıl kullandığına bakın: Sözde Yahudi-Hristiyan mirası, sadece yarım asırlık tarihi olan bir fikir olarak gösterilmiyor. Bundan ziyade kadim bir formasyon olarak tarih-dışı bir şekilde sunuluyor. Aynı anda bu tarih, bu sözde kadim formasyona karşı kadim bir düşman üretmek üzere devreye sokuluyor. Tam da bu noktada Huntington, Lewis'in yeni ideolojik konfigürasyonunu kendine mâl ediyordu. Amacı, 2. Dünya Savaşı bittikten sonra yeni bir Amerikan ve Batı ontolojisi için yol haritası çıkarmaktı.

Soğuk Savaş'ın şafağında Lewis, İslam ve demokrasi üzerine gerçekleştirilen söylemlere çok ciddi katkılarda bulundu. Komünizm ve İslam üzerine Royal Institute of International Affairs'da (Londra'daki Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü) 1953 yılında verdiği konferansta, İslam'ın demokrasiyle olan uyumsuzluğunu gözler önüne serdi. Makalesi, karşı karşıya olduğumuz soruyu cevaplamak istiyordu: "Batı demokrasisi ve Sovyet komünizmi arasındaki mevcut çekişmeyi düşündüğümüzde, İslam Dünyası'nı desteklemek için İslami gelenekte ya da İslami toplumun ve fikirlerin günümüzdeki hâlinde, entelektüel ve politik açıdan aktif grupları komünist prensipleri ve yönetim metotlarını reddedecek, halkın geri kalanını da bunları kabul edecek şekilde hazırlayabilecek hangi faktörler ve nitelikler vardır?"[130] Bu soruyu cevaplamaya geçmeden önce kendi normatif önyargılarını ortaya koyan Lewis bize şunu anlatacaktı: "İnanıyorum ki tüm hatalarıyla beraber Batı'da uygulandığı şekliyle parlamenter demokrasi, şimdiye kadar insanoğlu tarafından tasarlanmış hâlâ en iyi ve en adil hükümet biçimidir."[131] Lewis şunu da ilave edecekti: "Etkili iş görmek için demokrasi, belirli zihin ve alış-

129 Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," *Atlantic Monthly* 266 (Eylül 1990), s. 60.
130 Bernard Lewis, "Communism and Islam," *International Affairs* 30, no. 1 (Ocak 1954), s 1.
131 Agy., s. 1-2.

kanlık niteliklerini, kurum ve gelenek niteliklerini ve belki de iklim niteliklerini gerektirir. Demokrasi sadece Avrupa'nın kuzey ve kuzey Batı uçlarındaki halklar arasında, denizaşırı torunları tarafından sömürülen topraklarda ve bundan başka birkaç bölgede kökleşmiştir. Dünyanın çoğunda ve kayıtlı tarihin genelinde, insan ırkının geri kalanı bundan habersizdir."[132] Asya ve Afrika'nın çoğunluğunun demokrasiden ziyade otokrasiye aşina olduğunu açıklarken, Lewis, İslam'ın da olağan bir şekilde otokrasiyi tercih ettiği tespitini yapıyordu. Kendisi şöyle düşünüyordu: "Hem tarihi hem de coğrafi açıdan sıra dışı olan biziz."[133] Lewis'in bir diğer tespiti de şuydu: "Mevcut koşullar ve aslında İslam'ın kadim geleneği, bizi bütünüyle desteklemez. Aksine, geleneksel inançları ve değerleri terk etmeye hazır olan Müslüman bireyi, sınıfı ve ulusu demokrasiden ziyade komünizmi kabul etmeye meylettirecek pek çok şey içerir."[134] Sebeplerini ise şöyle ima eder: "Bu pek çok şeyden ilki, İslami politik gelenekteki otoriterliktir, belki de totalitarizm diyebiliriz."[135] Unutmayın ki Lewis İslam'ı despotizmle eşdeğer görmüyordu; aslında, açıkça şunu ifade ediyordu: "Kabileci Arap anlayışına bağlı anarşist bireyciliğin etkisini devam ettirdiği ilk halifelik dönemi hariç, İslam'ın siyasi tarihi neredeyse daimi bir otokrasidir. Despotizm demiyorum, otokrasi diyorum. Çünkü yönetim, kutsal kanuna bağlıdır. Halk da bunu adil yönetim olarak kabul eder. Bu yönetim, kutsal kanunun otoritesiyle sürüyor, sürdürülüyor. Fakat yine de bu genellikle keyfi ve bazen istibdat (baskı) içeren bir otoriterliktir "[136] Bu fikirlerin pek çoğu, Huntington'ın İslam'a dair görüşlerini etkileyecekti.

"Medeniyetler Çatışması"na dair 1993 yılında yazdığı makalede, görüşlerini açıkça şöyle dile getirmişti: "İdeolojik olarak Soğuk Savaş, Demir Perde'yle beraber sona erdi. Avrupa'nın ideolojik olarak bölünmesi ortadan kalktığı için, yeni bir bölünme ortaya çıktı. Bu da Batı Hristiyanlığı ile Ortodoks Hristiyanlık ve İslam arasında bir bölünmeydi."[137] Huntington günümüzde-

132 Agy., s. 2.
133 Agy.
134 Agy., s. 3.
135 Agy., s. 27.
136 Agy.
137 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs* 72 (Yaz 1993), s. 29-30.

ki dünya medeniyetlerini sıralamakla devam etti. Bu konuda da orijinal olduğu söylenemezdi, zira düşünce yapısı 19.yy ırkçılığından izler taşıyordu. Paul Gilroy'un da belirttiği gibi, "Gobineau'nun *Essay on the Inequality of the Human Race* [İnsan Irkının Eşitsizliğine Üzerine Deneme] başlıklı çarpıcı çalışması, modern ırk düşüncesinin tarihinde tartışmalı bir yer edindi. Fakat 1954'te on tane medeniyeti tanımlayabildi. 1990'ların başında, Samuel Huntington sadece yedi tanesini tespit edebilmişti."[138] Gilroy şunu ilave etti: Eğer "Gobineau medeniyete karşı en büyük tehlike olarak 'hayatları için gerekli olan homojenlikten her türlü ayrılmayı ve bunun sonucunda 'ortak var olma mantığı' olarak adlandırdığı şeyin kaybedilmesini belirtmişse... Huntington aynı ırksal ve jeopolitik problem türünü -aforizma edasıyla- çağdaş deyimlerle ifade etmişti: Çok kültürlülük ve küresellik."[139] Gobineau'nun aksine Huntington bir Afrika medeniyeti ihtimalini kabul ediyordu.

İslam'ın Demokratikleşmesi

Liberal emperyalist düşünürlerin, kültür bilimci iddiaları emperyalizm karşıtları kadar dillendirmemiş olması merak uyandırıyor. Tabii ki bu iddialar, Avrupa'nın ve ABD'nin sömürgelerde despotik bir yönetim icra etme arzusunu açıklamak üzere öne sürüldü. Ayrıca ABD'nin emperyalist nüfuz alanında despot yöneticiler görevlendirip onları desteklemesi de izaha muhtaçtı.[140] Merak uyandıran bir başka şey ise, emperyalist nüfuz alanlarında Avrupa ve Amerikan kültürlerinin demokratik yönetimle uyumsuz olduklarına dair iddiaların ortaya konmamış olmasıydı. Aslında ABD ve Britanya, mülkiyeti olmayan sınıfların ve kadın vatandaşlarının sıkıntılarını inkâr ettiğinde veya ABD kölelik, soykırım ve ırk ayrımcılığından oluşan bir sömürge sistemi uyguladığında, bu vahim demokrasi yoksunluğunu açıklayacak kültürel anlamda hiçbir kültür bilimci iddia öne sürülmemişti. Demokrasinin bu şekilde askıya alınması beyaz, Avro-Ameri-

138 Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia* (New York: Columbia University Press, 2006), s. 22.
139 Agy., s. 23.
140 Bunun istisnası belki de Roger Ballard'ın iddiasıydı. Bu iddia, St. Augustine ve takipçilerinin fikirlerini temel alan Avrupa kültürünün hoşgörüsüzlüğüyle alakalıydı. Roger Ballard, "Islam and the Construction of Europe," s. 42-48.

kan ve mülkiyet sahibi Protestan Hristiyanların eliyle olmuştu. (Bunun tek istisnası; savaştan önceki kuzeyli, beyaz ve köleliğe karşı olanların kültür bilimci iddiaları kullanmasıydı. Bu iddialar güneyli beyazlara karşı, onların cinsiyetçi aşırılıklarını ve özgürlüklerini ifade etmek için kullanıldı. Çünkü güneyliler bu özellikleri siyahi kölelerinden ve ılıman iklimlerinden kazanmışlardı. Ayrıca kadınları da oldukça sınırlandırıyorlardı. Oysaki siyahlara ve Amerikan yerlilerine karşı kuzeyli beyazların uyguladığı ırkçılığı açıklayacak hiçbir iddia da ortaya konmamıştı. Kuzeydeki Katoliklerin ve Mormonların kadınlara karşı hoşgörüsüzlüğü ve ayrımcılığından bahsetmiyoruz bile.)[141]

Ancak bu durum, kültür bilimci iddiaların Avrupa ve ABD'de yaşayan Müslüman azınlıklar aleyhindeki ilerleyişini durdurmadı. Bu Müslümanlar iddiaya göre antidemokratik eğilimleriyle demokratik kültürleri bozuyordu. Bozulma ise bir dizi tavır ve mekanizmada açığa çıkıyordu. Örneğin sosyal ilişkilerde ve giyim-kuşamda kadınların başörtüsü takma şeklinde ve yargı alanında ise "şeriat" şeklinde bu durum kendisini gösteriyordu. 11 Eylül saldırılarında en açık hâliyle ortaya çıkmıştı.[142] Aslında şeriatın öngördüğü kanunu yasaklamak için ABD Kongresi'nde

141 Anne Norton, *Alternative Americas*, s. 155-59, s. 164-76. Amerikan Mormonları hakkında benzer iddialar 1830'lardan beri ve onlara savaş açıldığından beri yapılıyor. Bu savaşın neticesi olarak 2012 yılında Mitt Romney'in başkan adaylığı döneminde Mormonlar Illionis ve Missouri'den, ayrıca Utah'daki yerleşim yerlerinden çıkarılmışlardı.

142 Şüpheci olmayan Amerikan ve Avrupa toplumlarında şeriatın uygulandığına dair iddialar hakkında bkz. Michael Carl, "Decorated General: Shariah is Here Now," *World Net Daily*, 13 Temmuz 2012,

http://www.wnd.com/2012/07/decorated-general-shariah-is-here-now/'dan alındı (son erişim tarihi 18 Şubat 2014).

Burada şunu da ifade etmeliyim ki doğu despotizmini bugünün dünyasında da geçerli olacak şekilde kuramlaştıran Oryantalist entelektüelleri diriltme teşebbüsleri hızla ilerliyor. Bu anlamda literatüre yeni bir katkı Michael Curtis tarafından, *Orientalism and Islam* adındaki eseriyle yapıldı. Bu çalışmasında Curtis, Bernard Lewis'i andıran bir tarzda, şunu iddia ediyordu:

Müslümanlara ve doğudaki ülkelere dair Avrupalı Oryantalistlerin yazarlarımız tarafından tartışılan görüşleri ve algıları sahadaki mevcut problemlerin çözümüyle doğrudan alakalıdır. Ayrıca geçmiş ve günümüz arasında açık bir kıyas yapılmıyor. Fakat durum böyle olmasaydı, yine de onların (Avrupalı Oryantalistlerin) algıları ve çelişkili görüşleri bize çağdaş Müslüman toplumların doğasını ve doğudaki halkların kültürel kimliklerini anlamada fayda sağlayabilir. Özellikle batılı ülkelerin Ortadoğu'dan kaynaklanan gruplar ve örgütler tarafından tehdit edildiği ve batı ülkelerinde yaşayan Müslüman sayısının arttığı bir dönemde bu durum daha da önemlidir. (Michael Curtis, *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s. 1-2.

ve eyalet yasamalarında alınan önlemler birkaç yıldır devam ediyordu. Zaten bu süreç, ABD başkan adayı Newt Gingrich'in, şeriatı, ABD'ye yönelik ölümcül bir tehdit olarak tanımlamasıyla başlamıştı.[143] Jacques Ranciere ise daha sonra Müslümanların eşit haklarını inkâr etmeyi amaçlayan ABD'deki ve Batı Avrupa'daki bu Müslüman karşıtı ve antidemokratik söylemi, Batı açısından "demokrasi nefreti" olarak tanımladı.[144] Öte yandan Wendy Brown bu söylemi şöyle tarif etti: "Bu, Avrupa solunda ortaya çıkan salakça bir neo-oryantalizmdir. Şu konularda endişelere sebep oluyor: a) varsayımsal olarak köktenci, teokratik, ideolojik, özgür olmayan bir ötekiyi belirleme b) küreselleşme çağında anayasal demokrasilerde özgür olmamaya dair pek çok kaynak ve alan ve c) Avro-Amerikan demokraside -demokrasinin neden olduğu- bir barbarlık."[145]

O hâlde İslam ve demokrasi hakkındaki bu tamamen yeni ve yenilenmiş endişe, Batı'nın bir öngörüsü olabilir mi? Batı'yı bu duruma, kendi toplumlarında ve yönettiği-yönetiyor olduğu toplumlarda demokrasi tesis etmek için sergilediği başarısızlık itmiş olabilir mi? Bunların hiçbirinin İslam'la alakası olmayabilir mi? Aslında ABD'de ve Avrupa'da bireysel ya da toplumsal olarak Müslümanların belirli vatandaşlık haklarının askıya alınması; ya da vatandaşlığın Müslümanlar üzerinde uygulanması gereken seküler-Hristiyan Avrupa normu şeklinde yeniden tanımlanması, özünde Batılı bir değer olarak vatandaşlık kavramına dair anlayışın güçlendirilmesinden başka bir şey değildir. Söz konusu anlayışa göre bu Batılı değer Müslüman geleneğine muhalif ve Doğulu Müslümanlar tarafından bozulmuş durumdadır. Dolayısıyla onlardan alınmalı ve Batılı bir yapıyla onlara empoze edilmelidir. Bu durum, liberal teorisyenler için yeni bir endişe değildir. De Tocqueville'nin en çok endişe duyduğu şey, ABD'ye doğu ve güney Avrupa'dan göç eden ve Protestan olmayan kişilerin sayısındaki artıştı. Bunlar "İngiliz ırkına yabancıydı," 19. yüzyılın ortasındaki bir ülkenin demokratik politik kültürünü bozabilirdi, bu kültürü çok büyük bir tehlikeye ata-

143 Newt Gingrich, "I'd Support A Muslim Running For President Only If They'd Commit To Give Up Sharia," *Huffington Post*, 17 Ocak 2012.

144 Bkz Jacques Rancière, *Hatred of Democracy*, çev. Steve Corcoran (Londra: Verso, 2006).

145 Wendy Brown, "Sovereign Hesitations," *Derrida and the Time of the Political*, ed. Cheah Pheng ve Suzanne Guerlac (Durham, NC: Duke University Press, 2009) içinde, s. 131.

bilirdi."[146] Ömrünün sonuna doğru Huntington, ABD'de sayıları gittikçe artan Meksikalılar ve İspanyollar konusunda da benzer endişeleri dile getirecekti. Ayrıca kendisi bunların Amerikan kültürü, kimliği ve İngiliz dili üzerindeki "İspanyollaştırıcı" etkisinden de çekiniyordu. ABD'yi "temsili olmayan demokrasi"-ye dönüştürme riski de cabasıydı.[147]

Arka planda bu yerleşik fikirler varken ABD, Huntington'ın "medeniyetler çatışması" fikrinden vazgeçmeye ve tek olan İslam'ı çoğaltma projesini benimsemeye başladı. Aslında bu "tek İslam" meselesini Huntington ve kültür bilimci selefleri gündeme getirmişti, bir taraftan da Hristiyanlığı tekil olarak görmeye devam ediyorlardı. İslam'ın bu şekilde çoğullaştırılması, ABD'nin yeni bir "İslam"ı desteklemesine olanak sağlıyordu. Bu da ABD'nin emperyalist tasarımlarına daha uyumlu liberal bir İslam biçimiydi. Aynı zamanda Batılı liberal vatandaşlıkla beraber, din ve dini öznellikler konularında modern Batı fikirlerine de yakınlaşmış olacaktı. Bu şekilde demokrasi söylemiyle uyumsuzluk giderilmiş olacaktı ve aynı zamanda ABD'nin "öteki İslam"a karşı savaş açmasına imkân sağlanmış olacaktı. Zaten bu öteki İslam da Batılı (neo)liberal düzene direnmeye devam ediyordu.

Bu amaçla ABD, yeni bin yılın başlamasıyla yeni bir projeyi hayata geçirdi. Amaç, 11 Eylül saldırılarının gölgesinde İslam kültürünün reformuydu. Bu proje Soğuk Savaş başladığından beri benimsenen Amerikan politik kültüründen çok da farklı değildi. Bunun tek istisnası, bu kültürün şimdilerde İslam üzerine daha geniş bir kültürel ve dini yoğunlaşma yapıyor olmasıydı. Oysaki daha önce komünizm üzerindeki spesifik ideolojik odaklanma bu boyutta değildi. Zaten komünizm de liberal vatandaşlık fikrini benimsemede başarısız olmuştu.[148] Önceki gibi bu yeni proje de, önemli savaşları netice verecekti fakat yüz milyar dolardan daha büyük bir bütçeye sahip olacaktı. Bu proje sadece mev-

146 Alıntılayan Losurdo, *Liberalism*, s. 266.

147 Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to American National Identity* (New York: Simon Schuster, 2004), s. 221-56, s. 324-35.

148 Bu konuda bkz. Frances Stoner Saunders, *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters* (New York: New Press, 2001). Arap dünyasında CIA'in kültürü üretip finanse etmesine dair bkz. Timothy Mitchell, "The Middle East in the Past and Future of Social Science," s. 9-12.

cut rejimleri, dinleri ve ideolojileri yok etmeyi amaçlamıyordu, fakat aynı zamanda ve en az bunun kadar önemli olan yenilerini de üretmeye çalışıyordu. Giriş bölümünde de işaret ettiğim gibi mesele, Müslümanlar ve Müslüman bilginler arasındaki teolojik değişikliğin ve fikrin 18. yüzyıldan beri Batı müdahalelerinin ipoteği altında ve kendi iç dinamiklerinden yoksun olması değildi. Bundan ziyade bu bölümün geri kalanında asıl mesele; Batı güçleri tarafından üretilen, desteklenen, finanse edilen ve kullanılan İslami düşünce akımlarını ve bunlardan hangilerinin 19. yüzyıldan beri Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde baskın olduğu konusunu açıklığa kavuşturmaktır.

Ancak günümüzdeki ABD projesi, İngiliz ve Fransız sömürge geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Eğer zamanımızda ABD "İslam" ve "İslamcılık"ın şimdi ve yakın gelecekteki güçlü ve zayıf yönlerini tespit etmekle ilgilenseydi ve kendisini en iyi stratejileri üretmekle meşgul etseydi; İngilizler ve Fransızlar 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başında İslam'ın yeniden canlanması ve bu canlanmanın Avrupa'nın sömürge çıkarları üzerindeki potansiyel sonuçları konusunda daha endişeli olurlardı. Tabii ki Amerika, çıkarları üzerindeki "negatif" sonuçları boşa çıkarmak ve kendi lehinde olan farklı "İslam"ları desteklemek amacıyla "İslam"a muhalefet etmek, onu elde etmek, onda reform yapmak, onu dönüştürmek ve kendi hedefine dâhil etmek amacıyla bu stratejileri belirleyecekti. Kendi bütünlüğü içinde İslam'ın reformu, İslami yönetim sisteminin reformu biçimi veya şeriatın kendisinin reformu biçimi meselesi bu açıdan önemlidir. Wael Hallaq "Batı'dan ilham alan" reformun -şeriata boyun eğenleri geçmişin hukuki istibdadının despotizminden kurtarmak ve modernite ve demokrasiye giden yolda onlara eşlik etmek için- nasıl harp meydanına indiğini incelemişti."[149]

Bazı gelişmeler açısından 1870'lerin başında İngilizleri endişe kaplayacaktı. İlk başta bu endişe Endonezya'daki gelişmeler hakkındaydı. Bu gelişmeleri Hollanda'nın Londra Büyükelçisi Count Bylandt, 1873 yılının Temmuz ayında Dış İşleri Bakanlığı'na bildirmişti. Hollandalılar Sumatra'daki Açe Sultanlığı'nın

149 Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), s4.

Hollanda'nın sömürge gücüne karşı verilen mücadelede dini kullanmasından endişe ediyordu. Aslında sultanın elçisi, "Halife'nin müdahale etmesi için, Mekke'ye ve Osmanlı başkentine gönderilmişti. Hilafet görevinin dini doğası konusunda ısrarcıydılar." Bylandt ısrarla Britanya'nın Dış İşleri Bakanı Granville'e Türkçe yayınların Açe mücadelesini desteklediğini ve Müslümanların bu canlanmasının Hristiyan güçleri için ciddi sonuçlar doğurabileceğini söylüyordu. Zira bu Hristiyan güçlerinin bu bölgede -özellikle Hollanda ve Büyük Britanya için- korunması gereken çıkarları vardı."[150] Sonrasında, 1873 yılının Ağustos ayında, Hindistan ofisinde bir araştırma ortaya çıktı. Doğudaki Müslümanların eylemleri hakkında bir rapor çağrısı yapıyordu. Böylece Necd ve Lehc'deki Müslümanların faaliyetleri ve Çin'deki Kaşgar bölgesinde ve Yunnan'da bulunan Müslüman ayaklanmaları hakkında bilgi toplanacaktı. Ayrıca Granville'den bu önemli meseleye ışık tutabilecek her türlü bilgi istenmişti."[151] Son olarak İngiliz endişesini uyandıran üçüncü faktör Halep'te ortaya çıktı. Burada İngiliz konseyi, dini açıdan karışık (farklı dinlerin temsilcileriyle ilgilenen) mahkemelerin yerel problemleri ele almasıyla alakalı endişelerini dile getirmişti. "Karışık mahkemeler" kapitülasyonların ve Avrupa güçlerine tanınan imtiyazların bir parçası olarak Osmanlılara dayatılmıştı ve 1856 yılındaki Islahat Fermanı ile kurulmuştu (Avrupalılar Mısır'da da 1876 yılında karışık mahkemeleri dayatacaktı).[152] Granville'in bu konuyla alakalı bir araştırma başlatmak üzere gizli bir bildiriye eklediği işte bu üç faktördü. Bu sebeple 22 Ağustos 1873'te Granville, majesteleri Kraliçe'nin "Doğu" daki ve Çin'deki danışmanlarına kısa bir talimat gönderdi:

150 Aktaran Marwan Buheiry, "Islam and the Foreign Office: An Investigation of Religious and Political Revival in 1873," *Studia Arabica et Islamica*: Festschrift for Ihsan Abbas on his Sixtieth Birthday, ed. Wadad al- Qadi (Beyrut: American University of Beirut, 1981) içinde, s. 48. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki Açe sultanlığı 1562'deki Malacca'daki Portekiz donanma saldırısında ilk başta Osmanlı askerinden yardım istemişti. 17. yüzyılda kendi çaplarında güçlü bir askeri güç olan Açeliler, askeri güçlerinin 1627'de Portekizliler tarafından yok edildiğine şahit olacaklardı. Portekizliler ise 1640 yılında Hollandalılar tarafından mağlup edilecekti. Bu galibiyette Hollandalılara Hint Okyanusu bölgesindeki yeni güçler olarak İngilizler, Safeviler ve Babürlüler eşlik edecekti. Bkz. Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 123-25, 180-81, 200.

151 Buheiry, "Islam and the Foreign Office," s. 49.

152 Hallaq, *Shari'a*, s. 407, 423-25.

> Müslümanların Doğu ülkelerinde ilerlemesi ve bir dizi dini ve politik dirilişe ortak olması, son zamanlarda oldukça dikkat çekti. Gözleminiz kapsamına giren her türlü olayla alakalı sunacağınız rapordan memnuniyet duyacağım. İkamet ettiğiniz ülkenin Müslüman nüfusu arasında ortaya çıkabilecek her türlü hareketin mevcudiyetini ve hedeflerini gösterecek şekilde öngörülerinizi bekliyorum.[153]

Danışmanların bazıları cevap olarak hiçbir ayaklanmanın olmadığını yazarken, bazıları bunların pek çoğunu gözlemlediğini yazacaktı. Çelişkiler öyle bir boyuttaydı ki Mısır'ın başkentinde İskenderiye Konseyi bir ayaklanma gözlemlerken, Kahire Konseyi böyle bir şey olmadığını rapor edecekti.[154] Bunun sonucu olarak dokuz yıl sonra, 1882 yılının Eylül ayında, Britanya Mısır'ı işgal edecekti.

Osmanlı hilafeti için meşru bir dayanak, 16. yüzyıl sonlarında Osmanlı fıkıh âlimi Ebussuud Efendi (1490-1574) tarafından sağlandı. 1517'deki Hicaz fethi ve Osmanlı ordusunun Habsburglular ve Safevilerle[155] karşılaşması bu fetvanın meşru zeminini oluşturuyordu. Öte yandan Osmanlıların hilafeti diriltmesi, ilk defa onların Hristiyan ülkelerle giriştikleri yabancı ilişkiler kapsamında gerçekleşti. Bu durum, 1774 yılındaki Osmanlı-Rus savaşı mağlubiyetinin ardından Osmanlıların vermek zorunda oldukları imtiyazlar ve kapitülasyonların bir parçasıydı. Bu kapitülasyonlar ve imtiyazlar Rusya'yla yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması ile tescillenecekti. Bu bağlamda Rusya, halifeyi Rus topraklarında yaşayan Müslüman azınlığın ruhani lideri olarak tanıyacaktı. Bunun karşılığında Ortodoks Kilisesi'nin Rus patriği, Osmanlı topraklarında yaşayan tüm Ortodoks Hristiyanların koruyucusu olarak tanınacaktı. Osmanlı halifesinin bu yeni rolü aslında bir Fransız icadıydı ve Porte'daki Katolik Fransız Büyükelçisi ve Saint-Priest Kontu François-Emmanuel Guignard tarafından teklif edilmişti. Kendisi Müslüman, Osmanlı karşıtı ve Rus destekçisiydi. Bu rolü ifade ederken Katolik Papalığın kav-

153 Buheiry, "Islam and the Foreign Office," s. 47.

154 Agy., s. 54. Bu rapor Büyük Britanya, Foreign Office 881, Confidential Print no. 2621'de bulunabilir: "Correspondence Respecting the Religious and Political Revival Among Mussulmans, 1873-1874" (Londra, Temmuz 1875), Item (Belge) 4, "Circular Addressed to H.M. Consuls in the East and also to Mr. Wade and to Consuls and Vice- Consuls in China," Granville, 22 Ağustos 1873.

155 Bkz. Colin Imber, *Ebu's Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), s.98-111.

ramlarını tekrar ediyordu.[156] Antlaşmadaki bu düzenleme Rusların faydasına olacaktı, çünkü Osmanlı hilafetine bağlı olmayan ve Müslüman nüfusu olan bazı topraklar Ruslara geçmişti. Balkanlar'daki Osmanlı Hristiyan nüfusu, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmaya başlayınca (bunlar Müslüman nüfusu Anadolu'ya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'ın doğusunda kalan diğer bölgelerine kaydırmaya başladı. Bu nüfus yerel Balkan dillerini konuşmasına rağmen "yerli" kabul edilmedi.) ve Osmanlı nüfusunun çoğu Müslümanlardan oluşmaya başlayınca, Osmanlıların mücadelesi gittikçe, dışarıdaki Müslümanlardan ziyade imparatorluk içindeki Müslümanlar üzerinde hilafet yönetimini meşrulaştırmaya kaydı. Yine de 1857'deki isyandan ve Hindistan'daki Müslüman Babür iktidarının yıkılmasından sonra Hintli Müslümanlar Osmanlı hilafetinden yardım isteyecekti.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi içinde ve 1876 gibi erken bir dönemde, Mithat Paşa ve Namık Kemal gibi Osmanlı meşrutiyet hareketlerinin destekçileri, hilafet ile saltanatı birbirinden ayırmayı tartışıyordu. Bu kişiler hilafeti Mekke Emiri Şerif Abdulmuttalib'e devretmeyi öneriyorlardı.[157] Ancak onların görüşleri bu dönemde yaygınlık kazanmadı. Aslında 1876, (hüküm-

156 Bkz. Louis Massignon, "Introduction à l'étude des revendications musulmanes," *Revue du monde Musulman* 39 (Haziran 1920): 3. Kont, Fransız Devrimi'nden sonra 1791'de göçmen olarak Rusya'ya gitti. 1795'te Katerina ona aylık bağladı, çünkü kendisini Rusların düşmanı olan Osmanlılar konusunda uzman olarak görüyordu. *Mémoire sur les Turcs* [Türklere Dair Hatıralar] adlı eserinin Rus imparatoriçesi için yazıldığına inanılır. Kont, aktif bir Katolikti, Hz. Muhammed'in "sahte bir peygamber" olduğuna inanıyordu, Osmanlı sultanlarına despot derdi. Bkz. Jacob M. Landau, "Saint Priest and His Mémoire sur les Turcs," *L'Empire Ottoman, la République de Turquie et la France*, ed. Hâmit Batu ve Jean- Louis Bacqué- Grammont (İstanbul: L'institut Français d'études Anatoliennes d'Istanbul," 1986) içinde, s. 129, s. 132, s. 134. Ayrıca bkz. Jacob M. Landau, *The Politics of Pan- Islam: Ideology and Organization* (Oxford: Clarendon Press, 1990), s. 10. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki 19. yüzyıl ortalarında Rusların bu rolünü sorgulayanlar Fransızlardı. Ruslar bu rolle Osmanlı Hristiyanlarının koruyucusu olmak istiyorlardı. Ayrıca bu kapsama Filistin'deki kutsal Hristiyan mekânlarını da dâhil etmeyi amaçlıyorlardı. Bu Fransız teşebbüsü Rusların önünü kesip kendilerinin Osmanlı üzerindeki nüfuzunu artıracaktı. Bunun sonucunda da Ruslar ile Osmanlılar arasında Kırım Harbi patlak verecekti ve Fransızlar Osmanlı tarafında yer alacaktı. Karl Marx bu savaşa "Kutsal Savaş" ve "her iki tarafa" yani hem Rus hem Osmanlı tarafına, "dini fanatiklik savaşı"nın tarafları diyecekti. Ancak Osmanlıların yanında savaşa giren Britanya'yı bir kenara bırakırsak, Fransız müdahalesi Marx'ı Fransızlara "dini fanatik" yakıştırması yapmaya sevk etmedi. Bu suçlama, sadece İslam'a ve Ortodoks Hristiyanlığa yöneltildi. Bkz. Karl Marx, *The Eastern Question*, ed. Eleanor Marx Aveling ve Edward Aveling (Londra: Swab Sonnenschein, 1897), s. 153.

157 Bkz. S. Tufan Buzpinar, "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877- 1882," *Die Welt des Islams 36*, no. 1 (1996), s.63- 65.

darlığı 1876'dan 1909'a kadar süren) Sultan 2. Abdülhamit'in Osmanlı Anayasası'nda evrensel halifeliği yeniden tasdik ettiği yıldı. Tüm Müslümanlar üzerinde hilafetin evrensel temsilini zayıflatmaya yönelik Avrupa Hristiyanlarının teşebbüslerinin farkında olan Sultan, Osmanlı İmparatorluğu'nda hilafetin - Hz. Muhammed'in de mensubu bulunduğu- Kureyş kabilesine mensup olanların hakkı olduğuna dair rivayet edilen tüm hadisleri sansürledi. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa sömürgeci himayesine girmemiş tek Müslüman iktidarı olması, o dönem için oldukça önemliydi ve Hint ve diğer Müslüman liderlerin o dönemde Osmanlı hilafetini desteklemesinin de asıl sebebiydi. Abdülhamit'in kendisi de durumun farkındaydı ve bu doğrultudaki İngiliz isteğini fark etmişti. Bir Osmanlı gazetecisine şunları söylemişti: "İngiltere'nin amacı hilafeti İstanbul'dan çıkarıp Arabistan'daki Cidde'ye ya da Mısır'da bir yere taşımak ve böylece tüm Müslümanları istediği gibi yönetmek için halifeyi kontrol altında tutmak." [158]

1877 tarihinde İngilizler, hilafet meselesine dair gayri resmi tartışmalara çoktan müdahil olmuşlardı. Bu tartışmalara parlamenterler, siyaset yazarları ve bilginler de katılmıştı. Osmanlı hilafetinin muhalifleri büyük ölçüde Hindistan'daki İngiliz yönetiminden emekli memurlardı. Onların görüşleri, Mekke emirinin halife olması çağrısında bulunan İngiliz gazetelerinde yayımlanacaktı. Osmanlı halifesi aleyhinde yasal iddialar, halifenin Arap olması gerektiğini iddia eden risalelerle neşrediliyordu.[159] İngiliz Türkologlar (J. Redhouse) ve Arap bilimciler (G. P. Badger) bu düşüncede değillerdi ve tarihi ve hukuki açıdan Osmanlı iddiasını savunuyorlardı.

İngilizlerin Osmanlı karşıtı görüşleri, 1877-1878'deki Osmanlı mağlubiyetiyle sonuçlanan Osmanlı-Rus Savaşı'na bir tepki olarak bazı Arap ulusalcıların görüşleriyle örtüşecekti. Fransa ve Britanya'daki Arap sürgünleriyle beraber Suriye'de, Hicaz'da ve Mısır'da da durum buydu. Mısır bağlamında Osmanlı hilafetinin sorgulanması, Hidiv İsmail Paşa tarafından destekleniyordu. Osmanlı sultanı, İsmail Paşa'yı 1879 yılının Haziran ayında Fransa ve Britanya'nın isteği doğrultusunda görevden almıştı.

158 Aktaran agy., s. 64.
159 Bu tartışmanın detayları için bkz. agy., s. 65-66.

Kendisi Avrupa'da Osmanlı aleyhine yayın yapan Arapça gazeteler çıkartıp bunları destekliyordu. Napoli'de şahsi sekreteri İbrahim el-Müveylihi *El-hilafe* adlı gazeteyi kurmuş ve editörlüğünü yapıyordu. Bu gazete, hilafetin Mısır hidivlerine devredilmesi gerektiğini savunuyordu. 1880 yılının Eylül ayında el-Müveylihi Paris'e taşınıp *el-İttihad* adlı gazeteyi çıkaracaktı ve Abdülhamit'in hilafet hakkına saldıracaktı. Bu gazeteyi Hidiv İsmail finanse ediyordu. Osmanlı baskısı sebebiyle Fransızlar gazeteyi üçüncü sayıdan sonra kapatmıştı.[160] Gazete işini Londra'da Suriyeli Arap ve Katolik bir rahip olan John Louis Sabunji (1838-1931) devralacaktı. Sabunji, Osmanlı'nın Diyarbakır vilayetinde dünyaya gelmişti ve önce ABD'ye, ardından İngiltere'ye firar etmeden önce Beyrut'ta birkaç gazete çıkarmıştı. 1877'de Londra'da *En-nahle* adlı gazetenin editörlüğüne başladı. Sabunji 1878'den itibaren, -Arabist Badger'ın akademik bir çalışmasında onunla beraber çalışırken- Osmanlı destekçisi bir pozisyondan Osmanlı karşıtı bir pozisyona geçti ve Osmanlı hilafetini sorgulamaya başladı.[161] 1881 yılının Ocak ayında *en-Nahle* adlı gazete kapandıktan sonra Sabunji, *el-Hilafe* adında Londra merkezli bir başka gazete kurdu ve bu vesileyle Abdülhamit'e saldırmaya devam etti. Osmanlılar bu durumdan memnun değildi ve gazetenin Arap vilayetlerindeki dağıtımını engellemişlerdi. İngilizler de Şam ve Bağdat'taki postanelerine gazetenin dağıtımını durdurma talimatı vererek Osmanlı'nın yanında yer almışlardı.[162]

Gayri-resmi İngiliz tartışması ortadan kalktıktan ve Osmanlılar Arap sürgünlerinin gazetelerinin dağıtımını durdurmayı başardıktan sonra, hilafet üzerine yapılan tartışma 1880 yılında bir kez daha başlatıldı. 1880 yılının Ağustos ayındaki Avrupalı diplomatik yazışmalar, bir Osmanlı komplosunu öne sürüyordu. Bu iddiaya göre Osmanlılar Cezayir'de Fransızlara karşı, Hindistan'da da İngilizlere karşı sömürge karşıtı ayaklanmaları kışkırtıyordu. Ayrıca tüm Müslümanları Osmanlı hilafeti altında birleşmeye davet ediyordu. 1881 yılında Avrupalı diplomatlar "Pan-İslamcılık (bütün Müslümanların İslam çatısı altında bir-

160 Daha sonra Müveylihi kendisini Osmanlı mahkemesinde bulacak ve Abdülhamit'in affını isteyecekti.

161 Sabunji hakkında bkz. L. Zolondek, "Sabunji in England 1876- 1891: His Role in Arabic Journalism," *Middle Eastern Studies* 14, no. 1 (Ocak 1978): s. 102-115.

162 Bu gelişmeler için bkz. Buzpinar, "Opposition to the Ottoman Caliphate," s. 69-80.

leşmesi)" terimini kullanmaya başladılar. Bu terimi Fransız siyaset yazarı Gabriel Charmes icat etmişti. 20. yüzyılda bu kavramın yerini sadece "İslamcılık"[163] aldı. "Pan-İslamcılık" Avrupa güçlerinin Osmanlı topraklarını işgal etmelerini meşru göstermek için kullandığı bir tehdit olmaya başladı. Fransızlar Tunus'u, İngilizler de Kıbrıs'ı işgal etmek için bu tehdide sarıldılar.[164]

Bu bağlamda İngiliz vatansever bir aristokrat, eski diplomat, amatör şair ve Sabunji'nin öğrencisi ve işvereni olan Wilfred Scawen Blunt (1840-1922), Dış İşleri Bakanlığı (Foreign Office) için 1880 yılında bir genelge hazırlayacaktı. Bu genelgede Blunt, Osmanlı hilafetine dair Araplar arasında çok fazla tartışma olduğunu iddia etti ve hilafetin Büyük Britanya'nın çıkarlarına uygun bir şekilde Araplara geçirilmesini teklif etti. Kendisi bir süre Hicaz ve Mısır'da bulunacaktı ve Kahire'de Muhammed Abduh'la tanışıp Arapça öğrenecekti.[165] Blunt daha sonra 1881 yılının yazında ve güzünde *Fortnightly Review* adlı dergide birkaç makale kaleme alacaktı. 1882 yılının Ocak ayında ise bu makaleleri *The Future of Islam* [İslam'ın Geleceği] adında bir kitapta topladı.[166] Blunt'ın Kahire'de bir evi vardı ve Mısır Hidiv'i Abbas Hilmi'yle beraber General Ahmet Urabi'nin yakın dostuydu. Hilafetin tarihini ve önemini ilk defa Sabunji'den öğrendiğini iddia etmişti.

Ülkenin İngilizler tarafından işgaline henüz birkaç ay vardı. Seçilmiş bir parlamento kurmayı amaçlayan Urabi'nin Fransız ve İngiliz destekli hidive karşı ayaklanmasından da cesaret alan Blunt, düşüncelerini yazıya dökmüştü: "Mısır'a kısa süre önce dönmüştü. Kendisinin belli belirsiz öngördüğü fikirlerin birkaç liberal Ezher âlimi tarafından hayalinin kurulduğunu ve bu hayalin artık gerçekleştiğini öğrenmekten duyduğu memnuniyeti dile getirmişti. Kahire şimdi kendisini İslam'daki ilerlemeci düşüncenin yurdu olarak, üniversitesini de Arap ilahiyatının bir kez daha bağımsız bir kürsüsü olarak ilan etmişti. Arapların ulusal hareketi aracılığıyla Türk müdahalesinden korunan Ezher ulaması tüm benlikleriyle reformun yanında yer almıştı." Blunt, "özgür Muhammedi halkın Nil diyarında liberal bir Muhammedi hükü-

163 John Tolan, Gilles Veinstein ve Henry Laurens, *Europe and the Islamic World*, s. 319.
164 Agy.
165 Blunt'ın aktivitelerine dair detaylar için bkz. agy., s. 80-88.
166 Wilfred Scawen Blunt, *The Future of Islam* (1882, Charleston, SC: Bibliobazaar, 2007).

met" kurma ihtimali sebebiyle heyecanlanıyordu. Şu sonuca varmıştı: "İslam'ın bütünü için sosyal ve siyasi bir reformun temeli kesinlikle atıldı." Onun heyecanın bir sebebi de şu beklentisiydi: "Liberal düşünce, gelişimi için adaletli bir alan bulacak. Arapçanın konuşulduğu her yerde ve entelektüel hayatlarının merkezine Ezher'i koyan insanlar arasında etkisini muhakkak gösterecek." Son olarak iktidardaki Osmanlı halifesi Abdülhamit'in ölmesinin ya da "hükümdarlıktan düşmesinin, hilafetin Kahire'ye döneceğinin bir işareti olduğunu" ilan etti. Böylece dini liderliği kaybetmiş Arap zihninin resmen yenileneceğini düşünüyordu.[167]

Kimin halife olması gerektiği konusunda Blunt şunu söylüyordu:

> Halife olacak kişi kesinlikle İngilizlerin ilgisini çekmeli, zira Hindistan'daki Müslüman ayaklanması ya da (halifeye) sadakati şeklindeki problemin çözümü buna dayanıyor. Her ne kadar henüz olgunlaşmamış dini bir tartışmaya sert bir şekilde girmek İngiliz hükümeti için şu anda akıllıca olmasa da, olayların doğal akışını etkileyebilecek yasal bir yolda pek çok şey yapılabilir. Böylece gidişat, İngiliz çıkarları lehine yönlendirilebilir.[168]

Blunt, müstakbel halifenin konumu için Mekke'nin en uygun yer olduğunu belirtiyordu. Bu makama Kureyş kabilesine mensup ve peygamberin soyundan gelen biri oturabilirdi. Hatta Blunt'ın gönlünden geçen şuydu: "Halifeliğin ilk zamanlarındaki gibi Mekke'de meşru bir şekilde halifeyi seçmek üzere -tıpkı Hristiyanlığın yaşadığı son çarpıcı felakette olduğu gibi- ulema heyetinin toplanması akla çok da uzak değil."[169] Son olarak İngilizlere, Papalık modelinin benzeri bir şekilde, Arap dünyasının dışında ruhani bir liderliği olan Arap halifeliğini korumayı öneriyordu. "Müstakbel halife, geçici bir kral değil, özellikle ruhani bir lider olacak. Mevcut maddi kralın öne sürdüğü birkaç koşul ile otoritesi sınırlanmış olacak. Böylece despotik yönetim yükünden kurtulmuş olacak."[170]

Blunt'ın Osmanlı'nın hızla yıkılacağına dair beklentileri, kırk yılı aşkın bir süre daha beklemek zorunda kalacaktı. Bu arada

167 Agy., s.10.
168 Agy., s. 62.
169 Agy., s. 80.
170 Agy., s. 112.

Osmanlı vilayetlerinde ulusalcı heyecan giderek artıyordu ve sultana karşı yürütülen dâhilî muhalefet, Türkçe konuşulan vilayetlerde de devam ediyordu. Kureyşli olmayı bırakın Arap bile olmayan Hidiv Abbas Hilmi, 1890'ların ortalarında gizlice Afgânî ile buluşacak ve pan-İslamcılık hareketi içinde kendisini alternatif bir halife olarak önerecekti. Osmanlı'nın kaderi hakkında Avrupa'nın emperyalist arzuları, özellikle Berlin Konferansı'ndan ve Avrupa'nın sömürgeciliğinin küresel olarak genişlemesinden sonra artarak devam etti. İşte bu bağlamda, 1901 yılında İslami bir dirilişin gelecekteki potansiyeline dair Fransızların duyduğu endişe öyle vahim hâle gelecekti ki bilgi almak için sömürgeci bir araştırma yayımlanacaktı. Aslında Fransa büyük bir Müslüman güç oluyordu ve olacaktı, kalabalık nüfuslu Müslüman topraklarını sömürge olarak ele geçirmeye devam ediyordu. Dolayısıyla Fransa, İslam'ın 20. yüzyılda ne hâle geleceğini öngörmek zorundaydı.

Fransız sömürge dergisi *Questions diplômatiques et coloniales*'in editörü Edmond Fazy bu meseleyi bir anket ile araştırmaya koyuldu. Yaklaşık on beş Oryantalistten (Alman, Hollandalı, İngiliz, Macar, Rus, Fransız ve hatta Yunan-Türk bir Hristiyan), sömürge valilerinden ve iki Müslümandan (bir İranlı ve bir Cezayirli) önümüzdeki yüzyılda "İslam'ın geleceğine" dair görüş istiyordu.[171] Fazy, dünya genelinde Müslümanların artan ve kayıt altına girmeyen sayıları (dünya nüfusunun beşte birine denk gelen 300 milyonluk bir rakamı aktarıyordu) hakkında endişelerini dile getiriyordu. Bir başka endişesi de bunların "basit" dinlerinin Afrika'da yapılan propagandasıydı.[172] İstediği görüşler 1901 yılının Mayıs ayından itibaren derginin sayılarında art arda yayımlanacaktı.

Katolik Enstitüsü'nde İbn Sina uzmanı olan Baron Carra de Vaux şunu belirtmişti: "Dünyevi kaderi açısından," politik gerilemesine ve bilimsel olarak Hristiyan ulusların uyumsuzluğuna dayanarak şu addiada bulunuyordu: "L'islamisme est une reli-

171 "L'Avenir de l'islam," *enquête par Edmond Fazy, Questions diplômatiques et coloniales* 11, no. 102 (15 Mayıs 1901) s. 579.

172 Agy., s. 580. Fransız dergisinin bu anketine verilen cevapların düzgün ve kaliteli bir analizi için bkz. Marwan Buheiri, "Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900," *Arab Studies Quarterly* 4, no. 1-2 (1982): s. 1-16.

gion finie (Bir din olarak İslam bitmiştir)"[173] İslam'ın demokratik olup olmamasına gelince, Carra de Vaux, demokrasi gibi şeffaf olmayan bir terime itirazlarını yöneltirken hiç tereddüt etmeden "İslam, başlangıçtan beri biz ne kadar demokratik olmasını istiyorsak o kadar demokratikti," diyordu. "Prensipte İslam, demokratik ve emperyalist bir cumhuriyet; toplum tarafından seçilen bir kralın yönettiği halkoyuna bağlı bir demokrasidir."[174] Türkiye'de [o dönemde] hüküm süren despotizmin (ancak yavaş yavaş veya şiddete başvurarak yok edilebilecek bir imparatorluk) aksine liberalizm İslam'la uyumlu değildi ve Vaux bunun Kuran'a muhalif olduğunu söylüyordu. "Bu uyumsuzluk, uygulamada daha da belirgindi. Aslında [liberalizm] İslam'da kendine yer bulabilirdi ve önceden bunu hoşgörü formunda sık sık yapmıştı."[175] Bu, Müslümanların parlamenter bir demokrasiye sahip oldukları anlamına gelmiyordu, zira inanlarının çoğu "yarı medeni ilkellerdi." Arapların epeyce sahip göründüğü liberal değerler yerine Avrupalılar bu Müslümanlara cesaret, şövalyelik ruhu, askeri yetenek, sadakat ve cömertlik sunabilirdi. Bu özellikler "seçkin ulusumuzu" daima diğerlerinden farklı kılmıştı ve Araplar gibi "ilkel" ve "asil" insanları "harekete geçirebilirdi."[176] Yine de Carra de Vaux Fransız sömürgelerinde Müslümanlar tarafından sergilenen ve "pan-İslamcılık" tarafından kışkırtılan sömürge karşıtı direnç konusunda endişeliydi. Sömürgeciliğin zaman isteyen bir iş olduğunu beyan etmişti: "Bu işte acele hareket etmek, ölümcül sonuçlar doğurabilirdi." Dikkatli bir şekilde devam etmek için Carra de Vaux şunu teklif etti: "Muhammedi dünyayı bölmeliyiz, ahlâkî birliklerini kırmalıyız, içlerinde halihazırda var olan siyasi ve etnik bölünmelerden faydalanmalıyız. Farklı Muhammedi ırklar içinde bu farklılıkları öyle bir biçimde dillendirmeliyiz ki ulusalcı duyguları harekete geçmeli ve dini bağları zayıflamalı."[177] Vaux ayrıca Mısır'ı Asya ve Afrika İslam'ı arasında bir bariyer olarak kullanmayı teklif edecekti: "Tek kelimeyle, İslam'ı bölmeliyiz. Böylece sapkınlıklarından ve [sufi] tarikatlarından faydalanabiliriz. Tarikatları birbirine düşürebiliriz." Bunun yerel problemleri tetiklemesinden korkarken bili-

173 "L'Avenir de l'islam," s. 582,
174 Agy., s. 583.
175 Agy., s. 584.
176 Agy., s. 586.
177 Agy., s. 588.

yordu ki bunlar bir bütün olarak "İslam'ı zayıflatmaya hizmet edecek, onu halsiz hâle getirip uyuşturacak ve ömür boyu büyük uyanışlardan mahrum edecek."[178]

Derginin bir diğer danışmanı -ve Osmanlı Yunan sürgünü- M. Musurus Ghikis Bey Avrupa'da yaşıyordu ve Necd, Hicaz ve Yemen Araplarının 2000 yılında, şimdi olduğundan daha farklı nasıl hissedeceğini ısrarla göremediğini söylüyordu. Vergi ihtiyacı, ordu hizmeti, mahkeme ve okul açma, parlamentoda bütçe ve gider tartışmaları yapma vs. gibi meselelerde Arapların hissiyatının ne olacağını kestiremediğini belirtiyordu. Yine de Bosna ve Arnavutluk'taki Slav Müslümanların ve kesinlikle Türklerin bunları yapabileceğini öngörmüştü.[179]

Katılımcıların çoğu İslami teolojiyi manipüle etmeyi ve Müslüman ulemayı dönüştürmeyi uygun buldu. Amaçları sadece Avrupa modernitesiyle uyumlu bir modern İslam değil, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nu zayıflatacak bir İslam üretmekti. Carra de Vaux tarafından öne sürülen ve İslam'ı "Afrika" ve "Asya" şeklinde bölmeyi amaçlayan teolojik müdahaleci plandan başka, önde gelen Macar Oryantalist Ignac Goldziher 20. yüzyılda şunu teklif etti:

> Müslüman din bilginleri, 19.yüzyılda bilimsel teolojinin Avrupa'da gerçekleştirdiği şeyi taklit etmek zorunda kalacaktır. Böylece dini düşünce, tarihi bilgiye uyum sağlayacak seviyeye yükselecektir. İslam'ın Avrupa'yla aynı seviyeye gelmesi için, kendi dini bilimlerinin Avrupa'nınkine benzer bir evrim geçirmesi gerekir. İslam âlimleri bizim Avrupa'da dini olguları çalışırken kullandığımız metotları benimsemek zorunda kalacaktır. İslam'da aydınlanmış zihinler ortaya çıkmalıdır. Bu zihinler bizim dini çalışmalarda kullandığımız tarihi metodu medreselerinde benimseyeceklerdir. Bu metot, ucuz Hristiyan savunmasının ve yapay rasyonalizmin yerini almalıdır. O zaman göreceğiz ki bu evrimden aydınlanmış bir İslam teolojisi çıkacak, artık bilimle uyumlu olacak ve aynı zamanda kurumları üzerinde olumlu bir tesir bırakacaktır. Dolayısıyla Müslüman din bilginlerinden beklediğim şey imkânsız değildir.[180]

Müslümanlar dini kaynakları incelemek amacıyla 9. yüzyılda bilimsel metodu kullandıkları için bu yeni bir durum değildir.

178 Agy.
179 Agy., s. 596.
180 Agy., s. 601.

Goldziher'e göre bu harekette Avrupa müdahalesinin oynaması gereken rol önemli bir roldür, yani bu hareketi -akademinin Avrupa pedagojisinin etkisinde kaldığı- tüm Müslüman ülkelerde pratik bir şekilde kışkırtıp cesaretlendirmelidir.[181]

Questions diplômatiques et coloniales'nin editörü de hilafet meselesiyle oldukça ilgiliydi. Bu konuyu Hollandalı Oryantalist (ve Endonezya uzmanı) Christian Snouck Hurgronje ve Alman Oryantalist M. Martin Hartmann'a açmıştı. Görüldüğü üzere hilafet meselesi, neredeyse otuz yıldır Avrupa sömürge güçlerinin zihinlerinde yer etmişti. Özellikle imparatorluğundaki Avrupa Hristiyan dünyasının artan toprak işgallerine karşı dünya genelindeki Müslümanları birleşmeye zorlayan pan-İslamcı bir güç olarak Osmanlı Sultanı 2. Abdülhamit tarafından planlanan İslami diriliş, bu konuda önemli bir rol oynuyordu. Daha önce de bahsedildiği gibi, Osmanlı Sultanları 1517 yılından beri kendilerini halife olarak görüyorlardı. Oysaki bütün Müslümanları kapsayan bir hilafet otoritesi onların ilgi alanına girmiyordu. Bu durumu 2. Abdülhamit değiştirecekti. Kendisi Avrupa saldırılarıyla karşı karşıya olduğu bir dönemde Avrupa sömürge planlarına direnmek için -İngilizlerin Mısır'ı işgalinin (1882) ve Berlin Konferansı'nın ardından- daima bu ideale sarılacaktı. Sonuç olarak, editörün görevli yazarlara yönelttiği sorunun da kanıtladığı gibi, Batılı güçler bu meseleyle ciddi olarak ilgilendi.[182]

İslam'da hilafetin tarihine dair hızlı bir inceleme özeti sunduktan sonra Snouck Hurgronje -kendisi aynı zamanda Açe'de Hollanda adına sömürge yetkilisi olarak görev yapıyordu- Fransız sömürgelerindeki okurlarından dikkatli olmalarını istiyordu, zira Müslümanları dini ve politik inançlarıyla baş başa bırakmak başka şeydi, bu inançları uluslararası ilişkilerde benimsemek başka şeydi. Müslüman olmayan güçler bünyesindeki Müslüman tebaa tarafından Türk sultanının halife olarak tanınması,

181 Agy., s. 602.

182 Pan-İslamizm'e düşmanlığına rağmen Vladimir Lenin bu dinamiği anlıyor gibi göründü. 5 Haziran 1920'de ikinci Uluslararası Komünist Kongresi'nde yaptığı konuşmada dinleyicilerden şunu akıllarında tutmalarını istiyordu: Pan-İslamizm'le ve Avrupa ve Amerikan Emperyalizmine karşı özgürlük hareketi altında birleşmeye çalışan benzer akımlarla "savaşma ihtiyacı" Zira bu akımlar hanların, arazi sahiplerinin, mollaların vs. pozisyonlarını güçlendirmeye teşebbüs ediyorlardı. Vladimir Ilyich Lenin, "Preliminary Draft of Theses on the National and Colonial Questions," *Lenin on the National and Colonial Questions: Three Articles* içinde (Peking: Foreign Languages Press, 1967), s. 18.

bu tebaanın [Avrupa Hristiyan idaresi altındaki] mevcut politik pozisyonlarının bir gün sona erecek bir aykırılık olduğunu düşündükleri anlamına geliyordu. Bu yüzden bu güçler, bu süreçte kendilerinden taviz vermeden hilafeti tanıyamazlardı.[183] Snouck Hurgronje, Hollanda'ya bağlı doğu Hint adalarında "İslami şeylerin" altını oymada önemli bir oyuncuydu. 1891 yılı civarında "örf/adet" adında gayri İslami hukuk gelenekleri keşfetmişti. Hâlbuki örf, 9. yüzyıl tamamlanmadan şeriatın içine girip onun çağdaşı olmuştu. Hurgronje örfü, Endonezyalılar için bağımsız bir hukuk sistemi olarak teklif etti. Bu durum da Endonezya'nın siyaset ve hukuk hayatında sanki Pandora'nın kutusunu -günümüze kadar kapanmayacak şekilde- açmıştı.[184] Açıkçası, Snouck Hurgronje'a göre Avrupa sömürge düzeninin kaderi adeta bir denge üzerindeydi. Topraklarındaki Müslüman tebaanın sayısı az olduğu için Almanya'ya çok az bir faydası olmasına rağmen Alman Kaiser'i 2. Wilhelm'in (1898 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden Kaiser, Şam'dayken şunu ilan etmişti: Sultan ve onu lider kabul eden üç yüz milyon Müslüman bilmelidir ki Alman imparatoru kendilerinin sonsuza kadar dostudur.[185]) Osmanlı sultanına halife olarak hürmet göstermesine sinirlenen Hurgronje, pek çok Müslüman tebaası olan Avrupa sömürge güçlerinin, Türk sultanının hilafet teorisini -karşılıklı anlaşma içinde ve kayıtsız şartsız bir şekilde- akıllıca reddetmesi gerektiğini vurguladı. Başka halife olmadığı için ve Müslümanların siyasi birliği daimi olarak sona ereceği için, halifeden ziyade *ulema* bu birliği desteklemeye devam edecekti.[186] Göreceğiniz gibi hilafet meselesi, sonraki yirmi yıl boyunca Avrupa sömürge güçleri için önemini korumaya devam edecekti.

Derginin anketine katılanlar, stratejik düşünce konusunda ısrarlı görünüyordu. Alman Oryantalist M. Martin Hartmann "artık İslami bir tehdit olmadığını, fakat belirli tedbirlerin yürürlükte olduğunu" belirtti. "İslam içerisinde büyüyen hareket, ile-

183 "L'Avenir de l'islam," *Questions diplômatiques et coloniales*, no. 106 (15 Temmuz 1901), s. 81.

184 Hallaq, *Shari'a*, s393. "Örf"ün keşfi için bkz. C. Fasseur, "Colonial Dilemma: Van Vallenhoven and the Struggle between Adat Law and Western Law in Indonesia," *European Expansion and Law in 19th Century Africa and Asia*, ed. W. J. Mommsen and J. A. De Moor (Oxford: Berg, 1992) içinde, 237-356. Hurgronje'un görüşleri için ayrıca bkz. Said, *Orientalism*, s. 255-256.

185 Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam*, s. 47.

186 "L'Avenir de l'islam," *Questions diplômatiques et coloniales*, no. 106 (15 Temmuz 1901): s. 82.

ride tehdit oluşturmaması için yakından takip edilmeli." Ayrıca şunu ilave etti: "1800 yılı civarında İslam siyasi bir güç olarak ölü görünüyordu; oysa bugün yeni bir evrimin arifesinde."[187]

Ancak en pratik tavsiye, Fransız Arap bilimcilerden geldi ve bunlar Kuzey Afrika'daki Fransız sömürgesinde ikamet ediyorlardı. Bunlardan "*écolealgerienne* (Cezayir Ekolü)" mensubu Edmond Douettee -kendisi bir din ve "İslam" uzmanıydı- Müslüman fanatizmi ve hoşgörüsüzlüğüyle özellikle Fas'ın Fez kentindeki karşılaşmasını anlatıyordu. Ona göre Kuzey Afrika'da hiçbir gerçek Müslüman olmasaydı, sömürge problemi hiçbir zaman ortaya çıkmazdı.[188] Yerli işçilerin aksine geleneksel eğitim almış Müslümanlar "bizden uzaklaşmış" görünüyordu. Bu işçiler sömürgecilerle ilişki kurmuş ve bizim alışkanlıklarımızı öğrenmişti.[189] Mevcut İslam'ın abartılmış dini dışavurumlarını bastırmaktan ziyade Avrupalıların yapması gereken daha üretken bir şey vardı: "Bunun aksine Avrupa'ya daha meyilli ve hoşgörülü yeni bir İslam'ın doğuşunu destekleyebiliriz. Bu doğrultuda çalışan yeni ulemayı teşvik etmek için ve camilerin, medreselerin ve Müslüman üniversitelerinin sayısını artırmak için çalışabiliriz. Böylece bu yeni kurumlara yeni teorilerin bağlılarını personel olarak koyabiliriz."[190] Douttee'nin yorumları kulağa çok tanıdık geliyordu, çünkü bunlar herhangi bir çağdaş Amerikalı ya da Batı Avrupalı politikacıdan veya uzmandan kolaylıkla duyulabilecek şeylerdi.

Cezayirli Müslüman yargıçları (kadıları) rasyonalist temellerle eğitmek için Fransızlar tarafından kurulan Tilimsan medresesinin direktörü ve aynı zamanda bir İslam hukuku uzmanı olan M. William Marçais, yeni ve modern bir İslam taraftarıydı. Fransızlar bu İslam'ı kendisinin de yaşadığı Kuzey Afrika'da planlıyordu. Bu İslam, "Fransa'nın kaderine sıkı bir şekilde bağlanmış olacaktı."[191] Fransızlar tarafından modern İslam eğitimi verilen bu yeni elitlere umut bağlanmıştı, ancak Marçais bu elitlerin Fransız etkisinde olduğunu ve Müslüman toplum için organik

187 Agy., s. 84.
188 *Questions diplômatiques et coloniales*, no. 112 (1 Ekim 1901), s. 391.
189 Agy., s. 396.
190 Agy.
191 Agy., s. 400.

olmadığını düşünüyordu.[192] Bu umutları ve belirsizlikleri ele aldığımızda, Marçais 2000 yılı için bu değişikliklerin hâlini 1901'de kimin tahmin edebileceğini merak ediyordu.[193] Fransız ve İngiliz Oryanyalist bilim insanı Marwan Buheiri, şu sonuca vardı: "Bu bilginler için manipülasyon, ilmî tarafsızlıktan çok daha önemliydi."[194] Aslında acil olarak Avrupa sömürge stratejisiyle uyumlu bir İslam üretmek gerekiyordu. Fransızlar Cezayir'deki başarılarına öyle güveniyordu ki (başkent olan) Cezayir'de 1905 yılında Uluslararası Oryantalistler Kongresi düzenleyerek bu başarılarını dünyaya duyurmaya karar vermişlerdi.[195]

Müslümanları bölmek, istikrarlı bir sömürge stratejisi olacaktı, öyle ki, Avrupa Oryantalistleri sömürülen Müslümanların nasıl daha iyi bölüneceği konusunda farklı sömürge güçlerine tavsiyeler vermek üzere ulusal müttefikleri olan ülkelerde seferber oldular. Bu bağlamda Snouck Hurgronje 1931 yılında Berberilerin geleneksel (örfi) kanununu sistemleştirme konusunda Fransız hükümetine danışman olacaktı. Kendisi ayrıca Leiden'deki Uluslararası Oryantalistler Kongresi'ne başkanlık edecekti. (Sonraki nesil Oryantalistlerden olan Bernard Lewis, orduda hizmet verdiği ve Arap dünyasında sömürge politikalarına dair İngiliz Dış İşleri Bakanlığı'na danışmanlık yaptığı anavatanı Britanya'dan 1970'lerin ortasında ABD'ye göç edecekti. Burada da Arap ve Müslümanlar hakkındaki emperyalist politikalarda Amerikan emperyalizmine danışmanlık yapıyordu.) Fransız-Cezayirli Jacques Berque (pied noir [kara-ayak: Cezayir doğumlu Fransızlar için kullanılır] bir ailede doğdu) geleneksel Berberî hukukunu Fas'ta sistemleştirerek Hurgronje'un görevine devam edecekti.[196]

İngiliz (Blunte'ı hatırlayın) ve Fransız emperyalist yorumcular için bu "öngörücü" ve "kehanetvari" zorluğu ya da problemi ifade etmek önemlidir. Buna daha önce de değinmiştim. Ayrıca onların İslam'ın geleceğine dair endişeleri de -geçmişi ya da şimdiki

192 Agy., s. 401-402.
193 Agy., s. 403.
194 Buheiry, "Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900," s. 15.
195 Allan Christelow, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), s. 249.
196 Bkz. Mona Abaza, "'Ada/Custom in the Middle East and Southeast Asia," *Words in Motion: Towards a Global Lexicon*, ed. Carol Gluck ve Anna Lowenhaupt Tsing (Durham, NC: Duke University Press, 2009) içinde, s. 75.

hâli değil- dikkate değerdir. Bu yorumcuların böylesi öngörücü (kehanetvari) güçler konusundaki otoriteleri nereden geliyor? Kehanet mi, determinizm mi, sebep-sonuç mu, spekülasyon mu, teoloji mi, ya da emperyalist strateji mi gelecekten bahsetmeyi meşru kılıyor? Özellikle İslam'ın geleceğinden, İslam'daki gelecekten ve İslam için gelecekten... Sonraki tartışmaların ve politikaların bir değerlendirilmesi bize cevap sağlayabilir.

İslam'ın Geleceği ve Şimdiki Hâli

21. yüzyılda, günümüzdeki ABD savaşları bağlamında ve ABD'nin emperyalist planları doğrultusunda pek çok Arap ve Batılı muhafazakâr, liberal ve küçümsenmeyecek sayıda Marksist düşünür -bir din meselesi olarak- "İslam Dünyası"ndaki demokratik "eksiklik" ile mücadele etmeyi tercih ettiler. Onlara göre mesele sadece İslam'ın beslediği bir kültür meselesi değildi. Bu durum onları şu sonuca sevk etti: Arap ve Müslüman dünyalarda üstlenilmesi gereken şey, sömürgeci bir "*mission civilisatrice*" (medenileştirme görevi) değil, bundan ziyade Avrupa tarzı bir sekülerleşmeydi. Böylesi bir sekülerleşme İslam'ı özel bir küreye hapsolmuş Protestanlık benzeri bir dine dönüştürmekle kalmayacak, aynı zamanda halk içinde demokrasiye ve liberal vatandaşlığa yol verecekti. Mevcut İslam'ın sözde antidemokratik hükümleri de buna muhalefet etmeyecekti.[197] Bu anlamda eğer Protestanlık, demokrasi kültürü ve liberal vatandaşlık fikrinin kökeni (veya kurucu Yunan kökenine bir dönüş) olarak görülürse, İslam da demokrasi karşıtlığının olmasa da gayri demokratikliğin kökeni olarak görülür. Şimdiye kadar açıkladığım şeylerin çoğu, bu söylemin bir tarihi niteliğindedir.

Fakat bu çabanın bilimsel kısmı, biraz daha erken başlayacaktı; yani İran Devrimi'nden sonra. Biz Batı'nın İslam'ın liberal biçimlerine yönelik olan ve giderek artan ilgisini o zaman görmeye başladık. ABD'li siyaset bilimci Leonard Binder, Batı liberalizminden türediğini ve ona yakınlığını ve uyumunu göstermek için İslami "liberalizm" üzerine bir tartışma yayımlayacaktı. Binder "siyasi liberalizmi" rasyonel söylemi temel alan evrensel bir ka-

197 Bu konuda bkz. Talal Asad, "Europe against Islam: Islam in Europe," *Muslim World* 87, no. 2 (Nisan 1997), s. 183- 95.

tegori şeklinde sundu. Ona göre bu liberalizm, kültürler-arasıydı ve kolektif eylem aracılığıyla insanoğlunun durumunu geliştirmenin temeliydi. Binder siyasi liberalizmin evrensel ve bölünmez olduğu konusunda ısrarcıydı. Ya dünya genelinde yaygınlık kazanacaktı ya da sözle değil de eylemle savunulacaktı.[198]

1990'larda aktif bir çeviri faaliyeti başladı. Amaç İngiliz okurunu 19. yüzyıldan günümüze kadar yaşamış Müslüman liberal düşünürlerle tanıştırmaktı. Charles Kurzman -"liberal" ve "modernist" Müslüman düşünürlerin[199] çevirilerinden iki cilde editörlük yaptı- tek İslam'ın çoğaltılması taraftarıydı ve açıkça "İslam'ın Oryantalist bakış açısı ile İslam'ın bütünüyle karıştırılmaması gerektiğini" ifade ediyordu. "Tarihi açıdan İslam sayısız ve farklı yorumlardan oluşur. Bunlardan bir tanesi de Batı liberalizminin endişelerine benzer meseleleri dile getirir."[200] Kurzman bu düşünürleri tarif ederken "liberal" sıfatını kullanıyordu. Oysaki bu kullanımın harici bir dayatma olduğunun farkındaydı. Çünkü bu serideki Müslüman yazarlar kendilerini "liberal" olarak tanımlamamışlardı (ancak bir Müslüman düşünürün bu terimi kullandığını aktarmıştı). Ayrıca Binder'ın yaptığı gibi liberalizmin İslami varyantlarının Batılı liberal standartlara ne kadar uyduğunu ortaya çıkarma niyeti de yoktu. Bundan ziyade, "İslami geleneğin ışığında liberal Müslümanları incelemek istiyordu."[201] Yine de kitabı Batılı liberal temalara ve kategorilere göre bölümlenmişti: "Teokrasiye Karşı," "Demokrasi İçin," "Kadın Hakları," "Gayrimüslim Hakları," "Düşünce Özgürlüğü" ve "İlerleme." Böylece Batı liberalizminin ideolojik sınırlarının dışında olanlardan ziyade içinde olan görüş ve fikirleri kabul ediyordu.[202]

Rand Corporation'a bağlı Ulusal Güvenlik Araştırma Birimi 2003 yılında bir rapor yayımladı. Raporda ABD'nin hangi İslam

198 Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 1.

199 Bkz. Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998), ve Charles Kurzman, *Modernist Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

200 Kurzman, ed., *Liberal Islam*, s. 4.

201 Agy., s. 4-13.

202 Agy., s. 19-26. Lisans yıllarım sırasında Kurzman tarafından bu önemli seri için iki yazarın metinlerini tercüme etmekle görevlendirilmiştim: Ali Abdurrazık ve Muhammed Halafallah.

türlerini üretmesi gerektiği tespit ediliyordu. Rapor, hedefini en baştan özetlemişti:

> İslam muazzam sosyal ve siyasi etkisi olan önemli bir din. Bir dizi ideolojiye ve siyasi eyleme ilham verir. Bunların bazıları küresel istikrar için tehlikelidir. Bu yüzden daha ılımlı, demokratik, barışçı ve hoşgörülü bir sosyal düzen çağrısı yapan İslam türlerini desteklemek mantıklı görünüyor. Asıl mesele ise, bunun nasıl yapılacağı.[203]

Bunu yapmak için raporda şunlar ifade ediliyordu: "Böyle önemli bir dünya dinini dönüştürmek [Amerikalılar için] kolay değildir. 'Ulus inşa etme'nin göz korkutuculuğuna kıyasla, 'din inşa etmek' çok daha tehlikeli ve karmaşık."[204] Kurzman'ın pek çok liberal temasıyla paralel olarak Rand raporu, Müslüman grupları "temel meseleler"de farklılaştırmayı ele alıyordu. Örneğin "demokrasi ve insan hakları," "çok eşlilik," "suçun cezalandırılması," "azınlıklar," "kadınların kıyafeti" ve "erkekler hanımlarını dövebilir mi?" gibi meseleler...[205] Soğuk Savaş esnasında Arap ve Müslüman anti-emperyalist ulusalcılara ve sosyalistlere ABD'nin açtığı savaş konusunda Rand raporu geriye dönük bir pişmanlığı ve Batı'nın demokrasiye bağlılığı konusundaki endişeyi ortaya koyuyordu:

> Bugün Batı'ya, ABD'ye ve Batılı değerlere yönelik belirli bir düşmanlık seviyesine kadar olan duruşları, dünyanın o malum kısmındaki ulusalcılar ve yarı sosyalistler tarafından ortaya konduğunda bizim için kabul edilemez olan agresif dil ve iddialı duruşları kabul etmeye hazırız. Acaba geçmişte bazı sosyalist Arap ulusalcılarına, bugün köktencilere göstermeye hazır olduğumuz kadar çok müsamaha göstermiş olsaydık, tarihin akışı nasıl değişirdi?[206]

Rapor şu konuda açıktır: "Müslüman gelenekçiler ve köktencilerle değişik uzlaşma türleri için imkân mevcuttur. Oysaki bizim vizyonumuza uyanlar, modernistlerdir. Tüm İslami gruplar içinde modern demokratik toplum ruhuna ve değerlerine en uyumlu olanı, bu modernistlerdir."[207]

---

203 Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies* (Santa Monica, CA: Rand, 2003), s. 1. Ayrıca bu raporun önemli bir değerlendirmesi için bkz. Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation," *Public Culture 18*, no. 2 (2006), s. 323-347.

204 Agy., s. 3.

205 Bkz. Kurzman, ed., *Liberal Islam*, s. 14- 24.

206 Agy., s. 26.

207 Agy., s. 37.

Bu sadece Amerikan emperyalist stratejistlerinin görüşü değildir. Saba Mahmud'un da belirttiği gibi, "solcuların ve liberallerin, benzer bir biçimde, Müslüman dünyadaki demokrasinin kaderini sekülarizmin hem siyasi bir doktrin olarak hem de siyasi bir etik olarak kurumsallaşmasına bağladıkları öngörülüyordu. Bu birliktelik, yani Müslüman demokrasisi ve sekülarizm, ABD Dış İşleri Bakanlığı'ndan çıkan bir söylem içerisinde geniş çapta dillendiriliyordu. Özellikle 'İslam'ı içeriden' şekillendirip dönüştürmek için programlı bir çalışma bulunuyordu."[208] Mahmud, aklında bu mesele varken, şunu öne sürüyordu: Seküler devlet, kilise ve devlet arasındaki ayrımı kanuna bağlar, vicdan özgürlüğünü güvenceye alır ve her ikisine de müdahale ederek istisnaları -iktidar gücü adına bunu uygun gördüğü zaman- kontrol altına alır. Ayrıca "sekülarizmin sunduğu politik çözüm farklılığı ve çeşitliliği tolere etmede çok da etkin değildir, fakat liberal siyasi yönetimle uyumlu hâle getirmek için belirli dini öznellik türlerini yeniden inşa etmede önemlidir."[209]

Mahmud "bu çok katmanlı projenin tek bir amacı olduğunu" vurguluyordu: "İslam'ın köktenci yorumlarına bir panzehir ve koruyucu ilaç olarak bugün yaygın bir şekilde *ılımlı İslam* denen şeyi desteklemek. Bu geniş tabanlı ideolojik proje, Dış İşleri'nin Soğuk Savaş döneminde uyguladığı politikalarla bariz benzerlikler taşıyordu. Bu politikalar kapsamında ABD, eski Sovyetler Birliği'nde muhalif akımları destekleyip cesaretlendiriyordu. Fakat bunun şu andaki durumla önemli bir farkı vardı: Günümüzdeki kampanyanın gizli bir teolojik ajandaya sahip olması."[210] Bu durumda ortaya çıkan şey, seküler bir din, belki de seküler bir köktencilikti. Bu seküler köktencilik, "köktenci İslam"ın "tepkisel" değerleriyle savaşmak üzere kendi ilerlemeci değerlerini benimserken İslami "köktencilik"i devirmeyi amaçlıyordu.[211]

Demokrasiye Karşı İslam'ı Modernleştirme

Mahmud, Afganistan'daki komünist hükümeti devirmek için ABD ve Batı'nın geçmişte cihatçı İslamcıları desteklediğini ak-

208 Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire," s. 323.
209 Agy., s. 328.
210 Agy., s. 331.
211 Bu konuda bkz. Asad, *Formations of the Secular*.

tarıyordu. Ancak bu, ileride de göreceğimiz üzere, çok daha eski bir emperyalist projeydi. Soğuk Savaş döneminde Müslüman dünyadaki başlıca İslamcı grup olan Müslüman Kardeşler adındaki Mısırlı cemiyet, Suudi Arabistan hükümeti ve hükümete bağlı bilginler ve bunlarla iş birliği içinde olan diğer din adamları; başlangıçta örtülü fakat sonradan açık hâle gelen bir ABD planı dâhilinde istihdam edildiler. Bu planın amacı Müslümanlar için dini bir görev olacak şekilde cihatçı İslam'ı üretip desteklemekti. Böylece Amerikan emperyalist güçlerine ve ABD emperyalizminin Müslüman dünyada sponsor olduğu yerel diktatörlere karşı savaşan Araplarla ve Müslümanlarla mücadele edilecekti ve bu mücadele de sadece savaş meydanlarında olmayacaktı. Protestan İslam, "cihat" ve "Vahhabi İslam biçimi" için Arap ve Müslüman dünyada yapılan bir çağrıydı ve Arap dünyasındaki (özellikle Arap milliyetçiliği ve bunun destekçisi Cemal Abdünnâsır'a karşı) ateist komünistler ve seküler ulusalcılara karşı cihadın caiz olduğuna ve gerekli olduğuna dair fetvalar yayımlanacaktı. Bu Protestan İslam bağlamında ABD emperyalizminin ilk önemli girişimi, Afganistan'dan çok önce, İslami teolojinin siyasallaşması için devreye girdi.

ABD'nin İslam'a karşı ilgisi Truman yönetimi altında başladı. Sovyetlere karşı savaşı yönetecek bir Müslüman lider arıyorlardı. Truman'ın Psikolojik Strateji Kurulu 1953'te, Eisenhower başa geçtikten kısa bir süre sonra kabul edilecek bir program çıkardı. Program şunu belirtiyordu: "Arap düşüncesinin her tarafına yayılan İslam inancının etkisini hesaba katmadan geleneksel Arap kafasını ele almak mümkün değildir."[212] Açık bir şekilde modernleşme teorisinin "gelenek" fikri ile "Arap kafası" ifadesinin ele geçirdiği daha sinsi bir mantalite fikri, bu raporlardaki güçlü kültür bilimci bir deyimin parçasıydı. Eğer Daniel Lerner İslam'ın, modernleşmenin 1958 yılındaki ilerlemesine karşı savunmasız olduğunu düşündüyse, bu rapor ondan çok önce bu sonuca ulaşmış demektir. Raporda belirtildiği üzere, "Batı'da elde edilen bilgeliğin aksine İslam komünizme karşı doğal bir engel teşkil etmemektedir. Bu ülkelerde yetki sahibi olan pek çok reformcu, ekonomiyi dinin önüne geçirdiğinden inancın rolü

212 Aktaran Ian Johnson, *A Mosque in Munich: Nazis, the CIA, And the Muslim Brotherhood in the West* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2010), s. 68.

zayıflamış ve bölge komünizme karşı savunmasız hâle gelmiştir."[213] Bu noktada İslam'ı karakterize etmede Amerikan siyasetçilerinin Oryantalistler gibi davranmadığı açıktı. Bu siyasetçiler İslam'ı her şeyi kapsayan güçlü bir kültür olarak görmekten ziyade İslam'ın sınırlarının farkındaydı. Çünkü reel-politik açısından İslam'ın seküler ideolojileri reddeden sözde aşılmaz surları şeklindeki temel fikirleri terk ediyor gibi görünüyorlardı. Böylece İslam'ı komünizme karşı bir silah olarak tedbir amaçlı kullanma niyetleri, dini ekonominin yeniden önüne koyacak ve "inancın rolünü" güçlendirecekti.

Eisenhower'ın baş psikolojik savaş stratejisti olan Edward P. Lilly, 1953 yılında "Din Faktörü" başlığı taşıyan bir bildiri kaleme aldı. ABD'nin Sovyetler Birliği'ne karşı yürüttüğü savaşta dini kullanması gerektiğini ifade ediyordu ve milyonlarca Sovyet Müslümanına ulaşmak için İslam'ı bir araç olarak kullanmanın ABD politikasının faydasına olduğunu vurguluyordu. Lilly, Müslüman dünyadaki dini dirilişten de bahsetti. Bunu 18. yüzyıl İngiltere'sindeki Wesleyci Hristiyan dirilişine benzetiyordu. Lilly'nin bildirisi, yönetimin farklı kademelerinde dolaşıma girecekti. 1954 yılında ise Ulusal Güvenlik Konseyi'ne ulaşacak ve konsey bunu, dönemin kilit belgelerinden biri olarak kabul edecekti. Sovyet tehdidine karşı koymak için gerekli olan ruhsal ve ahlaki kaynakları desteklemeye yönelik ABD politikasında bu bildirinin belirleyici bir rolü olacaktı.[214] Aynı ruh hâli içinde ABD Dış İşleri Bakanlığı 1953 yılının Eylül ayında Princeton Üniversitesi'nde gerçekleşecek bir "İslam Kültürü" toplantısı için "seçkin Müslüman bilginler"den oluşan bir heyete ev sahipliği yaptı. Misafirler arasında Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in (1928'de kuruldu) kıdemli üyesi olan Said Ramazan ve 1947 yılında Fuad Üniversitesi'nde (daha sonra Kahire Üniversitesi olacak) verdiği doktora teziyle kötü bir şöhret kazanan Mısırlı profesör ve yazar Muhammed Halafallah da vardı. Halafallah'ın doktora tezi, Oryantalistlerden yaptığı tartışmalı alıntılar sebebiyle reddedilmişti. Hatta bazıları onu, tezinde Hristiyan misyonerliği yapmakla suçlamıştı. Yine de görüşlerinde ısrar etti ve tezini 1953 yılında yayımladı. Belki de Princeton'daki konferansa çağrılma sebebi

213 Agy., s. 68-69.
214 Lilly ve bildirisi için bkz. Johnson, *A Mosque*, s. 69- 70.

buydu.[215] Daha sonraları İslam'ın seküler ve demokratik yönetimi meşru kabul ettiğini yazdı.[216] Toplantıdaki diğer misafirler arasında Ürdünlü bakan ve yıllardır baş yargıçlık yapan Abdullah Ğûşe (Filistin kökenli) ve Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerden gelen bir grup yetkili ve büyükelçi vardı. Said Ramazan'ın (ve muhtemelen Muhammed Halafallah'ın da) toplantıya davet edilmesini tavsiye eden, ABD'nin Mısır büyükelçisiydi.[217]

Uluslararası Enformasyon İdaresi (IIA), Ortadoğu'dan gelen katılımcıların ulaşım da dâhil yirmi beş bin dolar tutan tüm masraflarını karşılamıştı. Bu kurum, ABD Dış İşleri'ne bağlı, istihbaratla temas halinde olan bir yapılanmaydı. Ek masraflar için ABD hava yollarından ve Suudi Arabistan'daki ABD petrol konsorsiyumundan yardım istenmişti. Pek çok katılımcı gibi Said Ramazan da bir akademisyenden ziyade fikir adamı olarak konferansa katılıyordu ve tüm masrafları karşılanmıştı. Gizliliği kaldırılmış ve "Gizli-Güvenlik Bilgisi" etiketi taşıyan bir IIA dokümanı, projenin amacını şöyle özetlemekteydi: "İlk bakışta konferans sadece öğrenme amaçlı bir uygulama gibi görünüyor. Aslında verilmek istenen izlenim bu." Asıl amaç, belgenin bildirdiğine göre; eğitim, bilim, hukuk, felsefe ve kaçınılmaz olarak siyaset gibi alanlarda büyük etkiye sahip insanları bir araya getirmekti. Toplantıdan beklenen çeşitli sonuçlar arasında, İslam'ın kendi içinde bir rönesansı sonuç verecek motivasyon ve yönlendirme de vardı.[218]

Toplantının yayımlanan bildirileri bu grubun bir araya gelmesini kasıtlı olmaktan ziyade tesadüfiymiş gibi gösteriyordu. "1953 yazında, ABD'de sıra dışı bir şekilde çok sayıda Müslüman bilgin nasıl olduysa bir araya geldiler."[219]

O tarihten itibaren İslam ve Müslümanlar oldukça hızlı bir şekilde desteklenmeye başlanacaktı. 1954 kadar erken bir tarihte,

215 Halafallah'ın teziyle alakalı tartışmalar için bkz. Donald Malcolm Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 155–56.

216 Bkz. Muhammed Halafallah, *El-Kur'an ve'd-devle* (Kahire: Mektebetü'l-anglu'l-mısriyye, 1973).

217 Bkz. Robert Dreyfus, *Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam* (New York: Metropolitan Books, 2005), s. 77-78.

218 Robert Dreyfus, "Cold War, Holy Warrior," *Mother Jones*, Ocak- Şubat 2006.

219 Colloquium on Islamic Culture in Its Relation to the Contemporary World, Eylül 1953 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954), s. 7.

Sovyet hacılar arasında anti-Sovyet duyguları kışkırtmak üzere Hac mevsiminde Mekke'ye casus provokatörler gönderilecekti. CIA'in gönderdiği ajanlar Nazilerle iş birliği yapan Sovyet Müslümanlardı. Bunlar 2. Dünya Savaşı sırasında Sovyet Müslümanları, hükümetlerine karşı desteklemek için Nazi rejimiyle ortak hareket etmişlerdi.[220] ABD, Reich İşgal Altındaki Doğu Toprakları Bakanlığı (Ostministerium) için çalışmış Nazi casuslarından oluşan bir takımı ve liderlerini devralıp kullanmıştı. Aslında CIA tarafından Mekke'ye gönderilen bu işbirlikçi Nazi casuslarından bir tanesi, sonraki yıl Endonezya'ya, Bandung Konferansı'na gönderilecekti. Amacı Sovyet Birliği'ne ve bu devletin Sovyet Müslümanlara uyguladığı muameleye karşı propaganda yapmaktı. Böylece Üçüncü Dünya ülkeleri arasında Sovyetlerin pozisyonu zedelenmiş olacaktı. Eisenhower yönetiminden bir yetkili, Bandung'daki CIA operasyonunu onaylar bir şekilde "Makyavelist bir hamle" olarak nitelemişti.[221] Bir başka önemli görev, Endonezya Komünist Partisi'ne karşı sağcı Endonezyalı Müslüman örgütleri destekliyordu. Sağcı Endonezya İslamcıları eski bir bakan tarafından yönetiliyordu ve bu bakan İsviçre'deki bir banka hesabı üzerinden anti-komünist sabotaj operasyonlarını finanse ediyordu. Bakanın deniz aşırı kontağı, Bandung'a gönderilen CIA ajanıydı.[222]

İngilizler 1940'ların başından beri Müslüman Kardeşler Topluluğu'yla iş birliği yapmayı uygun görüyorlardı. Amaçları seküler antiemperyalist ulusalcıları ve komünistleri mağlup etmekti. Bu strateji bağlamında cemiyetin kurucusu Hasan el-Benna'ya, 1941 yılının Ocak ayında hapishaneden çıktıktan sonra, İngilizler tarafından maddi destek teklif edilmişti. En güvenilir kaynaklara göre cemiyet, 1928'de kabul etmiş olsa da, bu defa £500'lük teklifi reddetmişti. Bu bağış eski İngiliz-Fransız mülkiyetindeki Suez Canal Company tarafından, bir cami inşaatını finanse etmek amacıyla yapılacaktı.[223] Bundan başka cemiyet, 1944 yılındaki komünist harekete sızmıştı ve 2. Dünya Savaşı'nın ardından elde ettikleri istihbaratı Mısır Hükümeti'ne aktaracak-

220 Johnson, *A Mosque*, s. 65.
221 Agy., s. 71-73.
222 Agy., s. 147-148.
223 Bkz Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1969), s. 28, 9.

tı. Mısır Hükümeti de bu sayede üniversitelerdeki ve sendikalardaki komünistleri yakalamıştı.[224] Hür Subaylar'ı ve Abdünnâsır'ı başa getiren 1952'deki darbenin hemen ardından Müslüman Kardeşler Topluluğu, İngilizlerle toplantılara ve görüşmelere başladı. Cemiyet aslında 1946'dan beri İngilizlerden uzaklaşmıştı ve İngiliz işgaline karşı saldırılarda bulunmuştu (1953'teki bu meşhur toplantı cemiyetin genel danışmanı Hasan İsmail el-Hudeybi ile İngiliz elçilik yetkilisi ve Doğu danışmanı Trefor Evans arasında gerçekleşmişti).[225] Abdünnâsır bu toplantıyı kendi arazi reformuna karşı Hudeybi'nin düşmanlığı olarak kabul etti[226] ve topluluğu bu ortamda dağıtma yoluna gitti. Abdünnâsır hükümeti, ayrıca cemiyetin Amerikalılardan finansal destek aldığını iddia etti fakat somut bir delil sunulmadı.[227]

Cemiyet üyeleri tarafından 1954'te Abdünnâsır'a düzenlenen başarısız suikast girişiminin ardından Ürdün'deki Kral Hüseyin rejimi, vatandaşlıktan çıkarılmış ve firari olan Said Ramazan da dâhil cemiyetin liderlerine -Abdünnâsır'a karşı organize olmalarını kolaylaştırmak için- diplomatik pasaportlar verdi. Eski CIA yetkilisi Robert Baer'a göre CIA, Suudi Arabistan'ın Abdünnâsır'a karşı hareket etmek üzere topluluğa finansal yardım yapmasını onaylamıştı.[228] Aslında Mısır'da istihbarat toplayan ve Abdünnâsır tarafından 1956'da yakalanıp sınır dışı edilen İngiliz diplomatların "dini bir oluşumun öğrenci unsurlarıyla" temas hâlinde olduğu söyleniyordu. Amaç, Avrupalıların hayatlarını koruyacak bir askeri müdahale için gerekçe oluşturacak köktenci ayaklanmaları kışkırtmaktı.[229] Casusluk halkasının diğer üyelik tutuklandı. Tutuklananlar arasında Arap Haber Ajansı adında MI6'ya bağlı paravan bir kurumu yöneten James Swinburn de vardı. Swinburn Abdünnâsır'a karşı bir darbe planladıklarını itiraf ettikten sonra Mısırlı yetkililer bu casusluk çemberi hakkında

224 Agy., s. 32. Ayrıca bkz. Joel Beinin ve Zachary Lockman, *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882- 1954* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), s. 372.

225 Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, s. 112-113.

226 Hudeybi'nin Abdünnâsır'ın arazi reformlarına dair görüşleri için bkz. agy., s. 107.

227 Agy., s. 182.

228 Dreyfus, *Devil's Game*, s. 101-102. ABD'nin Suudi Arabistan üzerindeki baskınlığı için bkz. Robert Vitalis, *America's Kingdom: Mythmaking on the Saudi Oil Frontier* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007).

229 Stephen Dorill, *MI6* (Londra: Simon & Schuster, 2002), s. 632.

daha fazla bilgi ortaya çıkardılar.[230] Abdünnâsır'a suikast düzenlemek için birbirinden bağımsız gerçekleştirilen İngiliz teşebbüsleri ile cemiyetin üyeleri arasında, her iki kesim de kendisini baş düşman kabul etmesine rağmen, herhangi bir ilişki bulunduğuna dair hiçbir delil ortaya konmadı.

1957 yılının Ocak ayında ABD başkanı kendi adını taşıyan doktrinini (Eisenhower Doctrine) oldukça süslü bir konuşmayla ilan etti. Ortadoğu'da komünizm tarafından tehdit edilen her ülkenin yardımına ABD'nin koşacağını duyurdu. Eisenhower konuşmasında şunları vurguladı:

> Ortadoğu üç büyük dinin -İslam'ın, Hristiyanlığın ve Yahudiliğin- doğum yeridir. Mekke ve Kudüs, haritadaki yer adlarından ibaret şeyler değildir. Ruhun maddeye olan üstünlüğünü öğretecek dinleri sembolize etmektedirler. Bu dinler aynı zamanda bireyin, hiçbir despotik hükümetin mahrum edemeyeceği bir itibarının ve haklarının olduğunu da öğretmektedirler. Ortadoğu'daki bu kutsal yerlerin ateist materyalizmi yücelten bir yönetime bırakılmasına göz yumulamaz.[231]

CIA'den Frank Wisner ve ABD Genel Kurmay Başkanı ile yapılan gizli toplantılarda Eisenhower, komünizmle savaşmak için Arapların dinlerinden ilham almaları gerektiğini vurgulayarak şunu ifade etti: "Meselenin 'kutsal savaş' yönünü vurgulamak için mümkün olan her şeyi yapmamız gerekiyor."[232] ABD'nin planı, Müslüman Kardeşler Topluluğu gibi yeni reformcu grupları desteklemek ve gelenekçi din adamlarından uzak durmaktı. 1957 yılının ilerleyen dönemlerinde Kral Hüseyin tarafından ABD elçiliği desteğiyle bir saray darbesi gerçekleştirildi. Hedefte demokrasiyle seçilmiş parlamento, emperyalizm karşıtı kabine ve ulusalcı ordu subayları vardı. Bu kalkışmada cemiyetin Ürdün kolunun üyeleri İngilizlerin eğittiği Bedevi ordusuna katılacaktı. Böylece ülkede "komünist" diye adlandırdıkları emperyalizm karşıtı ve demokrasi taraftarı güçlerle savaşacaklardı.[233] İleride göreceğimiz gibi bu, Amerikan destekli İslamcıların Müs-

230 Agy., s. 632, s. 636.

231 Başkan Dwight Eisenhower tarafından yapılan konuşma, 5 Ocak 1957, http://millercenter .org/scripps/archive/speeches/detail/3360 (son erişim tarihi 19 Şubat 2014).

232 Aktaran Johnson, s127.

233 Bkz Joseph Massad, *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan* (New York: Columbia University Press, 2001), s. 194.

lüman dünyadaki Amerika'nın komünist düşmanlarına son defa cihat ilan etmesiydi.

Bu arada Hâşimilerin geleneksel düşmanı olan Suudiler, Batı'nın kurduğu Sovyet karşıtı Bağdat paktına karşı Abdünnâsır'ın yanında yer almıştı. Bu sebeple ABD Dış İşleri Bakanlığı Suudi Arabistan'ı Mısır etkisinden kurtarmaya karar verdi.[234] ABD, Suudilerin Müslümanların kutsal mekânlarını elinde tuttuğunun farkındaydı. Bu yüzden Eisenhower, Abdünnâsır'a karşı bir denge unsuru olacak şekilde Suudileri destekleme konusunda ısrarcıydı. Suudi Kralı'nın ruhani bir lider olarak sahneye çıkmasını planlıyordu. "Bunu başarır başarmaz, onun [kralın] siyasi liderliğini öne sürmeye başlayabiliriz."[235] Kral Suud bu rol için yetersiz ve uygunsuz olduğundan Prens Faysal (Suudi Arabistan'ın veliaht prensiydi, Amerikalıların desteğiyle kardeşi Kral Suud'u 1964'te tahttan çekilmeye zorlayacak ve yerine kendisi geçecekti) Mekke'de uluslararası bir İslami konferans tertip etti. Amaç Arap milliyetçiliğiyle, sosyalizmle ve sekülerizmle savaşmak ve İslam Dünyası Birliği'ni kurmaktı. ABD, Arap Soğuk Savaşı sırasında Abdünnâsır'a karşı Suudileri taşeron olarak kullanacaktı ve Kral Faysal'ın hamlesi de bu yeni rolün bir parçasıydı. Bu konferansa Said Ramazan da katıldı (aslında birliğin kurucu üyeleri arasındaydı).[236] Kendisi aynı zamanda Amerikan istihbaratıyla çalışıyordu, birliğin iç tüzüğünü oluşturmada ve komünizm karşıtı ajandanın planlanmasında yardımcı oldu.[237] Konferansın sonuç bildirisindeki şu sözler dikkat çekicidir: "İslam'ı reddedenler ve ulusalcılık adı altında onun çağrısını bozanlar, aslında Arapların en azılı düşmanlarıdır. Çünkü Arapların zaferleri, İslam'ın zaferleriyle içi içe geçmiştir."[238] Kral Faysal'ın Arap birliğini İslam birliğiyle değiştirme teşebbüsüne bir tepki olarak Abdünnâsır bu yeni İslami ittifakı "Arap dünyasını bölmeyi ve Arapların birlik umudunun altını oymayı amaçlayan

234 Alıntılayan Salim Yaqub, *Containing Arab Nationalism: The Eisenhower Doctrine and the Middle East* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006), s. 44.

235 Alıntılayan agy., s. 44.

236 Birliğin kurucular listesi için bkz. Reinhard Schulze, *A Modern History of the Islamic World* (New York: New York University Press, 2002), s. 172.

237 Johnson, s. 162- 63.

238 "Islam against Nationalism," *Economist*, 2 Haziran 1962, 903, aktaran Abdullah M. Sindi, "King Faisal and Pan- Islamism," *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia* içinde, ed. Willard A. Beling (Londra: Croom Helm, 1980), s. 186.

bir Amerikan-İngiliz komplosu" olmakla suçlamıştı.[239] Çok da haksız değildi. Amerikalılar birliğin oluşmasında pek müdahil olmasalar da, tebrik ve desteklerini iletmişlerdi. Zira komünizmle ve antiemperyalist Arap ulusalcılığıyla aynı anda savaşacak uluslararası ağlarına yeni bir unsur eklenecekti.

Müslüman grupları ve İslamcılığı daha çok komünizme karşı kullanmak, Soğuk Savaş boyunca standart bir durum oldu. 1965 yılında ABD destekli bir darbeden sonra sayıları yarım milyon ile bir milyon arası olan komünistin ya da sözde komünistin katledilmesi olayına sağcı Endonezyalı Müslümanların katılması *Chicago Tribune*'deki bir köşe yazısı ile kutlandı: "Genç Müslümanların bir şeyleri değiştirmek için Komünist Parti merkezlerini yıktığını ve 'Çok yaşa Amerika!' diye sloganlar attığını okumak çok güzel."[240] Endonezya'daki Müslüman liderler ABD elçiliği ve CIA ile düzenli toplantılar yaptılar. Bu görüşmelerde Endonezyalı komünistlerin isimleri ve adresleriyle beraber, katliamın engellenmeden devam etmesini sağlayacak silahlar da verildi. Endonezyalı İslamcılara verilen destek 1950'lere dayanıyordu. O yıllarda ABD ve İngiltere, Sukarno karşıtı ayaklanma için silah sağlıyordu. Çoğunluğunu İslamcı grupların oluşturduğu bu ayaklanma 1961 yılında bastırılacaktı. Bu gruplar Endonezya'nın farklı bölgelerinde Sukarno yönetimine başkaldıran İslami cumhuriyetler ilan etmişlerdi.[241] Sukarno, iktidarını sağlama alır almaz İslamcı grupları dizginleyecekti. Fakat bunlardan bazı aşırı gruplar komünizm karşıtı bir güç olarak kalmaya devam edecekti. Ayrıca bu gruplar, 1980'lerde Afganistan'daki Sovyet karşıtı mücadeleye de katılacaklardı.[242]

Sovyetler Birliği'yle savaşan Müslümanlara gösterilen ilgi, sadece Afganistan'da değil Sovyetler Birliği'nin kendi içinde de vardı. Bu, ABD stratejisinin bir parçasıydı, çünkü ABD Dış İşleri Bakanlığı, Rand Corporation'dan 1982 yılında Nazi politikası hakkında bir rapor istemişti. Naziler, 2. Dünya Savaşı sırasında Rus olmayan Sovyet ulusları kendi tarafına çekme politikası güdüyordu ve bu da Sovyet rejimini yıkmaya yönelik stratejinin bir

239 Sindi, agy., s. 188.
240 "1 1/2 Cheers for Indonesia," köşe yazısı, *Chicago Tribune*, 12 Ekim 1965.
241 Bkz. Mark Curtis, *Secret Affairs, Britain's Collusion with Radical Islam*, s. 77-82, 95-98.
242 Agy., s. 98.

hazırlığıydı. Rapor, Sovyet Müslümanlarının çoğunu muhtemel bir Amerikan istihdamı için Nazilerle iş birliğine yönlendiren politikaları inceleyecekti.[243] 1960'larda Soğuk Savaş'ın bir parçası olarak CIA, Beyrut'ta *el-Hivâr* adında Arapça bir dergi kurdu. Cömert bir CIA finansmanı alan derginin müstakbel editörü için bir ön koşul vardı: Sovyet Müslümanlarının durumlarıyla alakalı yazılar yayımlamak.[244] 1970'lerin sonunda ABD, Suudilerle ve Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat ve onun ardından Hüsnü Mübarek ile iş birliği yaptı. Böylece Afganistan'dan Pakistan'a, oradan da Arap Dünyası'na, Avrupa'ya ve ABD'ye uzanan bir alana yayılmış İslamcıları silah altına alma, finanse etme ve eğitme işine girdi. Bu gruplar, Sovyetlere karşı verilecek nihai bir savaş için hazırlanıyordu. Taliban ve el-Kaide'nin ortaya çıkmasına ABD'nin bu politikası sebep olmuştu ve onun Suudi Arabistan ve Pakistan gibi taşeronları da bu politikanın suç ortaklarıydı. Bu iki örgüt, ABD'nin ürettiği ve eğittiği İslamcılar içinden çıkacak, sonrasında Afganistan'ı yönetecek ve Sovyetlerin yıkılmasının ardından kendilerine sırtını dönen ABD'yle savaşacaktı.[245]

Sağcı ve komünizm karşıtı İslamcı grupların ve onların Suudi finansörünün hegemonyası doğrultusunda ABD, taktiklerinde belirli değişikliklere gitti. Bir zamanlar yerel ve uluslararası komünizme ve Sovyetlere karşı cihadı desteklemek için dini fetvaların yayımlanmasını teşvik etmişti. Ayrıca Müslüman dünyanın genelinde Batı tarzı liberal "demokrasi" uğruna yapılan yerel provokasyonlara karşı Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde yerel diktatörlerin desteklenmesi için de bu fetvaları teşvik etmişti. Aynı şekilde şimdi de "Savaş ve Terör" çağı için İslam'ın bir diğer varyantını üretip suç ortağı yapacaktı. Bu yüzden, öyle görünüyor ki Batı'nın ve Amerika'nın demokrasiye politik ve kültürel olarak bağlılığı, değişik stratejik sonuçlar için destekledikleri "İslam" kadar esnek bir bağlılıktır. Bu taktik değişikliği, Foucault'nun "söylemin taktiksel çok-değerliliği" dedi-

243 Alex Alexiev, *Soviet Nationalities in Nazi Wartime Strategy, 1941- 1945: Report Prepared for the Net Assessment, Office of the Secretary of Defense, Rand Foundation*, Rand Publication Series (Santa Monica, CA: Rand, Ağustos 1982).

244 Mitchell, "The Middle East in the Past and Future of Social Science," s. 12.

245 ABD'nin 1970'lerden 1990'lara kadar İslamcıları teçhiz edip silah altına almasına dair bkz. John Cooley, *Unholy Wars: Afghanistan, America, and International Terrorism*, 3. bsk (Londra: Pluto Press, 2002).

ği şeyi andırıyor. Bu kavramın içerisinde "farklı stratejilerde rol alabilecek söylemsel unsurların çokluğu var."[246]

Demokrasi için İslam'ı Teşvik Etmek

Ilımlı bir İslam'ı üretip desteklemek için ABD'nin günümüzde yürüttüğü kampanya, daha zayıf bir çaba değilse de bu teolojik müdahalelerin bir devamıdır. Fakat bu, pek de yeni bir Batı taktiği değildir. Tarihi, Napolyon'un Mısır işgaline kadar gider. Napolyon 1798 yılının Temmuz ayında İskenderiye'ye çıktığında, Mısırlılara şunu ilan etmişti: "Kâinatın Rabbi, her şeye gücü yeten [Tanrı], [Memlûk] hanedanının yıkılmasını emretti."[247] Şöyle devam etti: "Şeyhlerin, ulemanın, kadıların ve imamların görevlerine devam etmesi, onların görevidir. Vakit namazları, her zaman olduğu gibi camilerde eda edilecektir. Tüm Mısırlılar Tanrı'ya şükretmeli. Memlûk hanedanını yıktığı için hamd ve sena Ona'dır. -Sesini yükselterek devam etti- Tanrı Osmanlı sultanının itibarını daim etsin, Tanrı Fransız Ordusu'nun itibarını daim etsin. Tanrı'nın laneti Memlûkler üzerine olsun. Tanrı Mısır ulusunun hâlini iyileştirsin."[248]

Napolyon'un ilk başta, sömürge faaliyeti için İslami meşruiyete başvurması, daha sonra 19. yüzyılda İngilizler tarafından da tekrar edilecekti. 1857 yılında, 2. Abdülhamit "halife" unvanını Fransız işgaline karşı kullanmadan önce, Osmanlı Sultanı ve Halife 1. Abdülmecit'ten bir bildiri almışlardı. Bildiride Hindistan'daki Müslümanlara hitaben İngilizlere karşı isyana katılmamaları ve Sultan'ın İngiliz müttefiklerine karşı sadık olmaları söyleniyordu.[249] Bu, Osmanlıların hilafetin otoritesini kullanmalarını İngilizlerin ilk isteyişi değildi. Elli yıl önce Napolyon, Hindistan'daki İngiliz yönetimini tehdit etmişti. İngiliz diplomatlar

246 Foucault, *The History of Sexuality*, C 1: "An Introduction" (çev. Robert Hurley. Londra: Allen Lane, 1979) s. 100.

247 "Proclamation of Bonaparte to the Egyptians. Muharram 1213 A.H.," Saladin Boustany, ed., *The Journals of Bonaparte in Egypt*, 1798-1801 (Kahire: Daru'l-maarif, 1971) içinde, s. 5.

248 Agy., Napolyon'un bildirisindeki 5. madde, s. 9.

249 Bildirinin metnine dair bkz. Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964* (Oxford: Oxford University Press, 1967), s. 123-124. Ayrıca bkz. Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas Press, 1982), s. 58, ve Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam*, s. 185.

bu tehdidi ciddiye almıştı ve Osmanlı halifesinden Hint Müslümanlarına hitap edip "Fransızların sahte vaatlerine" karşı onları uyarmasını istemişti. Henry Laurens, böyle yapmakla "Sultan'ın farkında olmadan pan-İslamcılık'a dâhil olduğunu" belirtiyordu.[250] Ayaklanmanın ve Babürlülerin devrilmesinin ardından İngilizler Hindistan'daki Anglo-Muhammedi kanunları ciddiyetle ortadan kaldırmaya başladı. Bu uygulama, nihai olarak Hint kanunlarının tamamen İngilizleştirilmesine giden yolda bir İngiliz dayatmasıydı. 1860'lar ve 1870'ler bu hızlandırılmış sürece öyle bir şahitlik edecekti ki yüzyılın sonuna gelindiğinde, -aile hukuku ve mülkiyet hukukunun bazı işlemleri hariç- tüm yerel kanunların yerini İngiliz hukukunun aldığı görülecekti."[251]

İngilizler 1882 yılında Mısır'ı işgal ettiğinde, yeni İslami hükümet anlayışları için can atıyorlardı, toplum anlayışından bahsetmiyoruz bile. İngiliz Genel Danışmanı Lord Cromer, Britanya'nın Mısır'daki ateşli anti-feministlerinden biriydi. Kadınların oy hakkına karşıydı ve Mısır'da kadınların, hatta kadın hekimlerin eğitimini engelliyordu. Bununla beraber Müslüman toplumları modernleştirme yolu olarak kadınların hicap (Mısırlı kadınlara özgü tesettür kıyafeti) giymemesini savunuyordu. Onun ırkçı İslam anlayışı, bir dizi Oryantalist kaynaktan besleniyordu. Mısırlı entelektüel Kasım Emin'in 1899 yılında kaleme aldığı *Kadınların Özgürleştirilmesi* adlı eseri, Cromer'ın Oryantalizminden epey faydalanmıştı. Mısırlı anti-emperyalistleri kınarken İngilizlere övgüler yağdırıyordu. Bu eser sadece modernleşme hakkında değildi, aynı zamanda kadınların hicap giyme meselesinin teolojik bir tefsiriydi. Bu konuyla ilgili epey teolojik yorumlar yapmıştı (daha fazla görüş için 2. bölüme bakınız).[252] Zamanındaki söylentilere göre, kitabın Cromer'ın ısrarlarıyla ve onunla iletişim içerisinde yazıldığı iddia ediliyordu.[253] Ayrıca, 19. yüzyıl sonlarında İslami reformcuların en önemlilerinden biri olan Muhammed Abduh'un yükselişi, İn-

250 Henry Laurens; Tolan, Veinstein ve Laurens, *Europe and the Islamic World* içinde, s. 272.
251 Hallaq, *Sharia*, s. 383.
252 Bkz. Kasım Emin, *Tahriru'l-mer'e*, *El-A'mâlu'l-kâmile*, ed. Muhammed 'Imâra (Kahire: Dâru'ş-şuruk, 1989) içinde, s. 352- 59.
253 Bkz. Leyla Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), s. 153, 159.

giliz sömürge gücünden bağımsız değildi (somut delil olmasa da Kasım Emin'in kitabındaki bir bölümün Abduh tarafından yazıldığı iddia edildi). Abduh 1899 yılında İngiliz işgal kuvvetleri tarafından Mısır'ın başmüftüsü olarak atanmıştı. Mısır'ın iktidardaki monarşisiyle Abduh'un arası iyi değildi, oysaki Hidiv Abbas Hilmi onun Cromer'la çok iyi anlaştığını söylemişti. Cromer, Abduh'un vefat ettiği 1905 yılında kaleme aldığı yıllık raporunda ondan övgüyle söz edecekti. Ancak sonraki yıllarda eleştirmekten de geri durmayacaktı.[254]

Aynı dönemde, 1889 yılında, Suriyeli önemli bir entelektüel olan Abdurrahman el-Kevâkibî, Osmanlı baskısından kaçmak ve Osmanlı karşıtı görüşlerini daha özgürce ifade edebilmek için Halep'ten Kahire'ye taşındı. Fikirlerinde Cemaleddin Afgânî'nin ve Muhammed Abduh'un tesiri vardı. Abduh'un aksine Kevâkibî, Hidiv Abbas Hilmi'nin yakın dostuydu ve onun maddi desteğinden faydalanıyordu.[255] *Despotizmin Doğası-Köleliğin İflası: İsti'battan İstibdata* (*Tabâiu'l-istibdâd ve mesâriu'l-isti'bâd*) adlı şaheserini ilk defa Osmanlı'ya karşı yayımladı. Bu eserini, 1900 ila 1902 yılları arasında *el-Müeyyed* adlı Kahire gazetesinde makaleler serisi olarak okuyucularına sundu, daha sonra bu makaleler bir araya getirilerek kitap haline geldi. Kitapta Doğu meselesi ve Osmanlı despotizmi üzerine tercüme edilmiş Avrupalı eserlerin (Kevâkibî Arapça, Türkçe ve Farsça biliyordu ama hiçbir Avrupa dilini bilmiyordu) epey etkisi vardı. Sömürge anlayışını (Lord Cromer'ın yönetimindeki gaddar İngiliz sömürgesi altında Mısır sürünürken) eleştirirken Fransız ve İngiliz demokrasilerine (ve diğer Avrupa hükümetlerine ve hatta ABD'ye) övgüler diziyordu.[256] Aydınlanmacı düşünürleri takip eden Kevâkibî, despotizmle dini ilişkilendirdi, fakat onlar [Aydınlanmacı düşünürler] gibi Müslüman yöneticilerin despot olmalarına karşın İslam'ın öyle olmadığını vurguladı. Onun en önemli tesiri, İtalyan düşünür ve oyun yazarı Vittorio Alfieri'nin eseriydi. Alfieri 1777'de

254 Bkz. Roger Owen, *Lord Cromer: Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul* (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 361.

255 Bkz. Muhammed 'Imâre, *Abdurrahman el-Kevâkibî: Şehîdu'l-hurriyye ve Muceddidu'l-İslam* (Beyrut: Dâru'l-vahde, 1984), s. 38.

256 Abdurrahman el-Kevâkibî, *Tabâiu'l-istibdâd ve mesâriu'l-isti'bâd, el-A'mâlu'l-kâmile li'l-Kevâkibî*, ed. Muhammad Cemal Tahhan (Beyrut: Merkezu Dirâseti'l-vahdeti'l-Arabiyye) içinde, s. 516–18.

Della Tirannide'yi yazmıştı ve Kevâkibî de muhtemelen bu eserin eksik bir Türkçe tercümesiyle karşılaşmıştı.[257]

Kitabında Kevâkibî Doğu ve Batı despotizmleri arasındaki farkları pek çok yönden ortaya koydu. Örneğin, Batı despotizminin daha bilge, daha sağlam ve bir nebze esnekliğe rağmen daha baskın olduğunu belirtiyordu. Öte yandan, ona göre Doğu despotizmi daha istikrarsız, ömrü kısa ve çirkindi." Başka farklar da vardı: "Batı despotizmi kayboldu, yerini -koşulların el verdiği ölçüde- adil bir yönetim aldı. Doğu'nun tabiatında yakın geleceği umursamamak var. Yerini daha kötü bir despotizme kaptırırsa, sanki gözleri yakını göremezmiş gibi, hemen ahirete yönelir."[258] Kevâkibî'nin emperyalist yorumculardan ödünç aldığı "gelecek" endişesine dikkat edin. Batılıları Doğululara üstün tutan diğer kıyaslardan sonra Kevâkibî şu sonuca varır: "Doğu, geçmişin ve hayal gücünün bir ürünüdür, oysaki Batı geleceğin ve zaferin..."[259]

Daha önceki eserlerinden olan ve Mekke'nin isimlerinden birini taşıyan *Ümmü'l-kurâ* adlı kitabında (ilk defa 1898 yılında yayımlandı) Kevâkibî, Osmanlı halifesinin yerini Arap bir halifenin alması gerektiğini savunuyordu. Ayrıca halifenin ruhani nüfuz alanı da sınırlandırılmalıydı.[260] Kevâkibî bu eserinde Müslüman dünyanın her yerinden gelen Müslümanlar aracılığıyla Mekke'de hayali bir Müslüman birliği kurar. Arap topraklarından olduğu kadar İngiltere'den, İran'dan, Çin'den vs. de Müslümanlar kendi iç tüzüğü olan bir Müslüman cemiyeti kurmak için bir araya geleceklerdi. Toplantıya davet ettiği bu hayali gizli cemiyet, İslam'a bulaşan "hastalığı" ve "bozulmayı"

257 Türkçe tercüme için bkz. Ettore Rossi, "Una traduzione Turca dell'opera 'Della Tirannide' di V. Alfieri probabilmente conosciuta da al- Kawakibi," *Oriente Moderno* 34, no. 7 (Temmuz 1954), s. 335. Ayrıca bkz. Ahmed Emin, *Zuamâu'l-ıslâh fî Ahdi'l-hadîs* (Kahire: Mektebetu'n-nahdati'l-mısriyye, 1948), s. 254. Kevâkibî'nin Alfieri'den alıntısı için bkz. el-Kevâkibî, *Tabâiu'l-istibdâd*, s. 529. Kevâkibî'nin Alfieri'ye nasıl ulaşmış olabileceğine dair tartışmalar için bkz. Abbas Mahmud el-Akkad, *Abdurrahman el-Kevâkibî, er-Rahhâletü'l-kâf* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1969), s. 132-35. Akkad, Kevâkibî'nin Alfieri'yi kendi döneminde Halep'te yaşayan İtalyanlar aracılığıyla öğrenmiş olabileceğini öne sürer. Ayrıca bkz. Sylvia Haim, "Alfieri and al- Kawakibi," *Oriente Moderno* 34, no. 7 (Temmuz 1954), s. 321-34. Haim eserin Kevâkibî'ye sesli bir şekilde okuma esnasında tercüme edilmiş olabileceğini öne sürmüştür.

258 el-Kevâkibî, *Tabâiu'l-istibdâd*, s. 483. Diğer kıyaslar için bkz. s. 461- 62.

259 Agy., s. 492.

260 Abdurrahman el-Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ, el-A'mâlu'l-kâmile li'l- Kevâkibî*, ed. Muhammad Cemal Tahhan (Beyrut: Merkezu Dirâseti'l-vahdeti'l-Arabiyye) içinde.

(Arapça "futur") - "ahlâkî bozulma" yanında "çürüme" ve "irtica" açısından- araştıracaktı.[261] Bu araştırma aynı zamanda İslam siyaseti ekseninde gerçekleşecekti. Bu siyaset, Hulefâ-yı Râşidîn döneminde tamamen sosyalist parlamenter, yani "demokratik" bir siyasetti. Ancak daha sonra mutlakiyetçi olacak ve temel kanuni yönetimlerce sınırlanmış "kralların siyaseti"ne dönüşecekti.[262] Bu "bize" "özgürlüğümüzü" ve "adaletimizi" kaybettirdi.[263] Kitabın ikinci yarısında "çürümenin" bir sonucu olarak İslami uygulamaların asırlar boyunca saflığını nasıl kaybettiğini detaylandırdıktan sonra Kevâkibî, açık bir şekilde (despotizm üzerine kaleme aldığı ve Osmanlı'nın isim verilmeden eleştirildiği kitabının aksine) Osmanlı yönetimini ve bu yönetimin Türk olmayan uluslara karşı sergilediği ayrımcılığı dile getiriyordu. Ardından bu hastalığa karşı alınması gereken tedbirleri sıralamıştı. Bunların arasında "düşüncenin aydınlanması" şeklindeki oldukça önemli bir "tedavi" bulunmaktaydı. Bu tedavi gençleri eğitmekle ve ilerleme/yükselme [terakki] arzusunu aşılamakla gerçekleştirebilirdi.[264] Bu toplantı, Arap yarımadasının önemi ve Arapların "İslami" ya da "dini" bir Rönesans gerçekleştireceği konusunda kararlıydı.[265]

Bu bölümde öne sürülen görüşler, yirmi yıl önce Blunt tarafından dile getirilen iddialara oldukça benziyordu. Her iki şahıs da Arabistan'ın ve Arapların hilafet meselesinde yegâneliğinden söz ediyordu. Doğal olarak bu kitabın ve hayali toplantının sonuç bölümünde Kevâkibî, "din" ve "devlet" arasındaki farkı açıklamaya koyulmuştu. Ayrıca bu toplantının amacı, devlet işlerine dair dünyevi meseleler değil, bir İslam rönesansı yaratmaktı. Asıl amaç ise, "dinin yönetim olmadığını" vurgulamaktı.[266] Teklifi sadece dinin ve hilafetin Osmanlı'dan ayrılması değildi, dini desteklemek için hilafete ihtiyaç vardı. Hatta İslam tarihinde din ve devletin birbirinden ayrıldığının örneklerini verdi. Bunun is-

261 Örneğin bkz. agy., s. 299, 370.
262 Agy., s. 289.
263 Agy., s. 290.
264 Agy., s. 376.
265 Agy., s. 384, 390, 393.
266 Es-Seyyid el-Furâtî (Abdurrahman el-Kevâkibî'nin takma adı)), *Ümmü'l-kurâ*, (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyye tarafından yayımlandı, el-Matbaatü'l-mısriyye bi'l-ezher'de basıldı, 1931), s. 202. Konuşmanın bu kısmının Tahhan tarafından derlenen Kevâkibî eserlerinin içinde hiçbir açıklama yapmaksızın olmaması gerçekten önemlidir. Bkz. agy., s. 394.

tisnası, Hulefâ-yı Râşidîn dönemi ve diğer birkaç yönetimdi.[267] Kevâkibî teolojik olanla politik olanı ayırma konusunda ısrarcıydı. Ona göre İslam'ın otoritesi yönetimle ilgili meselelerde değil, ibadetle ilgili konulardaydı: "Bilindiği üzere, dini ritüellere ait meseleler dışında İslamcılıkta herhangi bir dini otorite tanınmaz."[268] *Ümmü'l-kurâ*'da Kevâkibî -neredeyse Blunt'ınkine benzer bir tarzda- Arap ve Kureyşli bir hilafetin kurulması için çağrı yapıyordu. Bu hilafetin politik iktidarı sadece hicaz bölgesini kapsayacaktı. Civardaki Müslüman topraklardan seçilmiş iki yüz insandan oluşan bir meclis bu halifeyi denetleyecekti. Meclisin otoritesi sadece "dinî kamu-siyasetine dair meseleler" üzerinde olacak, "saltanat ve idarecilikle alakalı siyasi veya idari bir meseleye müdahale etmeyecekti."[269] "Hilafet meselesi ancak bu şekilde çözülecekti ve iş birliği içinde bir İslami dayanışma birliği tesis edilecekti. Bu birlik, belirli değişikliklerle, yapı olarak Alman ve Amerikan birliklerinden esinlenmişti."[270] Bu fikirler, gizli toplantının tamamlanmasından iki ay sonra ortaya çıkan hilafet tartışmasını yapmış Hint bir delege ve büyük bir Müslüman komutan ve devlet adamı arasında geçen bir diyalog olarak sunuldu.[271] Hilafet konusundaki fikirleri bu hayali Müslüman devlet adamı dillendirecekti.

Avrupalılar desteklesin diye Arap hilafetini güvenli hâle getirmek amacıyla Kevâkibî, cihadın inançsızlara karşı yürütülen bir savaş olduğuna dair Oryantalist iddialara bile karşı çıktı. Onlara son yedi asırda Arapların böyle bir cihat ilan etmediğini hatırlattı.[272] Arap hilafetindeki Avrupalı Hristiyanların çıkarları, Kevâkibî'nin hayali komutanı tarafından açıkça dile getiriliyordu. "Eğer [Avrupalı] siyasiler [Araplar hakkındaki] bu gerçekleri ve ortaya çıkan ilave sonuçları öğrenirlerse, Arap hilafetinden korkmak yerine, kendi çıkarlarıyla beraber Hristiyanlığın ve insanlığın da çıkarlarına uygun olan bir Arap hilafetini desteklemek gerektiğini düşünebilirler. Bu hilafetin de, size daha önce

267 Abdurrahman el-Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ, el-A'mâlu'l-kâmile li'l- Kevâkibî*, ed. Muhammad Cemal Tahhan (Beyrut: Merkezu Dirâseti'l-vahdeti'l-Arabiyye) içinde.

268 el-Kevâkibî, *Tabâiu'l-istibdâd*, s. 450. Hilafet ve devlete dair görüşleri için bkz. Akkad, *Abdurrahman el-Kevâkibî*, s. 188-196.

269 el-Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ*, s. 397-398.

270 Agy., s. 399.

271 Agy., s. 393.

272 Agy., s. 401.

okuduğum gibi, bir danışma konseyine bağlı sınırlı bir otoritesi olacaktır."[273] Kevâkibî, Hidiv Abbas'ın Osmanlı Sultanı Abdülhamit yerine halifeliğe geçmesi için çağrı yapmıştı. Bunu da 1. Dünya Savaşı'nın başlangıcında İngiliz siyaseti açıkça desteklemişti.[274] Kevâkibî'nin hilafet meselesine dair görüşleri, Blunt'ınkilerin kopyası olmasa da, onlardan epeyce etkilenmiş görünüyordu. Bu görüşler, Osmanlılar'ın hilafet için uygun olmaması ve Araplar'ın hilafeti üstlenmesinin önemi şeklindeydi. Blunt'ın *The Future of Islam* [İslam'ın Geleceği] adlı eseri Arapçaya çevrilmemiş olsa da Kevâkibî'nin bu eserle Blunt'ın Kahire'deki tanıdıkları aracılığıyla tanışması muhtemeldi. Hatta o dönemde Kahire'deki evinde Blunt'ın kendisiyle dahi tanışmış olabilirdi.[275] Arap ve Müslüman entelektüellerin, despotizm ve demokrasi arasında yaşadıkları ikilemi içselleştirmeleri -Kevâkibî'ninki gibi eserlerden de anlaşılacağı üzere- liberal sömürgeci ve Oryantalist epistemoloji ya da pedagoji için tamamen alakasız bir şey değildi. Aslında bu entelektüellerin pek çoğu aslında sömürgeci pedagojik stratejinin bir ürünüydü ve Edmond Douettee ve William Marçais bunu daha önce ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuşlardı.

Kendilerinden evvelki Fransızlar gibi İngilizler de hilafet meselesine ve halifenin İslam için gerçekten önemli olup olmadığı konusuna karşı çok ilgiliydi. Bu ilgi, 1. Dünya Savaşı'nın başlangıcında, kendileriyle Osmanlılar arasındaki yeni savaş durumunun gölgesinde iyice artmıştı. Bu dönemde, 14 Kasım 1914'te, Türkler ilk defa İtilaf Devletleri'ne karşı modern "cihat" ilan etmişti. Bu ilan, Türkler savaşa girdikten haftalar sonra gerçekleşmişti ve iddialara göre Kaiser 2. Wilhelm himayesinde Almanya'da hazırlanmıştı. Yine iddialara göre Kaiser, diplomatlarına ve istihbarat teşkilatlarına "Doğu'yu ateşe verme" talimatı vermişti.[276] Cihat ilanı, Osmanlı'nın Şeyhülislam'ı tarafından verilen bir fetvayla duyurulmuştu ve Alman siyasi ve askeri liderler bu

273 Agy., s. 402.

274 Agy., s. 388. Ayrıca bkz. Muhammed İmâre, *Abdurrahman el-Kevâkibî*, s. 38.

275 Blunt'ın kitabının Kevâkibî üzerindeki etkisine dair bkz. Haim, "Blunt and al- Kawakibi."

276 Susanne E. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship* (Washington, DC, and Cambridge: German Historical Institute and Cambridge University Press, 2009), s. 439. Osmanlı'nın cihat ilan etmesinde Almanların oynadığı role dair literatürde önemli tartışmalar var. Bunun için bkz. Marchand, *German Orientalism*, s. 439-446.

fetvayı dört gözle bekliyordu. Bu liderler "Fransa'daki düşman Müslüman askerleri" hedef alan broşür propagandası için bu fetvayı hemen "Arapça ve Hintçeye [metinde böyle geçiyor]" tercüme ettirdi.[277] Kaiser, o sıralarda Suriye'de bir kazı gezisinde olan Max Freiherr von Oppenheim'ı yanına çağırmıştı. Kendisi emekli, zengin bir diplomat ve arkeolog olmanın yanı sıra Hidiv Abbas Hilmi'nin de bir arkadaşıydı. Oppenheim Mısır'daki Alman başkonsolosluğunda maslahatgüzar olarak görev yapıyordu. 1908 yılında "İngiltere ve İslam" hakkında Şansölye von Bülow'a bir rapor geçmişti. Bu raporda İngilizlerin Osmanlı İmparatorluğu'nu zayıflatma teşebbüslerine yer vermişti. İngilizler Osmanlılardan hilafeti alarak, Hindistan'daki ve Mısır'daki sömürgelerinde yaşayan Müslümanları, halifenin nüfuzundan korumayı amaçlıyorlardı.[278] Oppenheim'ın değerlendirmesi doğru çıkacaktı. Dış İşleri Bakanlığı'ndaki gizli bir belgeye göre İngilizlerin savaşın başındaki stratejisi, "Türk İmparatorluğu'nun hem içinde hem dışında kutsal savaş ilan ederek Müslümanları Hristiyanlara karşı kışkırtma" çabalarını etkisiz hâle getirmekti. Bunu ancak Osmanlı halifesi ilan edebilirdi.[279] Lord Kitchener tarafından gönderilen bir mektupla İngilizler, bir ay öncesinde, Ekim ayında, Hicaz emiri Şerif Abdullah'ı bilgilendirmişti. Bilgiye göre "Almanya Türk hükümetini altın karşılığında satın aldı, ancak İngiltere, Fransa ve Rusya, Osmanlı İmparatorluğu'nun toptak bütünlüğünü garanti ediyordu. Saf bir Arap, hilafetin Mekke'de ya da Medine'de bulunması gerektiğini kabul eder. Şimdiye kadar Türklerin şahsında İslam'ı savunduk, bundan sonra da asil Arap ulusu için bunu yapacağız."[280]

Oppenheim bu aşamada bir bildiri hazırlayacaktı. Amacı Kaiser'e Alman İmparatorluğu'nun İslam'ı -"en önemli silahlarımızdan biri olarak"- nasıl kullanabileceğini ve "İslam"ı İngilizlere karşı nasıl organize edebileceğini anlatmaktı. [İngilizlere karşı Müslümanları birleştirmek şeklindeki] bu çabalara Osmanlı halifesinin katılmasının en iyi propaganda aracı olacağını yaz-

277 Aktaran Ulrich Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968), s. 117.
278 Caesar Farah, "Great Britain, Germany, and the Ottoman Caliphate," *Der Islam 66* (1989), s. 268.
279 Alıntılayan agy.
280 Aktaran agy., s. 278.

mıştı.[281] Hiçbir zaman hayata geçirilmemiş bu fikir; İngiltere'ye, Fransa'ya ve Rusya'ya bağlı Hintli, Orta Asyalı ve Afrikalı Müslüman tebaanın Osmanlı'nın çağrısına cevap vereceği ve kendilerini yönetenlere karşı savaşacağı şeklindeydi. Bu yöneticiler, halifenin ilan ettiği düşmanlardı.[282] Bundan yirmi yıl önce Hollandalı Oryantalist Snouck Hurgronje Avrupa güçlerinin halifeyi tanımamaları gerektiğini belirtmişti, zira kendi Müslüman tebaaları da kendilerine karşı ayaklanabilirdi. Bu meselede, cihat ilanı ve bu ilanın Endonezya'daki Hollanda sömürgesi üzerinde yapabileceği potansiyel etki konusunda Hurgronje oldukça öfkelenmişti. Öyle ki Oryantalistlerle olan eski dostluğuna rağmen, 1915 yılında *De Gids* adlı liberal dergide oldukça ağır bir makale kaleme almıştı. "'Almanya'da Üretilen' Kutsal Savaş" başlıklı makalesinde Oryantalistlerin bu meseledeki rolünü şiddetle eleştirmişti.[283] Bunun aksine Alman Oryantalist Martin Hartmann yine yirmi yıl önce İslam'ın yeni bir evrimin eşiğinde olduğunu belirtmişti. Bu sefer de Tunuslu müftü Şeyh Salih eş-Şerif tarafından kaleme alınan "Cihat'ın Hakikati" adlı esere bir önsöz yazdı ve 1915'in başında Almanya'da yayımladı. Zaten müftü de Osmanlı nâzırlarından Enver Paşa'nın sırdaşıydı.[284]

Bu durum İngilizleri 1914'ten itibaren Türk bir halife yerine Arap bir halifeyi desteklemeyi düşünmeye itecekti. Bu düşünce de, halifelik için en güçlü aday olan Mekke emiri Şerif Hüseyin'le yapılacak her türlü müzakereye neden olacaktı. Ancak Mısır Kralı Fuad da bu konuda Şerif Hüseyin'e rakip olacaktı. Fakat bu mesele sadece İngilizlerin ilgi alanında değildi. 1915 yılında Fransızlar (*Commission interministérielle des affairs musulmanes* adlı kuruluşları hilafet meselesine dair bilgi toplamıştı) bunun yerine "Batılı hilafet"in tesis edilmesini teklif etmişti. Bu ifade Fas'taki Fransız sömürge valisi olan General Hubert Lyautey'ye aitti. Çünkü Fas sultanının inananların komutanı olması,

281 Marchand, *German Orientalism*, s. 438.

282 Oppenheim'ın rolü için ayrıca bkz. Jacob M. Landau, *The Politics of Pan- Islam*, s. 96-98.

283 Aktaran Marchand, *German Orientalism*, s. 443.

284 Aktaran Wolfgang G. Schwanitz, "The German Middle Eastern Policy, 1871-1945," *Germany and the Middle East*, 1871-1945, ed. Wolfgang G. Schwanitz (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2004) içinde, s. 8. Schwanitz'in Alman rolüne dair propagandacı anlatımı (ve kınayıcı üslubu) bu fetvanın deklare edilmesinde belirleyici olduğunu iddia ediyordu. Mesele üzerinde tarihçiler arasında ilmî bir tartışma olduğunu kabul etmeye de yanaşmıyordu.

onun hilafet otoritesinin bir bütün olarak Fransız sömürgesini de kuşatacağı anlamına geliyordu ve bu da "Fransız İslam"ını doğuracaktı. Bu plan işlemedi, çünkü Kuzey Afrika'da Fas otoritesine teslim olmak istemeyen diğer sömürge subayları bu durumu protesto etti. Avrupa'nın sömürge fitnesi içinde, sömürge imparatorluklarında dini otoriteler tarafından bu doğrultuda fetvalar verilecekti.[285] 1915 yılının baharında, Kahire'deki yüksek komiserlerine gönderilen bir telgrafta, İngilizler şunu ilan edecekti: "Muhammedi halifenin tahtı Hicaz'ı, Suriye'yi, Irak'ı (Mezopotamya), Yemen'i ve diğer toprakları içeren Arabistan'da olmalı. Yeni halife için en iyi ve uygun yer, -Muhammediler için sahip olduğu dini ve siyasi önemi sebebiyle- Arabistan'dır."[286]

Savaştan sonra İngilizler, Sudan'dan Yemen'e kadar bir dizi Arap Müslüman bilginin teolojik görüşlerine başvuracaklardı. Bunlar arasında Ezher müderrislerinden Şeyh Muhammed Hilmi Tummara, Hindistan'dan Ağa Han ve ayrıca İngiliz (Sir Thomas Arnold) ve İtalyan (Carlo Alfonso Nallino, İtalya Sömürge Bakanlığı için bir rapor yazmıştı) Oryantalistler de vardı. Bu durum İngiliz siyasetçileri hilafet meselesini müzakere etmeye sevk etti. Halifeliğin devam etmesi ve bir Osmanlı Türkünden ziyade Araplara geçmesi gerektiği sonucuna varacaklardı.

Britanya İmparatorluğu'nun büyük bir Hintli Müslüman nüfusa sahip olması, siyasilerin zihinlerinde önemli bir yer işgal ediyordu.[287] Hint Müslümanlarının Abdülhamit ve Osmanlı'ya verdikleri destek 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra daha açık hale gelecekti. Ayrıca İngilizler Osmanlı topraklarını işgal edip kendi topraklarına katmaya başlayınca (örneğin 1878 yılında Kıbrıs'ı ve 1882 yılında Mısır'ı) bu destek giderek arttı. İngilizler, Hint Müslümanları arasında "pan-İslamcılık'ın" artan popüleritesinden endişeleniyorlardı. Bu sebeple hilafetin diğer ülkelerdeki Müslümanlar üzerinde sahip olabileceği her türlü ruhani ve seküler otoriteyi sona erdirmek üzere kafa yormaya başladılar (Snouck Hurgronje'un *Questions diplômatiques et coloniales* adlı eserindeki önerilere uygun bir biçimde).

285 Henry Laurens; Tolan, Veinstein, ve Laurens, *Europe and the Islamic World* içinde, s. 361.
286 Farah, "Great Britain, Germany, and the Ottoman Caliphate," s. 278- 79.
287 Bkz. Sean Oliver-Dee, *The Caliphate Question: The British Government and Islamic Governance* (Plymouth, İngiltere: Lexington Books, 2009), 2. Bölüm.

Bu yüzden 1920 yılının Ağustos ayında imzalanan Sevr Anlaşması'na 139. maddeyi eklediler. Bu maddeye göre Türkiye, bir başka devletin egemenliğinde ya da himayesinde olan Müslüman tebaa üzerindeki her türlü egemenlik ve yargı haklarından resmi bir şekilde vazgeçecekti.[288] Bu madde Hint Müslümanlarını epey kızdıracaktı. "Hilafet Hareketi" (Osmanlı halifesinin desteğiyle 1919 yılının Kasım ayında düzenlenen bir konferansta Hint Müslümanları tarafından kuruldu ve 1925 yılına kadar ayakta kaldı. Tamamen ortadan kalkması 1933 yılını buldu.) gibi örgütlerden gelen delegeler bu konuda İngilizlere itiraz edecekti. Takip eden yıllarda İngiliz otoriteler Thomas Arnold'ın bu konudaki uzmanlığına başvurmaya devam edecekti. Kapısını çalan resmî kurumlar arasında Foreign Office (Dış İşleri Bakanlığı), India Office (Hindistan Ofisi), the Colonial Office (Sömürge Ofisi) ve Kahire'deki İngiliz yetkililer vardı. Arnold'ın İngiliz yetkililerle yazışmaları, Lozan Anlaşması'nın hazırlık aşamasında daha da yoğunlaşacaktı. Sevr'in 139. maddesinin Lozan'a eklenmesi için bu yazışmalar önem kazanmıştı. "Ruhani" kelimesinin Hristiyanlar ve Müslümanlar için taşıdığı farklı anlamlara dair yapılan yoğun tartışmalardan ve bu farklılıkların mümkün olduğu kadar belirsiz kalması gerekliliği üzerinde anlaşıldıktan sonra nihayet 1923 yılının Temmuz ayında, Türkiye ile Britanya İmparatorluğu ve müttefikleri arasında imzalanan Lozan Anlaşması'nın 27. Maddesi son hâlini aldı.

> Siyasi, yasamayla ilgili ya da idari meselelerde hiçbir güç ya da yetki; Türk hükümeti ve yetkilileri tarafından Türk toprağı dışında hiçbir sebeple bu antlaşmada hazır bulunan ve imza atan devletlerin egemenliği ya da himayesi altındaki bir toprağın ulusu üzerinde ya da Türkiye'den ayrılan bir toprağın ulusu üzerinde uygulanmayacaktır. Müslüman dini liderlerin ruhani yetkilerinin hiçbir şekilde ihlâl edilmeyeceği de kararlaştırılmıştır.[289]

Maddenin kaleme alınmasında İngilizlerin titiz tartışmaları kısa sürede gereksiz hâle gelecekti, zira Atatürk birkaç ay içinde (1924 yılının Mart ayında) hilafeti tümden kaldıracaktı. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun ve onun İslam'la olan ilişkisinin 700 yıllık tarihi

288 Aktaran agy., s. 93.
289 Lozan Antlaşması, 24 Temmuz 1923'te imzalandı, Madde 27.

de sona ermiş olacaktı.[290] Fakat İngilizlerin hilafete karşı besledikleri bitmez tükenmez ilgi, Sovyetler tarafından yanlış anlaşılacaktı. Sovyetler bu ilginin sadece İngilizlerin emperyalist politikalarının devamı için sürdürüldüğünü düşünüyordu. Onlara göre mesele şundan ibaretti: İngilizler hilafetin kaldırılmasına ya da sürdürülmesine, kendi emperyalist çıkarlarına uygunluğu bakımından karar verecekti. Leon Troçki 1924 yılının Nisan ayında şunu bildirdi: "Türkiye hilafeti kaldırdı ve [Britanya Başbakanı] MacDonald onu tekrar diriltti."[291] O sıralarda Afganistan'da devam edegelen İngiliz politikasına dair endişeler Troçki'yi şunu söylemeye itmişti: "MacDonald'ın Britanya'sı, bağımsız Afganistan'ı Avrupalılaştırmaya çalışan sol ulusal burjuva kanadı devirmek istiyor. Ayrıca orada en karanlık ve irticai unsurları güçlendirmek için restorasyona teşebbüs ediyor. Bu unsurlara pan-İslamcılık, hilafet vb. gibi en tehlikeli ön yargılar aşılanmış durumdadır."[292]

Ancak İngiliz politikası tüm ihtimallere açık kaldı. Savaş sonrası durum, artık büyük emperyalist fikirler, toprak işgali ve beyaz adamın işini başkasına yaptırması için uygun değildi. Bu kavramlar artık popüler politik jargondan çıkarılacaktı. Bunu da İngilizlerin Mezopotamya ve Filistin'i işgal ettiği bir vaziyette İngiliz sömürge diplomatı Mark Sykes fark etmişti. 1918 yılında, ulusların kendi bağımsızlığını ilan etme hakkına dair yeni bir düşünceye paralel olarak, şunu bildirecekti: "Himayeler, ilgi ya da nüfuz sahaları, toprak ilhakları, üsler vs. artık eskimiş diplomatik kavramlardır ve rafa kaldırılmalıdır. Eğer İngilizler Mezopotamya'yı yönetecekse, bunun için güncel gerekçeler bulmalıyız. Ayrıca ülkeyi idare edecek İngilizler için de yine güncel formüller sağlamalıyız. Bu işi İngilizlerin yapması gerektiği konusunda hem kendi demokrasimizi hem de dünyadaki diğer demokrasileri ikna

290 Fransızlar ise Afrika sömürgelerindeki tebaaları açısından hilafet meselesiyle ilgileniyorlardı. Onların bu ilgisini, "Afrikalıların doğuştan gelen boyun eğiciliği" şeklindeki Fransız ırkçı inancı besliyordu. Aslında Fransız Sömürge Bakanı kendinden öyle emindi ki hilafet meselesinin Afrikalı Müslümanları hiç ilgilendirmediğini düşünüyordu. 1923 yılının Ekim ayında Dakar'daki genel vali Carde'a şunu yazmıştı: "Afrikalı tebaamızın muhafazakârlığı, onları neo-Müslüman hareketin dışında tutuyor." Bkz. Christian Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860– 1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 164-165.

291 Leon Trotsky, "Perspectives and Tasks in the East," Sovyetler Birliği'ndeki Doğu Emekçileri Komünist Üniversiteleri'nin 3. yıldönümünde yaptığı açılış konuşması, 21 Nisan 1924, http://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/04/perspectives.htm (son erişim tarihi 22 Şubat 2014).

292 Agy.

etmek zorunda kalacağız."[293] Sömürgeciliğin, kendini sömürge ulusları nezdinde haklı göstermek için aradığı "güncel gerekçelerin" ve "formüllerin" "demokrasi" olması, bu uluslar için çok da yeni bir şey değildi. Bu konuda asıl hedef Batı demokrasilerinin halklarıydı. Sözde İngiliz demokrasisinin ve diğer demokrasilerin sömürge projesi konusunda ikna edilmeleri gerekliliği ve sömürgenin de bir nevi demokratikleştirme olduğuna inanmaları, bahsettiğimiz Batı halkları için başarılı bir aldatma operasyonu oldu. Amerikan emperyalizmi ise, 2. Dünya Savaşı'ndan günümüze kadar bu mazeretlerle "işgal" faaliyetlerine devam edecekti. İngilizlerin sömürgelere aktif bir şekilde müdahil olmasının ve Britanya İmparatorluğu'ndaki Müslüman nüfusu kontrol altında tutmak için yaptığı planların ışığında Sir Thomas Arnold 1924 yılında *The Caliphate* [Hilafet] adlı kitabını yayımlayacaktı. Bu kitapta halifenin ruhani bir işlevi olmadığını, aslında hilafet kavramının ve teorisinin Kuran'da geçmediğini fakat çok sonradan, önde gelen Müslüman bilginler tarafından dile getirildiğini belirtiyordu.[294] Arnold kitabını yayımladıktan bir yıl sonra, Mısırlı kadı Ali Abdurrâzık bunun devamı olarak *Islam and the Basis of Governance* [İslam ve Yönetimin Esasları][295] başlıklı kendi kitabını yayımladı ve benzer iddiaları dile getirdi. Yani hilafetin Kuran'da yeri yoktu ve bu açıdan İslam sekülarizm ve demokrasiyle uyumluydu. Abdurrâzık'ın, kitabında hep övgüyle bahsettiği Arnold'ın görüşlerine böyle bariz bir şekilde güvenmesi, kendisini eleştirenlerin tepkisini hep canlı tuttu. Bunlar, Abdurrâzık'ı Arnold'dan ödünç aldığı görüşlerin propagandasını yapmakla suçluyordu. Bu muhaliflerin önde gelenlerinden biri, Arnold'ı halifelerin ve hilafet sisteminin "en azılı düşmanı" olarak nitelemişti.[296]

293 Aktaran Helmut Mejcher, *Imperial Quest for Oil: Iraq 1910- 1928* (Londra: Ithaca Press, 1976), s. 53.

294 Bkz. Sir Thomas Arnold, *The Caliphate* (Oxford: Clarendon Press, 1924), s. 14, 31, özellikle kitabın ilk bölümü.

295 Abdurrâzık şunu ifade ediyordu: "eğer bu araştırmayı daha derinden yapmak isterseniz, büyük bilgin Sir Thomas Arnold'ın kaleme aldığı *The Caliphate* adlı esere bakın. Çünkü eserin 2. ve 3. bölümleri tatmin edici açıklamalarda bulunuyor." Ali Abdurrâzık, *El-İslam ve Usûlü'l-hükm, Bahs fi'l-hilâfe ve'l-hüküme fi'l-İslam*, ed. Memduh Hakkı (Beyrut: Dâru Mektebeti'n-nehâr, 1966). Orijinal nüsha 1925 yılında Kahire'de yayımlandı.

296 Bkz. Muhammed Bahît el-Muti'î, *Hakîkatü'l-İslam ve usûlü'l-hükm* (Kahire, 1926), s. 43. Ancak bazıları Abdurrâzık'ın kitabının Kral Fuad'ın halife olmasına karşı olduğunu iddia etmişti. Muhammed İmâre gibi bilginler bu fikri İngilizlerin desteklediğini düşünüyordu. Dolayısıyla Abdurrâzık'a yapılan saldırılara karşı İngilizlerin doğal duruşu da bu şekildeydi. Bkz. Muhammed İmâre, *el-İslam ve Usûlü'l-hükm li Ali Abdurrâzık: Dirâse ve Vesâik* (Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyye li'l-dirâse ve'n-neşr, 2000). İlk defa 1972'de yayımlandı.

İngilizler Hilafet meselesini Mısır Kralı Faruk'un çıkarları açısından yeniden ele alacaktı. Kral Faruk tahta 1930'ların sonlarında geçmişti. İngilizler nihai olarak hilafet meselesinin aleyhinde tavsiye verdi.[297] Ancak bu meseleyi bir kez de 1949 yılında Pakistan'ın çıkarı bağlamında ele alacaklardı. Amaçları hilafeti canlandırmadan bir "Müslüman Bloğu" oluşturmaktı. Böylece Sovyetlere karşı bir muhalefet geliştirip onları çember içine alabileceklerdi.[298] Bu eğilimi, Suudilerin sponsorluk edeceği bir Müslüman Dünya Birliği'ni desteklemek için ABD de benimseyecekti.

Britanya ve Fransa 19. yüzyıldan 2. Dünya Savaşı'na kadar Müslüman dünyanın çeşitli bölgelerini kontrol altında tutmuştu. Bu ikisinin izinden giden ABD savaş bittiğinden beri, fakat özellikle 1950'lerden sonra ısrarla Arap ve Müslüman halklar üzerindeki nüfuzunu devam ettirmek için iki eş zamanlı strateji takip etti. İlki ve Müslümanları en çok ilgilendireni şuydu: Sömürgeci eğitim aracılığıyla Batı liberalizminin dilini öğrenen Müslümanlar (Araplar da dâhil), dünya genelindeki diğer sömürgeleştirilmiş halklar gibi, emperyalizme ve yerel diktatörlüklere muhalif siyasi projeler dile getirmişti. Bunu yaparken de "demokrasi" ve "özgürlük" için mücadele gibi (ancak bu liberal terimlerin politik içeriği Avrupalı orijinal versiyonlarından farklıydı, çünkü sömürgeci ve emperyalist yönetimden kurtulmaktan bahsediyordu) Avrupa liberal geleneğinin dilini yansıtan bir söylem kullanılmıştı. Böylece Amerikalılar (İtalya ve ardından Britanya ve Fransa gibi), erken bir dönemde ve Oryantalistlerin aksine İslam'ın komünizm karşıtı bir güç olarak garantisinin olmadığını fark ettiler. ABD için bu durum, Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde güvenlik ve baskı araçlarının aynı anda kurulmasını gerekli kıldı. ABD bu araçları eğitecek, finanse edecek ve yönlendirecekti. Bu mücadeleleri bastırmak için muhafazakâr-dindar anti-komünist Müslüman grupları yaratmak ve/veya onlardan faydalanmak ABD'nin hedefleri arasındaydı. Amaç, ABD'nin ve bölgedeki ticari çıkarlarının güvenliğini sağlayan diktatörlük rejimlerini desteklemekti. Bu çıkarlar, temelde ABD'nin bölgedeki petrol kaynaklarını ve fiyatlarını güvenceye

297 Bkz. Oliver- Dee, *The Caliphate Question*, s. 145-49.
298 Agy., s. 150-53.

alıp bunların devamını sağlamasına bağlıydı. Böylece Amerikan ticaretinin kârı korunacak, komünizmle ve -ister liberal ister sosyalist olsun- antiemperyalist ulusalcılıkla (bunların güçlenmesi ABD nüfuzunu tehdit edecekti) mücadele edilecek ve Yahudi yerleşiminin güçlendirilmesi garantiye alınacaktı.

Bu faaliyetlerin çoğunu Soğuk Savaş tetiklemişti. ABD'nin dünya genelindeki komünist eğilimli gerçek ve hayali güçlerin tümünü bastırma stratejisi de bunda pay sahibiydi. Bu strateji, komünizme meyilli ülkelerde liberal demokratik değişiklik için her türlü talebi de içeriyordu. Merkezinde Eisenhower tarafından sistemleştirilen doktrin vardı ve günümüze kadar varlığını devam ettirdi. Eisenhower Doktrini, Sovyetler Birliği'ni sadece Ortadoğu'daki Müslüman halkların düşmanı ilan etmekle kalmıyor, aynı zamanda ulusalcı demokratik düzen kurmak isteyen mücadeleleri de sosyalist ve anti-emperyalist meyilleri sebebiyle düşmanca gösteriyordu. Eisenhower konuşmasında şunu vurgulamıştı: Ortadoğu ülkelerinin bağımsızlığı, uluslararası komünizme karşı ABD'yle ittifak anlamına geliyordu:

> Ortadoğu'daki ülkelerin çoğu uluslararası komünizmden kaynaklanan tehlikelerin farkındadır. Bağımsızlık, ekonomik refah ve ruhsal gelişim şeklindeki birleşmiş hedefleri doğrultusunda kendilerini gerçekleştirmek için ABD'yle yakın bir iş birliğine hazırdırlar. Eğer Ortadoğu, Doğu ve Batı'yı ayırmak yerine birleştirmek şeklindeki coğrafi rolünü oynamaya devam edecekse; eğer geniş ekonomik kaynakları orada yaşayan ya da yaşamayan insanların refahına hizmet edecekse; eğer kültürleri, dinleri ve mabetleri halkların ruhani yükselişi için korunacaksa, ABD bölgenin özgürlüğe âşık uluslarının bağımsızlığını desteklemek için daha da istekli olacaktır.[299]

Eisenhower Suudi Arabistan, Irak ve İran'ın diktatörvari kraliyet rejimlerinden "özgür" yönetimler diye bahsediyordu. Aynı zamanda uluslararası komünizm tarafından sergilenen "dolaylı saldırganlık" meselesini de "yıkım" olarak adlandırıyordu. Teklifine göre, komünist yıkımı tedavi etmek için bu rejimlerin "sadık güvenlik güçlerini" takviye etmek gerekiyordu. Aslında Eisenhower bu diktatörlük rejimlerini "vatansever" olarak nitelendiriyordu:

299 ABD Başkanı Dwight Eisenhower tarafından yapılan konuşma, 5 Ocak 1957, http://millercenter.org/scripps/archive/speeches/detail/3360 (son erişim tarihi 22 Şubat 2014).

> Kendi uluslarının bağımsızlığına adanmış vatanseverleri cesaretlendirmiş olacağız. Büyük bir gücün tehdidi altında yalnız olmadıklarını hissedecekler. Şunu da eklemem gerekir ki bu bölgede vatanseverlik, güçlü bir duygudur. Korkunun bazen vatanseverliği fanatizme dönüştürdüğü ve tehlikeli bir cazibeye mağlup olduğu doğrudur. Ancak eğer o korku bastırılırsa, kıymetli ulusal hedeflere ulaşmak için ortam daha da uygun olacaktır.[300]

Burada, Foucault'nun "söylemlerin taktiksel çok-değerliliği" görüşüne dönüyoruz. Bu söyleme göre Batı'nın demokrasi ve despotizme dair liberal söylemi ve İslam, Arap ya da Müslüman demokrasisinin imkânsızlığına dair iddiaları, "ters bir söylemin" ortaya çıkmasını mümkün hâle getirdi. Bu söyleme göre İslam, Arap ve Müslüman demokrasisi, Batı liberalizmine ve onun emperyalist stratejilerine maddi ve söylevsel bir direnç pozisyonundaydı.[301] Bu bağlamda Arap ve Müslüman ulusalcıların siyasi eğilimlerini tanıyan bir Batı emperyalizmi ortaya çıkıyordu. Bunlar, dünya genelindeki diğer gayrimüslimler gibi, "demokrasi" ve "despotizm" şeklindeki modern Avro-Amerikan ve Avrupalı liberal politik jargonu benimsemişlerdi. Demokrasiyi desteklemek ve despotizme karşı gelmek için ayrıca siyasi mücadeleler başlatmışlardı ve bunu da kendi kendini yönetmenin bağımsız formları için bir temel kabul etmişlerdi. Oysaki ABD, emperyalist bir niyetle bunları bastırmayı planlıyordu. Bariz bir şekilde Oryantalizm ve onun kültür bilimci öngörüleri de ABD'nin bu emperyalist stratejisini nispeten destekliyordu.

Dünya genelinde liberal ya da sosyal demokrat öz-yönetim için sergilenen mücadeleleri bastırmayı amaçlayan asıl politikalarının ve hedeflerinin aksine ABD, daima kendisini küresel demokrasinin bir gücü olarak ve daha önce de gördüğümüz gibi modern dünyanın en eski demokrasisi olarak pazarladı. Bu

300 Agy.

301 Foucault, *The History of Sexuality*, 1. Cilt, s. 100- 101. Müslüman bilginler arasında İslam ve demokrasi meselesinin gündeme gelmesi daha sonra yayımlanacak *Genealogies of Islam* adlı kitabımda tartışılacak. Ancak bu bölümün amacı için örnek olarak bkz. Abbas Mahmud el-Akkad, *el-Dimukratiyye fi'l-İslam* (Kahire: Dâru'l-maarif bi Mısr, 1964). Akkad, İslami demokrasinin dört temeli olduğunu beyan ederken liberal demokrasi kavramına katılıyor. Hâlâ varlığını sürdüren demokrasiler bu dört temel olmadan ayakta kalamazlar: 1) Bireysel sorumluluk, 2) Evrensel eşit haklar, 3) yöneticilerin halka danışma zorunluluğu, 4) mezhep ve sınıf ayrımı olmadan tebaa arasında birlik. Aslında İslami demokrasi "insânî demokrasi (el-dimukratiyyetü'l-insâniyye)" olarak adlandırılmayı hak ediyor. Zira İslam, kendisinden önce hiçbir hakkı ya da gücü olmayan insanların hakkını temel alan bir özgürlük kurdu. Bkz. Akkad, *el-Dimukratiyye fi'l-İslam*, s. 43, 47.

halkla ilişkiler kampanyasıyla uyumlu olarak ABD'nin Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde uygulamaya çalıştığı anti-demokratik politikalar için kullandığı ikinci strateji, Avrupa Oryantalizminin ithal edilmesiydi. Daha önce de geçtiği gibi Avrupa Oryantalizmi savaş sonrası dönemde ABD akademisinde oldukça önemli bir yer edindi. Özel vakıflardan da destek alan Dış İşleri Bakanlığı'nın finansal yardımı, Oryantalizm araştırmalarına bir takviye oldu. Emperyalizmin aksini düşünmesine rağmen Avrupa Oryantalizmi, Amerikan emperyalizminden ziyade Arapların ve Müslümanların demokrasi ve Batılı liberal değerlerle uyumsuz olduğunu iddia etmişti. Ayrıca ara sıra bunların despotik yönetimi sevip tercih edeceğini ve bunun da bir çeşit "insan hakları emperyalizmi" olarak kabul edildiğini belirtmişti. Huntington'ın da hevesle iddia ettiği gibi,[302] ABD'nin bu toplumlara demokrasiyi ve liberal değerleri empoze etmesi için yapılması gereken şey, despot yöneticileri desteklemekti. Bu yöneticiler de, bize anlatıldığına göre, İslam ve Arap kültüründen ilham alıyordu.

Bu durumun ABD ile çelişmesi gerekirdi, çünkü halkı birdenbire ülkenin politikasıyla ilgilenmeye başlamış görünüyordu. 1960'ların sonunda ve 70'lerin başında sivil haklar ve savaş karşıtı hareketler bağlamında Huntington, ABD'de karşılaşılan problemlerin "aşırı demokrasiden" kaynaklandığından şikâyetçi olmuştu. Bunun sebebi de, önceden "marjinal" olan siyahi Amerikan nüfusunun 1960'lardan itibaren kendilerini ülkenin politikasına dâhil etmeye başlamasıydı. Bu siyahi nüfus, maruz kaldıkları ayrımcılık sebebiyle önceleri politikada aktif olmak istemiyordu. Oysa şimdi politikaya müdahil olmak istemeleri, sistem üzerinde bir aşırı yüklenmeye sebep olacaktı. Huntington'ın bu konuda tavsiyesi şuydu: Demokraside daha ileri seviyede bir yumuşama aracılığıyla ve politik müdahalelerle kısıtlanan tüm grupların kucaklanmasıyla, ABD'de bu durumun üstesinden gelinebilirdi.[303]

Müslüman devletlerin durumunda kültürel emperyalizm için Huntington'ın görünürdeki endişesi, ulusların kendi kendini yönetme hakkı ilkesiyle ilişkiliydi. Bu durumu İslam ve demokrasi

302 Huntington, "Clash of Civilizations," s. 20.

303 Samuel P. Huntington, "The United States," *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracy to the Trilateral Commission*, ed. Michael Crozler, Samuel P. Huntington, ve Joji Watanuki (New York: New York University Press, 1975) içinde, s. 113, 114.

arasındaki -açık bir çelişki olmasa da- uyumsuzluğun bir sonucu olarak kurgulayan İngiliz ve Amerikan akademisi ile Batı ve ABD medyası; din olarak kültürü, bir çıkar yol ve mazeret olarak da kültür ve dini destekleyecekti. Amaçları, Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde kendilerini "demokratik" sayan yönetim şekilleri kurmak için yapılan teşebbüsleri bastırmaktı.

Bu kültür bilimci iddialar beklendiği üzere 1. Dünya Savaşı sonrasında, Avrupa ve Amerikalıların ulusların öz-yönetim hakkını desteklemesine karşılık geliyordu. Bu mesele ilk başta yerlilere değil de beyaz yerleşimcilere öz-yönetim hakkı verilmesi için Jan Smuts tarafından dile getirilmişti. Ayrıca Timothy Mitchell'in de gösterdiği gibi bu ilke, yanlışlıkla ABD Başkanı Woodrow Wilson'a atfedilen bir prensipti.[304] Mitchell'in açıkladığı üzere İngiliz Başbakanı David Lloyd George, bu yeni yönetimin genişletilmesi gerektiğini çok daha önceden ilan etmişti. Bu yönetim, "kendi adlarına konuşabilecek konseylerin ya da liderlerin yönetimi altında yaşayan" kişileri kapsamalıydı. Bir başka deyişle kendi kendini yönetme, emperyalist kontrolün işlemeye devam edeceği yerel despotizm biçimlerini tanıma (ve uygulamada bu biçimleri oluşturmaya yardım etme) süreci olacaktı.[305] Bu anti-demokratik stratejiyi Britanya 1. Dünya Savaşı'ndan sonra Ortadoğu'da kullanacaktı. ABD ise 2. Dünya Savaşı'ndan sonra "Müslüman dünyada" ısrarla bunun peşine düşecekti.

İslam ve Demokrasi Modelleri

Kömürün üretimi ve nakliyesi Avrupa ve ABD'nin geniş çaplı endüstrileşmesini netice vermişti. Timothy Mitchell ise bu durumun Avrupa'da olmayan ürünlere (pamuk, şeker, altın, kauçuk) ihtiyaç duyulmasına nasıl sebep olduğunu açıklıyordu. Bu durum hem madenciliğin büyümesini hem de Avrupa dışındaki dünyada Avrupa sömürgeciliğinin genişlemesini hızlandıracaktı. Yine aynı durum, daha demokratik politikaların oluşma ihtimalini de yaratacaktı. Bu diğer malzemelerin üretim ve nakliye rotaları boyunca demokratik kontrolü genişletme teşebbüsünün [kömür madenciliği ve nakliyesindeki problemden] daha zor ol-

304 Mitchell, *Carbon Democracy*, 3. Bölüm, s. 66- 85.
305 Agy., s. 80.

duğu ortaya çıktı. Demokrasi, kendi kendini yönetmenin doktrinlerine dönüşmüş ideal, hafif bir iddia hâline geliyordu.[306]

ABD, Müslüman ve Arap halkları kontrolü altında tutmak için milyarlar harcıyordu. Aynı zamanda bu durumun bu halkların kültürel ve dini zorunluluklarıyla uyumlu olduğu fikrini hem akademik açıklamalarla hem de Batı medyasında empoze etmeye çalışıyordu ve bunun için de milyonlarca doları gözden çıkarmıştı. Vermek istediği mesaj, Arap ve Müslüman toplumların kendi kendini yönetmesinin dini ve kültürel bir vecibe olduğuydu. 2. Dünya Savaşı'ndan beri bölgede yürürlükte olan bu iki uçlu ABD stratejisi 2011 yılının Ocak ayından itibaren ve ABD medyasının "Arap Baharı" ismini taktığı girişimle beraber gittikçe artan bir hızda tehlikeye düşmeye başladı.[307] Bu demokratik açılımı suistimal edebilecek ve ABD'nin emperyalist çıkarlarına düşmanlık edebilecek İslamcıların yükselişi hakkında duyulan endişe, Batı medyasında ve Batılı hükümetler tarafından dillendirilmeye başlandı. Ancak Batılı hükümetler şu konuda hüküm vermede kararsız kaldılar: Seçim zaferi için mücadele eden İslamcı grupların pek çoğu bölgedeki Batılı kapital ve neo-liberal emperyalist stratejiye karşı -işbirlikçi olmasa da- temelde dostane bir tavır sergilemişlerdi.[308]

Bu arada ABD Endonezya da dâhil Müslüman dünyanın çoğunda baskın olmaya devam etti. Endonezya'daki ABD egemenliği sadece 1965'te iktidara getirdiği katil Suharto rejiminde değildi, aynı zamanda Suharto sonrası "demokratik" aşamada da varlığını koruyordu. Bu aşamada eski neo-liberal generaller ABD çıkarlarına uyumlu bir şekilde başkanlığa seçiliyordu.[309] O dönemdeki başkan Susilo Bambana Yudhoyono (ABD'de eğitilmiş emekli bir general ve ABD desteğiyle Doğu Timor'da ger-

306 Agy., s. 85.

307 "Arap Baharı"nın icadı ve emperyalist politikalar için bkz. Joseph Massad, "Love, Fear, and the Arab Spring," *Public Culture* 26, no. 1 (2014): s. 129- 54.

308 *The Economist*'te yayımlanan makaleler serisi için bkz. "Islam and Democracy: Uneasy Companions," "Islam and the Arab Spring: Bring the Islamists In," "Islam's Philosophical Divide: Dreaming of a Caliphate," "The Turkish Model: A Hard Act to Follow," 6 Ağustos 2011. Mübarek sonrası Mısır'da Müslüman Kardeşler'in ABD tarafından desteklenmesi hakkında bkz. Joseph Massad, "Arab Instability and US Strategy," *Al-Jazeera English Web*, 17 Temmuz 2012: http://www.aljazeera.com /indepth/opinion/2012/07/201271511521721772.html (son erişim tarihi 22 Şubat 2014).

309 Endonezya'da ABD'nin rolü için bkz. Bradley R. Simpson, *Economists with Guns: Authoritarian Development and US- Indonesian Relations, 1960- 1968* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2008).

çekleştirilen soykırımdaki askeri rolü sebebiyle bir savaş suçlusu) ve başkan yardımcısı Boediono (Bank of Indonesia'nın eski başkanı ve Wharton School mezunu) ABD politikasının ülkedeki hükümdarlık çabalarının birer yansımasıydı.

Terörle savaş devam ederken, Batılı liderler başka yerlerde kurulmasını istedikleri uygulanabilir bir İslam ve demokrasi modeli olarak Endonezya'yı (ve daha yakın zamanlarda Türkiye'yi) sunmaya başladılar. 1965-66 yıllarında komünistlerin katledilmesini destekleyen ve ülkeyi tamamen ABD diktasının emrine bırakan ABD gücünün temsilcileri bu yeni rejime övgüler dizecekti, tıpkı ABD Dış İşleri Bakanı Hillary Clinton'ın yaptığı gibi. 2009 yılında bu ülkeye yaptığı bir ziyarette şunları söylemişti: "Eğer İslam'ın, demokrasinin, modernitenin ve kadın haklarının bir arada var olup olamayacağını öğrenmek istiyorsanız, Endonezya'ya gidin."[310] Clinton'ın Endonezya'yı örnek göstermesine paralel bir şekilde dönemin İngiltere Başbakanı David Cameron 2012'de ülkeye yaptığı ziyarette benzer bir sloganı dillendirmişti. Aynı dönemde "Arap Baharı"nın yaşandığı Arap Dünyası'nda İslamcıların da yükselişi söz konusuydu. Cameron şöyle diyordu: "Endonezya, dünyanın en büyük Müslüman nüfusuna sahip ülkesinde bu aşırılık tehditlerini bertaraf etmenin mümkün olduğunu gösterdi. Ayrıca demokrasi ve İslam'ın omuz omuza ilerlemeye devam edebileceğini de kanıtlamış oldu."[311] Cameron daha sonra "demokrasi ve İslam'ın birbiriyle uyuşmadığına inananların" (Batılı liberallerden ziyade) İslamcılar olduğunu söyleyecekti.[312]

Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkeler birbirleriyle yarışsın diye böylesi Batı-onaylı demokratik modeller ortaya atıldı. Bu sebeple İslam ve demokrasi arasındaki eski çelişki, Batı liberalizminin ilgilendiği kadarıyla, nihai bir çözüme ulaşmış görünüyordu. Hepsinden öte, Amerikalılar şu anlayıştaydı: İngiliz sömürgeciliği 19. yüzyılda kendi sömürge yönetimini kabul etsinler diye Hint Müslümanlarını etki altına almak için İslam'ı kullanmıştı. Ayrıca diğer İslam ülkeleriyle beraber Mısır'da İslami yönetime dair seküler bir anlayış dayatmaya çalışmıştı.

310 Mark Landler, "Clinton Praises Indonesian Democracy," *New York Times*, 18 Şubat 2009.

311 Nicholas Watt, "Cameron calls on Islam to Embrace Democracy and Reject Extremism," *Guardian*, 12 Nisan 2012.

312 Agy. Buna zıt bir şekilde Endonezya'nın sünni olmayan Müslümanlara ve mezheplere karşı sergilediği bağnazlık için İnsan Hakları Gözlemcisi Andreas Harsono'nun köşe yazısına bakın: "No Model for Muslim Democracy," *New York Times*, 21 Mayıs 2012.

Madem onlar bunu yapmıştı, o hâlde neden Amerikalılar bugün "Müslüman dünyayı sekülerleştirmek" ve neoliberal vatandaşlık normlarını sunmak için yeni projelerini destekleyerek aynısını yapmasındı? Bu vakitten sonra Batı liberallerinin yapması gereken şey, Müslüman dünyanın geri kalanına Endonezya (veya Türkiye) modelini ya da buna benzer bir şeyi empoze etmekti.

Bir asrı aşkın bir zaman önce, 1910 yılının Mart ayında, İngiliz işgali altındaki Mısır'a yaptığı bir ziyaret sırasında eski ABD başkanı Theodore Roosevelt -ki başkanlıktan yeni ayrılmıştı- o zaman yeni kurulan Mısır Üniversitesi'nde (sonradan Kahire Üniversitesi oldu) kendi kendini yönetme konusunda Mısırlılara hitap etmişti. Mesajı halkın gözünde bir anlam ifade etsin diye hem Arap kültüründen (atasözleri şeklinde) hem de Kur'ân ayetlerinden alıntılar yapmıştı. "Mısır'da Kanun ve Düzen" başlığıyla adının hakkını veren konuşmasında Roosevelt, Lord Cromer'a benzer bir şekilde şunları ifade etti:

> Kendi kendini yönetmenin sorumluluklarını başarılı bir şekilde yerine getirebilmek için bir ulusun eğitilmesi, yirmi otuz yıllık değil asırlar sürecek bir meseledir. Önsözünde yüksek perdeden kendini anlatan kâğıt üstünde bir anayasa vermenin bir halka kendi kendini yönetme gücü vereceğine inanan aptal deneyselciler bulunuyor. Ama bu hiçbir zaman böyle olmadı. Hiç kimse bir halka "kendi kendini yönetme" hakkı "veremez." Arap atasözünü bilirsiniz: "Allah, ancak birbirlerine yardım edenlere yardım eder." Herhangi bir insanın göstermesi gereken başlıca nitelik, gücü elde ettikten sonra açgözlü olmamaktır. Çünkü böyle bir güç kolaylıkla suiistimal edilebilir. Oysaki adalet sevgisi, dürüstlük sevgisi, öz-güven ve ölçülülük ruhu gibi temel niteliklerin yavaşça, istikrarlı ve kararlı bir şekilde geliştirilmesi gerekir. Bunlar bir halkın kendi başına kendi kendini yönetmesini mümkün kılar. Yakın zamanda Sudan'dayken, yerel dilde Kuran'daki bir ayetten ilham alan bir atasözü duydum. O kadar etkileyiciydi ki, Arapça bilmesem de, orijinal haliyle tekrar etmek isterim. "Allahu mea's-sâbirîn, izâ saberû." Yani Allah sabredenlerle beraberdir, eğer beklemeyi bilirlerse.[313]

313 Theodore Roosevelt, " 'Law and Order in Egypt,' Kahire'deki Milli Üniversite'de yaptığı konuşma, 28 Mart 1910. Roosevelt'in Hartum'dan Avrupa üzerinden New York'a uzanan 1910 yılındaki seyahati esnasında konuşmalarını yaptığı koşulların anlatısını içeren bir giriş bölümü ile beraber, Lawrence F. Abbott, s. 24-26. Almanac of Theodore Roosevelt üzerinden ulaşılabilir.

http://www.theodore- roosevelt.com/trspeechescomplete.html (son erişim tarihi 22 Şubat 2014).

Mısır basını, üniversite yetkilileri ve dinleyiciler bu küstah konuşma karşısında küplere binmişti. Roosevelt'in seyahati sırasında özel kalemi olan ve konuşmanın basılı metnini dağıtan Lawrence F. Abbott ise farklı düşüncedeydi ve metnin daha sonraki basılı halinde bulunan tek dipnotta şunu kaydetmişti: "Sayın Roosevelt'in telaffuz ettiği bu kadarlık Arapça, dinleyiciyi şaşırtıp mest etti. İbn Battuta'nın hayatına ve eserlerine olan hâkimiyeti de iki gün önce Ezher Üniversitesi'ndeki şeyhlerin hoşuna gitti. Sayın Roosevelt'in hem Arap dilini hem de atasözlerini kullanması, uzun alkış aldı."[314] Roosevelt İngiliz sömürgeciliğini korumak için dini vecizeleri teşvik etmekle kalmıyor, aynı zamanda Müslüman ülkelerin bir model olarak takip etmesi gereken Amerikan hoşgörü örneğini de sunuyordu. İngiliz işgalinin işbirlikçilerinden Başbakan Butrus Ghali, Mısırlı bir ulusalcı olan Nasıf el-Verdânî (kendisi İngiltere karşıtı Ulusal Mısır Partisi *el-Hizbü'l-vatanî*'nin önemli bir üyesiydi. Bu parti coşkulu bir şekilde hilafeti ve Abbas Hilmi'yi desteklemişti.) tarafından suikasta uğradı. Katilin gerekçesi mezhep farklılığından ziyade vatan sevgisiydi. Bu suikastın ardından Mısır'daki Müslüman-Hristiyan ilişkileri meselesini ele alan Roosevelt, bu suikastı bir mezhep kavgası olarak göstermeye çalışacak ve dinleyicilerden Amerikan hoşgörü örneğini takip etmelerini isteyecekti:

> Bizim ülkemizde Filipinli Müslümanlar ve Hristiyanlar bir aradadır. Birinin diğerine baskı yapmasına, hükümetin bunlar arasında ayrımcılık yapmasına ya da her birine aynı adaleti uygulamada gevşeklik göstermesine hiçbir şekilde müsaade etmeyiz. Her bireye, birey olarak değeri ölçüsünde muamele edilir. Ona kendi tavrının gerektirdiği ve hak ettiği şekilde davranılır.[315]

Muhtemelen Roosevelt, konuşmasını yaptığı sıralarda Amerikan ordusunun eliyle yürütülen bir katliamda yüz binlerce Filipinlinin öldürülmesinden bahsediyordu. Bu katliamda Amerikalılar din ayrımı gözetmemişti. Hem Hristiyan hem de Müslüman Filipinliler Amerikan işgaline direndiği için, Roosevelt'in başkanlığı döneminde (1901-1909) Amerikalıların Filipinlileri uzlaştırma kampanyası, ayrım yapmaksızın her iki kesimi de hedef alacaktı. Bu olay 1899-1902 yılları arasında gerçekleşen İspanya-Amerika savaşının ardından olmuştu ve 1902'den 1913'e kadar devam

314 Agy., s. 26.
315 Agy., s. 27.

edecekti. Amerikan ordusunun Filipinli Müslümanlara uyguladığı şiddetin en kötü örneklerinden biri, 1906 yılında gerçekleştirilen Moro Krateri katliamıydı. Kadınlar ve çocuklar da dâhil yüzlerce Müslüman doğrandı. ABD'li General Leonard Wood bu operasyonda Amerikan ordularını yönetiyordu ve 1903 yılından 1906 yılına kadar Moro vilayetinin valisi olarak atanmıştı. Kendisi fanatik olduklarını gerekçe göstererek tüm Filipinli Müslümanların yok edilmesini savunuyordu. Katliamdan sonra Roosevelt ona bir mektup gönderdi: "Seni ve emrin altındaki subayları ve askerleri tebrik ediyorum. Bu üstün askeri başarınızla bayrağımızın onurunu yüksek tuttunuz."[316] Açıkçası Roosevelt'in Mısırlı Müslümanlara hoşgörü hakkında verdiği dersin sebebi, Amerikalıların emperyalist ve yurtiçi politikalarındaki hoşgörüsüzlüğü hakkında duyulan endişe değildi. 1910 yılında bu hoşgörüsüzlükten, beyaz olmayan Hristiyanlar ve Hristiyan olmayanlar da eşit derecede nasibini alıyordu. Bu dersin sebebi, emperyalist kibir ve iki yüzlü gevezeliklerdi. Roosevelt daha sonra bir muhabire şu iddiada bulunmuştu: "Kahire'de yaptığım konuşma çok ustacaydı. Bu konuşmayı yaparken kabarık saçlı zencilerin yüzlerini görmeliydiniz. Şeker beklerlerken onlara büyük bir sopa verdim. Ve kıvranmaya başladılar beyefendi, kıvrandılar!"[317]

Bir asır sonra, 2009 yılının Haziran ayında, ABD başkanı Barack Obama, Roosevelt'in konuşma yaptığı Kahire Üniversitesi'nden sadece oradaki Mısırlılara değil, Müslüman dünyanın tamamına seslendi. Tam üç defa Kuran'dan alıntı yaptı, dinleyicileri "Es-selâmu aleyküm" diyerek Arapça selamladı.[318] Roosevelt gibi Obama da Amerika'nın sponsor olduğu bir politikanın teolojik meşruiyetini sağlamak istiyordu. Daha açık bir ifadeyle İsrailliler ve Filistinliler arasında bir barış kurmak ve böylece Filistinlilerin hakları pahasına Yahudi yerleşimci sömürgeciliğini ve işgalini korumak istiyordu. Bunu yapmak için üç büyük inancın kutsal mekânlarının Tanrı tarafından nasıl barışın toprağı kılındığından bahsediyordu. "Kudüs Yahudiler ve Hristiyanlar için güvenli ve kalıcı bir yurttur. İbrahim'in tüm çocukları, tıpkı [Kuran'daki] İsrâ [kendisi bu ifadeyi kullandı] hikâyesinde olduğu gibi, barış içinde

316 Miguel J. Hernandez, "Kris vs. Krag," *Military History* 23, no. 4 (Haziran 2006), s. 64.

317 "Egyptian University," *Egyptian Gazette*, 15 Nisan 1910, 4, Walter Moore'un *John Bull*'da yayımlanan röportajından alıntı, aktaran Donald Malcolm Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, s. 43.

318 Bkz. Barack Obama, "Text: Obama's Speech in Cairo," *New York Times*, 4 Haziran 2009.

bu topraklarda birbiriyle karışacak, çünkü bu hikâyeye göre bu topraklarda Musa, İsa ve Muhammed namazda bir araya geldi."[319] Bunu yaparken Obama açıkça -Siyonist bir tarzda- Filistin'deki Yahudi sömürgecilerine sömürgeci ve Yahudi oldukları için direnç gösterildiğini ifade ediyordu. Bu yüzden çağrısı Yahudi sömürgeciliğini bitirmekten ziyade hoşgörü ve evrensel barış içindi.

Ayrıca Obama ABD ve Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkeler arasında bazı iş birliği projelerini duyurdu. Bunlardan bir tanesi çocuk felcini yok etmek için İslam Konferansı Örgütü ile yeni bir küresel çaba içine girilmesiydi.[320] Obama'nın idari yetkililere bu konuşmasından sonra ne ima etmiş olabileceğini bilemiyoruz. Acaba o da dinleyicilerini kabarık saçlı zenciler olarak mı gördü? Ancak onun konuşmadan sonraki eylemleri sözlerinden daha gür çıktı ve aslında pek çok Müslüman kelimenin gerçek anlamıyla "kıvrandı" Onun çocuk felci kampanyası, CIA'in iki yıl sonra Pakistan'da Usame bin Ladin'i yakalayıp öldürmek için kurguladığı sahte çocuk felci aşısı kampanyasının aynıydı. İş için Pakistanlı bir doktorun kullanıldığı bu sahte kampanya, Afganistan ve Pakistan'da yüzbinlerce çocuğun hayatını tehlikeye atacaktı. Zira Taliban bu olaydan sonra aşıları yasaklamış ve yerel liderler de CIA ajanı olacakları korkusuyla doktorların ülkeye girmesine izin vermemişlerdi. Müslümanlar bunu hiçbir zaman hoşgörülü bir iş birliği biçimi olarak görmemişlerdi.

Roosevelt gibi Obama da Mısırlılar ve Lübnanlı Hristiyanlara, Müslüman yurttaşları tarafından gösterilecek hoşgörünün öneminden bahsetti. Öte yandan 11 Eylül'ün ardından Amerikan Müslümanlarına karşı uygulanan kurumsal ayrımcılığı sona erdirmenin sözünü veriyordu. Bir taraftan da Irak'taki askeri operasyon için olmasa da Afganistan ve Pakistan'da (aslında Yemen'i de ilave edebilirdi ama etmedi) devam edegelen kanlı ABD askeri operasyonlarını gerekli gösterecek mazeretler sunuyordu. Bu ülkelerde ABD yönetimi sadece Amerikan olmayan Müslümanları öldürmekle kalmıyordu, suikast için de (beyaz olmayan) Amerikalı Müslümanları seçiyordu. Obama, Dış İşleri Bakanı'ndan daha önce Endonezya'yı Müslüman dünya için bir hoşgörü modeli olarak ilan edecekti. "Bunu Endonezya'da

319 Agy.
320 Agy.

bir çocukken ilk elden gördüm. Adanmış Hristiyanlar, Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ülkede rahatça ibadetlerini yapıyordu." Obama 1967 ila 1971 yılları arasında Endonezya'da yaşamıştı. Yoğun ABD katliamları biteli çok olmamıştı. Bununla beraber kendisi Hristiyanlara karşı Müslümanların gösterdiği hoşgörüyü pekâlâ hatırlarken, ABD'nin dayattığı terörü ve Amerikan sponsorluğundaki sağcı Müslüman grupları çok az hatırlıyordu. Bu gruplar 1965'teki Suharto Darbesi'nin ardından komünist katliamı yapmıştı ve bu hoşgörüsüzlüğü ABD tezgâhlamıştı. Bu hoşgörüsüzlük sonradan Afganistan'a uzanacak ve Obama'nın hoşgörü önerdiği Mısır gibi yerlerde (böyle ülkelerde sağcı mezhepçi İslamcıların çoğu, Afganistan'daki Sovyet karşıtı savaş için ABD tarafından istihdam edilmişti) Hristiyanlara karşı gösterilen sağcı Müslüman hoşgörüsüzlüğüne dönüşecekti.

Saldırgan Demokrasi

Çağdaş bağlamda ve zaman diliminde "Batılı İslami kültür algısı" temel karakteristik özelliğini kaybedecekti. Bu özelliği, Doğu çalışmalarında ve Soğuk Savaş yıllarında Batı Oryantalizmi ve siyaset yapıcılar empoze etmişti. O dönemde Müslüman dünyada tüm solcu demokratik güçlere (hem seküler hem dindar olanlara) karşı sağcı anti-demokratik İslamcılar desteklenmişti. Oryantalistler ve siyasiler uysal bir kültür fikri edineceklerdi ve bu da Müslüman dünyayı emperyalist-dostu Batılı demokrasi anlayışına ve (neo)liberal vatandaşlık fikirlere yaklaştıracaktı. Bunu da İslam'ın liberal bir şekilde çoğullaştırılması mümkün kılmıştı. Talal Asad'ın da belirttiği gibi:

> İslam'ın özünden uzaklaştırılması, Avrupalı olmayanların Avrupa medeniyeti içinde asimile edilmesini düşünen herkes için bir paradigma meselesidir. Bir toplumun tarihi tecrübesinin onlar için önemsiz olması -ki istenirse bu sağlanabilir- Aydınlanma'nın evrensellik iddiasını daha güçlü bir şekilde mümkün kılar. Müslümanlar kendileri için (yanlışlıkla) esas kabul ettiği şeylerden mahrum bırakıldığı anda, küresel bir ("Avrupalı") medeniyet içinde asimile edilebilir ya da bu şekilde dönüştürülebilir. İnsanoğlunun tarihinden ve geleneğinden koparılabileceği inancı, İslam Dünyası'nın Avrupalılaştırılmasını tetiklemeyi mümkün kılar.[321]

321 Asad, *Formations*, s. 169-170.

Emperyalist reel politik anlayışa göre Müslüman dünyada emperyalist etkiyi korumak için tüm metotların kullanılması gerekir. Dolayısıyla bu konuda esnek bir tanımlama vardır ve bu esnek tanımlama aktif bir kriter olarak iş görmeye devam etmektedir, üstelik Oryantalist epistemoloji içerisinde ele alınmak zorunda da değildir. Bu anlamda açık bir şekilde anlıyoruz ki İslam ve demokrasiye dair liberal tartışmaların çoğu, Batı'nın kendi anti-demokratik emperyalist ve ulusal tercihleri hakkındaydı (Amerikan yerlilerinin, zencilerin, Katoliklerin, Mormonların, Yahudilerin, Müslümanların, kadınların, komünistlerin ve diğerlerinin haklarını inkâr etmiş ve pek çok durumda hâlâ inkâr eden tercihler). Batı'nın demokrasi nefreti, böylesine cafcaflı politik bir sistemle ilişkili olan inişli çıkışlı tarihi ve Hristiyanlığın bağrından çıktığı iddia edilen Batı kültürünün özü olarak hayali bir şekilde konumlandırılması da bu tartışmaları besliyordu. Bu liberal proje sonuç olarak İslam'ı, Batı'da hüküm süren Hristiyanlığın en yüksek aşamasına döndürmeyi amaçlayan misyoner bir projeydi. Bu faaliyetin "İslam reformu" adı altında yapılması da bu durumu değiştirmiyordu.

İslam hakkında genellikle saldırgan görüşlere sahip bir bilgin olan Slavoj Zizek (bkz. 4. bölüm) şunu belirtecekti:

> 16. yüyılda bile Fransız doğa bilimci Pierre Belon, Türklerin kimseyi Türk gibi yaşamaya zorlamadığını ifade edebiliyordu. Ferdinand ve Isabella, Yahudileri 1492 yılında İspanya'dan sürdükten sonra, onların pek çoğu Türkiye'de ve diğer Müslüman ülkelerde sığınma hakkı ve dini özgürlük bulabiliyordu ve bu durum hiç de şaşırtıcı değildi. Sonuç olarak, müthiş bir ironi de olsa, büyük Türk şehirlerini ziyaret eden Batılı seyyahlar, halkın içindeki Yahudilerin varlığından rahatsız oluyordu.[322]

Zizek 1788 yılında İstanbul'u ziyaret eden İtalyan N. Bisani'den bir rapor aktarıyordu:

> Londra ve Paris'teki hoşgörüsüzlüğü gören bir yabancı, burada [İstanbul'da] bir cami ve sinagog arasında kilise ya da bir dervişin yanında Kapusen rahip görünce çok şaşırır. Bu hükümetin nasıl kendisine muhalif dinlere bağrını açabildiğini bilemiyorum. Sebep Muhammediliğin bozulması olabilir. Bu çelişki ancak böyle açıklanabilir. Yine de daha büyüleyici olan şey, bu hoşgörü ruhunun insanlar arasında yaygın olmasıdır. Zira burada Türkleri, Yahudileri, Katolikleri, Erme-

322 Slavoj Žižek, "Against Human Rights," *New Left Review* 34 (Temmuz-Ağustos 2005), s. 115-16.

> nileri, Yunanları ve Protestanları iş ve eğlenceye dair meseleleri hep beraber konuşurken görürsünüz. Sanki hepsi aynı bölgeden ya da dindenmiş gibi aralarında bir uyum ve iyi niyet vardır.[323]

Zizek şu sonuca varıyordu: "Batı'nın bugün kültürel üstünlüğünün işareti olarak reklamını yaptığı özellik olan çok kültürlü hoşgörü ruhu ve bunun uygulanması, işte bu sebeple, İslam'ın bozulmasının bir sonucu olduğu için dikkate alınmaz."[324] Zizek'in Mladen Dolar'dan yaptığı alıntı Avrupa'nın Balkanlar'la olan ilişkisi üzerineyken; Bisani'den yaptığı alıntı ise, Hristiyan Avrupa'nın İslam'ın kendisiyle (ve despotizm ve demokrasiyle) olan ilişkisi konusunda daha genel bir tespite ulaşmamıza olanak sağlamaktadır. Aynı zamanda bu alıntı, daha önce de bahsettiğimiz gibi, Derrida'nın İslam'ı "demokrasinin ötekisi" olarak nitelemesine bir cevap teşkil etmektedir. Bisani'nin gözlemi aynı zamanda İngiltere'nin eski Başbakanı David Cameron'ın ve Alman Şansölyesi Merkel'in ülkelerindeki "çok kültürlülüğün" sözde "başarısızlığı" hakkındaki sözleri ile çelişecekti. Onların çok kültürlülüğün başarısızlığı olarak gördüğü şey, baskın bir beyaz Hristiyan kültürünün başarısızlığı değildi. Bu kültür; beyaz olmayan, Hristiyan olmayan ve demokratik bir şekilde asimilasyoncu politikalara direnen insanları hoş görmek için kendini demokratik, hoşgörülü ve çok kültürlü olarak pazarlıyordu. Gördükleri başarısızlık; beyaz olmayan, Hristiyan olmayan ve despot olan Müslümanları, seküler Hristiyan ve demokratik beyazlık içerisinde asimile etmedeki başarısızlıktı. Cameron, İngiliz Müslüman gruplar hakkında yönelttiği sorularda oldukça açıktı: "Onlar -diğer inançların müntesipleri ve kadınları da dâhil- evrensel insan haklarına inanıyor mu? Kanun önünde herkesin eşitliğine inanıyorlar mı? Demokrasiye ve insanların kendi yönetimlerini seçme hakkına inanıyorlar mı? Birleşmeyi mi ayrımcılığı mı teşvik ediyorlar?" Cameron şunu ilave edecekti: "Açıkçası son yıllardaki pasif hoşgörünün çok daha azına ve daha aktif, güçlü bir liberalizme ihtiyacımız var."[325] Avrupa

323 Alıntılayan agy., s. 116.
324 Agy., s. 116.
325 "Merkel Says German Multicultural Society Has Failed," BBC, 17 Ekim 2010, http://www.bbc.co.uk/news/world- europe- 11559451 (son erişim tarihi 24 Şubat 2014). Cameron için bkz. "State Multiculturalism Has Failed, Says Cameron," BBC, 5 Şubat 2011, http://www.bbc.co.uk/news /uk- politics- 12371994 (son erişim tarihi 24 Şubat 2014).

Hristiyanlığının hoşgörüsüzlüğü, demokrasi karşıtlığı ve "güçlü liberalizme" bağlılığı açısından ve bir de Zizek'i takip ederek şu sonuca varabiliriz: İslam'ı "despotizm şeklinde ötekileştirme" kılıfı altında Avrupa, "kendi içindeki yabancı"yı yani kendi içinde bastırdığı yabancıyı göz önüne çıkardı. Bu bakış açısıyla Wendy Brown şunu ifade ediyor:

> Üçüncü Dünya ve özellikle bugünün İslam dünyası, demokrasiyle kıyaslandığında iki yetersizlik kategorisinin biri içinde sınıflandırılabilir: demokratikleşmemiş ve demokratikleşmekte olan. Üçüncü Dünya ülkeleri, liderleri ve kültürleri ya demokrasinin radikal ötekisidir ya da demokrasiyle kıyaslandığında geçici duraklama içindedir. Tabii ki bu durum, Avro-Atlantik olmayan dünyanın medeniyetle, gelişmeyle, modernlikle ve Avrupa ile ilişkili olarak konumlanma şeklidir. Modernite dönemi boyunca hâkim bakış açısı bundan ibaretti; İslam Dünyası ya onların Ötekisi oldu, ya da onların ilkel öncülleri... Sonuçta bu inşa, Birinci Dünya ülkelerini demokratikleşmekte olan değil de her zaman demokratik, yani demokrasiye tamamen ulaşmış bir dünya olarak kurdu.[326]

Demokrasi söyleminin liberal kullanımı, her zaman Protestanlık şeklindeki Batı Hristiyanlığının emperyalist üslubuyla dillendirildi. Söylenenlere göre bu durum, Batı'da bir sekülarizm ve demokrasi kültürü üretti ve ayrıca doğal bir sonuç olarak liberal vatandaşlık fikri ortaya çıktı. Dolayısıyla bu durumun İslam (en azından Batı'nın desteklediği bir şekliyle) ve müntesipleri için aynı sonucu vermeyeceğini iddia etmek için hiçbir sebep yoktu. İslam ve desteklediği iddia edilen Batı karşıtı kültür demokratik saldırganlığa arka çıkan böylesine korkunç güçler karşısında pekâlâ savunmasız kalabilirdi. İslam'ın liberal biçimleri de bu tehlike altındaydı. Bu sayede, yani savunma gücünü kaybetmiş bir İslam söz konusu olduğunda, uzun süredir beklenen "medeniyetler çatışması" defedilebilirdi. İslam'a karşı gösterilen demokrasi saldırganlığı, emperyalist saldırganlığın ayrılmaz bir parçasıydı. Aslında demokrasi söylemi, bu emperyalist saldırganlık için bir kamuflaj olmaktan öteye geçemedi.

Bryan Turner'dan başka diğer akademisyenler de Oryantalistler tarafından Avrupa aydınlanmasının nasıl kullanılacağını tartıştılar. Doğu despotizmi fikrinin ortaya atıldığı Romantik dönem de aynı şekilde o sıralarda tanıklık edilen Avrupa despo-

326 Wendy Brown, "Sovereign Hesitations," s. 130.

tizmi hakkında bir konuşma biçimiydi ve Oryantalistler buna karşı çıkıyordu.[327] İslam ve demokrasi hakkında devam edegelen Batılı liberal tartışmalar, sanki benzer bir kaygıya ihanet ediyor gibi görünüyordu. Ya da en azından Batı'nın kendi despotizmlerini ve demokrasiyle olan problemli ilişkilerini İslam'a yüklemesi söz konusuydu. Bu yüzden, Müslüman ülkeler Batı'nın kendileri için belirlemiş olduğu modele yaklaşır yaklaşmaz ABD için mükemmel bir dublör olmuşlardı. Çünkü ABD'nin en eski demokrasi ve en genç ülke olma iddiasıyla kıyaslandığında bu Müslüman ülkeler en genç demokrasiler ve en eski ülkeler hâline geliyorlardı. Bu zıtlık, Hristiyanların ve Batı'nın demokrasi konusunda İslam'a karşı kazandıkları üstünlüğü pekiştiriyordu ve aynı kıyas yapısını ve mantığını sürdürüyordu. Bu kıyas mantığı, İslam ile demokrasi arasındaki ilişkiyi, daha da önemlisi demokrasi ile Batı arasındaki ilişkiyi belirleyen emperyalist argümanı -Batı'nın ısrar ettiği gibi- harekete geçiriyordu. Günümüzde geçerli olan ve liberalizm adını verdiğimiz bilgi-güç sisteminde, bu yaklaşım emperyalist yönetimin hizmetine girmiş durumdadır.

İngiliz, Fransız ve Amerikan (hatta daha önce de gördüğümüz gibi bazen Alman) emperyalist politikalar ve sömürge zihniyeti, kendilerine hizmet edecek belirli İslam formları üretmeyi hedefliyordu. Bunu, İngilizler ve Fransızlar 19. yüzyıldan beri ve Amerikalılar da 2. Dünya Savaşı'ndan beri yapıyordu. Bu durum aralıklı olarak emperyalistlerin liberal İslam biçimleri, cihatçı İslam biçimleri ve liberal-demokrat bir İslam biçimi üretmesini gerektiriyordu. Bu politikada Amerikan, İngiliz ve Fransız emperyalizminin bakış açısıyla, İslam'ın demokrasiyle olan ilişkisi belirleniyordu. Bu politikalarla beraber Amerikan, İngiliz ve

327 Örneğin bkz. Mohammed Sharafuddin, *Islam and Romantic Orientalism: Literary Encounters with the Orient* (Londra: I. B. Tauris, 1994). Bu durum, Ortaçağ'daki Hristiyanların İslam'ı kötülemesinden çok da farklı değildir. Norman Daniel bunu "diğer kötülemelerin bir boyutu" olarak tanımlıyordu. Bu kötülemeyi yapanlar doğu kiliseleri, Avrupa'da ortaya çıkan ya da Avrupayı istila eden büyük sapkınlıklar, ve hatta bireysel entelektüel tuhaflıkların her biriydi. Avrupa'nın ortodoksiye olan ihtiyacı bağlamında İslam'ın benzediği (ya da kendisinden türediği varsayılan) sapkınlıkları tespit etme konusunda bir heves vardı. Bu heves aynı zamanda İslam'dan nefret etmeyi gerektirecek sebeplerin tek tek sıralanmasını da içeriyordu. [İslam karşıtı] iddialar iç tüketim için ortaya atılmıştı. Ama genelde kaybedilen ve hiçbir fayda sağlamayan tartışmalarda Müslümanları susturmuş gibi sunulabilseydi, [Avrupalılar] için çok daha iyi olurdu." Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (Londra: Longman, 1975), s. 245-46.

Fransız liberal siyaset doktrini, hem Batı'da liberal demokrasinin ortaya çıkışını hem de Batı'nın dışındaki topraklarda despotizmin kalıcılığını açıklayacaktı. Batı dışındaki despotizm konusunda da, özellikle İslam üzerine bir odaklanma olacaktı. Bu durum büyük ölçüde Avrupa liberal doktrininin İslam'ı ötekileştirmesi sürecinin bir devamıydı. Bu doktrin, sekülarizm, hoşgörü, birey, vatandaşlık ve demokrasi gibi kilit kavramları dillendirmek için İslam'ın ötekileştirilmesinden besleniyordu. Bu kavramlar sözde Doğulu ve özellikle Arap ve İslami uygulamalara daima muhalif gösterilmişti. Bu uygulamalardan kasıt ise dini otorite, hoşgörüsüzlük, cemaat, itaat ve despotizm gibi şeylerdi. Daha önce de belirttiğim gibi bu durum sadece Batılı liberal emperyalizmin içeride despotizme, dışarıda da "İslam" ve "Doğu"ya dayanan bir planı değildi. Aynı zamanda sekülarizm çağında desteklenen Batı'nın kültürel ve siyasi üstünlüğünü de sergileme amacı taşıyordu. Batılılar bu başarıdaki araçlarının da -şüphe uyandıran bir iddia olsa da- demokratik yönetim olduğunu söylüyorlardı. Demokratik yönetim, onların emperyalist hedeflerini güvenceye almak için faydalandıkları bir aletti. Tabii ki bu hedeflerin uygulama alanları, dini bir tanımlamayla "Müslüman Dünya" olarak bilinen topraklardı.

İslam ve demokrasiye dair bu Batılı söylemin ortaya çıkmasından itibaren, liberalizm kendini ve etrafındaki dünyayı anlamak için önemli gördüğü siyasi bir jargon üretti. Böylelikle tebaa fikri ve vatandaşlık kavramları liberal Avrupalı yönetim sistemleri tarafından üretilen uyumlu ve tamamlayıcı terimler oldu. Bu kavramlar ayrıca Oryantalist ontolojiye hitap eden kültürel, coğrafi ve dinî boyuta sahip zıt anlamlı kelimeler olarak üretildi. Dolayısıyla despotizm ve demokrasi kavramlarının, uzlaşmaz nitelikler olarak ortaya konmasının yolu açıldı. Emperyalizm ile somutlaşan Avrupa evrenselciliği için bu uzlaşmaz nitelikler, bir meşruiyet kaynağı ve savaş sebebi oldular.

2. BÖLÜM

KADINLAR VE İSLAM/İSLAM'DA KADINLAR

Batılı Liberal Feminizmin Kurtarma Misyonu

Avrupa liberalizmine göre demokrasi, "Doğu despotizminin" zıddı ve reddiydi. Doğu despotizmi de İslam ve daha geniş bir anlamda "Doğu" üzerine yansıtılıyordu. Eğer Avrupa liberalizmi demokrasi dediği şeye bağlılığını anlasaydı, kendisinin ve Batı Hristiyanlığının kadınlara muamelesini de anlardı. Çünkü bu muamele Doğu dinlerinin, kültürlerinin ve geleneklerinin reddi için yapılmaktaydı. Batı'nın iddiasına göre Doğu, egzotik ve vahşi uygulamalarla kadınları ikinci dereceye indiriyordu. Demokrasi ve despotizmde olduğu gibi kadınlara muameledeki bu zıtlık da, benzer bir Avrupa ve Avro-Amerikan misyonerlik hevesini tetikleyecekti. Batılılar bu sefer Müslümanların hepsini değil de bir kısmını (liberalizm, ne kadar çok çalışırsa çalışsın, hepsini İslam despotizminden kurtarmayı başaramadı) ve özellikle Müslüman kadınları boyunduruklarında yaşadıkları dinlerden, kültürlerden ve geleneklerden kurtarmayı, ayrıca çok eşli Müslüman erkek sahiplerinden azade etmeyi ve bu şekilde propaganda yapmayı amaçlıyorlardı.

Bu Batı liberalizmi için yeni bir görev değildi. 16. yüzyıldan beri süregelen ve Osmanlı tarafından Avrupalılara verilen kapitülasyonlar, bu ülkelere Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşayan farklı halkları koruma ve hatta temsil etme hakkı vermeye dayanıyordu. Avrupa devletleri, himayelerini, Osmanlı'da yaşayan Avrupalılara ilave olarak değişik zümrelere ve etnik gruplara ait Osmanlı Hristiyanlarını da kapsayacak şekilde genişletmek isti-

yordu. Bu durum, kapitülasyonlara bir nokta koyacak 1923'teki Lozan Anlaşması'na kadar devam edecekti (Mısır'da ise bu durum 1949'a kadar sürecekti).

Avrupalı ülkeler 1830'lardan itibaren Avrupalı sömürge yerleşimcilerine (bazen "göçmen" ya da "sakin" de denildi) genellikle Cezayir, Filistin, Mısır, Endonezya ve Fas gibi Arap ve Müslüman ülkelerde müdahale etmek ve himaye sağlamak isteyecekti. Filistin hariç bu ülkelerdeki durum, bağımsızlıklarını kazanana kadar devam edecekti. Bu eğilimle 19. yüzyıldan itibaren Müslüman kadınları savunma ve korumaya olan ilgi ortaya çıkacaktı. Bu ilgi öyle bir noktaya ulaşacaktı ki Bush yönetimi ve onun neo-muhafazakâr müttefikleri 11 Eylül 2001'deki olayların ardından Afgan kadınları kurtarmak için Afganistan'ı işgal etme planlarını yürürlüğe koyacaklardı.

Demokrasi meselesinde Avrupa medeniyeti, Protestan Hristiyanlık ve kadınlar arasındaki ilişki, 18. yüzyıldan itibaren var olan oldukça önemli bir ilişkiydi. Bu önem, sadece Doğu kültürlerinin kadınlara yaptığı baskıyı vurgulayan sömürge yetkilileri için geçerli değildi. Aslında Doğu'da kadına yapılan baskının pek çok örneği vardı. Mesela Çin'deki ayak bağlama, Hindistan'daki dul kadının kocasıyla yakılması ("sati") ve çocuk evliliği, Müslüman toplumlardaki cinsiyet ayrımı, baskıcı fakat cezbedici harem sistemi ve en yaygın olan peçe ve hicap uygulamaları gibi bariz örnekler verilebilirdi. Bu önem aynı zamanda 18. ve 19. yüzyıllarda gerek Hristiyan Avrupa'da gerekse de oldukça Hristiyan olan ABD'de ortaya çıkan Beyaz Kadın ve Beyaz Feminist hareketlerine yönelik farkındalığın ve bunların analizinin de kilit rol oynayan bir bileşeniydi (bu bağlamda, Katoliklerin kadınlara baskı yaptığına dair Protestan argümanlar da dikkate değerdir).

Bu bölümde ABD ve Batı Avrupa liberal feminizmlerinin küresel çapta evrenselleşme sürecini inceleyeceğiz. Ayrıca Müslüman kadınları toplumlarındaki ve ülkelerindeki geçerli cinsiyet ayrımından kurtarmayı planlayan söylem ve politikalarda söz sahibi olmak amacıyla bu feminizmlerin kullandıkları metot ve araçları da ele alacağız. İnceleyeceğimiz bir diğer mesele, Batı liberalizminin, ayrımcılığı İslam'la nasıl ilişkilendirdiği olacaktır. Bu kurtarmanın liberal hak tanımlarıyla, özellikle insan hakları

bağlamında kadın haklarının tanımıyla olan bağlantısına odaklanacağız. Ayrıca bu durumun, Soğuk Savaş esnasında Sovyetler Birliği'nin zayıflamasını nasıl doğrudan netice verdiğini ve 1991'de de yıkılmasına nasıl sebep olduğunu göstereceğiz. Bu yıkımın ardından Batı liberalizmine ve onun gelişmeci ve anti-kapitalist planlarına karşı sergilenen sosyalist ve anti-emperyalist direnç de kırılacaktı. Bunun yerine ABD güdümlü başarılı bir neo-liberal düzen gelecekti ve kapitalin küreselleşmesine dair ABD'nin benzer siyasi planları olacaktı. Bu planlar o zamandan beri dünyada ağırlığını hissettirmektedir.

1970'lerde başlayan en bariz dönüşüm; eşitlik, ayrım, şiddet ve cinsellik şeklindeki cinsiyet meselelerinin "haklar" yönergesi altında bir hükümet meselesi olmasıydı. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Avrupalı güçlerin İslam ve şeriatı, demokrasi adını verdikleri yeni bir yönetim kavramına uyumlu bir şekilde dönüştürmede ısrar etmeleri ve kadın haklarının Amerikan yasaları, uluslararası anlaşmalar ve Birleşmiş Milletler protokolleri ve anlaşmaları aracılığıyla bir hükümet meselesi olması, bu bölümde göreceğimiz üzere, Batı'nın ve Batılılaşmış liberallerin Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde şeriatın son kalesi dedikleri şeye yeni bir saldırıya sebep olacaktı. Bu son kale, şahsi statü kanunlarıydı. Bu kanunlar dünyanın geri kalanında Birleşmiş Milletler aracılığıyla ABD ve Batı Avrupa tarafından empoze edilen uluslararası normlara uyumlu olacak şekilde dönüştürülmeliydi.

"Müslüman" ya da "İslami" kanunları dönüştürmeye ek olarak bir başka Batı liberalizmi projesini inceleyeceğiz. Bunun amacı ise, Müslüman kültürleri, Batılı liberal versiyonlarına uyum sağlayacak şekilde dönüştürmektir. Burada asıl hedef, İslam'ı Protestan Hristiyanlığın bir varyantı şeklinde dönüştürmek de olabilir. İnceleyeceğimiz bir başka şey, lengüistik ve kültürel çevirilerin bu dönüşümlerde oynayacağı rollerdir. Bu roller yeni liberal düzenin başarısı ve egemenliği için önemli ön koşullar olarak görülür. Yeni liberal düzeni ise ABD ve Batı Avrupalı küçük partnerleri küresel ölçekte hayata geçirmek istiyorlar.

Bölümün ikinci yarısı, 2005'teki "İnsani Gelişime Dair Arap Raporu"nu detaylı bir şekilde ele alacak. Rapor, Arap kadınları

meselesini incelemiştir ve bu konudaki en aydınlatıcı ve yetkili dokümandır. Hukuki, kültürel ve dini dönüşümü sağlamayı ve bunun ardından neo-liberal bir düzen kurmayı amaçlanıştır. Bölüm aynı zamanda insani bir görev ve bir çeşit ahlaki zorunluluk olarak Batı müdahaleciliğinin hegemonyasını bazı bilginlerin bile desteklediğini ortaya koyacak. Bu bilginler bir taraftan Müslüman kadınlara dair yaygın liberal feminist söylem için bilgi yüklü düzeltmeler kaleme alırken; öte yandan feminist "insan hakları enternasyonalizmi"ne bağlı kalıyorlardı.

Beyaz Feminizm ve (Protestan) Hristiyanlık

1721 yılında kaleme aldığı *İran Mektupları* adlı kitabında Doğulu ve Müslüman kadınların durumunu ayrıntılı bir şekilde anlatan kişinin Montesquieu olması tesadüf değildi. Bu eser; 27 yıl sonra, 1748 yılında kaleme alınan *Kanunların Ruhu* adlı kitapta kurgulanan Doğu despotizminin bir öncüsüydü adeta. *İran Mektupları*'nda Müslüman kadınlar -Hristiyan Avrupa'dakilere kıyaslaharemlerde yaşayan, özgürlükten yoksun köleler olarak tasvir edilmişti. Montesquieu'nun feminist Oryantalizminin ardından, köleleştirilmiş Müslüman kadınlar teması da Fransız edebiyatında yaygın bir şekilde kullanılacaktı. Pauline Kra'nın da ifade ettiği gibi, 18. yüzyıl Fransa'sında Montesquieu'nun ardından "Doğu despotizmi imajı, siyasi yazılarda, Fransız mutlakiyetçiliğinin kınanması için olumsuz bir model olarak kullanıldı. Benzer bir şekilde, sosyal hicivde çok eşlilik, ahlaki değerlerin bozulmasını ve kadınların ikinci dereceye indirilmesini ölçmek için kullanılacak negatif standardı sağlıyordu."[1] Joyce Zonana şunu ilave ediyordu: "Kadınların durumu, Montesquieu'nun asıl meselesi değildir. Kendisi, fonksiyonel despotizm modelini açıklamak için haremi kullanmaktadır."[2]

Ancak bu durum sadece Fransız edebiyatı için geçerli değildi. Batılı liberal feminizm için kaleme aldığı kurucu metinde Mary Wollstonecraft, Hristiyan kadınlara muameleleri sebebiyle Hristiyan Avrupalıları karalamak için köleleştirilmiş Müslüman

1 Pauline Kra, "The Role of the Harem in Imitations of Montesquieu's *Lettres Persanes*," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 182 (1979), s. 273.

2 Joyce Zonana, "The Sultan and the Slave: Feminist Orientalism and the Structure of Jane Eyre," Signs 18, no. 3 (Bahar 1993), s. 598.

kadın imajını kullanacaktı. Böylelikle günümüze kadar süregelen Batılı bir Oryantalist feminizm anlayışı başlayacaktı.[3] Şunu bildirecekti: "Dahi erkekler tarafından kadınlar için yazılan eğitim kitapları, daha anlamsız ürünlerle aynı eğilime sahip. Gerçek Muhammedilik'te kadınlar, bir insan türü olarak değil de daha aşağı varlıklar olarak muamele görüyor."[4] Zonana'nın da belirttiği gibi Wollstonecraft cinsiyetçi despotizme en keskin eleştirisini yöneltiyordu. Ona göre cinsiyetçi despotizm, Doğu hayatının açıklayıcı bir özelliği ve Batılı değerlerin sapkın bir çürümesidir. "Aslında Wollstonecraft Avrupa'da kadınlara karşı yapılan ve itiraz etmeye değer bulduğu her muameleyi, Doğulu diye etiketlemişti."[5] Wollstonecraft, İslam'a göre kadınların ruhu olmadığını iddia eden Avrupalı Hristiyan efsanesini ölümsüzleştirmişti. *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* adlı eserinde, "Muhammedilikle alakalı düzmece gerçeği yeniden ısıtıp daha yoğun bir hâle getirdi. Aslında bunu Batı'da kadın hakları için öne sürdüğü argümanın köşe taşı olarak kullandı."[6] Zonana'nın ifadesine göre Wollstonecraft'ın bu eserindeki eserindeki feminizm, o dönemde kendi kendine nispeten tartışmasız bir çağrı hâline geldi: "Batı kendisini Doğulu şekillerden kurtaracaktı ve böylece daha Batılı olacaktı, yani daha rasyonel, akılcı ve mantıklı."[7] Bu doğrultuda Wollstonecraft genellikle İngiliz toplumunu ve İngilizlerin kadınlara karşı gösterdiği ayrımcılığı "Doğu despotizmine" benzetirdi.[8]

Wollstonecraft 17. yüzyıl sonunda (1696) kaleme alınmış İngilizce bir risale olan *An Essay in Defence of the Female Sex... Written by a Lady* [Bir Hanımefendi Tarafından Kaleme Alınan, Kadın Cinsinin Savunmasına Dair Bir Deneme] adlı eserin izinden gidiyordu. Bu eserde Afrika köleliği ve köle gibi tasvir edilen Müslüman

3 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (New York: Dover, 1996).
4 Agy., s. 6-7.
5 Zonana, "The Sultan," s. 600.
6 Agy., s. 600-602. Batılı feministlerin Müslüman kadınlara dair görüşleri konusunda başlıca makalelerden biri için bkz. Leila Ahmed, "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem," *Feminist Studies* 8, no. 3 (Güz 1982), s. 521-34.
7 Zonana, "The Sultan," s. 602. Wollstonecraft'ın Oryantalist feminizme katkısı için bkz. Bernadette Andrea, "Islam, Women, and Western Responses: The Contemporary Relevance of Early Modern Investigations," *Women's Studies 38* (2009), s. 273-292.
8 Margaret R. Hunt, "Women in Ottoman and Western European Law Courts: Were Western European Women Really the Luckiest Women in the World?" *Structures and Subjectivities: Attending to Early Modern Women*, ed. Joan E. Hartman ve Adele Seeff (Dover: University of Delaware Press, 2007) içinde, s. 176.

kadınların durumu, Hristiyan İngiliz kadınların çektiği sıkıntıya benzetiliyordu. Bernadette Andrea şunu iddia ediyordu: "Kölelik benzetmesi kölelik karşıtı bir argüman olarak sunulur. Bu benzetme, köleliğin okyanus ötesindeki durumuna muhalif olarak İslami köleliğe uygulandığı zaman, yeni ortaya çıkan liberal feminizmle bağdaştırılan Oryantalizmi de kapsar. Bu Oryantalizmin hedefi, özgür doğan İngiliz kadınlarının genişletilmiş mülkiyet haklarını korumaktı. Bunun için 'dünyanın doğudaki kısmında' köle olarak doğan kadınların olumsuz durumu adeta bir dublör olarak kullanıldı."[9] Hristiyan kadınların aksine Müslüman kadınların yedinci asırdan beri mülkiyet hakkına sahip olması, bu Avrupalı Hristiyan öngörüleri için pek de önemli değildi.

Müslüman kadınlara dair yaygın görüşler bunlardı. Bu görüşleri ilk defa 8. yüzyıldaki Avrupalı Oryantalist erkek seyyahlar yaymıştı. Andrea bu literatürün ve bu ataerkil erkek seyahat edebiyatının, Avrupalı Hristiyan kadınların haklarını kısıtlamak için nasıl kullanıldığını incelemişti. Onların gözünde Avrupalı kadınlar, cinsiyet ilişkileri açısından adeta bir cennetteydi. Eğer çizgiyi aşarlarsa, Müslüman kadınların hayali kölelikleriyle tehdit ediliyorlardı.[10] Bu yeni ortaya çıkan Hristiyan liberal feministler, saldırganlıklarının tabiatını "Doğulu" olarak tarif etmek için bu kurgudan faydalanacaklardı. Bir taraftan da Hristiyan Batı toplumunu "Doğu despotizmiyle" suçlayacaktı. Batı toplumu, Batılılaşma yolunda bu Doğu despotizminden kurtulmak zorundaydı. Kısacası bu durum, Oryantalist feministler ile feminist Oryantalistler arasındaki ilk ittifakı açıklıyordu.

Bu anlamda Margaret Hunt şunu belirtiyordu: "Wollstonecraft gibi ilk feministler, Batı Avrupalı kadınların Müslüman topraklarda yaşayanlardan çok daha iyi bir durumda olduğunu farz ediyordu."[11] Ancak Andrea'nın da belirttiği gibi, bu mesele 19. yüzyıl sonuna kadar evli Avrupalı Hristiyan kadınların mülkiyet hakkı yokken tartışılıyordu.

> "Evli Kadınların Mülkiyet Hakkı Yasası" geçirildi; buna karşın, İslam hukukunda Müslümanlar köleleştirilemezler (bu da erkeğin Müslüman karısını köleleştiremeyeceği anlamına gelir) ve Müslü-

9 Bernadette Andrea, "Islam, Women, and Western Responses," s. 282.
10 Agy., s. 276-280.
11 Hunt, "Women in Ottoman and Western European Law Courts," s. 176.

> man kadınlar devredilemez bir mülkiyet hakkına sahiptir. Ancak, feminist cephe içinde İngiliz kadınlarının mülkiyet hakkını savunma eğilimi ile bu feministlerin Oryantalizmle ve diğer emperyalist söylemlerle yaptığı suç ortaklığı arasındaki ittifak için söz konusu olan zorluklar vardı. Ancak buna rağmen doğuştan baskı altında olan Müslüman kadınların aksine Batılı kadınların -ve modern dünyada Amerikalı kadınların- dünyadaki en özgür kadınlar olduğuna dair görüş hâlâ yaygındır.[12]

Bu baskın görüşlerin, Batı Avrupa liberal çağının şafağında çok da kapsayıcı olduğu söylenemezdi. Bazı muhalif sesler çıkıyordu fakat bunlar marjinal kalacaktı. Bunlar arasında en meşhuru belki de 1717-1718 yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İngiliz elçisinin karısı olan Lady Mary Wortley Montagu'ydu. Müslüman kadınlar hakkında Avrupalı Hristiyan uydurmalarının çoğunu ilk defa o sorgulamıştı. Montagu'nun İstanbul'daki Müslüman kadınlara dair izlenimi -ki ölümünün ardından 1761 yılında yayımlanan *Türkiye Mektupları* adlı kitabında bunları kaydetmişti- o kadar olumluydu ki Avrupalı Hristiyan kadınlar arasında, İstanbul'da yaşanan özgürlüklerin olmamasına lanet okuyordu.[13] Osmanlı Müslüman kadınlarını imparatorluktaki "tek özgür halk" olarak tanımlayacak kadar ileri gidecekti.[14]

Ancak Andrea bize şunları aktarıyordu:

> Montagu'nun gözlemleri modern bilginler tarafından tarihi gerçeklere dayanmadığı ve yanlış olduğu için göz ardı ediliyordu. [Katherina] Rogers'ın kelimeleriyle ifade edecek olursak, 'Tabii ki Montagu bunun önemsiz bir özgürlük kanıtı olduğunu fark etmiş olmalı. Ayrıca Türk kadınlarının İngiliz kadınlara göre daha çok kısıtlandığının ve daha az değerli olduğunun da farkına varmış olmalı.' Fakat Batılı kadınları kendi yeteneklerine karşı körleştiren şey de bu hataydı, günümüze kadar da devam etti. Oysaki dünyadaki en şanslı kadınların Batılı kadınlar olduğuna dair bir inanç da söz konusuydu.[15]

Montagu yalnız kalmayacaktı. 20. yüzyıl başlarında Afrika meselesinde daha fazla "tersine çevirerek meşrulaştırma" durumu ortaya çıktı. 1913 yılında *Among Congo Cannibals* [Kongo Yamyamları Arasında] adlı eserde John Weeks, Kongo'daki Bakon-

12 Andrea, "Islam, Women, and Western Responses," s. 274.
13 Leila Ahmed'in Montagu'ya dair değerlendirmeleri için bkz. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), s. 121- 22.
14 Alıntılayan Andrea, "Islam, Women, and Western Responses," s. 280.
15 Andrea, "Islam, Women, and Western Responses," s. 287.

golar arasında kadınların boşanma hakkına sahip olduğundan bahsediyordu. Oysaki o dönemde İngiliz kadınlarının böyle bir hakkı yoktu. Böylece farkında olmadan "ilkel" Afrikalı kadınların görünürde kendilerine nispeten serbest olan İngiliz emsallerinden daha fazla özgürlüğe nasıl sahip olduğunu gösteriyordu.[16]

Louise Newman'ın da gösterdiği gibi Amerika cephesinde beyaz feminist Amerikalı kadınlar ile emperyalizm arasındaki ittifak, kadınlara yapılan muameleyi Protestan Hristiyanlık ve Batı medeniyetiyle ilişkilendirmenin bir sonucuydu. Bu ittifak, Evanjelist emperyalist görevlere hem dışarıdaki Afrikalıları hem de içerideki Afro-Amerikanları, hatta daha açık bir şekilde 19. yüzyıl sonlarında Amerikan yerlilerini dâhil ediyordu.[17] Newman şöyle açıklıyordu:

> Beyaz orta-sınıf kadınları, genellikle misyoner faaliyetlerini cezbedici bulurlardı. Çünkü bu sayede evrim ve ulus açısından kendilerinden aşağıda gördükleri kişiler üzerinde kültürel bir otoriteye sahip oluyorlardı. Üstün reformcu ve medenileştirici kapasitelerinin yanında beyaz kadınlar, hükümetin özel yetkilileri (Alice Fletcher) şeklindeki rollerinden emsali görülmemiş bir imaj ve statü çıkardılar. Ayrıca bu kadınlar, şehrin problemleriyle ilgilenen çeşitli komisyonlarda görevlendirilmişti (Josephine Shaw Lowell). Bazıları halk evlerinde (Settlement House) ve alkol karşıtı hareketlerde liderlik yaparken (Jane Adams ve Frances Willard gibi) bir kısmı da yurtiçinde ya da yurtdışında (Helen Montgomery gibi) misyonerlik yapıyordu. Kadınların yabancı görev hareketi, en sonunda, ABD'deki en büyük beyaz kadın hareketine dönüştü. 1915 yılına gelindiğinde, üç milyondan fazla kadın üyeye ulaşacaklardı.[18]

Protestan Hristiyanlığın kadınların özgürleşmesi ve haklarının iyileştirilmesi için bir ön koşul olduğuna dair inanç, kadınlar hareketinin köşe taşlarından biri olacaktı. Bu hareket kendisine ikili bir görev belirlemişti: Hem Protestan dinini hem de (beyaz) kadın hakları şeklindeki yeni kutsal kitabı Hristiyanlaştırmak. Bu durum sadece ABD'de değil, İngiltere'de de geçerliydi. İngiliz feministler (özellikle Josephine Butler) Hristiyanlığı temel alan yüksek bir değere sahipti. Britanya Hindistan'ında İncil ve kadınların amacı vaazlarda işlenirken bu durum daha da belirgin-

16 John Weeks, *Among Congo Cannibals* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1913), s. 128.

17 Bkz. Louise Newman, *White Women's Rights: The Racial Origins of Feminism in the United States* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

18 Agy., s. 53.

di.[19] Beyaz kadınların Hristiyan toplumlarında kendi üst-düzey statülerini ölçecekleri referans noktası, Doğulu kadınların statüsüydü. Bu noktadan hareketle zaten mevcut olan "Batı Hristiyan toplumunun özgürlük esası"na dair anlayışı sağlamlaştıracaklardı. Bu esas, Doğu toplumlarının baskıcı esasının muhalifiydi. Bu açıdan Tracey Fessenden şunu iddia edecekti:

> Çiçeği burnunda beyaz orta sınıfın -cinsiyet temelli ev ve dünya sınırları oluşturan- Evanjelist Hristiyanlığı, kadın hakları ile emperyalizm arasındaki bir ittifaka özellikle hazır olduğunu kanıtladı. Protestan Hristiyanlığın en ileri din olduğu ve diğerlerinin buna göre ilkel kaldığı varsayımı, Evanjelist kadınların -erkeklerle beraber- imparatorluktaki medenileştirme operasyonlarına katılmasına olanak sağladı. Tabii bu noktada Hristiyanlıkla bağdaştırılmış ve kendileri için tayin edilmiş sınırların dışına çıkmamaları gerekiyordu.[20]

Hristiyan referans noktasının modernleşen Müslüman Araplar tarafından bile kullanılması oldukça önemliydi. Bunu kullanan bir başka kesim ise, aynı dönemde yaşayan feminist erkeklerdi. Özellikle evlilik konusunda kadın hakları anlayışlarında bu referans noktasını kullandılar. Bu sebeple, 1901 yılında telif ettiği *Yeni Kadın* adlı eserinde Kasım Emin, Müslümanlar arasında evliliğin en iyi yolunun Batı Hristiyanlık geleneklerini örnek alan tarzda olduğunu düşünüyordu. Örnek olarak Louis ile Marie Pasteur'ün ve John Stuart Mill ile karısı Harriet'in evliliklerini gösteriyordu. Hristiyanlığın evlilik yeminlerini şöyle ele alıyordu: "Bir erkek için kendisine gece ve gündüz, evde ve yolculukta, hastalıkta ve sağlıkta, iyi ve kötü günde eşlik edecek kadın bir yoldaştan daha faydalı ne olabilir? Rasyonel ve iyi yetişmiş, hayatın her türlü badiresini bilen bir yoldaş..."[21]

Emin'in Müslüman kadın için yaptığı Oryantalist tasvirler, Müslüman ülkelerdeki Avrupalı ve Avro-Amerikan kadın mis-

19 Bkz Antoinette Burton, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865- 1915* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994), s. 42-43, 142-48. Ayrıca bkz. Barbara N. Ramusack, "Cultural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies: British Women Activists in India, 1865- 1945," *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, ed. Nupur Chaudhuri ve Margaret Strobel (Bloomington: Indiana University Press, 1992) içinde, s. 119-36.

20 Tracey Fessenden, "Disappearances: Race, Religion, and the Progress Narrative of US Feminism," *Secularisms*, ed. Janet R. Jakobsen ve Ann Pelligrini (Durham, NC: Duke University Press, 2008) içinde, s. 140.

21 Kasım Emin, *el-Mer'etü'l-cedîde*, ilk basım 1901, Kasım Emin, *el-A'mâlu'l-kâmile*, ed. Dr. Muhammed İmâre (Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1989) içinde yeniden yayımlandı, s. 478.

yonerler tarafından taklit edilecekti. Müslüman kadınların yaşadığı koşulları eleştirdiği 1907 tarihli kitabında Hristiyan misyoneri Annie Van Sommer, Müslüman kadınların mutsuzluğunun ve "karanlıklar ülkesinde" yaşadıkları sefilliğin delili olarak Kasım Emin'den (ve Ağa Han'dan) alıntılar yapmıştı. ABD'deki ikinci feminizm dalgasının ardından (özellikle Robin Morgan'ın *Sisterhood is Global* [Kadın Kardeşliği Evrenseldir] adlı eserinin 1984 yılında yayımlanmasından sonra, bu eser Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde kadınların statüsüne pek çok katkı yapmıştı. Ayrıca Morgan aynı yıl ilk uluslararası kadın düşünce kuruluşu olarak Sisterhood Is Global Institute'u kurmuştu.)[22] çok yaygın olan "Kadın kardeşliği evrenseldir" anlayışı, kendisinin sloganı olmuştu. Van Sommer "Müslüman kız kardeşlerimiz" adına "bu yanlışları düzeltmek için ve bu karanlığı fedakârlık ve hizmet ile aydınlatmak için Hristiyan kadınlığına" müracaat etti. Kitabının yeni edisyonuna, 1906 yılında Kahire'deki Hristiyan kadın misyonerlerin bir çağrısını da eklemişti: "Kadın misyonerler olarak Kahire Konferansı'nda toplanan bizler; Müslüman kadınlar adına Büyük Britanya, Amerika, Kanada, Fransa, Almanya, İsviçre, Danimarka, Norveç, İsveç, Hollanda, Avustralya ve Yeni Zelanda'daki kadın misyoner kurullarına ve komitelerine çağrıda bulunuyoruz." Müslüman kadınların berbat koşullarından yakınan bu çağrı şunu ortaya koyuyordu:

> Aynı hikâye Hindistan'dan, İran'dan, Arabistan'dan, Afrika'dan ve diğer Muhammedi ülkelerden geldi. Bu durum, İslam altında yaşayan kadınların durumlarının her yerde aynı olduğunun deliliydi. Çektikleri ruhsal, ahlaki ve fiziksel hastalıkların etkili bir tedavisi için hiçbir umut bulunmuyor. Tek çare ise onlara Kurtarıcı (Mesih'in) mesajını ulaştırmaktır. Eğer biz bu işe dört elle sarılmazsak, bu mesajı duymalarına imkân yok. Bizden başka kimse de bunu yapmayacak. Bu vazife, tüm Hristiyan kadınlar üzerine düşen ağır bir sorumluluktur.[23]

Sömürge düzeninin hâkim olduğu Mısır'da, kadınların örtülerinden kurtulmasını, İngiliz sömürgesindeki bu ülkenin yöneticisi

22 Robin Morgan, *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology* (New York: Anchor Press/Doubleday, 1984).

23 Annie Van Sommer, *Our Muslim Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It* (New York: F. H. Revell, 1907), giriş. Kitabın sayfa numarası verilmemiş online bir versiyonu kullanıldı. http://archive.org/stream/ourmoslemsisters30178gut/30178-8.txt (son erişim tarihi 24 Şubat 2014). İslam'a dair benzer misyoner fikirler için bkz. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, s. 153-154.

olan kudretli Lord Cromer destekleyecekti. Kendisi İslam'ın kadınlara yaptığı baskıyı karalarken hem Hristiyanlığı hem de Batı Medeniyetini kadınlara sergiledikleri muameleden dolayı göklere çıkarıyordu. Fakat eğer John Stuart Mill kendi ülkesinden bir demokrat ve yabancı ülkelerde de bir despot kabul ediliyorsa, bu durumda Cromer da kendi ülkesinde bir kadın düşmanı ve yurtdışında da bir feminist olarak kabul edilmeliydi. Mısırlı Müslüman feminist Leila Ahmed'in de gözlemlediği gibi, "İngiltere'de kadınların örtülerinden kurtulmasını destekleyen bu şahıs, Kadınların Oy Hakkına Muhalif Erkekler Birliği'nin kurucusu ve dönem dönem de başkanıydı. Ülke içindeki feminizme ve beyaz erkeklere karşı yönlendirilen feminizme direnç gösterilmeli ve baskıcı politikalar uygulanmalıydı. Fakat bu ancak yurtdışında olursa ve sömürülen halkların kültürlerine karşı yönlendirilirse, teşvik edilebilirdi. Böylece beyaz adamın egemenliği projesine hizmet edecek ve bu projeyi ilerletecek bir hâl alabilirdi."[24] Daha sonraki yıllarda Başkan Bush'un Afgan kadınların durumuna olan ilgisi de buna benziyordu. Öyle ki kendi ülkesi, Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Yok Edilmesi Sözleşmesi'ni (CEDAW) imzalamayı reddeden dünyadaki birkaç ülkeden biriydi. Zillah Eisenstein şunu bildiriyordu: "Bush'un [ülke içindeki] politikaları kadınların cinsel haklarına zarar veriyor. Kendisi başa geçtikten kısa bir süre sonra iş dünyasında kadınların çıkarlarına ve haklarına odaklanan sayısız hükümet birimini kapattı ya da küçülttü." Ayrıca Amerikan kadınlarının pozisyonunu zayıflatan ve onlara sağlanmış mevcut devlet yardımlarını geri çeken sayısız tedbire imza attı.[25]

Hristiyanlığa ve daha genel bir şekilde dine ek olarak, ırkçı tartışmalar ve sosyal Darwinizm de beyaz Amerikan kadın hareketlerinde oldukça etkin faktörlerdi. 20. yüzyılın ikinci yarısında ikinci ve üçüncü feminizm dalgaları kendilerini Protestan Hristiyanlığın beyaz feminizmle ilk ilişkilerinden ayrı tutmuştu.

24 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, s. 153. Britanya'da kadınların oy hakkı konusunda Cromer'ın duruşu için ayrıca bkz. Roger Owen, *Lord Cromer* (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 374-376.

25 Zillah Eisenstein, *Sexual Decoys: Gender, Race and War in Imperial Democracy* (Londra: Zed Books, 2007), s. 171. 11 Eylül olaylarından sonra, Afganlı kadınları kurtarmak için istihdam edilmeleri bağlamında, Amerikalı kadınların Amerikan toplumunda statülerinin gerilemesine dair ayrıca bkz. Susan Faludi, *The Terror Dream: Fear and Fantasy in Post- 9/11 America* (New York: Metropolitan Books, 2007).

Oysaki bu feminizm dalgalarının sekülerliği, sosyal Darwinizm anlatılarına dayanıyordu. Ayrıca kendi projeleri için oldukça önemli bir hâle gelecek olan 19. yüzyıl Protestanlığına atfedilen değerlerle bağlantılı bir ilerleme de bu sekülarizm için önemli bir role sahipti. Aslında Fessen'ın de işaret ettiği gibi ABD'de çağdaş seküler akademik feminizm, "özgürleşmenin üstü kapalı bir Protestan anlatısına olan borcunu" açıklayıcı bir üslupla ilan edip ardından gizlemeye devam ediyordu.[26] 19. yüzyıldan itibaren Müslüman kadınların beyaz Hristiyan kadınlara karşı bir kutup olarak ortaya çıkması bu Weltanschauung (dünya görüşü) için çok önemliydi. Jasbir Puar'ın ustaca ifade ettiği gibi, sözde Müslüman örtünün Batı feminizmlerinin[27] tarihindeki en ötekileştirici mekanizmalardan biri olması, bunun daha bariz dışavurumlarından biriydi. Aslında bunun Müslüman toplumlar üzerinde bir etkisi olacaktı. Leyla Ahmed şunun farkındaydı: "Sömürgecilerin kültürünü yaymak ve yerel kültürün altını oymak için sömürgeciliğin feminizmi kullanması, Batılı olmayan toplumlardaki feminizme, 'sömürge egemenliğinin bir aracı olarak hizmet etmiş olma' lekesi sürüyor. Bu leke, hiç şüphesiz Müslüman toplumlardaki feminist mücadeleye ket vuruyor."[28]

Müslüman kadınların ve İslam'ın, feminist akımlara karşı yapısal pozisyonunun bu şekilde anlaşılması, Sovyetlerin Orta Asya'da devlet otoritesini genişletme faaliyetleri esnasında Rus Bolşeviklerini Batılılaştırma siyaseti kapsamında da benimsenmişti. Sovyet sosyalizminin kadın meselesine dair anlayışı, iş Müslüman kadınların durumuna gelince, liberal feminizme karşılık geliyor gibi göründü. Bu da aslında onların diğer liberal adalet biçimlerine karşı duruşlarını yansıtmıyordu. Leon Troçki 1924 yılında yaptığı bir konuşmada bu durumu açıkça dile getirdi:

> Doğu halklarının hareketlerinde kadınlar burada (ABD) ve Avrupa'da olduğundan daha büyük bir rol oynar. [Alkışlar...] Niçin? Tam da Doğulu kadınlar bazı konularda Doğulu erkeklerle kıyaslanamayacağı için. Örneğin kadınlar daha sınırlı bir hayat tarzına sahip, daha ezik ve önyargılar sebebiyle daha da afallamış durumda. Ayrıca yeni ekonomik ilişkiler ve yeni tarihi akımlar, Doğulu

26 Fessenden, "Disappearances." s. 141.

27 Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham, NC: Duke University Press, 2007), s. 181.

28 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, s. 167.

kadını, erkeklere yaptığından daha büyük bir güçle ve hızla sahip olduğu hareketsiz ilişkilerden çekip alacak. Bugün bile Doğu'da İslami yönetimi, eski ön yargıları, inançları ve gelenekleri hâlâ görebiliriz. Fakat bunlar daha çok aşınacak. Ve bu yüzden Doğu'da oldukça derin görünen eski inançlar, sadece geçmişin gölgelerinden ibaret. Türkiye'de hilafet kaldırıldı ve hilafeti ihlal edenlerin saçının teline zarar gelmedi. Bu da şu anlama geliyor: eski inançlar çürüdü, bir şeyler yapmaya çalışan kitlelerin yaklaşmakta olan hareketleri için bu eski inançlar ciddi bir engel teşkil etmeyecek. Ayrıca bu, hayatta en çok sıkıntıyı çeken Doğulu kadınların o anda her hangi bir dini destekten yoksun olduklarını fark edecekleri anlamına geliyor. Bu kadınlar alışkanlıklarında ve yaratıcılıklarında da bastırıldı, kölelerin köleleri oldular ve yeni ekonomik koşulların talebi üzerine peçelerini çıkardılar. Doğulu kadınlar yeni fikirler edinmeye aç-susuz kalmış vaziyette. Bu yeni bilinçlilik onlara toplumdaki bu yeni rollerini benimseme imkânı sağlayacak.[29]

Sovyet yetkililerinin politikaları ve onların Müslüman kadınları "vekil proletarya" olarak "aşağı" gören anlayışları, bu kadınlarda bir devrimci potansiyel görmelerine sebep oldu. Bu potansiyel, bırakın kadını, erkek proletaryası bile olmayan Müslüman toplumlarda geçerli olan geleneksel otoriteyi devirebilirdi.[30] Zhenotdel (1919'da kurulan ve 1930'da Stalin tarafından dağıtılan, kadınlar arasındaki Sovyet İş Departmanı) bu göreve aktif bir şekilde müdahil olacaktı.[31] Müslüman Orta Asyalı Kadınları özgürleştirmekten sorumlu liderlik, neredeyse sadece yabancıların tekelindeydi. Tipik bir şekilde, bu yabancıların çoğunu Ruslar, Ermeniler ve [Avrupalı] Yahudiler oluşturuyordu. Bunlar beraberlerinde hem feminist hem sosyalist ideolojiye maruz kalmış Avrupalı radikallerin karakteristik ahlak bekçiliği anlayışını da getirdi.[32]

Burada amaç, Batılılaştırılmış Müslüman kadınların bu çabada payı olmadığını söylemek değildir. Aslında pek çoğunun

29 Leon Trotsky, "Perspectives and Tasks in the East," Sovyetler Birliği'nde Doğu Emekçileri için Komünist Üniversitesi Üçüncü Açılış Yılı Konuşması, 21 Nisan 1924 (Londra: Index Books, 1973), online erişim için http://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/04/perspectives.htm (son erişim tarihi 24 Şubat 2014).

30 Sovyet Yaklaşımının tarihi için bkz. Gregory J. Massell, *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia*, 1919-1929 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

31 Rus kadınları arasındaki çalışmaları ve onların özgürleştirilmesine dair farklı yaklaşımlar için bkz. Elizabeth A. Wood, *The Baba and the Comrade: Gender and Politics in Revolutionary Russia* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

32 Massell, *The Surrogate Proletariat*, s. 134.

payı bulunuyor. Bunların arasında önde gelen bir tanesi, Sovyet fikir insanı Anna Nukhrat'tı. "Kendisi yetenekli bir Çuvaşça öğretmeni ve yazardı. Çocukluğunda bir Müslüman olarak yetiştirildi ve daha sonra Rusya'daki Başkurdistan'a taşındı. Rusya'nın geleneksel topluluklarındaki seküler devrimin ateşli bir savunucusuydu. Tüm enerjisini Orta Asya kadınları arasında örgütlenme ve propaganda faaliyetlerine harcamıştı."[33] 1921 yılının Haziran ayında 2. Uluslararası Komünist Kadınlar Konferansı'na Alexandra Kollontai, Clara Zetkin, Nadezhda Krupskaya ve Inessa Armand gibi isimler katıldı. "Konferanstaki en etkileyici ve unutulmaz an, Orta Asyalı kadınların göründüğü andı. Çoğu peçeliydi, bazıları toplantıda konuşmalarını yapmak için kısa süreliğine peçelerini açmıştı."[34] Bir dizi Sovyet Avrupalı kadın, devrimden önce "harem kızları" olma ihtimali olan ve "gaddar, barbar bir kölelik" altında yaşayan bu kişilerin konuşma yapmasından oldukça etkilenmişti. Anlatılanlara göre dinleyicilerden bazıları "derinden etkilenmiş," "gözyaşlarına boğulmuş" ve "sarsılmıştı."[35] Sovyetlerin bu kadınları "özgürleştirme" sürecinin sosyalist değil de liberal bir süreç olması, bu durumdan "temelde bireyci ve özgürlükçü" şeklinde bahsedilmesi, oldukça önemliydi.[36]

Peçeli olan Orta Asyalı Müslüman kadınlar, şehirli elitlerdi; şehirli fakirler, köylüler ya da göçebeler değillerdi. Dolayısıyla bunlar çoğunluğu köylü olan Müslüman kadın nüfusu içinde bir azınlıktı. Bu durum Sovyet feministlerin Orta Asya'daki şehirlerde halka açık "açılma" seansları kurgulamasına engel olmadı. Bu "açılma" seansları onlara göre bir özgürleşme işaretiydi (ironik bir şekilde, Sovyet feministler örtülü olan zengin "feodal" ve "burjuva" kadınları özgürleştirmekle ilgileniyordu. Nedense çoğunluğunu örtülü olmayan [açık] fakir köylü ve göçebe kabile kadınlarının oluşturduğu mücadele onların ilgisini çekmiyordu).[37] Ancak "açılma" meselesi ilk başta "Doğulu" kadınları özgürleştirmede gerekli bir şart olarak görülmedi. Sovyet lider-

33 Agy., s. 133-134.
34 Agy., s. 135.
35 Agy.
36 Agy. s. 141.
37 Bkz. Douglas Northrop, *Veiled Empire: Gender & Power in Stalinist Central Asia* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004), s. 42-46.

liğindeki önemli şahsiyetler "bir öncelik" olmadığı gerekçesiyle "açılmaya" karşı çıktı ve örtünmeyi özgürleşmeye bir engel olarak görmedi. Aslında halka açık "açılma" seansları "sol sapma" olarak nitelenecekti.[38] 1920'lerin ortalarında diğer Sovyet birimleriyle beraber Zhenotdel açılma konusunda gittikçe ısrarlı olacaktı. Bu da 1926-27 yıllarında resmi Sovyet politikası olacaktı. 8 Mart 1927'deki Kadınlar Günü'nde Özbekistan'da görülmeye değer halka açık "açılma" seansları olacaktı. 1920'lerin ortalarında "açılma" için yapılan baskılar, peçeye karşı yeni ortaya çıkan liberal feminist saldırıyla aynı zamana denk geldi. Peçeyi orta sınıf şehirli kadınlar giyiyordu. Peçeye yönelik bu saldırı (İngiliz sömürgeciliği bunu kınamıştı) Kahire'de Hüda Şa'ravî tarafından organize edildi. Kendisi de elit bir kadındı ve Roma'da düzenlenen kadınların oy hakkı üzerine bir konferansa katıldıktan sonra (Roma'dan döndükten sonra Mısır Feminist Birliği'ni kurdu) 1923 yılında peçesini çıkarmıştı. Kısaca bu saldırıyla "açılma" baskılarının aynı zamana denk gelmesi, Batılı Hristiyan misyoner kadınlar ile Avrupalı sömürgeci feministlerin, liberal Müslüman elit kadınların ve Sovyet sosyalist kadınlar arasında paylaşılan ortak liberal değerleri gösteriyordu. Bu dönemde bu kadınların Avrupalı ya da Orta Asyalı olmasının bir önemi yoktu. Sovyet stratejisinde Türkiye örneği daima geçerliliğini koruyacaktı. 1924 yılında Atatürk'ün başlattığı Avrupalılaşma hareketi Sovyetlerin de yolunu aydınlatacaktı. Bu faaliyetlerin sonucunda Arap alfabesi Latin alfabesiyle değiştirilecek ve erkelere fes, kadınlara da peçe yasaklanacaktı.[39] Eğer burjuvazi Türk rejimi peçeyi yasakladıysa, Sovyet komünistlerinin bunun altında kalması mümkün müydü? 1920'lerde Müslüman kadınları özgürleştirmeye dair Sovyet görevi, yarım asır sonra Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı liberal feministlerin yönettiği "kadın hakları" hareketiyle pek çok paralelliğe sahipti. Aynı şekilde ABD hükümetinin de benzer hedefleri vardı.[40] Afrika'daki ve Asya'daki sömürge karşıtı ayaklanmalara kadar Sovyetler Birliği, kadınların sorunlarına -özellikle de Üçüncü Dünya kadınları-

38 Agy. s. 81.
39 Agy., s. 79-82.
40 Peçeyi kaldırmak için Sovyetlerin 1927'de Özbekistan'daki "hücum" politikası kapsamındaki çabaları için bkz. Northrop, *Veiled Empire*, s. 69-101.

nın meselelerine- dair yaklaşımını değiştirmeyecekti. Ancak bu ayaklanmalardan sonra Sovyetler Birliği ilk yıllarındaki liberal bireycilikten daha gelişimci bir sosyalist yaklaşıma kayacaktı.

Feminist Batı ile kadın düşmanı İslam(cılık) arasında bir savaş sadedinde, Batı feminizmleri tarafından tasvir edilen daha yakın zamanlı bir mücadele vardı. Rosalind Morris 2001 yılının başlarında bu feminist görevi şöyle özetliyordu:

> Doğu meselesi daima kadın meselesi de oldu. Zaten kadın meselesi hem İslamcı hem de anti-İslamcı politika için kendini haklı gösterme adına tercih edilen bir gerekçeydi. Kadın meselesinin baskın olduğu günümüzdeki gibi bir durumu anlamak için, bu meselenin İslam'ın bir iç meselesi olmadığını fark etmek gerekir. Fakat bu mesele, hepimizi kuşatan bir savaşta en önemli suç ortaklığı ve birbirine muhtaç olma mahallidir. Aslında kadın meselesi, bir ulusun politikasının uluslararası bir boyuta geçme noktası ya da bu geçiş için bir dönüm noktasıdır. Tam da bu noktada mutlak özgürlüğün varlığı ve yokluğu birbirine saldırmaya başlar. Yani, kadın meselesi daima bir Doğu meselesi olmuştur.[41]

Morris'in "Batı meselesi aynı zamanda kadın meselesidir" şeklindeki formülasyonuna şunu ilave edebiliriz: Kadın meselesi, Batı meselesini doğurdu. Batı'da ve Hristiyanlık içinde kadınların pozisyonu, bir eşitlik pozisyonu olarak hayal edildi ve kurgulandı. Aslında böyle bir eşitliğin ihlalleri nadir olsa da, daima kültürel ve dini olmayan sapmalardı. Erkekleriyle kadınlarının (hayali) eşit pozisyonları sebebiyle Batı'nın kendini öne sürmesi, bugün de devam eden kendini inşa etme eyleminin bir parçası kabul edilmektedir. Bu durum, Doğulu kadınların özellikle İslam içindeki konumlarıyla daima zıt görünmemelidir. Birinci bölümde de gördüğümüz gibi eğer Doğu meselesi her zaman Batı meselesi olduysa ve Doğulu ve İslami despotizm meselesi her zaman Batı'nın "demokrasi nefreti" meselesi olduysa, o halde Doğu ve Batı meseleleri olarak kadın meselesi de bu Batılı öngörü serisindeki bir başka vakadır (ve başka pek çoğu var).

Bir başka önemli örnek de Fransız Hükümetinin okullarda başörtüsünü yasaklaması ve bunun yarattığı tartışmaydı. Joan

41 Rosalind C. Morris, "Theses on the Question of War: History, Media, Terror," *Social Text* 72, 20. Cilt, no. 3 (Güz 2002), s. 154.

Scott konuyla alakalı önemli bir kitap kaleme alıp şunu sormuştu: "İslam'da kadının statüsüyle alakalı hangi şey, Avrupalıların bu kadar ilgisini çekti de düzeltmeye niyetlendiler?"[42] Scott, Fransızların yasağını Avrupa'nın kendi kimlik krizi içinde değerlendiriyordu. Bu kriz Avrupa Birliği'nin ortaya çıkışıyla ve üye ülkelerin ulusal egemenliğine yapılan daimî tehditlerle gündeme gelmişti:

> Belirli [Avrupalı] ulusal tarihlere dayanan 'ulusun idealleştirilmesi' fikri çeşitli şekiller aldı. Fransa'da bu fikir, cumhuriyetin değerleri ve inançları konusundaki ısrar biçiminde ortaya çıktı. Bunun da Aydınlanma'nın prensiplerinin en yüksek, en dayanıklı hâliyle tanınması olduğu söylendi. Fransa'nın bu imajı biraz efsanevi, onun gücü ve cazibesi büyük ölçüde İslam'ın olumsuz tasvir edilmesine dayanır. Müslümanları sabit bir 'kültür' olarak nesneleştirmenin bir örneği de Fransa'nın kalıcı bir 'cumhuriyet' olarak efsaneleştirilmesinde saklı. İkisinin de tarihin dışında uzandığı hayal edilir, tıpkı ebedi bir savaşta kilitlenip kalmış iki düşman gibi...[43]

Scott, Fransa ve Müslümanlar arasındaki farkların sebebi olarak kültürün gösterilmesine karşı çıkıyordu. Ona göre bu tartışmalarda "kültür" fikrinin kendisi oldukça dar ve spesifik bir siyasi söylemin sonucuydu. Bu söylem ise Fransa'yı, hayal ürünü düşmanlarını ve aralarındaki farkı temel özellikleriyle ele alıyordu.[44] Avrupalıların Müslüman kadınlarla ilgili takıntısı hakkında benzer bir soruyu cevaplamaya çalışan Sarah Farris, Müslüman kadınların göçmen işgücü ve dadı ya da hizmetçi olarak Avrupa evlerinde istihdamı sağlaması şeklindeki politikanın temel olduğunu öne sürdü. Bu bağlamda Farris'in Avrupalı "Femonationalism (Feminist Ulusalcılık)" dediği şey, Avrupalı (ve ABD'li) ulusalcı partilerin ve neoliberal hükümetlerin teşvik ettiği feminist fikirlerle bağlantılı bir şekilde, çirkin yüzünü gösteriyordu:

> Erkek "Gastarbeiter" (misafir işçi) şeklindeki göçmen imajı 1950'lerde ve 1960'larda yaygın hale geldi. Bu tarihlerde Avrupa ilk defa dünyanın her yerinden önemli bir yabancı akınına uğradı. Yine de bu imaj, koltuğunu kadın hizmetçi şeklindeki göçmen figürüne kap-

42 Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), s. 6.

43 Agy., s. 7.

44 Agy., s. 7. Bazı Avrupa ülkelerinde "burka" ya da "nikap" yasaklarına dair bir diğer önemli analiz için bkz. Wendy Brown, "Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality," *Theory and Event* 15, no. 2 (2012).

tırmadı. Bundan ziyade, kadın göçmenler söz konusu olduğunda, onlar peçeli ve baskıya uğramış Doğulu objeler olarak tasvir edildi. Göçmenlerin ve çağdaş Avrupa'nın statüsünün çok kültürlü bir laboratuvar olarak oynadıkları rollere dair halk tartışması, aslında sinsi bir söylem stratejisinin etkisi altında kaldı. Bu strateji bu kadınların önemini bakım ve ev işçiliği adı altında küçümsüyordu ve onları kendi kültürlerinin kurbanları olarak gösteriyordu.[45]

Bu söylemsel strateji, kimlik ve ekonomiye dair Avrupalıların duyduğu endişeler içerisinde yer edinmiş durumdaydı. Farris şöyle açıklıyordu:

Özellikle Müslümanların durumunda çok kültürlülük ve göçmenlerin entegrasyonuna dair son söylemler, göçmenlerin Batı kültürüne ve değerlerine adapte olması için yapılan taleplerin izlerini yoğun bir şekilde taşıyordu. Böylesi bir değerler listesinde gerekli olan maddelerden birinin cinsiyet eşitliği olduğunu da belirtmek gerekir. Ulusalcı ve yabancı düşmanı partiler ve neoliberal hükümetler tarafından kadınların eşitliği fikrinin desteklenmesi ya da bundan ziyade bu fikirden faydalanılması, özellikle Avrupa'daki mevcut politik konjonktürün en önemli özelliklerinden biridir.[46]

Bu faaliyetlere Avrupalı Feministlerinin pek çoğunun katılmış olması, bu yeni Avrupalı İslam karşıtı ve feminist ulusalcı ittifakın işaretçisiydi.

Kadınların içinde bulunduğu koşullarda, İslam ve onu ortaya çıkaran kültürler ve gelenekler, ayrıca İslam'ın kendisinin ortaya çıkardığı kültürler ve gelenekler merkezi bir rol oynuyordu. Avrupalı liberal ve sosyalist sömürgeci feministlerin bu rol üzerindeki fikir birliği, 1970'lerden beri pek çok Müslüman kadın, feminist ve feminist olmayan kişiler tarafından ciddi bir şekilde sorgulanıp reddedildi. Ancak bunların direnci önemli ölçüde zayıflayacaktı, çünkü liberal Amerikalı kadınların feminizmini ve bu feminizme ait Protestan önyargıları ABD hükümeti politikaları içerisinde kurumsallaşacaktı. Bu politikalar 1980'lerden itibaren Birleşmiş Milletler ve ABD'nin emperyalist kurumları aracılığıyla dünya geneline yayılıp, evrenselleşecekti. Ayrıca bu politikalar yeni bir Müslüman liberal feminist sınıfı üretecekti. Bu yeni Müslüman feministler, Batı liberalizminin kadınlar ve

45 Sarah R. Farris, "Femonationalism and the 'Regular' Army of Labor called Migrant Women," *History of the Present* 2, no. 2 (Güz 2012), s. 184.

46 Agy., s. 185.

İslam'a karşı aldığı pozisyonların çoğuna ortak olup bunları onaylayacaktı.[47]

Küresel Ölçekte Batılı Liberal Feminizm

1970'lerde beyaz Amerikan liberal feminizmi, ABD siyasetinde resmi seviyede ve özellikle de ABD kanunlarında yerini sağlamlaştırdı (Ancak bu bazı önemli mağlubiyetler de getirecekti. Özellikle erkeklerle kadınlar arasındaki yasal eşit hakları garanti eden Eşit Haklar Düzenlemesi [Equal Rights Amendment] 1972'de Kongre'deki iki meclisli aşamayı geçmesine rağmen yasa olarak onaylanmadı. En son 1982 yılında da tamamen geri çekildi.). Bir taraftan da gündemlerini Birleşmiş Milletler'e ve Avro-Amerikan olmayan dünyanın geri kalanına taşıyarak kendisini uluslararası zemine çekiyordu.[48] Bu çabanın bir kısmı yine Protestan olmayan ve Avrupalı olmayan dini ve kültürel çelişkilere dayanıyordu. Bu çelişkiler kadınların hakları ve kurtarılmaları konusunda engeller olarak sunuluyordu. Bu çaba, insan hakları üzerine gittikçe güçlenen söylem ve bunun etra-

47 Burada şunu da vurgulamak gerekir: ABD (ve Batı Avrupa) liberal feminizmleri 1970'lerde ve özellikle 1980'lerde pek çok Amerikalı ve Avrupalı feminist muhalife sahipti. Bu muhalifler grubuna, bırakın üçüncü dünya kadınlarını, sosyalist feminizmler, psikanalitik feminizmler ve ırkçılık karşıtı feminizmler gibi varyasyonlar da dâhildi. Bu alan-yazınla alakalı bibliyografik kaynaklar muazzam ölçüde, ancak aşağıdaki bazıları özellikle dikkate değer: Angela Davis, *Women, Race, & Class* (New York: Vintage, 1983), ve *Women, Culture, and Politics* (New York: Random House, 1984), Bell Hooks, *Ain't I A Woman: Black Women and Feminism* (Boston: South End Press, 1981), ve *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984). Ayrıca bkz. Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (Londra: Zed Books, 1986), ve Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, ve Lourdes Torres, ed., *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991). Ayrıca bkz. Lydia Sargent, ed., *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* (Boston: South End Press, 1981), Annette Kuhn ve AnnMarie Wolpe, ed., *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978). Ayrıca bkz Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York: Pantheon Books, 1974). 1990'lardan itibaren bu tür ABD ve Batı Avrupalı liberal feminizm eleştirileri önemli bir sayıya ulaştı. Buna post yapısalcı ve yapı sökümcü feminizmler ve Judith Butler'ın örneklerle desteklediği epistemolojik kırılma da dâhil edilebilir. Bkz. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Londra: Routledge, 1990). Ancak ABD devlet kurumlarının benimseyeceği feminizm, liberal (ve genellikle ırkçı) olanıydı. Üçüncü Dünya feminist eleştirilerine gelince (Müslüman kadınların yaptıkları da dâhil), bunların bazıları bu bölümün argümanlarıyla doğrudan ilişkili olduğu için -gelişmiş ülkelerin liberal feminizm anlayışlarının dünyanın geri kalanına empoze edilmesi bağlamında- bölümün ilerleyen sayfalarında tartışılacak.

48 Bu gelişmeler hakkında bkz. Ratna Kapur, "Resurrecting the Native Subject in International/ PostColonial Feminist Legal Politics," *Harvard Human Rights Journal 15*, no. 1 (2002): s. 1-38.

fında gelişen çiçeği burnunda insan hakları endüstrisi içerisine kanalize ediliyordu. Oysaki bir kez daha seküler ve Protestan olarak okunan kültürel değerlerden faydalanacaktı. Bu değerler uluslararası ölçekte empoze edilmesi gereken normlar olarak kabul ediliyordu. Samuel Moyn bu meseleyi şöyle ele alıyordu: 1940'larda ortaya çıkan insan hakları fikri, yurtiçinde bir insan hakları politikasına işaret ederken [1970'lerde ortaya çıkan insan hakları fikri de] yurtdışında da acı çekme politikasına işaret ediyordu.[49]

Hakların iyileştirilmesi söylemi, neoliberal küresel düzenin şafağında gerçekleşti ve SSCB'nin zayıflaması ve nihai çöküşüyle aynı zamana denk gelecekti. ABD içinde ABD talimatıyla yapılan yerel ekonomik bir yasamayla neo-liberalizmin kurumsallaşması, Üçüncü Dünya ülkelerine ve daha yakın zamanda da bazı Avrupa ülkelerine IMF ile Dünya Bankası aracılığıyla empoze edilmişti ve hâlen de ediliyor. Buna Batı'nın finanse ettiği sivil toplum kuruluşlarının yayılması da eşlik edecekti. Bu STK'ler ekonomik ve sosyal fırsatların neoliberal düzenlemelerini ortaya koyacaklardı. Bu fırsatlar ise insan ve mülkiyet haklarını himaye edip tescil edecekti ve genellikle ekonomik ve sosyal hakları görmezden gelip önemsiz görecekti. Bir taraftan da yerel sivil toplumun ve devletin sosyal refah fonksiyonunun yerini alıp kendilerini öyle gösteriyorlardı.

Bu durumun işlevsel olduğu başlıca alan, kadınlara karşı şiddeti önlemeyi hedefleyen uluslararası insan hakları hareketiydi. Bu hareket sosyal uygulamalara uluslararası bir boyutta yüklediği yeni anlam kategorileri üretmişti. Bu anlam kategorileri, gündelik yaşamdaki şiddetin uygulamalarını eleştirmek için yerel aktörler tarafından çabucak benimsendi. Sally Engle Merry, Avro-Amerikan ve Avrupalı insan hakları ve uluslararası hukuk söyleminin nasıl "yerel adalet" olarak çevrildiğini incelemişti. Kendisi uluslararası insan hakları aktivizminin "insan haklarının ihlâl edildiği bir sürü yerel ve sosyal durumdan uzak bir ulus aşırı yasal kültür" içerisine angaje edildiğini belirtiyordu. Bu şekilde insan haklarını, yerel dilde "zor" anlamına gelen ke-

49 Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010), s. 12.

limeyle karşılıyordu.[50] Ancak, hem Avrupalı ve Avro-Amerikan hem de yerel insan hakları aktivistleri, "çevirmenlik" görevleriyle cinsiyet, şiddet ve adaletin farklı kültürel anlayış dizileri arasında aracılık yapıyorlardı.[51] İnsan haklarını savunan uluslararası ve yerel STK'lerin Batı tarafından özel ve kamusal olarak finanse edilmeleri, yaygınlaşmış bir uygulamaydı. Bu yaygınlaşma döneminde, uluslararası insan hakları faaliyetleri bünyesinde çalışanlara sadece "aktivist" demek, aşırı hatalı bir niteleme olurdu. Zira bu kişiler geleneksel anlamda gönüllü aktivistler değil, çoğunluğu itibariyle STK'lerden maaş alan çalışanlardı. İdeolojik bağlılıklarıyla -zorunlu olmasa da potansiyel bir şekilde- kesişen kurumsal çıkarları, meseleleri daha da karmaşık hâle getiriyordu. Dolayısıyla bu çıkarları birbirinden ayrıştırmak imkânsız olmasa da zor bir görevdi. Ancak, Avro-Amerikanlar ve Avrupalılarla yerel halk arasında arabuluculuk yapmaları, onların çok önemli bir işleviydi: "STK ve sosyal hareket aktivistleri gibi arabulucular, yerel hak sahipleri için ulus aşırı modernitenin kültürel dünyasını yorumlamada önemli bir rol oynamaktadır."[52]

Aslında bu, ikili bir roldü. Merry'nin de farkında olduğu gibi, bu aktörler Avro-Amerikan ve Avrupalı ("ulus aşırı" ya da "uluslararası" şeklinde kodlanır) bilgiyi yerel mekânlara, yerel bilgiyi de ulus aşırı mekânlara iletiyordu.[53] Bu kişiler uluslararası bir boyutta yerel kültürün lehinde ve aleyhinde sözcüler olarak, yerel boyutta ise "uluslararası" insan hakları normlarının tercümanları olarak faaliyet gösteriyorlardı. Bu durum insan hakları ihlâlleri kategorisine yeni misafir olan cinsiyet temelli şiddetin, 1990'lardan itibaren, "kadınların insan hakları meselesinin merkezine" yerleşmesiyle özellikle önem kazanacaktı. Bu kavramın bu şekilde merkezi bir role bürünmesi 1980'ler ve 1990'larda düzenlenen özel, yüksek bütçeli STK'ler ve dünya genelinde konferanslar aracılığıyla oldu. Bu toplantılarda kadına gösterilen şiddetin insan hakları ihlâli olduğu vurgulandı.[54] Bu bağlamda Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı insan hakları

50 Sally Engle Merry, *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), s. 1.
51 Agy., s. 2.
52 Agy., s. 3.
53 Agy., s. 20.
54 Agy., s. 2.

uygulayıcıları ve bunların yereldeki -hepsi olmasa da- pek çok bağlantıları bir dizi standarda bağlı kalmak zorundaydı. Eğer meşruluk kazanmak istiyorlarsa bu standartlar tüm toplumlara uygulanmalıydı. Ancak bu standartları her bir ülkenin, etnik grubun veya bölgesel durumun özelliklerine göre ölçüp biçecek ne zamanları ne de arzuları vardı.[55] Tabi ki bu insan hakları uygulayıcıları iki şeyi görmezden geliyorlardı. Birincisi, kendilerinin ve normlarının içinde ortaya çıktığı beyaz Avro-Amerikan orta sınıf ve Protestan kültürüydü. İkincisi ise bu kültür normlarının kurumsallaşmış şeklinden başka bir şey olmayan uluslararası modernite kültürüydü (bu kültür işbirlikçi karar vermek, küresel sosyal adalet kavramları ve cinsiyet rollerinin tanımları için gerekli prosedürleri belirler). İnsan hakları kanununun bizzat kendisinin bir Avro-Amerikan "kültür sistemi" olduğundan habersizdirler.[56]

Uluslararası çapta kadına karşı şiddeti bitirme kampanyası giderek daha da önem kazanmaya başladı. İnsan hakları ihlâli olarak kadına gösterilen şiddet meselesi 1975 ve 1980'deki (her ne kadar 1980 Kopenhag belgesi bundan bahsetse de) uluslararası kadın konferansında önemli bir gündem maddesi olmadı. Oysaki 1985'te Nairobi'de düzenlenen konferansta bir insan hakları ihlâli olarak değil de "barış meselesini ele almak için temel bir strateji" olarak gündeme gelecekti. CEDAW'a (1979'da kurulmuştu ve kurucu belgelerinde kadına şiddet yer almıyordu) bağlı gözlem komitesi 1992 yılında cinsiyet temelli şiddeti bir ayrımcılık biçimi olarak tanımlayacak ve bunu insan hakları yönergesine dâhil edecekti. 1993 yılında Genel Meclis oy birliğiyle, Kadınların Statüsü Komisyonu tarafından yayımlanan Kadınlara Yönelik Şiddetin Yok Edilmesi Deklarasyonu'nu benimsedi. 1994 yılında ise BM, kadına yönelik şiddet için özel bir raportör görevlendirdi. Bu deklarasyon, "adetlerin" ve "geleneklerin" gerekliliklerine uymaktan kaçınmak için bunların kullanımı konusunda uyarıda bulunuyordu. 1995'te Pekin'de düzenlenen dördüncü Dünya Kadın Konferansı, "kültür savunması" reddini daha şiddetli bir şekilde beyan etti. 1990'lar kurumsal örgütlenmeyi öylesine genişletti ki 2003'e gelindiğinde ABD'deki Am-

55 Agy., s. 3.
56 Agy., s. 16.

nesty International bir insan hakları ihlâli olarak kadına şiddete karşı uluslararası bir kampanya başlatacaktı.[57]

Şimdilerde olduğu gibi o zamanlarda da genel yaklaşım, devletlerin haklar ile kültür arasındaki çatışmaları uzlaştırması şeklindeydi. Ancak bu durumda şu gerçek göz ardı ediliyordu: Devletin yurtiçinde vatandaşlara haklar vermesi konusunda ısrarcı olan yeni bir Avro-Amerikan ve Avrupalı kültür ile bu kültürün Birleşmiş Milletlerden talep ettiği rol arasında "çatışma" vardı. BM'den beklenen bu rol, yeni icat edilen ABD kültürünü uluslararası bir ölçekte empoze etmesiydi. Bu yüzden çatışma, -kendisini 1970'lerde ve 1980'lerde kadınlarla ilişkisi açısından tanımlayan- Avro-Amerikan ve Avrupalı emperyalist ve liberal kültür ile -bunu hiç yapmamış ya da aynı şekilde yapmamış- Avrupalı olmayan kültürler arasındaydı. Avro-Amerikan ve Avrupalı kültürün "kültür" değil de "haklar" başlığı altında, olduğundan farklı gösterilmesi; emperyalizmle, erkek önceliğiyle ya da her ikisiyle savaşanlar için bir sır değildi.[58] Bu da, Protestanlıktan ilham almış sekülarizmin kendisini "din dışı" olarak tanımlamak amacıyla "dini olan ve olmayan" şeklindeki bölünmeyi icat ederken, muhaliflerini "dini" olarak tanımlamasına benziyordu.

Ancak bunu yaparken, Ratna Kapur'un da açıkladığı gibi, "VAW (Violence Against Women - Kadınlara Karşı Şiddet) planı kültür ve din gibi meseleleri üstlenmişti. Bunu öyle bir şekilde yapmıştı ki sadece cinsiyet esasçılığı takviye edilmemiş, aynı zamanda kültürün belirli özellikleri esas kabul edilmişti

57 Agy., s. 22-23. Daha yakın bir zamanda toplanan Birleşmiş Milletler Genel Meclisi İnsan Hakları Konseyi'nin Eylül 2012 tarihli kararı "insanoğlunun geleneksel değerlerini daha iyi anlamak aracılığıyla insan haklarını ve temel özgürlükleri teşvik" çağrısı yapıyordu. Rusya Federasyonu'nun sponsorluğunda olan ve başkalarının yanı sıra Pakistan tarafından da İslam İşbirliği Teşkilatı adına desteklenen bu çağrı, bu hareketle rekabet edecek bir teşebbüs olarak görülebilir. Karar metni için bkz.

http://www.wunrn.com/news/2012/09_12/09_24/092412_traditional_files/Traditional%20Values%20HRC%2021%20 Resolution.pdf (son erişim tarihi 25 Şubat 2012).

58 Mesele ırksal ve etnik azınlıklar olduğunda "kötü" davranışın "kültürel" ve kolektif olarak tanımlandığı, mesele beyaz insanlar olduğunda ise bireysel bir hata olarak tanımlandığı ABD örneği için bkz. Leti Volpp, "Blaming Culture for Bad Behavior," *Yale Journal of Law and Humanities 12* (2000), s. 89-117. Kriminal vakalarda "kültür"ün ABD mahkeme sisteminde nasıl kullanıldığına dair bkz. Leti Volpp, "(Mis)Identifying Culture: Asian Women and the 'Cultural Defenses,'" *Harvard Women's Law Journal 57* (1994), s. 91-93.

ve ırksal ve kültürel şablonlar da takviye edilmişti."[59] Kapur Hindistan'daki "çeyiz ölümleri," beyaz Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı feminizmlerin Hint kadınlarını kurtarmak için nasıl araştırıldığı ve bazı Hintlerin bu Oryantalist"kültür ölümleri" bakışlarını nasıl sürdürdüğü şeklindeki örnekleri sunuyordu. Beyaz liberal kadınların "çeyiz ölümlerini" sonlandırmaya yönelik kampanyası, Arap ülkelerindeki "töre cinayetleri" karşıtı kampanyadan çok da farklı değildi. ABD ve Avrupa merkezli olup Batı'dan maddi destek alan, ya da Hint ve Arap kadınların istihdam edildiği yerel pozisyonda olan birçok STK, bu sorumlulukları üstlenecekti.[60]

> Uluslararası arenada özellikle kadına karşı şiddet bağlamında kurban [hâline gelme] konusu, üçüncü dünya kadınlarına dair ırkçı algılar ve şablonlar üzerine inşa edilmiş dışlayıcı bir kategori üretir. Bu kategori, kurtarıcı politikayı zayıflatmaktadır ya da kurtarıcı politikaya dönüşememektedir. Bundan ziyade kendisinin "kurban hâline gelmesiyle" ve şiddet tecrübesiyle sınırlanmış evrensel bir kadın kardeşliği kurgusu üretmektedir. Bu yapıda farklılığa ya da güçlendirilmiş bir konunun ifade edilmesine yer bulunmaz. Aslında kurban [hâline gelme] konusu, kolaylıkla Victoria ya da sömürge dönemindeki zayıf, savunmasız ve çaresiz kadın varsayımına dönüşmektedir. Bu konu aynı zamanda kadınlara dönük muhafazakâr, sağcı planları besler ki bunlar özgürleştirici olmaktan ziyade himaye edicidir.[61]

Bu kampanyanın geliştirilmesi, Soğuk Savaş'ın tarihiyle, özellikle de bu savaşı bitiren ABD zaferiyle epey alakalıydı. Yeni Dünya Düzeni olarak neoliberalizmin yükselişi de bu gelişimde pay sahibiydi. Bu kampanyanın tarihini yazan Margaret Keck ve Kathryn Sikkinik dikkate değer bir şekilde onu, Soğuk Savaş ve Soğuk Savaş sonrası tarihin içine katmadı.[62] 1975'te Mexico City'de başlayan ve 1980'de Kopenhag'da ve 1985'te Nairobi'de devam eden ABD sponsorlu kadın konferansları, kadın örgütlerinin uluslararası ağlarının kurulmasını teşvik ediyordu. Ayrıca bunlar arasında bağlantılar ve posta listeleri de kurulacaktı. Oysaki destekledikleri meseleler birbirine uymuyordu ve Kuzey-Güney hattındaki gibi bir bölünme gösteriyordu. BM'yle beraber Avru-

59 Kapur, "Resurrecting the Native Subject," s. 11.
60 Agy., s. 13-17.
61 Agy., s. 36.
62 Bkz. Margaret E. Keck ve Kathryn Sikkinik, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998) s. 165-198.

palı ve Amerikalı örgütler, ayrım ve eşitliği kadınlar hareketinin "ana çerçeveleri" olarak ortaya koydu. Ancak "ayrım çerçevesi her zaman Üçüncü Dünya Kadınları tarafından kurulan örgütlerin endişelerini içermiyordu. Bu durum 1975 yılında Mexico City'de düzenlenen Uluslararası Kadın Yılı Konferansı'ndaki tartışmalarda açığa çıkmıştı."[63] Sovyet, Doğu Avrupalı ya da üçüncü dünyadaki kadın örgütleri gelişim meselelerini ve sosyal adaleti hem erkekler hem de kadınlar için kilit olarak vurguladı. Oysaki Batı Avrupa ve ABD ayrım çerçevesi üzerinde ısrar ediyordu. Siyonizm ve Yahudi yerleşimci sömürgeciliğiyle alakalı kızgınlık, Kopenhag'da artacaktı. Bunlar sadece kuzey-güney bölünmeleri değil, bir ölçüye kadar kuzeyli ve güneyli STK'lerin dâhilî farkları olarak ortaya çıkacaktı.

İnsan haklarını tanımlama üzerine cereyan eden Sovyet-ABD savaşı, şimdilerde ABD'nin zaferi açısından Soğuk Savaş tarihinin içini doldurmaktadır. Ancak kısa bir analiz gerekmektedir. ABD şu konuda ısrar ediyordu: Çalışma hakkına sahip olmak, ücretsiz ya da evrensel olarak güç yetirilebilir sağlık sigortası, ücretsiz eğitim, çocuk bakım imkânı ve barınma (Sovyet Sistemi SSCB'de bunu resmi bir hak olarak değil de asli bir hak olarak sağlıyordu) bütünüyle insan hakları kapsamına girmez. Oysaki Sovyetler sosyalizm geleneğinde bunların insan hayatı ve itibarı için temel olduğu konusunda ısrarcıydı. Ayrıca Batılıların özgür konuşma, dernek kurma, özgür dolaşım, siyasi parti kurma özgürlüğü, vb. gibi hakları sıralaması; insan hakları açısından değil siyasi ve medeni haklar açısındandı. Aslında Sovyetlere göre Batı'da bu [siyasi ya da medeni] haklar her hâlükârda temel değil resmi haklardı. Bunun istisnası ise toplumun üst kademesi, iletişim aygıtlarına sahip olup ona erişebilenler ve seçim kampanyalarını finanse edebilenlerdi. Yani bahsedilen haklar, bu kişiler için temel seviyedeydi.

Bunlardan başka Sovyetler, insanların temel bir şekilde medeni ve siyasi haklara erişebilmesi için insan haklarına sahip olmaları gerektiğini de iddia etti: Ayrıca temel insan haklarını inkâr ederken resmi medeni hakları ve insan haklarını sağlama, toplamda hiçbir hak vermeme anlamına geliyordu.[64] Bu açıdan

63 Agy., s. 63.

64 Bkz. Albert Szymanski, *Human Rights in the Soviet Union: Including Comparisons with the USA* (Londra: Zed Books, 1984).

belki de en önemli şey, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'nin insan hakları tanımının 1950'lerdeki ve 60'lardaki Afro-Amerikanların oy kullanma, beyazlarla aynı sosyal hizmetleri alma ve kurumsal ırk ayrımcılığına maruz kalmama haklarını içermemesiydi. Bu hakların hepsi Amerikan dilinde "medeni haklar" olarak geçiyordu. Malcolm X'in, ABD'nin Afro-Amerikan vatandaşların insan haklarını ihlâl etmesinin Birleşmiş Milletler - ABD'ye ırkçı bir devlet olduğu için yaptırım uygulama yetkisine sahipti- tarafından incelenmesi gerektiğine dair ısrarı, onun aşağılanmasına ve sonraki resmi anma toplantılarında ona Martin Luther King'den daha aşağı bir statü verilmesine sebep olacaktı. Nitekim King, ABD'de siyahların mücadelesini "medeni haklar" cephesinde sınırlandırmakla yetinmişti.[65]

Sovyet tarzı bir "popüler demokrasi," bu hak sisteminin ve bu sistemin doğurduğu, evrensel bir biçimde tüm Sovyet vatandaşlarına uygulanan temel ve kitlesel faydalar ile kitlesel kısıtlamaların hegemonyası altında sağlama alınıyordu. Oysaki ABD liberal demokrasi sistemi, kendi hak sistemini temel almıştı. Bu sistem, temel ve kitlesel faydaları daha az sayıda vatandaşa sağlıyordu, fakat kitlesel kısıtlamaları daha geniş bir nüfus dilimine uyguluyordu. 2. Dünya Savaşı sonrasındaki Sovyet sistemi, baskıcı sistemin çok da kuşatıcı olmadığı bir dönemde, başlıca zorlayıcı araçlara ihtiyaç duymadı. Aslında 260 milyon nüfusu olan bir ülkede 1960'lardaki ve 70'lerdeki Brejnevci baskı zirvedeyken, maksimum beş yüz adet siyasi tutuklu vardı. Amnesty International'ın 1980'deki sayımına göre 1976 ila 1980 yılları arasında Sovyetler, siyasi muhalefet sebebiyle en fazla dört yüz insanı tutuklamıştı.[66] Bunun aksine savaş sonrasındaki ABD, özellikle 1940'ların sonundan itibaren kitlesel zorlayıcı araçlara ihtiyaç duymuştu ki o dönemde sisteminin hegemonyası zayıflamıştı. McCarthy baskısı ile 1950'ler ve 1975'teki savaş karşıtı protestoların ve medeni hak protestolarının baskı altına alınması bunun deliliydi. Bu dönemde ABD'de (aktivistlere dava açmak için farklı yasal gerekçeler altında) yüzlerce siyasi tutuk-

65 Malcolm X, "Malcolm X: Human Rights and the United Nations," *Malcolm X: A Historical Reader*, ed. James L. Conyers Jr. ve Andre P. Smallwood (Durham, NC: Carolina Academic Press, 2008) içinde, s. 125-130.

66 "Amnesty International Says Soviet has detained 400 Dissidents; Abuse of Psychiatry Reported," *New York Times*, 30 Nisan 1980.

lu vardı ve bunlar cezai suçlamalarla hapsedildiği için sayılarının tespit edilmesi de zordu.[67] 1980'lerden ve daha yoğun bir şekilde 2011'den itibaren yeni ırkçı ve baskıcı cezai yargılama sistemi aracılığıyla ABD'nin zorlayıcı sisteminin yeniden ortaya konması desteklenecekti. Vatanseverlik Yasası'nın (Patriot Act) yürürlüğe girmesinin ve ilgili baskıcı önlemlerin de bunda payı vardı.[68]

1980'lerin sonunda 1990'ların başında Sovyet tarzı popüler demokrasinin hegemonyası, Soğuk Savaş esnasında ABD'nin SSCB'ye yönelik artan saldırıları altında gittikçe zayıfladı. Oysaki pek çok Sovyet ve Doğu Avrupa vatandaşı iktidardaki komünist partilerin "popüler demokratik" sistemlerinin sona ermesini, Batı tarzı siyasi ve medeni haklar elde etmeyi umuyordu. Medeni hakları, -Sovyet sisteminin garanti ettiği- insan hakları yerine değil onlara ek olarak istiyorlardı. Sonunda, mevcut tüm insan haklarını kaybettiler ve çok az Batılı siyasi ve medeni haklara sahip oldular. Hatta kazandıkları hakların birazı, temel olmaktan ziyade resmiydi ve finans ya da sınıf gücünün saçmalıklarına tabiydi.[69] Küresel ölçekte neoliberalizmin yayılmacı bir şekilde empoze edilmesi bağlamında ABD'nin insan hakları söylemi ve "insan hakları" kavramına yüklediği anlamlar önemli ölçüde geçerlilik kazandı.[70]

Kadınlar ve "insan hakları"nın liberal tanımlarına karşı gelişim meseleleri üzerine yapılan tartışmalar 1985'teki Nairobi Konferansı'nda geri planda kalacaktı. Bu konferans Gorbaçev'in zayıflamış SSCB'nin başına geçmesinden birkaç ay sonra gerçekleşecekti. Bu bir tesadüf olamazdı. 1970'lerin sonundan itibaren ABD'nin güçlenmesi ve SSCB'nin gerilemesi ve ekonomik gücünün zayıflamasıyla beraber, önceki konferanslarda desteklenen gelişim politikaları artık kadınların hayatında bir iyileşme sağlamamaya başladı. Öyle ki bu toplantılar dünyadaki ekonomik

67 Karşılaştırmak için Szymanski, *Human Rights in the Soviet Union*, s. 152-203.

68 Michelle Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness* (New York: New Press, 2012). Alexander, 1970'lerden itibaren ABD'nin cezai yargılama sisteminin ırkçı bir hâle gelmesini ayrıntılı bir şekilde işliyor.

69 Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (New York: Picador, 2008).

70 Yukarıda incelenen ABD ve Sovyet eksenli "insan hakları" tanımlarına dair düşüncelerimi şu makalede ele aldım: "Love, Fear, and the Arab Spring," *Public Culture* 26, no. 1 (Kış 2014), s. 127-152.

sistemi tartışamaz ve gelişime ihtiyaç duyan üçüncü dünya ülkelerinin uluslararası kapitalist ekonomideki yapısal pozisyonunu ele alamaz olmuştu. Bu kayda değer başarısızlık, borç krizinin artışı ve SSCB'nin gerilemesi ile beraber, Nairobi'de gelişim ve sosyal adalet gündemi geri plana itilecek, insan hakları gündemi ön plana çıkacaktı. Bunun aksine, "şiddet meselesi aktivistler için daha açık faaliyet alanları sunmaya başlayacaktı. Aynı zamanda şiddet ve gelişim de birbiriyle ilişkilendirilebilirdi, zira pek çok vakada kadınlara gösterilen şiddet onların gelişimde oynayabilecekleri rolü sınırlandırmıştı."[71]

Burada şunu da belirtmek gerekir ki BM'nin özel birimleri, IMF ve Dünya Bankası'yla ilişki içindedir. Oysaki bunların bir sınır ortaklığı söz konusu değildir. Her ikisi de demokratik hesap verme mekanizmalarından yoksun durumdadır, fakat Dünya Bankası'nın kurulma şekli, BM İnsan Hakları Komisyonu'nun ya da cinsiyet ve gelişim açılımlarının kurulma şeklinden epey farklıdır. Emperyalist görevi bir kenara bırakırsak, insan hakları söylemi (ve bunun için organize edilen kampanyalar) neoliberal küresel kapitalizm ile daha çok belirleyici bir ilişkiye sahiptir. İnsan hakları söylemi eleştiriye açıktır, neoliberalizmin en kötü aşırılıklarına karşı savunma yapar, bazen halka hitap etmeyen bir şeyler sunar, fakat ısrarlı bir şekilde ekonominin dışında faaliyet göstermeye devam eder. Zaten ekonomi, neoliberalizmin en önemli faaliyet sahasıdır.

SSCB'nin yıkılmasının ardından 1994'teki Kahire Konferansı'nın ve 1995'teki Pekin Konferansı'nın hazırlıkları, uluslararası STK ağını ve yeni insan hakları çerçevesini genişletip güçlendirdi.[72] Müslüman kadınların durumuna gerçekten önem verilecekti. Pekin Konferansı'nın başarısı ile Mahnaz Afkhami ve Erica Friedl şunu ortaya koydu: "İslamcılar" hukuk ve kültürü "eşleştirmek" istiyordu ve "İslami köktenciliğin İslam'ı bir din olarak etkisiz hâle getirme ihtimali oldukça yüksekti:"

> Ancak, kadınlar da dâhil, Müslümanlar kaçınılmaz bir şekilde Müslüman olarak inanmak zorunda oldukları için İslam, köktenciliğe karşı ıslah edilmek ya da köktencilikten bağımsız olarak yeniden tasavvur edilmek zorunda kalacaktır. Müslüman kadınlar, kadınları

71 Keck ve Sikkinik, *Activists beyond Borders*, s. 171.
72 Agy., s. 169.

> ilgilendiren teolojik meselelerle aktif bir şekilde ilgilenmeye başladılar. Kanunları ve dini metinleri kendi başlarına yorumlama hakkı ve bu yorumlama için gerekli becerileri öğrenme hakkı istemektedirler. Metinlerin erkek-egemen ve kadın-düşmanı yorumlardan arındırılmasına uğraşmaktadırlar. Ayrıca İslam'da bireysel özgürlük ve kadın hakları talep etmek için meşru gerekçeler bulma konusunda kararlılardır. Bunun en zor olduğu yer, Müslüman ülkelerdir, çünkü oralarda dini otoriteler, Batı karşıtı ve modernite karşıtı duygular, İslami gündemler ve zayıf ekonomiler kadınların kendi haklarını fark etmeleri önünde güçlü engeller oluşturuyor.[73]

İslami "hukuk" ve "kültürün" eşleştirilmesi açısından Afhkami ve Friedl, "Müslüman", "İslam" ve hatta "Müslüman kadınlar" gibi terimlerin özcü bir kullanımları olduğunun farkındaydı. Ancak, tarihi açıdan İslam'ı referans göstererek meşru kabul edilemeyecek "yerel, kültürel gelenekler" gibi terimlerin tanımlamaları arasında pek çok farklılıklar vardı. Yine de bunlar İslam adına kadınların haklarını yok saymak için kullanılmaktaydılar.[74] Şunu ilave ediyorlardı: "Çeşitli Müslüman toplumlarda kadınların haklarının iyileştirilmesi amacıyla çalışan aktivistler için, kadın haklarını yok sayan kültürel koşulları İslam'dan ayırabilecek beceriler, başarı için hayati bir öneme sahiptir."[75]

Öyle görünüyor ki bu, İslam'ı "yerel kültürel geleneklerden" ayırma ve onu "kadın düşmanı" dini otoritelerden geri alma şeklinde ikili bir görevdi. Afhkami ve Friedl, bireysel özgürlük ve kadın hakları savunucusu liberal feminist cephelerde Müslüman kadınların İslam'ı geri alma iddiasını anlamış görünüyordu. Batı'nın finanse ettiği kadın STK aktivizmi alanında, Afhkami ve Friedl haklı olabilirdi, fakat bu şahıslar teolojik ve seküler yorumlar için yetiştirilmiş Müslüman kadınları göz ardı ediyorlardı. Bu yorumlar, Batı feminist liberalizminin dışında bir kadın taraftarlığını gösteriyordu. Örnek olarak İranlı kadınlar düşünülebilirdi. Bu kadınlar İran devriminden sonra kadınlara yönelik ayrımcı politikaları tersine çevirmişti ve amaçları doğrultusunda İranlı mollaların desteğini almıştı. Mollalar camilerde diğer konularla beraber kadınların çalışma hakkı ve doğum kontrolünün

73 Mahnaz Afkhami ve Erika Friedl, ed., *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1997), s. xii, xiii.

74 Agy., s. xiii.

75 Agy., s. xiv.

önemi konusunda vaazlar vermişti.[76] Afhkami ve Friedl ayrıca Mısır'daki yeni hareketlerin bir parçası olan dindar kadınları da görmezden geliyordu. Bunun bir başka örneği de Heba Raouf Ezzat gibi Müslüman kadın aktivistler ve akademisyenlerdi. Heba Raouf Ezzat (daha sonra görüşlerine ayrıntılı bakacağız) haklara yönelik Batılı liberal dili ya da bunun İslamileştirilmiş bir versiyonunu kullanmadı. Kısaca bahsettiğimiz bu kadınların hiçbiri Afhkami ve Friedl'ın düzenlenmiş eserinde kendilerine yer bulamadı.

Bunun sebebi belki de 1996 yılının Mayıs ayında Washington'da Sisterhood Is Global Institute tarafından düzenlenen konferansa bu kadınların davet edilmemiş (ya da davet edildilerse de katılmamış) olmasıydı. Bu kurumun o dönemdeki direktörü Afhkami'nin kendisiydi. Konferansın sloganı ise "Pekin ve Ötesi: Müslüman Toplumlarda Harekete Geçiş Platformunun Kurulması" şeklindeydi. Konferansta sunulan bildiriler (ya da bunlardan bazıları) Afhkami'nin ve Friedl'ın kitabına dâhil edilmişti.[77] Amaçları "Müslüman toplumlarda" Pekin Platformu'nu kurmak olan ve bu kitapta bildirilerine yer verilen on yedi katılımcıdan sadece iki tanesi Hindistan ve Malezya gibi Müslüman bir toplumda yaşayan Müslüman kadınlardı.[78] Platformun uygulanması için editörler tarafından belirlenen "İslam'ın geri alınması" görevi ise, katılımcıların çoğu tarafından reddedildi, çünkü bu proje entelektüel, duygusal ve siyasi açıdan oldukça külfetliydi. Belki de bu işin din bilginlerine bırakılmasının daha iyi olacağını düşündüler.[79]

Uluslararası Ölçekte Kadına Şiddet

"Kadına şiddet" terimi ilk defa 1994 yılında Amerikan Devlet Teşkilatı tarafından tanımlanacaktı. Bu örgüt Kadınlara Yönelik

76 Bkz. Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth- Century Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 286-289, 322-235. İran İslam Cumhuriyeti'nde kadınlar ve feminizme dair tartışmalar için bkz. Ziba Mir-Hosseini, *The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

77 Afkhami ve Friedl, *Muslim Women and the Politics of Participation*, s. xvi.

78 Agy., ss xxi- xxiii. Konferansın ve liberal haklar gündeminin bir eleştirisi için bkz. Mervat Hatem, "Islamic Societies and Muslim Women in Globalization Discourses," *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 26, no. 1 (2006), s. 26- 27.

79 Hatem, "Islamic Societies," s. 26.

Şiddetin Önlenmesi, Cezalandırılması ve Ortadan Kaldırılmasına Yönelik Amerikan Sözleşmesi'ni benimseyip kabul etmişti. "Kadına şiddet" bundan birkaç yıl önce bazı eylemleri gruplayan bir terim olarak ortaya çıkmıştı. Bu eylemler arasında ABD ve Avrupa'da aile içi istismar ve tecavüz, Afrika ülkelerinde[80] kadınların sünnet edilmeleri (kliterodektomi ya da infibülasyon), Hindistan'da çeyiz ölümleri, Latin Amerika'da siyasi tutuklu kadınlara işkence ya da tecavüz, Asya ve Avrupa'da ise cinsel kölelik vardı. Bu kategori, insanlar bu uygulamaların bazı temel açılardan aynı olduğunu düşünmeden önce yaratılmalı ve popüler hâle getirilmeliydi.[81] Keck ve Sikkinik şunu ilave ettiler:

> Bu kategori, ulus aşırı bir kampanya inşa etmeye çalışan aktivistlerin kilit stratejik amaçlarına hizmet edecekti. Onlar bu kategori sayesinde müttefikler edinip kültürel farklar arasında köprüler kuracaktı. Bu strateji ulus aşırı aktivistlerin temel bir ortak payda aramalarına sebep oldu: Kadınların ve kızların bedensel itibarını korumanın önemine olan inanç. Bu inanç liberalizm için çok önemliydi ve aynı zamanda diğer pek çok kültürde insan onurunu anlamanın merkezinde yer alıyordu.[82]

Kadına şiddeti durdurmak için yapılan kampanyaları desteklemenin 1987 yılında BM nezdinde ilgi görmesi pek de şaşırtıcı değildi. Aslında STK'lerde yaşanan organizasyon patlaması o tarihten itibaren söz konusu olacaktı.[83] ABD'nin soğuk savaş zaferinden ve SSCB'nin yıkılmasından beş yıl sonra, Kahire ve Pekin konferansları döneminde Avro-Amerikan liberal kadın hakları söyleminin baskın olması da sıra dışı bir tesadüf değildi. Kuzeyden gelen gruplar gelişmekte olan ülkelerde "emsal" örgütlerle bu kampanyayı başlatırken bu anlamda en aktif üyeler Latin Amerikalılar olacaktı.[84]

1980'lerin sonundan itibaren ABD merkezli Ford Foundation bu kampanyanın başlıca finansörü olacaktı. ABD'de yapılan

80 Bu uygulamadan Afrikalı "kurbanları" kurtarmada Amerikalı beyaz ve Afro-Amerikan feministlerin uygulama ve yatırımlarını isimlendirme konusunda bkz. Hope Lewis, "Between Irua and 'Female Genital Mutilation': Feminist Human Rights Discourse and the Cultural Divide," *Harvard Human Rights Journal* 8 (1995) s. 1-55. Ayrıca bkz. Hope Lewis ve Isabel Gunning, "Cleaning Our Own House: 'Exotic' and Familial Human Rights Violations," *Buffalo Human Rights Law Review* 4 (1998), s. 123-40.

81 Keck ve Sikkinik, *Activists beyond Borders*, s. 171-72.

82 Agy., s. 173.

83 Agy., s. 179.

84 Agy.

tüm bağışların yarısı bu kurumdan geliyordu (burada şunu da ifade etmek gerekir ki 1977'de ortaya çıkan Helsinki Watch adlı STK'nin kurulmasındaki en önemli destekçilerden biri de Ford Foundation'dı. Bu yapı daha sonra Human Rights Watch [İnsan Hakları İzleme Örgütü] hâline gelecekti).[85] Bu dönemde Avrupa'dan gelen maddi yardım da önemli derecede artacaktı. Sovyetlerin yıkıldığı 1990 yılında maddi yardımdaki bu artış önemli mesajlar içeriyordu. Amerikan ve Avrupalı vakıflar, 1993 yılındaki Viyana İnsan Hakları Dünya Konferansı'nda, ayrıca Kahire Nüfus Konferansı'nda ve Pekin Kadın Konferansı'nda da, kadın gruplarının güçlü bir varlık göstermesini sağlayan organizasyon çabalarının kilit destekçileri olacaktı.[86] Doğal olarak para, üçüncü dünyadaki değil de Kuzeyli STK'lere gidecekti. Bu durum Kuzeyli STK'lerin iddia ettikleri gibi Güneyli STK'leri temsil etmediğine dair gerilimlere ve tartışmalara sebep olacaktı.[87] Keck ve Sikkinik, Sovyetler Birliği'nin yıkılmasında ve bunun hemen ardından ABD neoliberal düzeninin dünya genelinde empoze edilmesinde bunların hiçbirinin rolü olmadığını düşünüyorlardı. Aksine, Amerikalı vakıfların aniden kadın hakları savunuculuğunu üstlenmesinin sebeplerini "vakıflar içindeki personel değişimine" bağlıyorlardı. Ayrıca bu vakıflarda yeni istihdam edilen kadınların, kadınlara şiddet meselesi konusunda çok hassas olduğunu ve kadın haklarını yoğun bir şekilde desteklediklerini belirtiyorlardı. Bu vakıfların ilk etapta bu kadınları istihdam etme sebepleri de hâlâ araştırılmayı beklemektedir.[88]

Viyana'da kadınların sorunları "haklar" çerçevesine ya da ana çerçeveye dâhil edildi. Bu durum, 1979'daki kadın sözleşmesinin "ayrımcılık" çerçevesini, ayrıca gelişimdeki kadınlar tartışmasında "gelişim" çerçevesini takviye edecekti.[89] Bazı Amerikalı aktivistler insan hakları çerçevesinin uygun olmadığını düşündü. Örneğin, Marshall Freeman şunu öne sürmüştür: "Kadınlar nadiren vicdan mahkûmlarıdır, fakat genellikle kültü-

85 William Korey, *Taking on the World's Repressive Regimes: The Ford Foundation's International Human Rights Policies and Practices* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), s. 93. Korey'in kitabı, Ford Foundation'ın evliya menkıbeleri cinsinden bir tarihiydi. Dünya genelinde sağcı diktatörlüklere suç ortaklığı açısından Ford Foundation'ın rolünün eleştirel bir değerlendirilmesi için bkz. Naomi Klein, *The Shock Doctrine*, s. 73-75, 152-153.

86 Keck ve Sikkinik, *Activists beyond Borders*, s. 182.

87 Agy., s. 183.

88 Agy., s. 182.

89 Agy., s. 184.

rün mahkûmu olurlar. Bunun istisnası, kültürün beyaz olmayan etnik ve ulusal azınlıklar örneğinde, sadece görüntüden ibaret olduğu, Avrupa ve ABD'deki beyaz kadınlardır."[90]

Keck ve Sikkinik, "ulusaşırı ağların üçüncü dünya ülkelerindeki sosyal ağlar üzerinde Batılı devletler, vakıflar veya STK'lerce kaygılarını empoze etmek için kullanılmasını tartışan eleştirmenleri tenkit etmektedirler ve ısrarla şunu dile getirmektedirler: "Şiddet çerçevesi, yeni bir kategori yaratarak, kadınlara bu genellikle kısır kuzey-güney tartışmasının üstesinden gelmede yardım etti: ABD'de karısını dövmek ya da tecavüz veya Afrika'da kızların sünnet edilmesi ya da Hindistan'daki çeyiz ölümleri gibi eylemler hep birden kadına şiddet biçimleri olarak sınıflandırılırsa, kadınlar bunları ortak vakalar olarak yorumlayıp benzer kök sebepler arayabilirdi."[91] Fakat gerçekte durum böyle olmadı. Çünkü ABD'de ve Batı Avrupa'da tecavüz ve dayak, pek çokların da belirttiği gibi, insan hakları ihlâli sayılmadı.

Kızılderili feminist bilgin Inderpal Grewal bu meseleyi lafı eğip bükmeden dobra dobra şöyle dile getiriyordu: "Ataerkil ve genellikle anti-feminist yasal kültürleri olan ABD gibi ülkelerde feministler insan hakları iddialarına sığınmadı. ABD hukuk sistemi ve ona benzeyen diğer sistemlerin, uluslararası araçlara ya da BM'ye sığınmadan, kadın haklarını güvenceye alma sorumluluğu için uygun olup olmayacağı meselesi, hatalı da olsa, hafife alındı."[92] Yeni insan hakları endeksli STK rejimiyle beraber gelen genel fikir birliği, şunu iddia ediyordu: "Kuzey (belli başları hatalarıyla beraber), insan haklarına sahiptir, güneyin de bunlara ulaşması gerekir."[93] Açık bir şekilde bu durumlarda Amerikan (ve Avrupalı) liberal feministler; yurtiçinde Martin Luther King yaklaşımını, üçüncü dünyada da Malcolm X yaklaşımını benimsediler.

David Chandler "askeri hümanizm"in ortaya çıkışını analiz ederken, 1980'lerde yaygın olan STK rejiminin gelişiminin "kapasite inşa etme," "güçlendirme" ve "sivil toplum" üzerine

90 Alıntılayan agy., s. 184. Bu konuda bkz. Leti Volpp, "Blaming Culture for Bad Behavior," s. 89-90.

91 Keck ve Sikkinik, *Activists beyond Borders*, s. 197.

92 Inderpal Grewal, *Transnational America* (Durham, NC: Duke University Press, 2005), s. 129.

93 Agy., s. 133.

odaklanmasından bahsetmişti (bu da 1. bölümde tartıştığımız demokratikleştirme fikirleriyle aynı çizgidedir; bir başka deyişle, Müslümanların sivil toplumdan yoksun oldukları ve demokrasiyi geliştirmek için buna ihtiyaç duydukları fikriyle). Zira bu STK'ler toplum içerisine uzun vadeli müdahil olmaya ve üçüncü dünya devletlerinden bağımsız bir nüfuz alanına olan ihtiyacı vurguluyorlardı.[94] İnsan hakları STK'leri kendi yerlerine sıkıntı içerisinde bahtsız bir üçüncü dünya kurbanı yarattılar. Bu kurbanların gelişmiş ülkelerin STK'leri tarafından kurtarılmaları gerekiyordu. Bu STK'ler de "kötü adam"dan kurtarma rollerini oynayacaktı. Kötü adam ise Batılı olmayan hükümet ya da devlet yetkilileriydi ve şahsi yozlaşmaları ya da yanlış harcama politikaları sebebiyle açlık ve fakirliğe sebep olmuşlardı. Belki de bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde soykırım ve kitle baskısı politikası uygulamışlardı.[95] Kurtarma işini gerçekleştirecek olanlara göre bunun hikâyesi, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde Hristiyan geleneği ve bunun altını çizen görev içinde kalır. Bu aynı zamanda Hristiyan Avrupa'nın Osmanlı üzerinde empoze ettiği kapitülasyonların da bir nevi devamıydı.

Kadınlar ve gelişim meselesi, insan hakları STK'lerinin gündeminin önemli bir parçası olacaktı. Ancak bu mesele, 1970'lerde ve 1980'lerde Doğu Avrupalı sosyalist ve Üçüncü Dünya antiemperyalist aktivistler tarafından empoze edilen sorunun aynısı değildi. Bu aşamada kadınlar ve gelişim problemi için, bireysel çözümler gerekiyordu ve buna özel bankalar, STK'ler ve diğer gelişim fonları tarafından sağlanan mikro finansman da dâhildi. Bu tasarı sadece Batılı olmayan devletleri meşru kılmakla kalmıyor, aynı zamanda tek bir darbeyle Batılı STK aktivizmini de meşru kılıyordu. Chandler'a göre bu STK'lerin desteğiyle etik bir temelde "insani" bir askeri müdahaleye sebep olan şey tam da buydu. Bu müdahalecilik 1990'ların sonunda başlamıştı ve o zamandan beri de hafiflemedi.

ABD emperyalizminin bu müdahalecilikteki rolü, oldukça önemli olacaktı, öyle ki bunu eleştirenlerden bazıları bile bunun

94 David Chandler, "The Road to Military Humanitarianism: How the Human Rights NGOs Shaped a New Humanitarian Agenda," *Human Rights Quarterly*, no. 23 (2001), s. 687.

95 Agy., s. 690.

gerekli olduğunu iddia edecekti. ABD içinde ve dışında yabancı cinsiyet suçlarının ırkçı tanımını açıkladıktan sonra ve insan hakları emperyalizminin -ister feminist olsun ister olmasın- ırkçı temelini açıkladıktan sonra, Afro-Amerikan feminist bilginler Hope Lewis ve Isabelle Gunning hâlâ şu konuda ısrar edeceklerdi: "ABD geleneksel emperyalist rolünü oynamak zorunda, fakat bu defa iyi sonuçlar vermeli ve emperyalizmini kısıtlamalı":

> FGS [Kadınların sünnet edilmesi] gibi tuhaf yabancı uygulamaların sadece gözlemcisi olmak yerine, Amerikalı aktivistler buna ara verip ABD politikalarının sonlandırmaya çalıştığımız ihlâllere nasıl katkıda bulunabileceğini ya da katkıda bulunup bulunmayacağını inceleyebilir. Örneğin, Amerikalı aktivistler ABD hükümetini, FGS aleyhine çalışan yerli gruplara maddi destek sağlama konusunda harekete geçirebilir. Bu tür kökleşmiş örgütler genellikle küçüktür ve yetersiz bütçelidir. Liderleri yerel kültürel geleneğe ihanet etmekle suçlanabilir ya da Batı emperyalizminin savunucusu olmakla itham edilebilir. Yardım koşullarının tartışmalı uygulama biçimlerine rağmen kadınlara ait insan haklarına saygı duymayı teşvik etmek için ABD, yardım ilişkileri ve ticari ilişkiler içinde olduğu ulusal hükümetler üzerindeki nüfuzunu kullanabilir.[96]

Lewis ve Gunning bu çağrılarında yalnız değildi. ABD'nin Afganistan'a açtığı savaş, Amerikalıların Afgan kadınların haklarını desteklemesi ve onların "özgürleştirilmelerine" dair kararlılıkları bağlamında antropolog Lila Abu-Lughod (Amerikalı Aşkenaz [Polonya/Alman] Yahudisi bir anne ile Filistinli Arap Müslüman bir babanın kızı olarak ABD'de doğmuş Amerikalı bir bilgin), liberal Amerikalı feministlere, bahsettiğimiz çağrıya benzer bir çağrıda bulunacaktı. Son yirmi otuz yıldaki sömürge karşıtı feministlerin argümanlarını ikna edici bir şekilde yeniden dillendirerek yapıyordu bu çağrısını. Bu argümanlar ırkçılık, şablonculuk ve Batı merkezci bakış açılarına karşı öne sürülmüştü. Ayrıca Batı merkezci bakış açısı 19. yüzyıldan beri Batı feminizmini karakterize ediyordu. Müslüman kadınları erkek sahiplerinden kurtarmak şeklinde liberal Amerikan feministlere Batı feminizminin yüklediği rol de bu bakış açısının bir ürünüydü:

> Amacım farklılıkların farkında olmayı ve kadınlara daha iyi hayatlar sağlayabilecek sosyal değişikliğe giden diğer yollara saygılı olmayı kendimize hatırlatmak. İslami bir özgürleştirme olabilir mi?

96 Lewis ve Gunning, "Cleaning Our Own House," s. 133.

> Özgürleştirme, eşitlik ve haklar; kullanmak zorunda olduğumuz evrensel bir dilin unsurları mı? Bir başka deyişle, farklı insan grupları için başka arzular daha anlamlı olabilir mi? Yakın aileler içinde yaşamak? Dindar bir hayat sürmek? Savaşsız yaşamak?[97]

Abu-Lughod Mısırlı yerli deneklerine, çağrısını Batılı feministlere ulaştırma yetkisi veriyordu: "20 yılı aşkın bir süredir Mısır'da saha çalışması yaptım. En fakir köylüsünden en eğitimli kozmopolitine kadar tanıdığım tek bir kadın bile Amerikalı kadınlara dair bir imrenme belirtisi göstermedi. Onların gözünde Amerikalı kadınlar; toplum hayatından yoksun, cinsel şiddete ve sosyal yozlaşmaya maruz, ahlâkî başarıdan ziyade bireysel başarıyla güdülenmiş, ya da tuhaf bir şekilde Tanrı'ya saygısız bireylerdi."[98] Abu-Lughod'un çağrısı, ABD'nin Afganistan'a düzenleyeceği saldırıyı Amerikalı feministlerin onaylaması bağlamında ele alınabilirdi:

> Peçeyi ve başkalarını kurtarma görevini geride bırakıp dünyayı daha âdil bir yer yapma yollarına dair bakış açılarımızı eğitemez miyiz? Farklılığa saygı, kültürel görelilik ile karıştırılmamalıdır. Bunun sebebi, farklılığa saygının şu soruyu sormaya bir engel teşkil etmemesidir: Dünyanın bu öncelikli ve güçlü kısmında yaşayan bizler, dünyanın uzak yerlerindeki kadınların içine düştüğü durumlar için sorumluluklarımızı nasıl inceleyebiliriz? Dünyayı daha âdil bir yer yapmak için nasıl katkıda bulunabileceğimizi sormak, daha üretken bir yaklaşım olacaktır. Stratejik askeri ve ekonomik şartların etrafında örgütlenmeyen bir dünya...[99]

Kuzey ve Güney arasındaki siyasi güç farkını belirtirken Abu-Lughod, iş kadınların aktivizmine gelince, Kuzey-Güney ilişkilerindeki eşitlik dilini kullanmayı tuhaf bir şekilde başarıyordu. Onun endişesi (Lewis ve Gunning gibi zarar verici ABD müdahaleciliğine karşı çıkıyor) Amerikan kadınlarının uzak diyarlardaki kadınların hayatlarına devam edegelen müdahalesi değildi, fakat bu müdahalenin aldığı "kurtarma" biçimi onu endişelendiriyordu (işte bu noktada "kurtarma" için çaba harcamaya devam eden Lewis ve Gunning'den farklılaşıyor): "Eğer uzak diyarlardaki meselelerde aktif olmayı istiyorsak, kadınların hayatlarını

97 Lila Abu- Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others," *American Anthropologist, 104, no. 3* (2002), s. 788.

98 Agy.

99 Agy., s. 789.

daha iyi bir hâle getirmeyi amaçlayan toplumlarda yaşayanlar için destek ruhu içinde bunu yapabilir miyiz? 'Kurtarma' yerine ittifakların, koalisyonların ve dayanışmanın daha eşitlikçi bir dilini kullanabilir miyiz?"[100] Ona göre misyonerlik faaliyeti ve sömürgeci feminizm geçmişte kalmıştı. Şöyle diyordu: "Görevimiz -medeni dünyadakilerin kalplerinin kendileri için attığı- o fakir Afgan kadınların güvenceye ve onurlu hayatlara sahip olabileceği bir dünya yaratmak için ne yapabileceğimizi araştırmak."[101]

Özellikle Amerikan feminist hareketi gerçekte yeniden canlandırılırken bu yardımın nasıl "kurtuluşçu olmayan" formlara girebileceği açığa kavuşmadı. Bu diriliş 1970'lerin sonunda ve 1980'lerin başında tam da Amerikan feminist hareketi "uluslararası" bir faaliyet kılıfı altında ciddi bir tepkiye maruz kaldıktan sonra gerçekleşmişti. Ayrıca (bazı Amerikalı) kadınları cinsiyet ayrımı ve istismardan koruyan önemli yasalar (hiçbir şekilde kapsayıcı olmasa da) ABD hukukunda ve uygulamada resmiyet kazanırken, Amerikan kadın hareketinin baskın şubesi bunları kazanç olarak gördü. Bu kazanç, ABD'deki durumu iyileştirmişti ve ABD bunu -evrenselleşmeye rağmen- kendini yenilemek için kullanmalıydı. Amy Farrell ve Patrice McDermott şunu iddia etti: " 'Uluslararası feminizm' ve Afrikalı, Bosnalı ve Ortadoğulu kadınların içinde bulundukları zorlu durum ABD feminist hareketini canlı tutmanın kilit unsurlarıydı. Bu aktivizm ve Üçüncü Dünya kadınlarının mağdur hâllerine yapılan bu vurgu, 20. yüzyıl sonlarındaki Amerikan feminizminin inşasında oldukça önemli bir rol oynadı. Üçüncü dünya kadınlarını korumak, bu Amerikan' kadınlık ve feminist mücadele anlayışlarını oluşturdu."[102]

Abu-Lughod'un barış ve kültürel anlayış çağrısının aksine Inderpal Grewal daha zorlu bir sorumluluk üstleniyordu. Bu görev, kadın haklarının "insan hakları" şeklinde evrenselleştirilmesinin, kadın öznenin esas hâline dönmesine yol açtığını açıklamaktı. Bu anlayış, kadınların ulusal, kültürel, sosyal ve eko-

100 Agy.

101 Agy., s. 790.

102 Amy Farrell ve Patrice McDermott, "The Challenge of Human Rights Discourse for Transnational Feminism," *Just Advocacy: Women's Human Rights, Transnational Feminisms, and the Politics of Representation*, ed. Wendy S. Hesford ve Wendy Kozol (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005) içinde, s. 47.

nomik açıdan 'aile içi şiddete' maruz kaldığını varsayıyordu.[103] Abu-Lughod'a göre sömürgeci ve Hristiyan feminizminin tarihi, küreselleşme faaliyetleri içerisinde çağdaş Amerikalı liberal feministler tarafından kopyalanmamalıydı (ya da tarih tekerrür etmemeliydi). Oysaki Grewal şöyle bir anlayıştan yola çıkıyordu: "Amerikan feminist emperyalizmi, belirli bir tarihi sürecin sadece bir sonu değildi, aynı zamanda kadın hareketinin ontolojik ve epistemolojik bir bileşeniydi." Bu doğrultuda Grewal şu sonuca varıyordu: "Kadın haklarının insan hakları gibi algılanması projesi, 'kadın' kategorisini evrenselleştirip istikrar kazanmasını sağlamıştı. Söz konusu proje bunu yaparken kadınların durumlarını, haklar ve sivil toplum söylemi açısından ele alıyordu. Her ulustan kadının 'ortak' bir hedef için birbiriyle konuşup anlaşabileceği ya da beraber çalışabileceği uluslararası bir mücadele yaratma faaliyetinde cinsiyet meselesi, cinsiyetle bağlantılı insan hakları ihlâlleri şeklinde ifade edilen uygulamalarla merkezi bir konuma getirilebilirdi."[104]

Bu açıdan Anne Norton, Müslüman dünyayı özgürleştirme -ya da basitçe mağlup etme-[105] projesinde Batılı kadınların istihdam edilmesinin ülke içindeki kadınlar üzerinde ne tür sonuçlar doğurabileceğini açıklamıştı:

> Bu kampanyaya katılmakla [bu Batılı kadınlar] Batılı cinsiyet ve cinsellik modellerini özgürleştirici, evrensel ölçekte geçerli ve eleştiriden muaf görmeyi öğrenirler. Ülke içinde kadınların pozisyonlarının iyileştirilmesini umursamadan emperyalist egemenlik projelerine dâhil olurlar.[106]

Bu tanımlamaların Batılı kültürel ve siyasi temeli, geçerliliğini korumaya devam etmektedir. Bu STK'lerde aktif olan Amerikalı ve Avrupalı kadınlar Amerikan ve Avrupa ulusalcılığı fikirleriyle doludur. "Bu fikirler de onların kendilerini gelişmekte olan ülkelerdeki 'kız kardeşlerinden' daha özgür görmelerini" sağlamaktadır. Bu durum gelişmiş ülkelerdeki kadın gruplarının hegemonyasının dünya genelindeki kadınların hayatlarını ve diğer kadın gruplarını etki altında bırakması anlamına gelir.

103 Grewal, *Transnational America*, s. 136.
104 Agy., s. 137.
105 Anne Norton, *On the Muslim Question* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), s. 72.
106 Agy., s. 67.

Bunu yaparken de kadınları denek ve hedef nüfus görerek 'ortak bir gündem' yaratırlar."[107] Grewal'un tabiriyle İnsan hakları konusunda uluslararası bir ölçeğe sahip olma, [insan hakları] araçlarının Batılı olmayan denekler tarafından kullanımını temsil eder. Buna göre bu araçlar kozmopolit bilgilerin ürettiği bir güç söylemi olmaktan ziyade tartışmasız uygulanabilirliklerinin bir işareti olarak kullanılmaktadır."[108]

"Solcu" Amerikan ve Avrupa güçleri, emperyalist devlet politikalarında kurumsal bir kimliğe bürünmeden önce ve hatta sonrasında bile, "Haklar söylemi" ile bağdaştırıldı ve hâlen de bağdaştırılıyor. Ancak bu kurumsallaşma, bu güçlerin ABD'deki muhafazakâr sağcı kapitalistler tarafından iyiye kullanılıp kullanılmadığını belirsiz hâle getirmektedir. Aslında sağcı Amerikanlar savaş arası ekonomik kriz esnasında sözleşme özgürlüğünü desteklemek ve özel mülkiyeti sosyal düzenlemeden korumak için "erkek hakları" ve "doğal haklar" meselesine sarılmıştı. Samuel Moyn'un da gösterdiği gibi "hakların" kullanımı tarihinin bu bölümü, Amerikalıların tarihlerini kalkındırmacı bir şekilde yeniden inşa etme teşebbüslerinin daime dışında tutuldu. Zira bu dönem Amerika'nın Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı rakipleri tarafından solcu bir gayri-emperyalist amaç olarak hakların ideolojik kullanım şekline uymuyordu.[109] Eğer 2. Dünya Savaşı'na giden yolda Papa 11. Pius bir Hristiyan ideali olarak insan haklarına sarılacaksa -pek çok Avrupalı Katolik'in yaptığı gibi, Amerikan Katolik ve Protestan gruplardan bahsetmeye gerek bile yok- savaş sonrası dönemde de "insan hakları" diline sarılacak olanlar muhafazakâr Batı Avrupalılar olacaktı. Zaten bunu Amerikalı emsalleri yapmıştı ve sık sık Hristiyan Soğuk Savaş kimliğiyle ilişkilendirilecekti.[110] İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin üç mimarının durumunda bile "bunların dünya görüşünü belirleyen unsur Hristiyanlık olmuştu."[111] Bu üç kişiden (diğer ikisi Eleanor Roosevelt ve John Humphrey'di) birinin Lübnanlı bağnaz, Müslüman karşıtı ve komünizm karşıtı mu-

107 Grewal, *Transnational America*, s. 142, 143.
108 Agy., s. 143.
109 Samuel Moyn, *The Last Utopia*, s. 35-36.
110 Agy., s. 50, 53, 55, ve 47
111 Agy., s. 64.

hafazakâr Hristiyan Charles Malik olması oldukça önemliydi.[112] Malik 1968 yılında insan haklarının Hristiyan kökenlerine dair anlayışını tekrar dile getirdi. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde Hristiyan dini kalıplarında kökeni olmayan hiçbir maddenin olmadığını beyan etmişti. Şunu ilave etmişti: İslam'ın aldığı mevcut biçimler, onun insan haklarına katkıda bulunmasına olanak sağlamıyor. Oysaki geçmişinde geçici siyasetten bağımsız bir şekilde zamanımız için yeniden diriltilmesi gereken dikkate değer bir insani geleneği vardı.[113] Amerikalılar 1940'ların sonunda Sovyetler üzerine gerçekleştirdikleri Soğuk Savaş saldırılarında insan hakları söylemini kullanmaya başlamışlardı. Oysaki bu kampanya 1960'lardaki Carter döneminde yeniden canlandırılana kadar ağır aksak devam edecekti. 1970'lerin ikinci yarısında ise insan hakları endüstrisinin kendisi, resmi ABD emperyalist politikası olarak ABD'nin gündemini anlamanın bir parçası ve kılıfı oldu.

1961 yılında bir süredir devam edegelen Sovyet karşıtı kampanyaların bir parçası olarak Britanya'da doğan Amnesty International, kendisini Hristiyan fikirlerle de donatmıştı. Kurucusu Peter Berenson Yahudilikten Hristiyanlığa geçmiş biriydi (ve İngiliz istihbaratıyla da bağlar geliştirmişti). Berenson'ın din değiştirmesi, Hristiyanlığın liberal insan hakları kavramları için taşıdığı önemin tarihinde de yerini alacaktı.[114] Önceki bölümde de gösterildiği gibi, eğer demokrasi Hristiyanlığın en yüksek seviyesi olarak geliştirildiyse, insan hakları da kendisinden demokrasi arayışının doğduğu çekirdek bir Hristiyan (ve Batı) prensibi olarak nitelenebilirdi. Ayrıca bu anlayışa göre, insan hakları aracılığıyla, demokrasi desteklenebilirdi. Bu kampanyanın uluslararası boyutu epey önemlidir. Komünizm, kendisini daima uluslararası ölçekte organize etmiş olan dünya kapitalist sınıfıyla savaşmanın bir yolu olarak, enternasyonalizm çağrısı yapan bir ideolojiydi. Ancak burjuva liberalizmi, 1970'lerden itibaren insan hakları "enternasyonalizmi" içinde çağrıda bulunacaktı. Bu enternasyonalizm, sadece uluslararası bir şekilde

112 Agy., s. 65. Malik, Cebhetü'l-hürriyye ve'l-insan'ın (Hürriyet ve İnsan Cephesi) kurucularından ve liderlerinden biri olacaktı. Bu oluşum, iç savaş sırasında Lübnan'da "Hristiyan" ideallerle mezhepçi-sağcı milisleri yönetecekti.

113 Agy., s. 127.

114 Agy., s. 130-131.

organize olmuş baskıcı güce karşı direnmeyi kolaylaştırmak için değil, aynı zamanda Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı emperyalist planı dünya genelinde empoze etmek için de kullanılacaktı. Bu plan, emperyalizme yapılacak her türlü yerel direnci (kültürel, sosyal ve ekonomik) ezmek için tasarlanmıştı.

"İnsan hakları olarak kadın hakları" şeklindeki ulus aşırı gündeme Üçüncü Dünya'nın tepkisi, coğrafi konuma göre değişiklik gösteriyordu.[115] Amita Basu şunu iddia ediyordu: "Devletin baskıcı ya da umursamaz olduğu ve kadın hareketlerinin zayıf olduğu ülkelerde cinsel şiddete karşı yürütülen kampanyaları kadın grupları coşkulu bir şekilde destekledi. Bunun aksine, ulus aşırılık; kadın gruplarının Batı feminizminden bağımsız bir şekilde ortaya çıktığı, büyüdüğü ve kendisini tanımladığı yerlerde daha çok güvensizliğe sebep oldu."[116] Basu bakış açısını tasvir etmek için örnek olarak iki reaksiyonu gösteriyordu. Birisi, İranlı Amerikan feminist akademisyen Valentine Moghadam'ın, diğeri de Kübalı Amerikan feminist akademisyen Sonia Alvarez'in tepkileriydi. Moghadam'ın insan hakları "enternasyonalizmi" hevesi ile Alvarez'in çekinceleri arasındaki farkı açıklamak için Basu şunu ifade ediyordu: "Ulus aşırı ağların rolüne dair Moghadam'ın iyimserliği, Ortadoğu'daki İslami köktenciliğin büyümesi karşısında kadın hareketlerinin potansiyeline dair hissettiği kötümserlikten kaynaklanıyor olabilir. Bunun aksine Alvarez, 'daha büyük bir gruba katılma' konusunda endişelerini ifade etmektedir, çünkü Latin Amerika'daki kadın hareketleri tarihi olarak solcu partilerle ve insan hakları hareketleriyle güçlü ve yakın bağlar kurmuştu."[117] İslam ve din konusunda Avrupa merkezli

115 Aslında 1948 yılında İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ilan edildiğinde durum bu şekildeydi. Evlilikte cinsiyet eşitliği dâhil, beyannamenin bazı maddelerine Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde gösterilen farklı tepkiler için bkz. Susan Eileen Waltz, "Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States," *Human Rights Quarterly* 26, no. 4 (Kasım 2004), s. 799-844.

116 Amrita Basu, "Globalization of the Local/Localization of the Global: Mapping Transnational Women's Movements," Meridians: Feminism, Race, Transnationalism 1 (2000), s. 76.

117 Agy., s. 76. Moghadam'ın çalışması için onun şu eserine bakınız: "Feminist Networks North and South: DAWN, WIDE and WLUML," *Journal of International Communication* 3, no. 1 (1996), s. 111-25. Alvarez'in görüşleri için şu eserine bakınız: "Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium," *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, ed. Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, ve Arturo Escobar (Boulder, CO: Westview Press, 1998) içinde, s. 62-85.

ve Protestan/seküler korkuyu aramak yerine, ya da İran İslam Cumhuriyeti'nin ve İran Halk aktivizminin devlet feminizmini tespit etmek yerine Basu, Moghadam'ın kötümserliğini sorgulamak yerine paylaşmayı tercih etmişti. Bu arada Avrupa merkezli ve Protestan/seküler din korkusu, kadınların "Müslüman dünyada" yaygın olan baskıya karşı harekete geçmekten ve direnç göstermekten yoksun olduğunu kabul ediyordu. Ayrıca İran'daki devlet feminizmi İran Devrimi'nden yıllar sonra şekillenmişti ve hükümeti kadınlar üzerinde uygulanan temel ayrıcı politikalar konusunda geri adım atmaya zorlamıştı. Bundan başka İran hükümeti bu politikaların bazılarında feminist-aktivist bir duruş benimsemek zorunda kalmıştı.

Kendilerini "Batı kültürü"nün bir parçası ve kılıfı gören ve beyaz sömürgeci yerleşimcilerin soyundan gelen bir sınıf vardı. Latin Amerika'nın, üçüncü dünyada sayılmasına rağmen, "Batılı olmayan" ülkeler kategorisinde Asya ve Afrika'ya düzgün bir uyum sağlamaması incelendiği esnada; bu sınıf tarafından yönetilmeye devam etmesi çok fazla incelenmemişti.

Grewal bu kampanyaların globalleşmesini "ulus aşırı yönetim biçimleri teknolojisi"nin bir parçası olarak görür. Ona göre "ev içindeki" şiddete karşı sürdürülen "küresel mücadelede" şu ikisi arasında bir bağlantı görürüz. Cinsiyet ayrımcılığı olmadan tesis edilecek daha iyi bir dünya yolunda bekleyen problemlerden biri olarak, bu bağlantı, bu durumun farkına varanlar ile bu farkındalık çeşidi aracılığıyla kendilerini etik bir tebaa olarak inşa eden ve kendi içinde bağlantılı bir dünyanın küresel vatandaşları olarak görenler arasındadır. İstatistiksel verinin üretilmesi, kadına karşı şiddeti tamamen yok etmek için yeni ve etkili stratejiler planlanması, aile içi şiddeti küresel bir insan hakları problemi olarak göstermeyi amaçlayan küresel ağların kurulması... Tüm bunlar, "feminist hareketlerin gündeme getirdiği şiddet meselesinin hükümet meselesi hâline getirilmesine yarayan taktikler oldu."[118] Grewal şu sonuca vardı: "Batı'nın ve kısmen Amerika'nın bu yeni yönetim biçimleri kurmasındaki güç işte budur. Bu yeni yönetim biçimleri Batı ile Batı'nın dışında kalanlar arasında ve halklar ile devletler arasında ilişkileri yeniden

118 Grewal, *Transnational America*, s. 157.

şekillendirdi. Liberal vatandaşlık fikrinin araçları, kurtarmanın nesneleri ve özneleri olarak liberal vatandaşlar üretti. ... Feminist STK'ler bu hedef için bir kilit unsur olarak kuruldu ve küresel kadın nüfusunu yönetmek için çalıştı. Bu kadınların refahı bu STK'lerin temel meselesiydi."[119]

Bu kurtarma operasyonu, liberal ve Hristiyan kurtarma operasyonlarını birleştirmeye devam etmektedir. Dahası, kadınları kurtarma işinin hükümet meselesi hâline getirilmesi, hem Avro-Amerikan hem de Avrupalı devletleri ve Batılı ve yerel STK'leri başlıca emperyalist aktörler hâline getirmektedir. Aynı zamanda bu aktörler, yerel devletlerin Avrupa normlarına paralel bir şekilde yasama yapıp uygulamasındaki rollerini sınırlayarak, onlara baskı apmaktadır. Neoliberal düzenle uyum içerisinde bunu zorlarken halka ekonomik ve sosyal hizmetler sağlama konusunda yine bu devletlerin faaliyet alanlarını daraltmaktadır.

Müslüman Kadınlar İçin Yapılan ya da Müslüman Kadınların Yaptığı Mücadeleyi Tanımlama

Arap ve Müslüman ülkelerde yerel aktörleri istihdam etme, bu çabanın önemli bir görevi olacaktı. Örneğin, Beyrut merkezli *er-Râide* dergisi bu kampanyaya öncülük ederek isminin hakkını verecekti (*er-Râide* Arapçada "öncü kadın" demek). *er-Râide* 1976 yılında yayın hayatına başladı ve Arap Dünyası'nda Kadın Çalışmaları Enstitüsü tarafından yayımlandı. Bu enstitü 1973 yılında Ford Foundation'dan gelen para ile Beyrut Üniversitesi kadın koleji (sonradan Lübnan Amerikan Üniversitesi olarak karma eğitim veren bir kurum oldu) tarafından kurulmuştu. Dergi 1996 yılının yaz ve güz döneminde özel, ikili sayı çıkardı ve "Kadın Hakları İnsan Haklarıdır: Arap Dünyası'ndan Perspektifler" başlığı altında küresel değişikliklere ortak oldu. Bu okul Amerikalı Hristiyan misyonerler tarafından kurulduğu için, İngiliz diline ciddi bir bağlılıkları vardı. Dolayısıyla derginin dili tamamen İngilizceydi ve Arapça sadece başlıkta yer bulabiliyordu (ilginç bir şekilde dergi ancak 2001-2002 güz/kış dönemlerinde Arapça

119 Agy. Devlet ve bu küreselleştirme gündeminde seküler ve İslamcı kadınlar ve bu kadınların temsil edilmesi hakkında bkz. Mervat Hatem, "Islamic Societies," s. 22-35.

versiyonu yayımlamaya başlayacaktı).[120] Derginin yayın dilinin temelde uluslararası bir kitleye hitap ediyor olması -ki buna İngilizce bilen elit Araplar da dâhildi- gayet açıktı. Ayrıca o dönemde derginin baş editörünün, Lübnanlı bir Hristiyan'la evli beyaz Amerikalı Protestan bir kadın olan Laurie King-İrani olması da dikkate değer bir durumdu.[121] King-İrani'nin toplamda yaptığı on üç kısa katkıdan en az beş tanesi bu özel sayı içindi (ayrıca editör olarak sunuş yazısı kaleme almıştı, ABD merkezli kadın hakları STK'lerinin Arap olmayan feminist yöneticileri ve Lübnanlı bir aktivistle röportajlarının yanı sıra makaleler de yazmıştı).[122]

King-İrani, *er-Râide*'nin dünya çapında daha geniş bir kitleye yayılmasına olanak sağlayan yardımı kendilerine ulaştıran Uluslararası Gelişim için ABD Yardımı'na (USAID) duyduğu minnettarlığını ifade etmişti.[123] Özel sayının sunuş yazısı, 1995 yılında Beyrut'ta düzenlenen Arap Kadınları Heyeti hakkında duyulan heyecanı anlatıyordu. Aile içi istismar meselesini vurgulayan King-İrani'ye göre bu heyet, Arap kadınların kadına şiddetin her hâliyle mücadele etmek için hep beraber ağlar oluşturmasına ve bu ağlara katılmasına imkân sağlıyordu. Heyet, El-Taller tarafından Secours Populaires Libanais ile işbirliği içinde "uluslararası bir STK olarak" organize edilmişti ve o dönemde Lübnan Devlet Başkanı'nın eşi Muna al-Harawi'nin himayesinde yönetiliyordu.[124] King-İrani'nin sunuş yazısı, Arap kadınlarının mücadelesini istisnai bir şekilde küresel bir bağlama yerleştiriyordu: "İnsan Hakları meselesinin 2. Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren dünyanın siyasi gündeminin tepelerinde yer almasına rağmen, Arap kadınların insan hakları ancak yakın bir zamanda yerel, bölgesel ve uluslararası müzakere ve tartışma forumlarında hak ettiği ilgiyi görmeye başladı." Ancak kendisi şunu da vurguluyordu: "Bu tartışmalar ne geleneksel zihin yapılarını değiştirdi ne de Arap kadınlarının toplumdaki rolüne dair dar bakışları genişletti." King-İrani beyaz liberal feministlerle Arap liberal feministlerin endişelerini şöyle tekrar etmişti:

120 Bkz. *Er-Râide 19*, sayılar 95-96 (Güz/Kış 2001- 2002).

121 Enstitünün tarihi için bkz. Laurie King- Irani, "Imperiled Pioneer: An Assessment of the Institute for Women's Studies in the Arab World," *Muslim Women and the Politics of Participation* içinde, ed. Afkhami ve Friedl, s. 101-108.

122 Bu makalelerin üç tanesinde editör yardımcısı Ghena Ismail'in de katkısı vardır.

123 *Er-Râide* 13, sayılar.74-75 (Yaz/Güz 1996), s. 2.

124 Agy.

> Arap dünyasında kadınların insan hakları meselesi tartışma çıkarmaktadır çünkü bazı kültürel fay hatlarının tepesinde tehlikeli bir şekilde oturmaktadır. Arap kadınların haklarını tartışmak, bizi bir dizi tartışmalı meseleyle yüzleşmeye zorluyor. Şahsi, ailevi meselelerle kamu politikasının endişelerini birbirinden ayıran çizgi nedir? Kadınların insan haklarına dair kavramları şekillendirmede 'kültürün' rolü nedir? Kültür nereye kadar değişmez kalabilir? Hangisi baskın olmalı? Bireyin ihtiyaçları mı grubun ihtiyaçları mı? Arap dünyasındaki insan hakları tartışmaları, devam edegelen ve politik açıdan sorumlu tutulan -Doğu ile Batı arasındaki, liberalizm ile komünizm arasındaki ve gelişmekte olan ülkelerle gelişmiş endüstriyel ülkeler arasındaki- karşılaşmalar tarafından ne ölçüde sınırlandırılıp karıştırılabilir?[125]

Bundan sonra King-İrani ironi yapmaksızın *er-Râide*'nin özel sayısını sunar, bu sayı da tamamen İngilizcedir. "Umarız bu mesele çağdaş Arap toplumunun tüm katmanlarındaki bireyler ve gruplar tarafından etkili bir şekilde tartışılır, sadece pasif bir şekilde okunmaz."[126]

Equality Now adlı uluslararası kadın hakları izleme organizasyonunun kurucuları olan Jessica Neuwirth ve Surita Sandosham ile King-İrani'nin yaptığı röportajda Amerikalı Neuwirth ve Singapurlu Sandosham kendisine şu bilgiyi verdi: Onları bu organizasyonu kurmaya iten ilk hikâyelerden biri, evlilik adı altında Suudi bir iş adamına satılan Hint bir kızın hikâyesiydi. Aktardıkları diğer hikâyeler şunlardı: Sünnet olmaktan kaçmak için ABD'ye iltica eden Togolu bir kadın, Japonya'da öldürülen Filipinli bir kadın gösterici, yargıcın boşanma davasında merhamet gösterdiği kocası tarafından öldürülen Amerikalı kadın, Mısır hükümetinin "kadın sünnetini" tamamen yasaklamadan önce "tıbbi kılıfa sokma" teşebbüsü, kendisine tecavüze yeltenen işverenini bıçakladığı için BAE'de idam cezasına çarptırılan kadın, Taliban'a karşı Afgan kadınlarının çalışma hakkı, Suudi Arabistan'daki ebeveyni tarafından kötü muameleye uğradığı için Kanada'dan iltica isteyen Suudi kadın. ABD'deki dışında tüm bu vakaların Latin Amerika ya da Avrupa değil de Afrika, Hindistan, Filipinler ve Arap dünyasında gerçekleşmesi; diğerleriyle karşılaştırıldığında Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde

125 Laurie King- Irani, "Women's Rights are Human Rights," *er-Râide 13*, sayılar 74- 75, (Yaz/Güz 1996), s. 11.

126 Agy., s. 12.

yaşayan Müslüman ya da gayrimüslim kadınların perişan durumunu kanıtlıyor gibi görünüyordu.[127] Müslümanların ve Üçüncü Dünya'nın gösterdiği şiddet gösterilerinin bu şekilde yaygınlaşması sebebiyle 1995 Pekin Konferansı; siyasi haklar, cinsiyet/cinsellik hakları ve vatandaşlık haklarında dair kavramlar şeklindeki haklara dair liberal kavramların evrenselliğini ortaya koydu.

Sömürgeleştirilmiş dünyadan gelen kadınların dâhil edilmesi, genellikle beyaz orta sınıf kadınlarının liberal feminizminin "küresel feminizm" olarak evrenselleşmesinin bir işareti olarak ifade edildi. Irk, cinsiyet ve homojen kültür sunağında, teşhis edici bir kavram olarak sınıf kavramı kurban edildi. Gayatri Chakravorty Spivak daima, sömürge sonrası dönemde orta sınıf kadınlarının, bırakın kendi "kültürlerini" temsil etme iddialarını, kendi toplumlarındaki kadınları temsil etme iddialarına karşı bile ikazda bulunmuştu. Bu uzmanlar "muhtemelen yerel dilleri biliyorlardı" diyordu Spivak. "Fakat burada sınıf ve kültürel fark etkisini gösteriyor -feodalite sistemi olmadan derebeylik, hissedarın sabırsızca iyilik yapması şeklinde iş görür." Ayrıntıları ise şöyle aktarıyordu:

> Maksat, genel akademik kültürden ayrılan sosyal tabakalarda, orijinal ulusu içerisinde kalmış kültürden gelen insanların, gündemdeki kültürün daha hakiki temsilcileri olduğunu belirtmek değildir. Amaç, aynı kültür içinde dâhili bir kültürel fark çizgisi olduğunu söylemektir. Akademi üst düzey bir sınıf hareketliliği meydanıdır ve bu dâhilî kültürel fark da sınıf farklılığı dinamikleriyle alakalıdır. Bu aynı zamanda yeni uluslararası STK kültürünün de bir işaretidir. Bu STK'ler, gelişim ve insan haklarıyla ilgilenmektedir. Zira bu STK'ler gelişmekte olan ülkelerde en düşük sosyal tabakalar üzerine çalışırlar.[128]

Aslında, kadın haklarının insan hakları olarak tartışılmasını, bu hakların kültürle olan ilişkisini ve Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkeler örneğinde İslam'la olan ilişkisini yasal hâle getiren şey, küresel Güney'in hayırsever feodal feminizmiyle uluslararası sivil toplumun ittifakıdır.[129] Cezayirli sosyolog ve feminist bilgin Marnia Lazreg bu yapıyı ustaca şöyle analiz etti:

127 Bkz "Equality Now," Laurie King- Irani tarafından yapılan röportaj, *er-Râide 13*, sayılar. 74-75 (Yaz/Güz 1996), s. 26-31.

128 Gayatri Chakravorty Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), s. 127.

129 Agy., s. 131.

> Nesnelleştirilmiş bir ötekilik bağlamında farklılık fikrini güçlendiren 'kötü olanı arama çabası' genellikle üçüncü dünya kadınlarının yardımıyla gerçekleştirilir. Amerikan akademik feminizmi, üçüncü dünya kadınlarının kendilerini ifade etmeleri ve toplumlarına karşı besledikleri öfkeyi dışa vurmaları için bir forum tertip etti. Fakat Batılı feminist uygulama biçimi bedava değildi. Zira öfkeyi aşan şey, açık bir incelemeye olanak sağlayabilirdi. Üçüncü dünya kadınları bireysel bir şekilde kendi toplumlarındaki milyonlarca kadının temsilcileri olarak feminizm sahnesinde boy göstermeye itildiler.[130]

Bu eğilim, 1980'lerden itibaren gözlemlenebilirdi. Fakat Arap ve Müslüman kadınlar sadece kendileri adına konuşur gibi davranan kendi içlerindeki Batılılaştırılmış kadınlarla ilgilenmek zorunda değil, aynı zamanda aynısını yapar gibi görünen beyaz Avrupalı ve Amerikalı Hristiyan kadınlarla da ilgilenmek zorundaydı. Lazreg şöyle açıklıyordu: "Kadınlara dair iki aşırı uçta yorum ortaya çıktı. Kadınlar ya İslam'ın cisimleşmiş hâli olarak algılandılar, ya da İslam'ın ilkelerine göre yaşamak zorunda bırakılmış kurbanlar olarak görüldüler."[131] 1980'lerin ortalarında Cezayir'deki Fransız sömürgeci yerleşimcilerinin soyundan gelen ve bu ikinci yorumu dillendiren Marie-Aimee Helie-Lucas "İslami Kanunlar Altında Yaşayan Kadınlar" adını verdiği bir "uluslararası dayanışma ağı" kurmuştu.[132]

1984'te feminist bir İngiliz dergisine takma bir adla verdiği röportajda (daha önce Cezayirli bir Müslümanla evlenen) Helie-Lucas kendisini tövbe etmiş bir Cezayirli ulusalcı olarak sunmuştu. Pişmanlık duyduğu şey eski ulusalcılığıydı ve bunu da feminist enternasyonalizmi ile değiştirmişti. Kendisiyle röportaj yapan İngiliz Sophie Laws'a şunları söylemişti: "Şahsen, kadın grupları içinde de, enternasyonalizme inanıyorum. Ancak ben Cezayirli kadınların ya da daha genel bir ifadeyle üçüncü dünya kadınlarının fikirlerinin temsilcisi değilim. Zira aramızda epey ırkçılık bulunuyor, bilhassa da size karşı."[133] Bu röportaj, Helie-Lucas için içindeki öfkeyi kusmanın bir vesilesi oldu. Şunları ifade etmişti: "Sizinle konuşmaya karar vermek on yılımı aldı. Çünkü dışarıya

130 Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York: Routledge, 1994), s. 10.
131 Agy., s. 14.
132 Agy.
133 Röportajı, bir ekle beraber şöyle yayımlandı: "Bound and Gagged by the Family Code," *Miranda Davis, Third World, Second Sex* (Londra: Zed Books, 1987) içinde, 2. Cilt, s. 11.

konuşmamam gerektiğini bilecek kadar ulusalcıydım." Helie-Lucas'ın İngiliz feministlere iletmek istediği mesaj "tek-yönlü bir süreçti" ve bu süreçte sadece Cezayirli kadınlar fayda görecekti: "Eminim size işinize yarayacak bilgiler de verebiliriz."[134] 1987'de röportaja yaptığı ilavede ilgisi çabucak Cezayir'deki kadınların durumundan bütün bir İslam dünyasına kaydı. Şahsi statü kanunları ve bunların kadınlar üzerindeki etkisi konusuyla ilgilenen Helie-Lucas "kadınlar için adaletin Müslüman dünyanın her yerinde tehdit altında olduğunu" beyan etti.[135] Bütün bir İslam dünyasını haksızca genellemesine rağmen, içerideki farklılıkların farkındaydı. Kadın sünneti gibi kadınlara zarar veren belirli uygulamaların Asya'da değil de Afrika'da uygulandığının, Afrika'da değil de Arap ülkelerinde giyilen peçenin, "bu uygulamaların hiçbirinin dini prensiplere dayanmadığının" ve dini prensiplerin kadınlar üzerinde daha fazla kontrole olanak sağladığı her yerde dinin bu uygulamaları desteklediğinin de farkındaydı.[136] Kendisi, pişmanlık duyduğu ulusalcılığın, dönemin Doğu Avrupalı Soğuk Savaş faillerinin duyduğu komünizm pişmanlığı gibi olduğunun bilincindeydi. Bu durumu şöyle itiraf ediyordu: "Geçmişte kör bir şekilde ulusalcı olmama rağmen, gerçekten enternasyonalist olmakla kazanacağımız pek çok şey var: Tüm faydalı bilgileri takas etmekle, dayanışmayla ve aynı şekilde birbirimizi desteklemekle... 'İslami Kanunlar Altında Yaşayan Kadınlar' ağının arkasında yatan rüya da budur."[137]

Helie-Lucas'ın bilgi takası üzerine odaklanması enternasyonalist ağı için hem strateji olarak hem de hedef olarak kilit pozisyonundaydı. Bu durum, onun amacı için tesadüf değildi. Spivak şunu bildiriyordu: "Güçlü uluslararası STK'ler şimdilerde küresel olarak kendi devletlerinin dışındaki çevreleri kontrol ediyor. Yerel STK'ler tipik bir şekilde geniş yabancı yardım unsurlarına sahiptir. Bu özgün uluslararası sivil toplum (devletin dışında olduğu için) özellikle cinsiyet meselelerinde geniş bir kültürel içeriğe sahip. İşte tam da bu noktada çeviri -özellikle bir kültürü bilmenin hızlı bir yolu olan edebi çeviri- önem kazanmaya başlıyor."[138]

134 Agy.
135 Agy., s. 12.
136 Agy., s. 13.
137 Agy., s. 14.
138 Agy., s. 258.

Helie-Lucas Müslüman kadınlar adına şunu kabul ediyordu: "ilk dönem Batılı enternasyonalist feministlere borcumuz bulunuyor. Onlar yirmi yıl önce sözde Üçüncü Dünya'dan gelen kadınları uluslararası feminist toplantılarına davet etmeye başladılar. Bize bazı ayrıcalıklar verdiler. Sadece Batı dünyasından gelen feministlerle temasa geçmekle kalmadık, aynı zamanda diğer üçüncü dünya kadınlarıyla da tanıştık. Bu uluslararası toplantılar vesilesiyle birbirimizi tanıyıp bölgesel ya da kıtasal ölçekte birlikler kurduk."[139] Böylesi bir toplantıda "İslami Kanunlar Altında Yaşayan Kadınlar" kuruldu ve Müslüman ülkelerden kadınlar birbirini tanımaya başladı."[140] Helie-Lucas Müslüman kadınlarla Batılı feministler arasındaki ilişkinin çift yönlü olduğu konusunda ısrarcıydı. Bu çift yönlü yolda Müslüman kadınlar Batılı emsallerine yardım edebilirdi, tıpkı Batılı kadınların Müslüman kadınlara yardım ettiği gibi. Kendi ağının nasıl beş tane Fransız kadına yardım ettiğinin örneğini veriyordu. Bu Fransız kadınların çocukları, Cezayirli kocalarından boşandıktan sonra ellerinden alınmıştı. Ona göre tüm Müslüman ülkelerde böylesi tecrübeler vardı.[141]

Helie-Lucas Batılı kadınlar ile Müslüman kadınların ortak bir düşmana sahip olduklarının farkındaydı. Son zamanlarda gerçek ismi olan Marie-Aimee yerine Arapça çağrışımı yapan "Marieme" ismini kullanmaya başlamıştı. Kendisi "ilk defa Avrupalı kadınların, Müslüman ülkelerdeki kadınlar tarafından adaletsiz kanunlara karşı desteklendiğini" beyan ediyordu. "Bu Müslüman kadınlar da aynı kanunlar ve gelenekler altında sıkıntı çekiyor. Onların kavgası bizim kavgamızdır."[142]

"Batılı" ve "Müslüman" kadınlara ait mücadelenin enternasyonalist ortaklığı Spivak tarafından sorgulandı. Kendisi Helie-Lucas'ın iddialarının aksine, "Aile Kanunu'nun çeşitlendirilmiş bir kadınlık alanı içinde bir yer işgal ettiğinin farkındaydı. Kanunun bir hak olarak uygulanması sınıf tabakasına bağlıydı."[143] Helies-Lucas'ın eserlerini derinlemesine okumasına ve bazı meselelere onun bakış açısıyla yaklaşmasına rağmen, Spi-

139 Agy., s. 14-15.
140 Agy., s. 15.
141 Agy.
142 Agy., s. 142.
143 Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993), s. 141.

vak ferasetli bir şekilde, Helie-Lucas tarafından temsil edilen nesilden bahsediyordu. "Bu nesil, kızları sömürgeye maruz kalmamış, feminist alanda yapılan görüşmelerin temsilcileri olabilecek ve hâlihazırda olan kadınlar nesliydi. Bu kadınlar da kurtarılmış sömürge burjuvazisinden geliyordu."[144]

"Müslüman" ve "İslami" kanunları dönüştürme hamlesi, dini ve kültürel dönüşüm hamlesini tamamlayıcı bir stratejiydi. Bu açıdan Helie-Lucas bir öncüydü çünkü onun faaliyeti SSCB'nin ciddi bir tehdit altında olduğu ikinci Soğuk Savaş'ın en yoğun olduğu dönemde gerçekleşmişti. Onun "Müslüman kanunlarını" dönüştürme/reform çağrısı, çağdaş feminist reformunun gündemindeki kilit bir madde olarak çok daha fazla korunup genelleştirilecekti. Fakat ister İslam'ın içinde ister dışında olsun, Batılı feminizmlerin ya da Batılıların tanımladığı feminizmlerin çağrısını yaptığı bu reformların kaynağı nelerdir? Talal Asad, genellikle Batılı ve Batılılaştırılmış feministlerin talep ettiği bu reform türlerinin niyetlerini ve sonuçlarını şöyle sorguluyordu:

> Aile hukuku alanında Batı'nın ilham verdiği reformlar ahlaki bir zayıflamanın sonucu mudur? Ya da Batılı ve Batılılaştırılmış reformcuların üstün gücünden mi kaynaklanıyor? Bu sorulara cevap vermeden önce, şunu belirtmek lazım; bu meselelerdeki reformlar, Müslüman kadınların haklarını genişletmek yerine Müslüman erkeklerin geleneksel haklarını kısıtlıyor. Bu yüzden Müslüman dünyadaki modern reform hiçbir zaman kadınları birden çok kocayla evlenme hakkına sahip olacak kadar güçlendirmedi. Daha da önemlisi, bu reform hiçbir zaman bir kadının kocasını tek taraflı ve yargı

144 Agy., s. 146. 1980'lerde böylesi bir adanmışlık sergileyen tek kişi Helie-Lucas değildi. Londra'da yaşayan Lübnanlı Hristiyan aktivist May Ghoussoub 1980'lerde batılı liberalizme geçmiş eski bir Troçkistti. Kendisi Arap ve Müslüman kadınlar konusunda bütünüyle Oryantalist bir perspektif benimsemişti ve onlardan Arap "kültürünü" ve "İslam"ını terketmelerini istiyordu. Makalesini çarpıcı bir şekilde yayımlayan İngiliz Marksist dergisi *New Left Review*'de liberal görüşlerini dillendirmişti. Bkz. May Ghoussoub, "Feminism- or the Eternal Masculine in the Arab World," *New Left Review 161* (1987), s. 1-18. Ghoussob -Batılı liberal feminist Oryantalizmini Oryantalizmini reddeden- Arap ve Müslüman feministlere yönelik Oryantalist saldırılarını şu sözlerle sonlandırmıştı: "Arap kültür ve siyaseti ile kadınlık ve din tanımları arasındaki, ayrıca din ile uyruk arasındaki kaçınılmaz ilişkinin attığı çifte düğüm, şimdiye kadarki önemli kadın ayaklanmalarını bastırmaktan başka bir şey yapmadı. Arap dünyasındaki kadın örgütleri ve akımlar İslami geleneği ve kadınları kurtarma ülküsünü birleştirme çabasında bulunduğu sürece, sonları kaçınılmaz bir şekilde kadınlara yapılan baskıyı sineye çekmek olacak. Bu birleştirme çabası, ya hoşgörü kazanmak için taktiksel bir arzudan ya da mevcut toplumla coşkulu bir özdeşleşmeden kaynaklanıyor." (s. 17-18) Ghoussob'un Oryantalizmine verilen güçlü bir tepki için ayrıca bkz. Rema Hamami ve Martina Reiker, "Feminist Orientalism and Orientalist Marxism," *New Left Review 170*, (Temmuz-Ağustos, 1988), Ghoussoub'un onlara cevabı için aynı sayıda bkz. s. 91-109.

kararı olmadan boşamasını sağlamadı. Bu tür eşitsizlik biçimlerinin kanun tarafından kayda alınmamasının sebebi, modern Batı toplumlarında devlet, şahsiyet ve cinsellik konusundaki baskın uygulamalarla alakalıdır. Bu doğrultuda ahlaki prensiple bir alakası bulunmaz. Eğer ahlakla bir alakası olacak olursa, bunun sebebi ahlakın devlet, şahsiyet ve cinsellik üzerine bina edilmesidir.[145]

Bu aynı zamanda çocuk evliliği meselesi ve reşit olma yaşının -kurtarma ve cinsiyet eşitliği adı altında- sömürgeci ve çağdaş Batılı feminist aktivistler tarafından belirlenmesi meselesinde de geçerliydi. Asad, örneğin İngiltere'de reşit olma yaşının 19. yüzyılda sunulmasının zina ve her türlü cinsel suçun artmasına karşı duyulan endişeyle nasıl ilişkili olduğunu gösteriyordu. Avrupalı olmayan dünyada "çocuk evliliğini" suç hâline getirmeye yönelik Avro-Amerikan ve Avrupalı feministlerin kutsal savaşı, güçlü ve yaşlı erkekler tarafından küçük kızların cinsel açıdan sömürülmesine karşı başlamıştı. Reformların ulaştığı şey bu değildi aslında, çünkü:

> Bu reformlar, çiftler arasında ciddi yaş farkı olan evlilikleri yasaklamaz. Örneğin kırk sekiz yaşında orta yaşlı bir adam on altı yaşında genç bir kızla evlenebilir. Ancak bu reformlar, örneğin her ikisi de on iki yaşında olan çiftlerin eşit yaşta olduğu belirli evlilikleri yasaklar. Söz konusu endişe, çiftlerden birinin çocuk olduğu durumlarda cinsel birleşmeyi önlemeye yöneliktir. Aslında normatif bir şekilde "çocukluk kavramı, bu durumda cinsel uyarının çocuk için tehlikeli olmasıyla alakalı. Bu anlayışa göre cinsellik sadece, koşullarını yönetebilecek kadar olgunlaşmış bireyler olan "yetişkinler" için uygun. Bu fikirler modern Batı'da belirli ve genellikle tuhaf bir tarihe sahip ve Avrupalı olmayan dünyada genellikle modernleştirici reformun temelini oluşturdu.[146]

Bu yüzden Asad'a göre, "çocuk evliliğini yasaklayan Batı ilhamlı kanun; karmaşık ve belirsiz bir hareketin bir parçasıydı. Bu hareket, eşitsizliği ve istismarı yok etmenin kendi başına bir delili olarak tanımlanamazdı. Böylesi bir kanun, özerk (ve şüpheci) benliği tanımlayan yeni ve çelişkili sosyal ilişkilerin zorla kurulmasına hizmet ediyordu."[147]

---

145 Talal Asad, "Conscripts of Western Civilization," *Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond*, 1. Cilt, *Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives*, ed. Christine Ward Gailey (Tallahassee: University Press of Florida, 1992) içinde, s. 341-342.

146 Agy., s. 343.

147 Agy., s. 344.

Önceden de gördüğümüz gibi, ikinci dalga feminist teşebbüsünün Hristiyanlığa olan borcunu gizlemeye çalışmasına rağmen, Batı feminizminin Hristiyanlıkla olan ilişkisi biçimlendirici bir ilişkiydi. Oysaki daha genel anlamda feminizm ile din arasındaki ilişki, Saba Mahmood'un da belirttiği gibi, en çok İslam'ın tartışıldığı durumlarda ortaya çıkıyordu.[148] İster akademik ister aktivist bir bakış açısıyla Batılı feminist anlatılarında (19. yüzyılın sömürgeci feminizminden günümüzdekine kadar) İslam ve İslamcılar büyük ölçüde kadınlara zarar veren ve onların özgürlüğünü kısıtlayan (Helie-Lucas eserinde bunu ortaya koymuştu) özneler olarak görülüyordu. Bu yüzden, Batılı liberal ve feminist misyon, bu kadınları erkek sahiplerinden kurtarmayı hedeflemişti. Bunu yapmak için, Avro-Amerika ve Avrupa'nın dışında kadınların insan hakları savunucuları tarafından uygulanan her türlü iç-gözlem, daima kendi görevlerini başarmanın gerekliliğine geri dönecekti. Mahmood'un da belirttiği gibi, "özgürlük, liberalizm için olduğu gibi feminizm için de normatiftir. Kadınların özgürlüğünü genişletmek isteyenlerden ziyade sınırlandırmak isteyenler üzerinde eleştirel denetim uygulanır."[149]

İslam Hukuku Meselesi

1990'ların sonunda ABD'li filozof Susan Okin kadınlar ve çok kültürcülük üzerine bir makale yazmıştı. Makalenin sebep olduğu tartışma da, bu meselede tipik bir örnek teşkil ediyordu. "Hristiyanlık veya emperyalizm veya ırkçılık veya sekülarizm veya liberalizm kadınlar için kötü mü?" diye sormak yerine, Susan Okin'in de özetlediği gibi, son asırda Avro-Amerikan liberalizm için sorulacak soru, "çok kültürlülük kadınlar için kötü mü?" şeklinde olmalıydı.[150] Okin, "çok kültürlülük"ün kadınları nasıl etkilediğiyle ilgileniyordu. Ele aldığı kadınlar ABD ve Batı Avrupa gibi "Batılı liberal kültür"e sahip beyazların çoğunlukta olduğu toplumlardaki kadınlardı ve kendisi örneklerini buradan almıştı. Batılı antropolojik yaklaşımlara sadık olan Okin, beyaz

148 Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), s. 1.

149 Agy., s. 10.

150 Bkz Susan Moller Okin ve diğerleri, *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

olmayan kültürleri gelişimcilik ve radikal ötekilik dürbünüyle görüyordu. ABD ordusunun bu gruplara yaklaşım biçimiyle ilgileniyordu. Ona göre radikal ötekilik durumunda, söz konusu kültür, komple ortadan kaldırılmalıydı:

> Ataerkil çoğunluğun daha az olduğu bir kültür bağlamında, daha ataerkil azınlık kültürü vakasında, öz saygı ve özgürlük temelli hiçbir argümanda bulunulamaz. Öyle ki bu kültürün kadınları, bu özgürlüğün korunmasıyla gerçekten ilgilidirler. Aslında bu kadınların içinde doğduğu kültür ortadan kalksaydı (böylece bireyler daha az cinsiyetçi bir kültüre entegre olurdu) ya da tercihen kadın eşitliğini geliştirecek şekilde kendisini değiştirmeye teşvik edilseydi, bu kadınların durumu çok daha iyi olurdu. En azından çoğunluk kültürü tarafından bu değerin desteklendiği ölçüde bunlar yapılabilirdi.[151]

Leila Ahmed 1991 yılında kaleme aldığı klasik eseri *Women and Gender in İslam*'da bu feminist ırkçı hatayı zaten öne sürmüştü. "Kültür" ile kadınların statüsü arasında kurulan Batılı liberal feminist (kendisi buna daha uygun bir şekilde "sömürgeci feminizm" demişti) bağlantıya karşı çıkmıştı:

> Örneğin, en ateşli 19. yüzyıl feministleri tarafından bile, Avrupalı kadınların kendilerini Victoria Dönemi elbisesinin (bu dönemin kıyafeti, kadın figürünü boğucu ve kaburgaları çatırdatan korseler aracılığıyla kırılganlık ve çaresizlik kılıfına sokmak için tasarlanmıştı, nispeten yakın dönemdeki en kısıtlayıcı moda anlayışları arasında sayılmalıydı) baskıcılığından -sadece bir başka kültürün elbisesini benimseyerek- kurtarabileceği hiçbir zaman iddia edilmedi. Aynı şekilde, Avrupalı kadınların hiçbir hakkının olmadığı Mary Wollstonecraft'ın yaşadığı günlerde, hatta günümüzde bile erkek egemenliğinin ve kadınlara gösterdikleri adaletsizliğin Batı'nın kayıtlı tarihi boyunca var olduğunu kimse ortaya koymadı, en radikal feministler bile... Batılı kadınların Batı kültürlerini terk etmek ve kendilerine başka bir kültür bulmak için müracaat edeceği tek merci bu kayıtlı Batı tarihiydi. Fikir absürt görünebilir, ancak kadınların statüsünü iyileştirme meselesinin Arap ve diğer Batılı olmayan toplumlarda kadınlar açısından ele alınma şekli buydu.[152]

Okin aynı zamanda şunu düşünüyordu: Tüm erkeklere ek olarak, beyaz olmayan kültürlerden gelen daha yaşlı kadınlar da aynı zamanda feminist ilgiden hariç tutuluyordu. Zira cinsiyet eşitsizliğini güçlendirmek için genellikle daha yaşlı kadınlar kul-

151 Agy., s. 22-23.
152 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, s. 244.

lanılıyordu ve böylece beyaz olmayan kültürlerdeki genç kadınlar beyaz feminist ilginin hedefi hâline geliyordu.[153] Homi Bhabha gibi İslam ya da İslamcıların dostu olmayan bir akademisyen bile bunu "böl ve yönet" şeklindeki eski sömürgeci politikanın bir parçası olarak görüyordu.[154] Okin ayrıca İslam'ı ve İslam hukukunu bu açıdan epey suçlu görüyordu. Okin'in "aşağılayıcı ve hatta ataerkil" yargılaması olarak gördüğü bu anlayışa tepki olarak Lübnanlı Müslüman feminist akademisyen Azize el-Hibri şu soruyu yöneltti: "Batılı ataerkil feminizm, üçüncü dünya/azınlık kadınları için iyi bir şey mi?"[155]

"Müslüman kanunları," "İslam hukuku" ya da şeriat meselesinde problem, bahsi geçen metinlerde incelenip sunulduğu kadarıyla, sadece bu metinleri de temsil eden bir tarih dışılık değil, aynı zamanda bir ortaya çıkış yeri olarak İslam'ın kendisine dair tartışmalarla bu metinlerin ne ölçüde ilişkisi olduğuyla da alakalıdır. Genellikle muhalifleri tarafından öne sürülen "Müslüman dünyadaki" evrensellik ve tek biçimlilikle beraber bu hukukun kategorize edilmiş uygulamasından (Spiak'ın da farkında olduğu gibi) bahsetmiyoruz bile. Osmanlı üzerinde kapitülasyonlar aracılığıyla ve Hindistan üzerinde doğrudan sömürge sistemi ile Avrupa kanunlarının 18. yüzyıldan beri empoze edilmesi de bu durumda göz ardı edilmektedir.[156] Osmanlı yargı dönüşümün büyük kısmı 19. yüzyılda gerçekleşecekti. Bununla beraber Osmanlı, Avrupalıların "aile hukuku" dediği şeyi –en azından sözde– "şeriat"a dayalı hukuk sistemini devam ettirerek ilk etapta bir kenara koyacaktı. Oysaki bu hukuk sistemi işleyen bir süreç olarak "şeriat"ın bir parçası olmaktan uzaktı. Osmanlı aynı zamanda efendileri de değiştirdi, bağımsız yargıçların rolünü devlet eline aldı."[157] 19. yüzyılda Avrupa'da aile hukukunun ortaya çıkışı, yeni kapi-

153 Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, s. 24.

154 Homi Bhabha, "Liberalism's Sacred Cow," *Is Multiculturalism Bad for Women?* içinde, s. 83. Bhabha'nın İslamcı (ve Filistin karşıtı) karşıtı görüşleri için bkz. Joseph Massad, "Affiliating with Edward Said," *Emancipation and Representation: On the Intellectual Meditations of Edward Said*, ed. Hakem Rustom ve Adel Iskander (Berkeley: University of California Press, 2010) içinde, s. 40-42.

155 Aziza al-Hibri, "Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women?" *Is Multiculturalism Bad for Women?* içinde s. 41-46.

156 Bkz. Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 371- 442. Sömürge düzeniyle karşılaşmadan önce "şeriat"ın kadınlar konusunda nasıl ugulandığına dair bkz. Judith Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of Californian Press, 1998).

157 Hallaq, *Shari'a*, s. 428.

talist ve liberal düzenin bir parçası ve kılıfıydı. Bu hukuk sisteminde "aile" kurumu, piyasada sözleşme hakkı olan bireysel ve erkek vatandaşa karşı, sözleşme hakkı olmayan kişilerin (hanım, çocuklar ve deliler) alanı olarak ekonomi sahasından ayrılacaktı.[158] Bu şeriatta bilinmeyen bir bölünmeydi zira mülkiyet edinmede ve sözleşme hakkında Müslüman erkekler ve kadınlar eşitti.

Fransızlar Fas'a geldiklerinde "Aile Hukuku" onların ilgisini çekmiyordu. "İlk başta aile hukukunu kendi hâline bırakmışlardı. Cezayir'de olduğu gibi Fransız hükümeti Fransız Oryantalistlerin yeteneklerinden faydalanmaya başladı. Cezayir'deki seleflerinin başarısından yararlanan bu Oryantalistler ciddi bir şekilde 1930 yılında Fas projesine başladılar." Aile kanunlarının Arap ülkelerinde yeni edindiği isim, *el-ahvâlu'ş-şahsiyye* olacaktı. Bu kavram Avrupalı "şahsi statü" ya da daha doğru bir şekilde Fransızcadaki "statut personnel" kelimesinden Arapçaya aktarılmış yeni bir tabirdi.[159] Yerlilerin kendi tarihini bilme şeklini yapılandırmak, sömürgeci bir eylemdi ve İslam Hukuku tarihini sömürgeci çıkarlara uyumlu bir biçimde gösterecekti. Şeriatın modernleşmesi ve sömürgeci Avrupalıların ekonomik çıkarlarına odaklanan Avrupa kanunlarının ithal edilmesi, Wael Hallaq'ın şaheserinde derinlemesine incelenmişti, fakat şimdi "şahsi statü" kanunu adı verilen aile hukukunun kendine özgü durumu da şeriatın modernleşmesinde yatıyordu:

> Avrupalı sömürgeciler şahsi statüye dair İslami kanunları herhangi bir stratejik önemle uzlaştıramadıklarında (bu kanunların maddi sömürü gibi amaçlar için yapılan sistemli düzenlemelere müdahale etmemesi sebebiyle), kendi bilginleri bu hükümetlerin Müslümanların kutsal kabul ettikleri şahsi statü kanunlarında, saygıdan dolayı, reform yapmaktan kaçındıkları fikrini yaydılar... Şahsi statü kanunlarının kutsallığı ve hassaslığı -ki bir dönem böyle kabul edildi- modern kimlik siyasetinin referans noktası olarak kabul edildi.[160]

Helie-Lucas tarafından ortaya konan iddia şöyleydi: "Aile hukuku İslami kimliğin tercih sembolü olarak ortaya çıkmıştı." Hallaq bu iddiaya şöyle cevap verdi: "Aile hukuku bu şekilde ortaya çıktı çünkü bu hukuk, İslami bilgiye, hassasiyet gös-

158 Aile hukukunun tarihi için bkz. Janet Halley, "What is Family Law? A Genealogy, Part I," *Yale Journal of Law and the Humanities* 23, no. 1 (2011), s. 1-109.

159 Hallaq, *Shari'a*, s. 441.

160 Agy., s. 445-446.

terilmesi gereken bir alan olarak girdi. Aynı zamanda hukuk [sömürgeci] modernleşmenin saldırılarına karşı İslam'ın son kalesi olarak kabul edildi."[161] Fakat bu bile, şahsi statü kanunlarını "İslami" olarak destekleyenler tarafından yapılan yanlış bir değerlendirmeydi. Hallaq'a göre hukukun bu alanı bile yapısal ve temel değişiklikler geçirdi. Bu değişiklikler hem klasik fıkıh malzemesinden hem de fıkhın uygulanma biçimi olan fıkıh usulünden ayrıldı. Bu yüzden bu durum, şahsi statünün kendi yerel hukuk sisteminden ayrılmak zorunda olduğu ulus devlet türlerinin hem temel, hem de kaçınılmaz bir sonucu oldu.[162] Aslında şahsi statü kanunlarında reform çağrısı, sömürgeci dönüştürme geleneğini devam ettirmektedir. Bu gelenek "Müslüman" ya da "İslami" gördüğü yönetim biçimlerini, "Batılı" saydığı yönetim formlarına dönüştürmektedir.

Avro-Amerika'yı İslam ve Arapçaya Tercüme Etmek

Ancak Avrupalı hukuk kavramlarını "şeriat"ın formlarına tercüme etmek ve şeriatın kendisini şahsi statü gibi Avrupalı kanunlara dönüştürmek daha geniş bir tercüme sürecinin bir parçası olacaktı. Sömürgeci modernlik, bu tercüme sürecini Fas'tan Endonezya'ya, Orta Asya'dan Orta Afrika'ya kadar Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde teşvik edecekti. Bu tercümeler daima Avrupalı sömürgeci evrensellik iddialarını temel alacaktı. Ancak sömürge sonrası dönemde bile, evrensel olduğu ya da olmadığı iddia edilen uluslararası seviye konusunda bir kültürel fikir birliği bulunmayacaktı. Ayrıca evrensellik iddialarında kimin bulunabileceği ve bunun nasıl bir biçimde yapılacağı konusunda da herhangi bir anlaşma yoktu.[163] Judith Butler şunu ortaya koyuyordu: "Evrensellik iddiasının uluslararası fikir birliğini zorlaması için, çeşitli söylevsel ve kültürel bağlamlara tercüme

161 Agy., s. 446.

162 Agy., s. 446-447. Yeni şahsi statü kanunlarının modern öncesi evlilik ilişkilerinden dikkate değer bir biçimde farklılaştığı örnekler için bkz. Hallaq, s. 456. Örneğin Ürdün örneğinde "şahsi statü kanunlarının" oluşturulması hakkında bkz Joseph Massad, *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan* (New York: Columbia University Press, 2001), s. 51, 79-84. Cezayir'deki aile hukukuna Fransız müdahalesi için bkz. Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence*, s. 88-92.

163 Judith Butler, "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism," Judith Butler, Ernesto Laclau, ve Slavoj Žižek içinde, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (Londra: Verso, 2000), s. 35.

edilmesi gerekir. Bu bağlamlarda evrensel iddiaların anlamı ve gücü üretilir."[164] "Bu sebeple, kültürel bir tercümeyi gerekli kılmaksızın evrensellik iddiasında bulunulamaz."[165] Sonuç olarak Butler şunları ifade ediyordu:

> Tercüme olmadan evrensellik kavramı, prensipte aşabileceğini iddia ettiği dil bilimsel sınırları aşamaz. Ya da şöyle demeliyiz: Tercüme olmadan, evrensellik beyanının bir sınırı aşmasının tek yolu, sömürgeci ve genellemeci bir mantıktan geçer.[166]

Butler'a göre, akademide Anglo-feminizmin -yerel kültürlerdeki yaygın normları dikkate almaksızın ve kültürel tercüme görevini üstlenmeksizin- evrildiği durum tam da budur. Yerel kültürler meselesinin üstesinden gelme teşebbüsü içinde uluslararası feminizm, kendi normlarının sınırlı karakterini anlayamaz. Aynı şekilde ABD sömürge hedefleriyle feminizmin tam bir uyum içinde işleme şeklini de hesaba katamaz. Bu hedefler, kendi medeniyet normlarını empoze etmeyi amaçlar. Bunu da yerel ikinci ve üçüncü dünya kültürlerinin ortadan kaldırılması ve seyrekleştirilmesiyle başarır. Butler şunun farkındadır:

> Tercüme kendi başına sömürgeci genişlemenin mantığıyla tam bir uyum içindedir. Bu aşamada tercüme baskın değerlerin sömürülenlerin diline aktarıldığı bir araç olur. Sömürülenler de bu değerleri kendi özgürleşmelerinin sembolleri olarak bilme ve anlama riskiyle karşı karşıya kalır.[167]

Butler, Avrupa'nın tebaası olarak sömürgeleştirilmiş bir var oluşun, ancak Avrupa liberalizminin tanıyabileceği açılardan gerçekleşebileceğine dair Spiak'ın önemli ikazına sarılır. Bu yüzden mesele sömürgeleştirilenin konuşamaması değil, Avrupa merkezciliğinin anlayabileceği şekilde konuşmamasıdır. Avrupalıların sömürülecek toprakları işgal eden halkları homojenleştirmesinde kullanılmayan kavramlarla konuşulursa, yine Avrupalılar tarafından anlaşılmaz. Bunun tek yolu, Avrupalı bilgi şiddetine maruz kalmaktır. Sömürülenler adına konuşmak ve onları temsil etmek için Avro-Amerikalıların ve Avrupalıların teşebbüsleri, her zaman "kendine mal etme" riski taşıyan bir tercüme gerektirir.[168]

164 Agy.
165 Agy.
166 Agy., s. 35.
167 Agy., s. 35.
168 Agy., s. 36.

Tercümenin karşı-sömürgeci bir ihtimali de söz konusu olabilir, fakat bunun olması için baskın dilin üstesinden gelebileceği sınırları ortaya koymak zorunda kalacaktır. Bunun yolu da tekrar ettikçe, yineledikçe ve taklit ettikçe anlamın değişmesinden geçer.[169] Ne yazık ki, feminist (ya da feminist olmayan) tercümelerde bu yaygın bir durum değildir, hatta bir sonraki bölümde göreceğimiz cinsiyetçi-özgürlükçü tercümelerde bile... Feminist terimler örneğinde, tercüme ya eksiktir ya fazla. Dünya genelinde BM, insan hakları araçları ve STK'ler aracılığıyla zorla evrenselleştirilen İngilizce "cinsiyet [gender]" teriminin nasıl tercüme edileceği önemli bir sorun olmuştu. Bu terimin Arapçaya girdiği ilk zamanlardaki en çok kabul gören çevirilerinden biri, "sosyal cins" anlamına gelen "en-nev'ü'l-ictimâî" idi. Oysaki bu terim, İngilizce okuyanlar nazarında "gender"in kendisinden daha anlaşılır değildi. Bu durum 1970'lerden itibaren kazandığı deyimsel kullanımın kitle iletişim araçlarıyla yaygınlık kazanmasına kadar devam edecekti. "Cinsiyet ve bilgi" üzerine Amerikan Kahire Üniversitesi'nin İngilizce ve Arapça yayımladığı *Alif* dergisinin özel bir sayısında, Iraklı edebiyatçı akademisyen Ferial Ghazoul bir çözüm önermişti:

> Cinsiyet (gender)" kelimesi Arapçada hazır bir karşılığa sahip değildi, aslında pek çok Avrupa dilinde de durum benzerdir. Bu yüzden Alif dergisi dil bilimcilerle, eleştirmenlerle ve şairlerle uzun süren müzakereler yaptı. Daha sonra "cinsiyet" kelimesini Arap harfleriyle yazıp Arapça telaffuz etmek yerine bu kelimenin etimolojik önemini taşıyan ve Arapça bir kökten türeyen bir karşılık türetmeye karar verdi. Üç harfli c-n-s kökünden özel anlamlı pek çok kelime türemişti. Örneğin cinsiyet (sex), cinsaniyye (sexuality), ecnâs (races), cinâs (alliteration), tecnîs (naturalization,) vs. Bu terimlerden herhangi birini kullanmak, zaten yanlış anlaşılan bir kavram için daha çok karışıklığa sebep olacaktı. "Cinsiyet" kelimesinde biyolojik faktör mevcut olsa da, bu terim ilk aşamada biyolojik değil kültürel bir tabir. Bu yüzden "cinsiyet" için (zamanın belirli bir döneminde belirli bir kültürdeki kadınların ve erkeklerin imaj, statü, görevler, potansiyel haklar ve sorumluluklarının kolektif bir biçimlendirmesi bağlamında) Arapçada yeni bir karşılık türettik: cunusâ. Bunun altında ise unusâ (femininity) ve zukurâ (masculinity) var. Cunusâ belirli bir zaman ve yerde algılandığı hâliyle eril ve dişil kavramla-

169 Agy., s. 37.

rını içerir. Buna, böyle bir türetmenin ve bakış açısının işaret ettiği ideolojik anlam kaymaları ve politikalar da dâhil.[170]

Aslında İngilizcedeki *sex* (cinsiyet) kelimesine karşılık gelen Arapçadaki *cins* kelimesinin iki bin yıldır Arapçada kullanıldığını unutmamak gerekir. Bu kelime Yunanca "genos"tan türer ve hatta İngilizcedeki "gender" da bundan gelir.[171] Mısırlı edebiyat uzmanı Samia Mehrez şunu ifade eder: "Editörün *cunusâ* teklifine rağmen, bu özel sayının diğer yazarları pek çok farklı kelime kullandı, örneğin tür anlamına gelen Arapça *cins* ve *nev* gibi. Ayrıca İngilizceden alınan "gender" kelimesinin Arapça "cinder" şeklindeki transliterasyonu (bu durum Arapça konuşanlar için iletişimden ziyade uzaklaşmayı netice veriyor, bugünkü Batılı baskıcı söyleme karşı geliştirilen aşırı hassasiyeti göz önüne aldığımızda bu tür bir yaklaşım kavgacı ulusalcı tepkilere neden olabilir) da vardı. Dolayısıyla yeni icat edilmiş Arapça "cunusâ" kelimesine karşı bir direnç vardı.[172] Yine de günümüzdeki Batılı baskıcı söyleme gösterilen aşırı hassasiyetin ulusalcı olması gerekip gerekmediğinden emin değilim, fakat şurası da bir gerçek ki bu hassasiyet her zaman emperyalizm karşıtı oldu.

Ancak Mehrez, epey yorulmuştu çünkü "anlam inşa etme süreci" olarak tercüme fikrini, "özellikle [Arap Dünyası'nda] cinsiyet çalışmaları için tercüme politikalarını teşvik etmek" ile ilişkilendirmek istiyordu. Yine de *Alif* dergisinde çalışmaları yayımlanan araştırmacılar editörün tercih ettiği kelimeyi kullanmak yerine "işin özünü yansıtan temel kelimeleri" tercih ettiler. Bu yüzden Arapçanın üretken potansiyelini ve "modernleşme" ihtiyacını ziyan ettiler.[173]

170 Ferial Ghazzoul, "Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations," *Alif*, no. 19 (1999), 6 (İngilizce Sayfa Numarası). Editörün "gender" kelimesinin İngilizce karşılığı olarak "cunusâ" kelimesini yanlış bir şekilde "cinusâ" şeklinde kullanması oldukça ironiktir. Ghazzoul'un daha ayrıntılı dilbilimsel tartışmaları için onun aynı sayıdaki Arapça makalesine bakınız: "El-Cunusâ ve'l-mârife: Siyâkatü'l-maârif beyne't-te'nîs ve't-tezkîr." s. 6 (Arapça Sayfa Numarası- Dergi iki dilli olduğu için hem Arapça hem İngilizce sayfaların numaraları var). "Gender" kelimesinin STK'lar tarafından Arapça'daki transliterasyonuna (جندر)karşı çıkan Ghazzoul Arapça'daki "cendere" kelimesini örnek verir. "Gender" ile aynı yazılan ve Arapçaya Farsça'dan geçmiş bu kelime, genellikle eskimiş kıyafetleri boyayıp düzeltmek için kullanılan ahşap bir alet için kullanılır.

171 Cins, genos ve genus için bkz. Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), s. 171-72.

172 Samia Mehrez, *Egypt's Culture Wars: Politics and Practice* (Londra: Routledge, 2008), s. 111.

173 Agy.

Spivak, yirmi yılı aşkın bir süre önce "gender/cinsiyet" kelimesinin tercümesine dair politika konusunda bizi uyarmıştı:

> Farida Akhter şunu iddia etti: Bangladeş'te, kadın hareketlerinin ve feminizmin gerçek çalışmaları 'gendering/cinsiyetçilik' söylemi ile baltalandı. Bu söylemi bazı yerel akademisyen feminist teorisyenlerle beraber ulus aşırı STK'lerin kadın gelişimi kanatları tercih ediyordu. Akhter'e göre "gendering" Bengalceye tercüme edilemezdi. Bu kelime İngilizcede de zaten yeni ve tuhaf bir kelimeydi. Akhter uluslararası feminizmle ciddi ölçüde haşir neşir oluyordu ve araştırma üssü üçüncü dünyaydı. Ben (Spivak) Akhter için "cinsiyet" kelimesini ABD feminist bağlama taşıyamadım. Akhter gibi sosyal metinlerin üst düzey bir okuyucusu ile benim gibi dikkatli bir çevirmen ve arkadaş arasında yaşanan bu çeviri problemi, benim çevirmenlik anlayışıma epey katkıda bulundu.[174]

Fakat sadece "gender" kelimesi değil, ABD ve Avrupa akademisinde ve yerel dilin kültüründe ciddi şekilde tartışmalı pozisyonunu devam ettiren "feminizm" de, iş Müslüman kadınlara geldiğinde, tartışma konusu oluyordu. Heba Rauf İzzet, saygı görmek isteyen Müslüman kadınlara akademik çevrelerde "feminist" denmesine karşı çıkıyordu. Bu kadınlar kendilerine "feminist" demeyi tercih etmemelerine rağmen, "dini gelenekler"in yönergesi altında ekonomik ve siyasi işlere katılıyorlardı. Rauf İzzet'in iddiasına göre bu unvan; "aile, ahlâk, dinin kapsamı ve rolü ve daha pek çok sorun gibi tartışmalı meseleler açısından İslami eğilimler ile feminist epistemoloji/söylem arasındaki farklılıkları belirsiz bir hâle getiriyordu."[175]

Kadınlar, cinsiyet, feminizm ve insan haklarıyla alakalı terimlerin tercüme edilmesi uzun sürmüş bir meseleydi. Birleşmiş Milletler Gelişim Programı (UNDP) 2002 yılında Arap İnsan Gelişimi Raporlarını (AHDR) yayımlamaya başladı. Ardından 2003 yılında UNDP, "Bir Bilgi Toplumu İnşa Etme" konusundaki raporunda tercüme meselesine yoğunlaştı.[176] Arap dünyasının bu bilgi toplumuna nasıl ulaşacağına dair vizyonunu gerçekleştirmek için bu rapor, kendi stratejisinin bir parçası olarak "diğer

174 Gayatri Chakravorty Spivak, "The Politics of Translation," *Outside in the Teaching Machine* içinde, s. 188.

175 Heba Raouf Ezzat, "Secularism, the State, and the Social Bond: The Withering Away of the Family," *Islam and Secularism in the Middle East*, ed. Azzam Tamimi and John Esposito (Londra: Hurst, 2000) içinde, s. 137.

176 United Nations Development Program, *Arab Human Development Report 2003: Building a Knowledge Society* (New York: UNDP, 2003).

kültürlere açılma" maddesini içeriyordu: Böyle bir etkileşim, diğer dillere yapılacak tercümelerle güçlendirilir; bu da Arap olmayan kültürler ve medeniyetlerle akıllıca ve cömert değiş tokuşları teşvik eder; bölgesel ve uluslararası organizasyonlardan gelen faydaları en yüksek seviyeye ulaştırır ve Arap dünyası içinde daha güçlü bir işbirliği aracılığıyla dünya düzeninde reformları tetikler.[177] Rapor, tercüme faaliyetini Arap toplumlarını dönüştürmenin bir yolu olarak düşünüyordu ve Arap ülkelerinin karşı karşıya olduğu sorunun şu olduğunu kabul ediyordu: Bilgi inşa etmede tercüme nasıl işe yarar bir özellik hâline gelir? Bireylerin zihin yapılarını geliştirmek ve toplumun entelektüel ve kültürel referansını artırmak için tercüme faaliyeti nasıl teşvik edilir? Tercüme nasıl yeni değerlerle, yeni düşünce biçimleriyle ve yeni güçlenme biçimleriyle katkıda bulunur?[178]

AHDR raporunu hazırlayanların tespit ettiği problem, Arap ülkelerinde tercüme faaliyetlerinin mevcut durumuyla alakalıydı:

> Arap ülkelerinin çoğu geçmişten ders almadı ve tercüme sahası kaos içindedir. 1970-1975 yılları arasında tercüme edilen kitap sayısı her yıl artarak 175'ten 330'a yükseldi. Buna rağmen nicelik açısından Arap dünyasında tercüme edilen kitap sayısı, Yunanistan'da tercüme edilenlerin beşte biri kadardı. Halife Memun döneminden günümüze kadar tercüme edilen kitap sayısı on bine ulaşıyordu. Bu ise İspanya'da bir yılda tercüme edilen kitap sayısı kadardı. Bu eşitsizlik 1980'lerin ilk yarısında ortaya çıktı. Beş yıllık dönemde Arap dünyasında bir milyon insana düşen ortalama tercüme kitap sayısının 4,4 olduğu tespit edildi. Oysaki bu rakam Macaristan'da 519, İspanya'da 920'ydi.[179]

Edebiyat araştırmacısı Richard Jacquemond bu fikre katılmıyor, bu çarpıcı fikirlerin geniş bir şekilde halka duyurulduğunu belirtiyordu. Ona göre "bu öyle bir seviyede yapıldı ki tercüme faaliyetinin zayıflığından, çağdaş Arap kültüründeki krizin göstergelerinden biri olarak bahsedilir oldu. Ancak bu durum oldukça tartışmalıydı."[180] Jacquemond AHDR raporunun temel aldığı kaynakların tümünün hatalı ve aşırı derecede yanlış verilerle dolu olduğunu gösteriyordu. Bunlar yerine kendi titiz bulgularını veriyordu ve bunları burada uzun uzadıya aktarmak gerekir:

177 Agy., s. 13.
178 Agy., s. 66.
179 Agy., s. 67.
180 Richard Jacquemond, "Translation Policies in the Arab World: Representations, Discourse, and Realities," *Translator 15*, no. 1 (2009), s. 5.

> Benim araştırmama göre içinde bulunduğumuz on yılda Arap dünyasındaki toplam tercüme sayısı yılda yaklaşık 2000 civarındadır, oysaki AHDR'ye göre bu sayı 330'dur. Arap kitap piyasasının en ayrıntılı ve yeni analizlerinin birinde Franck Mermier, daha da ileri gidip her yıl 2000 ila 3000 arasında kitap tercüme edildiğini öne sürüyor. Şunu fark ediyoruz: AHDR diğer sahalarda kıyas unsuru olarak Tayvan, Çin veya Endonezya gibi gelişmekte olan Asya ülkelerine sarılırken; iş tercümeye gelince, (Yunanistan, İspanya ve Macaristan gibi) Avrupa ülkelerine yöneliyor. Bu da bozuk bir karşılaştırmaya sebep oluyor zira Avrupa ülkelerinde Araplarınkinden çok daha gelişmiş bir yayıncılık sektörü bulunuyor. Örneğin şu rakama bakalım: AHDR'ye göre her yıl bir milyon Arap için birden az kitap tercüme ediliyor. Toplam Arap nüfusunu (farz edelim 250 milyon) son 25 yıldaki Index Translationum tarafından kaydedilen tercüme sayısına bölersek (yaklaşık 8500 kitap), sonuç bir milyon kişiye yaklaşık 30 kitap ediyor. Bu da bir milyon kişiye yılda kabaca bir kitap anlamına geliyor. Fakat aynı hesaplama Endonezya (son 25 yılda bir milyon kişiye 17 kitap), Tayland (19) veya Malezya (20) gibi ülkelerde aşağı yukarı aynı sonucu veriyor. Gelişmiş ülkelerde ise durum oldukça değişkenlik gösteriyor. ABD'de bir milyon kişi için 132 kitap, Japonya'da 700 kitap, Fransa ve Almanya'da 2000 kitap ve bu konuda şampiyonluğu elinde bulunduran Danimarka'da 10.000 kitap. Bir başka deyişle, bu tarz bir gösterge bize çok şey anlatmaz ve oldukça yanlış yönlendirici bir istatistiktir. Bunlar halkı galeyana getirmek için uydurulmuş sayılar ve belki de raporu yazanların umduğundan daha fazla halk üzerinde etki sahibi oldular.[181]

Aslında Jacquemond'un araştırması gösteriyor ki 2. Dünya Savaşı'ndan itibaren Arapçaya yapılan tercümelerin sayısı 29.000 ila 39.000 arasında bir yerdeydi. Bu rakama, bazı istisnalarla beraber dünya edebiyatının başlıca eserleri ve düşünce kitapları da dâhildi.[182] AHDR araştırmacılarının metotlarına rağmen Soğuk Savaş'ın ortaya çıkmasından itibaren ABD'nin Arap dünyasındaki tercüme çabalarını da hesaba katmak gerekiyordu. ABD 1953 yılında Kahire'de Franklin Publications adlı yayınevinin şubesini açmıştı. Bu yayınevi kâr amacı gütmeyen özel bir organizasyondu. ABD Dış İşleri Bakanlığı tarafından desteklenmiş ve Amerikan eserlerinin çeşitli ülkelerde farklı dillere tercüme edilmesini teşvik etme konusunda yetkilendirilmişti.[183] O dönemde ABD emperyalizminin propaganda organı olan ve Dış İşleri Ba-

181 Agy., s. 5-6.
182 Agy., s. 18.
183 Agy., s. 7.

kanlığı'na bağlı olan International Information Administration (Uluslararası Enformasyon Dairesi - daha sonra ABD Enformasyon Kurumu oldu), Arapların Sovyet Komünizmini kendileri için acil bir tehdit olarak görmediğine dair endişelerini gizli bir mektupta ifade ediyordu. Ayrıca Araplar bu tehdidi, İsrail'in kurulmasında ABD ve Avrupa'nın da desteğini içeren Batı kontrolü tehdidine kıyasla "uzak ve yabancı" gördüğü için bir kenara atıyorlardı.[184] Sonuçta, Eisenhower Doktrini'nin beklentisi içinde mektup şunu ifade ediyordu: "Arapların Sovyet Komünizmini, kendi arzularının amansız bir düşmanı olarak görmelerini arzu ediyoruz. Böylece ortak savunma tedbirleri kapsamında Batı'yla daha çabuk bir işbirliğine girecekler."[185] Bunun ardından mektupta Arap dünyasındaki tercüme faaliyetlerinin hedefleri açıklanıyordu:

> Arapların Batı ve özellikle ABD'ye karşı cahilliğini, şüpheciliğini ve kızgınlığını azaltarak Arap-Amerikan görüşmeleri önündeki engellerin en aza indirilmesi;
>
> Arapların kendileri için güvenli ve saygın bir rol bulacağı gerçekçi ve kapsamlı bir dünya görüşü yaratma;
>
> Okuryazar Arap kesiminin sorumlu yönetim, sağlam bir sosyal ve ekonomik politika ve etkili ekonomik örgütlenme karakterine dair bakış açıları kazanması;
>
> Onur ve birey özgürlüğü şeklindeki Batılı idealleri en güçlü bir biçimde ifade eden temalara özellikle vurgu yaparak, Batı düşüncesinin merkezi temaları aracılığıyla, birliktelik hissi ve anlayışı geliştirme.[186]

Bu durum, 1970'lerdeki Amerikan devlet destekli feminizminin zirvede olduğu dönemin öncesinde geçerliydi. Oysaki halka açık olanlar gibi mevcut çok gizli mektupların da bireysel kadın özgürlüğünü vurguladığını hayal edebilirdiniz.[187] Ancak bu da 1980'lerde Kahire ve Amman'da başlayan tercüme programlarıyla değişecekti. Yeni başlıklar şu şekilde olacaktı: Christine

184 Information Center Service direktörü Dan Lacy tarafından Franklin Publications yetkilisi Datus C. Smith'e 27 Ekim 1952 tarihinde yazılan mektup. Şuradan ulaşılabilir: http://www.gwu.edu/%7Ensarchiv/NSAEBB/NSAEBB78/propaganda%20078.pdf (son erişim tarihi 26 Şubat 2014).

185 Agy., s. 4.

186 Agy., s. 5.

187 Franklin Publications'ın başlıklarını nasıl seçtiğine dair ayrıntılar için bkz. Jacquemond, "Translation Policies in the Arab World," s. 8.

Lucardini'nin kaleme aldığı *Islam, Gender, and Social Change, Individualism and Democratic Culture, Women's Rights* [İslam, Cinsiyet ve Sosyal Değişiklik, Bireycilik ve Demokratik Kültür, Kadın Hakları] ve Margaret E. Keck ve Kathryn Sikkinik'in kaleme aldığı *Activists beyond Borders* [Sınır Ötesi Aktivistler].[188] Ancak Jacquemond Arap tercüme projelerinin Mısır ve Suriye'de ulusal özgürleştirme rejimleri tarafından desteklenmesinin Avro-Amerikan kitaplara açık olmaktan da öte bir durum olduğunu gösteriyordu:

> Bu iki programın bir parçası olarak yayımlanmış başlıkları inceleyen araştırmacı için çarpıcı olan şey, Batı edebiyatı ve düşüncesine dair klasik eserlerin sayısız tercümesinin olduğuydu. Bu eserlerin dönemine, orijinal diline ya da ideolojik eğilimine bakılmadı. Yine bu kapsamda geniş bir ölçekte sosyal bilimlerle ilgili el kitapları ve denemeler tercüme edildi. Bunlar oldukça eklektik bir şekilde seçildi ve (tabiri caizse soldan sağa) tüm siyasi yelpazeyi kapsayacaktı. Ayrıca 1960'ların militan, Marksist ve üçüncü dünyacı yayınları da tercüme faaliyetlerinin kapsamına girmişti. Bu eklektik yaklaşım, (iki dünya savaşı arasındaki) liberal sömürge döneminde yetişmiş entelektüellerin nasıl -ister Nasırcı olsun ister Baasçı- yeni devletlerin kültürel projelerine yardıma koştuğunu güçlü bir şekilde gösteriyordu. Aynı zamanda bu kültürel projelerin bizzat kendilerinin ve bunların kültüre karşı gerçekten açık olmalarının eklektik doğasını da gösteriyordu.[189]

Bu tercümeler yabancı özel jargonu, çağdaş Arapça deyimler olarak Araplaştırıyordu ve bu 1980'lerden itibaren artarak devam edecekti. Ayrıca bazı yeni teknolojik aletlerin isimleri de Arapçaya aktarılıyordu. Oysaki birçok Batılı kampanyanın bir parçası olarak İngilizcedeki kilit ideolojik terimleri bir bütün hâlinde başka bir dile taşıma teşebbüslerini görebilirdiniz. Bu kampanyalar Arapları ve Müslümanları Batı'yı taklit eden kadınlara ve erkeklere dönüştürecekti: Bu ideolojik terimler arasında "demokratikleştirme (İngilizceye Yunancadan geçmiş bu kelimenin Arapçaya 'dakrata' ya da 'damakrata' şeklinde aktarılarak yapılan sözlü türetilmesine dair tartışmalar ortaya çıkmıştı)," "soykırım (Arapçada 'mihraka'olarak bir karşılığı bulunuyordu, ama bu anlamı taşıyan Yunan kökenli İngilizce holocaust kelimesinin 'hulukust' şeklindeki Arapçası -Batı'daki ideolojik çağrışımı da

188 Liste için bkz. http://egypt.usembassy.gov/pa/rbo_.html.
189 Jacquemond, "Translation Policies in the Arab World," s. 11.

göz önünde bulundurularak- medya ve TV'de gittikçe yaygın hâle gelecekti)" ve "cinsiyet (üçüncü bölümde ele alacağımız "gey" ve "homoseksüel" kelimelerinden bahsetmiyoruz bile)" vardı. Arap İnsan Gelişimi Raporları kendilerini sadece bilgi ve tercüme şeklindeki genel sorunla sınırlandırmayacaktı, aynı zamanda iki yıl sonra doğrudan kadın meselesini de ele alacaktı.

Kadınlar, Kültür ve İslam

Birleşmiş Milletler Gelişim Programı (UNDP) "özgürlüğü" 2004'teki raporunda Arap dünyasında ciddi bir şekilde değerlendirip tamir etmek istediği bir eksiklik olarak ele almıştı. 2005'te ise "kadın hakları" meselesine yöneldi. Zaten bunu 2002'de, Arap dünyasında "insani gelişim"i gerileten "kritik gelişim eksikliklerinin" üç alanından biri olarak tespit etmişti. 2005'te UNDP Arap İnsani Gelişim Raporunu (AHDR) bu konuya ayırdı. Yaptığı açıklamaya göre AHDR raporlarında işlenen meselelerin çekişmeli doğası dikkate alındığında, bu raporların hazırlanmasının bu son kategoriye girme eğilimi sürpriz olmayacaktı, dolayısıyla 2005'teki rapor da bunun bir istisnası olmayacaktı.[190] Sonraki bölümlerde 2005 AHDR raporunu bir vaka çalışması bağlamında ele alarak Arap feminist entelektüellerinin, BM'nin, uluslararası STK'lerin, insan hakları söyleminin ve neoliberalizm hegemonyasının nasıl bir etkileşim içinde olduğunu detaylı bir şekilde inceleyeceğim. Bu etkileşimin amacı Arap ve Müslüman kadınlara politika tavsiyeleri üretip iletmek olacaktı. Bu politikalar da Batılı liberal feminizmin kurtarıcı amacıyla tamamen paralel olacaktı. 2005 AHDR raporunun aleyhinde pek çok eleştiri yapılmış olsa da, bu bölümün geri kalanında benim eleştiri ve analizim, AHDR'nin stratejik tavsiyelerinde dinin (özellikle İslam) ve kültürün (özellikle İslami, fakat aynı zamanda Arap kültürü de) nasıl kullanıldığının izini sürmeye yoğunlaşacak. UNDP'nin Türk yöneticisi Kemal Derviş, projenin yayımladığı raporların BM'yi ya da UNDP'yi veya yazarların kendileri (bunları UNDP yönetiminin kendisi seçer ve bu yazarların görüşlerini teşvik ederek diğerlerininkini dışarıda bırakır) hariç her hangi bir organizasyonu temsil ettiğine dair sorumluluktan kurtulmak için şunu be-

190 United Nations Development Programme, *The Arab Human Development Report 2005: Towards the Rise of Women in the Arab World*, s. i. Bundan böyle AHDR şeklinde yazılacak.

yan etti: "Bu yılki de dâhil AHDR'ler, UNDP'nin paylaşmadığı bazı görüşler beyan etmektedirler ve bazen gereksiz bir şekilde bölücü olan bir dil kullanmaktadırlar. 2002'den beri UNDP bölgede ve ötesinde bir tartışma platformunun oluşturulmasına yardım etmiştir. Maalesef, bu tartışmada kısmen kullanılan dil her zaman mantıklı argümanlara dayanan reform ve anlayışın amacıyla uyumlu olmamaktadır."[191] Bizzat UNDP'nin görüşlerine gelince, Derviş şunları ifade ediyordu:

> UNDP yönetimi özgürlüğün ve iyi yönetimin inşasının -ki AHDR raporlarının amacı olarak bu zikredilir- akla ve diğerlerinin görüşlerine saygıya dayanan argümanlar ve ılımlılık gerektirdiğine inanıyor. Bunların hepsi Arap ihtişamının altın çağındaki vazgeçilmez niteliklerdi. Bu dönemde Araplar ve Müslümanlar zengin, güçlü ve diğerleri için standart belirleyiciydi. Bu global ekonomik güçler çağında Arap dünyasındaki ilerleme çok daha yakın bir iş birliği ve ekonomik entegrasyon gerektirecek. Bu süreç ancak, Arap ülkeleri, hükümetleri ve sivil toplumları, farklılıklarına rağmen birbirlerine yaklaşabilirlerse gerçekleşecektir.[192]

Yazar kadrosundaki muazzam iç farklılıklar sebebiyle AHDR 2005'in yayımlanması 2006 sonuna kadar ertelenecekti. Yazarlardan birisi Mısırlı kadın araştırmaları profesörü Islah Jad'dı ve Batı Şeria merkezli Birzeit Üniversitesi'nde çalışıyordu. Kendisi daha sonra bu üniversitenin kadın çalışmaları programının direktörü olacaktı. AHDR'ler içinde 2005 raporunun şu açılardan ilk olduğunu ortaya koymuştu:

> 2005'teki AHDR raporu kendi yazarları tarafından bile eleştirilip saldırıya uğrayan ilk rapordu. Bazıları raporun tamamen sahibi olmadığı konusunda yarışa gireceklerdi çünkü bu raporu bazı hayal kırıklığı seviyesindeki partnerlerle paylaşmaya zorlanmışlardı. Bazıları da rapor kendi köktenci seküler inançlarını tam temsil etmediği için saldırıya geçmişti. Diğerleri raporun teorik tutarsızlığı ve açık neoliberal yaklaşımı sebebiyle memnuniyetsizliğini dile getirmişti. Bu farklı duruşlar Arap dünyasındaki kadınların problemlerine dair çatışmalı fikirlerin ve yaklaşımların geniş yelpazesini yansıtıyordu. Bu durum aynı zamanda takım ruhu yoksunluğunun da bir göstergesiydi. Kadınların sorunları karşısında sömürge sonrası otoriter rejimler üzerindeki neoliberal çizgi ve çelişkili duruş, yazarların ve danışma kurulunun rapordaki hemen her bir madde konusunda fikir ayrılığına düşmesinden kaynaklanıyordu. Irak'ta olan şeye ne

191 Agy. s. i-ii.
192 Agy., s. ii.

deneceğine dair saatlerce tartışılmıştı (işgal mi özgürleştirme mi?). İslami hareketler kadınları ya da devletin tasavvur edilen rolünü güçlendiriyor muydu yoksa zayıflatıyor muydu? Kadın hareketleri ve aktivistler devletin içinden mi dışından mı faaliyet gösteriyordu? Ve daha niceleri... Bu yüzden rapor bölgede "gerçekten" var olan tüm farklılıkları uzlaşıyla gidermek için verilen tavizlerle doluydu.[193]

Din ve İslam meselesine dair yapılan tartışmaların doğasının ne olduğu belli değildi, çünkü Jad, kendi kırpılmış listesinden daha fazla bir ayrıntı vermiyordu. Yine de yazarların çoğuna açıkça "köktenci seküler inançlılar" yaftası vurması, tartışmaların sert tabiatına dair ipucu veriyordu. Jad'e göre raporda, küreselleşmenin kadınlar üzerindeki etkisi ihmal edildi. Kendisi bunu, yazarların bir kısmının "neoliberal ve kadınların liberal hakları yaklaşımı" tarafından motive edilmesine bağlıyordu. Ayrıca ona göre bu yazarlar, kadınlar için neyin iyi olduğu konusunda kendilerinden oldukça emindiler.[194]

Neoliberalizme bağlılık, sadece kadınların kurtarılmasıyla ilgili değil; aynı zamanda Arapların ve Müslümanların küresel piyasaya ve Soğuk Savaş sonrasındaki uluslararası topluma katılmalarıyla da alakalıdır. Her ne kadar bu durum 1980'lerde üçüncü dünyadaki refah devleti anlayışını ortadan kaldırmak için IMF'nin yaptığı zorlamalarla başladıysa da, 11 Eylül olayları ve ABD'nin 2003'teki Irak işgalinin ardından güçlü bir zorlama dalgasına daha maruz kalacaktı. İşte bu bağlamda diğerlerinin yanı sıra Mısır, Ürdün, Lübnan ve Körfez ülkelerinde halkla ilişkiler kampanyaları başladı. Amaç, Arap ve Müslüman kültürleri neoliberal gündemi ileri taşıyacak kültürlere dönüştürmekti.

2005 yılında Ürdün Kraliçesi Rania, USAID ve halkla ilişkiler firması Saatchi and Saatchi'nin yardımıyla "Umut Kültürü" kampanyasını başlattı. Bu kampanya Ürdün'deki refah devleti sisteminin yürürlükten kaldırılmasına eşlik edecekti. Yine aynı dönemde yoğun özelleştirme faaliyeti, yolsuzluk ve halkın fakirleşmesi de ortadan kaldırılmak isteniyordu. 2006 yılında Lübnan'da Hariri'nin neoliberal finans imparatorluğu "Hayatı Seviyorum" kampanyasına sponsor oldu. Öte yandan Mısır'da

193 Islah Jad, "Comments from an Author: Engaging the Arab Human Development Report 2005 on Women," *International Journal of Middle East Studies 41* (February 2009), s. 61.
194 Agy.

uluslararası sponsorlu konferanslar pan-Arap "İyimserlik Kültürü" kampanyasını başlattı. Her üçü de, bireycilik, serbest girişim, piyasalar, kişisel sorumluluk, özelleştirme, insan hakları vs. gibi liberal değer sistemlerini vurguladı ve Arap dünyasındaki gelişimsel başarısızlıktan sorumlu tutulan Arap kültürünü, neoliberal başarıyı ilerletecek bir kültüre dönüştürmeyi hedefledi. Bu kampanyalar 11 Eylül'den sonra Arap dünyasında yürürlüğe konan daha geniş bir reform programı dizisinin en bariz göstergeleri oldu.[195] Genel olarak AHDR'lerin ve özelde AHDR 2005'in nasıl kültürel, dini ve hukuki dönüşüm kapsamında bu neoliberal çabanın bir parçası ve kılıfı olduğunu göreceğiz. Bu dönüşüm kısaca ABD ve Batı Avrupa emperyalizminin nüfuz alanını genişletecek yeni bir hükümet biçimini netice verecekti.

Arap Devletleri Bürosu'nun UNDP bölgesel direktörü olan Amat Al Alim Alsoswa (Yemenli bir Arap Müslüman) raporun takdim yazısında, katkıda bulunan yazarların gündemdeki konular hakkında ciddi bir riske girdiğini ve kültürel, dini ve sosyal duyarlılıklarla dolu bir konuyu ele almanın gerektirdiği riskleri kabul ettiğini açıkladı.[196] Raporun kızgınlıkla yazıldığı izlenimi veren bölümleriyle alakalı Alsoswa şunu ifade ediyordu:

> Bugün Batılı cinsiyet eşitliği fikirlerini böylesi kutuplaşmış sahalara getiren bir Arap entelektüeli, açık bir reddedilmeyle karşı karşıyadır. İsrail'in Filistin topraklarını işgali, komşu ülkelere karşı saldırgan tavrı ve yabancı güçlerin askeri müdahaleleri devam ederken kadınların gelişimini hızlandırmak amacıyla kendi ülkesindeki demokratik değişikliğin taraftarı olan biri, gözden düşmüş bir modelin piyonu olarak görülür. Yabancı müdahaleler sebebiyle rayından çıkmış argümanlarla ve yurtiçindeki irticai güçler tarafından yapılan kısıtlanmayla Arap ılımlıları gittikçe savunmacı, yılgın ve öfkeli bir hâle geliyorlar.[197]

Alsoswa'ya göre AHDR, Arap geleneğinde kadınlara karşı ayrımcılığın tohumlarını yok etme ve kültürel engelleri aşmak amacıyla dini meselelerde içtihadı (yorumlayıcı bilginlik) teşvik etme ihtiyacına vurgu yapıyordu.[198] İleride göreceğimiz gibi, rapor Arap kadınlara ayrımcılık yapılmasına sebep olan ekonomik

195 Bkz. Mayssoun Sukarieh, "The Hope Crusades: Culturalism and Reform in the Arab World," *Political and Legal Anthropology Review* 35, no. 1 (Mayıs 2012) s. 115.
196 AHDR, s. iii.
197 Agy.
198 Agy., s. iv.

ve sosyal koşullarla daha az ilgileniyor ve bu ayrımcılığın sebebini "kültürel" olarak görüyordu. Bu ise pekâlâ ılımlı olmanın işareti olabilirdi. Alsoswa bunun liberalizm olarak okunabileceğini söylüyordu. Fakat bu ılımlılar, demokrasiye liberal bir bağlılığın kadınlar için her zaman iyi olmadığını düşünüyordu. Yazarlar, kadın hakları konusunda Arap toplumunda despotizmin demokrasi üzerindeki avantajının farkında gibi görünü

> Bir taraftan baskıcı rejimler kadın haklarının lehindeki önemli gelişmelere katkıda bulundular. Eğer meseleler -kendilerine empoze edilmiş sınırlılıklar hesaba katıldığında- toplumun tabii ilerleyişine bırakılmış olsaydı, belki bu gelişmeler başarılamayacaktı. Bu gelişmelerin başında, muhafazakâr bir ortamda kızların eğitimindeki hızlı ve kapsamlı genişleme mevcuttur. Burada şunu söyleyebiliriz: Despot bile olsalar çeşitli yöneticiler bazen toplumun ilerisinde olabilir. Ancak bu tür bir ilerleme, -neredeyse tüm Arap rejimleri için ortak olan- bu tür bir başarıyla sınırlandırılamaz. Herhangi bir standarda göre öncü olan önemli başarılar, özgür toplum ve iyi yönetim unsurlarından yoksun olan rejimler altındaki Arap ülkelerinde gerçekleştirilmiştir.[199]

Bu açıdan kadın haklarını demokrasiden ayırmak önemlidir ancak rapor yazarlarının pek çoğunun liberalizm ve neoliberalizme bütünüyle bağlı olduğu hesaba katıldığında, bu tavsiye edilen bir yol değildir. Problem despotizm ve demokrasiye daha az yoğunlaşırken; din ve sekülarizme, "geleneksel" kültüre ve "Batılı" modern kültüre daha çok yoğunlaşmaktadır.

Rapora yazdığı önsözde Birleşmiş Milletler Gelişim Örgütleri için Arap Körfezi Programı (AGFUND) başkanı olan Talal bin Abdulazim; kadınlar, kadınların statüsü ve rolüne yönelik modası geçmiş tavırların sürdürülmesini şöyle tanımlamıştı:

> Maalesef bunlar, dinin belirli yorumlarıyla ilişkilidir; oysaki gerçekler üzerine bina edilen dikkatli bir çalışma bu tavırların adet ve gelenekten geldiğini ortaya koyacaktır. Kadınlara karşı yapılan yanlış uygulamaların hiçbiriyle dinin herhangi bir bağlantısı yoktur. Ancak toplumlarımız, âdeti gerçek ibadetin önüne geçirebiliyor ve bazı varsayımlara sebep oluyor. Hâlbuki bu varsayımların ne Kuran-ı Kerîm'de ne de Hz. Muhammed'in hadislerinde yeri vardır. Arap kadınların çektiği sıkıntıların çoğu bu tür âdet ve geleneklerin birikmesinin bir sonucudur. Dolayısıyla modası geçmiş varsayım-

199 Agy., s. 64.

> ların ve tavırların düzeltilmesi başlıca bir önceliktir. Bu öncelik ilk etapta kültürel ve sosyal tedbirler gerektirir. Bu tedbirler ise, gelecek nesillere kadınlar ve rollerine dair dengeli bir bakış açısı aşılamayı amaçlar. Aslında, kültürümüzün iç dinamiklerini -bunlar kuralları-mızı ve kendimizi nasıl gördüğümüzü belirler- geliştirmeye başlamadığımız sürece hiçbir değişiklik bekleyemeyiz.[200]

Burada kültür ve gelenekleri İslam ve teolojisinden ayırmaya çalışan bir teşebbüs görüyoruz. Bu teşebbüs Müslüman toplumlarda kadınların ikinci sınıf muamele görmesinden kültürü sorumlu tutar. Aslında İslam ve İslami metinlerin sözde yanlış yorumlanmasından da kültür sorumlu tutulur. Ayrıca rapor, kültürün bizzat kendisini de -basite indirgenmiş bir fikir olarak- "yerel" olandan ayırmak ve "uluslararası" boyuta taşımak ister. Yazarlar şuna inanıyordu: Kadın haklarını demokrasiden, İslam'ı yerel kültürden ve kültürün kendisini yerel konumundan ayırma faaliyetleri Arap toplumlarını Batılı cinsiyet eşitliği normlarına ulaşmaya yaklaştıracaktır.

AHDR 2005 ile ilgili uğraşım, onun kültür ve din (ve dinle ilgili kanunlar) ile olan ilişkisi üzerine ve ayrıca dinin temelde cinsiyet eşitsizliği üretmedeki rolü üzerine odaklanacak. Bu yüzden pek çoklarının zaten eleştirdiği raporun diğer sınırlılıklarını tekrar etmeyeceğim. Bu sınırlılıkları şöyle sıralayabiliriz:

> Bütün Arap kadınları uluslararası bir ölçekte homojenleştiren ve Arap kadınlarını anlaşılabilir istatistiksel bir kategoriye indirgeyen belirli ölçüm araçların kullanılması;
>
> Arap dünyasının bir analiz birimi olarak kullanılması;
>
> Gayri safi milli hâsıla ve gayri safi yurt-içi hasılaları, okuma oranları, istihdam oranları, sağlık standartları, yasal enstrümanları, ekonomik yapıları ve güvenlik yapıları birbirinden çok farklı değişik ülkelerde yaşayan Arapların homojenleştirilmesi;
>
> Tek-tip ve tarih-dışı kılınan "Arap ailesi" ve akraba ilişkilerinin basite indirgenmesi;
>
> ABD'nin emperyalist ve liberal yaklaşımına bağlılık;
>
> Aynı şekilde "insani gelişim" ve cinsiyet eşitliği kavramlarını oluşturan şeyin ABD anlayışıyla tanımlanmasına bağlılıktır. Zira nüfusu ve özellikle kadınları kurtarmak için ABD tarafından dü-

200 Agy., s. vii-viii.

zenlenen askeri müdahalelere bu tanımlamalar sebep olmuştu ve hâlâ da oluyor.[201]

Sınırlandırılmış ve Sınırlandırılmamış Kültür

Raporun "kültür," "din," "İslam," "gelenekler" ve "kabile" gibi terimleri basite indirgenmiş formlarda kullanması, doğrudan nedenselliğin gücü ile elde edilen bağlı kategoriler olarak gerçekleşti. İş, Arap ve Müslüman kadınların durumuna gelince, raporun bu yaklaşımı, metodolojisinin merkezi yaklaşımı hâline geldi. Yine de yazarlar, bu kategorilerin sınırlandırılmış olmasının uluslararası ve yerel müdahalelerle tersine çevrilebileceği konusunda oldukça açık görünüyorlar. Bu müdahalelerle bu kategoriler sınırlandırılmamış ve böylece Batı'ya dönük bir değişikliğe açık hâle gelecekti.

İster sınırlandırılmış, ister sınırlandırılmamış olsun yazarların müdahalesi, bu yazarların emin oldukları nedensellik seviyesindedir. Aslında, eğer kültür, İslam, din, kabileler ve gelenekler (yasal olanlar da dâhil) Arap ve Müslüman kadınların mevcut durumundan sorumluysa; o hâlde gelecekte de böyle olmaya devam edecekler. Bu sebeple, Müslüman ülkelerdeki kadınların durumunu değiştirmeyi amaçlayan herhangi bir proje zorunlu olarak bu değişim ve dönüşüm amaçlarını hedefleyecektir. Bunu öyle bir tarzda yapacaktır ki ortada ayrım ve adaletsizlik namına hiçbir şey kalmayacaktır. Yazarlar Batılı liberal feminist yaklaşımları Batı'daki kadınları kurtarmanın vesilesi olarak gördükleri için ve bu yaklaşımların uluslararası bir hâle gelip hükümet meselesine dönüşmesinin Arap ve Müslüman kadınların kurtarılmasını sağlayacağını bildikleri için, görevleri açık ve basit olacaktı: İslam'ı, Müslüman kültür(leri), "İslam" hukukunu, sosyal yapıları (kabileciliğin ortadan kalkması da dâhil) ve gelenek(leri) dönüştürmek için bir rehber ve tasarı olarak Batılı liberal femi-

201 Önemli eleştiriler için bkz. Frances Hasso, "Empowering Governmentalities rather than Women: The Arab Human Development Report 2005 and Western Development Logics," *International Journal of Middle East Studies* 41 (Şubat 2009), s. 63-82 ve Fida Adely, "Educating Women for Development: The Arab Human Development Report 2005 and the Problem with Women's Choices," *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009), s. 105-122. Rapordaki benzer BM metotlarının eleştirisi için bkz. Gina Naheed Aaftaab, "(Re)Defining Public Spaces through Developmental Education for Afghan Women," *Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space*, ed. Ghazi- Walid Falah and Caroline Nagel (New York: Guilford Press, 2005) içinde, s. 44-67.

nizmlerin kullanılması ve ABD ve Batı Avrupa'daki kadınların sorunlarının hükümet meselesi hâline getirilmesi.[202]

"Töre cinayetleri" şeklindeki modüler vakayla başlayalım. Bu vaka, liberal feministlerin ilgilendiği kadarıyla kültür, hukuk ve din meselesinin hepsiyle alakalıydı. Batılı liberal anlatılarda "töre cinayetlerinin" Arap ve Müslüman suçları şeklinde tanımlanması -ki rapor da böyle yapıyor- ve bunlarla alakalı Arap kanunları -bunların temel aldığı Napolyon hukuku mirasını hiç dillendirmeden- tartışılır. Ayrıca Batılı liberal anlatılarda bu tür suçlar bırakın "aile içi istismarı," "şehvet suçları" şeklindeki Batılı kategoriyle bile hiçbir kıyas yapılmaksızın tartışılır. Aslında töre cinayetleri hiçbir delile dayanmaksızın kökeni itibariyle "eski kabile âdeti" olarak tanımlanır.[203] Gerçekte "töre cinayetleri" kategorisi Arapçaya "cerâimu'ş-şeref" şeklinde tercüme edilen bir Oryantalist kategorisidir ve hâlen Hint dilinde bir karşılığı bulunmaktadır. Hindistan'da medya hâlâ bu tür suçlardan bahsetmek için İngilizce terimi (honour crimes) kullanır.[204] Bu kategori Inderpal Grewal'un "dış kaynak kullanımı" dediği şeye dayanır. Kendisinin kast ettiği şey, Avrupa ve ABD'de yaşayan Müslüman göçmen topluluklar da dâhil Avrupalı olmayan, özellikle Müslüman toplumların bir dış kaynak olarak Batılı ataerkillik fikrini benimsemesidir. Grewall şunu ifade eder:

> "Töre cinayetleri" tabiri sadece bir ölüm sebebi için kullanılmaz, fakat aynı zamanda ataerkilliğin bir faaliyeti olarak ölüm sebebini bildirir. "Töre cinayeti" kavramı, bu ataerkilliğin bazı yerlerde, konumlarda ve toplumlarda dillendirilmesini mümkün kılarken bazılarında yapmaz. Kavram, belirli kişilerin belirli kişilere karşı işlediği bir suç için kullanılır. "Batılı görünen toplumlar için pek fazla açıklayıcı bir değeri yoktur, fakat bu kavram Ortadoğulu ya da Güney Asyalı bireyler ve gruplar için kullanılırsa, büyük çaplı bir anlam ortaya çıkar."

"Töre cinayetleri" özellikle Arap ve Müslüman suçları olarak Batılı feminizmlerin ve Batılı medyanın sergilediği düşmanlığın

202 Bu Oryantalist metotların ve çözümlerin Suudi Arabistan bağlamında harika bir eleştirisi için bkz. Madawi Al- Rasheed, *A Most Masculine State: Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

203 *AHDR*, s. 116.

204 Inderpal Grewal, "Outsourcing Patriarchy: Feminist Encounters, Transnational Mediations and the Crime of 'Honor Killings,' " *International Feminist Journal of Politics* 15, no. 1 (2013), s. 11.

bir parçası olduğu için,[205] rapor Batılı ve Arap okuyucularının böylesi bir anlayıştan vazgeçirmek için hiçbir şey yapmadı:

> İsviçre'deki barınaklara sığınmış bir dizi Arap kız üzerinde yapılan bir ankette bu kızların çoğu tarafından tekrar edilen şuydu: "Beni katletmek katile hiçbir şey kazandırmayacak." Suriye'nin içinde ve dışında on binlerce insan tarafından imzalanan "Kadınları öldürmekten vazgeçin" belgesinde ifade edilen duygular, bu sosyal ve hukuki kanserin boyutu ve önemi hakkında bir fikir veriyor.[206]

Arap dünyasında Arap ve Müslüman kadınların durumu, yazarlar tarafından harekete geçmek için kışkırtılan bir dünya bağlamında sunuldu. Buradaki provokasyon ise Batılı liberal feminizmler ve onların Batılı hükümetler üzerindeki etkisinden geliyordu. Batı dışındaki baskı gören kadınlarla Batılı feminist bir dayanışma kurulması, epey takdir görüyordu. Buna Batı'dan maddi destek alan STK'lerin artışı ve "uluslararası" yasal normlar ve standartların egemenliği konusunda AHDR raporunun gösterdiği heyecan da dâhildi.

Mexico City'deki 1975 Birinci BM Dünya Kadın Konferansı'yla ve kadınların yükselmesini amaç edinmiş uluslararası mekanizmaların etkisiyle "devletin -sözde- feministleşmesi" şeklinde yeni vakalar ortaya çıkmaya başladı. Devletler kendilerini, kadınlara karşı her türlü ayrımcılığı ortadan kaldırmak için çağrı yapan uluslararası sözleşmelerle uyum içerisinde, kendi hukuk sistemlerini geliştirmeye adadı. Bölgede kadınların sorunlarıyla alakadar olan bir dizi merkez, vakıf ve örgüt kuruldu.[207]

Bu yasal normlara dayanan teolojik müdahalelerin önemi konusunda raporun yazarları gayet açıktı, zira bize yeni STK'lerin kadınları ilgilendiren sorularla alakalı bağımsız dini düşünce

205 bkz. Joseph Massad, *Desiring Arabs*, s. 37, 319-20.

206 *AHDR*, s. 173. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki pek çok liberal Arap ve Müslüman bilgin kadınlara karşı işlenen suçları kültürel bir kılıfa sokmada Oryantalist temsillere ve metotlara dayanır. Örneğin Lama Abu-Odeh, bu tür Oryantalist geleneklere paralel bir biçimde, Arap toplumlarını "töre-utanç sosyal sistemleri," "töre temelli toplumlar" ve "töre toplumları" olarak adlandırır. Bkz. Lama Abu- Odeh, "Crimes of Honor and Constructions of Gender in Arab Societies," *Comparative Law Review* 2, no. 1 (Bahar 2011), s. 10, 11, 15, 22. Aynı makalesinin daha eski bir versiyonunda Abu-Odeh bu terimleri kullanmamıştı ama Arap toplumundan "geleneksel bir toplum" şeklinde bahsetmişti. Bkz. "Crimes of Honour and Constructions of Gender in Arab Societies," *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, ed. May Yamani (Beirut: Ithaca Press, 1996) içinde, s. 141-194.

207 *AHDR*, s. 128.

(içtihat) kapısının açılmasını talep ettiklerini anlatma konusunda adeta yarışıyorlardı. Şuna inanıyorlardı: "Hüküm koyucu Kur'ân ayetlerinin (ahkâm ayetleri) 'aydınlanmış bir kafayla yapılan' okunması, kadınlara dair yeni bir söylem kuracaktı ve bu yeni söylem eski okumaların mirasıyla da beslenecekti."[208] STK'leri yöneten bölge kadınları ile kendi ülkelerindeki kadınların çoğu -ki STK yöneticileri bunlar adına konuşurmuş gibi davranıyordu- arasındaki ilişkiyi sınıf analizine tabi tutmaktan yoksun olan rapor, bu iki kadın grubunu tek bir seviyeye indiriyordu:

> Yeni nesil kadın birlikleri kadınların sorunlarına karşı sahip oldukları nitel yakınlıklarıyla ayırt edilirler. Demokratik partilerle olan ilişkilerine rağmen bu birlikler, açık bir şekilde kadınların sorunlarının artık parti gündeminde küçük bir detay olmadığını vurguluyor. Aksine bu yeni birliklerin oluşumları, konferanslarında alınan kararları ve medyada çıkan yazıları... Hep birlikte bu meselelerin -zorlamayla da olsa- en az demokrasi, gelişim veya insan hakları kadar önemli olduklarının altını çiziyorlar.[209]

Rapor haklı bir şekilde şunu iddia ediyordu: "Kadınlara dair küresel söylem Arap kadın hareketi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Ayrıca bu söylem Arap kadın hareketinin hedeflerini formüle etmesinde ve mücadelesinin kararlılığında motive edici bir güç oldu. Arap kadınlarının kanunları ve ulusal hukuki açılımları evrensel hedeflerle aynı çizgiye getirme çabalarında da bu söylem faydalı oldu."[210] Lider kültür altında rapor şunu ilave etti: "Dini miras, her şeyden öte, Arap dünyasında kadınların pozisyonunu takviye eden kültürel normların kilit bir belirleyicisidir."[211]

Batılı liberal feminizmleri, Müslüman ve Arapların sergilediği kadın düşmanlığı hastalığının tedavisi olarak kullanma yarışına giren yazarların, Avrupa'da kadınların durumlarına dair görüşleri hem kör noktalara hem de yanlış anlamalara sahipti; aslında Arap ve Müslüman kadınlara dair görüşleri de böyleydi. Araplar ve Müslümanlarla yapılan üstü kapalı bir kıyasta bu yazarlar, modern medeniyetin şafağında Avrupalıların kadınları

208 Agy., s. 129.
209 Agy., s. 131.
210 Agy.
211 Agy., s. 143.

ilerlettiğini, onlara eğitim verdiğini ve onların statülerini yükselttiğini belirtiyorlardı. Bunun ardından Avrupa bu kadınların haklarını talep etmeye başladı. Bu hakların kapsamı hakkında da yazarlar arasında bir anlaşmazlık vardı ancak kadınlara saygı ve onların itibarlarını yüksek tutma [metinde böyle geçiyor] konusunda hem fikirdiler.[212] Öyle görünüyor ki bu, Avrupa'nın liberalizme olan bağlılığının doğrudan bir sonucudur ve Müslüman toplumlar da bundan yoksundur:

> Gelişmiş ülkelerdeki durumun aksine, fakir sosyo-ekonomik sektörlerdeki ücretli iş gücü, kadınların ya da savunmasız grupların bireyselleştirilmesine imkân vermez. Bunun sebebi genel olarak bireyselleştirmenin zayıflığı ve iş toplumun en zayıf unsuruna, yani kadınlara gelince de bireyselleştirilmenin tamamen yok olmasıdır. Zira kadınlar kendi başlarına hak sahibi değillerdir. Aslında sadece egemen bir değer sisteminde, yani grupta ya da evdeki rolü aracılığıyla, bir kadın hak sahibi olabilir.[213]

Bölgenin alakasızlığının ve Batı'nın gücünün farkında ola yazarlar, şunu beyan ediyorlardı: "Batı kültürü ve Batı hayat tarzı, yüz yılı aşkın bir süredir cinsiyetler arasındaki eşitliğin ve kadınların özgürleşmesinin pek çok savunucusu için başlıca ilham kaynağı oldu. Çoğu vakada, 'Batılı model' yeni bir Mekke olarak görüldü. Bir başka deyişle, meseleye taklit ve öğrencilik ruhuyla yaklaşıldı.[214] Burada Grewal'un önemli bir görüşü vardı ve şununla alakalıydı: Modern Batı ataerkilliği kendi kendini inşa ederken ortadan kaybolmuş ve sadece Avrupalı olmayanlarla ilgileniyor gibi görünüyordu. Ancak Batı'ya tapan AHDR yazarları bundan habersizdi. Grewal şu konuda ısrar ediyordu:

> Günümüz ABD'sinde pek çok yerel sosyal ve siyasi platformda ataerkillikler destekleniyor ve varlığını sürdürüyor. Dini gruplar, sağcı muhafazakârlığı, homofobik ve ırkçı projeler ve kolektif sermaye... Tüm bunlar bir güç ağı olarak ataerkilliği besliyor. Erkek egemen topluluklar ve ağlar olan kardeşlik cemiyetleri yasallık kazanmak için kadınları kontrol etmeye bağlı olmayabilir. Ancak bu cemiyetler yine de ırkçı, cinsiyetçi, finansal, sosyal ve siyasi güç ve destek ağları yaratıyor. Kendilerini liberal gören topluluklar bir taraftan bazı kadın gruplarının güçlenmesine olanak sağlarken, öte yandan erkek gücünü muhafaza edebilir. Ancak modern olarak Batı'yı destekle-

212 Agy., s. 150.
213 Agy., s. 168.
214 Agy., s. 176.

> mek için ataerkillik liberal Batılı kültürler tarafından hem reddedilir hem de dışarıdan bir destek olarak kullanılır. Kadına şiddet, beyaz erkeklerin durumunda kültürel faktörlerin sonucu olmaktan ziyade bireysel suç şeklinde değerlendirilir. Azınlık gruplarında ise patolojik kültürlerle ilişkilendirilir.[215]

Batı'nın, Batı feminizminin ve feministlerinin kendini inşa etmesi için Batılı feminist enternasyonalizminin ontolojik çıkarımları konusunda Grewal'un görüşü oldukça önemliydi. Oysaki Batılı insan hakları enternasyonalizminin yayılmacılığı öyle bir seviyedeydi ki Lila Abu-Lughod gibi bir akademisyen bile liberal Batılı feminist aktivizmini bu çıkarımlardan korumak gerektiği konusunda ısrar ediyordu. Aslında kendisi, antiemperyalist feministler tarafından yapılan önemli eleştirilere katılıyordu. Bu feministler de böyle bir aktivizme ve bu aktivizmin ırkçılığına ve emperyalist soyağacına bağlıydı. Kendisi Müslüman kadınlarla dayanışma şekli olarak böyle bir aktivizmin gerekliliğine ve kaçınılmazlığına inanıyordu. Batılı feministlere hitap ederken şunları söyleyecekti:

> Töre cinayetleri gibi kategoriler feminist bilginleri ve aktivistleri tuzağa düşürür. Ortadoğu'da, Güney Asya'da ve Müslüman Avrupa'da daha ciddi suç şekilleriyle ve suç örgütleriyle suç ortaklığına girmeden kadınlara karşı şiddet konusunda nasıl çalışıp halkı aydınlatacağız? Kültürel ve yasal kategorinin inşa edildiği, bu kategori adına yapılan faaliyetlerin hız kazandığı siyasi ve tarihi bağlam, feministlerin suçlanmasına sebep oldu. Kendilerine yöneltilen suç, farkında olmadan gizli anlaşmalar içerisinde yer almaktı ve buna da, onaylamadıkları pek çok süreç sebep olmuştu. Bu dönemde Müslüman kadınların temsili özellikle endişe verici durumdaydı. Bu kadınlarla alakalı herhangi bir şey yapmaya çalışanlara bir sorumluluk empoze edilmektedir. Bu sorumluluk ise eleştirel düşünme ve uyanık olmadır. Neye karşı uyanık olma? Analizlerimizin diğerleri tarafından gasp edilmesine ya da bölücü değerlerin ve fantezilerin haberimiz olmadan içimize sızmasına karşı.[216]

215 Grewal, "Outsourcing Patriarchy," s. 7.

216 Lila Abu-Lughod, "Seductions of the 'Honor Crime,'" *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 22, no. 1 (2011), s. 53. Abu- Lughod'un Müslüman kadınlarla alakalı ABD feminizminin söylem ve siyasetinden bahsederken sık sık "biz" ve "bize" zamirlerini kullandığını belirtmem gerekir. Kimliğini bazen genel bir şekilde feministler ve özelde antropologlar olmak üzere "Batı'daki insanlar" arasında görmektedir. Ayrıca Müslüman kadınların hayatlarıyla ilgilenen Batı'dakilerle de kendisini özdeşleştirmektedir. Bu zamirleri pek çok kez kullanması hakkında bkz. Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).

Abu-Lughod'un yaklaşımı büyük ölçüde liberal Amerikan feministlerine ve kadın hakları aktivistlerine (daha önce gördüğümüz gibi) yapılan çağrılardan oluşuyordu ve akademik kapasitesinin de tutarlı bir göstergesiydi. Sonraki bir makalesinde çağrısı daha açıktı: "A Plea for Ethnography (Etnografya Çağrısı)."[217] Kendisini özdeşleştirdiği grubu oluşturan Amerikan feministlerinin Müslüman kadınlar hakkındaki "iyi niyetli endişelere" sahip olduğunun farkındaydı (aslında, politikalarını kabul etmemesine rağmen Abu-Lughod, George W. Bush'un "başörtülü bacılarımızı anlama" arzusunun alkışı hak ettiğine inanıyordu).[218] Amacı, kendi uğraştığı etnografya türünün, ulus aşırı dayanışma meselesini daha eleştirel bir şekilde düşünmeyi "bize öğreteceğini" ve bu konuda "bize yardım edeceğini" göstermekti. Bu da "bizi" daha uyanık yapacak ve Batılı liberal feministlerin kurtarma amacına fırsat vermeyecekti.[219]

Ancak bu yaklaşımın problemi şuydu: Hiçbir zaman uluslararası dayanışmanın niçin daima tek yönlü olduğunu düşünme zahmetine girilmiyordu. Mesele hep beyaz kadınların zenci kadınlar hakkında "iyi niyetli endişelerinin" olduğu ya da Hristiyan ve Yahudi Amerikan ve Avrupalı kadınların her ulustaki Müslüman kadınlar hakkında "iyi niyetli endişelerinin" olduğuydu. Niçin -ister Müslüman ister gayrimüslim- Asyalı ve Afrikalı kadınlar arasında beyaz ya da beyaz olmayan Amerikalı ve Avrupalı kız

217 Abu-Lughod makalesinde, Müslüman kadınların haklarının nasıl işlediğini anlamak için en iyi metodun etnografya olduğunu düşünüyor: "Bu hayatlarda 'hakların' farklı yerini sadece etnografya açığa çıkarabilir; aynı şekilde belirli konumlarda takip ettikleri çoklu anlamları ve izleri de. Müslüman kadınların haklarını düstur etmek yerine sosyal bir gerçeklik olarak ele aldığımızda; küresel, ulusal ve yerel anlamda cinsiyetçi gücün karmaşık dinamiklerini daha iyi anlarız." Lila Abu-Lughod, "The Active Social Life of 'Muslim Women's Rights': A Plea for Ethnography, Not Polemic, With Cases from Egypt and Palestine," *Journal of Middle East Women's Studies* 6, no. 1 (Kış 2010), s. 34. Bu Abu-Lughod'un yaptığı yeni bir çağrı değildi. Kariyerinin başlangıcında kendisi İslam hakkındaki antropolojik teorilerin diğerlerine göre daha gelecek vaat ediyor olduğuna inanıyordu. Bu amaçla beyaz liberal feministlere dostane çağrılar yaparak onları Oryantalistlerin düştüğü tuzaklardan kurtarmak için sürekli teşebbüste bulunuyordu. Oysaki çok daha önceki bir teşebbüsünde, İngiliz bir İslam antropoloğunu Talal Asad'ın eleştirilerinden kurtarmaya çalışıyordu. Asad'a bir çağrı yapmaktan ziyade, onu bazı İngiliz ve Amerikan İslam antropologlarını (kendisi bunların eserlerini savunuyordu) eleştirdiği ve görmezden geldiği için yerden yere vuruyordu. Asad'ın onları takdir etmeyi sözde reddetmesi ve onların yaptığı katkıları sözde değersizleştirmesi de Abu-Lughod'un saldırısına maruz kalıyordu. Bkz. Lila Abu-Lughod, "Anthropology's Orient: The Boundaries of Theory on the Arab World," *Theory, Politics, and the Arab World: Critical Responses*, ed. Hisham Sharabi (Londra: Routledge, 1990) içinde, s. 109, 111.

218 Lila Abu- Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, s. 29.

219 Agy., s. 26.

kardeşleri hakkında "iyi niyetli endişelerini" dile getiren uluslararası dayanışma projeleri ve ulus aşırı feminizm yoktu? Öyle ki bu Amerikalı ve Avrupalı kız kardeşler; ayrımcı yasal, siyasi, sosyal ve ekonomik rejimler altında sıkıntı çekiyordu. İşte bu, sorulmayan bir soruydu. Sebebi Asyalı ve Afrikalı kadınların Amerikalı ve Avrupalı kadınlardan daha narsist, daha ulusalcı, daha dar görüşlü, diğerkâmlıktan yoksun ve daha yerelci olması mıydı? Yoksa ulus aşırı feminist dayanışma biçimlerinin sadece emperyalist ülkelerden üçüncü dünya ülkelerine yönelik olarak çıkması mıydı? Bu ülkeler, bu tür feminist dayanışma biçimlerinin desteklediği ya da reddettiği emperyalist ağların bir parçası olarak bunu yapıyordu. Eğer cevap ikincisiyse, o hâlde iyi niyetli endişeler meselesi ve kültür bilimciliğe karşı uyanıklık çağrısı; en iyi ihtimalle bir yanlış adlandırma, en kötü ihtimalle de liberal emperyalist bir ikiyüzlülük hâline geliyordu. Batılıların müdahalelerini gerçekleştirmeden önce Abu-Lughod'un tavsiyelerine kulak asması basit bir şey değildi (aslında bu tavsiye Batılıları içine düştükleri kültürel tuzaktan kurtarmak istiyordu). Tavsiye şuydu: Batılılar dikkatli bakıp kulaklarını dört açmalı, büyük resmi daha dikkatli düşünmeli ve sorumluluk almalıdır. Fakat uluslararası emperyalist güç yapılarını (kendileri tarafından sorumluluk alınarak oluşturulan insan deneklere indirgenemez) hesaba kattığımızda -ki bu yapıların çevresinde bu tür müdahaleler daima yapılır- Batılılar hiçbir zaman kurtarma amaçlarından kaçamazlar.[220]

AHDR yazarlarının pek çoğu ısrarlı bir şekilde kültür bilimci açıklamalara karşı Abu-Lughod'un savunduğu böylesine hafif bir uyanıklık sorumluluğunu reddediyordu. Zira kendileri hayalini kurdukları kültürel dönüşüm projeleri yolunda ilerliyorlardı. Aslında kültürel dönüşüm amaçlayan AHDR projesi için eğitim çok önemliydi, dini eğitim de dâhil; bu önem, temel alanlardan biri olarak tanımlanıyordu. Proje bu alana seküler, liberal ve feminist bir müdahalenin yapılması gerektiğini vurguluyordu. Yazarlara göre:

> Sosyalleşme ve eğitim alanında ancak sonraki aşamada uyumluluktan (tarihe ve Batı'ya) yaratıcılığa geçiş görüldü. Ancak bu geçiş, Münir Başşur'un 'ailede kültürel ve ruhsal bir olgunluk' dediği şeyi gerektiriyor. Öyle ki artık eğitimde ya da başka bir şeyde erkek

220 Agy., s. 224.

> ve kadın ayrımı yapılmayacak. Aynı şekilde bu geçiş okul da dâhil toplumun çeşitli kurumlarının bu olgunluk seviyesiyle uyumlu olmasını, bunu güçlendirmesini ve desteklemesini gerektiriyor. Peki, bu olgunluk, okulu da içeren eğitim kurumlarından gelmeyecekse nereden gelecek? Dolayısıyla eğitim kurumları, reformun hem aracı, hem hedefidir.[221]

Rapor ders kitaplarında kadınların ve erkeklerin temsil edilmesini tartışmakla devam edecekti. Bu tasvirlerde kadınların ikinci seviyedeki durumlarına işaret ediyordu. Ancak bunlar -rapor yazarlarının da farkında olduğu- Filistin, Ürdün, Suriye, Tunus ya da Lübnan gibi ülkelerdeki kadın eğitim seviyesinin yüksek olmasıyla karşılaştırılmazdı. Ancak şu konularda hiçbir açıklama yapılmadı: Kadınların toplumdaki ikinci derece statüsünü oluşturmaktan sorumlu tutulan bu temsiller nasıl oluyor da kadınların eğitim oranı üzerinde bir etkiye sahip olmuyor? Hâlbuki düşmek yerine bu oran epey yükseldi. Toplum, bazı Arap ve Müslüman ülkelerde kadınları erkeklerle aynı oranda eğiterek bu temsillerin nasıl üstesinden geldi? Aslında Arap dünyasının her zaman kıyaslandığı ABD ve Batı Avrupa ülkelerini ele aldığımızda, yükseköğretimin bazı alanlarında, Fida Adely'nin de gösterdiği gibi, Arap kadınlarının ABD'deki kadınlardan daha başarılı oldukları oldukça önemli bir durumdur.[222] Ancak ne bu sonuçlar çıkarılıyor, ne de açıklanıyordu. Bu tür analitik sorular rapor yazarları tarafından umursanmıyordu.[223] Rapor, "hakiki" değerlere karşı Batılı değerlerin kullanımı konusunda oldukça kararsız ve çelişkiliydi. Arap dünyasında belirli sosyal güçlerin, STK'lerin ve hükümetlerin cinsiyet gündemine direnmesini ele alırken, rapor şunu ortaya koyuyordu:

> Yerel sayılanla yabancı sayılan arasındaki mecburi anatomik ayrım, bu çağda artık mümkün değil. 'Yabancı' kültür dediğimiz şey aslında Arap toplumları içinde serpilip gelişiyor, özellikle değerler ve davranış biçimleri açısından. Bunun sebebi ise Arap toplumların gittikçe küreselleşmesidir. Bu ayrım, Arap dünyasındaki ilerleme arzusu için de faydalı değildir. Hâlbuki bu gerçek bir arzudur ve Arap rönesansının başından beri yaygın Batılı medeniyetin en önemli insani başarılarından olumlu bir şekilde etkilenmeye devam ediyor.[224]

221 *AHDR*, s. 176.
222 Fida Adely, "Educating Women for Development," s. 112.
223 Eğitim konusunda AHDR'nin önemli bir eleştirisi için bkz. agy., s. 105-122.
224 Executive Summary, *AHDR 2005*, s. 6. Bu konunun ayrıntısı için bakınız s. 61.

Yerel ile uluslararası arasında kurulan ilişki, rapor yazarları tarafından bir mekanizma olarak kullanılıyordu. Bu mekanizma sayesinde uluslararası STK müdahaleleri lehinde iddialarda bulunuyorlardı, oysaki rapor sadece "reform için dışarıdan yapılan çağrının ahmaklığına" itiraz ediyordu.[225] Bu yüzden kültürü yerel (sınırlandırılmış) olandan ayırıp uluslararası (sınırlandırılmamış) olanla ilişkilendirdikten sonra dayanışma faaliyetleri "kültür"e yabancı olarak görülmeyecekti:

> Daha kesin bir şekilde ifade edecek olursak, toplumda özgürleştirici bir dinamik olarak Arap ülkelerinde kadınların kurtarılması mücadelesi ile Batıdakiler de dâhil dünya genelindeki kadın hareketleri arasında büyük ölçüde faydalı bir iş birliği bulunuyor. Uluslararası örgütlerin çabaları burada özellikle önem kazanıyor. Özellikle kadın haklarını korumayı ve eşit muameleyi amaçlayan anlaşalar, kararlar, mekanizmalar ve uluslararası aktiviteler çok önemlidir.[226]

Kadınlara karşı ayrımcılığa sebep olan sosyo-ekonomik sonuçlara gelince; bu sonuçların küreselleşmiş iş girişimleriyle çok az alakası var gibi görünmektedir, hatta bunun aksi doğru olabilir. Küreselleşme, kültürün yayılmasında bir araç görevi görmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi bu durum cinsiyet eşitliğini sağlıyor gibi görünür. Buna ek olarak rapor, piyasa ekonomilerinin, ekonomik girişimlerde kadınların eşitliği açısından "İslam" üzerine çalışmaya devam ettiğini iddia ediyordu:

> İslam'ın doğuşundan önce bile Arap ülkelerinde kadınlar ticarette bir rol sahibiydi ve bilinmeyen bir şey değildi. Kadınları konusunda İslam'ın miras bıraktığı şeylerden biri de kadınların özerk finansal haklarını tescil etmesiydi. Bu da ticari işlerde -gerek doğrudan gerek erkek akrabaların ya da diğer erkeklerin ortağı olarak- kadınların varlığını sürdürmesine imkân sağladı. Bugün Arap ülkelerinde kadınların güçlendirilmesi için gittikçe artan destekle beraber serbest piyasa ekonomilerine doğru yönelme, Arap ekonomilerinde kadın girişimcilerin katkılarının artmasına olanak sağladı. Bu durum kadınların özel sektördeki ticari organizasyonlarda nüfuzunu artırdı ve kadınların sorunları konusunda en muhafazakâr olan Arap ülkelerinde bile kendi organizasyonlarını kurmalarını sağladı.[227]

Yukarıdaki alıntının son kısmı öyle önemliydi ki raporun özetinde aynen bir bütün olarak yeniden sunuldu.[228]

225 Agy., s. 6.
226 Agy. Ayrıca raporun s. 61'deki kısmı.
227 Agy., s. 110.
228 Agy., s. 9.

Bu neoliberal gündem ve bunu meşru kılmak için İslam tarihine başvurulmasının yanı sıra rapor, "dengeli" gazetecilik dilini de kullanıyordu. Bunu yapmasının sebebi ise kadınlar üzerinde yapısal ayarlamanın ve neoliberal ekonomilerin etkisini değerlendirmekti:

> Seksenler ve doksanlarda bir dizi Arap devlet yapısal reform programlarını benimsedi. Amaçları iç ve dış denge kurmak ve ekonomik gelişimi teşvik etmek için ticareti özgürleştirmek, özelleştirme yapmak, özel sektörü güçlendirmek ve üretim verimliliğini artırmaktı. Bu politikaların; kadınlar, kadın istihdamı ve ekonomik faaliyetlere kadınların katılması üzerindeki etkisi konusunda görüş ayrılıkları vardı. Kamu sektöründeki sözleşme, kadınlar için resmi iş olanaklarında kısıtlamaya sebep olsa da; bazıları bu politikaların kadınlara özel sektörde daha geniş mesleki ve ekonomik imkânlar sağladığını düşünüyordu. Bu sektörün büyümesine rağmen, tabiatı gereği kadınlara hiçbir yasal koruma ya da iş garantisi sağlamadı.[229]

Fakat büyük ihtimalle raporun bazı yazarlarının bütündeki neoliberal dile karşı direnci sebebiyle, Neoliberalizme yöneltilen bazı eleştirilerden de bahsedildi.

> Ancak kadınlar yeni piyasanın kuralları altında ağır bir bedel ödüyor. Bu yeni sistem onlara güvencesiz geçici iş sözleşmeleri ve serbest ekonomi bölgelerinde aşağılayıcı iş koşulları getirdi. Bu koşullar genellikle kadınlara gerçek bir kazanç sağlamaz, oysaki bu değişiklikler (esnek çalışma saatleri, evden çalışma olanakları) prensipte ücretli iş gücü ile aile kurmayı uzlaştırmada kolaylık sağlayabilirdi. Kadınları koruyan sosyal politikaların olmayışı ve hükümetin sunduğu sınırlı hizmetler, kadınların esnek iş olanaklarından faydalanmalarını sağlamaktan ziyade onların kurban hâle gelmesinde rol oynadı.[230]

Eleştiri ne olursa olsun, raporun yerel ile uluslararası arasında kurduğu bağlantı sadece Müslüman kadınlarla Batılı dayanışma faaliyetleri için değil, aynı zamanda Müslüman kadınların haklarına fayda sağlayacağı söylenen ticari girişimler için de iyidir.

İslamcılığın yükselişini -ki buna kadın haklarının muhalifi olan muhafazakâr sağcı İslamcılık da denebilir- tartışırken özet aniden, yerel ile uluslararası olanın ilişkilendirilmesine dair aşa-

229 Agy., s. 92.
230 Agy., s. 171.

ğıdaki paragrafı dâhil edecekti: "Sözde 'devletin feministleşmesi' Meksika'daki 1975 BM Konferansı ile başladı ve kadınların yükselişini amaç edinen uluslararası organizasyonların tesiri altında ortaya çıkmaya devam etti."[231] Raporun Avro-Amerikan ve Avrupalı organizasyonlara karşı "uluslararası" tabirini kullanmasını göz ardı etmemek gerekir. Bu uluslararası organizasyonların Arap kadın örgütlerinin 1970'ler ve 1980'lerde yükselişi üzerindeki nüfuzunu açıklamak için yazarlar şunu beyan ediyordu:

> Kadınlar konusundaki uluslararası söylem, Arap kadın hareketleri üzerinde önemli bir etkiye sahip oldu. Ayrıca bu hareketlerin hedefleri konusundaki kararlılığında ve bu hedeflerin yeniden düzenlenmesinde bu söylem bir motivasyon kaynağıydı. Bu yeni bilinç, özellikle BM himayesinde gerçekleştirilen uluslararası konferanslarda güçlendirildi. Bu yeni yaklaşım hâlâ kadınların sorunlarına sarılan geleneksel görüşleri yerinden etmeyi amaçlıyordu. Bu yüzden şahsi statü kanunları bu hedefler arasında en büyük önceliğe sahip olanlardı. Bunun ardından siyasi ve ekonomik hayatta kadınların ve erkeklerin eşit olmasını garanti eden yasaların yürürlüğe girmesi geldi. Kadın birlikleri aynı zamanda Arap hükümetlerini, onaylamış oldukları uluslararası anlaşmaların yürürlüğe konması için harekete geçirme konusunda da aktifti, özellikle de Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Yok Edilmesi Sözleşmesi (CEDAW) konusunda.[232]

Açıkça görüldüğü gibi, rapor yazarları CEDAW'ın normalleştirme ve evrenselleştirme anlayışı üzerine yapılan eleştirel çalışmalarla ilgilenmiyorlardı. Aynı şekilde CEDAW'ın yerel "geleneklere," kültürlere ve dinlere yönelik beslediği düşmanlığı inceleyen çalışmalarla da ilgilenmiyorlardı. Bu yazarlar, kendi önyargılarıyla paralel bir şekilde bu unsurları kadınlara yönelik eşitsizlikten sorumlu tutuyorlardı. Örneğin Şahin Serdar Ali, BM sponsorluğunda bir çalışmada CEDAW makalelerinin nasıl Batılı liberal feminist söyleme dayandığını göstermişti. Bu söylem bireysel haklar konusunda ısrarcıydı ve kadınların pek çok kimliğini göz ardı ediyordu. Ayrıca kendisi böylesi bir yaklaşımın ve eşit haklar dilinin Asya ve Afrika bağlamlarına uymadığını gösterdi. Buralarda "kadınların çoğu 'eşit haklar' diliyle alakası olmayan aile ve toplum ilişkilerinde temsil edilen unvanlara

231 Agy., s. 11.
232 Agy., s. 11-12.

bağlıydı."[233] Serdar Ali şunu da ilave etti: Bu kadınların çoğunun kimliğinde dinin önemini hesaba kattığımızda, "bu kadınlar, açıkça seküler bir söylem içerisinde kimliklerini ortaya koymaları istendiğinde rahatsız oluyorlar."[234] Ona göre CEDAW'ı eleştirenler, cinsiyet eşitliğine eş zamanlı bir bağlılık ile -din, kültür ve adetler konusunda- özgürlük hakkı arasındaki çelişkiyi bu dokümanda kaydettiler:

> 1981 yılında ilan edilen Dini Hoşgörü Deklarasyonu'nun, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 18. maddesi ve Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nin (ICCPR) 18., 26. ve 27. maddeleri ile uyum içerisinde, görünmez bir insan hakları hiyerarşisi yarattı. Bunu da, din özgürlüğünü cinsiyete bakmaksızın eşitlik hakkının üstüne koyarak gerçekleştirdi. Bunun sonucu olarak, eğer kişinin dinini ve inancını ifade etme ve yaşama özgürlüğü kadınlara karşı ayrımcılığa sebep olduysa, böylesi bir ayrımcılık kişinin dinini veya inancını yaşama hakkı temelinde desteklenebilirdi.[235]

AHDR yazarları, çoğunlukla bu tür endişelerden ve eleştirilerden azadeydiler. Batı'nın empoze ettiği normlara direnmede, uyanıklıktan ziyade bu tavırlarına onlar için mazeret teşkil edebilecek bazı yönleri olan bu meselede uluslararası normlara başvurmak suretiyle, bu problemler çözülebilecekmiş gibi davranıyorlardı. Frances Hasso bu anlamda şunu ilave ediyordu: "AHDR'nin CEDAW'ın uygulanmasındaki kararlılığı yazarlar tarafından kaydedildi, oysaki fakir Müslüman kadınların pek çoğu, hatta büyük çoğunluğu CEDAW'ın tam cinsiyet eşitliği tavizini reddedecekti. Bu tam cinsiyet eşitliği; barınma, ailenin ve çocukların ekonomik bakımı, boşanma durumunda çocuk desteği gibi konuları içeriyordu. Ayrıca bu alanlarda İslam hukuku, tarihi olarak erkeklere sorumluluk yüklemişti. Aslında bu 'geleneksel' mantık, Arap ülkelerindeki fakirliğin ve ekonomik refahın zorunlu olarak kadınlara ya da erkeklere niçin atfedilmediğini açıklayabilirdi."[236]

---

233 Shaheen Sardar Ali, *Conceptualizing Islamic Law, CEDAW and Women's Human Rights in Plural Legal Settings: A Comparative Analysis of Application of CEDAW in Bangladesh, India and Pakistan, Islamic Law through the CEDAW Lens* içinde, UN Women, South Asia, United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women yayını, 2006, s. 87-88.

234 Agy., s. 88.

235 Agy.

236 Hasso, "Empowering Governmentalities rather than Women," s. 67.

Kadınlarla ilişkisi açısından kültür eksenini hesaba katmanın bir parçası olarak AHDR "bugün Arap toplumlarında kadınların pozisyonunu şekillendirmeye katkıda bulunan sosyal örüntüleri" incelemek istiyordu. Bunu yapmak için AHDR, "nüfuzun üç önemli kaynağına yoğunlaşıyordu: dini miras, popüler kültür ve Arap entelektüel, sanatsal ve medya üretimiydi."[237] Rapor İslami açıdan neoliberal ekonomiyi kadınlara faydalı olarak yasallaştırmak istiyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi, buna ek olarak raporun diğer görevi teolojik ve özellikle hukuki meselelere -neoliberal düzene hazırlık içerisinde- müdahale etmekti.

> Çağdaş Arap toplumlarında dönüşümün dinamikleri, İslam hukuk ekollerinin oluştuğu dönemdeki Arap toplumlarınınkinden farklı olduğu için, daha önceki çabalar günümüzdeki sosyal dönüşümlerin ne doğasına ne de temposuna artık uymuyor. Bundan ziyade, içtihat kapısını yeniden açmaya çalışmak bir haktır. Eşitlik değerlerine dayanan hukuki metinler üretmek için Kur'ân metninin ruhunu daha ileri bir şekilde anlamaya çalışmak da bir haktır. Böylesi hukuki metinler, dişi olanla doğal olanı (hamilelik, çocuk doğurma, emzirme, yetiştirme ve yemek pişirme) dil bilimsel ve tarihi olarak eşitlemenin ötesine geçen kadın hukukunu temsil etmeye çalışacaktır. Bu metinler ayrıca kadına özgü kültürel değerlerin teşvikine ve bunları genel bir tutuma dönüştürmeye katkı sağlayacaktır.[238]

Rapor yazarları İslamcıları, Müslümanları Peygamber dönemine geri götürmeye çalışmakla suçlarken ironik bir şekilde çağdaş Arap toplumunu peygamber dönemiyle ilişkilendirmekte ısrar ederler. Bu arada geçen on dört asrı da görmezden gelirler. İslami ilimler geleneğinde Kur'ân sonrası dönemde Müslümanların İslam öncesi dönemi "cahiliye" olarak kınanıyordu. İddialara göre o dönemde kız çocukları yaygın bir adet olarak öldürülüyordu ve İslam da bunu yasaklamıştı (durumun gerçekten böyle olduğuna dair başka bir delilimiz yok). Oysaki rapor bize çağdaş Arap toplumunun hâlâ başka şekillerde bu cinayeti işlediğini aktarıyordu: "Yüzlerce popüler atasözü, kız çocuklarını diri diri gömmeye sebep olan tutuma benzer bir tavır yansıtıyor."[239]

Rapor bazen kadın haklarını teşvik eden Batılı müdahaleyi eleştiriyordu. Oysaki böylesi bir eleştiriyi, bu müdahalecilik ya-

237 *AHDR*, s. 13.
238 Agy., s. 13. Aynı paragraf 147. sayfada da vardır.
239 Agy.

bancı ya da emperyalist olduğu için kayıt altına almamıştı. Bundan ziyade bu müdahale yanlış yerlerde ve gerekli çalışmalar yapılmadan gerçekleştiği için ifade etmişti. Aslında Abu-Lughod'un daha önce bahsedilen Batılı feministlere tavsiyesi de bu yöndeydi:

> Kadınların pozisyonunu geliştirme konusunda Batılı ilginin yeni bir dalgası bağışçıların bazı projeleri desteklemesine sebep oldu. Bu desteğin tek sebebi, bu projelerin görünür bir kadın ya da feminist örgütü tarafından öne sürülmüş olmasıydı. Veya bu bağışçıların kadınların tartışmalı görünen statüsünü güçlendirmek için her türlü projeyi desteklemesine yol açmış da olabilirdi. Kendi toplumlarında, ailede ya da devletle ilişkisi içinde Arap kadınların statüsü üzerinde bu projelerin etkisini ölçmek için pek fazla doğru düzgün çalışma yapılmadı.[240]

Nihayet rapor, kadınlara eşitlik sağlamak için tek yol olarak Avro-Amerikan araçların (CEDAW) uygulanması çağrısı yaparak tamamlanacaktı:

> Önceki raporlarda yapılan çağrılara paralel olarak kapsamlı, hak temelli sosyal reformlar ve Arap kadınların yükselişi şunları gerektirir:
>
> Tüm Arap kadınlarının vatandaşlık haklarına tam bir saygı
>
> Şahsi işler ve aile ilişkileri alanında kadın haklarının korunması
>
> Kadınların kişisel hakları ve özgürlüklerine tam bir saygıyı ve özellikle fiziksel ya da zihinsel istismardan hayat boyu korunmayı garanti etme
>
> Bu haklara ulaşma, CEDAW'a paralel bir şekilde ulusal yasama yapmayı amaçlayan kapsamlı yasal ve kurumsal değişiklikleri gerektirir.[241]

Rapor bundan başka ırk ve cinsiyet konularında "onaylayıcı eylem" gibi Amerikan liberal araçlarını destekliyordu. Aynı zamanda çağdaş cinsiyet ayrımcılığı konusunda tarih karşıtı, zeminde bir görüşü de benimsiyordu. "Bu, kadına karşı ayrımın yüzlerce yıllık yapısının sökülüp atılmasına imkân verecekti."[242]

Kültür ve gelenek meselesine ek olarak İslam ve teolojik dönüşüm, raporun merkezindeydi. Bu dönüşüm din sahasına aktif bir şekilde müdahale etmeyi amaçlıyordu. Batı sekülarizmi dini

240 Agy., s. 22.
241 Agy.
242 Agy.

devlet işlerinden ayırmak ister ve bu bağlamda teolojik meselelere müdahale etmekten kaçınır (sekülarizm konusunda yapılan eleştirel çalışmaların da gösterdiği gibi bunu sürekli yapıyor aslında). İşte bu Batı sekülarizminin aksine rapor, sekülarizm adına fakat seküler olmayan bir tarzda, açık bir şekilde teolojik düzenlemeler ve müdahaleler çağrısı yapıyordu; bir başka ifadeyle "kadınların yükselişi için sosyal reform" dediği şeyin çağrısını yapıyordu. Bunun amacı şu ifadelerde saklıydı:

> ...tutumsal değişiklikleri ve kültürel çerçevelerde reformu ele alır. Özellikle dini yorumu ve dini hukuku (fıkıh), aydınlanmış içtihat okumalarını geniş ölçüde benimseyerek modernleştirecektir. İster kadın ister erkek kendi dinini öğrenme kapasitesi olan her Müslümanın hakkı olan böylesi bir çağdaş okuma, mevcut dini kurumların ve şahsiyetlerin esaretinden kurtulmalıdır.[243]

Rapor, özellikle din meselesiyle ilişkili olarak kadın hareketlerine yönelik "savunmacı" tepkileri karikatürize ederken şunları açıklıyordu:

> Maalesef bugün bile Arap kadınlarının durumu bir mesele olarak karşımıza geldiğinde, ortaya çıkan tartışma hararetli, savunmacı ve soru yağmuru altında olma eğilimindedir. Arap kadınların özgürlük hareketi bir bütün olarak toplumun talep ve ihtiyaçlarına aykırı mı? Erkek karşıtı mı? Arap kadın aktivistler, Arap toplumlarının gerçekliğinden elde edilmiş hakiki bir gündeme sahip mi? Arap feministler sadece Batı'daki kadın özgürlüğü hareketlerini mi taklit ediyor? Batı'nın Doğu'daki kadınlara olan ilgisini nasıl yorumlamalı? Kadın özgürlüğü hareketleri Arap ailesinin çıkarlarının aksine mi faaliyet gösteriyor? Arap aile yapısını yıkmak için gizli bir gündem mi var? Kadın hakları için yapılan talepler dinin altını oymayı mı amaçlıyor?[244]

Rapor yazarları açık bir şekilde İslam için niyetlendiği reformun, dinin günümüze kadar gelmiş anlayışlarını örseleyip yenilerini güçlendireceğine inanıyor, bunu yapmak için de kendi Kur'ân yorumlarıyla haşir neşir oluyorlardı. Kur'ân ayetlerini cinsiyet eşitliği meselesi üzerinden tartışıp özetliyorla[245] ve şu sonuca varıyorlardı:

> Bu ayetlerin temsil ettiği genel prensipler sosyal bir sistemin geniş bir çerçevesini çıkarmaya imkân verir. Bu sistem karşılıklı dayanış-

243 Agy., s. 23.
244 Agy.
245 Agy., s. 143-145.

ma ve fikir birliği içerisinde yaşamak için İslam toplumu tarafından kabul edilen hedeflere karşılık gelir. Öte yandan bu sistemde erkek ve kadın her insanın eşitliğinin tanınması beklenir. Ancak bazı İslam hukukçuları bu ayetlerde verilen örnekleri, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkiyle alakalı ince detayların hukuk içerisine alınmasına tahsis edilmiş diğer sûrelerden daha düşük bir seviyede değerlendirir. Tali meseleleri ele alan ayetleri temel ve genel meselelerle ilgilenen ayetlerin ruhuna yaklaştırmak yerine, mevcut hiyerarşiyi haklı ve meşru göstermek için eşitliği gösteren sûreler kullanılmıştır.[246]

Rapor, gözlem ve analizin ötesine geçerek adeta dini bir hüküm verecek kadar ileri gitti: "Denebilir ki İslam toplumlarının tarihinde erkek bakış açısı, bir bütün olarak insanlığa bahşedilmiş eşitlik şeklindeki ilahi prensibi ihlâl etmiştir."[247]

Bu yüzden raporun reform çağrısı, Kur'ân'ın Müslümanlar tarafından yeni ve hukuki bir okunma şeklini üretmeyi amaçlamıyordu. Bundan ziyade "uluslararası" liberal yasamayla uyumlu yeni hukuki okuma şekli üretmeyi hedefliyordu:

Kur'ân insanlara (kadınlar ve erkekler) yeryüzü üzerinde yüksek bir mertebe verdi. Eğer eski İslam hukukçuları kendi adetlerinin ihtiyaçlarına ve toplumlarının gereksinimlerine sadık kalsalardı, o âdetler ve gereksinimler zamanımızın ve toplumumuzun ihtiyaçlarını daha fazla karşılayamazdı. Bu yüzden, erkekler ve kadınlar arasındaki her türlü ayrımı ortadan kaldıran uluslararası kanunlara yönelmek, hiçbir şekilde dini inançla çelişmez. Çünkü bu kanunlar dini metinlerin ruhuna daha uygundur ve aynı zamanda çağdaş Arap toplumlarında gerçekleşen değişikliklere de daha yakındır.[248]

Rapor kadınlara dair mevcut teolojik tartışmaların bir tarafını desteklemek istediği konusunda açıktı:

Pek çok yasa yorumcusu, kanun önünde eşitlik prensibiyle karşı karşıya geldiklerinde bu ayrımcılık eğilimini dillendiriyor. Rapor ekibi bazı modern şeriat bilginlerinin yorumlarını benimsemiyor. Bunlar hâlâ kadınlar üzerinde erkeklerin kayyımlık vazifesiyle alakalı klasik İslam hukukçularının görüşlerini aktarıyor. Bu klasik görüşlerle bariz bir çelişki içinde, bu metinleri kendi bağlamında ve eğilimleri içinde yorumlayan aydınlanmış İslam hukuku görüşleri var. Bunlar önemli bir ölçüde cinsiyet eşitliği prensibini savunuyorlar.[249]

246 Agy., s. 145.
247 Agy.
248 Agy.
249 Agy., s. 198.

Kültür ve din, karmaşık formlarda sunuldukları zamanlarda bile, birleşmiş göründüğü için, rapor bu ikisinin itiraz edilebilir kısımlarını (yoksa bu, Arap kültürünün tamamı mı?) Arap toplumundan kesip çıkarmayı amaçlıyordu. Oryantalist bir tarzda rapor, mevcut Arap atasözleri meselesinde bile müdahalede bulunmak istiyordu (daha önce de gördüğümüz gibi Oryantalizm bu atasözlerini kız çocuklarını öldürme şekli olarak tasvir etmektedir). Bu atasözleri kadına karşı ayrımcılık olarak görülüyordu (bu, Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı kültürlerde örneği olmayan bir yaklaşımdır; oysaki bu kültürlerde kadınlara ve kadınlığa karşı düşmanca bir tutum gösteren popüler atasözleri yaygındır).[250]

> Yüzlerce popüler atasözü kadınların ayrı tutulması gerektiğini ima etmektedir. Bunlar bazı Arap ülkelerinde yaygındır (Arap Maşrık ülkeleri [Mısır'ın doğusundaki ülkeler], Mısır ve Arap Mağrip Ülkeleri [Tunus, Fas, Cezayir]) ve kız çocuklarını diri diri gömmeye sebep olan tavra benzer bir durum sergililerler. Dejenere olmuş ruhlarını haklı göstermek için bu atasözleri hikâyeler ve efsaneler dilinde ifade edilmiş ahlâkî ve diğer argümanları kullanır. Bazıları aynı zamanda psikolojiye dayanır. Farklı biçimleri içerisinde bu atasözleri, toplumda kadınların aşağı sosyal ve ahlâkî pozisyonunu vurgulamaya hizmet eder.[251]

Raporda, sadece rapor yazarlarının bildiği iki atasözü örnek olarak veriliyordu (aslında diğer pek çok bilinmeyen atasözü de vardır, bu atasözlerini tespit etmek için hiçbir seçme ölçütü bulunmamaktadır; bunların nerede kullanıldığı, ne zaman kullanıldığı, kimler tarafından kullanıldığı belli değildir ve yaygın kullanıldığına dair delil de bulunmaz). Bu iki atasözü için Fatıma Mernissi'nin eserinden başka kaynak yoktu. Kendisi, her nasılsa, "Fas" atasözleri ile ilgili çalışmaktaydı ve ilginç bir şekilde bu "Fas" atasözleri aniden Arap dünyasında "Arap" atasözleri olarak genelleniyordu.[252]

Çağdaş kültürel üretim sahasında rapor, sinemayı, yazarlarının karşı çıktığı bir "Arap" veya İslam" kültürü yaratıcısı olarak görmekten ziyade; onu bu geleneklerin inançlı bir temsilcisi olarak görüyordu. Yazarlar şunu beyan ediyordu: "Arap sine-

250 Agy.
251 Agy., s. 148.
252 Agy.

masının toplumdaki problemli cinsiyetçi hiyerarşiye yaptığı en önemli katkı, boyun eğmiş kadınların kırık ruhlarını grafik bir şekilde teşhir etmektir. Bu tür filmler açık bir şekilde, modası geçmiş geleneklerce meşru kılınan ve miras olarak edinilmiş boyun eğici değerlerle karşı karşıyadır."[253]

Yazarlar ayrıca kabile meselesini antropolojik ve anakronistik bir şekilde tartışıyordu. İslam'ın kabilelerle nasıl ilgilendiğini bize göstermek için zamanda geri gitme konusunda ısrarcıydılar. Bazı açılardan kabilelerin ve kabileciliğin hiçbir tarihinin olmadığı ve doğal olarak bahsedebilecekleri bir sömürge tarihinin olmadığını ifade ediyorlardı.[254] Rapor kabile sisteminin yaşadığı iki şoktan bahsediyordu (birisi Emevi döneminde, diğeri sömürgeci kapitalizmin doğuşunda). Oysaki modern devlet, bu sistemi hasar görmeden geri getirmiş gibi görünüyordu. Ardında yazarlar şunu iddia ediyordu, eğer suçlu İslam değilse, o takdirde Arap kültürüydü ve İslam'ın yeni eşitlikçi sistemine rağmen bu konuda ısrar ediyordu: "İslam, her iki cinsiyete ve haklarına gösterilecek saygıyı vurgulamakla beraber, hem kadınlar hem de erkekler için bireysel sorumluluk fikri tesis etmişti. Buna rağmen, fetihler neticesinde oluşmuş sosyo-kültürel ve ekonomik-siyasi ortam, dinin kadınlar için yarattığı bu geniş manzaraya sınırlar koydu."[255]

Klasik Oryantalizmin de savunduğu gibi, yazarlara göre bugünkü Arap toplumunun hataları geçmişteki Arap toplumundan miras kaldı. Bu tür metotlar günümüzdeki Avrupalı ya da İngiliz analistler tarafından asla kullanılmayacaktı. Söz gelimi, eğer bugün İngiltere'de kadınların durumu üzerine çalışan araştırmacılar, kadın haklarının bugün başına gelen şeyleri açıklamak için Romalılar tarafından Londinium'un kurulmasının tarihine kadar gidecek olsalardı, ya da bu yazarlar Hristiyanlığın Britanya adalarına girişinin tarihini ve bunun günümüzdeki cinsiyet sistemi üzerindeki etkisini araştıracak olsalardı, Anglikan Protestanlığının (ve bunun muhafızı İngiliz Kilisesi'nin) bugünkü İngiltere'nin resmi dini olduğunu anlarlardı.

253 Agy., s. 158.
254 Agy., s. 164-165.
255 Agy., s. 165.

Burada İslam'dan ziyade Arap ülkelerinin kabile kültürünün suçlu olduğu iddia edilirken[256] rapor şöyle devam ediyordu:

> Geleneksel kabile değerlerini temel alan sosyal yapıların gücü, isyan ve devrim ifade eden güçlü ve şiddetli reaksiyonları gizlememelidir. Ancak, kısıtlayıcı ve demokratik olmayan aile ilişkilerine karşı isyan, eşit haklar ve sorumlulukları temel alan bir kültürün temelini atamaz. Bireysel devrim, insan hakları yapısı olan bir kültürü üretemez. Bu insan hakları yapısı, kadın haklarını kendi kimliğinin ve içeriğinin bölünmez bir parçası olarak görür... Burada şunu da belirtmek önemlidir: Akrabalık bağlarına boyun eğmek ya da isyan etmek dini düşünceden kaynaklanmaz. Zira her iki tarafta da hem örtülü kadınlar hem de dini eğitim ve hayır kuruluşları aracılığıyla kamu hizmeti yapan kadınlar vardır.[257]

İslam'ı ve teolojisini yerel kültürden ayırmak ve İslami metinleri yanlış anlamayı yerel kültüre atfetmek, yazarların önemli bir keşfiydi (bu görüşü son bir buçuk asırda yaşamış bazı modern ve Batılı Arap entelektüellerinin eserlerinden ödünç aldılar). Rapor yazarları bu keşfin ardından bu yanlış anlamanın nasıl bir kanun hâline geldiğini ele almışlardı, özellikle şeriatla özdeşleşen kanunlar olarak.. Bu yaklaşımları, kendilerinin yasal reform tavsiyeleri için kilit bir rol oynayacaktı.

İslam, Hukuk ve Kadın Hakları

Modern Batı'da pek çok bağlamda dinden ziyade hukuk insanların kimliğini belirler. Oysaki Winifred Fallers Sullivan şunu iddia eder: "Modern hukuk sağlam bir şekilde kendi kendine yetiyor, her şeye gücü yetiyor ve seküler görünüyor. Buna rağmen, biliyoruz ki modern hukuku kökenleri itibariyle derin bir şekilde din biçimlendiriyor. Modern hukuk, insan şahsının ve toplumun doğasının dini anlayışına kökten bir şekilde bağlıdır."[258] Bu durum Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerin çoğunda farklı değildi. Bu ülkeler de Avrupalı seküler hukuka uygun bir şekilde idare ediliyordu. Hallaq'ın da gösterdiği gibi, Şeriatın bağlamından kopartılmış ve kesip çıkarılmış oldukça modern

256 Suudi kadınlara uygulanan baskının sebebinin "kabile" sistemi olduğu savının çürütülmesi konusunda bkz. Al-Rasheed, *A Most Masculine State*.

257 AHDR, s. 171.

258 Winifred Fallers Sullivan, "Comparing Religions, Legally," *Washington and Lee Law Review* 63, no. 1 (2006), s. 913.

bir biçimiyle de bu devlet uyum içindeydi. Modern Batı'nın ilk dönemlerinde hukuk dinden ayrılmışken, bu ayrım Müslüman dünyada Avrupalı -doğrudan ve dolaylı- sömürgeciliğin başlamasıyla gerçekleşti. Batı'da din, hukukun bir meselesi olduğunda bile; benzer bir süreç Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde de yerini aldı. Oysaki Şeriatın daha önce bahsettiğimiz ve Avrupa sömürgeciliğinin "şahsi statü kanunları" olarak yeniden formüle ettiği kısımları da bu Müslüman ülkelerde yürürlükteydi. Rapor bu önemli tarihi dönüşüm konusunu görmezden gelmese de üzerinde pek durmadı ve şunu tespit etti: Tarih dışı ve sömürge bağlamının dışında kabul edilen şeriat ve şahsi statü kanunları (şeriatın bir alt kümesi olarak fakat sömürgeci seküler kanunların kalıntıları olmaksızın) Arap ve Müslüman kadınların statüsü için oldukça önemliydi:

> Şahsi statü kanunları günümüze kadar bu problemin en sembolik ve derin şeklini oluşturdu. Evlilik, kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkinin ilk ve en önemli biçimidir; ister bilinçli ister bilinçdışı olsun, ister dini ister toplumsal açıdan olsun, ister caiz ister yasak olsun, ister kutsal olsun ister olmasın. Bu kanunlar Arap ataerkilliği ile yasak ve tabu olan arasındaki ilişkinin en çok telaffuz edilen şeklini pekâlâ temsil edebilir. Cinsiyet ayrımcılığıyla alakalı en önemli kanunlar bu şekle sığınır. Bu da aile kanunlarının kültürü, gelenekleri ve adetleri -ister dini ister popüler olsun- koruyan bir sığınak olmasına imkân sağlar.[259]

Medeni kanunda, uyruk kanunlarında, iş kanunlarında, pasaport kanunlarında (bunların hepsi pek çok Müslüman ülkede doğrudan Avrupa hukukundan alınmıştır) günlük alanda kadınların hayatını etkileyen ayrımcılığın niçin şahsi statü kanunları dışında kendisine yer bulabildiği hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Yine de rapor 1970'ler ve 1980'lerdeki ABD feminizminde ve ABD yasalarında ortaya çıkan yeni bir cinsel suçlar kategorisi ile ilgilendi ve buna cinsel taciz de dâhildi:

> Genel olarak Arap ceza kanunları cinsel taciz suçu için somut bir tanım içermez. Tecavüz, cinsel saldırı, cinsel istismar ve zorla cinsel fayda sağlama gibi cinsel suçları cezalandıran kanunlar vardır. Ancak bu kanunlar, kurbanları üzerinde güç sahibi olan saldırganlara karşı daha sert cezalar verirken; uluslararası ölçekte tanımlandığı şekliyle cinsel taciz suçu, Arap ceza kanunlarında belirlenen cinsel

259 *AHDR*, s. 173.

> suçlara bir şekilde benzemedikçe, kanun tarafından cezalandırılamaz. Bu yüzden Arap kanun yapıcılar cinsel tacizi; her ne kadar mevcut kanunlarda zaten yeri olan tecavüz, cinsel saldırı ve cinsel istismar suçları kadar vahim görmeseler de, kendi başına bir suç olarak tanımlamak için adımlar atmalılar.[260]

Burada şuna da dikkat etmek gerekir ki mesele, kadınların maruz kalabileceği cinsel taciz türlerinden kaynaklanan ve yerel olarak geçerli olan yasalar yerine "uluslararası" kılıfı altında sunulan Batılı standartları kabul etme meselesidir. Ayrıca rapor yazarları Batı hukukunu takip eden "uluslararası" normları Protestan Hristiyanlıkla alakalı olarak görmüyordu. Protestan Hristiyanlık, Britanya'da ve ABD'deki modüler vakalarda çoğunluğun dinidir.[261]

Zina yapan erkekler ve kadınlarla alakalı ve şehvet suçlarıyla alakalı olan Arap kanunlarındaki ayrımcılığı ayrıntılandırırken rapor yazarları teolojide ve dolayısıyla dinde daha fazla değişiklik yapılmasını öneriyorlardı:

> Müslümanlar ve gayrimüslimler açısından Arap şahsi statü kanunları, yasal olarak kutsanmış bir cinsiyetçi önyargının delilidir. Bunun sebebi, şahsi statü mevzuatlarının temelde teolojik yorumlardan ve yargılardan çıkarılmış olmasıdır. Teolojik yargılar ya da dini hükümlerin kökeni uzak geçmiştedir. O dönemlerde cinsiyet ayrımcılığı toplumun içine nüfuz etmiş ve bu karmaşık alanda kutsiyet ve mutlaklık kazanmıştır. Bu alanda dini inancın sabit ilkeleri sosyal tarihle etkileşim içindedir. Neyse ki, raporun kamuoyu yoklamasından elde ettiği delil, Arap toplumunun şahsi statü meselelerinde daha liberal bir perspektife doğru hareket ettiğini gösteriyor.[262]

Fakat zina, uyruk, çalışma hakkı gibi vakalarda ayrımcılık teolojik yorumlardan nasıl türetilir? Yazarlar bu konuda hiçbir soyağacı sunmaz. Zira bu kanunlar, bağımsızlıktan sonra hayatta kalmış sömürgeci liberal ve seküler kanunlardan türetilmiştir. Ancak bu kanunlara, liberal sömürge kanunundan ziyade şeriatın bir parçasıymış gibi müracaat edilmeye devam edilmektedir. Bu açıdan rapor şundan bahsediyordu:

> Örneğin yakın zamanda Mısır 154/2004 no'lu kanunu geçirdi. Bu kanunla, annesi Mısırlı babası yabancı olan çocuklara vatandaşlık

260 Agy., s. 187.
261 Sullivan, "Comparing Religions, Legally," s. 915.
262 *AHDR*, s. 189.

> hakkı veriliyordu. Kanun annesi Mısırlı, babası yabancı olan binlerce insanın problemini ele alıyordu ve bu insanlar daha önce Mısır vatandaşlığı alamamıştı. Raporun kamuoyu yoklamasına göre, Arap toplumu kadınların vatandaşlık hakkını erkeklerle eşit bir şekilde çocuklarına aktarmasını kabul etmeye hazırdı.[263]

Unutmayın ki bir kanun şeriatın bir parçası olmaksızın kabul edildiğinde (ancak bu kanunun Avrupalı sömürgeci liberal kanunundan türetildiği hâlâ açıkça ifade edilmez ve kabul edilmez), yazarlar bu kanunun geçmişinden bahsetmezler; hâlbuki Arap kültürünün sorumluluğu ima edilmiştir. Bununla beraber, şeriat egemenliğinin bir sembolü olarak özgün bir boşanma vakası örnek olarak verilmektedir:

> Klasik İslam hukukuna boyun eğmek, çağın ruhuna ve insan hakları kültürüne itici gelen yargı kararları üretebilir. Dikkate değer bir örnek temyiz mahkemesinin verdiği bir hükümde görülebilir. Mahkeme Mısırlı bir entelektüelin karısından boşanmasına hükmetmişti. Sebebi ise bu entelektüelin bazı kitaplarında irtidad (dinden dönme) ifadeleri olmasıydı. Hüküm Hanefi fıkhının "mürtedin karısı boş olur" içtihadına göre verilmişti. O hâlde açık bir şekilde şahsi statü düzenlemelerinin net ve kesin bir tarzda kanunlaştırılması gereklidir. Bunun katkı sağlayacağı yasal açıklık, ayrımcılıkla mücadele etmede bir önkoşuldur.[264]

Fakat bu örnek nasıl kadına ya da hanıma karşı ayrımcılık oluyor? Bunu vatandaşların eş seçiminde (her iki cins için de) zorlayıcılık olarak görmek başka şey, "ayrımcılık" olarak görmek başka şey. Aktarılan Hanefi içtihadı aslında belirli bir cinsiyeti belirtmiyor. Ayrıca niçin çağın ruhuna ve insan hakları kültürüne itici gelsin ki? Bu kanunun insan haklarıyla ne alakası var? Varsayım şu: Evlilik hakkı aynı zamanda bir insan hakkı mı oldu? Rapor yazarlarının kafa karışıklığı genellikle anlamsız ve propagandacı olmanın eşiğindeydi. Bu yazarlar kendi liberal değerlerinin (yanlış) anlaşılmasına saldıran her şeyi cinsiyet ayrımcılığı şekli ya da insan hakları ihlâli olarak görüyorlardı. Aslında bu boşanma vakası ve bununla alakalı dini görüşlerin önemi, İngiltere'deki durumla kıyaslanabilir. Orada insanlar hâlâ mevcut İngiliz kanununa göre dine küfür etmekten yargılanabilir.[265] Yazarlar yine de şu konuda ısrarcıdır:

263 Agy., s. 196.
264 Agy., s. 189.
265 Sullivan, "Comparing Religions, Legally," s. 921-923.

> Yirmi yıldan fazla bir süre önce Arap Adalet Bakanları Konseyi'nin sekreterliği örnek bir Birleşik Şahsi Statü Kanunu taslağı çıkardılar. Proje, o dönemde Arap ülkelerinde yaygın olan ve bugün de pek çoğunda yaygın olan şahsi statü düzenlemelerini benimsedi. Bu düzenlemelere klasik İslam hukuku damgasını vurmuştu.[266]

Burada şuna da dikkat gerekir ki Arap (ve Müslüman) dünyadaki çağdaş hukukun büyük bir kısmı sömürgeci liberal hukuktan geliyor. Ancak rapor yazarları, sadece İslam hukukundan gelen kanunların ayrımcılık yaptığını ve liberal sömürgeci kanunların ayrımcılık yapmadığını düşünüyordu.

Bu açıdan rapor şunu tavsiye ediyordu: "Arap Birliği iki görev üstlenmeli. Birincisi, taslak kanunu; zamanın ihtiyaçları ve ruhuna, ayrıca Arap Devletlerin uluslararası yükümlülüklerine uygun hâle gelecek şekilde yeniden gözden geçirmek."[267] "Zamanın ruhu" ifadesine yine dikkat çekmek istiyorum. Bundan kasıt Batılı liberal zamanlardan başkası değildir. Oysaki Arap dünyası daha geride, liberalizm ve modernizm öncesi bir zamanda yaşamaktadır. Bu sadece Müslüman Araplar için değil, Hristiyan Araplar için de geçerlidir:

> Gayrimüslimler için şahsi statü düzenlemeleri, onların saygın dini mezheplerinin ya da tarikatlarının kanunlarından gelir. Çoğunlukla bu düzenlemeler her iki eşin boşanma hakkını kısıtlar ve bazı durumlarda tamamen yasaklar. Ortodoks Hristiyan mezheplerinin bağlıları çeşitli durumlarda boşanma hakkı için yargıya başvurabilirken Katolikler sadece fiziksel ayrılık için mahkemeye gidebilir. Oysaki mahkeme evlilik sözleşmesinin feshedilmesine veya işin başından beri tabiatında olan hatalar sebebiyle geçersiz sayılmasına olanak sağlayabilir. Bir bütün olarak erkek egemenliği fikri, evlilik ilişkileriyle alakalı bu tür koşulların formülasyonunu yönlendirmiş gibi görünüyor.[268]

Arap ülkelerinde Protestan olmayan Hristiyan mezhepleri için boşanma hakkının kısıtlanmasının niçin bir erkek egemenliği uygulaması olarak görüldüğü belli değildir. Oysaki bu, çeşitli Hristiyan kiliselerinin hem erkekler için hem kadınlar için tek eşli heteroseksüel evliliklere ömür boyu bağlılık ısrarı olarak da görülebilirdi.

266 *AHDR*, s. 190.
267 Agy., s. 191.
268 Agy., s. 192-193.

Böyle bir yaklaşımla aynı çizgide olan AHDR, modern düzene hâlâ direnen "İslam"ın politik-ekonomik ve sosyo-kültürel geçmişinin değerlendirilmesi aracılığıyla bugünkü siyasi durum konusunda bir teori geliştirmişti:

> Modern otoriter sistemin doğuşu, medeni kurumların büyümesini durdurmada büyük bir rol oynadı. Avrupalı kapitalist devlet, politika ve toplumla alakalı yeni değerleri beraberinde getirse de; bu değerler yerel koşullarda ortaya çıkmadı. Bu sebeple, hukuk devletinin ve baskıya direnen bağımsız sivil toplumun temellerinin kendisiyle atıldığı döngü hiç tamamlanmadı.[269]

Raporun, Batılı bir cinsiyet eşitliği vizyonu empoze eden Batılı liberal araçlara bağlılığı tartışılmaz bir durumdu ve hiç sorgulanmadı. Bu rapor CEDAW'ı (bunu Arap ve Müslüman olmayan devletler de imzaladı, ancak ABD bunu hiçbir şekilde onaylamayı kabul etmedi)[270] onaylayan Arap devletlerinin tescillediği kısıtlamalara karşı çıktı ve seçim sistemlerinde kadınlar için bir kota sistemi çağrısı yaptı.[271] Buradan çıkan anlam şuydu: Arap ülkelerinde kadın eşitliğine yönelik itirazların ve kısıtlamaların sebebi, yasal ve idari geleneklere dayanan ayrımcı devlet politikalarından ziyade, daha genel olarak şeriat ya da teolojik yorumlardı. Daha önce de ifade edildiği gibi, rapor hiçbir zaman Arap ülkelerinde yürürlükte olan mevcut kanunları Avrupalı sömürge kanunları olarak tarihselleştirmedi. Ancak bunları yerel ve çoğunlukla İslami önyargıları yansıtan yerli ve asıl kanunlar olarak sundu. "Uyruk" başlığı altında raporun özeti şunları ifade ediyordu:

> Genel anlamda Arap yasalarında asıl uyruk babanın soyuyla tespit edilir. Eğer baba, belirli bir Arap ülkesinin vatandaşıysa çocuklar da otomatik olarak o uyruğu alır. Kadın bir vatandaşın çocuğu ise ancak babasının kimliği belli değilse ya da uyruksuzsa annesinin uyruğunu alabilir. Son zamanlarda Arap kanun yapıcıları, yabancılarla evlenen kadın vatandaşların çocuklarına vatandaşlık vermeyi reddeden eski Arap anlayışının gayri insani sonuçlarını tersine çevirmek için çalışmaya başladı (Mısır, Cezayir ve Lübnan).[272]

269 Agy., s. 16.
270 Agy., s. 17. Açıkçası ABD'nin CEDAW'ı imzalamayı kabul etmemesi ABD devlet feminizmi ile CEDAW'ın onaylanması için uluslararası ölçekte faaliyetler yürüten devlet-dışı ABD aktörleri arasındaki çatlakları gösteriyor.
271 Agy., s. 18.
272 Agy., s. 19.

Fakat kadınlara ayrımcılık yapan bu vatandaşlık kanunları büyük ölçüde sömürge dönemindeki Fransız ve İngiliz kanunlarından alındı ve şeriatla, "Arap kültürü"yle veya İslam'la bu kanunların hiçbir ilgisi yoktu.[273] Rapordaki din karşıtı havayı göz önüne aldığımızda görüyoruz ki yazarlar "İslami" olduğu iddia edilen yasalarla İslami olmayan yasaları birbirinden ayırmak zorunda kalmış; hâlbuki böyle bir görevleri yoktu ve hatta düşünmemişlerdi bile. Arap ülkelerindeki Müslüman ve gayrimüslim şahsi statü kanunlarının aksine; Avrupalı toplumlarda ve onların eski Müslüman sömürgelerinde yaygın olan Avrupalı liberal kanunların cinsiyetçiliği; Avrupalı kültürleri kadın düşmanlığı, ataerkillik, cinsiyetçilik ve bunlarla ilişkili liberal başarısızlıklarla suçluyor gibi görünmüyordu. Ancak Arap kültürü bu aynı liberal başarısızlıklarla anında ayıplanıyordu:

> Birazcık dikkatle kadınlara karşı ayrımcılığı onaylayan Arap kabile kültürünün kadınların erkeklere göre aşağı konumda olmasını sağlayan ayrımcı hukuki yorumları güçlü bir şekilde etkilediği fark edilecektir. Öte yandan, erkek-egemen kültür hukuki hükümleri ve bunlara dini kutsiyet vermeyi şekillendirmede önemli bir faktör olmuştur.[274]

"Arap kabile kültürü" adında hayali bir tabirle Şeriatın cinsiyet ayrımcılığına sövüp saydıktan sonra yazarlar kendileriyle çelişir bir vaziyette şu sonuca varıyorlardı: Arap yasal sistemlerindeki cinsiyet eşitsizliği, hakiki dini kaidelerden ziyade tarihin, kültürün ve geleneklerin bir ürünüdür. Bu görüşler, kadına karşı ayrımcılığı bitirmek için Arap aile kanunu yeniden gözden geçirmeyi her şeyden önemli hâle getirir.[275]

O hâlde hangisi? İslam mı, Arap toplumu mu ya da Arap kültürü mü? Belki de üçü birden. Bu meselede yazarların kafa karışıklığı, verdikleri tavsiyelerin bütününde görülebilirdi. Bir taraftan değişiklik, yönetici Arap elitlerinin yönlendirmesinden kaynaklandı. Bunlar açık ya da kapalı yabancı baskılar altında faaliyet göstermiş olabilirdi. Ancak hukuk alanında sürdürülebilir ve geniş çaplı reformlar, sivil toplumu merkeze alan yurt-içi değişiklik hareketi yaratmayı ve geliştirmeyi gerektiriyordu.

273 Özellikle Ürdün'de bu kanunların nasıl transfer edildiğine dair bkz. Massad, *Colonial Effects*.
274 Agy., s. 197.
275 Agy., s. 195.

Aynı zamanda cinsiyet eşitliğinin lehinde olan kökleşmiş bir kültür yaratmak için halkın farkındalığında da değişiklik gerekliydi.[276] Öte yandan rapor şunu tavsiye ediyordu:

> Kadına karşı ayrımcılığın ortadan kalkması için Arap ülkelerinde şahsi statüyle alakalı yasal sistemin gözden geçirilmesi gerekir. Bu anlamda birleşik şahsi statü yasalarından yoksun olan Arap ülkelerinin bu tür bir yasama yapması gerekir. Dahası, Arap kanun yapıcıları, erkeklere ve kadınlara eşit muamele ilkesiyle uyum içinde olmak amacıyla şeriatta ve diğer dini kanunlarda en aydınlanmış çabaları benimsemek için harekete geçmelidir. Böylelikle İslami ve gayrimüslim kanunların bütüncül niyetiyle de uyum sağlanacaktır.[277]

Bu sebeple bir hamlede rapor hem şahsi statü meselelerinde dini özgürlükleri ortadan kaldırma çağrısı yapıyordu, hem de dini, Batılı liberalizm ile uyum sağlayacak şekilde dönüştürme çağrısı yapıyordu.

Rapor aynı zamanda yerelde üretilen değişiklik ile Araplara dayatılan uluslararası reform açılımları arasındaki farkı biliyormuş gibi davranıyordu. Aslında kendisinin de bu dayatmayı yaptığının farkında değildi. Arap kadınlarla en iyi uluslararası dayanışma şeklini belirtmek için rapor şunu ifade ediyordu:

> Böyle bir dayanışma eğer eşit partnerlikler aracılığıyla etkili iş birliği hâlini alırsa en büyük etkiye sahip olacaktır. Bu partnerlikler de benzer zihin yapısına sahip uluslararası sivil toplum örgütleri, uluslararası teşkilatlar ve siyasi ya da kültürel önyargıları olmayan Arap kadın grupları arasında olmalıdır. Çünkü siyasi ya da kültürel ön yargılar harici reform açılımlarına çok fazla zarar verir.[278]

Yazarlar şu konuda açıktı: Kadın hakları ile cinsiyet ayrımcılığına karşı yapılan itiraz arasındaki çatışma Arap ve Müslüman toplumlarının bir iç meselesi değildir, bundan ziyade yerel kültür ile "uluslararası" kılıfına girmiş Batılı normlar arasındaki bir çatışmayı gösterir:

> Kültür seviyesinde, kadınların yükselişinin önündeki temel engel belirli çatışmalarla nasıl ilgilenileceği hakkındadır. Bu çatışmalar ise bir tarafta uluslararası standartlar ve diğer tarafta dini ve kültürel inançlar arasındadır. Buna bazen "otorite çatışması" da denebilir.

276 Agy., s. 200.
277 Agy., s. 225.
278 Agy., s. 227.

> Burada "dini inançlar" -her ne kadar odak noktası bu olsa da- sadece İslam dininin inançları değil, aynı zamanda Hristiyan inançlarıdır da. Zira her iki semavi dinin kürtaj ve üremeyle alakalı bir dizi sağlık meselesi gibi konulara karşı duruşu birbirine benzerdir.[279]

Ancak bu anlayış, kürtajı sınırlandıran kanunların tarihi olarak görmezden gelinmesi sebebiyle hatalıydı, çünkü gerçekte kürtajı yasa dışı hâle getiren kanunlar, Müslüman ülkelere dayatılan ve Protestan ve Katolik Hristiyanlıktan ilham alan liberal kanunlardı. Hatta tarihi olarak farklı şeriat ekolleri (fıkıh mezhepleri) kürtaja hamileliğin üçüncü ayına kadar izin vermişti, hem de bazıları babanın rızasını gözetmeksizin (Amerikan seküler kanunlar ise kürtajı 1973 yılına Protestan Hristiyanlıkla uyum içerisinde yasaklamıştı ve günümüzde de kürtajın pek çok şeklinin yeniden suç sayılacağına dair tehditler var; fakat rapor bu konuda sessiz kalmaktadır).[280] Efsanevi "uluslararası standartlar" terimi içinde kıyaslar konusundaki seçicilik, raporu ikiyüzlülükle suçlamayı mümkün hâle getiriyor. Yazarlar, kendilerinin de içinde bulunduğu çatışmanın doğasına dair anlayışları konusunda gayet açıktılar:

> Bu çatışmaya verilen tepkiler iki şekilde gelir: Birinci yaklaşım uluslararası çabalarda öne çıkar ve bölgedeki pek çok insan hakları destekçisi tarafından benimsenir. Bu yaklaşım uluslararası standartların lehindedir. Diğeri ise yorumlarda açılımlar gerçekleştirmek suretiyle uluslararası standartlar ve dini prensipler arasında bir köprü kurma peşindedir. Hiç şüphesiz halkı uluslararası standartlar ile kendi dini inanç ve kültürel gelenekleri arasında seçim yapmak zorunda bırakmak, kadınların yükselişi önünde aşılmaz bir engel yaratacaktır. Bu yüzden rapor ekibinin görüşüne göre, ikinci yaklaşımı desteklemekten başka çare yoktur. Bu ikinci yaklaşım İslam'ın durumunda olduğu gibi uluslararası standartlar ve İslami şeriatın bütüncül bir anlayışından kaynaklanan dini kültürel prensipler arasında uyum sağlamak için bağımsız yorum usulünü kullanmaya çalışır. "İslam'da ruhban sınıfı olmadığı" için İslam hukukundaki bu tür açılımlar dini kurum ve şahısların tekelinden kurtarılmalıdır. Bu kurum ya da şahıslardan ziyade, bağımsız yorum, kendi dinini araştırıp öğrenme kapasitesi olan her Müslüman erkek ve kadının hakkı ve görevidir.[281]

279 Agy., s. 222.

280 Bu konuda bkz. Basim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

281 Agy., s. 222-223.

Görüldüğü gibi rapor temelde teolojik yorumun bekçileri olan mevcut dini otoriteleri devirme çağrısı yapıyordu. Ayrıca "uluslararası" görünen Batılı liberal normları desteklemeyi de savunuyordu. Fakat bunların hepsi sekülarizm ve liberal din özgürlüğü adına yapılıyordu. AHDR'ye yönelttiği eleştirisinde Lila Abu-Lughod, Saba Mahmood'un Batılı liberal feminizmi ve din hakkındaki iddialarını tekrar ederek şunu ifade edecekti:

> Genel olarak, Arap dünyasında sıradan kadınlar arasında oldukça geçerliliği olan İslami dindarlığın alternatif dili dışlanıyor, çünkü AHDR 2005'teki aydınlar sınıfı, sekülerliğe oldukça sadıktır. Arap dünyasında elit olmayan Müslüman kadınların çoğunun iyi bir Müslüman olması ahlâkî bir ideal ya da onların insanlık ve kadınlık onuru, kendilerine dair "iyi Müslüman" algılarıyla alakalıdır. Bu iki durum -rapor yazarları resmi gruplar ya da siyasal İslam konusunda ne düşünürlerse düşünsünler- aslında görmezden geliniyor.[282]

Raporun İslam'da ve Şeriat'tan elde edilen kanunlarda reform için özel ve ısrarlı çağrısı öyle yayılmacıydı ki, meseleye yaklaşımında her türlü metodolojik ciddiyeti feda ediyordu.[283] Marnia Lazreg bu yaklaşımlar hakkında şunları belirtti:

> Mesele ne İslam'ın erkeklerin ve kadınların hayatında oynadığı rolü göz ardı etmek, ne de bu rolü gereğinden daha önemli göstermektir. Bundan daha da önemlisi, dinin hangi tarihi koşullar altında cinsiyet farklılığı ve eşitsizliği üretmede önemli hâle geldiğini incelemektir. Cinsiyet ve din arasındaki ilişkinin tarihselleştirilmesi, günümüze kadar homojenleştirici ve birleştirici "Müslüman" kavramı içerisine dâhil edilen kadınların hayatlarının karmaşıklığını takdir etmeye olanak sağlar.[284]

Bazı açılardan hukuk üzerindeki tartışma ve raporun değişikliği zorunlu gören ısrarı, belirli bir misyoner ve emperyalist yasal rejime ihanet eder (bu suça avukatlar ve uluslararası hukuk fir-

282 Lila Abu- Lughod, "Dialects of Women's Empowerment: The International Circuitry of the Arab Human Development Report 2005," *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 1 (Şubat 2009), s. 97.

283 Metodolojik ciddiyet eksikliği raporun geneline yayılmış durumda. Bunun en bariz belli olduğu yer raporun Arap kamuoyu yoklamasının bulgularını paylaştığı kısım. İşaretlenecek kutulardan biri, "genç" Arapların kadınlara dair görüşlerine ayrılmış. Bu da AHDR'nin sponsor olduğu bir oturuma davet edilen on bir kişinin görüşlerinin toplamını oluşturdu. Bu on bir kişinin seçilme sürecine dair ya da kendilerinden başka herhangi bir kişiyi nasıl temsil edeceğine dair hiçbir ölçüt sunulmamış. Ayrıca bu kişilerin görüşlerinin elde edilme yönteminin metodu da verilmemiş. Katılımcıların, kutularda listelenen görüşleri ifade etmeleri için AHDR personeli tarafından yönlendirilip yönlendirilmediği meselesi üzerinde de hiç durulmadı. Bkz. s. 93, kutu 3-3, ve Ek V.

284 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, s. 14-15.

maları da ortaktır). Bu misyoner ve emperyalist yasal rejim ise liberalizmin propagandasını yapar.

Rapor bazen Batılı ve uluslararası baskı ve normlar konusunda şizofrenik eğilimler sergiliyordu. Bunun sebebi çeşitli yazarların farklı gündemleri olabilirdi. Bu yüzden, Batılı normların, STK müdahalelerinin ve Batılı feminist dayanışmanın hoş karşılanmasıyla çelişkili olarak, aşağıdaki ifade rapora dâhil edildi. Fakat bu entegre bir analizin parçası olmaktan ziyade mazeret şeklinde olacaktı:

> Arap kadınların durumuna dair akademik, feminist ve hatta siyasi bakış açılarından yapılan Batılı eleştiri bazen gerçeklere dayansa da, karşımıza saf hâliyle çıkmaz. Aksine kadınların özgürleştirilmesiyle alakalı Batı'da dolaşan fikir ve kavramlarla karışmış hâlde ortaya çıkar. Dolayısıyla bu kavramlar ve fikirler gelişmiş piyasa ekonomileriyle ve toplumdaki parçalanmışlıkla ilişkilendirilir. Bunlar ayrıca Oryantalist kavramlar da içerir. Arap erkeklerinin şeytan gibi gösterilmesi ve kadınları hem ruhsal hem bedeni boyunduruktan kurtarmak için adeta kurgusal bir haçlı seferi düzenlenmesi bu Oryantalist kavramların karakteristik özelliğidir. Kadınların pozisyonunu geliştirme konusunda Batılı ilginin yeni bir dalgası, bağışçıların bazı projeleri desteklemesine sebep oldu. Bu desteğin tek sebebi, bu projelerin görünür bir kadın ya da feminist örgütü tarafından öne sürülmüş olmasıydı. Veya bu bağışçıların kadınların tartışmalı görünen statüsünü güçlendirmek için her türlü projeyi desteklemesine yol açmış da olabilirdi. Kendi toplumlarında, ailede ya da devletle ilişkisi içinde Arap kadınların statüsü üzerinde bu projelerin etkisini ölçmek için pek fazla doğru düzgün çalışma yapılmadı. Yine de genel anlamda Batılı eğilim, toplum nezdinde kadınlara destek sağlama şeklindedir. Bu kadınlar parlamento temsilcilerinden ve yöneticilerden randevu isteyerek kadınların sorunları adına konuşan kadınlardır.[285]

Bu mazeret bir tarafa, İslam'ın ve bu tarih dışı, kendi kendini takviye eden hayali Arap kültürünün dönüşümü, kadınlara kurtuluşu getirecek işlevsel bir ölçüt olarak kaldı. Eğer 20. yüzyılın başında Avrupalı ve Avro-Amerikan Hristiyan ve feminist misyonerler Kasım Emin'den alıntı yaparak kendi görüşlerini meşrulaştıracak olsalardı; 21. yüzyılın başında da bunun için BM ve AHDR Arap araştırmacılarından alıntı yaparlardı. AHDR'de Arap kültürüne yönelik suçlamalar öyle bir seviyedeydi ki, Maysoun Sukarieh şu sonuca varmıştı:

285 *AHDR*, s. 212.

> Batılı yorumcular Arap ülkelerindeki çağdaş problemleri Arapların kendilerine atfetmek konusunda daha geniş bir yetkiye sahipti. Öte yandan Batılı liderler din için planladıkları reform programlarını meşru hâle getirmenin bir yolunun bulmuşlardı. *The Economist*'e (2002) göre Araplar 'başarısızlığa mahkûmdu.' Hoover Institute'ten William Ratliff 'Kültürel değerler, Arap ilerlemesinin önündeki en büyük engeldir' iddiasında bulunuyordu. Ayrıca bu iddiasına bir zemin oluşturmak için AHDR raporunu kullanıyordu. Colin Powell ABD Dış İlişkileri Bakanlığı'nın Ortadoğu Ortaklık Açılımı programının açılış konuşmasında bu rapordan şöyle alıntı yapmıştı: 'Bunlar benim sözlerim değil. Bunlar bu meseleleri derin bir şekilde incelemiş Arap uzmanlarının görüşü.'[286]

Raporun ABD ve Avrupa emperyalist politikaları için tavsiye niteliği şeklinde uluslararası STK sistemi ve Batılı liberal feminizmlerin uluslararası kanalları aracılığıyla epey dolaşım kazanmıştı. Bu sirkülasyon, "İslam" ve Arap "kültürü"nün kadınlara baskısını ve Batılı ve Müslüman liberal feministlerin bunları kurtarması gerektiğini doğrulamış oluyordu.

Raporun başyazarı Mısırlı Nader Fergani raporun neoliberal kısımlarından kendini kurtarmak istiyordu. Bu yüzden Filistin kökenli Ürdünlü Genel Sekreter Yardımcısı ve 2000-2006 yılları arasında UNDP Arap Devletleri Bölgesel Büro şefi olan Rima Khalaf'ı neoliberal ön yargılara sahip olmakla suçladı. Khalaf neoliberal bir ekonomistti ve özelleştirme yanlısı bir şekilde planlama ve endüstri bakanlığı yapmıştı. Kendisi BM'deki yeni pozisyonundan önce Ürdün'de başbakan yardımcısıydı. Ayrıca Khalaf, bahsettiğimiz AHDR raporlarının fikir babasıydı. Rapordaki tüm hataları Khalaf'a atfetmek isteyen Fergani'ye göre kendisi yeterli entelektüel niteliklere sahip değildi; akademik ya da entelektüel bir başarısı yoktu."[287] Açıkçası Fergani'nin feminizme bağlılığı, onu Khalaf'ın CV'sini değerlendirmede yanıltmış görünüyordu.

Fergani raporun Arap dünyasını geniş bir şekilde eleştirmesinden bahsediyordu ve daha genel bir şekilde raporun İslam'a ve dine saldırısını hedef alıyordu. Bunu yaparken bu rapora katkı sağlamış yüzden fazla yazar arasındaki anlaşmazlığın boyu-

286 Sukarieh, "The Hope Crusades," s. 126.

287 Nadir Fergani, "Sırâtu Takrîri't-tenmiyyeti'l-insaniyyeti'l-Arabiyye: en-nesh, er-risâle, el-menheciyye, ve rudûdu'l-fi'l," *Mecelletü İzâfe*, no. 1 (Kış 2008), s. 83-85.

tunu gözler önüne seriyordu. Ancak raporun İslam ve dine karşı pozitif tutumunu ısrarla belirtiyordu:

> Rapor ekibi, özellikle danışma kurulu, bir dizi aydın İslam düşünürü içeriyordu. Ayrıca, bazen ultra-seküler araştırmacılar da oluyordu. Bunlar raporun konusuyla ilgili bile olsa akademik standartların dini meselelere girmeye izin vermediğini düşünüyordu. Raporun din ve özellikle İslam hakkındaki pozitif pozisyonunun devam etmesi için dört AHDR raporunun her birinin yayımlanması esnasındaki çalışmalar sırasında kavganın yeniden ısıtılmasının sebebi buydu.[288]

Fergani raporun İslam'a karşı pozisyonunu, raporun dini dogmaların ve hukuki/fıkhi içtihatların yeniden yorumlanması çağrısını tekrar ederek açıklıyordu:

> Arap dünyasında bir Rönesans tesis etmek, yeni fıkhi içtihatların önünü açmayı gerektirir. Geniş manasıyla çağdaş bir insan gelişimi ile İslam şeriatının bütüncül hedefleri arasında tutarlılığı sağlamak için bu gereklidir. [Osmanlı dönemine işaretle] Gerileme döneminde yaygın olan fıkhi içtihatların çoğunun bir kenara atılmasıyla bu sağlanabilir. Bu içtihatlar baskı ve despotizmi besliyordu, İslami ilerlemeyi yavaşlatıyordu (tehalüf) ve ulusu, düşmanları önünde savunmasız bırakıyordu.[289]

Fergani aynı zamanda raporun bulgularını savunuyordu ve klasik bir Oryantalist güdüyle "Arap mantalitesini (el-Akliyyetü'l-arabiyye)," Arap entelektüellerini, "yetişmiş/entelektüel Arap benliğini (ez-zâtü'l-arabiyyeti'l-musekkafe) ve Arap kültürünü öğrenmemekle ve öz-eleştiriye kapalı olmakla suçluyordu. Aslında Arap entelektüellerini raporu eleştirmeye yönelten şey, raporun başarısızlıkları değildi. Bundan ziyade kendi toplumlarının ve kültürlerinin özeleştirisini yapmadaki sözde becerisizlikleriydi.[290] Liberal bir feminist olarak Fergani'nin umursamadığı şey şuydu: 19. yüzyıldan beri Arap entelektüel üretimi, kendi sarsıcı büyüklüğü içinde, herkesi kapsayacak şekilde en radikal "öz-eleştiri" ve "otokritik" biçimlerini ortaya koymuştu (herhangi bir Arap entelektüelinin modern Arap kültürünün ya da bununla ilgili herhangi bir şeyin lehinde bir şeyler yazdığını fark eden birisi ne yapacağını bilemez). Fergani ayrıca kendin-

288 Agy., s. 84.
289 Agy., s. 106.
290 Agy., s. 98.

den nefret etmenin eşiğinde olan kadınların sosyal pozisyonuyla da ilgilenmiyordu.[291]

Beklendiği gibi liberalizmin uluslararası kapsamı bağlamında iyi bir akademik standart oluşturmak yerine AHDR'nin Arap dünyasındaki kadın problemlerine yaklaşımı belki de Arap ve Müslüman dünyalarda cinsiyet ve kadın meselelerinin nasıl çalışılmaması gerektiğinin mükemmel bir örneği olmuştu.

İslam Kültürü ya da Müslüman Dünya'da Cinsiyetin Nasıl Çalışılmayacağı Üzerine[292]

Ortadoğu çalışmalarının İngiliz (ve bazen Fransız) dilinde yapılan akademik mecrasında son kırk yılda gerçekleşen en önemli gelişmelerden biri, Arap ve Müslüman dünyalarda kadın meselesinin çalışılması için yapılan ciddi teşebbüslerin ortaya çıkmasıydı. Bu teşebbüslere bu geniş coğrafi ve kültürel sahadaki değişik kadın hareketlerinin tarihlerini çalışmak, kadın eğitiminin tarihini çıkarmak, siyasi ve kültürel gruplaşmaları, kadın medyasını, kadınlar ve dini ve kanunlar karşısında (hem pozitif hem de "İslami" kanun şeklindeki yanlış adlandırılmış hâliyle) kadınların duruşunu çalışmak da dâhildi. Bu konulardan daha dar bir kapsam içerisinde kadınlar ve sağlık, kadınlar ve sermaye ve çok daha fazlası çalışıldı.

Arap ve Müslüman dünyalardaki kadın meselesi üzerine odaklanma, daha önce gördüğümüz gibi, önemli Oryantalist işaretler barındırır. Bunun yanında -Avrupa aydınlanmasından beri olmasa da- 19. yüzyıldan beri süregelen yerel ulusalcı ve liberal entelektüel öncüleri de vardır. Oysaki 1970'lerden itibaren farklı bir şey ortaya çıkıyordu. Bu yeni şey temelde Arap ve Müslüman kadınların -sömürge karşıtı ulusalcı ve liberal bir anlayışla beraber- Oryantalist sömürgeci bir anlayışla temsil edilmesini eleştirmeye ya da ele almaya teşebbüs edecekti.[293] Bu anlamda

291 Bkz. Massad, *Desiring Arabs*. Bu eser bu özeleştirilerin 19. yüzyıldan günümüze kadar Arap dünyasının genelinde ne kadar yaygın olduğunu gösteriyor.

292 Bölümün bu kısmının daha eski bir versiyonu Arapça şöyle yayımlandı: "Keyfe aleynâ ellâ nedrusu en-nev'u'l-ictimâî (el-cinder) fi âlemi'l-arabî" (Arap Dünyasın Cinsiyet Nasıl Çalışılmamalı?), *Mecelletü'l-edeb*, Beirut, Haziran 2009.

293 Edward Said'in *Orientalism* adlı eserinden ilham alan ve Müslüman kadınları inceleyen Batılı akademik çalışmaların bir incelemesi için bkz. Lila Abu- Lughod, "Orientalism and Middle East Feminist Studies," *Feminist Studies* 27, no. 1 (Bahar 2001), s. 101-113.

1970'lerde Mısırlı Nevâl es-Saadavi'nin öncü çabaları görüldü. Kendisi hem Batılı kadın hareketleri ve feminist eleştirileriyle ilgileniyordu, hem de sömürgeci ve ulusalcı tarihlerle; savunmacı yerel kadın temsilleri da cabasıydı.[294] Es-Saadavi'nin yazılarıyla beraber Faslı Profesör Fatma Mernissi'nin yazıları da vardı. Kendisi Arap ve Müslüman dünyalardaki kadınlar üzerine çalışırken Batılı akademik bir üslup kullanmıştı ve genelde Batılı bir dinleyiciye hitap etmişti. Kitapları ve makaleleri bazen Batılı anlayışları eleştiriyordu. Öte yandan Arap ve Müslüman toplumları analiz ederken Oryantalist genellemeleri ve Avrupa merkezli epistemolojileri tekrar ediyordu. Kendisi Arap toplumlarını ve Müslüman toplumlarını tek bir unsur olarak birleştirmişti.[295]

Ancak tüm bunlar 1980'lerin ve özellikle 1990'ların gelişiyle değişecekti. Batı üniversitelerindeki akademik söylemde "cinsiyet" kategorisi kurumsal bir hâl alacaktı. Ayrıca bu kategori, bir dizi Avrupa ülkesinde devletteki karar vericilere ve devlet politikalarına kadar ulaşmıştı. Bunların en meşhuru ABD'ydi. Daha önce de gördüğümüz gibi, insan ilişkilerinin "cinsiyet" adı verilen bir eksende bu şekilde yorumlanması, BM ve onun pek çok organı ve birimi aracılığıyla dünyanın geneline empoze edildi. Bu konuda özellikle Amerikalı ve Avrupalı vakıflar "gelişim" adı verilen sahada önemli bir rol oynadı. Bu bölümün başında ele alındığı gibi, Batılı gelişim örgütleri ve onların yerel şubeleri, Batılı insan hakları örgütleri ve yerel birimleri de dâhil olmak üzere, sadece hakların ve sosyal yapıların bu Batılı liberal tanımlarına borçlu değildi. Aynı zamanda bunların dünyanın her yerinde evrenselleştirilmesine de borçluydu. "Cinsiyet" adı verilen bu şeye dayalı farklı adaletsizlik türlerini bitirmenin tek mümkün ve uygulanabilir modeli olarak Avrupa imajının dünyanın her yerinde gündeme getirilmesi, bahsettiğimiz kurumlar ve yereldeki birimleri için oldukça önemliydi.

Daha yakın bir zamanda Arap ve Müslüman toplumlardaki cinsiyet meselesi üzerine yapılan akademik çalışmalar sadece ka-

294 Bir araya getirilmiş teorik ve tarihi eserleri için bkz. Nevâl es-Sa'dâvî, *Dirasat ani'l-mer'e ve'r-racul fi müctemei'l-arabî, (Arap Toplumunda Kadın ve Erkek Çalışmları)* (Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyye li'l-dirâsat ve'n-neşr, 1986).

295 Bkz. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male- Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Cambridge: Schenkman, 1975). Es-Sa'dâvî ve Mernissi'nin kadınlar, kültür, İslam ve cinsellik hakkındaki katkılarının tartışılmasına dair bkz. Massad, *Desiring Arabs*, s. 152-157.

dınlığı ve kadınları değil, erkekliği ve erkekleri de içermeye başladı. Bu, kadınların daha önce içine düştüğü cinsiyet problemini bir kez daha yaşamamak için önemli bir değişiklikti. Dahası, Batı Avrupa'da ve ABD'de yapılan Müslüman dünyaya dair akademik çalışmalar 1970'lerden itibaren -özellikle beşerî bilimler alanında- dikkate değer bir şekilde değişti ve artık Oryantalist metotlar eskisi kadar tercih edilmez oldu. Ayrıca bu çalışmalar daha ayrıntılı sosyal ve kurumsal tarihler sağlayarak daha sofistike bir hâle geldi. Oysaki özellikle sosyal bilimlerde önemli kör noktalar hâlâ varlığını koruyordu, çünkü dünya genelinde hâlâ evrenselleştirici Batılı taksonomiler kullanılıyordu. Akademideki bu önemli değişiklik sahadaki pek çokları tarafından benimsenirken Arap ve Müslüman dünyada cinsiyet meselelerinin Batılı medyadaki temsil biçimleri, Oryantalist ve kültür bilimci sınırların dışına çıkamadı. Ayrıca bu temsil biçimleri Oryantalist ve kültür bilimci metotların varsayımlarındaki mevcut hâllerini daha da sağlamlaştırdı. Bununla alakalı olarak baskın olan medya temsilleri, Batı'nın finanse ettiği STK politikaları ve aktivizm ve Arap dünyasındaki cinsiyet meselesi üzerine yapılan bazı akademik çalışmalar -daha önce de gördüğümüz gibi- belirli cinsiyet suçları üzerine odaklandılar. Bu suçları cinsiyet ilişkilerinin örnekleri olarak ele aldılar. Ayrıca "Arap erilliği" ve "Arap dişiliği" olarak adlandırılan kavramları da çalışmalarının temeline yerleştirdiler.

Daha önce de ifade edildiği gibi, bu cinsiyet eşitsizliği söylemi içerisinde Araplara ve Müslümanlara özelmiş gibi görünen daha önemli ve spesifik suçların bazıları şunlardı: Hicap (Mısırlı kadınların örtüsü) ve bunun belirli şekilleri, daha önce bahsettiğimiz töre cinayetleri ve kadınların sünnet edilmesi. Bu durum Batılı medyada da, bazı akademik çevrelerde de, STK söylemlerinde de geçerliydi. "Sağlık" ya da özellikle "kadın sağlığı" gibi görünüşte daha nötr bir kategorinin gizli kuralcılığı de ayrıca bu sahanın önemli bir oyuncusuydu. Bu kuralcılığa bazen Arap ya da Müslüman ataerkilliği, İslam hukuku ya da Müslüman kanunları altında yaşayan kadınlara yönelik sözde özel ayrımcılık, ve daha pek çoğu gibi fikirler de eklendi.[296] BM ve bir sürü alt or-

296 Ataerkillik meselesi için bkz. Mervat Hatem, "Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women," *Comparative Studies in Society and History* 29, no. 4 (1987), s. 811-818, ve Deniz Kandiyoti, "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective," *Women in Middle Eastern History*, ed. Nikki R. Keddie ve Beth Baron (New Haven, CT: Yale University Press, 1991) içinde, s. 23-42.

ganizasyonu, UNDP'den ESCWA'ya (Batı Asya için Ekonomik ve Sosyal Komisyon) kadar, hatta AHDR'ler ve diğer Batılı ve Batı'nın finanse ettiği iyiliksever STK'ler de, ofisleriyle ve gelişim politikalarıyla bölgeye akın ettiler. Bu gelişim politikaları, emsali görülmemiş miktarda veri üretimini gerektiriyordu. Amaç ise Avrupalı olmayan halklara yönelik başlıca Avrupalı ve Avro-Amerikan epistemolojik yaklaşımların birini temel alan politikalar tasarlamaktı. Bunların bir örneği, sosyal Darwinci yaklaşımdı ve Avrupalı olmayanların, gelişimlerinin çocukluk devresinde yaşadıklarını belirtiyordu. Öte yandan bu STK'lerin temsil ettiği yetişkin Avrupalıların ve Avro-Amerikanların bu "çocukluk" dönemindeki halklara "gelişim" aracılığıyla "olgunluk" getireceğine inanılıyordu. Bu "gelişim" ise Malthusçu nüfus kontrolü prensiplerini içeriyordu ve bu prensipler "kendi iyilikleri için" kadınların zararına da olsa zorla uygulanıyordu.

Bir diğer önemli Batılı yaklaşım olan radikal ötekilik, sadece Batılı ordular tarafından benimseniyordu. Radikal ötekilik, Avrupalı olmayanları Hristiyan Avrupalılardan ve Avro-Amerikanlardan temelde oldukça farklı görüyordu. Öyle ki onları Batılı moderniteye yönlendirecek tek şey, bu gerici ve baskıcı toplumların devamını sağlayan altyapıların yok edilmesiydi. Ayrıca bu Batılı modernite eşitlik ve adaletle tanımlanıyordu ve bu toplumları şiddetle muhtaç oldukları STK'lerin gelişimci faaliyetlerine hazırlıyordu. Bu noktada Irak ve Afganistan'ın ABD ve müttefiklerinin yoğun işgali aracılığıyla şiddetli ve soykırım benzeri bir şekilde yıkılmasının, bu istenen gelişimci sonuçların aynısını sağlaması umuluyordu. Batılı STK'ler bu "gelişimci" sonuçları diğer Üçüncü Dünya ülkelerinde "barışçıl" vesilelerle tesis etmek istiyordu. Bu yüzden gelişimcilik, sosyal ve ekonomik stratejileri harekete geçirebilirdi. Bu stratejilerin de sonuçları şiddet içerebilirdi. Çünkü yerel sivil toplum aktivizmi bu şekilde yok edilebilirdi. Bu da Batılı stratejilerin desteklediği, yarattığı, finanse ettiği ve ilham verdiği aktivizmlerin lehine olurdu. Ayrıca baskıdan kurtulmuş görünen Batılı ve çoğunlukla ABD temelli bir modelin taklitleri olarak sosyal ilişkilerin yeniden düzenlenmesi de bu şiddete dâhildi. Hâl böyleyken gelişimcilik, "gelişmekte" olan ülkelerde uyguladığı şiddet bakımından radikal ötekilik yaklaşımından farklılık gösteriyordu. Bu şiddet

uygulaması, radikal ötekilik durumunda iki aşamalı bir süreçti. Önce bir toplumun askeri işgali ve yıkımı gerçekleşirdi, ardından STK'ler bu toplumu Batılı liberal tarzda geliştirmek için devreye girerdi. Hem gelişimcilik hem de radikal ötekilik emperyalist politikanın dâhili ve takviye edici yönleri olarak kullanılıyordu. Buna petrol konusundaki emperyalist ilgi, üçüncü dünya diktatörlüklerini istikrarlı hâle getirme ve/veya yaratma, neoliberal bir ekonomik düzen dayatma da dâhildi. Ayrıca ABD'nin 1991 ve 2003'teki Irak ve Körfez işgalleri ve 2001'deki Afganistan işgali örneklerinde kendi iç seçim politikalarıyla ilişkili olarak Bismarckçı bir tarzda kısa ve zafer getirecek bir savaşın erkenden fitilinin ateşlenmesi de bu gruba giriyordu.

Tüm bu STK'lerin ve Batılı gelişim söyleminin yayılması; yerel, ulusal ve bölgesel sivil toplum aktivizmi üzerinde derin bir etki bıraktı. STK'ler bu sivil toplum aktivizmini sadece tasarım açısından devre dışı bırakmaya sebep olmadılar, aynı zamanda onların yerine yüksek bütçeli Batılı finansmanı olan Batılı ve yerel uzmanlar getirdiler. Böylelikle yerel uzmanların pek çoğu sivil toplum aktivistlerinden Batılı gelişimcilik uygulayıcılarına dönüştü veya basitçe, Batılı gelişim metotlarına aşina olan yeni personelle değiştirildi (ve AHDR raporlarına katkıda bulunmak üzere seçilen yazarlar, kendileri için belirlenmiş bu role oldukça uygundu).[297] STK'ler aynı zamanda Batılı akademik ve haklar söylemi içeren bir üslupta gelişimci meseleleri toplumda dillendirecek yerel uzmanlar yarattı. Bu üslup, hâkim anlayışla aynı çizgideydi. Kadınlarla ilişkili olan bu olgular konusunda yorumlar yapan Lazreg şunu ifade etti: "bu Arap kadınları, diğer kadınlar hakkında yazma ve konuşma yetkisine sahip olduklarını iddia ediyorlar ve bu da bir nevi şiddet. Bu şiddetin ne ölçüde uygulandığı da nadiren fark edilen bir sorundur."[298]

Sivil toplum maskesi takan bu yeni STK'lerin önemli bir parçası, veri üretimiydi. Bu da IMF'den Dünya Bankası'na, hatta yerel gelişimci STK'lere mensup uzmanların ideolojisi olarak neoliberalizmle aynı çizgideydi. Fakat bu hiçbir şekilde toplu hesap

297 Bunun Filistin'de nasıl yapıldığı konusunda bkz. Islah Jad, "The Demobilization of the Palestinian Women's Movement," *Women's Movements in the Global Era* içinde, ed. Amrita Basu, s. 329-358.

298 Marnia Lazreg, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria," *Feminist Studies* 14, no. 1 (Bahar 1988), s. 89.

verebilirliği netice vermiyordu. Uzmanlık söyleminin kullanılması, hem yerel kültürel normların hem de demokratik temsilin her hangi bir yapısının baypas edilmesinin başlıca yoluydu. Hatta hesap verebilirlik bu zeminde mevcudiyetini sürdürebilirdi. Listelenebilir verinin üretimi, yeni düşünce ve toplum kategorilerinin yer almalarını gerektirir. Böylelikle veriler hem anlaşılır hâle gelir hem de ilk etapta üretilmeleri sağlanır. Bundan sonra da bu veriler yorumlanır ve tercüme edilir. Burada üretim, tercüme ve yorum faaliyetleri ardışık aşamalar olmak zorunda değildir, aslında eş zamanlıdır; çünkü bunların üçü de asimilasyon adı altında birbirini gerektirir. Böylece, eğer birisi meseleye "hicap ile kadınların başını örtmesi bir kısıtlama göstergesidir" önermesiyle başlarsa ve bunu kadınların kıyafet tarzının bir çeşidi olarak görmezse; bu durumda bir Arap ya da Müslüman toplumda hicap giyen kadınların sayısına yönelik toplanan veri, en baştan epistemolojik bir görüş ile üretilir, tercüme edilir ve yorumlanır. Bu görüş, hicabın kısıtlayıcı olduğu ve siyasi yargı içerdiği için "ayrımcılık" olarak adlandırılacağı şeklindedir.

Eğer cinsellik fikri ilk başta insanlara, kimlik oluşturan epistemolojik ve ontolojik bir kategori olarak empoze edilmeseydi, insanların cinselliğinin bastırılıp bastırılmadığı konusunda nasıl veri toplanacaktı? Bu durumda erkeklerin ve kadınların sünnet edilmesinin gençliğe geçiş töreni ve ritüeli olarak eşit şekilde algılandığı ve bu operasyonun her iki cins için de Arapça "hitan" ve/veya "tuhur" şeklinde adlandırıldığı Mısır gibi bir toplumda kliterodektomi (kadınların sünnet edilmesi) nasıl analiz edilecekti? Bununla ilişkili ve daha açıklayıcı bir soru şu: Gelişimci söylemde niçin kadın sünneti şiddet unsuru ve gayri insani olarak algılanıyor da erkek sünneti böyle algılanmıyor? Aslında, ABD'de erkek sünneti 2. Dünya Savaşı'ndan önce baskıcı Protestanlığın bir sonucu olarak epey yaygındı ve bu yüzden normatif ve medeni kabul ediliyordu. İşte bu yüzden erkek sünneti ABD hükümetinin ve hükümet kuruluşlarının ya da BM ve alt birimlerinin söyleminde "korkunç bir kültürel uygulama" olarak görülmedi. Bu olumsuz yakıştırma sadece kadın sünnetiyle sınırlandırıldı. "Kadın sünneti" ya da daha polemikçi versiyonuyla "FGM" (Female Genital Mutilation) olarak etiketlenen uygulamalar, alan-yazında bıktırıncaya kadar bu şekilde ifade edildi

ve klitorise çentik atmadan infibülasyona (klitoris dudaklarının birbirine dikilmesi) kadar birbirinden radikal derece farklı olan şekiller içeriyordu. Kadınlar konusunda sünnetin korkunçluğunu açıklamak için bazı argümanlar, bunun hem erkekler hem kadınlar üzerindeki farklı fizyolojik etkilerini dile getiriyordu. Oysaki bu argümanların görmezden geldikleri şeyi hem kızların hem erkeklerin rızası olmadan sünnet edilmeleriydi ve aslında bu da FGM iddialarının temelini oluşturuyordu.

Buradaki amacım STK'lere Müslüman ülkelerde erkek sünnetini önlemeleri için daha müdahaleci kampanyalar yürütme çağrısı yapmak değildir (hâlbuki ırkçı ve antisemitist Avrupalı ülkeler bunu zaten yapıyor)[299]; bundan ziyade müdahalenin normatif gündemlerinin, ABD'deki beyaz Protestan orta sınıf toplumunda normatif ve medeni sayılan anlayışa sabit bir şekilde bağlı olduğunu göstermektir. STK'ler dünya genelinde bu anlayışı benimseyip kararlı bir şekilde bunu yaymak istiyorlar. Aslında, eğer beyaz Protestan Amerikan toplumu erkekleri sünnet etmeyi bırakıp buna karşı küresel bir kampanya düzenleseydi ve BM aracılığıyla bunu dünya geneline yaysaydı, bir kez daha İslamofobi ve antisemitizmle, hatta ırkçılığın diğer biçimleriyle de suçlanırdı. Özellikle Müslümanları ve Yahudileri Batılı Protestan normları benimsemeye zorlama faaliyetleri içinde bu suçlamalara maruz kalırdı (aslında oğullarını sünnet ettirmeyen pek çok Avrupalı bu zorlama konusunda isteklidir). Bunun tipik bir örneği Almanya'da 2012 yılında Köln Bölge Temyiz Mahkemesi'nin "dini" erkek sünnetini yasaklamasına verilen tepkiydi. Çünkü bu özellikle Almanya'daki İslamofobinin bir kışkırtmasıydı, Türk ve Müslüman kökenli Alman vatandaşlarını hedef alıyordu. Bu insanların erkek çocuklarını sünnet ettirmesi, ço-

299 Ekim 2013'te Avrupa Konseyi Parlamenter Meclisi'nin "Çocukların Fiziksel Bütünlüğü" üzerine geçirdiği "Karar 1952"ye bakınız. Meclis şu uygulamalarla bu konunun ihlâl edildiğini düşünüyor: "kadın sünneti, erkek çocukların dini sebeplerle sünnet edilmeleri, eşcinsel çocukların ilk çocukluk dönemlerindeki tıbbi müdahaleler ve çocukların piercing, dövme ya plastik cerrahi uygulamalarına zorlanmasıdır."

http://www.assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-XML2HTML-en.asp?fileid=20174&lang=en.

Hem Türkiye hem İsrail (İsrail'in bu konseyde gözlemci statüsü var) bu kararı kınadı. Bkz. Elcin Poyrazlar, "Turkey's Foreskin Wars," 5 Şubat 2014, http://www.vocativ.com/world /turkey-world/turkeys-foreskin-wars/.

cukların vücuduna zarar verme şeklinde gösterildi.[300] Alman Tıp Birliği bu kararı, çocukları doktorlardan başkası sünnet edeceği endişesiyle kınarken, cerrahları da yasal belirsizlik giderilene kadar dini sünnet yapmamaları konusunda uyarmıştı. Ancak bu karar, Alman bir çocuk örgütü olan Deutsche Kinderhilfe tarafından desteklendi. Haklar söylemine sarılan bu örgüt, dini sünnetin Çocuk Hakları Sözleşmesi'ne aykırı olduğunu belirtmişti.[301]

Mesele Müslüman dünyada cinsiyetin çalışılması ve temsil edilmesine gelince, bu tarz araştırmaların düştüğü başlıca hataları üç yaygın yaklaşım altında özetleyebiliriz: kültür bilimcilik, kıyasçılık ve asimilasyonculuk. Şimdi bunları tek tek inceleyelim:

Kültür bilimcilik, Batılı medya STK'lerinin söylemini yansıtan genel bir yaklaşımdır. Ve buna paralel olarak hatırı sayılır sayıda Batılı ve İslami akademik siyasi analiz yapıldı. Bu analizlerde Arap ve Müslüman toplumlardaki cinsiyet eşitsizliğinin her bir türü, kültürel faktörlere ve açıklamalara indirgendi. Daha önce bahsettiğimiz AHDR raporu bunun önemli bir örneğiydi. Bu yaklaşıma; çarşaf, kadın sünneti ve töre cinayetleri gibi kadınlara karşı işlendiği iddia edilen başlıca suçlar dâhildi. Ayrıca "Arap" ve "Müslüman" erilliğinde ortaya çıkan belirli bir maçoluk türü örneğinde Arap ya da Müslüman ataerkilliği de bu kapsamdaydı. Tüm bunlar -bu yaklaşıma göre- İslam hukukunun tekilliğini ve baskıcı tabiatını yansıtıyordu. Kültür bilimciliğin bir başka yönü, Batılı değerlerin tarih ötesi olduğuna dair görüştü. Bu görüşe göre Kuran ve Ortaçağ'daki Arap ve Müslüman toplumlar, modern Batılı ve Hristiyan yargı değerlerine uygun hâle gelmeliydi ve bu doğrultuda değerlendirilmeliydi. Modern Batılı toplumların hayali bir versiyonuna uyma konusundaki başarısızlıkları, şiddetle eleştirilecekti. Bu yüzden Peygamber'in genç yaştaki Hz. Ayşe ile evlenmesi Oryantalist çalışmalarda eleştirilmişti. Oysaki bu çalışmalar 16. yüzyıla kadar (Peygam-

300 Melissa Eddy, "In Germany, Ruling Over Circumcision Sows Anxiety and Confusion," *New York Times*, 13 Temmuz 2012.

301 Bkz. "Anlässlich des Weltkindertages fordert die ESCWAein klares Bekenntnis zu Kinderrechten statt Festtagsreden: Keine nicht- medizinische Beschneidung für einwilligungsunfähige Kinder," https://www.kinderhilfe.de/blog/artikel/anlaesslich- des- weltkindertages- fordert - die- deutsche- kinderhilfe- ein- klares- bekenntnis-zu- kinderrechten- statt- festtagsreden- keine- nicht - medizinische- beschneidung- fuer-einwilligungsunfaehige- kinder/

ber'in zamanından bin yıl sonra) Avrupa'daki kızların benzer bir yaşta evlendirildiğinden bahsetme zahmetine girmemişti.

İslamcıların cinsiyetçiliklerine yöneltilen pek çok saldırı, diğer siyasi eğilimlerin çoğu destekçisinin saldırılarına benziyordu. Bunun bir örneği de, İslamcı siyasi partilere muhalefet edilmesi gerektiğiydi zira onlar iktidara gelecek olursa kadınlara karşı ayrımcılık yaparlardı. Eğer bunu savunanlar aynı şekilde liberalizm ve sekülarizmi de kınasaydı, bu iddia inandırıcı olabilirdi. Çünkü bunların yönetim kanun ve metotları, bugün yasal bir temelde cinsiyetçilik ve ırk ayrımı dediğimiz şeyi uyguluyorlardı. Joan Scott'ın "sekülarizm" dediği bu kanun ve metotlar Avrupa'da Fransız ihtilalinden beri ve sömürge sonrası dönemin Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerinde de sömürgecilik aracılığıyla uygulanmıştı.[302] Wendy Brown'a göre bu düşünce, "Batı sekülarizmi cinsiyet özgürlüğü ve eşitlik yaratır" şeklindeki yanlış varsayıma dayanıyordu.[303]

Eskiden sömürge olan Müslüman ülkelerde bugün kadına karşı ayrım yapan vatandaşlık kanunu da dâhil pek çok kayıtlı kanun, Batılı liberal ve seküler, sömürgeci ve ulusal kanunlardan gelir. Ancak türünün Avrupa'daki en iyi örneği olan sekülarizme ve liberalizme karşı çıkan hiçbir kanun bu ideolojileri cinsiyetçi ve cinsiyet ayrımcısı olarak görmedi. Yine de bir şekilde tüm İslamcılar, özünde cinsiyetçi olmakla suçlandı ve cinsiyetçiliğin onların sosyal programlarının başlıca karakteri olduğu iddia edildi. Burada esas mesele şuydu: Eğer İslamcıların iktidara gelmesiyle ortaya çıkacak endişe, onların cinsiyetçi politikaları ya da görüşleri hakkında ise (ve aslında pek çok İslamcı parti cinsiyet eşitliği ve kadınların temsili konusunda bölgedeki seküler partilerden çok daha iyi bir geçmişe sahiptir)[304]; o hâlde

302 Sekülerizmin cinsiyetçiliği ortadan kaldıracağına ya da cinsiyet ayrımını sona erdireceğine dair problemli ve savunmasız tartışma için bkz. Joan Wallach Scott, *The Fantasy of Feminist History* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 4. Bölüm, "sexularism" hakkında, s. 91-116.

303 Wendy Brown, "Civilizational Delusions."

304 Hamas'ın örgütteki karar verme sürecinin farklı seviyelerinde, solcu ve seküler Filistinli gruplara kıyasla kadınları daha çok müdâhil etmesine dair bkz. Islah Jad, "Islamist Women of Hamas: A New Women's Movement," *On Shifting Ground: Muslim Women in a Global Era*, ed. Nouraine- Simone (New York: Feminist Press at CUNY, 2005) içinde, s. 172-202. Filistin seküler ulusal hareketinin cinsiyetçiliği hakkında bkz. Joseph Massad, "Conceiving the Masculine: Gender and Palestinian Nationalism," *Middle East Journal* 49, no. 3 (Yaz 1995), s. 467-483.

kadınlara dair geçmişleri genellikle daha kötü olan ve İslamcı olmayan partilere niçin bu kadar güçlü bir muhalefet yapılmıyor?[305] Arap dünyasında gerçekleştirilen akademik ya da STK kökenli araştırmaların çoğunun yereli görmezden geldiğini söylemek istemiyorum. Mevcut şartlar ancak bu yerelin anlaşılması ile kavranabilir. Fakat bundan ziyade söylemek istediğim şey, pek çok örnekte ve daha önce de gördüğümüz gibi AHDR örneğinde, yerele olan ilginin kültürel ve dini olana kaymasıdır.

Kıyasçılık: Bu, genellikle Batılı değerlerin farklı coğrafyalara taşınması anlamına gelir. Bu süreç ile Batı ya da onun hayalî bir versiyonu, kıyas için bir referans noktası olarak alınır ve dünyanın geri kalanı bu noktaya yakınlaşması ya da uzaklaşmasına göre tanımlanır. Bu kıyas genellikle hayalî bir Avrupa ve ABD vizyonuna göre yapılır. Bu toplumlar, kültürel indirgemecilik özelliği olan bir analize tabi tutulmazlar. Ayrıca bu toplumlarda cinsiyet suçları yabancılaştırılmaz ve evrenselleştirilmez. Şu örneğe bakalım: Eğer ABD'de veya bir Avrupa ülkesinde bir adam bir kadını öldürürse (istatistiklere göre ABD'de öldürülen kadınların yüzde otuzu mevcut ya da eski kocaları veya erkek arkadaşları tarafından öldürülüyor)[306], bu cinayet, kültür bilimci bir

305 Bununla bağlantılı olarak Saba Mahmood şunu ifade ediyor: "analizlerimin üstü kapalı bir şekilde kadınlara İran'da, Pakistan'da ya da Afganistan'da Taliban yönetimi tarafından yapılan adaletsizliği hoş görüp görmediği sorgulanmaksızın neredeyse hiçbir çalışmam yayımlanmadı. Bundan daha da problemli olanı ise, şöyle bir endişeyi alttan alta destekleyen varsayım: Seküler politikalara ve bunun hümanist varsayımlarına yönelik eleştirel tavır, bu ülkelerin baskıcı uygulamalarının suç ortağı. Özellikle dünya genelinde İslami hareketlerin verdiği tüm zararı sürekli kınamayan bir tavır da bu otoritenin suç ortağı durumundadır. Seküler-hümanist projelerin bir analizinin kendi adlarına işlenen suçları kınaması konusunda paralel bir çağrıda bulunmaması, seküler hümanizmin entelektüeller arasında hüküm sürdüğünün kanıtıdır." Saba Mahmood, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology* 16, no. 2 (2001), s. 224-225.

306 Bkz. "Violence against Women: A National Crime Victimization Survey Report," US Department of Justice, Washington, D.C., January 1994, ve Lawrence Greenfeld ve diğerleri, ed., *Violence by Intimates: Analysis of Data on Crimes by Current or Former Spouses, Boyfriends, and Girlfriends* (Publication NCJ167237), (Washington, DC: US Department of Justice, Office of Justice Programs, Bureau of Justice Statistics, 1988), şuradan erişilebilir: http://www.ojp.usdoj.gov/bjs. Ayrıca bu cinayetlerle alakalı daha detaylı istatistikler için bakınız: ABD Aile İçi Şiddet Kaynağı Merkezi, http://dvrc- or.org/domestic/violence/resources/C61/#hom.

İtalya'daki istatistikler için bkz. Elisabetta Povoledo, "A Call for Aid, not Laws, to help women in Italy," *New York Times*, 18 Ağustos, 2013. İtalya örneğinde her türlü Kuzey Avrupalı ve Protestan şablonlar yaygındır (kuzey İtalyalıların güneylilere yönelik ırksal ve kültürel üstünlük taslamalarından bahsetmiyoruz bile). Bu şablonculuk aynı zamanda İtalyan kültürünü kadınlar için bir sorun olarak gören İtalyan feministler tarafından da benimseniyor. Povoledo'ya göre "kurbanların taraftarları ayrıca kültürel faktörlerin

analize ihtiyacı olan aşırı cinsiyetçi Hristiyan Amerikan veya Avrupalı kültürün bir parçası olarak görülmez. Hatta evrensel *kadına şiddet* olgusunun (kültürel ya da değil) bir parçası dahi kabul edilmez. Bu cinayetler, kültürel bir şemayı vurgulayan özel TV programları ya da medya kampanyalarına da konu olmaz. Yine bu cinayetlere "şehvet suçu" ya da "töre cinayeti" de denmez. Bu tür cinayetleri önlemek için ne BM kampanyaları düzenlenir, ne de uluslararası STK müdahaleleri söz konusu olur (yine de yerel ABD kadın grupları bu suçların yerel ve ulusal bir problem olduğunu düşünüyor ve kültür bilimci bir dil kullanma ihtiyacı hissetmiyor; ayrıca bu suçların, sözde eşitlik temeline dayanan ABD "kültürü"ne yabancı olduğunu da ısrarlar vurguluyor).

Bu tür istatistikler ve uygulamalar, Ürdün gibi bir yerde "töre cinayeti" kapsamındaki kadın cinayetiyle kıyaslanmaz. Bu ülkede her sene öldürülen kadınların yüzde yirmi beşi ailelerindeki erkek bireyler tarafından öldürülür. Bu rakam Arap ve Müslüman ülkelerdeki en yüksek suç oranıdır. Ancak bu rakam ABD'de kocaları ya da erkek arkadaşları tarafından öldürülen kadınların sayısından azdır. Yine de Batılı medyanın ve STK'lerin ilgisi ve araştırmaları özellikle ABD'de Ürdün örneğinde yoğunlaştı. Ayrıca bu durum, Avrupa ve ABD'de kadınlara karşı işlenen suçlarla kıyaslanmadı. Bundan ziyade Batı'da kadınların bu barbar suçlardan nasıl korunduğuyla kıyaslandı. Birileri diyebilir ki ABD'de ve Batı Avrupa ülkelerinde en azında 1980'lerin ortalarından beri kadınlara karşı suç işlemiş erkekleri koruyan kanunlar yürürlükten kaldırıldı, ancak Ürdün'de bu kanunlar hâlâ geçerlidir. Fakat durum böyle olsa bile araştırmalar, bu kanunları destekleyen Ürdün hükümetini ve rejimi kınama yoluna gitmemektedir. Ayrıca bu kanunlar, Napolyon kanunlarından gelmektedir, fakat Arap kültürü ve "İslam" bu konuda suçluymuş gibi gösterilir. Hâlbuki daha önce de belirtildiği gibi tüm İslam hukuku ekolleri töre cinayetlerini cinayet olarak kınarlar

kadınlara yönelik şiddete katkı sağladığını söylüyor. Aile onurlarına leke sürdüğü iddia edilen kadınların sözde töre cinayetlerine kurban gitmesi 1981 yılına kadar yasaldı. *Corriere della Sera* adlı bir Milan gazetesi için bir blog sayfası işleten Luisa Pronzato aktarıyor bu bilgiyi ve şunu ilave ediyor: Ataerkillik 'kültürümüzün bir parçası' ve İtalyan toplumunda etkisini göstermeye devam ediyor." Bu kültürel argümanlar, her ne kadar kullanılsa da, öne sürülen temel görüşler değil. Aynı şekilde kadınların katilleri de insan haklarını ihlal etmiş gibi gösterilmiyor. Avrupa'nın oluşumunda İtalya'ya ne gözle bakıldığına dair bkz. Roberto M. Dainotto, *Europe (In Theory)*, (Durham, NC: Duke University Press, 2007).

ve bu suçları işleyen erkeklerin suçlarını hafifletme tekliflerini reddederler. Grewal bu kampanyada medyanın oynadığı rolün ne kadar önemli olduğunu şöyle açıklar:

> "Töre"nin şimdilerde aşırı belirlenmiş bir kavram olduğu konusunda pek fazla şüphe bulunmuyor. Pek çok bölgede şöhret, gurur, erillik ya da saygınlık ile ilişkili uygulamalar için bu kavram tercih ediliyor. Töre cinsiyetçi, ekonomik ya da siyasi egemenlik sağlıyor. Bunu yaparken de cinsiyetçi şiddet ve yönetimi, ayrıca kadınların himayesini kullanıyor. Bu yüzden "gerçek" bir hâl aldı, kendisini uyguladıklarını iddia edenler ve kökünü kazımak isteyenler arasında yaşanmış tecrübeye dâhil edildi. Medyadaki dolaşımı, törenin çağdaş dönemde nasıl aşırı belirlenmiş olduğunun önemli bir yönüdür, özellikle ulus aşırı medyanın hızı ve erişimi göz önünde bulundurulduğunda. Müslüman ve göçmen karşıtı uygulamalara ve inançlara dair, sömürgeci anlayışla yazılmış eski tarih kitapları ve ırkçı bir anlayışla yazılmış yeni tarih kitapları bu tür medya dolaşımlarına imkân sağlıyor.[307]

Batı'da kültüre müracaat edildiğinde, bu kültür medeni değil sınıf tabanlı ve meslek temellidir. Bu yüzden işçi sınıfının veya zengin beyaz iş adamlarının cinsiyetçi tavırlar takındığı ya da cinsiyetçi bir kültüre sahip olduğu söylenebilir. Araştırmalar ayrıca şirket, hukukçuluk veya cerrahlık kültürünü cinsiyetçi olarak ele alır fakat Batı medeniyetini bu şekilde düşünmez. Ancak Müslüman dünyada her sınıf ve her meslek medeni temsil yükünü sırtlamış görünmektedir. Bu yüzden kıyasçılık çoğu zaman Müslümanların başarısızlığının daima Batılı başarılarla kıyaslanması gerektiği anlamına gelir. Hem Batı, hem Müslüman dünyada -ya da daha genel bir şekilde üçüncü dünyada- cinsiyet eşitliği konusundaki başarısızlıkların karşılaştırmalı incelemeleri, yöntemsel bir hegemonya tesis etmede başarısız olmuştur ve bunun etrafında dolaşmaya devam etmektedir.

Bu tür bir kıyasçılık, medya temsiliyle oldukça ilişkilidir. Amerikan televizyon ağları ve medyası genellikle cinsiyet eşitliği konusunda sözde Müslüman başarısızlıklarını vurgularken, bu temsili bir de şöyle hayal edin: Eğer el-Cezire televizyonu ABD'deki kadınlara gösterilen cinayet, tecavüz ve aile içi istismar gibi yüksek orandaki şiddeti vurgulayan periyodik haberler yapsaydı durum ne olurdu? İş ayrımcılığı, düşük seviyede siyasi

307 Grewal, "Outsourcing Patriarchy," s. 15.

temsil, iş yerinde cinsel taciz gibi şeylerden bahsetmiyoruz bile. El-Cezire'nin Avro-Amerikan kültürünün barbarlığının örnekleri olarak *bulimia* (aşırı yeme) ya da *anoreksi* (iştahsızlık) gibi yeme bozuklukları yaşayan kadınların oranı hakkında haberler yaptığını hayal edelim. Veya ABD'de ve Avrupa'da estetik için bıçak altına yatan şaşırtıcı sayıdaki yetişkin kadınları düşünelim. Bu estetik operasyonlar ne yasadışıdır ne de sivil toplum tarafından kınanmaktadır. Ayrıca medya plastik cerrahi ya da estetik adı altında yapılan bu tür kesip biçmeyi yüceltip teşvik eden programlarla doludur. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki FGM aktivizminin ana noktası sünnete ya da diğer FGM türlerine maruz kalan kızların başka seçeneklerinin olmamasıdır. Yine de ABD'de estetik kaygılarla bıçak altına yatan kadınların ya da genç kızların yüksek oranı hakkında STK çalışmalarında ya da medyada dehşete düşmüş aktivistlere rastlanmıyor. Demem o ki, eğer el-Cezire bu haberleri kültür bilimci ve kıyasçı bir bakış açısıyla verecek olsaydı, haklı bir şekilde indirgemecilikle suçlanırdı.

Çarşaf konusunda yaptıkları çalışmalarla akademik piyasayı dolduranların Batı'daki cinsiyet temelli kılık kıyafet kurallarına bakıp bakmadıkları ya da cinsiyet eşitsizliği, baskı vs. gibi şeyleri örneklendirip örneklendirmedikleri bu meselenin başka bir yönü olacaktır. Amacımız Batı ülkelerindeki kıyafet anlayışında yaşanan değişikliklere dair hiçbir yorumun ya da çalışmanın yapılmadığını söylemek değildir. Aynı şekilde 1960'ların tetiklediği radikal kılık kıyafet dönüşümüne hiç bakılmadığını da söylemek istemiyoruz. Fakat bahsettiğimiz bu şeyler cinsiyet eşitsizliği ya da kadınlara baskı konusunda en önemli sosyolojik ya da kültürel faktör olarak vurgulanmamıştır. New York sokaklarında yüksek topuklu ya da platform topuklu ayakkabılar giyen "gerçek" New Yorklu kadınlar hakkında *New York Times*'taki uzun makalesinde Wendy Brown şunu merak ediyordu:

> Avro-Atlantik kadınlar kendilerini alt-hizmet rolüne, düşük ücretli ya da düşük itibarlı işlere, cinsel olarak erişilebilirliğe ve dekorasyon objesi olmaya bağlayan cinsiyetçi kurallara başkaldırdıktan yıllar sonra, adeta cambaz ayaklığı kadar yüksek topuklu ayakkabılarla sendeleyerek yürüyen New Yorklu kadınlardan ne anlayacağız? Böylesi ayakkabılarla bırakın bir otobüsü yakalamak için koşmayı, çocukların peşinden koşmayı, fırtınalı havada ilerlemeyi, iş yerinde gün boyu ayakta durmayı ya da sadece birkaç saatliğine bir kokteyl

partisinde bulunmayı; sadece bir saat yürümeyi hayal edin. İslami kadın elbisesi içinde bir kadın kesinlikle daha rahat hissedebilir. Ayağını burkma, buzda kayıp düşme, engebeli bir kaldırıma takılma, ayağını kalıcı olarak sakatlama, kronik siyatik hastalığına ya da sırt rahatsızlıklarına yakalanma ihtimali çok daha az. Ayrıca bu şekilde bir kadın daha iyi konsantre olabilir, daha geniş öznel bir haya gücüne sahip olabilir ya da normal bir günün çeşitli durumlarını ya da ihtimallerini karşılamada çok yönlü bir yetkinliğe sahip olabilir. Kısacası, bırakın yürümeyi, ayakta durması bile zor olan ayakkabılar eğer özgürce seçilirse, bu onları özgürlüğün ayakkabıları yapmaz; bu durum hicap ya da nikap (bir örtünme aracı) için de geçerli. Yine de bildiğim kadarıyla hiçbir Batılı ülkede hiç kimse böylesine rahatsız ve riskli ayakkabıları, bunların üretimini ya da okullarda veya devlet dairelerinde giyilmesini yasaklayacak bir yasal düzenlemeyi düşünmüyor.[308]

Arap dünyasındaki kadınların kıyafetlerine yönelik toplumsal tavırlar genellikle bu giyim tarzını hayal ürünü bir Arap ataerkilliği ya da Müslüman muhafazakârlığıyla ilişkilendirmek istese de, bu tavırlar hiçbir zaman benzer Batılı toplumsal tavırlar ya da eğilimlerle kıyaslanmaz. Birkaç yıl önce Britanya'da İç İşleri Bakanlığı tarafından yapılan bir kamuoyu yoklamasının sonuçları şunu ortaya koydu. Birleşik Krallık'ta her yedi insandan biri, teşhirci ya da seksi kıyafetler giyen kadınların kocaları tarafından dövülmeleri gerektiğini düşünüyor. Ayrıca bu yedi kişiden biri, kocalarının başının etini yiyen ya da sürekli sızlanıp bağıran kadınların kocaları tarafından tokatlanabileceğine inanıyor. Kamuoyu yoklamasının bulguları aynı zamanda şunu açığa çıkardı: "İnsanların dörtte biri, seksi ya da teşhirci kıyafetler giymenin bir kadının tecavüze ya da cinsel saldırıya uğramasında onu kısmen sorumlu hâle getireceğine inanıyor."[309] Bu sonuçlar sebebiyle Britanya, Batılı medya ya da STK'ler tarafından kültürel bir şekilde kınanmadı. Aslında kadınlar konusundaki bu olumsuz düşünceler, Müslümanların kadın kıyafeti konusundaki tavırlarında mevcut olan cinsiyetçi söyleme atfedilmektedir. Müslümanların tutumlarına dair yapılan ölçümlerin metodolojik olarak sağlam olup olmadığına bakmaksızın benim vurgulamak istediğim şey şudur: Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerdeki başarısızlıkla Batı'dakilerin kıyaslanması, cinsiyet

308 Wendy Brown, "Civilizational Delusions."

309 Richard Ford, "Women should be hit for wearing sexy clothing in public, one in seven believe," *Times*, Londra, online versiyon, 9 Mart 2009.

konusundaki pek çok araştırmada açık ve net değildir. Gerekli durumlarda bu kıyasın yapılmadığını söylemiyorum, ancak baskın yaklaşım sadece Batı'nın başarısı ve Müslümanların başarısızlığıyla ilişkili olarak kültür bilimci ve kıyasçı kalmaktadır.

Gelelim üçüncü yaklaşıma: Avrupalı ya da Avro-Amerikan sosyal ve kültürel değerlerin egemenliği için bir kılıf olarak Asimilasyonculuk ya da evrenselcilik. Bu faktör açık bir şekilde kıyasçılık ve kültür bilimcilikle ilişkilidir, çünkü her ikisi de bunun ön şartıdır. Eğer tekmiş gibi görülen Arap ve Müslüman kültürü, Avrupa ve Avro-Amerikan kültürünün aksine cinsiyet eşitsizliğiyle suçlanıyorsa, o hâlde bu Arap ve Müslüman kültürü -hoşgörüyle muamele edilmek için- Avrupalı ve Avro-Amerikan kültürel başarılarla aynı çizgide olmalı. Batılı, modern bir cinsel haklar ve eşitlik paradigması bu kültürü asimile etmeli; aksi takdirde başarısızlık kaçınılmaz olur ve bu başarısızlığı analiz etmek için de tek yol kıyasçılıktır. Bunun ardından asimilasyonculuk sadece cinsiyet eşitsizliği problemleri için değil, aynı zamanda Müslümanlara kültür bilimci veya kıyasçı bir bakış açısıyla bakıldığından şikâyet edenler için de bir panzehir olarak sunulur. Eğer Müslümanların değerleri Avrupalı değerlerle asimile olursa, bu durumda artık kültür bilimci ya da kıyasçı bir şekilde incelenmezler; çünkü artık Avrupalılarla aynı olacaklardır. Aslında bu, STK'lerin yürüttüğü gelişimci ve modernleşme teorisinin de açıklanmış hedefidir.

Bu yüzden bu üç stratejiden birini ya da birden fazlasını takip etmek, Müslüman dünyada cinsiyet meselesini çalışanların asla tercih etmemesi gereken bir yöntemdir. Ayrıca bu strateji birbiriyle öyle sıkı bağlantılıdır ki bunlardan birisine izin verilirse, mecburen üçü birden devreye girer. Nihai olarak kültür bilimci, kıyasçı ve asimilasyoncu sorunları analiz edenler; bu araştırmanın var olduklarını öne sürdüğü cevapları hızlı bir şekilde ve sorundan bağımsız olarak sıralarlar. Bu araştırmanın ürettiği cevaplar ancak şöyle olabilir: Eğer akademisyenler ya da personel bu yaklaşımları kullanırsa, kendi epistemolojik çerçevelerinden bağımsız olarak var olamayan bu belirli cevapları üreteceklerdir (finans teklifleri için sonuçlar üzerine odaklanma, bu çerçeveyi intikam duygusu içerisinde yeniden üretir). Böyle yaparken, bu araştırmacılar Müslüman dünyada cinsiyet meselesini çalışıyor

olmayacaklar, aksine daha önce hazırlanmış cevapları seslendireceklerdir. Bu cevaplar ise, kendi kâşiflerinin metotlarıyla oluşturulacaktır.

O hâlde Müslüman dünyada cinsiyet meselesinin nasıl çalışılacağı konusunda hiçbir numara yok diyebiliriz. Eğer analizciler sosyal ve ekonomik faktörleri, coğrafi ve tarihi aktörleri ve faktörleri ve kültürü; sosyal, ekonomik, tarihi ve coğrafi faktörler ve aktörleri üreten ya da bunlar tarafından üretilen dinamik bir varlık olarak göz önünde bulundurursa; ister Asyalı veya Afrikalı, isterse de Avrupalı veya Amerikalı olsun, bu analizciler sosyal olguları emperyalist politikalarla bağlantılı araştırma gündemleri ile önceden kaleme almak yerine, bu sosyal olguları anlamaya ve analiz etmeye başlayabilecektir. Bu olgular mevcut yerel durumun belirlediği şartlara ve metotlara dayanır. Aksi takdirde analizcilerin çalıştığı şey, Müslüman dünyada cinsiyet meselesi olmazdı; bundan ziyade, bu bölümün çoğunda gördüğümüz gibi, inceledikleri şey Müslümanları dönüştürmek için farklı stratejiler olurdu. Bu stratejiler ise Müslümanları "liberal" Hristiyan Avrupalılara dönüştürecek ve Müslüman dünyayı hayal ürünü bir liberal Avrupa imajıyla yeniden yaratacaktı.

Bu yüzden Müslümanları ve İslam'ı, Hristiyan ve liberal Avrupa imajıyla yeniden yaratmak daha çok Batılı liberal feminizmin Hristiyanlık, liberalizm ve Avrupa ile olan ilişkisiyle alakalıdır. Bu ilişki, muhalif olarak İslam'ı, muhafazakârlığı ve Doğu'yu aşağılamakla güçlendirilebilir. Feminist akademisyenlerce tespit edilen ve Amerikan ve Avrupalı kadınların son iki asırda Avrupa'da tecrübe edilen dini, kültürel, ekonomik, sosyal ve siyasi uygulamalarla yaşadığı problemler; Avrupa'nın ve onun uzantısı olarak Amerika'nın inşasında dikkate alınmadı. Bu problemler kadın eşitliğiyle ve kadına saygıyla uyumlu bir din olarak (Protestan) Hristiyanlık ve "haklar" biçimindeki sözde yaygın koşulları sağlayan Protestan Hristiyanlığın seküler bir değişkeni olarak liberalizm gibi alanlara aitmiş gibi görüldü. Oysaki bu problemli alanları Amerikalı ve Avrupalı Feministler –adeta akrabalarına cömertlik yapıyormuş gibi– Müslüman kız kardeşlerine de açmak istediler; bunun için de dini propagandayı ve din değiştirmeyi kullandılar.

3. BÖLÜM

EK Mİ BAĞLAÇ MI?

İSLAM'DA CİNSELLİK/İSLAM VE CİNSELLİK

Batı akademisinde, Batılı medyada, STK politikalarında ve insan ve cinsel haklar aktivizminde son zamanlarda yapılan bağlantı teşebbüsleri söz konusudur. Bu bağlantı; "cinsellik" adı verilen şeyle "İslam" adı verilen şey arasında kurulmaya çalışılmaktadır. Bu teşebbüsleri, kendisini evrensel gibi gösteren Avrupalı ve Avro-Amerikan liberal anlaşılabilirliğe sahip tercüme unsurlarının birbiriyle ilişkilendirilmesi şeklinde düşünebilirsiniz. Tabii bu "anlaşılabilirliğe sahip olma" da tartışmalı bir durumdur. "İslam" adı verilen bu tercüme unsurunun liberal Avrupalı ve Avro-Amerikan epistemolojisine çevrilebileceği varsayılır. Bu epistemoloji din, kültür, medeniyet, düşünce sistemi, etik ve daha fazlasını içerir. Aynı şekilde dünya genelinde insanlar ve hayvanlar arasında ortak olan geçici zevklerin de modern Avrupalı cinsellik kategorisi içerisinde tercüme edilebileceği söylenir. Bu tercüme faaliyetlerinin problemsiz olduğu, problemli olsa da önceden aşılabilir olduğu farz edilir. Bu iki unsurun birbirine bağlanması, tercüme edilecek göstergelerinin anlaşılması yolunda ilerler. Böylece bu bağlantının hedeflediği pek çok entelektüel ve politik projeler için bu kavramlar hazırlanmış olur.

"Cinsellik ve İslam"dan bahsetmek, konuşmacının ve dinleyicinin zaten cinselliğin ne olduğunu ve İslam'ın ne olduğunu bildiğini farz etmeye dayanır. Ayrıca bunlardan başka bilinecek şeyin de bu ikisi arasındaki bağlantı olduğu varsayılır. Bu bağlantı anında tek yönlü bir şekilde "İslam'da Cinsellik" adını alır, hiçbir zaman "Cinsellikte İslam" olmaz. Bazıları akademik bir

alan yaratma ya da formüle etme ve hatta bu alanın bir de geçmişteki mevcudiyetini öne sürme çabaları içindedir. Bu alanın adı, ya da bazı bilginlere göre olması gereken adı, "Ortadoğu Eşcinsellik Çalışmaları" şeklindedir; "İslam'da cinsellik" ya da "cinsellik ve İslam" meselesi de bu başlık altında incelenmelidir. Ben de "İslam'da cinsellik" meselesinin ne anlama geldiğini bu devam edegelen çabalar bağlamında ele alacağım.

Bazı düşünürler, İslam'ın 18. yüzyıldan beri kazandığı pek çok anlamın sebep olduğu komplikasyonlara kafa yordu. Marshall Hodgson, İslam'ı pek çok anlamından ayıklayıp "Müslümanların dini" olarak tek bir anlamla sınırlandırmak istiyordu. Ona göre "İslam Âlemi (Islamdom)" gibi "yeni terimler icat etmek İslam'ın sahip olduğu çoklu anlamların karmaşasını çözebilirdi. Hodgson için 'İslam âlemi' Müslümanların yaşadığı topluma işaret ediyordu ve onların inançları bir anlamda yaygın ve sosyal açıdan baskın olarak tanınıyordu. Bu bir bölge tanımı değildi, bundan ziyade karmaşık bir sosyal ilişkiler ağının iyi ya da kötü topraksal bir tanımıydı."[1] Benzer bir biçimde Hodgson "İslamileşmiş" terimini kullanıyordu ve "yazılı bir geleneği olan kültür"e işaret ediyordu. Bu ise "İslam âleminin" tarihsel açıdan ayırt edici bir özelliğiydi ve İslam âleminin barındırdığı Müslümanlar ve gayrimüslimler tarafından paylaşılıyordu.[2] Yine de Hodgson, indirgeyerek açığa kavuşturma çabalarına rağmen "İslam," "İslam âlemi" ve "İslamileşmiş" yönleriyle İslam'ı incelediği şaheserinin adını *İslam'ın Serüveni* koydu.[3] "İslam"ın bir din olarak ele alınmasının problemli yönünü bir kenara bırakırsak, kendisinin bu çabaları, "İslam"ın farklı kullanımlarının tarihi hakkındaki endişeden ziyade daha çok taksonomik bir ihtiyaç ile bilinmektedir.

Bu duruma dayanarak bazı bilginler "İslamileşmiş" teriminin "İslami" ya da "Ortadoğulu" kavramları kadar özselleştirilmediğini umuyorlar ama bunun neden böyle olduğu konusunda da bir açıklamaları bulunmaz. Onlara göre "İslamileşmiş" terimi, Avrupalı ve Avro-Amerikan bir deyime tercüme edilmesi

1 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience of History in a World Civilization*, 1. Cilt, *The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), s. 58.
2 Agy.
3 Konuya dair görüşleri için bkz. agy., s. 56-60.

gerektiğini düşündükleri her şeyi diğer terimlerden daha doğru bir şekilde tercüme etmektedir. Bu yüzden Afsaneh Najmabadi ve Kathryn Babayan yakın zamanda düzenledikleri bir kitabın başlığını *İslamileşmiş Cinsellikler* (*Islamicate Sexualities*) koydular çünkü "[Ortadoğu adını taşıyan] jeopolitik kategoriden ve onun eşlik ettiği Batılı üstün-ırk anlayışından uzaklaşmak istiyorlardı. Zira bu durum, bugün saha araştırmalarının disiplinle ilgili politikasının yükünü taşıyacaktı. Bunun (Ortadoğu) yerine Hodgson'ın tabiriyle 'İslamileşmiş' terimini tercih ettik çünkü bu terim, İslam dininin çeşitli versiyonlarına göre yaşayan kültürler ve toplumlarla alakalı tutumları ve uygulamaları vurguluyordu." Bu editörler şunun farkındaydı: "İslamileşmiş sıfatı bizim projemiz için kendi sınırlarını taşıyor, çünkü bu tabir İslam dünyasını ilk baştaki Arap-Pers merkeziyle eşitleme geleneğini yeniden ortaya koyma eğilimindedir. Buna rağmen biz 19. yüzyıldaki Avrupalı evrenselleştirici fikirden kavramsal olarak uzak olduğu için bu terimi kullanıyoruz. Bu fikir, dünyadaki kültürleri baskın din ekseninde ayırt ediyor ve Hodgson'ın teklifine kadar da İslami çalışmalarda bu görüş hâkimdi."[4] Ancak, onların çabaları takdire şayan olsa da, "İslamileşmiş" sıfatının hâlâ tanımaya çalıştığı ve belli bir dinin somutlaşmış ifadeleri oldukları söylenen "kültürleri" o "din" vasıtasıyla isimlendirirken, dini mezhepçilik ayrımından nasıl kurtulacağı hususu henüz netleşmiş değildir. Hodgson'ın ardından yazarlar "İslamileşmiş" sıfatını "İtalyanlaşmış" sıfatıyla kıyaslamalarına rağmen, "dinler" ile ulusal aitlik sıfatlarının farklı soy ağaçlarının olduğunu tam olarak görememektedirler. Aynı şekilde bu kelimelerin, bu yazarların ya da Hodgson'ın öne sürdüğü gibi birbirini asimile edici özelliklerinin olmadığını da göremiyorlar.

Najmadi, Babayan ve düzenledikleri esere katkıda bulunan diğer yazarlar, "İslamileşmiş" sıfatının İslami ya da Müslüman sıfatlarından nasıl farklılık gösterdiğini açıklamıyordu. Üstelik bu üç terim ve hatta "Ortadoğu" terimi bu yazarların metinlerinde birbirinin yerine kullanılmaya devam etti (özellikle Valerie Traub tarafından kaleme alınan giriş kısmında) ve genellikle "İs-

4 Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire* (Cambridge, MA: Harvard Center for Middle East Studies, 2008), s. ix.

lamileşmiş" sıfatı "İslami" sıfatıyla aynı şekilde kullanıldı.[5] Bu problemlere rağmen editörlerin bu düşünceli hareketi, yani emperyalist bir terimlendirme olan "Ortadoğu" yerine muhtemelen emperyalist olmayan ve hatta oldukça eski olan bir tabiri kullanmaları, istedikleri kadar başarılı olmadı. Zira yazarlar 1. Dünya Savaşı sonrasına ait bir emperyalist terimden bir başkasına, yani İslam ve türevlerine geçmiş oldular. Bu ise ABD Soğuk Savaş'ı kazandıktan sonra ve bunun sonucunda da Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra hegemonik bir şekilde ortaya çıktı.

Aslında daha az dikkatli bilginler ve aktivistler "İslam" kelimesinin bu problemli kullanımına devam etti. Samar Habib ve Scott Kugle da benzer bir şekilde yeni kitaplarına sırasıyla *İslam ve Homoseksüellik (Islam and Homosexuality)* ve *İslam'da Homoseksüellik (Homosexuality in Islam)* adını verdiler.[6] Bu bölümde cinsellik ve İslam arasında kurulan Batılı liberal bağlantıyı ele alacağım ve bu konudaki en yeni bilimsel literatürü inceleyeceğim. Ayrıca bu Batılı liberal bağlantının Müslüman "homoseksüelleri" ve "eşcinselleri" "İslam'ın homofobik baskısından" kurtarmak şeklinde kendisine biçtiği misyonu da ele alacağım. Arzu ve cinsellik konusunda daha önceki eserimde dile getirdiğim argümanların üzerine bir şeyler ekleyecek ve bunları liberalizmde İslam meselesiyle ilişkili olarak ayrıntılandıracağım.[7]

5 Aslında öyle görünüyor ki yazarlar ve editörler kelime işlemcilerinin arama fonksiyonunu kullanmışlar ve bazı istisnalarla beraber metinlerinde "İslami" kelimesini "İslamileşmiş" ile değiştirmişler. Najmabadi'nin kendisi, *Women with Mustaches and Men without Beards* (Berkeley: University of California Press, 2005, s. 8) adlı eserinde anlamlı bir kategori olarak "Ortadoğu'nun İslami Toplumları"ndan bahsediyor.

6 Samar Habib, *Islam and Homosexuality*, 2 Cilt. (Santa Barbara, CA: Praeger, 2010). Teorik sorunlarla ilgilenmeyen kitap lisans-üstü öğrenciler, gazeteciler, seks turistleri, aktivistler, iş adamları ve birkaç profesör tarafından yazılmış yirmi makaleden oluşuyordu. Bu kişilerden sadece bir tanesi İslam'la alakalı herhangi bir şeyde uzmanlaşmıştır (isim vermek gerekirse Müslüman Kardeşler tarihi). Bu yazarların biyografileri için bkz. 2. Cilt, s. 489-493. Ayrıca bkz. also Scott Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* (Oxford: Oneworld Publications, 2010). Bu eğilim yavaşlamadan devam ediyor. Daha yakın bir zamanda *Journal of Lesbian Studies* adlı dergi "Lezbiyenler, Cinsiyet ve İslam" üzerine özel bir sayı çıkardı ve editörlüğünü dergiye yazdığı önsözde "İslam'daki lezbiyenlerden" bahseden Huma Ahmed-Ghosh yaptı. Bkz. *Journal of Lesbian Studies* 16, no. 4 (2012), s. 378.

7 Bkz. Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2007). Bu eserim 2006-2007'de basıma gittiğinde, bu bölümde kaleme alınan tartışmaların pek çoğu henüz yayımlanmamıştı. Bu bölümün geri kalan kısmında, *Desiring Arabs* adlı kitapta dile getirilen argümanları yeniden özetleyeceğim, ayrıca bu kitabın piyasaya çıkmasından itibaren yöneltilen tepkilerin bir kısmını da ekleyeceğim. *Desiring Arabs* çoğu pozitif olan pek çok tepki ve yorum alsa da, bazı bilginler ve aktivistler tarafından düşmanca ve bazen (beklendiği gibi) aşağılayıcı tepkiler de geldi. Bunlar genellikle bu kitabın dile

Analizimi dayandırdığım ve ele alınacak literatürün büyük ölçüde kaçırdığı, görmezden geldiği, yanlış anladığı veya kaçındığı temel argümanlar şunlardır:

1- Cinselliğin tarihî ve kültürel bir spesifik epistemolojik ve ontolojik kategori olduğuna ve evrensel veya evrenselleşebilir olmadığına dair önemli anlayış - buna cinselliğin türevleri olan homoseksüellik ve heteroseksüellik (ve biseksüellik), bunların 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında Batı Avrupa ve ABD'deki tıbbi, hukuki ve daha sonraları sosyal kategoriler olarak güçlendirilmesi de dâhildir ve bunların ayırt edici özellikleridir. Karşı-merkezcilik, karşı cinsiyetçilik ve homofobi "Batılı" ontoloji seviyesinde bu gelişmelere, sosyal ve kültürel olarak spesifik yoldaşlık etmişlerdir.

2- Amerikan sosyal ve kültürel tarihinin bir parçası olarak ABD gey hareketinin özel tarihi (ve bunun normatif karşılığı olarak "doğru-düzgünlüğün [yani "gey olmama"]" bununla bağlantılı gelişimi), bu hareketin Britanya'ya ve İngilizce konuşmayan Batı Avrupa ülkelerine taşınması ve yine bu hareketin bir Anglo-Amerikan merkezci kimlik kategorisi olarak dünyanın geri kalanına yayılma teşebbüsü; bu kategorinin taraftarları bunun evrenselliği ve evrenselleşebileceği konusunda ısrarlıdır, oysaki diğer dillerde ve kültürlerde İngilizce olan "gay" kelimesi aynı şekilde kullanılıyor.

3- Avrupa merkezli ve emperyalist ısrara, bilimsel ve aktivist bağlılık. Bu ısrar, kültürel ve tarihi açıdan spesifik olan bu kategorilerin evrensel yapılabileceği ve dünyanın Avrupalı ve Avro-Amerikan normatiflik içerisinde asimile olacağı konusundadır. "Batılı" toleransa ve Batı tarafından tanınmaya layık medeni modernitenin tek yolu budur.

4- Tercüme sürecinden doğrudan etkilenen bu asimilasyoncu aktiviteler Avrupa, Avro-Amerika ve bunların dışında kalan yerlerde gösterilen bir direnç üretti. Bu direnç liberal Batı merkezli akademisyenlerin ve cinsel haklar aktivistlerinin iddiasına göre söz konusuydu. Bunlar son tahlilde heteroseksüel-homoseksüel ayrımını evrenselleştirerek dünyayı heteroseksüelleştirme faaliyetinde bulundular, dünyayı eşcinselleştirmediler.

5- Avrupa ve Avro-Amerika dışında özellikle Müslümanlar arasında cinsellik ve arzuya "baskıcı" ve "sınırlandırılmış" bir gözle bakarken, Foucault'nun "baskıcı hipotez" adını verdiği şeye bi-

getirdiği argümanları kasıtlı bir şekilde yanlış sundular. Bu ilmi ve siyasi anlaşmazlıklarda söz konusu şeyin ne olduğunu açıklama çabası içerisinde bunların bazılarını ele alacağım.

limsel ve aktivist bir bağlılık; Avrupalıların ve Avro-Amerikanların müdahalesinin Müslümanları bu bölgelerdeki Müslüman baskıcılardan kurtarması.

Bölümün sonunda şunu ortaya koyacağım: Daha önce tartışılan despotizm ve kadına baskı durumlarında bu baskıcılığın çoğunun İslam'la çok az alakası vardı ve aslında her şey "cinsellik"le alakalıydı. Cinsellik Batı Avrupa'da, Avro-Amerika'da ve bunların dışında kalan yerlerde hem bir araştırma alanı, hem de haklar aktivizminin bir tiyatrosuydu. Küresel arenada cinsellik ve cinsel hakların kullanılması Avrupalı ve Avro-Amerikan kimliğin takviye edilmesi için oldukça önemli gösterildi. Bu durum aynı zamanda Avrupalı "kültür" ve "medeniyet"in sunumunu devam ettirmeyi liberal, dolayısıyla hoşgörülü, adil, özgürleştirici, ilerlemeci ve aydınlanmış olarak gösterecekti. Bunun zıddı ise karanlık, adaletsiz, hoşgörüsüz, gerici bir dünyaydı. ABD ve Avrupa bu dünyaya anayasal olarak karşıydı ve bu dünyayı aydınlatmaya kararlıydı.

Cinselliği Evrenselleştirme

İlk iki bölümde gördüğümüz gibi, İslam ve kendisinden türeyen sıfatlar bugün emperyalist politikaların ana hedeflerini oluşturmaktaydı. Aynı zamanda İslam ismi genelde ve özelde Avro-Amerika'nın ve "Avrupa"nın ötekine yansıtmak istediği her şeyin tercümesi olmuştu. İslam sadece ötekinin genel adı olmakla kalmamıştı; aynı zamanda Avro-Amerika ve Avrupa'nın tanımak istemediği her şeyi ötekileştirdiği temel isimdi, amaçları ise kendi modern medenileşmiş benliğini inşa ve takviye etmekti. Bu duruma psikanalistler tepki oluşturma diyordu. Bu gelişmeye dair delillerin arşivi epey geniştir; buna resmi politik söylem, medya temsilleri, akademik analiz, insan hakları aktivizmi ve çok daha fazlası da dâhildir. Son yıllarda İslam'ın maruz kaldığı kullanımlar ve isimlendirme stratejilerine bağlı olarak ele alınması gereken mesele, sadece emperyalist ve siyasi değil, aynı zamanda ve daha da önemli olarak emperyalist ve epistemolojik bir meseledir.

Terimlerle yaşanan problem sadece bir epistemoloji meselesi değil, fakat beklendiği üzere bir dizi ontolojik işaretlere sahip-

tir. Bu da hem "İslam" terimi için hem de "cinsellik" terimi ve ona bağlı alt terimler olan "eşcinsel," "gey" ve "MSM (erkeklerle birlikte olan erkekler)" vs. için geçerlidir. Belki de Michel Foucault'nun cinsellik tanımı başlangıç noktamız olabilir:

> Bu terim 19. yüzyıl başlarına kadar Avrupa'da bilinmiyordu, ancak bunu ne hafife alalım ne de aşırı yoruma gidelim. Bu durum, kelimenin basit bir yeniden biçimlendirmesinden başka bir şeydir. Ancak açık bir şekilde "cinsellik" kelimesinin işaret ettiği şeyin aniden ortaya çıkışını da göstermiyor. Kelimenin kullanımı diğer olgularla bağlantılı olarak tesis edildi. Bu olgular şöyle sıralanabilir:
>
> Bilginin farklı sahalarının gelişimi,
>
> Bir kısmı geleneksel, bir kısmı modern bir dizi kural ve norm oluşturma; ayrıca bunlar dini, hukuki, pedagojik ve tıbbi kurumlarca da desteklendi.
>
> Bireylerin kendi davranışlarına, sorumluluklarına, zevklerine, duygularına ve hislerine, hayallerine anlam ve değer atfetmesine yol açan değişiklikler

Kısacası bu, bir "tecrübenin" modern Batılı toplumlarda nasıl inşa edildiğinin görülmesi meselesidir. Bu tecrübe bireylerin kendilerini "cinselliğin" özneleri olarak görmelerine sebep oldu. Pek çok farklı bilgi sahası buna ulaşabiliyordu ve bu durum bir kurallar ve kısıtlamalar sistemiyle ilişkiliydi. Yazmayı planladığım şey de bu yüzden cinsellik tecrübesinin tarihidir. Bu tarih içerisinde tecrübe; belirli bir kültür içinde bilgi sahaları, normatiflik türleri ve öznellik formları arasındaki bir korelasyon olarak anlaşılır.[8]

Kobena Mercer ve Ann Laura Stoler'ın da gösterdiği gibi cinsellik belirli bir Avrupalı tarihe sahip olsa bile; bu tarihin Avrupa sömürgesiyle karşılaşmanın bir sonucu ve ürünü olmasına ve ırk kategorisi ve epistemolojisi ile üst üste konmasına rağmen, bu terimin epistemolojik ve ontolojik işaretleri Avrupalı olmayan bağlamlara kolayca taşınabilecek gibi durmuyor.[9] Ayrıca terimin ortaya çıkışının "cinsellik" kelimesinin gösterdiği anlamın ortaya

8 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 2. Cilt, *The Uses of Pleasure* (New York: Vintage, 1984), s. 3-4.

9 Bkz. Kobena Mercer and Isaac Julien, "Race, Sexual Politics and Black Masculinity: A Dossier," *Male Order: Unwrapping Masculinity*, ed. Rowena Chapman ve Jonathan Rutherford (Londra: Lawrence and Wishart, 1988) içinde, ve Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham, NC: Duke University Press, 1995).

çıkışına işaret etmediği konusunda Foucault'nun uyarısı, bu projesine ciddi bir zarar veriyor. Çünkü burada cinsellik ya da cinselliğin tarihi sadece yeni bir öznellik rejimine işaret etmiyor, aynı zamanda Greg Thomas'ın da dediği gibi, arzunun daha kapsamlı bir soy kütüğünü gösteriyor. Çağdaş cinsellik oluşumu ise bunun sadece bir parçasıdır.[10] Bu yüzden cinselliğin öznesi olma, Foucault'ya göre, -daha genel bir şekilde sınıflandırılmış, ırksallaştırılmış ve üstün-ırkçı Batılı öznelcilikten ziyade- "Batılı erkeğin" kendisini "arzunun öznesi"[11] olarak görme şeklinin en yeni versiyonuydu.

Foucault'nun problemli uyarısını bir kenara bırakırsak, benim buradaki amacım, "cinsellik"in farklı tarihi ve coğrafi bağlamlarda farklı yaşandığını ya da kendisini şekillendiren özgün "kültürel" yorumlara sahip olduğunu söylemek değildir. Bundan ziyade "cinsellik"in kendisinin (dünyanın ancak cinsellik rejimiyle anlaşılıp kavranabileceğini kabul eden) epistemolojik ve (cinselliğin öznenin hakikati olduğu) ontolojik bir kategori olarak belli başlı Avro-Amerikan ve Avrupalı tarihi ve sosyal oluşumların bir ürünü olduğunu vurgulamak istiyorum. Cinsellik, evrensel olmayan ya da evrenselleşmesi gerekmeyen "kültürel" (ve kurumsal) bir kategoridir. Aslında "cinsellik" kategorisi Avrupalı sömürgecilik ile beraber Avrupa dışındaki yerlere gittiğinde, oralarda bırakın "kültürel" olarak, "kurumsal" olarak benimsenmesi bile bu terimin Avrupa ve Avro-Amerika'daki kullanımına ne benzer ne de uyumludur.[12] Cinsellik kategorisi emperyalist sermaye ile çevreyi gezmeye devam ediyor. Ancak etkileri, yurtiçinde olduğu kadar kesin ve üretken değildi. John D'Emilio şunu iddia etmişti: "Gey erkekler ve lezbiyenler sürekli var olmamıştır. Aksine bunlar tarihin bir ürünüdür ve belirli bir tarihi çağda varlık sahnesine çıkmıştır. Bu çağın belirgin özelliği ise kapitalizmle olan ilişkisidir."[13] Şunu da eklemem gerekir

10 Greg Thomas, *The Sexual Demon of Colonial Power: Pan- African Embodiment and Erotic Schemes of Empire* (Bloomington: Indiana University Press, 2007), s. 3.

11 Foucault, *The History of Sexuality*, C. 2, s. 5-6.

12 Bu durum tabii ki şu anlama da gelir: Cinsel "doğululaşma" (buna "batılılaşma" demek daha doğru olmaz mıydı?) da aynı zamanda kültürel ve tarihi olarak belirli bir kavramdır. Bu konuda bkz. Sonya Katyal, "Exporting Identity," *Yale Journal of Law and Feminism* 14, no. 1 (2002), s. 99.

13 John D'Emilio, "Capitalism and Gay Identity," *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. Henry Abelove, Michèle Aina Barale, ve David M. Halperin (New York: Routledge, 1993) içinde, s. 468. Küreselleşmeye dair literatürün daha yeni bir incelemesi için bkz. Jon Binnie, *The Globalization of Sexuality* (Londra: Sage Publications, 2004).

ki bu durum aynı zamanda heteroseksüel ve "doğru-düzgün" erkekler ve kadınlar için de geçerliydi, bunlar da belirli bir tarihi dönemin ürünüydü. Geyler ve lezbiyenler gibi heteroseksüellerin de tarihi olarak ortaya çıkışı ve üretimi, dünyanın belirli coğrafi bölgelerine ve bu bölgelerdeki halk sınıflarına özeldi. Buralarda belli bir sermaye birikimi türü ortaya çıkmıştı ve üretime dair belirli kapitalist ilişki türleri yaygındı.

Eğer kapitalizm, üretimin evrenselleştirici aracıysa ve bu araçları biçimlendirmek için kendiyle yakından alakalı biçimler ve yöntemlere sahip olsa da; bu biçimler ve yöntemler ulusal kanunlar ve ekonomilerde kurumsallaşmamıştı. Aynı şekilde çeşitli insanların gündelik ve samimi uygulamalarında da bunlar yer edinememişti. Bu biçimler ve yöntemler kendi yurtlarındaki tesirin aynısını başka yerlerde gerçekleştiremiyordu (burada amacımız hetero/homo ayrımını yapmanın Avro-Amerikan toplumları normalleştirmede tamamen başarılı olduğunu söylemek değildir; bundan ziyade şunu demek istiyoruz: Bu ayrım, kendisini kimlikleri düzenlemenin baskıcı bir şekli olarak belirledi ve Batı'da buna karşı çıkanları normalleştirmeye devam ediyor). Hetero-homo ayrımının ve bununla uyumlu sosyo-cinsel kimliklerin kendilerini her yerde aynı şekilde ortaya koymadaki yetersizliği, diğer pek çok kategori ve ürünün durumuna benzemektedir. Bunlar emperyalist sermaye ile metropollerden çıkıp dengesiz büyümüş çevrelere doğru seyahat etmektedir. Greg Thomas'ın da iddia ettiği gibi "erotik kimliğin ya da temsillerin imkânları hiçbir şekilde Avrupa'nın heteroseksüellik ve homoseksüellik dediği şey tarafından tüketilmedi. Bu dar muhalefet ne doğaldır ne de evrenseldir. Bu muhalefet modern, Batılı, burjuvazi ya da yönetici sınıfa özeldir. Medeni olanla olmayan, sömürülenle sömüren arasındaki daha geniş cinsel muhalefeti desteklediği için bu muhalefet geleneksel olarak beyazlara hastır ve beyazların üstün olduğunu kabul eder."[14] George Chauncey'in de gösterdiği gibi 20. yüzyıl başında New York'ta bile cinsellik, herkes için hakikatin egemen rejimi olarak tespit edilmemişti: "20. yüzyıl başındaki baskın cinsel kültür ile bizim çağımızda-

14 Thomas, *The Sexual Demon of Colonial Power*, s. 22. Thomas şunu ilave eder: "Batı'daki Heteroseksüellik ve her türlü cinsel nevrozlar gibi homoseksüellik de doğal ve evrensel bir olgu olmaktan ziyade kültürel olarak spesifiktir. Ve heteroseksüellik ve nevroz gibi bu da sadece emperyalizm ile evrenselleştirilebilir." (s. 87)

kinin arasında en çarpıcı fark, önceki kültürün, erkeklerin diğer erkeklerle düzenli olarak cinsel münasebet kurmasına ne ölçüde izin verdiğidir ve bunu yaparken onların kendilerini "gey" olarak tanımlamalarını -ya da başkalarının böyle tanımlamalarını- şart koşmamıştır. Pek çok erkek cinsel uygulamalarını hetero-homoseksüel bir eksende algılayıp düzenlememiştir."[15]

Aslında çağdaş Batılı cinsel kimliklerin sunulduğu sömürge-sonrası dönem şartlarında cinsel düzen, daha önceden tercüme edilmiş ve tekrar edilmiş bir sömürge epistemolojisinin sonucuydu. *Desiring Arabs* adlı kitabımda da kaydettiğim gibi Avrupalıların Avrupalı olmayanları cinsel arzular ve uygulamalar temelinde kınaması, sömürge sürecinin başlamasının hemen ardından oldu. Bu da o sıralarda yaygın olan Avrupalı Victoria Dönemi normları içinde asimile olmaya (bazen de bunlardan farklılaşmaya) dair tepkisel bir söylemi tetikledi. Bu yüzden hetero-homo ayrımının ve daha spesifik olarak gey (ve biraz daha az bir oranda lezbiyen) kimliğinin daha yakın bir dönemde emperyalist bir şekilde ihraç edilmesi, zaten sıkıntılı bir tercüme sürecinden mağdur olunan bir bağlamda gerçekleşecekti. Bu tercüme süreci, normatif ve doğal arzuların belirli "yan" anlayışlarını üretmişti. Zaten bu arzular da Batılı tıbbi ve bilimsel argümanlar ve sınıflandırmalarla değişmişti fakat çoğu Batılı bir cinsellik rejimi kurmakta başarısız olmuştu.

Bu cinsel kimliklerin her zaman Batı'nın dışında ya da içinde oluşurken başarısızlığa uğradığını ve bu başarısızlığın da küllî olduğunu iddia etmiyorum; bundan ziyade bu cinsel kimliklerin sınıflara ya da ülkelere göre farklı şekillerde başarılı ya da başarısız olduklarını düşünüyorum. Bu da kapitalist yapılara, bu yapıların değişik sınıflar içinde ürettiği belirli hayat tarzlarına ve samimi hayat tarzları ve şekillerine bağlı olarak gerçekleşiyor. Bu hayat stilleri de zaten eşit olmayan kapitalist gelişimin bir sonucudur. Dahası, emperyalist sermaye yeni kimlikler -buna kapitalist sermayenin küresel ölçekte yaydığı heteroseksüel burjuvazi çekirdek aile biçimiyle uyumlu olan cinsel kimlikler de dâhil- yaratmada üretken durumdayken, bunun çevrede yarattığı ve ürettiği her türlü yeni cinsel kimlikler homo-hetero ayrımı

15 George Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940* (New York: Basic Books, 1994), s. 65.

sisteminde her zaman ya da sık sık kendine yer bulamamaktadır. Uluslararası cinsel kimlikçilerin ve çevredeki elitlerden bazılarının bu kimlikleri homo-hetero ayrımı içerisinde zorba bir şekilde asimile etmek istemesi, Dennis Altman'ın da iddia ettiği gibi, emperyalist sermayenin nüfuzunun (kültürel açıdan emperyalist) bir belirtisidir, sonucu değil.[16] Bu noktada şunu aklımızda

16 Bkz. Dennis Altman, "On Global Queering," Australian Humanities Review, electronic journal: http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue- Temmuz- 1996/altman.html#2 (son erişim tarihi 1 Nisan 2014) ve aynı sayıda bu makaleye verilen tepkilere de bakınız. Altman'ın çalışması genellikle geylik ve eşcinsellik projelerinin evrenselleştirilmesine karşı olsa da, maalesef, evrensel "paylaşılmış [homo] seksüellik" meselesine müracaat ediyor. Bu durumda "seksüellik" kategorisinin evrenselleştirilmesi meselesini sorgulamada başarısız oluyor. Bkz. "Global Gaze/Global Gays," GLQ 3, no. 4 (1997), s. 433. Altman'ın aksine Tom Boellstorff aynı cinsiyetlerin birleşmesi ve homoseksüel ve gey kimlikler konusunda oldukça hevesli, hatta benim "Re- Orienting Desire: The Gay International and the Arab World" (*Public Culture'da* yayımlandı, Bahar 2002) başlıklı makalemdeki şu görüşümü de yanlış değerlendiriyor: Bence Arap dünyasındaki gey kimliği üst ve orta-üst sınıfla sınırlı çünkü onların ekonomik dönüşümü ve Batılılaşmaya ve Batılı kültüre ve tüketici ürünlerine erişimi daha kolay. Kendisi bu görüşümü "homoseksüellerin üst sınıf oluşturduğu" şeklinde Batılı şablona delil olarak kullanıyor. "Gay International (Gey Enternasyonel)" şeklindeki yeni terimimi komünizm karşıtı ideolojik bir çerçeve içinde okurken (bu tabirde Komünist Enternasyonel'deki gibi bir ironi niyeti yok, Komünist Enternasyonel dünyada kapitalizm altındaki tüm komünistleri ve emekçileri kendi devrimci hedefleri altında toplamayı -her ne kadar kültürel ve ekonomik sınırlılıkları olsa da- amaçlıyordu. "Gay International" ise savunmayı planladığı konuları kendi üretir.) bu çerçeveyi hiç incelemeden maalesef bana yansıttı, benimle özdeşleştirdi. Boellstorff şuna inanıyordu: Bu yeni tabir, McCarthy'ci bir anlayışı yansıtan bir Homoseksüellik şablonuna paralel olarak küresel bir gey tehditi öne sürüyor gibi görülebilir. Kendi kullanımında gey ve homoseksüel terimlerinin neredeyse eş anlamlı kullanıldığına dikkat edin. Bkz. Boellstorff, *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 233n. Kendisi ayrıca Neville Hoad'un ufuk açıcı kitabı *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*'ı (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007) eleştiriyor ve bunu da yazarın geyliğin uluslararası bir hâle getirilmesindeki emperyalist karakterle alakalı iddialarıyla ilişkili olarak yapıyor. Ona göre yazarın bu iddiaları polemikçi ve gerçeklerden yoksundur. Şunu söylüyor: "Bu tür suçlamalara Joseph Massad gibi akademisyenlerin çalışmalarında da rastlanır ve tipik olarak polemikçi bir düzlemde gerçekleşir. Ulusaşırı eşcinsel aktivistler ağının boyutu, gücü, oluşumu ve niyetleri konusunda çok az delilleri ve önemli yanlış tasvirleri vardır. Bkz. Boelstorff, "Queer Trajectories of the Postcolonial," *Postcolonial Studies* 11, no. 1 (2008), s. 116.

Eşcinsellik üzerinde yapılan çalışmalara dair alan yazının incelenmesinde Boellstorff, Jasbir Puar'ın çalışmaları ve benimkiler hakkında benzer ve ispatlanmamış iddialar ve yanlış okumalar sunar (onun "Circuits of Queer Mobility: Tourism, Travel, and Globalization," [*GLQ* 8, sayılar. 1-2 [2002]: s. 101-137] adlı çalışmasından alıntı yapar). Suçlaması şudur: "Etnografik açıdan daha bilgi yüklü çalışmalarla kıyaslandığında bu tür çalışmalar şunu varsayar: Batı dışında kendilerini gey ya da lezbiyen olarak tanımlayan kişiler hakiki değildir; zengin, STK'lerle ilişkili, gezici, ve nihayetinde kendi kültürlerinden yabancılaşmış tiplerdir." Bkz. Tom Boellstorff, "Queer Studies in the House of Anthropology," *Annual Review of Anthropology* 36 (Eylül 2007), s. 23. Bu bana epey uç bir yanlış anlama olarak geliyor zira ne ben ne de Puar "hakiki" ya da "hakiki olmayan" kimlikler konusunu incelemedik. Boelstorff'un bu konuda benim çalışmamı beğenmeme sebebi, benim yerli bir muhbir olarak iş görmeyi ısrarla reddetmem olabilir. Böyle olsaydım "Arap," "Müslüman" veya "İslamî" cinsiyet anlayışı konusunda bilgi

tutmalıyız: Edward Said'in de bize hatırlattığı gibi, "emperyalizm kimliğin ihracıdır."[17] Avrupalı olmayanı ötekileştirmiştir ve bazen de neredeyse (ya da potansiyel olarak) Avrupalı hâle getirmiştir.

D'Emilio Batı'da gey ve lezbiyen kimliklerinin ortaya çıkışı üzerinde kapitalizmin etkisinin, sermayenin hem öznel hem nesnel etkilerinin bir sonucu olduğunu göstermeye çalışmıştı zira sermaye iş ilişkilerinin nesnel gelişimini takip ediyordu ve bu ilişkiler şunları gerektiriyordu:

> Yeni yerleşme ve göç aktiviteleri,
>
> Aile ve akrabalık bağlarının çözülmesi,
>
> Tüketici toplumunun yaratılması
>
> Cinsel kimliklerin gelişimine yol açan bu değişikliklerle orantılı bir şekilde cinsel arzuları üreten, biçimlendiren ve açığa çıkaran sosyal ağların "öznel" bir şekilde ortaya çıkması.

Adeta kutsal bir savaş içerisindeki cinsel kimlikçiler, bu tür kimliklerin çevredeki bir dizi ülkede varlığı konusunda ısrarcıydılar. Bu ise Avrupa ve ABD'de meydana gelen paralel gelişmenin bir kanıtıydı. Ancak onların bu ısrarı bu toplumlardaki çok az elit bireyin öznel kimliklerine başvurmuştu ve bu elitlerin Batı'da ortaya çıkmalarına zemin hazırlayan ekonomik ve sosyal yapıları görmezden geliyordu.

Amerikalı ve Batı Avrupalı cinsel kimlikçiler hiçbir zaman amaçsal şemayı sorgulamadılar. Bu şema muhtemel tek bir sonuçtan bahsediyordu ve o da sermayenin küreselleşmesinin dünya genelinde cinsel yakınlık şekilleri ve biçimlerine sebep olacağı şeklindeydi. Bu sonuç, sermayenin ana vatanında sebep olduğu sonuçla aynıydı. Hatta eğer Leninistler gibi fakat farklı

sağlardım ve bunu da bu veriyi etnografya formunda üreterek yapardım. Yine benim cinsiyet fikrini tarih-ötesi ve coğrafya-ötesi, açıklayıcı ve analiz edici bir kavram olarak evrensel bir uygulanabilirlik içinde kabul etmeyi reddetmem de Boelstorff için bir sebep olabilir. Literatürü incelerken kendisi takdire şayan bir şekilde kimliklerin tarihselliğini ve muhtemel evrenselleşmesini sorgular. Bu kimlikler LGBTIQ başlığı altında toplanır fakat "cinsiyet" kavramının kapsamına girmez. Ona göre cinsiyet, hem objektif hem de evrenseldir. Araştırmasının insanın yolculuğunda cinsiyetin yerine dair bakış açısı kazandırdığı sonucuna varır. Bu çalışmada "insan" muhtemelen Avrupalı ve Avro-Amerikalılar için evrenselleştirici bir koddur (agy., s. 27).

17 Edward W. Said, *On Late Style: Music and Literature against the Grain* (New York: Pantheon, 2006), s. 85.

bir kulvarda, bu cinsel kimlikçiler de sermayenin homo-hetero ayrımının tesis edilmesi için sadece nesnel koşulları yaratacağına inanıyorlarsa; öznel koşulları meydana getirmede keşif kolu rolünü oynamayı ve homoseksüelliğe ve heteroseksüelliğe ulaşmada kitlelere liderlik etmeyi umuyorlar demektir. Bu ise kitlelerin kendi başına meydana getirebileceği bir şey değildir. Sermayenin Batı'da ürettiği ne öznel ne de nesnel koşullar hakkında başka yerde herhangi bir delil olmamasına rağmen, cinsel kimlikçiler Arap dünyası üzerindeki pozisyonlarını desteklemek için nadir bir örneğin adeta seri üretimini yapmaktadırlar. Bu pozisyon ise 2004 yılının sonunda kurulan ve 350 milyonluk Arap âleminde 4 milyonluk bir ülkede yaklaşık 30 "homoseksüel" üyeden oluşan Lübnan'ın Helem örgütüdür.[18] Ancak Helem'in çabaları pek de orijinal değildir. Dennis Altman 1996'da şunu iddia etti:

> Yine de Batılı olmayan pek çok homoseksüel Batılı bir modele bağlandı ve bu modeli bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde kendi hareketlerine dayatmak istiyorlar. İnsan hakları söylemleri ve daha spesifik bir şekilde AIDS/HIV dili ile destekleniyorlar (bu yüzden gey bir topluluğun tanınması pek çok uluslararası AIDS konferansında talep edilen bir durumdur). Bu tür talepler Asyalıları ya da Güney Amerikalıları temsil etme adına seslendirildiğinde, baskıya uğrayanların seslerini duyurma talebi olarak mı anlaşılacak yoksa içselleştirilmiş bir emperyalizmin yeni bir aşaması olarak mı?[19]

Tahminime göre son on beş yılın kayıtları ikincisinin daha çok vurgulandığını gösteriyor. Ve bu sadece Batılı olmayan homoseksüeller için değil Batılı olmayan homofobikler için de geçerlidir.

Helem örneğinde, bu örgüt, 2005 yılından beri Ford Foundation ve Astraea Lesbian Foundation for Justice tarafından finanse edilmektedir. Astraea Lesbian Foundation for Justice adlı vakıf New York merkezli bir uluslararası gey örgütüdür. ABD'den "kıtalarla, dille ve kültürle" ayrılan gey örgütlerini finanse et-

18 Lübnan'daki Helem konusunda (Al- Himayah al- Lubnaniyyah lil- Mithliyyin –Lübnanlıların Homoseksüelleri Himayesi için bir kısaltma) üye sayısı örgütün "sosyal danışmanı" Sharbil Mayda tarafından kırk olarak bildiriliyor ve bunların yüzde yirmisi homoseksüel olmasa da onların hakkını savunuyor. Bkz. "Hulm Ta'tasim Didd al-'Unf" (Helem şiddete karşı oturma eylemi yapıyor) *Al- Safir*, 23 Şubat 2009.

19 Dennis Altman, "Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities," *Social Text*, no. 48 (Güz 1996), s. 85.

mektedir ve kendisi de Ford Foundation'dan büyük maddi destek almaktadır.[20] Helem ayrıca Hollanda Büyükelçiliği, Heinrich Böll Foundation, Chicago merkezli Heartland Alliance (sadece Üçüncü Dünya'daki gey örgütlerini finanse ediyor - Nijerya, Sri Lanka, Guatemala ve Lübnan),[21] UNAIDS ve Dünya Bankası tarafından da finansal olarak desteklenmektedir.[22] Burada şunu da vurgulamak gerekir: Helem, Lübnan'da mevcut bir gey topluluğu tarafından kurulmadı; bundan ziyade Helem'in amacı böyle bir topluluğu kurmaktır.[23]

O hâlde kişi sosyal normatifliği etkilemek için kullanılan bir bilgi kategorisini, bir sosyolojik araştırma hedefini, bir tecrübe epistemolojisini ve kurumsallaşmış bir fikri nasıl inceleyebilir? Özne oluşturmak için önemli olanı söylemiyorum bile. Bu özne oluşturma meselesi -bunu öznel kimlik belirleme ya da insan davranışını ve cinsel arzuları kavrama aracı olarak kullanmayan toplumlarda- temelde modern bir Avrupa kullanımı olarak cinselliğin ne olduğunun sorgulanmasıdır. Belki de burada Avrupa cinsiyetçiliğinin spesifik sınıf temeli açısından Foucault'nun bir görüşüne bakmak gerekir:

> Eğer cinselliğin, karmaşık politik teknolojiden türemiş belirli bir kullanım tarafından bedenlerde, davranışlarda ve sosyal ilişkilerde

20 Astraea'nın web sitesi için bkz. http://www.astraeafoundation.org/about/ Astraea'nın finansal destekçileri için bkz. *Astraea's 2008 Annual Report*, websitelerinden erişilebilir (s. 36).

21 Web sitesi için bkz. http://www.heartlandalliance.org/international/partners/global-equality-network.html.

22 Bkz. *HELEM: A Case Study of the First Legal, Above- Ground LGBT Organization in the MENA Region*, 21 Ekim 2008'de yayımlanan rapor, s. 11-12. Örgütün web sitesi Arap gazetelerinin makalelerini yayımlıyor. Helem hakkındaki yorumlarını içeren bir röportajda örgütün yöneticisi Ghassan Makarem ile yaptığımız söyleşi için bkz. "The West and the Orientalism of Sexuality: Joseph Massad (Columbia University) talks to Ernesto Pagano," *Reset DOC*, 1 Aralık 2009, http://www.resetdoc.org /EN/Massad- interview- gay.php (son erişim tarihi 1 Nisan 2014). Ayrıca Ghassan Makarem tarafından editöre yazılan mektup için bkz. "We are not Agents of the West," *Reset DOC*, 10 Aralık 2009, http://www.resetdoc.org/EN/Helem- replies- Massad.php. Kendisine cevabım ise 14 Aralık 2009'da yayımlandı: http://www.resetdoc.org/EN/Massad- counter- replies.php.

23 Helem'in kuruluşuna yönelik hikâyeyi çarpıtarak sunan bir makalede mevcut direktör Ghassan Makarem örgütün kurucularının isimlerine bile yer vermez. Ayrıca bunların pek çoğunun örgütten ayrılmasına sebep olan dâhili tartışmalar ya da pek çok Helem üyesi arasında son yıllardaki tartışmalar da bu makalede yoktur. Tabii Makarem'i örgütün başına geçiren tartışmalardan bahsetmiyoruz bile. Aslında kendisinin aktardığı tarih öyle geneldir ki insan, örgütün yapısı hakkında çok az şey öğrenebilir. Anlattığı şeyler örgütün sözde emperyalizm karşıtlığını anlatan süslü sözlerin ötesine geçmez. Oysaki kendisi, gündemlerini Helem'in coşkuyla takip ettiği emperyalist örgütlerin finansal desteğinden faydalanmaktadır. Bkz. Ghassan Makarem, "The Story of Helem," *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (2011), s. 98-113.

> üretilen bir etkiler dizisi olduğu doğruysa; şunu kabul etmek gerekir ki bu kullanım sosyal sınıflar açısından uyumlu bir tarzda iş görmez ve sonuç olarak aynı sonuçları da doğurmaz. Burjuvazi bir cinsiyetçiliğin olduğunu ve sınıflara özel cinsiyetçilikler olduğunu söylemeliyiz. Belki de söylememiz gereken şey cinsiyetçiliğin orijinalinde burjuvazi olduğu ve kendi ardışık kaymaları ve yer değişiklileri içinde cinsiyetçiliğin spesifik sınıf etkileri doğurduğudur.[24]

Avrupa burjuvazisinin cinsellik anlayışını sömürgelerde kullanmada görülen asimetri, 19. ve 20. yüzyıl başlarındaki Avrupalı kimlik söylemleri tarafından üretilen cinsel kimliklerle birleşir. Ayrıca buna kategorilerin, tecrübelerin ve bilginin nesnelerinin icadı da katılır. Bilginin nesneleriyle kastedilenler heteroseksüellik (bunun normatif anlamı 20. yüzyıla kadar ortaya çıkmadı),[25] biseksüellik ve homoseksüelliktir. ABD'de spesifik bağlamlar içerisinde gey ve lezbiyen kimlikler ve bunların ötekisi olan "düzgün" kimlikler adı altında geliştirilen daha sonraki sosyal kimliklerden bahsetmiyoruz bile.

Dahası, eğer ABD'deki gey ve lezbiyen aktivizminin tarihi, heteroseksüellerden farklı olmayı ama aynı haklara sahip olmayı isteyen kültürel muhalif hareketten başlıyorsa, bu durumda ikinci aşaması da bunun bir hareket olmaktan çıkıp komitelerde, akademik programlarda, hükümet ve sivil topluma ait politika belirleme mekanizmalarında ve yerel ve uluslararası STK'lerde kurumsallaşmasıdır. Bu yapılar, geyler ve lezbiyenlere heteroseksüellerle aynı hakların tanınması için çalışırlar. Bu durumu Lisa Duggan şöyle değerlendirir:

> Geniş tabanlı ilerlemeci bir hareketin artık temsilcisi olmayan pek çok önde gelen ulusal lezbiyen ve gey medeni hakları örgütü; dar kapsamlı ve zengin bir elit gey sınıfı yaratmak için hukuk ve halkla ilişkiler firmalarıyla lobi faaliyetleri yürütüyor. Sonuç olarak gey evlilikleri ve geylerin askerlik yapmaları konusundaki baskı siyasi, kültürel ve ekonomik meselelerin yerini aldı. Hâlbuki bu meseleler,

24 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 1. Cilt, Introduction (New York: Vintage, 1980), 127. Foucault cisiyetçiliğin sınıf temeli hakkında konuşan ilk teorisyen değildir. Farklı bir bağlamda V. N. Voloshinov 1920'lerdeki psikanaliz eleştirisinde şunu beyan etmişti: "Antik Yunan'daki yönetici sınıfın homoseksüel eğilimleri, davranış ideolojilerinde hiçbir tartışmaya sebep olmadı. Bu homoseksüel eğilimler serbestçe konuşuldu ve hatta formüle edilmiş ideolojik ifadeler buldu (örneğin Platon'un Symposion'u) V. N. Voloshinov, *Freudianism: A Marxist Critique* (Londra: Verso, 2012), s. 145. Voloshinov burada tabii ki kimliklerden değil aynı cinse karşı duyulan arzulardan ve yapılan muamelelerden bahsediyor.

25 Bkz. Jonathan Ned Katz, *The Invention of Heterosexuality* (New York: Dutton, 1995).

yaklaşık yirmi otuz yıl öncesinin ilerlemeci sosyal hareketi bağlamında ulusal gruplar ortaya çıkarken onları harekete geçirmişti.[26]

Yanlış bir şekilde İslam dünyası adı verilen bölgenin hiçbir yerinde buna benzer sosyal hareketlerin olmaması, Avrupalı ve Avro-Amerikanları, gey ve lezbiyen kimlikleri (her ne kadar lezbiyen kimlik söylemin ötesine geçemese de) kurumsallaştırma çabalarından vazgeçirmedi. Batı bunu İslam dünyasındaki sivil toplumları dolduran kendi finanse ettiği Batılı STK'ler aracılığı ile ve ABD ve bazı Avrupa üniversitelerinde yürütülen akademik projeler vasıtasıyla gerçekleştiriyordu. Gey Enternasyonal adını verdiğim hareketin ortaya çıkmasının tarihsel olarak ABD ve Batı Avrupa'da yayılan küreselleşmeci neoliberal hareketle aynı zamana denk gelmesi tesadüf değildi. Ayrıca Sovyetler Birliği'nin gittikçe zayıflayıp yıkılması da bu döneme denk gelmişti. Aslında bu dönem Reagancılık ve Thatchercılık çağıydı ve bu ortamda gey haklarını komünizme bağlamak için önemli bir teşvik ortaya çıkacaktı. Küba rejimi aleyhinde propaganda yapmak üzere Fransız yapımı *Improper Conduct* (Mauvasive Conduite, yönetmenliğini Kübalı muhalifler Nestor Almendros ve Orlando Jimenez Leal üstlenmişti) adlı filmin 1984 yılında gösterime girmesi bunun bariz bir örneğiydi. Filmde Küba rejimi homoseksüellerin haklarını zorbaca ihlâl ediyor gibi gösterilerek hedef tahtasına konmuştu. Film Batı Avrupa'da birkaç tane insan hakları ödülü almıştı ve ayrıca 1984 San Francisco Uluslararası Lezbiyen ve Gey Film Festivali'nde En İyi Belgesel İzleyici Ödülü kazanmıştı.[27]

Helem örneği Arap dünyasında ABD ve Avrupalı finansmanı olan ve Batılı neoliberal gündemlere bağlı STK'lerin yayılmasının ardından kadın hareketlerinin başına gelen şeyin sembolü oldu. Burada önemli olan şey, ABD hükümet politikaları ve hukukunda 1970'lerdeki Amerikan feminizminin önemli bir yer edinerek kurumsallaşmasıydı. Bu önemli konum, ABD hükümeti tarafından BM ve Batılı özel vakıflar aracılığıyla dünyanın

26 *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy* (Boston: Beacon Press, 2003), s. 45.

27 Küba komünizmi ve homoseksüellere dair bkz. Lourdes Arguelles ve B. Ruby Rich, "Homosexuality, Homophobia, and Revolution: Notes toward an Understanding of the Cuban Lesbian and Gay Male Experience," 1. Kısım, Signs 9, no. 4 (Yaz 1984), s. 683-699 ve 2. Kısım, Signs 11, no. 1 (Güz 1985), s. 120-135.

geneline empoze edilmişti.[28] 1970'ler tarzı feminizm 1980'lerin sonu itibariyle Amerikan akademisinde gücünü kaybetti ve bunun yerini daha sofistike feminist metotlar aldı. Bu metotlar liberal ve ahlakçı yaklaşımları eleştiriyordu. Neoliberal çağın bir parası olarak üçüncü dünyayı işgal eden ve Batı tarafından finanse edilen STK'lerin ortaya çıkışında uluslararası olan ve kurumsal hâle gelen şey, 2. bölümde de gördüğümüz gibi, evrensel bir model olarak eski beyaz orta-sınıf Protestan feminizmiydi. Yerel sivil toplumun bir alternatifi olarak bu tür STK'lerin ortaya çıkışı, -STK'lerin maaşlı çalışanlarına dönüştürülen pek çok kadın aktivist ile iş birliği içinde- yerel aktivizmin mevcut stratejilerini ve hedeflerini 1970'lerin Amerikan tarzı feminizmine döndüren şeydi. Aslında sadece yerel aktivistler değil, yerel entelektüeller de Batılı bir eğitim almıştı, bu STK'lerin personeliydi ve ABD feminizminde daha sonradan ortaya çıkan gelişmelerden habersizdi. Bunun tek istisnası 1970'lerin feminizminde yeni bir kılıfla ortaya çıkan çok kültürcü dönüşümdü. Bu kişiler çağdaş bir akademik teori olarak bu tür feminist anlayışları benimsedikleri için böbürleniyordu ve 1980'lerden itibaren ABD akademisinde bu konuya yöneltilen yoğun eleştirilerden epey habersizdi. Bu eleştirileri ise beyaz olan ve olmayan ABD'li feminist akademisyenler ve üçüncü dünyadaki (Araplar ve Müslümanlar da dâhil) feminist akademisyenler (önceki bölümde ele almıştık) yapıyordu. Aynı zamanda ABD hükümetinin ve Amerikalı finansörlerin dünyanın geri kalanına dayattığı ve Helem gibi örgütlerin benimsediği 1970'ler feminizmini takip eden şey, bu aktivist Gey Enternasyonalizm, söylemiydi ve 1990'lardan beri dillendirilen eşcinsel teorisinin eleştirilerine tamamen kayıtsız kalmıştı. Bu eleştiriler gey aktivizminin ve çalışmalarının önceki aşamasının tetiklediği cinsel teoriler ve politikalar üzerineydi.

ABD hükümetinin Gey Enternasyonalizmini benimsemesi öylesine kurumsallaştı ve öylesine İslam dünyası üzerine odaklandı ki İslamabad'daki ABD elçiliği ve onun maslahatgüzarı Richard Hoagland ve GLIFFA (Dış İşleri Teşkilatlarındaki Geyler ve Lezbiyenler) üyeleri 26 Haziran 2011 yılında elçiliğin tarihindeki ilk gey, lezbiyen, biseksüel ve trans-birey (LGBT) "Onur

28 1970'lerdeki Amerikan feminizminin ABD'de kurumsallaşması hakkında bkz. Janet Halley, *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

Kutlaması"na ev sahipliği yaptı. Pakistan'daki ABD elçiliğinin basın açıklaması şöyleydi: "Bu toplantı ABD elçiliğinin Pakistan'daki LGBT hakları da dâhil insan hakları meselesine daimî desteğini göstermiştir. Ayrıca bunu bu hakların, Pakistan toplumunun genelinde aşırı uç unsurlardan gelen saldırılara maruz kaldığı bir dönemde yapmıştır." Basın açıklaması bize şunu gösteriyordu: Maslahatgüzar, "LGBT aktivistlerine hitap ederken ve Pakistan'daki LGBT hakları için mücadelenin henüz başlangıç aşamasında olduğunu kabul ederken şöyle diyordu: 'Açık olmak istiyorum: ABD elçiliği burada sizi destekliyor ve bu yoldaki her adımınızda yanınızda olacak.'"[29] Cinsellik ve cinsiyetle ilgili kavramları evrenselleştirmenin bu ABD'li neoliberal modeli özellikle "İslam" dünyasında "cinsellik" ve "İslam" hakkındaki çağdaş politikaların ve polemiklerin çoğuna bilgi sağlıyordu. 2011 yılının Aralık ayında Obama yönetiminin yaptığı açıklama şöyleydi: ABD hükümeti yabancı yardım programına, diğer ülkelerin ABD'nin cinsel haklar ve cinsel kimliklerin korunması vizyonuna bağlı kalmaları için yapılacak çalışmaları da dâhil edecekti. Bunu Dış İşleri Bakanı Hillary Clinton da bir konuşmasında dile getirmişti. ABD'nin bu adımı, emperyalist siyaset jestlerinin en yenisi ve görkemlisiydi.[30] Burada şunu da ifade etmeliyiz ki aslında Obama İngiltere'nin o dönemdeki Başbakanı David Cameron'ı takip ediyordu. Cameron 2011 yılının Ekim ayında gey hakları yüzünden Nijerya'ya yapılan yardımların askıya alınması tehdidinde bulunmuştu.[31]

Bu mesele şu durumla da ilişkilidir. İslam'da cinsellik üzerine yazan ilk bilginler Arap liberallerdi,[32] oysaki 1980'lerden beri "cinsellik ve İslam" üzerine yazanlardan bazıları sağcı neoliberal emperyalist siyasi akımlara müntesipti. Örneğin "İslami homo-

29 ABD elçiliği web sitesinden: http://islamabad.usembassy.gov/pr_062611.html (son erişim tarihi 1 Nisan 2014).

30 Bkz. "Memorandum for the Heads of Executive Departments and Agencies: International Initiatives to Advance the Human Rights of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Persons," Beyaz Saray Basın Ofisi tarafından yayımlandı, 6 Aralık 2011.

31 Dotun Ibiwoye, "Gay Right Controversy: A Gathering Storm over Cameron's Comments," *Vanguard*, 23 Kasım 2011.

32 Örnek olarak Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male- Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Cambridge: Schenkman, 1975) ve Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam* (Paris: Presses universitaires de France, 1975). Bu kitapların değerlendirilmesi için bkz. *Desiring Arabs*, s. 144-157 ve s. 152-157. Ayrıca bkz. B. F. Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

seksüellik"[33] konusundaki ilk ciltlerden birinin editörlerinden biri olan Stephen O. Murray sağcı ve neoliberal Bağımsız Gey Forumu'nun bir üyesiydi. Kendisi burada "Why I Don't Take Queer Theory Seriously (Eşcinsellik Teorisini Niçin Ciddiye Almıyorum?)" başlıklı bir makale yayımlamıştı.[34] Eski bir solcu olan Afsanah Najmabadi ise 11 Eylül olaylarından on yıl önce sağcı ve emperyalist yanlısı olmuştu ve Edward Said'e saldırmıştı. Çünkü Said, Thomas Friedman, Bernard Lewis, Fouad Ajami ve eski kocası Kanan Makiyyah'nın 1990-1991'deki savaş yanlısı duruşlarını eleştirmişti. Najmabadi, Said'e karşı bunları heyecanla savunmuş ve Said'in eleştirilerinin siyasi cinayete denk bir söylem olduğunu vurgulamıştı. Said'e yönelttiği sert eleştirilerde Najmabadi yarı Iraklı kızının örneğini vermişti. İddiasına göre (beyaz) Amerikan öğretmenleri 1990-1991 yıllarındaki körfez savaşı esnasında kızını bağırlarına basmışlardı. Bu da ABD'de Arap karşıtı ırkçılık olmadığının bir kanıtıydı ve Said'in bu konudaki iddiasını çürütüyordu.[35]

Kimlik temelciliğine bir direnç olarak modern dönemde ABD'de eşcinselliğe daha fazla yönelim, ne kadar başarılı ya da başarısız olursa olsun, aynı zamanda yerelci rengini korumaya devam eder. Bu da ABD'de ve Batı Avrupa'da cinsellik alanında çalışan pek çok yazar ve aktivistin hayal ettiği kadar kolay dönüştürülebilir ya da tercüme edilebilir bir şey değildir. Bu durum, Avrupalı sömürge güçlerinin, cinsellik kategorisini ve nesnesini ve buna bağlı kimlikleri, özne oluşturmanın bir şekli

33 Stephen O. Murray ve Will Roscoe, ed., *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* (New York: New York University Press, 1997). Kitabın değerlendirmesi için bkz. *Desiring Arabs*, s. 170-171.

34 Aktaran Duggan, *The Twilight of Equality*, s. 49.

35 Afsaneh Najmabadi, "Said's War on the Intellectuals," editöre mektup, *Middle East Report 2* (Kasım- Aralık 1991), s. 42-43. Najmabadi'nin sağcı politikaları 11 Eylül'den sonra ciddi bir şekilde açığa çıkmıştı, zira kendisi meydana gelen şeylerden derin bir "utanç" ve "sorumluluk" duyuyordu. Şu konuda ısrarcıydı: Bu eylemleri kınayan, fakat bir şekilde Arapların ve İranlıların ABD'nin sebep olduğu zarar yüzünden ona duydukları öfkenin arkasındaki tarihi arka-planı açıklamaya çalışan her bir Arap ya da İranlı terörizme ortak oluyordu: "her ne zaman 'ama' dersek, 'açıklamayı' seçersek, yeni bir politik kültür ve etik görünüm üretimine dâhil edilmiş oluruz. Bu durumda bizi rehin almaya veya intihar saldırısına imkân sağlayan bir dünya olarak görürler. Ve bu dünyanın 11 Eylül trajedisine izin verdiğini zannederler." Filistinlilerin ve İranlıların kendi vatandaşlarının işlediği her türlü şiddet eylemi sebebiyle beyaz Amerikanlardan ve Yahudi İsraillilerden daima özür dilemesi gerektiği konusunda da ısrarcıdır. Eğer bu olmazsa, tüm İranlılar ve Filistinliler (aslında "tüm Ortadoğulular") 11 Eylül trajedisine dâhil edilip suçlanacaktır. Afsaneh Najmabadi, "Wrong Regardless," editöre mektup, *Iranian*, 18 Eylül 2001, http://iranian.com/Opinion/2001/September/Wrong /index.html.

olarak, sömürge tebaası olan ve Avrupalı olmayan toplumları yönetmede kullanmadıkları ya da kullanmaya çalışmadıkları anlamına gelmiyor. Bu kullanım entelektüel (ve çok nadir de olsa hukuki) söylem seviyesinde genelde içselleştirildi (ve bazen dirençle karşılaştı). Fakat uygulama seviyesinde nadiren içselleştirildi ve sık sık dirence uğradı. Bu yüzden baskın bir epistemoloji ya da ontoloji hâline gelmedi. Bu ise Avrupalı olmayan kültürleri inceleyen Avrupalı ve Avro-Amerikan antropolojisinin büyük bir merakla ve hevesle gözlemlediği bir durumdu.

Akademik seviyede cinsellik ve kültür çalışmalarının en göze çarpan sorunu belki de ötekileri Avrupalı bir benlik içerisinde asimile etme eğilimiydi. Bu da kimlik olarak evrenselleştirme adı altında oluyordu. Ayrıca bu eğilim "ötekini," ilişki kurulamaz radikal ötekiliğin bir örneği olarak sunmaya karşı da geçerliydi. Bu durumda ise farklılığın simgesi "yerellik"ti. Bu yaklaşımların sonucu; işaretleri sadece Batılı bir kılavuz ile okumaktan kaynaklanan ilmi hataları işlemek değil, aynı zamanda metodolojik hatalardı da. Bu metodolojik hatalar ise son zamanlarda Batı'da yaygın olan baskın hetero-homo ayrımının tarih ötesi, coğrafya ötesi, kültür aşırı bir olgu olarak somutlaştırma riskine girmekten kaynaklanıyordu. Belki de bu somutlaştırma, Avrupalı tecrübe ve yorumlar tarafından yapılan tanım bağlamında insan üst fikrini karakterize eden bir özellik şeklinde olmuştu; hatta kapitalist nüfuzun dâhilî bir sonucu bile olabilirdi.[36]

19. ve 20. yüzyıl başlarında Batı tıbbında ve hukukunda hetero-homo ayrımının kurumsallaşmasının ABD ve Batı Avrupa akademisindeki kültürel ürünlerde ve kültür tarihçileri ve edebiyat eleştirmenleri arasında yaygınlaşması, bu ayrımın yanına tarih ötesi ve coğrafya ötesi bir gerçekçilik olarak eklendi. Öyle ki bilimin tek yapması gereken şey, meseleleri doğru yorumlamak oldu. Eve Kosofky Sedgwick meseleyi şöyle değerlendirdi: "Modern Batılı kültürün neredeyse her bir yönünü anlamak mümkün değildir. Bu anlayış eksiksiz olmaktan ziyade merkezi unsuru bakımından hasarlıdır. Öyle ki modern hetero-homo

36 Bunu şu yazımdan aldım: "Sexuality, Literature, and Human Rights in Translation," *Teaching World Literature*, ed. David Damrosch (New York: Modern Language Association, 2009) içinde.

ayrımının tanımı konusunda kritik bir analiz bile içermiyor.[37] Sedgwick iddiasını "modern Batı" ile sınırlandırma konusunda dikkatli olmuşken, diğerleri bu kadar dikkatli değildi. Hem Avrupa'nın ve dünyanın inşa edilmiş geçmişindeki şahsiyetler (Platon, Sappho, Catullus, Ovidius ve Abu Nuwas'tan Oscar Wilde ve Marcel Proust'a kadar) günümüze getirilip bu şahısların cinsel arzuları, tecrübeleri ve kimlikleri hakkında tanım yapmak üzere yakın zamanda icat edilen homo-hetero ayrımına uyumlu cinsel kimlikler veriliyordu; hem de Batılı tanımların dışında kalan çağdaş dünyanın şahsiyetleri bu yeni cinsiyet ayrımına dâhil ediliyordu, zira onların arzuları, tecrübeleri ve kimlikleri için tek mümkün yorumlama şablonu buydu.

Kath Weston 1993'teki bir araştırmasında şunu iddia etti: "Araştırmacılar tarihi değişikliği, maddi ilişkileri ve gözlemcilerin trans-bireylik ya da homoseksüellik olarak parlattıkları davranışların yerliler tarafından kavramsallaştırılma şeklini formüle etmek için *gerçekleri bulma misyonları*, tipolojiler ve korelasyonel çalışmaların ötesine geçtiğinde, antropolojideki lezbiyen/gey araştırmaları bir dönüm noktasına ulaştı."[38] Bunun sonucunda Carole Vance 1990 öncesine ait böylesi raporların kuvvetli bir değerlendirmesini sundu:

> Kültürel etki modeli şunu varsayar: Cinsel eylemler kimlik ve öznel anlam açısından istikrarlı ve evrensel önem taşır. Bu konudaki alan-yazın rutin bir şekilde karşı cinsle cinsel teması "heteroseksüellik" olarak kabul eder ve aynı cinsle olan cinsel teması da "homoseksüellik" olarak kabul eder. Bunu da sanki bu eylemlerin gerçekleştiği tüm toplumlarda aynı olgular gözleniyormuş gibi yaparlar. Önemi sonradan anlaşılan bu varsayımlar ilginç bir şekilde etnik merkezcidir, çünkü bu cinsel davranışlara yüklenen anlamlar gözlemcilere ve 20. yüzyılın karmaşık endüstriyel toplumuna aittir. Kültürlerarası araştırmalar aynı ya da karşı cinsle kurulan cinsel münasebetin dağılımını ya da evlilik öncesi kurulan cinsel münasebetin sıklığını her zaman grafiklerde gösteremedi. Fakat araştırmacılar bunun yerine "homoseksüellik" ya da "cinsel tavizcilik" gibi durumların varlığı

37 Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), s. 1.

38 Kath Weston, "Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology," *Annual Review of Anthropology* 22 (1993), s359. Seks ve cinsiyete dair Performans Teorisi konusundaki literatürün eleştirel ve kapsamlı bir incelemesi için bkz Rosalind Morris, "All Made Up: Performance Theory and the Anthropology of Sex and Gender," *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), s. 567-592.

ya da yokluğu konusunda rapor tuttuklarında, cinsel eylem ya da davranıştan cinsel anlam ve kimliğe sahte bir geçiş yapmakla uğraşmış oldular. Sonradan ortaya çıkan teorik gelişmeler bunu reddetti. Özetle, kültürel etki modeli, cinsel davranışın ortaya çıkmasındaki ve davranışı destekleyen ya da sınırlayan kültürel tutumlardaki varyasyonları tanır. Ancak bu, davranışın kendi anlamı içinde olmaz. Dahası, bu çerçeve içinde çalışan antropologlar sorgusuz sualsiz evrensel kategorilerin varlığını kabul eder. Bu kategoriler ise heteroseksüel ve homoseksüel, erkek ve kadın cinselliği ve cinsel güdü şeklindedir.[39]

Bu eğilim maalesef "cinsellik" ve "İslam"ı ilişkilendirecek şekilde çarpıtılan akademik çalışmalarda sık karşılaşılan bir şeydir. David Valentine bu bilgi alanının sosyal Darwinci göstergelerini şöyle tanımlıyordu: "Gey erkek antropologların, Batılı olmayan (erkek) homoseksüelliğini tanımlama ve buna değer biçme konusundaki endişesi, modern ('cinsel') homoseksüellerin öncülleri olarak yorumlanabilir (antropologlar tarafından olmasa da en azından diğerleri tarafından)."[40]

Najmabadi'nin kendisi Batılı tarih hakkındaki metropolitan teorilerden o kadar etkilenmişti ki İran hakkındaki kendi araştırma projesini bu teorilerin ışığında yeniden yazmıştı. Bize Eve Sedgwick'in ses getiren eserini okuduktan sonra ve Sedgwick'in Batılı kültürel tarihi -modern homo/heteroseksüel tanımın kritik bir analizini de dâhil ederek- okumayı teklif etmesinden sonra kendi eserini baştan yeniden kavramsallaştırıp yazmak zorunda kaldığını anlatıyordu. "Aslında kaynaklarımı yeniden okumak zorunda kaldım" demişti.[41] Bunu yaparken Najmabadi İran'da hetero-homo ayrımının ortaya çıktığı, üretildiği, empoze edildiği ya da kurumsallaştığı (hatta bu dönüşümün tamamen

39 Carole Vance, "Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theoretical Comment," *Social Science and Medicine* 33, no. 8 (1991), s. 879.

40 Bkz. David Valentine, *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category* (Durham, NC: Duke University Press, 2007), s. 171. Batılı cinsel kimliklerin evrenselleştirilebilir olmadığını fark edenler bile Batılı gey hareketinin dünya genelindeki cinsel azınlıkları özgürleştirmek için müdahalede bulunması gerektiğine inanıyor. Örneğin Sonya Katyal, farklı açılardan "doğru düzgün" ve nitelikli bir diğer yasal ve söylevsel analiz içeren makalesinde şunu belirtiyor: "Cinsel azınlıkları özgürleştirmek yerine, kimlik temelli çerçevelerin kullanımı paradoks bir biçimde bunları himayenin dışına itebilir. Bu yüzden öyle düşünüyorum ki küresel bir gey hakları hareketinin, geleneksel cinsel oryantasyon kategorilerinin dışında kalan cinsellikleri ve davranışları hesaba katması gerekir. Eğer cinsel azınlıkların himayesi için anayasal bir çerçeve küresel çapta etkili olacaksa, şunun farkında olmalı: Sınırları düzgünce belirlenmiş cinsel kimlik kategorilerinin dışında kalan pek çok birey, kendilerini içeren bir özgürlük modelini hak ediyor" (Katyal, "Exporting Identity," s. 100).

41 Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 3.

gerçekleştiğini farz ederek) süreci anlatıp göstermiyordu. Bundan ziyade kendi belgelerinin anlaşılması için bir yorum şablonu olarak Iran tarihine bu hetero-homo ayrımını dayatıyordu. Ona göre önceden belirlenmiş sonuçlara ulaşmak için bu ayrım bir epistemoloji görevi görür. Bu yüzden, Sedgwick Batılı modern kültür hakkındaki iddiasını açıkça belirtmek için büyük bir dikkat gösterse de, bu modern Batı tarihine paradigma olarak benzemeye çalışma, onu uygulama, evrenselleştirme ve tanımlama teşebbüsü potansiyel asimilasyoncu emelleri olan araştırma projeleri üretecekti.

Eşcinselliği Tercüme Etme

Neville Hoad, Michael Warner'ın *Fear of a Queer Planet* adlı kitabı üzerine bir yorum yaparken "gezegen(planet)" kelimesinin metaforik kullanımının da farkında olarak, önemli bir endişeyi kaydediyordu:

> Eşcinsel bir gezegen metaforunu, ABD'deki eşcinsel öznelliğiyle alakasız ve ABD'nin sömürgeci fantezilerinden bağımsız bir şekilde sadece metafor olarak düşünemem. Eşcinsellik teorisi, sınıf ve cinsiyet analizinin terimlerinin oluşmasında cinselliğin içinde barındırdığı tarihsel senaryoya işaret ettiği için; cinsellik kategorisinin üretimindeki tarihi şartlar ve bunun çağdaş küresel kullanımları ve sürekli yenilenen anlamları konusunda eşit derecede hassas olmalıdır.[42]

Bu sebeple, bir dizi bilginin -asimilasyoncu olduğu için- normalleştirici hamlesi herhangi bir muhtemel geçmiş ve şimdiki zaman okumasını önceden engelledi. Okunacak olan geçmiş ve şimdiki zaman, Avrupa'ya ve Avrupalı olmayan dünyanın geri kalanına aitti ve bu okuma Avrupa'nın epistemolojik sınırlarının dışında olacaktı. Buradaki hata sadece siyasi değildi. Siyasi hatada cinsel özgürlük ve cinsel azınlıkların kimliklerinin onaylanmasına bağlılık asıl mesele olurdu. Epistemolojik de değildi. Epistemolojik hatada cinsel arzular, kimlikler ve uygulamalar hetero-homo ayrımından sonraki bir dünyada izlenebilirdi. Bu bakış, asimilasyona zorlananlar üzerinde sadece bilgi boyutunda bir şiddet uygulayabilirdi. Bu, 19. yüzyıldan beri Batılı em-

42 Neville Hoad, "Arrested Development or The Queerness of Savages: Resisting Evolutionary Narratives of Difference," *Postcolonial Studies* 3, no. 2 (2000), s. 150.

peryalizm tarafından başlatılan aynı sürecin bir parçasıydı. Talal Asad'ın da ifade ettiği gibi, "'gönüllülere' karşı olan 'zorunlu askerlerin' imajı, sadece askere alınanların başlangıçtaki tavrını ortaya koymuyor; aynı zamanda savaşan ordunun ve verdiği savaşın doğasını da sunuyordu. Avrupalı olmayan dünyada ilerleme arzusu aşılamak için, modern Batılı kategorileri o dünyanın idari ve yasal söylemlerine yedirmek gerekiyordu. Böylesi söylevsel güçlerle modernleşmeye maruz kalan insanlar eski uygulamaları terk etmeye ve yeni olanlara yönelmeye zorlanıyordu."[43]

Bu araştırma türü daha sonra, eşcinsellik teorisinin yeni oluşan sahasının diğer kültürlere yayılması teşebbüsü yüzünden karmaşık hâle gelecekti (muhtemelen sahanın kimlikçilik karşıtı yaklaşımı yüzünden). Cinsellik fikrinin coğrafya ötesi ve tarih ötesi yayılması da bir başka sebep olarak düşünülebilirdi. Fakat hetero-homo kimlikçiliğini oluşturan muhalefet üzerinde, -tarihi ortaya çıkışına bağlı olarak- eşcinsel kimlik karşıtlığı da aynı şekilde Batı Avrupa ve Avro-Amerikan toplumlarının dışında kolayca evrenselleştirilemeyecekti (ve hatta iddiaya göre içinde bile). Biyopolitika olarak cinsellik, akademisyenler ve aktivistler mazeret olarak hangi ikazları kullanırlarsa kullansınlar, tartışmasız bir şekilde zaman ve uzayda seyahat edemezdi.[44] Greg Thomas'ın da iddia ettiği gibi ırkçılaştırıcı imalarına uyum sağlayan evrensel 'eşcinsel' temsili, Avrupa'nın hümanist emperyalizminin son olmasa da en son temsiliydi.[45] Queer (eşcinsel) gibi bir terimin durumu -ki bazen liberal stratejiler çoğulculuğun bir şekli olarak bunu kullandı- tam anlamıyla asimilasyona ve normatifliğe dirençle alakalı bir şeydi. "Eşcinsel" terimi, Lee Edelman'ın da dediği gibi, olumsuz sıfatının yerini işgal ediyordu. Evrenselleşmek için, kendi yapısının tersine koşuyordu. "Değerini, genelleştirilmeye elverişli bir iyinin içinde değil, genel anlamda iyiye dair her türlü fikri geçersiz kılan inatçı özelliğinde ancak buluyordu."[46] Amaç eşcinsel politikalarının liberal

43 Talal Asad, "Conscripts of Western Civilization," *Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond, 1. Cilt: Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives*, ed. Christine Ward Gailey (Tallahassee: University Press of Florida, 1992) içinde, s. 340.

44 Lara Deeb ve Dina Al- Kassim, "Introduction," *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (Güz 2011).

45 Thomas, *The Sexual Demon of Colonial Power*, s. 108.

46 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), s. 6.

sosyallik anlayışının geneline katılmadığını söylemek değildir. Michael Warner şunu öne sürüyordu:

> Eşcinsel politikaları düzenli bir şekilde kendi kaderini belirleme ya da kendi kendini temsil etme gibi liberal modernlik normlarına müracaat etmeye devam etmektedir; devlete karşı bir sivil toplum politikasına müracaat etmeye devam etmektedir ve bence en önemlisi, cinselliği bireylerin ifade kapasiteleriyle ilişkilendirerek cinselliğe değer vermeye devam etmektedir... Eşcinsel teorisi modern cinsiyet ideolojisinin diğer unsurları hakkında şüpheci olsa da dışa-vurumcu bireycilik normlarına ve bu normlar açısından bir cinsellik anlayışına dayanmaya devam etmektedir.[47]

Bütün bir dünyayı bu Avrupa imajı içinde üretme ve asimile etme çabasının bilgi kaynağı işte bu liberal epistemolojiydi. Bu çaba iki stratejiye dayanıyordu: Batı'nın insanlık olarak evrenselleştirilmesi ve Batılı olmayanın Batı'nın tanıyıp tolere edeceği öznellik şekillerine tercüme edilmesi.[48] Batılı cinsel epistemoloji ve ontoloji, muhtemel bir şekilde, belirli tarihlerin ürünlerinden ziyade insani olarak evrenselleştirilebilirdi. Ancak farklı cinsel fikirler ortaya çıktığında, Avrupa'ya tercüme edilmesi onları anlaşılır kılacaktı ve Batılı benzer fikirlerin yargılarına uyumlu hâle gelecekti. Bu yüzden Batı'nın dışında "kadına cinsel şiddet," "homoseksüeller" ve "çocuklar" şeklinde tercüme edilip sunulan şeyler Batılı ahlâkî ve hukuki normlar açısından sorumlu tutulmalıydı. Bu yüzden yukarıda bahsedilen tercüme, burada gereksiz görünüyordu; istisnası ise bunun dil bilimsel seviyede yapılmasıydı. Zira tercümenin tüm yaptığı, -Avrupalı olmayan dillerde ve hatta diğer Avrupa dillerinde ve tartışmaya açık olan İngilizcede- kelimeler ve fikirler arasındaki yakın karşılıkları tespit etmekti. Dünyayı İngilizceye tercüme etmek, bu durumda, dünyayı bu hayali Avrupa'nın (ki ABD de bunun bir bileşenidir)

47 Michael Warner, "Something Queer about the Nation- State," *After Political Correctness: The Humanities in the 1990s*, ed. Christopher Newfield ve Ronald Strickland (Boulder, CO: Westview Press, 1995) içinde, s. 367.

48 Timothy Mitchell şunu iddia ediyordu: "Siyasal İslam"a dair Batılı araştırmalar tamamen bir tercüme süreciyle gerçekleştirilir. "Örneğin siyasal İslam'ın dilleri Batılı akademik araştırmalarda sadece tercüme yoluyla ortaya çıkar. Bu tercüme süreci Batılı akademisyenlerin Batılı modernleşme söylemi açısından konuşmalarına imkân sağlar. Bu tercüme problemi hakkında bir sorun yok. Ancak sosyal bilimlerin evrensel bilgi dağarcığına katkıda bulunmak isteyenler bunu nadiren bir problem olarak düşünürler. Bkz. Timothy Mitchell, "The Middle East in the Past and Future of Social Science," *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*, ed. David Szanton (Berkeley: University of California Press, 2002) içinde, s. 22-23.

aşırı ve ilkel bir biçimi olarak sunmak için basit bir görev olurdu. Bu ise cinsel özgürlük, cinsel haklar ve cinsellik çalışmaları, hatta eşcinsel teorisi tarafından dünya dönüştürülmeden önce yapılmalıydı. Bu yüzden dünya, hayali ve özgür Avrupa'ya yakınlaştırılmalıydı. Tercümeden asimilasyon olarak bahsettiğimde, sadece Avrupalı olan ya da olmayan dillerin İngilizceye tercüme edilmesinden bahsetmiyorum. Aynı zamanda Avrupalı olan ve olmayan cismani uygulamaların, ontolojik yapıların, epistemolojilerin, kimliklerin ve çok daha fazlasının aktarılmasını da kastediyorum.

Bu durum aynı zamanda Avrupa'yı Avrupalı olmayan dillere tercüme etme konusunda da geçerliydi. Bu şekilde epistemolojik kaymalar gerçekleşiyordu. Bu da genellikle İngilizce terimlerin ve kelime icatlarının (gey, eşcinsel) diğer Avrupa dilleri tarafından benimsenmesinden sonra oluyordu. Eşcinsel kimlik karşıtlığından habersiz olan ve buna Arapça bir karşılık bulma konusunda da kararlı olab Hala Kamal *The Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* [Kadınlar ve İslam Kültürü Ansiklopedisi] adlı eseri İngilizceden Arapçaya tercüme ederken tercümenin pratik sorunlarını ele alıp şunu ifade ediyordu:

> "Cinsiyet [gender]" terimi uzmanlık yazılarında açıklama gerektirmez. Bunun aksine öyle bir terimle karşı karşıyayız ki bunun karşılığı olarak ancak açıklayıcı bir tercüme verebiliriz.[49] Seham Abdel-Salam ve Aida Seif el-Dawla tercüme ettikleri iki makalede, spesifik cinsel birey ve grup kimliği olarak "eşcinsel[Queer]" terimiyle karşılaştılar. Her ne kadar Arapça bazı web sitelerinde bu kelime (queer) görülmeye başlandıysa da, halkın çoğu bunun ne olduğunu bilmiyor. Bu yüzden kavramın açıklayıcı bir tercümesine olan ihtiyaç söz konusudur. Zaten bu kavramın cinsellik ve kültür bağlamında sahip olduğu anlamlar 1990'lardan itibaren gelişmeye başladı.[50]

Kamal şunu ilave diyordu:

> Aida ve Seham bu terimin tercümesinde yaşadıkları probleme beni de dâhil ettiler. Arapçada bu terimin cinsini ve siyasi boyutlarını

49 2. Bölümde de bahsedildiği gibi, "cinsiyet/gender" kelimesi yakın zamanda Arapçaya "cinder" diye geçti. Bu kelime Batılı STK'lerin önceki kullanımı değildi. Kamal'ın beyanının aksine bu terim, yani "cinder," epey açıklama ister ve bu sadece Arapçayla sınırlı değildir.

50 Hala Kamal, "Translating Women and Gender: The Experience of Translating The Encyclopedia of Women and Islamic Cultures into Arabic," *Women Studies Quarterly* 36, sayılar 3-4 (Güz/Kış 2008), s. 264.

yansıtan doğru bir karşılık henüz mevcut değildir. Şimdiye kadar "queer" kelimesinin Arapçadaki transliterasyonu kullanılmadığı zamanlarda bu kelime Arapçaya yanlış bir şekilde ve yargılayıcı bir mahiyette "sapkınlık" olarak tercüme edildi veya "geyler ve lezbiyenler" kelimelerinin aşırı basitleştirilerek çevrilmiş hâlleri (mislivyûn ve mislivyât) kullanıldı. Aida, Seham ve benim "queer" için en yakın tercümeyi bulmak üzere yaptığımız müzakereler ve çabalar esnasında Aida "el-heviyetü'l-cinsiyyeti'l-lâ-nemetiyye" (metinde aynen böyle geçiyor) tabirini önerdi ve bu da aşağı yukarı "atipik cinsel kimlikler" anlamına geliyordu.[51]

Eşcinselliğin bir kimlik kategorisi olması karşısında istifini bozmayan ve bunun (atipik cinsel kimlikler) eşcinselliğin tam karşılığı olduğunu vurgulayan Kamal şu sonuca varıyordu:

Bu formülasyonun önemi, tercümenin bu aşamasında, terimi değer biçmeksizin tercüme etmenin altında yatıyor. Bu yüzden odaklanılan şey, cinsel bir kimlik ve bunun belirli bir sıra dışı/atipik kimliğe işaret etmesi. "Queer" kelimesinin bu şekilde açıklayıcı bir tercümesini ortaya koyarken, bunun bir cinsiyet kimliğini vurgulamasındaki eksikliklerin farkındayız ("gender/cinsiyet" kelimesi de zaten Arapçaya problemli bir şekilde tercüme edilen bir kelime). Ancak "queer" için Arapçada mevcut bir karşılığın olmamasıyla beraber, şunu umuyoruz: Önümüzdeki yıllarda bu mesele hakkında Arapça yazmak ve bunu ele almak konusunda artan bir ilgiyle beraber tercüme alternatifleri ortaya çıkacak. Böylelikle "queer" için Arapçada tanıdık bir kelime bulunacak ya da daha kısa ifadeler (lâ-nemetiyye vs.) bulunacak.[52]

"Queer" kelimesinin Kamal tarafından bu şekilde "yargı belirtmeden" sunumu, bu kelimenin Anglo-Amerikan tarihini tamamen kaçırıyor zira bu kelime her zaman bir değer yargısı bağlamında kullanıldı. Ancak son zamanlarda "eşcinsel" anlamında bir hakaret anlamı kazandı. Bu terim, utanmazlık hissi veren bir sıfat olmaktansa siyasi bir aktör görünümü vermeye çalışıyordu ve aynı zamanda siyasi aktörlüğün sınırlarını da yeniden yapılandırmayı istiyordu.[53]

51 Agy., s. 265.

52 Agy.

53 Kamal *Designing Arabs* adlı eserimde benim "eşcinsel" kimlik konusunu ele almadığımı [metinde böyle geçiyor] ve bunu Arap dünyasındaki ve dilindeki kültürel karşılığının var olma biçimleriyle (ya da yok olma) ilgilenmediğimi düşünüyor (agy., s. 267, n5). UCLA'daki LGBT çalışmaları programının başkan yardımcısı olan Aşkenaz kökenli İsrailli akademisyen Gil Hochberg, Kamal'ın bu düşüncesiyle teselli buluyor ve şunu ekliyor: "Massad'ın bu konudan kaçınmasının önemli olduğuna inanıyorum zira bu onun 'Queer' terimi tarafından sunulan politik müşkillerle yüzleşmedeki başarısızlığı-

"Queer" için dilbilimsel bir karşılık ihtiyacı açık bir şekilde Kamal ve ekibi tarafından tescil edildi. Onlara göre bu çaba,

nı yansıtıyor. Bu terim doğallaştırılmış (cinsel) kimlik kategorilerini reddeder. Belki de Arapça "şaz" (düzensiz, sapkın, çarpık, anormal) kelimesinin "queer"in tercümesi için tercih edilmesinde siyasi bir potansiyel var." Arapçaya olan yetersiz hâkimiyetine rağmen (örneğin Arapça "şaz" kelimesindeki) Hochberg'in kendi beyanında açıkça ifade ettiği evrenselleştirici misyonu, sadece eşcinselliği küreselleştirme ihtiyacını değil aynı zamanda "doğallaştırılmış (cinsel) kimlik kategorilerinin de zaten evrensel olduğu varsayımını içeriyordu. Bkz. Gil Hochberg, "Introduction— Israelis, Palestinians, Queers: Points of Departure," *GLQ 16*, no. 4 (2010): 512n. Hochberg'in absürt çağrıları, "luvatat" (doğrusu livata/homoseksüellik) gibi Arapça kelimeler icat etmesi, "sahaka" ve "suhak" kelimelerine hayal ürünü etimolojiler ve anlamlar vermesi ve bunları yanlış bir şekilde "sahk" ve "sihaka" olarak okuması hakkında bkz. agy., s. 498. Avrupa kökenli bir İsrailli olarak Hochberg'in kendi ırksal/sömürgeci otoritesine bakmaksızın, "Filistin/İsrail Meselesinde Eşcinsel Poitakaları" hakkında *GLQ*'nun çıkardığı özel sayıya editörlük yapması ve hiçbir Filistinli akademisyenin makale katkısında bulunmaması, benim gibi Filistin'i sembolize eden bir yazara "sonsöz" hakkı verdi. Bu durum aynı zamanda GLQ editörlerinin siyasi sınırlarını ve ırksal önyargılarını da gösteriyor. Hochberg'in özel sayının editörlüğünü üstlenmesini ya bunlar istedi ya da Hochberg'in bu doğrultudaki talebini bunlar kabul etti. Ancak kendisinin daha önceki çalışmalarının cinsiyet konusuyla alakası bulunmuyor. Aslında Hochberg'in bu özel sayıda etkin olması sadece giriş yazısı ile değil aynı zamanda bir araştırma makalesiyle de oldu. Ayrıca kendisi İsrail vatandaşı olan Filistinli aktivistlerle de görüşmeler yaptı. Bunun sebebi belki de davet etmesine rağmen Filistinli akademisyenlerin bu sayıya katkıda bulunmamasıydı. Kendisi beni de bir makale katkısında bulunmaya davet ettiğinde, benden başka davet ettiği diğer Filistinli akademisyenlerin listesini gösterdi. Ancak yayımlanan sayıda hiçbirinin ismi yoktu. Belki de benim davetini nazik bir şekilde reddetmeme tepki olarak giriş yazısında *Desiring Arabs* adlı eserime karşı uzun ve sert bir eleştiride bulundu. Kitabımda olmayan alıntılar ve iddialar üretip uydurdu. Buna sözde benim "hakiki" Arap arzuları hakkındaki endişem ve bunu savunmam da dâhildi (bu tabiri ya da fikri, hiçbir kaynak göstermeden benden aktardığını iddia ediyor). Ayrıca benim Arap homoseksüeller olduğunu inkâr ettiğimi ve kendilerini "gey" olarak tanımlayan Arapları "hain" olarak etiketlediğimi iddia ediyordu (agy., s. 506-507). Bu "gerçekçi" suçlama özel sayıya katkı yapan diğer akademisyenler tarafından da benimsenmişti, diğer Gey Enternasyonalistlerin yaptığı gibi. Bu suçlamaları daha da ileri götüren Hochberg maalesef Siyonist propagandanın geleneksel metotlarını taklit etti. Bu propaganda, Siyonizmin ve Hochberg'in hedef aldığı ve kendi ideolojik çıkarlarına tehdit olarak gördüğü kişiler tarafından öne sürülen iddiaların çarpıtılmasına dayandırılır. Daha önce hiç tanışmadığım Hochberg'le yaptığım görüşmeleri düşününce *Desiring Arabs*'a yapılan haksız saldırılar beni epeyce şaşırttı. Kendisinin özel sayıya katkıda bulunmam için yaptığı daveti reddetmeden önce Hochberg *In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007) adlı eserinde bana ve bazı başka yazarlara teşekkür etmişti. Filistin konusunda yazdıklarımızın bu kitabı yazarken kendisine eşlik ettiğini ve epey ilham ve umut verdiğini belirtmişti (s. xii). Çalışmalarımı tebrik etmek için bana birkaç defa mail atmış ve kendisini "eski bir hayran" olarak nitelemişti. Ayrıca yeni kitabımı [*Desiring Arabs*] kısa süre önce okuduğunu ve çok heyecanlandığını söylemişti. Columbia Üniversitesi'ndeki bir meslektaşıma daha sonra yazdığı bir emailde -ki meslektaşım sonradan bana o emaili gönderdi- bu kitabımı büyük bir başarı olarak gördüğünü ve arkadaşımdan kendi adına beni tebrik etmesini istediğini belirtmişti. Katkı yapmam için beni davet ettiği mektubunda şunu yazmıştı: "Bir makaleyle katkıda bulunmanızı çok isterim. Gey/eşcinsel politikaları (akademik, aktivizm, sanat vs.) ve Filistin meselesi hakkında olmak üzere istediğiniz şeyi yazabilirsiniz. Bunu yazmaya sizden daha uygun bir aday düşünemiyorum ve bu projeye katılmanızı gerçekten ümit ediyorum." Doğal olarak bu şekilde kendisinin övgülerine mazhar olmaya da şaşırdım, tıpkı saldırılarının ve yanlış okumalarının hedefi olduğuma şaşırdığım gibi.

Arapçanın ve Arapların kısa sürede epistemolojik ve ontolojik olarak Avrupa'nın ve Anglo-Amerika'nın kültürel ve dilbilimsel bir versiyonuna dönüşümünü umut etmeyi ve sabrı gerektiriyordu. Böylece "queer" için doğru bir Arapça tercüme ortaya çıkacaktı. Gayatri Chakravorty Spivak'ın da ifade ettiği gibi, "eğer tercüme ederken herhangi bir şeyi, içerik taşıdığınızı düşündüğünüz ve çabucak öğrendiğiniz bir dil aracılığıyla erişilebilir kılıyorsanız, o hâlde metne ihanet ediyorsunuz ve oldukça şüpheci bir siyaset güdüyorsunuz demektir."[54]

Kamal, Clifford Geertz'in şu görüşünü takip ediyor gibi görünüyordu: Talal Asad'ın da özetlediği gibi, "Kültürler arası bir tercüme yaparken kişinin tek yapması gereken şey, yabancı kavramların tanıdık hâle gelmesidir." Fakat Asad bunun çok "rahatlatıcı" olduğunu ve "çeviride bir skandala sebep olsalar bile olgularımızın dilimize aktarılması gerektiğini" öne sürüyordu. "Bu durumda kişi skandala iki şekilde tepki verebilir: Birincisi, saldırgan olan fikri reddedebilir; ikincisi, korkuya sebep olan şeyin ne olduğunu düşünebilir. Şunu düşünmek istiyorum: Bu tür bir çeviri kişiyi, kendi geleneksel kategori ve kavramlarımızın bazılarını yeniden düşünmeye zorlayabilir. Eğer sadece 'kendi dilimizde güzel ve tanıdık olan bir karşılık bulacağım' derseniz, orijinal olanı kendinize mâl etmiş olursunuz."[55] Ancak Kamal'ın korkusu "queer" gibi bir kelimenin Arapçaya olan yabancılığının bir sonucu değildi, bundan ziyade Arapçanın buna bir karşılık bulmak şöyle dursun, bu kelimeyi kabul etme konusundaki direnciydi. İşte Kamal'ın bastırmak istediği direnç buydu. Kamal'ın Avrupalı ve Avro-Amerikalı normatifliğe bağlılığı, kor-

54 Gayatri Chakravorty Spivak, "The Politics of Translation," s. 191. Talal Asad ve John Dixon, egemen dillerle ezilen dillerin eşit olmayan güçlerini vurgulayarak tercüme sürecinde dillerin birbirine eşit olmadığını belirtirler: "Bize göre çevirmenin kendi dilini genişletmeye ve derinleştirmeye yatkınlığı egemen ve ezilen kültürler arasındaki ilişkileri tanımlayan daha geniş koşullar tarafından eşit derecede teşvik edilir... Arapça konuşanlar İngilizceyle olan temaslarında kendi dilleri için yeni olan kavramları, metaforları ve simgeleri benimsemeye İngilizce konuşanlara göre daha yatkındırlar. Asad ve Dixon, "Translating Europe's Others," *Europe and Its Others*, ed. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen ve Diana Loxley (Colchester: University of Essex Press, 1985) içinde, 1. Cilt, s. 174.

55 "The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad," *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*, ed. David Scott ve Charles Hirschkind (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006) içinde, s. 275. Asad şu çalışmasında da benzer şeyleri vurgular: "Cultural Translation in British Social Anthropology," Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons for Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993) içinde, s. 171-199.

kuyu ve skandal hissini tesciller, ancak bunun sebebi Arapların değil de Avro-Amerikan ve Avrupalı epistemolojiler ile İngiliz dilinin "querness [eşcinsellik]" gibi bir şey ürettiğinin fark edilmesi değildir. Ona göre bu durum Araplar adına bir başarısızlık ve bunu yenmek için bu kelimeye bir karşılık bulmak zorundadırlar. Asad'ın da dediği gibi, "eksik ve kötü tercümeler başarısızlığın delili olarak görülür. Bu başarısızlık bütün toplumlar adına geçerlidir. Bu başarısız tercümeler tarihin diğer türlerinin göstergesi değildir."[56] Kamal'ın (ve diğerlerinin) anlatılarındaki tercümeye dair tercihler şu doğrultudaydı: Tercüme aynılığın üretimi konusunda faaliyet göstermeli. Bu ise Avrupa'dan gelen farklılığı görmede korkuya sebep olacaktır.[57]

Fakat Kamal arayışında yalnız değildi. Filistin kökenli Avustralyalı bir akademisyen olan Samar Habib daha ileri giderek Arap dünyasında mevcut olan cinselliğin zaten ve her zaman "eşcinsel" olduğunu iddia etti. Gey Enternasyonal'in ulaşım alanının evrenselleştirilmesine gösterilecek direncin -her şeye rağmen bu açılımları akademik söylem içerisinde Arap uluslarına yönelik Batılı/emperyalist sabotaj derecesine indirgeyerek- Arap dünyasında LGBTIQ hakları için halkın tabanında yerel kampanyalar başlatan kişilere baskı anlamına geleceğini

56 Talal Asad, "A Comment on Aijaz Ahmad's In Theory," *Public Culture* 6, no. 1 (Güz 1993), s. 38.

57 Talal Asad ve John Dixon modern dönemde Arapçanın pek çok alanda Avrupalı dillerden oldukça etkilendiğini açıkladılar (edebi tarz, sözcüksel ve sözdizimsel düzeyde). Ancak "bu değişikliklerin belirli bir yönde gerçekleşme eğiliminde olduklarını ve bunun da açıkça toplumlar arasındaki siyasi ve ekonomik eşitsizliklerle alakalı olduğunu belirttiler. Örneğin İngilizcede ya da Fransızcada Arapça'dan alınan tercümelerden kaynaklanan bir değişiklik listesi yoktur, oysaki Arapça için böyle bir şey olduğunu şurada belirtmiştik: Asad ve Dixon, "Translating Europe's Others," 1. Cilt, s. 172. Arapçada "queer/eşcinsel" kelimesinin kullanımına dair en komik örneklerden biri de, yakın zamanda Filistinli bir panelist tarafından geldi. Panelist, kendilerine "Queer Palestinians for Boycott, Divestment, and Sanctions (Boykot, Tecrit ve Yaptırımlar için Eşcinsel Filistinliler)" (PQBDS) adını veren bir grubu temsil ediyordu. Grubun adının Arapçası ise "Kuriyyûn Filıstîniyyûn min ecli Mukaata'ati Isra'il," şeklindeydi. Panel ise 2012 yılının Nisan ayı ortalarında gerçekleşen bir BDS (Boycott, Tecrit ve Yaptırım) konferansındaydı. Kendisinin sunumu sırasında dinleyicilerden pek çoğu ne yapacağını bilemez durumdaydı ve birbirlerine konudan ne anladıklarını fısıldayıp duruyorlardı. Panelcinin "Queer" kelimesinin çoğul versiyonunu Arapçaya "Kuriyyûn" şeklinde aktarması sebebiyle dinleyiciler bu "Kuriyyûnu" Koreliler olarak anlamıştı ve olay "BDS (Boycott, Tecrit ve Yaptırım) için Koreli Filistinliler" hâline gelmişti. Hâlbuki oradaki herkes Koreli Filistinlilerden oluşan bir grubun olmadığını biliyordu. Hatta dinleyiciler arasında bulunan bir kadın Suriyeliler anlamında "Sûriyyûn demiş olmalı" diye bağırınca, panelistin demek istediğinin bu olmadığı konusunda, anında bu kadın düzeltilmişti. Konferansa katılıp bu anekdotu bana anlatan Ali Abunimah ve Shakir Jarrar'a teşekkür ediyorum.

iddia ediyordu. Oysaki sansayonel bir anlatım içerisinde Habib şunu öne sürdü: "Batılı 'queer' terimi her zaman Arap dünyasını karakterize eden cinsel cereyanı göstermiştir."[58] Devamında "eşcinsel dostu bir İslam hermenötiği" çağrısı yapıp gerçekten yasal vatandaşlar olarak "Müslüman dünyadaki eşcinsel vatandaşlar"dan bahsetti.[59]

Bu "queer" teriminin tek özelliği evrenselleştirilebilir olması değildir, çünkü adlandırdığı cinsel ilişkiler Arapların ya da Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde zaten var olan baskın bir biçim olarak görülüyor. Bu ülkelerde eşcinselliği uygulayanlar, kendilerine "queer" ismi verilmeden önce de bu durumdaydı. Ayrıca bu Amerikan teriminin kendisi de çağdaş Amerikan bağlamından koparıldı. Bu bağlamdaki değeri, üremeci hetero-normatif cinsel ilişkilerin hegemonyasına itiraz etmekten kaynaklanıyordu. Şimdi ise bu bağlamdan çıkarılıp Arap ve Müslüman bir bağlama taşınıyor ve bu durumda ise eşcinsellik, iddialara göre norm olarak zaten hegemonyasını kurmuş durumdadır. Fakat eşcinselliğin değeri, hetero-normatif hegemonyaya muhalefet edip direnç göstermede yatıyorsa ve kendisi de cinsel açıdan baskın bir form ise, bu durumda ideolojik ve sosyopolitik fonksiyonunu kaybetmeyecek mi? (Bu fonksiyon Amerika örneğinde bu terimin var olma sebebidir.) O hâlde ortaya çıkan şey Müslümanların cinsel arzularını, uygulamalarını ve kimliklerini Amerikan bir terim ile tercüme etme ve yakalama konusunda Habib'in ısrarı değil, aynı zamanda o terimi bizzat kendisinin de -evrensellik ve evrenselleştirme adına- yanlış anlayıp yanlış tercüme etmesidir.[60]

Yakın zamanda çıkardığı ve İslami teolojiyle beraber "homoseksüelliğe" dair hukuki görüşlerin tarihini incelediği *Homosexuality in Islam (İslam'da Eşcinsellik)* adlı eserinde, İslam dinine geçmiş bir beyaz Amerikan olan Scott Kugle, bir gelenek içinde

58 Habib, *Islam and Homosexuality*, 1. Cilt, s. xix.

59 Agy., 1. Cilt, s. lviii.

60 2002 yılında Gey Enternasyonal hakkındaki makalemde öne sürdüğüm iddiayı Habib'in yanlış anlaması, hatalı atıfları ve çarpıtmaları (*Desiring Arabs*'tan hiç alıntı yapmıyor veya okumamış gibi ya da oradaki iddialarla ilgilenmiyor gibi davranıyor); beni Arap erkekleri "kültürel olarak biseksüel" göstermekle suçluyordu. Tabii ki yazdıklarımın hiçbir yerinde Arap erkeklerinin ya da kadınlarının arzularını ortaya koyup temsil etmedim. Kitabım özünde geniş ve çeşitli bir alan yazın birikimi içinde sunulan böylesi temsillerin bir incelemesiydi. Bkz. Habib, *Islam and Homosexuality*, Cit 1, s. xlvi.

İslam ile yaşayan bir kavim olarak Müslümanlar arasında bir köprü kurmayı umuyordu."[61] Özellikle Avrupa'daki ve Avrupalı yerleşimci sömürgelerdeki Müslüman göçmenler ve din değiştirenlerle; esasen ABD, Kanada ve Güney Afrika'dakilerle ilgileniyordu ve bu insanlarla görüşmeler yapıyordu. Öte yandan genellikle Asya ve Afrika'daki Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde Müslümanların durumundan bahsediyordu.[62] Aslında kendisi "doğru düzgün" ve "gey" Müslümanlardan, her yerdeki Müslümanların benimsediği bariz kimlikler olarak bahsediyordu.[63] Kugle genellikle gey ve lezbiyen Müslümanlar adına konuşup onları temsilen "biz" zamirini kullanıyordu. Oysaki Daayiee Abdullah adında sonradan Müslüman olmuş bir Afro-Amerikan geyden bahsederken onlardan nadir durumlar dışında bahsetmiyordu.

Kugle özünde homoseksüellik ve heteroseksüellik fikirlerine sıkı sıkıya ve pişmanlık duymadan bağlıydı "çünkü 'esasçı' yaklaşımlar sosyal ilişkileri değiştirmek amacıyla siyasi kampanya yapmak için yorum yapmaktan daha faydalıydı."[64] Tarih ötesi olarak Kur'ân'ın ve İslam Hukuk Geleneğinin bu gruplardan bahsettiğini iddia etmek için iki terim kullanıyordu.[65] Bunu yaparken tercümenin açmazından bir bütün olarak kaçınıyordu. Bir 17. yüzyıl metnini temel almak için, modern fikirlerin tarih-dışı isnatlarını ortaya koyarak bunu yapıyordu. Kugle akademik açıdan geçerliliğini kaybetmiş ataerkillik fikrine ciddi bir şekilde dayanmıştı ve bunu "İslami" toplumları açıklamak ve "pek çok Müslümanın ataerkil kültürüne işaret etmek" için bir joker olarak kullanmıştı.[66] Müslüman olmayanların çoğunluk itibariyle anaerkil ya da en azından ataerkil olmayan bir kültüre sahip oldukları hiçbir zaman açığa kavuşmadı. Buna rağmen Kugle, Avrupa ve onun yerleşimci sömürgelerini ele aldığında genellikle bu ima edildi. Kugle aynı zamanda "İslam"da biseksüelliği ele almakla da ilgilenmiyordu, çünkü şuna inanıyordu: Doğal ve karakteristik Hetero ve homoseksüelliğin aksine biseksüellik davranışsaldır ve cinsellik açısından ayrıma tabi tutulmuş

61 Kugle, *Homosexuality in Islam*, s. 14.
62 Agy., s. 7.
63 Agy., s. 8.
64 Agy., s. 9.
65 Bu iddiaları ilk defa dile getirdiği yerler için bkz. agy., s. 2, s. 10.
66 Agy., s. 3.

toplumlardan kaynaklanır. Bu yüzden bu davranışsal biseksüellikten bahsetmek, karakteristik homoseksüelliği engeller."[67] Bu konularla ilgilenen pek çok akademisyen tercüme meselesini ve bunun zorluğunu ele alırken Kugle böylesi hayali alakasızlıklardan etkilenmeksizin yoluna devam edecekti.

Valerie Traub ise *Islamic Sexualities* [İslamileşmiş Cinsellikler] adlı eserin editörlerinin, bahsedilen iki terime karşı çıkarak asimilasyon şeklindeki tercüme tuzağına düşmekten kaçındıklarını düşünüyordu. Şunu ifade ediyordu: "Asimilasyonun tahakkümüne direnirken editörler sahneye yeni bir metafor koymayı seçtiler: Tercüme."[68] Traub ve Hala Kamal, Gayatri Chakravorty Spivak'ın tercümeyi "ihlâl" olarak gördüğü düşüncesini de dâhil ederek, kendi anlatılarını daha da karmaşık hâle getirdiler. Bu ise en çok tercümeyi asimilasyon olarak düşündüğümüzde geçerli bir durumdu.[69]

Bu sebeple Najmabadi ve Babayan, İslami metinlerde temsil edilen geçmişteki cinsellik okumalarını maddi bir şekilde yerelleştirmeye olan ihtiyaçtan bahsetti. Bunu yaparken de kendi "cinsellik" terimi kullanımlarının, araştırmalarında geçirdiği değişimlerden sanki habersizdiler.[70] Ayrıca "İslam histografyası" ve "İslamileşmiş tarih ve kültür" alanlarında "eşcinselliği" ön plana çıkarma arzularını da anlamak zordur. Bu karmaşıklığın sebebi onlara göre bu terimlerin Avrupalı olmayan bağlamlara empoze edilmesi değildir. Bundan ziyade İslami bağlamdaki cinsellik ve bununla ilgili kültürel, dilbilimsel ve epistemolojik uygulamaların Avrupalı ve Avro-Amerikan bağlamlara tercüme edilmesindeki problemli boyut bu kafa karışıklığına sebep oldu.[71] Najmabadi ve Babayan çevrilebilirlik meseleleri konusunda uyanık olma ihtiyacının farkında olsalar da, bu problemli ve hatta çevrilemez terimleri kullanmalarının doğal olduğunu ve analizleri için faydalı olduğunu zannettiler. Özellikle "İslamileşmiş cinsellikleri kendi tarihlerinde belirlenmiş anlayışlara

67 Agy., s. 11.
68 Valerie Traub, "The Past Is a Foreign Country?" s. 30.
69 Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), s. 163.
70 Babayan and Najmabadi, *Islamicate Sexualities*, s. viii.
71 Agy., s. ix, x.

dayalı olarak İngilizceye tercüme etmede ne durumdayız?"[72] sorusunu kendilerine sorarken bunu yaptılar. İngilizceye tercüme etmek istedikleri her şeye "İslamileşmiş cinsellikler" adını vermenin zaten bir tercüme hatası olduğunun farkında değillerdi. Bu yanlış tercüme eylemi, onların tercüme projelerinde açığa kavuşturmayı umdukları her türlü özgünlüğü ya da tarihsel belirliliği önceden engelliyordu. Bunun sebebi büyük oranda hem "İslamileşmiş" hem de "cinsellik" terimlerinin sadece "İngilizce konuşan ve okuyan dinleyiciler" tarafından anlaşılmasıydı. Dolayısıyla bu durum, yazarların İngilizce konuşmayan toplumlara yansıttıkları İngilizce kavramları buradan tekrar "İngilizce konuşan ve okuyan dinleyicilere" tercüme etmeleridir. Bu yeniden tercüme etme eylemi bu yüzden gerçek bir tercüme olmaz, bundan ziyade İngilizce kavramların evrensel bir düzleme taşınması olur. Bu ise dünyanın "İngilizce konuşan ve okuyan dinleyiciler" zihninde asimile edilmesidir. Bu asimilasyon diğer kültürlerden düz anlamlı ya da mecazi olarak yapılan bir tercüme eylemi için hata demektir. Saba Mahmood bazı Batılı feministlerin Müslüman kadınların hayatlarını tercüme etmelerini "ötekiyle karşılaşmanın bir şekli" olarak tarif etmişti. Bu kişiler, kültürel olarak öteki yaşamları tercüme etme sürecinde, insanların hayatın nasıl devam edeceği konusundaki sabit görüşlerinin değişmeden kalabileceğini göz önünde bulundurmuyordu.[73] Najmabadi ve Babayan'ın projesinin hedefinde bu düşüncelerin istikrarı vardı. Sınıf, ırk (ya da son bölümde bahsettiğimiz cinsiyet) gibi somutlaştırılmış diğer kategorilerin tercüme problemiyle karşılaşmayacağını söylemiyorum, fakat cinselliği tercüme etmede belirli politik değerler bu açıdan gözden kaçırılıyor.

Biri Avrupacı diğeri Amerikancı olan Valerie Traub ve Dina Al-Kassim, Najmabadi ve Babayan tarafından Ortadoğu çalışmalarının eşcinsellikle alakalı projeleri için ve -editörlerin bize dediğine göre-[74] Ortadoğu çalışmaları ekibinin hazırlayacağı bir kitap projesinin çerçevesini çıkarmaları için davet edilmişlerdi. Traub ve Al-Kassim bu asimilasyoncu projeye dâhil olup ateşli bir şekilde savunacaktı ve bu yeni çalışma sahasını yaratmanın

72 Agy., s. x.
73 Saba Mahmood, *Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), s. 199.
74 Babayan and Najmabadi, *Islamicate Sexualities*, s. vii, viii.

ihtiyaç olduğu konusunda ısrar edeceklerdi. Traub şunu ilan edecekti: "Najmabadi ve Babayan'ın projesi kararlı bir şekilde diyalog, tercüme ve kıyasçılık hamleleriyle yeni bir tarihi bilgi sahası ve bilgi üretim alanı yaratmayı amaçlıyor: İslamileşmiş cinsellik çalışmaları."[75] Şunu da ilave ediyordu: "*Islamicate Sexualities* adlı kitabın özgün ve üretken bir katkısı oldu. Bu konuda başka hiçbir akademisyen grubu, yeni bir bilgi sahasının doğumunu kolaylaştırmanın ne anlama geleceği konusunda yeteri kadar düşünme sorumluluğu üstlenmedi."[76] Al-Kassim ise bu projeden "Ortadoğu Çalışmalarının Eşcinsellik Boyutu" olarak bahsediyordu ve aslında "Ortadoğu Eşcinsel Çalışmaları gibi hassas bir alanın" önsel varlığının bir emri vaki olduğunu farz ediyordu.[77] George Chauncey ise akademik programlarda diğer meselelerle beraber cinsellik ve eşcinsellik hakkındaki entelektüel araştırmanın oluşumu ve kurumsallaşması hakkında da endişeliydi. Öyle ki, bu tür bir kurumsallaşmanın, eleştirmek üzere tasarlandığı kategorileri somutlaştırmakla ve doğallaştırmakla tehdit etmesinden korkuyordu.[78] Bunun aksine editörler ve *Islamicate Sexualities* eserinin yazarları böyle bir endişe taşımıyordu. Ancak bu eserle alakalı yeni olan şey, Avro-merkezcilik, asimilasyonculuk, evrenselcilik ve tercüme hakkındaki soruların pek çoğunun sorulmuş olmasıydı. Fakat bununla alakalı eskimiş olan şey ise editörlerin ve tartışmaya katılanların bilinen düşünme biçimlerine müracaat edip bunu tekrar etmeleriydi. Bunu da, tespit ettikleri teorik açmazlara buldukları çözüm aracılığıyla, sorguladıkları görüşlerin aynısını gündeme getirerek yapmışlardı.

"Queer" teriminin Anglo-Amerikan olmayan bağlamlardaki emperyalist kullanımını inceleme işi, yazarlardan biri olan Leyla Rouhi'ye düşmüştü.[79] Rouhi, görüşünü sunmak için Gregory Hutcheson'dan alıntı yapıyordu. Hutcheson, Josiah Blackmore

75 Traub, "The Past Is a Foreign Country?" s. 3.

76 Agy.

77 Dina Al- Kassim, "Epilogue," *Islamicate Sexualities*, s299. Ortadoğu'da cinsiyetin İngiliz dilindeki akademik tarihinin araştırmaları için bkz. Leslie Pierce, "Writing Histories of Sexuality in the Middle East," *American Historical Review* 114, no. 5 (Aralık 2009), s. 1325-1339.

78 George Chauncey, "The Queer History and Politics of Lesbian and Gay Studies," *Queer Frontiers: Millennial Geographies, Genders, and Generations*, ed. Joseph A. Boone ve diğerleri. (Madison: University of Wisconsin Press, 2000) içinde, s. 305.

79 Leyla Rouhi, "A Handsome Boy among Those Barbarous Turks: Cervantes's Muslims and the Art of Science and Desire," *Islamicate Sexualities* içinde, s. 45.

ile beraber 1999 yılında yayımladıkları *Queer Iberia* adlı eserin başlığını yeniden değerlendirecekti. Bu kitapta hem Hutcheson hem de Blackmore şunu öne sürüyorlardı: "Eşcinselliğin benimsenmesi, kesinlikle projemize dâhildir; hem başlık seçimimizde hem de heterodoksi ve sapkınlık hikâyelerini anlatmada bireysel ve kolektif olarak aldığımız lezzette geçerlidir."[80] (Anti)normatif ön yargının bu şekilde ifade edilmesi yazarların Michael Warner'ın *Fear of a Queer Planet* [Eşcinsel Gezegen Korkusu] adlı eserinden yaptıkları alıntıda daha açıktı. Warner "hoşgörüyü benimsemenin bir aracı olarak sadece eşcinsel tarihlerin ve kimliklerin iyileştirilmesinden değil, aynı zamanda mecburi ve arzu edilebilir bir eşcinsel dünyasının aktif tasavvurundan da" bahsediyordu.[81] İspanyol dergilerindeki incelemeler, yazarları Anglo-Amerikan merkezcilikle ve İber Çalışmalarında Anglo-Amerikan gey gündemlerini empoze etmekle suçladığında, Hutcheson bu tepki üzerinden bir akıl yürüttü: "Doğrusu, *Queer Iberia*'nın eşcinsellik yaklaşımı, bizim gey Anglo-Sakson duruşumuz ölçüsündedir. Joe Blackmore ve ben kesinlikle bu başlığın bir aktivist eylem olmasını istedik. Ortaçağ çalışmalarında devralınan katı akademik söylemi kırma ümidiyle Amerikan akademisinde bunu hedefledik."[82] Hala Kamal'ın aksine Hutcheson, kitabın başlığındaki emperyalist imaların pekâlâ farkındaydı ve şunları ilave edecekti:

> 2000 yılının sonbaharında Chicago Üniversitesi'nde düzenlenen 'Eşcinsel Geçmişin Geleceği' adlı konferansın genel kapanış oturumunda Arjantinli bir aktivist olan Alejandra Sarda'nın müdahalesi beni çok şaşırtmıştı. 'Amerikan gey kültürel emperyalizmi' dediği şey konusunda uyarıda bulunmuştu; yani, küresel bir gey kültürünün kasıtlı bir şekilde piyasaya sürülmesi ve ortak bir sosyopolitik gündem varsayımı. Oturumdaki pek çok Amerikan aktivistini şoke edecek şekilde vurguladığı Stonewall modeli; diğer ülkelerin sosyal, kültürel ve politik realiteleriyle zorunlu bir uyum içerisinde değildi ve aslında kaide olmaktan ziyade bir istisnaydı. Özellikle Latin Amerika, Amerikan modellerini kesin bir şekilde benimserken aynı modellere direnmeye de başladı. "Queer" Iberia şeklindeki başlık tercihimizin tam olarak bu emperyalizm türünü ne ölçüde sarstığını

80 Gregory Hutcheson ve Josiah Blackmore, *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance* (Durham, NC: Duke University Press, 1999), s. 21.

81 Agy.

82 Hutcheson, "Return to Queer Iberia," *La Corónica*, Güz 2001, son erişim tarihi 1 Nisan 2014 at http:// college.holycross.edu/lacoronica/ qi/2- Hutcheson.htm.

küçümsememeliyiz lazım. Anglo-Amerikan aktivizmi kendi kendine hizmetin ve miyopluğun (kendinden başkasını görmemenin) zirvesindeyken bazı çevrelerde "queer/eşcinsel" terimi bir kısaltma/stenografi olacak ölçüde kullanıldı. Başlığı planlarken, bunun tercümeye mutlak direncine bel bağlamadık... Nihayetinde "queer" hem kendi etimolojisi içinde hem de Anglo-Amerikan gey topluluğu tarafından kasıtlı bir şekilde uyarlanan tarihi içinde öylesine sağlamlaştı ki İspanyolcada tek bir kelime ile karşılanamadı. Başlığımızda "queer" kelimesini kullanarak farkında olmadan bütünün muhtemel bir hızlı-ve-kolay tercümesine direnen bir varlık yaratmış olduk. Bu durum, İber çalışmalarından bahsederken varsayılan dil olarak İngilizceyi empoze ediyor gibi göründü ve eşcinsel tarihinin yazımı için Anglo-Amerikan modelleri devam ettirdi.[83]

Warner'ın kendisi şunu beyan etmişti: "Hem 'queer' kelimesi hem de 'querness' kavramı modern Anglo-Amerikan kültür içerisine sağlam bir şekilde yerleşmiş hâle geldi." Şunu da ilave etti:

Bu terim kolaylıkla tercüme edilemez ve onun dönüşüm potansiyeli, eşcinsel teorisinde merkeze alınmamış belirli bir kültürel bağlama özel gibi görünüyor. İyi organize olmuş gey hareketleri ve Amerikancılık zevki olan kültürlerde bile dışarıdan bu eşcinsel etiketiyle bağdaştırılacak politika ithal etme teşebbüsü çok az olmuştur. Yeni dünya düzeninde, Amerikan argosu gerektiren küresel ütopyacılık konusunda genellikle uyanık olmaktan daha fazlasını yapmalıyız.[84]

Al-Kassim, "queer" teriminin, emperyalist fonksiyonunun ve özgünlüğünün sınırlılıklarını böyle gösterişsiz bir şekilde tanımayı bir çözüm olarak görür. "Problem nihayetinde, bu İngilizce kelimenin kültürel emperyalizmle suçlanan başarısız bir çeviri olarak kalmasına izin verilerek çözülür."[85] Eğer eksiklikleri bilinen aynı asimilasyoncu projede ısrar edilirse, basit bir kabullenme çok az bir çözüm sağlayacaktır. Gayatri Spivak böylesi dikkatsizlikler konusunda uyarılarda bulunmuştu:

"Kültür" kelimesi Batı Avrupa dillerinin tarihine aittir. Başka yerlerde de bu anlaşılması zor olguya geçip, değişken kültürel fark sınırının oluşturduğu dâhili çizginin altına inerek bu olguyu anlamak istiyorsak, kelimenin tercümelerine ya da yakın karşılıklarına bakmayacağız. Bu tür eş anlamlılar Avrupa'dan tercüme etme dürtüsünü sırtlarında taşır. Bu ise emperyalizm altındaki sömürgeleşmiş aydın sınıfının karakteristik özelliğidir. Bu durum, dâhilî değiştirme

83 Agy.
84 Michael Warner, "Something Queer about the Nation- State," s. 361.
85 Al-Kassim, "Epilogue," *Islamicate Sexualities*, s. 320.

çizgisinin hem koşulu hem de sonucudur. Bu çizginin altına inmemize izin vermezler. "Kültür" kelimesinin çarpıtılmış versiyonlarıyla karşılaşabiliriz ve bu da iddiamızı karmaşık bir hâle getirir. Bu çarpıtılmış versiyonlar ne "kültür" ile aynıdır ne de onun tercümesidir.[86]

Bir sosyal mühendislik projesindeki bu İngilizce kelimeleri – Al-Kassim'in kararlı bir şekilde yapmaya çalıştığı gibi– İngilizce olmayan dillere empoze etme teşebbüsü, kendisini tercüme olarak değil de farklı bir kelime olarak gösteren bir dil melezleşmesine sebep olmaz. Bundan ziyade ortaya çıkan şey, iddialı ve geçmişiyle övünen emperyalist bir pedagojinin bir parçası şeklinde bir dil melezleşmesidir.

"Mağrip'teki (Fas, Tunus, Cezayir) marjinal cinsellikleri" tartışırken Jarrod Hayes, Warner'ın ifadesinin sömürge karşıtı niyetlerine rağmen eşcinsellik üzerinde bir Anglo-Amerikan tekelciliğine sebep olabileceği konusunda endişeliydi. Bu tekelcilik, Batı homoseksüelliğini tanımlamak için pek çok yorumcunun kullandığı dışlayıcı jestleri sürdürüyordu.[87] Ancak Warner'ın amacı esasçılığa karşı yorumculuğa muhalefet eden bir iddia değil; bundan ziyade kültürel, siyasi ve sosyal tarihlerin ve kimliklerin belirli biçimlerinin özgünlüğüyle alakalıydı. Bu tarihler ve kimlikler de ancak emperyalist jestlerle evrenselleştirilebilirdi. Fakat Hayes bu konuya ikna olmuş değildi, yine de Al-Kassim'dan daha dikkatliydi ve şunu beyan ediyordu: "'Queer' kelimesinin Mağrip'teki kullanım potansiyeline rağmen, ben bunu nadiren cinsel eylemleri niteleyen bir sıfat olarak, genellikle de bir fiil olarak kullanacağım. Bu fiil ise normatif olmayan cinselliklerin, baskın söylemlerin siyasi kalelerini yıkmak için içerisine sızdığı kritik bir uygulamaya işaret eder."[88] Maalesef bu terimi kitabında sıfat hâliyle kullanması daha yaygın oldu, zaten *"Queer Nations (Eşcinsel Uluslar)"* şeklindeki kitap başlığı da bu dilbilgisi tercihini yansıtıyordu.

86 Gayatri Chakravorty Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), s. 121.

87 Jarrod Hayes, *Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s. 6.

88 Agy., s. 7. Ancak Hayes metninin geri kalan kısmında belirsiz kaldı zira "queer" kelimesini hem sıfat hem de fiil olarak kullandı.

Cinsel Tercih Özgürlüğünün Bedeli

Büyük ölçüde, *Islamicate Sexualities* kitabının editörleri ve yazarlarının yaklaşımı, Al-Kassim'in eleştirmeksizin beyan ettiği bu çarpıcı ikilemde özetlendi. Aslında Al-Kassim, emperyalist olmasa da Anglo-Amerikan sınıflama ve ayırt etme hegemonyası hakkındaki endişelere direniyor gibi görünüyordu. Şu sonuca varmıştı: "Bu tercüme skandalı, karışık üretimlere karşı uyarıda bulunmanın bir başka versiyonuydu. Bu karışık üretimler, gey ve lezbiyen çalışmalarını gölgeliyor gibi görünüyordu, uyarının amacı ise böylesi bir anakronistik (tarihi olarak hatalı) yansıtmadan kaçınmaktı. Ayrıca bu karışık üretimler, en azından bu başlığın (Queer Iberia) örneğinde, geyliğin yayılmasına dair korkular hakkında, gey hegemonyasının her hangi bir gerçek tehdidinden daha çok şey ortaya koyuyordu."[89] Ben burada Al-Kassim'in kimliklerin Anglo-Amerikan tarzda -ister Avro-Amerika içinde olsun ister dışında- evrenselleştirilmesine gösterilecek direnç konusundaki korkularıyla daha çok ilgileniyorum. Onun bu korkusunu Najmabadi de paylaşıyordu ve kendisi hakkında şöyle diyordu:

> Al-Kassim genellikle, önceki sosyo-tarihi dönemlerde olanları temel alarak, arzunun daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış oluşumlarını tespit etme konusunda yaygın olan isteksizliği paylaşır. Ancak bu argümanı ötekilik sınırı belirleyecek ölçüde zorlamanın doğurduğu mevcut sonuçların da farkında olunmalıdır. İlk önce, modern Avro-Amerika'daki aynı-cins tanımını tespit eden birisi, homoseksüelliği diğer yerlere yabancı bir kavram hâline getirir. Bu, öteki kültürlerde arzuların oluşumuna dair yabancı bir kavram olur. Homofobik kültürel yerliler bu iddiayı bütünüyle kullanırlar, çünkü homoseksüelliğin vatanının Batı olduğunu tespit etmekten mutluluk duyarlar. İkincisi, arzunun sonraki dönemlerde ortaya çıkmış oluşumlarını geçmişinden ayırmak, geçmişe göre radikal bir ötekilik getirir ve modern öncesi dönemi radikal bir şekilde farklı bir zaman olarak sunar.[90]

Najmabadi'nin iddiası gerçek ya da hayali bir yerelci düşmana karşı sadece siyasi olarak güdülenmiş bir hamle değildir; aynı zamanda belirli "İslamileşmiş" yerelcilerin ve Batılı gey aktivistlerin epistemolojik suç ortaklığını da yok sayar. Bu iki kesim de

89 Al- Kassim, "Epilogue," *Islamicate Sexualities*, s. 320.
90 Najmabadi, *Women with Mustaches*, s. 19.

insanların kimliklendirilmesinin (ve öznelleştirilmesinin) cinsel uygulamalara ve arzulara dayanarak yapılmasını savunurlar ve devletin bu kişilerin öznel hakları konusunda hakemlik yapması gerektiğini ısrarla belirtirler.[91] Najmabadi'nin niçin sadece yabancı olduğu için homoseksüelliğe karşı çıkan ve Avrupalı olmayan homofobik kültürel yerelciler konusunda endişeli olduğu belli değildir. Oysaki İslamofobik Avrupalı evrenselcilerden ve dünyayı modern Avrupalı bir tarzda asimile etmek isteyen ve homoseksüelliği de bu dünyaya empoze etmek isteyen kültürel yerelcilerden endişelenmemektedir. Avrupa'nın tarihini yeniden yazan şeyin homoseksüellik hakkındaki esasçı iddialar olduğunun ve dünyanın geri kalanının tarihini yazan şeyin de sosyal Darwinci gelişimci teoriler olduğunun farkında değil gibi görünmektedir. Bu tarih yazımlarının amacı, gey özgürlüğünün ve aynı zamanda aydınlanma sonrası Avrupa'nın, kendi baskıcı tarihinden ve günümüzdeki ile geçmişteki Avrupalı olmayan coğrafyalardan uzaklaştığını iddia etmektir. Yakın zamandaki normatif kimliklerin ve uydurulmuş tarih anlatımlarının bu şekilde sunulması, hem gelişimcilik hem de radikal ötekilik açısından Avrupalı olmayanı ve modern-öncesi olanı "öteki" hâline getirdi, bunları kendilerine karşı gösterilen bilimsel ya da siyasi bir direnç olarak görmedi.

Metropolitan teorilerin açıklayıcı gücüne bağlılığını kaybetmeyen Najmabadi, bu teorilere direnenlerle mücadele etmek için son bir strateji kullandı. Aslında bu son strateji, yerel kaynaklardan antropolojik delil üretimiydi ve bunu da İran'da gey kimliğinin benimsenmesinin (tek ampirik örneği buydu) gerçekliği konusundaki ısrarıyla yaptı, anlam kaymasıyla olsa bile. Şunu ilan ediyordu: "Bu ifadeler New York'la karşılaştırıldığında İran'da nasıl farklı anlamlara geliyor ve farklı bir kültürel faaliyet gerçekleştiriyor? Belki de 'küresel gey' savunucuları ile 'Gey Enternasyonal' muhalifleri arasındaki mevcut ateşli tartışmalarla alakalı problemlerden birisi, her iki grubun da ortak bir şekilde şu varsayıma sahip olmasında yatıyor: 'ben geyim' ya da 'ben transeksüelim' demek, her yerde aynı anlama gelir."[92] Fakat Gey Enternasyonal'i eleştiren hiçbir bilgin böyle toy bir argümanda bulunmadı

91 Bu suç ortaklığı için bkz. Massad, *Desiring Arabs*, s. 195.

92 Afsaneh Najmabadi, "Transing and Transpassing across Sex-Gender Walls in Iran," *Women's Studies Quarterly 36*, sayılar 3-4 (Güz-Kış 2008), s. 37.

ve Najmabadi de bunu yapan birinden bir aktarımda bulunmadı. Ancak, Najmabadi'nin iddia ettiği gibi eğer Tahran'daki erkekler cinsel birleşmede aktif rolü olan değil de pasif rolü olan erkekler için "gey" terimini kullanıyorsa; "gey" teriminin bu yerel konfigürasyonu hangi esasa göre uluslararası gey dayanışmasının temeli olabilir? Üstelik Najmabadi, nötr olmada her zaman başarısız olan şüpheli nötrlüğe harcadığı emeğe rağmen, bu uluslararası gey dayanışmasına bağlı görünmektedir (böylesi bir pozisyonun liberal hayal gücünü bile aştığını farz edersek).

Najmabadi açık bir şekilde Gey Enternasyonalistlerin kendilerini eleştirenlere karşı takındıkları basit savunmacı pozisyonu paylaşır. Yani bu eleştirileri yapanların yerelci ve hakikici müdafiler olduğu şeklindeki desteksiz iddiayı dile getirir. Bu noktada Najmabadi'nin pozisyonundaki çelişkiler sıkıntı vericidir. Bir taraftan Gey Enternasyonal eleştirmenlerini kültürel yerelciler olarak resmederken -bunlar Gey Enternasyonal'i emperyalist komplonun bir parçası olarak görürler- öte yandan İran'da gey teriminin kullanımı konusunda yerelci bir argümanda bulunurlar. Ona göre bu kullanım aslında yerel, özgün ve yerli bir gelişmedir ve emperyalist politikalarının veya dinamiklerin bir sonucu değildir (ve bu yüzden muhalefet edilmemelidir).

> "Gey" ve "lezbiyen" kelimelerinin Farsçaya girişi ve geniş çaplı sirkülasyonu -her ne kadar lezbiyen diğeri kadar yaygın olmasa da- kısmen Farsça *kuni* (ve bundan daha az bir ölçüde lezbiyen bir ilişkideki aktif partnere işaret eden *baruni*) kelimesinin taşıdığı ayıptan kurtulmaya işaret edebilir (şüpheci olmayan saf İranlılar konusunda taklit varsayımının ya da "Gey Enternasyonal" terimi tarafından yapılan dayatmanın aksine). Bir başka deyişle gey ve lezbiyen terimlerinin Farsça terminolojide benimsenmesi bir nevi taklitçilik olarak görülebilir; bu *kuni* (ve *baruni*) kelimelerindeki kültürel ayıbı ortadan kaldırmak için bir hamledir. Bu lisan hamlelerinin işe yarayıp yaramayacağı 'taklit' kelimesindeki farazi eksiklik sebebiyle bilinemiyor. Aynı şekilde kimlik kategorilerini emperyalist bir tarzda ihraç eden Gey Enternasyonal'in farazi kültürel baskınlık gücü de bu belirsizliğe sebep oluyor. Bunun potansiyel sıkıntı kaynağı, içerisinde çağdaş İran'da aynı cinsler arasındaki ilişkilerin şekillendirildiği sıkı cinsiyet örgüsüdür. Bu şekillendirme, zorunlu evliliğin bir sonucudur. Evlilik ise belirli erkek ve kadın performansına dair bakış açılarını biçimlendirir (heteroseksüel ilişkilerde de).[93]

93 Agy., sonnotlar 10, s. 39-40.

Najmabadi şu noktayı kaçırıyor gibi görünmektedir: "Queer" teriminin ABD'de kullanımı tam olarak bu olguyu yok etmek yerine, terimin kültürel bir utanç olarak dolaşımda kalmasını sağlar. Ayrıca kendisi evrenselcilik için alternatif bir argüman kullanmak istemektedir. Eğer Gey Enternasyonalistler cinsel kimlikleri ABD'deki konumundan koparıp evrenselleştirmek için aktif bir şekilde çaba gösteriyorlarsa, Najmabadi'nin evrenselciliği de cinsel kimliklerin kendi kendine yayılan evrensel olgular olarak var olduklarını öne sürmektedir. Ona göre kendisinin bunları onaylaması, ABD'nin evrenselcilik biçimlerini onaylamak değil; ABD etkisinden bağımsız evrensel olguları onaylamak anlamına gelir (bu konuda kendisi Arap "cinselliğinin" her zaman "eşcinsellik" olduğunu iddia eden Samar Habib'e benzer, ya da cinselliğin Doğu'da ve Batı'da aynı anda geliştiğini düşünen Al-Kassim'e).[94] Bazı İranlıların Batı'dakinden farklı olarak kendilerini tanımlamak için "gey" terimini kullanması Najmabadi'ye göre Gey Enternasyonalizm'in etkisinden kaynaklanmıyor; bundan ziyade bu kullanım yerel ve bağımsız bir tercih özgürlüğünün kanıtı! Bu durum, David Valentine'in Batılı olmayan dünyada cinsellik konusunda birikmiş akademik literatürün büyük bir kısmında gözlemlediği bilimsel eğilime benzemektedir. Bu akımda "gey" ya da "lezbiyen" gibi Batılı kimliklerin ulus aşırı uyarlamaları, hem "modern" homoseksüelliği benimseyen hem de geleneksel olan bir toplumun delili olarak görülür.[95]

Najmabadi'nin İran'da "gey" terimini kullananların niyetini açıklamak üzere giriştiği antropolojik yağma, "yerelin" savunmasını meşru kılmaktan başka bir şey değildi, çünkü "emperyalist" olan taklit edilmiyordu. Bu ise Gey Enternasyonalizm'in sebep olduğu epistemik ve fiziksel şiddeti eleştirenlere karşı bir argüman olarak sunuldu. Bu eleştirmenler "yerelin savunucuları" olarak önemsizleştirilip nötr hâle getiriliyordu ve aynı anda gey tanımı konusunda ısrar eden yerel düşünürlerin tercih özgürlüğünü inkâr ediyor gibi sunuluyorlardı.

Yerel geylerin tercih özgürlüğünü reddetme meselesi burada önemlidir, çünkü bunu genellikle Gey Enternasyonalizm'i eleşti-

94 Lara Deeb ve Dina Al-Kassim, "Introduction," *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (Güz 2011), s. 2.

95 Valentine, *Imagining Transgender*, s. 158.

renler yapmaktadır.[96] Ancak şunu da göz ardı etmemek gerekir ki Gey Enternasyonalizm aleyhindeki eleştirmenlerin argümanları, 2002 yılında bu konudaki makalemin yayımlanmasından önce Arap "cinselliğinin" Oryantalist temsillerine karşı çıkmıştı. Makalenin dile getirdiği Oryantalizm eleştirilerinin bir kısmını kabul eder gibi görünürlerken sonradan gelen müdahaleleri, hızlı bir şekilde Arap ve Müslüman cinsel "tercih özgürlüğü" meselesi şeklinde ele almaya geçtiler. Onlara göre Gey Enternasyonal hakkındaki iddianın ortadan kaldırdığı şey buydu. Fakat metropolitan ırkçılıkları, cinsiyetçilikleri, heteroseksüelcilikleri ve sınıfçılıkları eleştirmek için 1970'lerde ve 1980'lerde solcu siyasi aktivizm tarafından kullanılan bu tercih özgürlüğü meselesi, 1990'larda ve 21. yüzyılda sağcı muhafazakârlar ve emperyalist liberaller tarafından Afro-Amerikanları, kadınları (hem Avro-Amerika'da, hem de bunun dışındaki yerlerde), homoseksüelleri (yine hem Avro-Amerika'da, hem de bunun dışındaki yerlerde) ve üçüncü dünya vatandaşlarını savunmak için uyarlandı. Bu kişiler, kendi tercih özgürlüklerini ifade ettiği için metropolitan evrenselcilik fikirlerini destekliyordu. Sol bir bakış açısıyla bunlara muhalefet etmenin nasıl böyle bir tercih özgürlüğünü inkâr etmek olacağı ele alınıyordu, hele ki böyle bir özgürlük emperyalizm ve Oryantalizm içinde mevcutken! Aslında ABD'de ve Avrupa'da göçmen ve ilk nesil Müslüman kadınlar ve geyler (Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde benzer görüşleri destekleyen ve yerel STK'ler adına çalışanlarla beraber) bu (neo) liberal tercih özgürlüğü söyleminde önemli bir şekilde yer aldı. ABD'de ve Avrupa'da bu tür Müslüman kadınların örneğinde Yasemin Yıldız şunları söyledi:

> Onlardan (Avrupa'daki Müslüman kadınlar) -bu terimleri kendileri için kabul etmeseler bile- halk arasında potansiyel olarak hoşgörü ve suçun objeleri olarak bahsederler. Bu terimler bu yüzden söylemde meşrulaştırıcı bir fonksiyon gerçekleştirirler. Dahası, onların katılımı görünüşte Gayatri Spivak'ın formüle ettiği eleştiri türünü de işlevsiz hâle getirir. Kendisi bu eleştiriyi "kahverengi erkekleri ve kahverengi kadınları kurtaran beyaz adamlar'dan bahsederken dile getirmişti. ... Şimdi bu formül şöyle okunabilir: 'Kahverengi kadınları kahverengi erkeklerden kurtaran kahverengi adamlar." Bu yeni versiyonu bu

96 Najmabadi'ye ilave olarak bkz. Ghassan Makarem, "We are not Agents of the West," *Reset DOC*, 10 Aralık 2009, http://www.resetdoc.org/EN/Helem- replies- Massad.php (son erişim tarihi 1 Nisan 2014).

> kadar etkili yapan şey, kurtarılması gereken 'kahverengi kadınlar' ile bunları kurtarmak için harekete geçen 'kahverengi erkekler' arasındaki benzerliktir. Ancak 'kahverengi kadınlar' benzer olmaktan ziyade mevcut söylemde iki farklı kılıkta gelirler: Tercih özgürlüğü olan özneler/vatandaşlar ve tercih özgürlüğü olmayan kurbanlar. Kendilerini temsilci olarak gören o halk figürleri aslında ötekilerin sessiz kurbanlar olarak daima yeniden üretimine dayanırlar.[97]

Aslında Spivak'ın formülü "tercih özgürlüğüne" yapılan sağcı yatırım döneminde daha da karmaşık hâle geldi; öyle ki bu formül şöyle okunur hâle geldi: (gey ve "doğru düzgün" olan) kahverengi kadınlar, (Batı ve Kuzey Avrupa'da ve ABD büyükşehirlerinde yaşayan ve kendi ülkelerinde Batı ve Kuzey Avrupa ile ABD'den mali destek alan STK'ler için çalışan) kahverengi gey erkekler ve onların her cinsiyetten beyaz müttefikleri; ("doğru düzgün" ve "gey" olan) kahverengi kadınları ve kahverengi "gey" erkekleri (Üçüncü dünyadaki, Batı ve Kuzey Avrupa'daki ve ABD'deki) kahverengi "doğru düzgün" erkeklerden kurtarmakla meşguller. Son iki bölümde de gördüğümüz üzere bu, büyük bir sektör hâline geldi.

Colonial Effects [Sömürge Etkileri] adlı kitabımda da ortaya koyduğum gibi, eski Asya ve Afrika sömürgelerinde sömürge karşıtı ulusalcılık olarak algılanan anlayışta, sömürge karşıtlığı çok az ifade ediliyordu. Ayrıca sömürgeci ırksal hiyerarşilerin sorgulanması hariç, üçüncü dünya ulusalcılarına ait tercih özgürlüğünün, sömürge karşıtı ulusalcılık adı altında öznelliğin sömürgeci formlarına muhalefet etmekten ziyade onları kopyalayan bir özgürlük olduğunu belirtmiştim. Üstelik bu meseledeki ironinin, bizi, bu sömürgeci boyun eğme ve eğdirmenin sömürge karşıtı tercih özgürlüğü olduğuna inandırmaları olduğundan da bahsetmiştim.[98]

Bu yüzden, Avrupa'nın dışındaki ve yerleşimci sömürgelerindeki az sayıda insanın "gey" terimini benimsediği süreci açık-

97 Yasemin Yildiz, "Governing European Subjects: Tolerance and Guilt in the Discourse of 'Muslim Women,'" *Cultural Critique* 77 (Kış 2011), s. 86. ABD örneği için bkz. Saba Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War on Terror," *Women's Studies on the Edge*, ed. Joan Wallach Scott (Durham, NC: Duke University Press, 2008) içinde, s. 81-114.

98 Joseph Massad, *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan* (New York: Columbia University Press, 2001), s. 278. Saba Mahmood, Batılı feminist "tercih özgürlüğü" mefhumunu, tabiatı itibariyle benzer düzlemlerde bozma ve direnme özelliklerine sahip olduğu için eleştirir. Bkz. Mahmood, *Politics of Piety*, s. 1-39.

lamak, bu bireylerin tercih özgürlüğünü reddetmek anlamına gelmez. Bundan ziyade bu açıklama, "gey" evrenselliğine sahip böylesi bir özgürlüğün karmaşıklığının farkına varmak demektir. Helem yöneticisi Ghassan Makarem'e verdiğim cevapta da belirttiğim gibi, aynı cinsle ya da karşı cinsle cinsel münasebet kuranların tercih özgürlüklerini tanımak, meseleyi "geylik" ya da "doğru düzgünlük" şeklinde asimile etmek olmamalıdır.[99] Dahası, Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı geyliğin sosyallik peşinde koşması, üreyen bir modelin esası olarak kabul edilir. Bu model ancak kendisini normatif kılarak ve aynı cinse arzu duyanları, kimliklerini "sosyal gey" olarak tanımaya zorlayarak faaliyete geçirilir. Böylece geylik diğer erkekleri ve kadınları kendi sosyal kimlikçi ortaklığına katılmaya zorlayarak bir dizi enstrümanla onları sorgular (devletin yaptırım uyguladığı hizmetler, toplum ve akrabalık yapılarına erişim, hukuk, medya, siyasi örgütler, insan hakları çalışmaları vs.). Homofobik gey muhaliflerinin de sık sık iddia ettikleri gibi, bunların düşüncesine zıt olsa da, bu ortaklık bu faaliyeti aynı-cinse duyulan arzuları yaratarak ya da böyle arzulara sahip olanları aynı cinsle cinsel münasebet kurma peşinde koşturarak yapmaz; fakat basit ısrarıyla, tıpkı mecburi "doğru-düzgünlüğün" yaptığı gibi, bu cinsel arzuların gerektirdiği varoluşsal bir mecburiyet olarak yapar.

Son kırk beş yılda Batı'da geyliğin sosyal ve toplumsal bir kimlik olarak başarısı, kendisi için yeni bir biyolojik olmayan akrabalık türünü yarattı. Bu bağ biyolojik ilişkiler ya da Oedipal (karşı cins ebeveyne duyulan ilgiyle alakalı) yapılarla koşullandırılmamıştı. Bundan ziyade, eğer biyolojik akrabalık zorunlu heteroseksüellik ya da zorunlu "doğru-düzgünlük" aracılığıyla güvenceye alınmışsa (ki bunlar kendi kendine biyolojik olmayarak ve Oedipal olmayarak ve kendi ontolojik biçimlerini evrenselleştirerek çoğalırlar) bu durumda neslin devamı, bir bütün olarak toplumun değil de hetero-normatif düzgünlüğün (yani gey olmamayı salık veren anlayışın) geleceğini garanti etmek için biyolojik ve Oedipal olarak çocuk yapmakla olacaktı (burjuvazi çekirdek aile formunda). Fakat zorunlu geylik kendisini biyolojik olmayan ve Oedipal olmayan akrabalık şekilleriyle ço-

99 Joseph Massad, Reply to Ghassan Makarem (Ghassan Makarem'e cevap), *Reset DOC*'ta 14 Aralık 2009 tarihinde yayımlandı, http://www.resetdoc.org/EN/Massad- counter-replies.php (son erişim tarihi 1 Nisan 2014).

ğaltacaktı. Bu durumda geyler ABD içinde ya da dünyanın geri kalan kısmında emperyalist bir düzen aracılığıyla zorla sorgulanacaktı. Bu sorgulama hukuk, siyaset ve sosyal olanın yeniden düzenlenmesiyle olacaktı (ABD'de son zamanlarda ortaya çıkan olguya göre, beyaz gey ve lezbiyen çiftlerin Çinli bebekleri evlat edinmesiyle üreyici gey akrabalığı kurulmaktadır).[100] Bu yüzden, hetero-homo ayrımını evrenselleştirme, nihayetinde üreme endeksli bir eylem ve bunun içerisinde üreyici hetero-normatiflik için "doğru-düzgünlüğün" evrenselleştirilmesi ne kadar önemliyse geyliğin evrenselleştirmesi de üreyici homo-normatiflik için o kadar önemlidir.

Benim burada endişem, cinsel arzuların ve öznelliklerin ve bir dizi bedeni ve zevki uygulamalara dair var olan yerli kültürün emperyalist bir kültür tarafından zorla ortadan kaldırılıp yerine bunun geçmesi ihtimalinden kaynaklanıyor. Ayrıca bu evrenselleştirme projesinin şu konudaki ısrara dayanmasından da endişe ediyorum: gey olmak için, belirli cinsel arzulara ve uygulamalara sahip Avrupalı ve Avro-Amerikan olmayan kişiler bu arzularını, cinsel uygulamalarını ve öznelliklerini, anlayış tarzlarını unutmalı ve düşünmemelidir. Bu anlayışa göre bahsettiğimiz kişiler bunları sahte bir bilinç durumunun sonucu olan sahte ve modası geçmiş uygulamalar olarak görmelidir. Böylece Batılılar bu uygulamaları ve arzuları fark edemeyecektir. Bir diğer endişem ise bu kişilerin özgürleşmelerinin anahtarının bu unutma eylemi olması ve Batılı kimliklere dair yeni kelimeler öğrenmeleridir. Bu yeni kimlikler ise onların Batılılar tarafından tanınmasını ve böylece özgürleşmelerini sağlayacaktır. Zira bunların farklı kimlikleri, uygulamaları ve arzuları; Avrupalıların ya da Avro-Amerikanlarınkilerin varyasyonları olarak görülmez. Yine de Avrupalı ve Avro-Amerikanlarınkinden ne kadar saptıklarının ya da farklılaştıklarının da tespit edilmesi lazım. O hâlde Gey Enternasyonalistlerin talep ettiği şey, Foucault'nun, 18. yüzyıldan beri Batılı modern devletin talebi olarak adlandırdığı şeyden başkası değildir; yani bireylerin üzerinde geliştirilen bir varlık olarak "modern devlet." Bu çok karmaşık bir yapı ve içerisinde bireyler tek bir şart altında entegre edilebilir: Bu bireysellik

100 Oedipal olmayan akrabalık formları, eşcinsel liberalizmi ve ulusaşırı evlat edinme konusunda bkz. David Eng, *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy* (Durham, NC: Duke University Press, 2010).

yeni bir biçimde şekillendirilecek ve bir dizi spesifik örüntüye bağlı olacak.[101] O hâlde bu, Gey Enternasyonal ve Avrupalı ile Avro-Amerikanların cinsel kimliklerinin tedarikçileri tarafından ısrarla talep edilen tercih özgürlüğünün bedeli olmalıdır.

Talal Asad şu sonucu çıkarır:

> Batı geniş bir ahlaki projeye dönüştü; bu ise dünya için yazıp konuşma adına korkutucu bir iddia ve gücün, sonu gelmeyen bir politizasyonudur. Bunlara göre Batılı olmak, dönüşmüş olmak anlamına geliyor; ancak bu bir dizi tarihi koşul ve değişen derecelerde bir bütünlük içinde olur. Batı medeniyetinin askerleri için bu dönüşüm şunu ima eder: Bazı arzular zorla ortadan kaldırılır -şiddet kullanarak da olsa- yerine başka arzular gelir. Avrupa'da icat edilen modern devlet o dönüşümün ve bunun "yüksek hakikatinin" evrensel koşuludur.[102]

Bu durum Valentine'in analiz ettiği sürece benziyor. Bu süreçte ABD'deki insanlar kendilerine "yardım" için kurulmuş sosyal hizmetler ve sağlık kurumları tarafından "trans-birey" kimliğine zorlandı, ikna edildi, benimsemek için kandırıldı ve yardım gördü. Bunlar olurken STK'lerin dünyasında tanınır hâle geldiler. Ancak bu tanınma kendilerine ait olmayan bir kimlik altında oldu ve bu yeni kimlik onların kendi kimliklerini ve arzu, cinsiyet ve cinsellik gibi meselelerle olan ilişkilerini anlama biçimlerini belirlemede başarısız oldu.[103] Bu endişeler açıkça, bir "tanıma ve/veya yeniden dağıtma" problemi olarak adalet hakkında devam edegelen siyasi ve felsefi tartışmaların bir parçasıydı.[104]

Bunlar homoseksüelliğin evrenselleştirilmesini sorgulayan yeni fikirler değildi. Homoseksüelliğin evrenselleştirilmesi projesinin öncüleri genellikle beyaz Amerikan gey ve lezbiyen antropologlardı. Bunlar 1970'ler ve 1980'lerde dünya genelinde homoseksüellik etnografileri kaleme almışlardı. Pek çok araştırmacı ısrarla homoseksüelliği sosyal Darwinci bir şablona sokmaya çalışsa da bu antropologların amacı homoseksüelliğin evrenselliğini kanıtlamaktı. Bu konudaki alanyazını ustaca inceleyen Weston, bu evrenselleştirici problemi şöyle tanımlamıştı:

---

101 Michel Foucault, "The Subject and Power," *Critical Inquiry* 8, no. 4 (Summer 1982), s. 783.

102 Asad, "Conscripts of Western Civilization," s. 345.

103 Bkz. Valentine, *Imagining Transgender*.

104 Bkz. Nancy Fraser ve Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political- Philosophical Exchange* (Londra: Verso, 2003).

"Ben gey bir insanım" demek, cinselliği kişilikle tamamen birleştirmek demektir. Bir toplumda başka bir kadının ya da erkeğin cinsel organına dokunan bir insan için -bu eylemi ifade eden başka bir kelime yok ise- bu varsayım hiçbir şey ifade etmez. Gey barına gitmek, lezbiyen feminist politikalarla meşgul olmak; cinsel kimliğe dayanmayan "toplulukları" oluşturmamış toplumlarda homo-erotizmin organizasyonuyla ciddi bir şekilde çelişir. Meseleleri daha karmaşık hâle getirecek şekilde ABD'deki eşcinsel politikalarının yükselişi, sabit bir kimlik (homoseksüel ya da başka bir şey) kavramını Batılı toplumlar için bile dengesiz hâle getirdi. Hatta bu toplumlarda lezbiyen ve biseksüel, kadıncı ya da oğlancı gibi sınıflandırmalar yapmıştı. Çoklu cinsiyetler ya da homoseksüellikler, araştırmacıları bu felsefi ikilemden kurtarmadı, çünkü bunlar zaten bilindiği farz edilen şeylerin varyasyonlarından başkası değildi. Peki, homoseksüellik, cinsiyet ya da cinsel aktivite sayılacak şey neydi? Bu yorumlar kimin gözlerinde belirgindir? Yine de orijinal kategorileri kullanma hamlesi, sonuçları bakımından "homoseksüelliğin" önceki, daha az yansıtıcı ve farklı durumlarda kullanımından daha nötr değildi. Yabancı düşmanlığı ve aşırı genelleştirme için bir düzeltme olarak planlanmasına rağmen, 'yabancı' isimlerin kullanılması, araştırmanın konusunu daima 'öteki' yaptı. Ortadoğu çalışmaları bağlamında benzersiz görünen bu "yabancı" kelimelerin kullanımı, yenilenmiş bir Oryantalizm şekline dâhil oldu. Burada dilbilimsel terimler zarif bir biçimde farklılıkları somutlaştırır ve etnografik otoriteyi destekler.[105]

Ancak Najmabadi gibi Valerie Traub da bundan rahatsız olmamış durumdaydı. Araplar ve Müslümanlar hakkındaki Batılı akademik çalışmaların analitik hatalarını ortaya çıkaran araştırmalar konusunda -Gey Enternasyonal'e karşı Oryantalist ve ırkçı yaklaşımlardan bahsetmiyorum bile- o kadar rahatsızdı ki bu çalışmaları böylesi iddialara karşı savunmak için bozuk üsluplu müdafaalar yapmıştı. Kendisi şunu iddia ediyordu: "Bu tür problemler, İslamileşmiş cinsellikler veya lezbiyen/gey/eşcinsellik çalışmaları konusunda çalışan akademisyenler arasında öne çıkan bir çalışma düzeni oluşturmuyor." Kendi haklı kızgınlığını veya literatürü tersinden okumasını destekleyecek ne bir delil, ne de tek bir akademik kaynak sundu.[106]

105 Weston, "Lesbian and Gay Studies in the House of Anthropology," s. 347- 48.

106 Traub, "The Past Is a Foreign Country?" s. 6. Ayrıca benim Gay International konusundaki makalemde -ki kendisi de bununla ilgilenmiştir- kullanılmamış hiçbir kaynağı zikretmeksizin şunu ifade etti: Bu konulardaki yeni araştırmaların çoğunun bilgi kaynağı, teorik bakış açıları ve metodolojik bağlılıklardır ki bunlar da Massad'ın Arap dünyasında "erkeklerle erkeklerin beraber olması" konusundaki karmaşık ve tarihi spesifik konfigürasyonlar hakkındaki görüşlerini destekler mahiyettedir (s. 6).

ABD'de yaşayan Filistinli akademisyen Amal Amireh ise Gey Enternasyonalizm'in evrenselleştirici çabalarının ve misyonlarının izini sürmeye karşı çıkıp şunu ifade ediyordu: "Hâkim paradigma olarak -ki Batı bununla Doğu adına konuşuyordu- Oryantalizme karşı savunma yapma arzusu, [Edward Said'in] *Şarkiyatçılık'ına ayrıcalık tanınmasını* teşvik etti. Biz bu paradigmayı Arap dünyasında neler olup bittiğini anlamak için kullanıyoruz." Amireh ayrıca bu evrenselleştirme işinin Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* ve Edward Said'in *Şarkiyatçılık* adlı eserinden çıkarılan modellerin yanlış uygulanması olduğuna inanıyordu.[107] Bu yüzden bir kez daha "sayıca az olan Filistinli üyeleri" önceleme konusunda ısrarcıydı[108] -ki bunlar İsrail'de bulunan Filistinli STK'lere üyeydi ve İsrail'in içinde ve dışında bulunan daha büyük sayıdaki Filistinliler üzerinde kendilerini "gey" veya "eşcinsel" (bu iki terim de Amireh tarafından birbirinin yerine kullanılabiliyordu) olarak tanımlıyorlardı, Amireh de kendilerini böyle tanımlamayan bu çok sayıdaki Filistinlinin hayatlarını umursamıyordu-: "Benim demek istediğim, Oryantalizm paradigmasının Batılı söylemin gücünü önceledığidir. Bunu da öyle bir derecede yapar ki bu söyleme, diğer karşıt söylemlere ve maddi gerçekliklere herhangi bir direnç gösterilmez. Massad'ın bu Oryantalist paradigma dışında sömürge karşıtı eşcinsel Arap aktivistleri görememesi ise kayda değer bir durumdur."[109] Ancak Amireh'nin, Edward Said'in çalışmasına yönelik ve ölümünden sonra gerçekleştirilen neoliberal ve Oryantalist saldırılara iştirak etmesi -ki benim de makalede vurguladığım ve Amireh ve diğerlerinin kaçırdığı nokta buydu-, Avro-Amerika'nın dışında tam anlamıyla homo-hetero ayrımının ve cinsel kimliklerin empoze edilmesine yönelik (ve hatta içinde bile) ne kadar direnç gösterildiğiyle anlaşılıyordu. Bu kimlikleri reddeden ve dünya genelinde çoğunluğu oluşturanlar arasında bu direnci konumlandırmam, Amireh'ye göre Adornocu bir tarzda "Batı'yı" herkesin reddedemeyeceği bir şey olarak görmekten başka bir şey değildir.[110]

107 Amal Amireh, "Afterword," *GLQ* 16, no. 4 (2010), s. 645.

108 Agy., s. 644.

109 Agy., s. 645.

110 Sahar Amer'in takındığı bu saf pozisyon, benim şu konudaki iddialarımı görmezden geliyor: Bu meselede Batılı taksonomilere göre yazan Arap entelektüellerinin suç ortaklığına rağmen, pek çok Arap onlara direnmeye devam ediyor. Amer ise şunu iddia ediyor: "Massad'in çalışmasını okuyan biri Arapların pasif olduğunu, Batı karşısında her zaman tepkisel kaldığını, hiçbir zaman gerçek aktör olmadıklarını ya da kendi hayatla-

rını veya cinsel kimliklerini tanımlama sorumluluğunu üstlenmediklerini düşünür." Amer daha da ileri giderek *Desiring Arabs* adlı eserin iddia ettiği gibi entelektüel bir tarih olmadığını, bundan ziyade amacı bu olmamasına rağmen bir sosyal tarih kitabı olduğunu düşünüyordu. Kitapta Arap geçmişini canlandırma sürecini tanımlayan temel ana fikir olarak Oryantalistler ve Arap entelektüeller ele alınıyordu. Bu süreç lezbiyenlikle ilgili önemli olmasa da bazı tartışmaları içeriyordu (bu tartışmada lezbiyenlikle ilgili tüm kaynaklar detaylı bir şekilde *Desiring Arabs* adlı eserde aktarılıp incelendi; bu eserde aynı zamanda edebi temsillerde lezbiyen arzular gibi yan konular da tartışıldı). Amer'e göre ben, bu entelektüel projede lezbiyenlik hakkında var olmayan tartışmalar dayatmışım. Şöyle diyor: "Bazen düştüğü bir dipnottan başka (ya da 6. Bölümde Hanan al-Shaykh's Misk al-Ghazal'dan aldığı kısa bir analiz dışında) Arap dünyasındaki lezbiyenler hakkında çok az şey söylendi." Bkz. Sahar Amer, "Joseph Massad and the Alleged Violence of Human Rights," *GLQ 16*, no. 4 (2010), s. 652-653. İronik olan ise, Arap lezbiyenleri dilbilimsel açıdan (ve hatta epistemolojik açıdan) Batılı cinsiyet jargonuna boyun eğdirip bağımlı hale getirenin Amer'in kendisi olmasıdır. Hatta bir dizi Ortaçağ Arapça tercüme alternatifi sağlayarak Arap lezbiyenleri bu Batılı jargondan kurtarmak istiyor. Bir taraftan da cinselliğin evrensel olduğunu ve Batılı cinsellik fikirlerinin de Arap dünyasında uygulanabilir olduğunu düşünüyor. Bu konuda bunun aksini düşünen araştırmacılara (Joseph Massad gibi) katılmadığını beyan ediyor. Bkz. Sahar Amer, "Naming to Empower: Lesbianism in the Arab Islamicate World Today," *Journal of Lesbian Studies* 16, no. 4 (2012) s. 381-397. Amer hararetli bir şekilde Batılı "homoseksüellik" terimine karşı çıkıyor: "Freud yüz yılı aşkın bir süre önce 'Homosexualität' terimini kullandığında, bunu zihinsel bir hastalık ya da sapkınlık patolojisi olarak icat etti. Bu hastalığın tedavisi, uzun süreli bir psikanaliz, kaçınma terapisi ve bazen de elektroşok gerektiriyordu. 1924 yılından beri gey hakları hareketi bunula mücadele etmişti ve 1969 yılında ise Stonewall ayaklanmaları ile siyasi bir boyut kazanmıştı" (agy., s. 385-386). Burada şunu da ifade etmem gerekir ki "homoseksüellik" terimi 1869 yılında Karl-Maria Kertbeny tarafından icat edildi, Freud tarafından değil. Freud bu terimi reddedip özellikle ilk dönemlerdeki çalışmalarında daha çok "inversion" (eşcinsellik) terimini kullanıyordu. Kertbeny'in 1924'te ABD'de kurgusal gey hareketini icat etmesiyle ilgili hatanın yanı sıra, Amer'in Freud'a dair anlatıları onun külliyatına dair en temel bilgilerden bile yoksundu. Aslında Freud hiçbir zaman homoseksüelliği hastalık gibi göstermedi ve bunun için herhangi bir terapi önermedi. Onun tek yaptığı, bunu cinsel fonksiyonun bir varyasyonu olduğunu düşünmekti. Bkz. Sigmund Freud, "Mektup 277" (Kimliği belirsiz Amerikan bir anneye mektup), *The Letters of Sigmund Freud*, ed. Ernst L. Freud (New York: Basic Books, 1960) içinde, s. 423. Ayrıca bkz. Henry Abelove, "Freud, Homosexuality, and the Americans," *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. Henry Abelove, Michèle Aina Barale ve David M. Halperin (Londra: Routledge, 1993) içinde, s. 381-393, ve Kenneth Lewes, *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality* (Markham, ON: Meridian Books, 1988). Benim entelektüel bir tarih yazmamdan ziyade sosyal bir tarih yazmam ya da Arap dünyasının içinden adeta muhbirlik yaparak bir anlatı yapmam konusundaki istek, *Desiring Arabs* kitabımı eleştiren çalışmalarda epey yaygın bir durumdur. Aslında Gey Enternasyonalistlerin kitaba yönelttiği eleştirilerin büyük bir kısmı kitabıma kendi istedikleri gibi sosyal ya da antropolojik bir tarih gibi yaklaştı. Wilson C. Jacob gibi biri bile bu takıntıdan yılmıştı. Kendisi benim yerli bir bilgi kaynağı olarak Arapların arzuları hakkındaki yerli hakikatlere inandığımı ancak Batılı okuyucularıma Arapların cinsel hayatlarındaki detayları açıklamaktan kaçındığımı düşünüyor. *Desiring Arabs*'ta Arap ve arzu kavramlarının söylevsel tercümelerinin tarihsel olarak yapıldığını fakat kusurlu tasvirlerin tekrar tekrar göründüklerini kabul etmiyor. Ona göre bu durum, sadece yazarın [benim] bildiği fakat hiçbir zaman tam olarak açıklamadığı içkin bir gerçekliğin varlığını çağrıştırıyordu. Wilson C. Jacob, "Other Inscriptions: Sexual Difference and History Writing Between Futures Past and Present," *H-net*'te yayımlandı, Eylül 2009, http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=25004 (son erişim tarihi 1 Nisan 2014). Jacob aynı zamanda ve tuhaf bir şekilde *Desiring Arabs* adlı eserimde modern Arapları, cinsiyetle ilgili faaliyetlerde Batılı terimleri benimsemiş gibi karakterize ettiğimi iddia ediyor. Ayrıca Arapların cinsiyetle uğ-

Gey Enternasyonalist paradigmasını takip eden diğerleri gibi Amireh de şu uydurma iddiaya sarılıyordu: Benim geyliğin evrenselleşmesi hakkındaki görüşüm, "eşcinsel" Arapları "sahte" olarak gösteriyormuş ve ben onların köklerini, alakalarını ve bağlılıklarını geçersiz kılıyormuşum.[111] Bu uydurma alıntılar birikmiş bir etki bırakmayı amaçlıyordu ve bu etki Gey Enternasyonalistler tarafından yapılan tekrar aracılığıyla bir gerçeklik tesis edecekti.[112] Ben (ya da Gey Enternasyonalizm'i eleştiren diğer

raşmasının başka bir yerden dayatılan bir epistemolojinin basit bir içselleştirilmesi örneği olduğunu iddia ediyordu. Hâlbuki bu onun sözde "daha çok tarihi olarak nüansları olan" yaklaşımına tersti. Wilson Chacko Jacob, *Working Out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity*, 1870–1940 (Durham, NC: Duke University Press, 2011), s. 16, 161. Aslında Jacob'un çarpıtmalarının aksine *Desiring Arabs*'ta "cinsiyetle uğraşma" ve "Batılı terimlerin benimsenmesi" konularında bu tür iddialarda bulunmadım. Bundan ziyade şunu ortaya koydum: Arap entelektüellerin geniş çaplı ve yaygın bir şekilde modernleştirilmesi, Avrupalıların medeniyetleri ve kültürleri yargıladığı epistemolojiyi içselleştirdi. Avrupalılar bunu cinsiyet, bundan sonradan türemiş olan cinsellik ve istatistiksel 'normlar' kavramıyla kültürün bütünüyle sistemleştirilmesi üzerinden yapacaktı. Bu ise 'doğal'a karşılık geliyordu ve zıddı ise 'sapkın'dı ki bu tamamen farklı bir meseleydi (bkz. *Desiring Arabs*, s. 6). Bir diğer iddiam şuydu: Avrupalı bilimsel çalışmalarda olduğu gibi "medeniyet, kültür, çökme, yozlaşma, dejenerasyon, miras, cinsiyet ve sapkınlık gibi yeni Avrupalı kavramlar" bir dizi Arap bilgin tarafından içselleştirilecek ve somut akademik kavramlar olarak kurumsallaştırılacaktı. Bu kavramlar hiç olmazsa bir nebze sorgulama isterdi (*Desiring Arabs*, s. 99). Necip Mahfuz'un çalışmasındaki edebi temsillerin okunma biçimlerindeki değişiklikler bağlamında açıkça şunu söyledim: "Mahfuz'un karakterlerinden birinin kendini açıkça 'sapkın' ilan etmesi, 19. yüzyıldan beri Arap toplumunun geçirdiği değişim sebebiyle okuyucular tarafından net bir şekilde anlaşılıyordu. Bu değişimde Arap rönesansı projesinin somutlaştırdığı epistemik kaymalar ve bununla eş zamanlı olarak Avrupalı sömürge projesi toplumdaki çatlaklardan içeri sızmaya başladı ve böylece yeni, modern konularla içsel hâle geldi. Artık edebiyatçıların ve sömürge idarecilerinin kapsama alanında kalmayacaklardı. Bu, Mahfuz'un kurmaca dünyası için bile basit bir içselleştirme süreciydi" (*Desiring Arabs*, s. 287–88). Hiç olmazsa *Desiring Arabs* kitabının çoğu; Batılı cinsel kimliklerin, normların ve taksonomilerin Arapların çoğu tarafından içselleştirilmesi konusunda nasıl başarısız olduklarını göstermeyi amaçlıyor. Bu kavramlar belirli bir şehirli sınıfı tarafından -ki buna epey entelektüel de dâhildi- basite indirgenemeyecek bir ölçüde içselleştirilmişti: "Sömürgeciliğin ve Batılı sermayenin Arap dünyasına gelmesi gündelik yaşamın pek çok boyutunu değiştirdi; ancak, tüm Arap erkekler üzerinde Avrupalı bir heteroseksüel rejim empoze etmede başarılı olamadı. Hâlbuki çabaları üst sınıflar ve gittikçe büyüyen Batılılaştırılmış orta sınıflarda başarılıydı (*Desiring Arabs*, s. 173). "Nüans" ve basit olmama sahalarının niçin Gey Enternasyonalistlerin kapsama alanına girdiği hâlâ belli değil.

111 Amireh, "Sonsöz," s. 644-645. Amireh'nin görüşümü yanlış aktarması dikkate değer. Ghassan Makarem ile yazışmalarımı aktarırken bile bunu yapıyor. Ben Makarem'e bu Gey Enternasyonalistlerin bana atfedilen alıntıları yanlış aktardığını ve uydurduklarını bildirmiştim. Ayrıca Makarem ve ekibine böylesi iddiaları yaptığıma dair eserlerimden tek bir kaynak göstermeleri için meydan okumuştum. Her ne kadar bu yanlış aktarımların bir kısmı çalışmamı yanlış anlamalarından kaynaklanmış olsa da Amireh'nin yanlış aktarımı, yanlış anlamdan ziyade kasıtlı ve bilinçli bir çarpıtma gibi duruyor.

112 Bu uydurmaların birikimine son katkı Jared McCormick'in kaleme aldığı makaleydi. Kendisi *Desiring Arabs* adlı eserimden sayfa numarası belirtmeden "hakikilik" konusunda sözde alıntı yapmış. Bkz. "Hairy Chest, Will Travel: Tourism, Identity, and Sexuality in the Levant," *Journal of Middle East Women's Studies 7*, no. 3 (Güz 2011), s. 81.

yazarların herhangi biri) hiçbir yerde Filistinliler (ya da Araplar veya Müslümanlar) arasında Batılı geylik tanımlarını (ya da "doğru-düzgünlük" tanımlarını) benimseyenlerin İsrail işgaline karşı olmadıklarını ya da İsrail sömürgesine karşı direnen Filistin mücadelesinin bir parçası olmadıklarını iddia etmedim. İdeolojik bilgilerden beslenen bu suçlamalar, bir tarafta emperyalist epistemolojileri ve ontolojileri benimsemekle diğer taraftan politik olarak emperyalizm yanlısı kalmak arasında ayrım yapmak üzere kendilerini ele alanların yeteneksizliklerine ihanet eder. İslamcı ve seküler ulusalcı Araplar açısından *Desiring Arabs*'ta bunu açıklamaya çalıştım. Bunlardan bir kısmı epistemolojik olarak gey ve "doğru-düzgün" enternasyonalizmiyle suç ortağıydı, fakat politik duruşları itibariyle emperyalizm karşıtıydı.[113]

O hâlde arzulanan ve ümit edilen bir eşcinsel normatifliği adı altında, farkı ortadan kaldıran bir başka emperyalizm ve Anglo-Amerikan hegemonyası şekli olarak evrenselleştirmenin ve Anglo-Amerikan epistemolojilerinin uygulanabilirliği konusuna direnç gösteren pek çoklarına göre; Al-Kassim'in, Najmabadi'nin, Habib'in, Traub'un, Kamal'ın, Amireh'in ve diğerlerinin ruhsal ve siyasi dirençlerinin bilgi kaynağı nedir? Bu noktada tuhaf bir yanlış anlama bulunmaktadır. Bu yazarlar, geyliğin somutlaştırdığı normatif olmayan hamleyi gerektiği gibi anlayamamaktadırlar. Eşcinsel, ancak kendi gerçekliği sebebiyle anti-normatif olabilir. Anti-normatifliğini ise sosyal bir oluşum veya bir direnç şekli olarak, ya da arzu edilen sosyal hegemonya biçimi olarak yaymaya teşebbüs edebilir. Bu hegemonya biçiminin altını bu anti-normatiflik, spesifik bir geçmiş ve tarihi açıdan "yeni" olma oymaktadır.

Al-Kassim, yeniden doğan bir disiplini gasp eden güç biçimi içinde bu disiplin figürünün bir modeli olarak tercümeyi önerir-

113 Ayrıca şu röportajıma bakınız: "L'empire de la sexualité, ou peut-on ne pas être homosexuel (ou hétérosexuel)? Entretien avec Joseph Massad," *Revue des Livres*, Paris, Ocak-Şubat 2013, http://www.revuedeslivres.fr/l'empire-de-«-la-sexualite-»-ou-peut-on-ne-pas-etre-homosexuel-ou-heterosexuel-entretien-avec-joseph-massad/ (son erişim tarihi 1 Nisan 2014). Ayrıca Stéphane Lavignotte ve Philippe Colomb'a cevabım için bkz. "Débat: L'empire de la sexualité en question," *Revue des Livres*, Mart-Nisan 2013, http://www.revuedeslivres.fr/debat-l'empire-de-«-la-sexualite-»-en-question-22-par-jospeh-massad/. Röportajın İngilizceye tercümesi için bkz. *Jadaliyya*, Mart 2013, http://www.jadaliyya.com/pages/index/10461/the-empire-of-sexuality_an-interview-with-joseph-m.

ken oldukça dikkatlidir. Ancak tercüme sadece başarılı bir anlam transferi yolu değildir ve her zaman düzeni koruduğu söylenemez. Tercüme aynı zamanda bazı şeyleri geride bırakarak ya da tamamen taşımada başarısız olarak transfer eder.[114] Ancak Al-Kassim Anglo-Amerikan hegemonyaya ve emperyalizme yönelik direnci ortadan kaldırmak ve ötekilik sözde garanti edildiğinde arzuyu okumayı engelleyen ihtiyat türlerinin üstesinden gelmek, ve nihayetinde bu garantiyi bozmak istemektedir."[115] Maalesef bu garantiyi bozmak için sunduğu şey; Najmabadi, Traub ve Amireh tarafından sunulan ve Avrupalı yerliliğe gösterilen direncin aynı indirgemeci okumasıdır, yani o direnç, "cinsel ve epistemolojik özcülüğün" bir başka formudur.[116] Al-Kassim'in Homo-hetero ayrımının sadece epistemolojik olarak değil aynı zamanda maddi olarak da kurumsallaşmasına yönelik direncin çeşitlerini anlamayı reddetmesi, kendisinin homo/hetero cinsel kimlikler ve homo/hetero cinsel uygulamalar arasındaki ayrıma karşı çıkmasının göstergesidir. *Desiring Arabs*'ta da öne sürdüğüm gibi, amaç Batı dışındaki toplumlarda hiçbir aktif cinsel ayrımın olmadığını söylemek değildir; demek istediğim şey, bunların her zaman Batılı şablonlara uydurulamayacağıdır:

> İnsan hakları savunucuları, homoseksüellerin yeni ve yeniden tanımlanmış bir insani öznellik içerisine dâhil edilmesine sebep olmuyorlar; bundan ziyade homoseksüel bireyin bu yeniden tanımlanmış öznelliğinden hep beraber dışlanmasına sebep oluyorlar. Bir taraftan da eş zamanlı olarak cinsel olanlar da dâhil diğer ayrım dizileri etrafında örgütlenen mevcut öznellikleri de yok ediyorlar.[117]

Al-Kassim Batılı liberal evrenselciliğine karşı Batılı liberal muhalif üretme sürecine katılır. Bu muhalifler yerelcidir ve yerelciliğin ve hakikiliğin müdafileridir. Avrupa yerliliğini ve bunun müdafilerini yerelcilik ve esasçılık biçimi sunan kişiler olarak görmeyi reddederler. Bu da Avrupa dışında Müslüman olan ve olmayan nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerde tahribata sebep olur. Ancak burada önemli olan şey, hakiki için gösterilen çaba konusundaki sorumluluğun uygulanabilir olmasıdır. Bu sorumluluk Gey Enternasyonalizm eleştirmenlerine değil Al-Kas-

114 Al- Kassim, "Epilogue," *Islamicate Sexualities*, s. 332.
115 Agy., s. 333.
116 Agy., s. 305.
117 *Desiring Arabs*, s. 41.

sim, Najmabadi ve Amireh'in ve bunların ekibinin iddialarına yüklenebilir. Bu kişiler bu grupları hakiki olarak tanımlama konusunda ısrarcıdır ve bunlar emperyalist gelişmelerin değil yerel gelişmelerin ürünleridir. Bu yüzden hakikinin ve yerelin temsilcileri olarak Batılı desteği hak ederler ki bu da şans eseri evrensel olur. Al-Kassim bir başka makalede bu konuya açıklık getirir. Modern dönem öncesi Osmanlı ve İran (bu kısım Najmabadi tarafından) üzerine iki çalışmayı temel alan Al-Kassim (eş yazar Lara Deeb ile birlikte) Batılı emperyalizm teorisini reddeder. Bunu da cinsellik görüşünün evrensel bir akran gelişimi ve dünya genelindeki biyopolitik devlet lehine yapar. Müracaat ettiği iki çalışmanın Doğu ve Batı, Kuzey ve Güney arasında çok değerli bir iletişim sağladığını ve bunun da sadece Batılı bilim ve sosyal tutumların etkisine ya da ithaline indirgenemeyeceğini ifade etmektedir. Bundan ziyade bu söylemler özne oluşumunu, arzu fikirlerini ve topluluk uygulamalarını etkilemek için aynı zamanda ortaya çıkarlar. Aslında kendisi bu iki çalışmanın Ortadoğu'daki modern biyo-politik devletin gelişiminde cinsellik söyleminin yayılmasını pekiştirdiğini ilave eder. Cinsel kimliğin sömürge yoluyla Ortadoğu'ya geldiği görüşünü reddederken Al-Kassim kesin bir şekilde şu sonuca varmaktadır: "Biyopolitik, küresel bir meseledir" ve bu yüzden yerel ve hakikidir. Bu ise kendisini, diğerlerine daha maddi çalışmalar yapma çağrısında bulunmaya yönlendirdi. Amaç ise Avrupa emperyalizminin küresel ölçekte cinselliğin kurumsallaşmasından ve yayılmasından sorumlu olmadığına dair kanıt ortaya koymaktı.[118]

Bu bağlamda yakın zamanda yaşanan Uganda örneği akla gelir. Uganda'da 2009 yılında teklif edilen ve Afrika aile yapısını tehdit ettiği gerekçesiyle homoseksüel faaliyetlere ölüm cezası dayatan gaddar bir kanun, ülkede dini propaganda yapan Amerikan Evanjelistler tarafından teşvik edildi. 2009 Homoseksüellik Karşıtı Yasa'ya karşı bir kampanya yürütme işi de Gey Enternasyonal'e kaldı. *New York Times* bile şunu itiraf etmek zorunda kaldı: "Uganda, Amerikan kültür savaşlarında oldukça genişlemiş bir cephe olarak görülüyor. Her iki tarafta da Amerikan gruplar bulunuyor: Hristiyan sağcılar ve gey aktivistler. Afrika'daki ho-

118 Lara Deeb ve Dina Al- Kassim, "Introduction," *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (Güz 2011), s. 2.

moseksüellik tartışmasına karıştıkça oraya destek ve para akıtıyorlar."[119] Yasa 2013 yılının Aralık ayında parlamentodan geçti fakat Uganda devlet başkanı Yoweri Museveni bunu imzalamayı reddetti. Kendisi bunun kanuna aykırı bir şekilde geçirildiğini ve homoseksüellerin de "anormal" oldukları için "kurtarılmaları" gerektiğini beyan etti.[120] Bu, Romanya'da bile istisnai bir durum değildi. Bu ülke Avrupa Birliği devletleri içerisinde "kanunsuz ve Batılılaşmamış"[121] olarak bilinirdi. Buradaki ilk gey örgütü olan ACCEPT, 1994 yılında ülkede yaşayan bazı yabancıların yardımıyla kuruldu.[122] ACCEPT'in COC [Homoseksüelliklerin Entegrasyonu için Hollandalı Birlikler Federasyonu] ile eşleşmesi eylemine bir süreliğine Bükreş'te bulunan Hollandalı bir proje koordinatörü de dâhildi. ACCEPT'e sadece altyapı geliştirme konusunda yardım sağlamıyordu, aynı zamanda (liberal) bir Avrupa Birliği üyesi devletle (ve Romanya'daki devlet hukukuna meydan okuyan bir STK'ya yatırım yapmış bir devletle) ilişki de sağlıyordu.[123] Dâhili ve Avrupalı Öteki olarak Romanya, Gey Enternasyonalist insan hakları çalışmaları için bir şablon olacaktı ve kısa sürede Avrupa'nın hârici ötekilerine de uygulanacaktı. Romanya'da yaşadığı ve eğitimcilik yaptığı dönemde ilk tecrübesi olarak ACCEPT'in kurulmasına yardım eden Scott Long kısa sürede Güney Afrika'daki "homoseksüellerin" ve "geylerin" haklarını savunma yoluna gidecek ve sonrasında da sırasıyla ABD

119 Jeffrey Gettleman, "Americans' Role Seen in Uganda Anti-Gay Push," *New York Times*, 3 Ocak 2010. Gey Enternasyonalist propaganda ve sözde gey erkeklerin öldürüldüğü bir yer olarak İran'a karşı uydurulan suçlamalar konusunda bkz. Scott Long, "Unbearable Witness: How Western Activists (Mis)Recognize Sexuality in Iran," *Contemporary Politics* 15, no. 1 (Mart 2009), s. 119-136. Gey Enternasyonalizm'in sebep olduğu zarar ve kendisinin bunda oynadığı rol konusundaki bazı tartışmalara karşı gittikçe daha da hassaslaşmış görünen Long, son yıllarda İran'a karşı yürütülen küresel bir kampanyanın (ABD emperyalist planlarıyla uyum içerisinde) nasıl İngiliz, Amerikan ve diğer Avrupalı gey gruplarınca ve gazeteler tarafından yönetildiğini ifade etti. Long aynı zamanda bu kampanyada baskın olan İslam ve Müslüman karşıtı söylemi de açığa çıkardı. Bu iddialar konusundaki eski suskunluğu için kendisine ait şu çalışmaya bakınız: "The Trials of Culture: Sex and Security in Egypt," *Middle East Report*, no. 230 (Bahar 2004), s. 12-20. Onun insan hakları aktivizmine yönelik eleştirilerim için bkz. *Desiring Arabs*, s. 185-187.

120 "Uganda Passes Draconian anti-Gay Law," *Guardian*, 20 Aralık 2013 ve Yaslin Mugerwa, "Museveni Blocks Anti-Homosexuality Bill," *Daily Monitor* (Uganda), 17 Ocak 2014, http://www.monitor.co.ug/News/National/Museveni-blocks-Anti-Homosexuality-Bill/-/688334/2148760/-/15lby8fz/-/index.html (son erişim tarihi 1 Nisan 2014).

121 Carl F. Stychin, *Governing Sexuality: The Changing Politics of Citizenship and Law Reform* (Oxford: Hart, 2003), s. 115.

122 Emelia Stere, "ACCEPTing the Future: An Interview with Adrian Coman," *Central Europe Review* 3, no. 16 (7 Mayıs 2001).

123 Carl F. Stychin, *Governing Sexuality*, s. 121.

merkezli IGLHRC (Uluslararası Gey ve Lezbiyen İnsan Hakları Kampanyası) temsilcisi ve İnsan Hakları İzleme Örgütü temsilcisi olarak Ortadoğu'ya geçecekti.[124] Burada öyle görünüyor ki sadece emperyalist fikirler, epistemolojiler, kanunlar ve örgütler arzulanan emperyalist etkileri üretmek için dünyayı dolaşmaz, aynı zamanda emperyalist personel de bunu yapar.

Bunun en çarpıcı örneği Afrikadır. Beyaz Amerikan ve Avrupalı Gey Enternasyonalistler fikirlerini pazarlamak için Afrika'yı, kendi örneğini takip etmeyi reddeden ve beyaz olmayan ülkeleri suçlamak için bir silah olarak kullanırlar. Bu ise cinsel vatandaşlığa ve geyliğe bağlılığın sadece Avro-Amerikan ve Batı Avrupalılara özel bir mesele olmadığının deliliydi. Fakat Güney Afrikalı geyler, lezbiyenler ve Gey Enternasyonalistler ile Afrika Ulusal Kongresi arasında yapılan ve ayrımcılık sonrası dönemde Güney Afrika'daki eşitlik maddesini oluşturan bu anlaşma, bu emperyalist beyaz ırkçı projenin nasıl ortaya çıktığını gösteriyordu. ILGA'nın (Uluslararası Lezbiyen ve Gey Birliği) ve (beyazlara özel) GASA'nın (Güney Afrika Gey Birliği) 1980'lerden itibaren olaya müdahil olması ve ardından gelen ve 1987'de GASA'nın dağılmasına neden olan dönüşümler, ayrıca GASA'nın diğer örgütlerde yeniden ortaya çıkması, dikkatli bir şekilde incelendi. ILGA'daki bazı unsurların, ayrımcı karşıtı mücadelelerle beraber (beyaz) gey hakları için verilen mücadelede kendilerine yardım etmeleri için GASA'ya yaptığı şantaj ve bu süreçte mevcut ve eski GASA üyeleri tarafından ANC'ye yapılan "siz bizimkini desteklerseniz biz de sizinkini destekleriz" şeklindeki şantaj da pekâlâ belgelendi.[125] Bu şantajın başarısından yirmi yıl sonra Amerikalı gey akademisyenler hâlâ Güney Afrika'da -bir kimlik ve korunmuş cinsel vatandaşlık biçimi olarak- geyliğin beyazların kapsama alanında kaldığından şikâyet ediyorlardı. Oysaki siyahi Güney Afrikalıların çoğu geyliği içselleştirmemişti. İçselleştirdiği durumlarda ise kanunun sağladığı yasal korumadan mahrum oluyorlardı.[126]

124 Bkz Jennifer Tanaka, "Report on the Symposium Homosexuality: A Human Right?" Mayıs 1995, http://www.france.qrd.org/assocs/ilga/euroletter/35-Romania.html (son erişim tarihi 1 Nisan 2014).

125 Bu konunun tarihi, şahitleri ve belgeleri için bkz. Neville Hoad, Karen Martin, ve Graeme Reid, ed., *Sex and Politics in South Africa: The Equality Clause / Gay and Lesbian Movement / the Anti- Apartheid Struggle* (Cape Town: Double Storey, 2005).

126 Bkz. Xavier Livermon, "Queer(y)ing Freedom: Black Queer Visibilities in Postapartheid South Africa," *GLQ* 18, sayılar 2- 3 (2012), s. 297-323.

Sonya Katyal şunu gözlemliyordu: "ABD'deki gey ve lezbiyen aktivistler homoseksüelliğin küresel oluşumu üzerinde önemli bir liderlik iddia ediyorlardı. Bireylerin, kendi cinsel kimliklerini tanımladıkları tavrı belirleme konusunda, muazzam bir güç sergiliyorlardı. Gey onur yürüyüşleri küresel bir olgu hâline geldi; gey ve lezbiyen aktivistler, çiçeği burnunda hareketlerin oluşumunu dünya genelinde desteklemeye başladılar."[127] 1990'ların ortalarında Amerikalı Tim Wright Bolivya'ya gidip oradaki gey "onur" yürüyüşüne katıldı: "Nüfuz sahibi hukukçularla ve yetkililerle görüştü ve polis koruması eşliğinde *drag queen* (kadın elbisesi giyen erkeklerin yaptığı şov) seçimlerinin organizasyonuna yardım etti. Stonewall hakkında dersler verdi, geylerin ve lezbiyenlerin mücadelesini temsil eden tüm sembollerin anlamını öğretti. Wright bu hareketin sahip olduğu en gerçekçi liderdi."[128] Bu hareket daha sonra USAID'den yardım alacaktı ama bu gizli tutulacaktı. Wright 1995 yılında kimliği bilinmeyen kişilerce saldırıya uğradı ve sonrasında ABD'ye döndü. Çabalarının ardından Bolivya'da polis gözlemi ve baskısı artmıştı.[129] Burada evrenselleştirilen tek şey homoseksüellik değildi, heteroseksüellik ve homofobi de açık bir şekilde buna eşlik etti.

Al-Kassim'e dönecek olursak, kendisi değişik kültürel bağlamlardaki epistemolojik farklılık iddiasına karşı çıkıyordu ve bunu, tarih ötesi farkı somutlaştıran ve bunu bir dinamik olarak görmeyi reddeden bir direnç türü şeklinde yanlış aktararak bir saldırı yapıyordu. Al-Kassim bu tuhaf iddiaları, Avrupa yerelciliğine gösterilen direnç Avrupalı olmayan cinsel epistemolojiler ve ontolojilerin dinamiği konusunda ısrarcıyken bile dile getirdi. Ancak bunlar (Avrupalı olmayan cinsel epistemolojiler ve ontolojiler) modern Avrupalı cinsel kimlik taksonomisine girmedi ve ABD ve Batı Avrupa'da hedeflenen amaç doğrultusunda ilerleyen bir dinamik olarak anlaşılmadı. Korkarım Al-Kassim'e göre tek muhtemel dinamik buydu.

127 Katyal, "Exporting Identity," s. 114.

128 Tim Wright hakkında, bkz Pedro Albornoz, "Bolivia: Landlocked Country," *Harvard Gay and Lesbian Review* 6, no. 1 (Kış 1999): 17. Görüldüğü gibi Avro-Amerikan geylik misyonerleri sadece Arap ve müslüman ülkelerde değil, dünyanın her yerinde aktifti. Örneğin gey bir Amerikalı 1990'larda Tayland'da yerel bir "gey kitapçısı" açmıştı. Bkz. Dennis Altman, *Global Sex* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), s. 97.

129 Agy.

"Batı" hetero-homo ayrımı da dâhil olmak üzere bir dizi epistemolojik ve ontolojik operasyon ile "Batı" olarak normalleştirildi. Onu "Batı" olarak üreten ve Batı'dan başka olanları da muhalifler ya da benzerler olarak üreten işte bu operasyonlardı. Edward Said'in projesini okuyan herkes bunun farkındaydı. Al-Kassim bedensel zevk konusundaki arzu ve çabaların yapılandırılmasının normalleşmiş Batı'da ve normalleşecek Doğu'da nasıl farklı bir şekilde dile getirildiğini ele almayı düşünmedi. Aynı şekilde hetero-homo ayrımı yapan Batı'da arzu ve bedeni uygulamaların belirli, modern bir okumasının zaman içerisinde tüm "Batılı" arzuları kendi modern imajında asimile etme amacı taşımasını incelemeyi de tercih etmedi. Bunların yerine Al-Kassim, bu direnç projesini yanlış anlayıp ona karşı çıkacaktı. Bu projenin Doğu/Batı ayrımının açığa kavuşturulmasını savunan bir proje olması Al-Kassim'i bunu yapmaya itmişti. Hatta proje bunu Oryantalizm eleştirisine paralel bir şekilde yapıyordu.[130]

130 Al-Kassim, "Epilogue," s. 304. *Journal of Middle East Women's Studies* dergisinin "Ortadoğu çalışmalarında cinsiyet" konusundaki özel sayısında al-Kassim editörlerden biriydi ve sözde ayrım muhaliflerini aştığını iddia ettiği pozisyonunu savunan bir müttefiğin makalesini yayımlamıştı. Böylece beyaz Amerikan bir akademisyen olan Paul Amar, isim vermeden adeta al-Kassim adına konuşuyordu. Amar "daha karmaşık düşünceleri olan" diğer araştırmacılarla beraber (bunlardan bir tanesi Wilson Jacob'dı ve Amar isim vermeksizin "more nuanced/daha karmaşık düşünceleri olan" tabirini ondan almıştı) sunduğu şeyin bu ayrımın ötesinde olduğunu ifade ediyordu. Bu araştırmacılar da İslam'da cinsiyet/cinsiyet ve İslam üzerine araştırmalar yapıyordu ve kendisi bu kişileri onaylayarak referans gösteriyordu. Bu ayrım, genellikle Doğu ile Batı ayrımını yeniden canlandırıyordu ve cinsiyet âleminin modernitenin güdüleyici gücü olduğunu ima ediyordu. Bazıları bu ayrımın cinselliği kışkırtıp yönettiği konusunda ısrarcıydı, diğerleri cinselliğin müstehcen hâle getirilmiş bir özerklik ve kurtuluş dünyası olduğunun altını çiziyordu. Paul Amar, "Middle East Masculinity Studies: Discourses of 'Men in Crisis' Industries of Gender in Revolution," *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (Güz 2011), s. 43, 44. Amar'ın şöyle tuhaf bir iddiası vardı: "Cinsiyetin evrenselliği iddialarını eleştirenler (özellikle benim çalışmam) bunu sömürgecilikle iş birliği mekanizması ve bağlılık eğitimi olarak görürler (s. 53)." Kendisi Samar Habib ve Ghassan Makarem'in (isim vermeksizin) iddialarını tekrar ediyordu: Ben, Arap geylere emperyalizmin "kerizleri" ya da "ajanları" diyormuşum! Fakat bırakın orijinallikten yoksun olmayı, Amar cinsiyetin bir özneleştirme biçimi olduğuna dair tarihi, coğrafi ve kültürel anlayışı da reddediyor. Bu anlayışa göre cinsiyet hiçbir zaman "mekanizma" ya da "bağlı" bir performans olamaz, hatta "iş birliğini" ortaya çıkaracak bir durum bile... Amar'ın gelişigüzel akademisyenliği sonraki kitabında da aşikâr. Orada benim Gay International konusunda 2002 yılında yazdığım makalenin aslında Mısır'daki Queen Boat adlı tekneye yapılan baskının yazılı bir analizi olduğunu iddia ediyor. Hâlbuki bu makalem 2000 yılının Şubat ayında, yani saldırıdan on beş ay önce Chicago Üniversitesi'nde verdiğim bir konferansı temel alıyordu. Ben bu makaleyi, yayımlanması için Queen Boat baskınından bir sene önce teslim etmiştim (eğer Amar kontrol etme zahmetine girmiş olsaydı bunu zaten makalede görecekti, bkz. Massad, "ReOrienting Desire: The Gay International and the Arab World," *Public Culture* 14, no. 2 [Bahar 2002]: s. 385). Aslında konferansım ve makalemin orijinal versiyonu Gey Enternasyonal'in Arap dünyasında yargı ve polis baskısına sebep olacağını öngörüyordu ve Queen Boat baskını da bunun açık bir

örneği olmuştu. Makalem, Public Culture dergisinin editöryal sürecinde, Queen Boat olaylarını yansıtacak ilave bilgilerle düzenlenmişti. Fakat Amar daha da ileri giderek ironik bir şekilde şunu iddia edecekti: *Desiring Arabs* adlı eserimin Gey Enternasyonalist karşıtı eleştirmenleri benim bu geyleri "ajan" olarak görmediğimi iddia etmişler ve makalem de Gey Enternasyonalistlere çok fazla "ajanlık fonksiyonu" yüklemiş ki kendisi bunu kabul etmiyor. Amar ayrıca benim Mısır'daki güvenlik birimleri için yapılacak ajanlığı reddettiğimi iddia ediyor. Hâlbuki *Desiring Arabs*'ın bir bölümünde uzunca bir kısmı, 1990'ların ortalarından itibaren "cinsel sapkınları" tuzağa düşürmek için planlanan kriminal ve polis stratejilerine ayırmıştım (bkz. *Desiring Arabs*, s. 246-256). Amar daha sonra bu bulguyu ve böylesi bir tuzağın tarihlenmesini yanlış bir şekilde kendine bağladı ve bu uyarlanmış "anlatıyı" "Massad'in ulusaşırı STK'lara odaklanmasına muhalif" olarak kendine atfetti (Amar, *Security Archipelago*, s. 76). Amar bir taraftan beni Gey Enternasyonalistlere yoksun oldukları "ajanlık gücünü" vererek onları aşırı görünür kılmakla suçlarken (hâlbuki Gey Enternasyonalizm'e dair eleştirim onların devletin kucağına atılacak ve böylece "aşırı-görünür" olacak "geyler" icat etmesine yönelikti) diğer taraftan Mısırlı geyleri aşırı görünür kılan kendisi ve Gey Enternasyonal idi. Zira kendisi hatalı bir şekilde ve yüzeysel bir Arapçayla Mısır Silahlı Kuvvetleri'nin 2011 yılında protestocuları sözde "havaliye" (kendisi bu kelimeyi "ib*eler/fags" diye tercüme etmişti) olarak tanımladıklarını iddia etmişti. Bu kelimeyi muhtemelen kendisi uydurmuştu (çünkü aktardığı bir başka kelime olan ve eşkıyalar anlamına gelen "baltaciyye/thugs" kelimesiyle kafiyeliydi) fakat Mısır Arapçası da dâhil Arapçanın hiçbir versiyonunda böyle bir kelime yoktu. Oysaki kendisi yıllar önce Arapçada ve Mısır konuşma Arapçasında epey akıcılık kazandığını iddia etmişti ama bunun bir örneği yoktu. Amar muhtemelen "havelât" kelimesini kastetmiş olmalıydı ve bu kelime aşağılayıcı bir şekilde erkekler arasındaki cinsel ilişkide pasif olanlar için kullanılıyordu. Ancak bu kelime hiçbir şekilde Mısır Silahlı Kuvvetleri'nin yayınlarında ya da yazılarında geçmiyordu, hatta Amar'ın aktardığı sözlü bir örneği dahi yoktu. Aslında Amar'ın uydurma iddiasını desteklemek için verdiği iki kaynaktan hiçbiri bundan bahsetmez, imada bile bulunmaz (bu iki kaynak da "thugs/eşkıya" kelimesinden bahsederken "fags/havaliye/ib*e" kelimesini ve hatta Amar'ın iddialarıyla bağlantılı uzaktan bile olsa ilişkili herhangi bir kelimeyi kullanmaz). Bkz. Paul Amar, *The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the Ends of Neoliberalism* (Durham, NC: Duke University Press, 2013), s. 75, 3. Amar iddialarını desteklemek için iki kaynak zikreder ama ikisi de bu kelimeleri kullanmaz: Bunlardan birisi İnsan Hakları İzleme Örgütü raporudur (http://www.hrw.org /news/2011/04/29/egypt-military-trials-usurp-justice-system), diğeri de Ahramonline adlı sitedeki bir haber metnidir (http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/17874/Egypt/Politics-/New-batch-of-arrestsin-Tahrir-Aquare-to-add-toth.aspx). Amar'ın bana yönelik bir başka suçlaması şöyle: 2002 yılında yazdığım makalede Gey Enternasyonal'i Arap dünyasının şekillenmiş kimliklerinin içine sızmakla suçluyormuşum. Hâlbuki bırakın ne anlama geldiği belli olmayan "Arap dünyasının şekillenmiş kimliklerini," Gey Enternasyonal hakkında "içine sızmak" tabirini bile hiç kullanmadım (ne makalemde ne kitabımda, bkz. Amar, *The Security Archipelago*, s. 75). Mısırlı geyleri daha fazla "aşırı görünür" kılma çabası içerisinde olan Amar Mısır örneği konusunda o kadar bilgisiz ki (belki de yetersiz Arapçası yüzünden) bir başka uydurma yapmak zorunda kalıyor. Ona göre Queen Boat baskınında tutuklananlar "kendilerini küresel cinsiyetli vatandaş" olarak tanımlamış. Hâlbuki onların çok azı, işkence ve tehdit altında, diğer erkeklerle cinsel ilişkide bulunduğuna dair sahte ifadeler imzalamıştı (Amar, *The Security Archipelago*, s. 74). Kendilerinin bu iddiaları reddetmeleri konusunda bkz. *Desiring Arabs*, s. 184-185. Ancak en şaşırtıcı olanı Amar'ın, muhtemelen Gey Enternasyonal fikrine bir karşı atak olarak "ulusaşırı Moorist" terimini zekice icat etmesiydi. 2003 yılında Brezilya tarafından sunulan (ve 26 Avrupa ülkesi ve Kıbrıs'ın sponsorluk yaptığı ve Uluslararası Af Örgütü'nün dışa dönük projesi olan IGLHRC tarafından desteklenen bir karardı, İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün Lezbiyen ve Gey Hakları Projesi de bu kararı destekliyordu, hâlbuki Amar bu gerçekleri görmezden geliyordu) BM İnsan Hakları Komisyonu kararına verilen tepkiyi değerlendirme bağlamında Amar şunu ifade ediyordu: "Cinsel yönelim temelli ayrım-

Ancak Oryantalizmle uyumlu olan şey Doğu'yu Batı'nın bir kopyası olarak yeniden üretmeye gösterilen direnç değildir. Fakat Al-Kassim'in, Avrupa tarihinin Avrupa dışındaki yerlerde Avrupa'da yapıldığı gibi açıklanması gerektiği konusundaki ısrarı Oryantalizmle uyumludur.[131] Al-Kassim yaptığı eleştirinin

cılığı yasaklamak amacıyla Pakistan, Suudi Arabistan, Papalık ve ABD'deki George Bush yönetimi bu karar aleyhine faaliyetlerde bulundu." Bu görüşü şu sonuca varmasına neden oldu: Günümüz itibariyle 'Moorist Transnational' [metinde böyle geçiyor] Gey Enternasyonal'i ele geçirmiş görünüyor (agy., s. 63). 28 milyon Suudi Arabistanlının (muhtemelen Amar "moor" dediğinde bunları kastediyor) 300 milyon Amerikalıya ve 180 milyon Pakistanlıya baskın gelmesi, -Vatikan'daki ruhban sınıfından bahsetmiyorum bile- ve bu koalisyona "Moorist international" denmesi, cevapladığından daha fazla soruya sebep olur (özellikle bu ırkçı niteleme hakkında). Amar'ın gerçekleri çarpıtması ve sahte deliller kullanması da bu noktada barizdir; zira karara ilk karşı çıkanlar Pakistan ve Papalık'tır. Ayrıca Alt-büyük Sahara Afrika devletlerinden daha fazla itiraz gelmiştir. Papalık karara karşı çıkmaları için Latin Amerika ülkelerinde lobi faaliyetleri yaparken Suudiler sadece düzenleme yapılmasını teklif etmişti. Oylama 2004'e ertelenmiş ve erteleme lehinde oy veren 23 ülkeden sadece dördü Arap ya da "Moorish" idi, "Moorist" olanlardan bahsetmiyorum bile. Brezilya 2004 yılında kararı yeniden gündeme getirdi ve bunu yapması istenen Avrupa Birliği ve Güney Afrika da kararı reddetti. Amar'ın çarpıtarak kullandığı kaynaklarda bu bilgilerin hepsi mevcut. Bkz. Françoise Girard, "Negotiating Sexual Rights and Sexual Orientation at the UN," *Sex Politics: Reports from the Front Lines*, ed. Richard Parker, Rosalind Petchesky ve Robert Sember (New York: Sexuality Policy Watch, 2004) içinde, s. 344.

131 Howard Chiang, "Epistemic Modernity and the Emergence of Homosexuality in China," *Gender & History* 22, no. 3 (Kasım 2010), s. 634. Emperyalizme ve cinsiyetin evrenselleştirilmesine direnç göstermenin bir çeşit Oryantalizm olduğunu savunan kulübün bir diğer üyesi Howard Chiang idi ve kendisi Gey Enternasyonalizm konusundaki eleştirmenleri "kendini tamamen açmış benliklerle ya da yeniden Doğululaşmayla meşgul" oluyor şeklinde etiketlemişti. Ona göre bu durum "alternatif moderniteyi" sürekli erteleyen bir projeydi ve bu projeye göre işin esası Batılı olmamaktı (Çinlilik de dâhil). "Orijinal" Batılı modernitenin yan ürünü olan soybilimsel statünün bir şekilde hermenötik açıdan Batılılaştırma aracından uzaklaştırıldığını farz ediyordu Howard Chiang, "Epistemic Modernity and the Emergence of Homosexuality in China," *Gender & History* 22, no. 3 (Kasım 2010), s. 634. Chiang'a göre ne sömürgeciliğin ne de emperyalizmin bir önemi var (makalesinde bu iki kelime de geçmez); önemli olan şey ona göre ikisiyle de alakası olmayan Batılı "modernite." Chiang "homoseksüellik" fikrinin Çin'e 1920'li yıllarda Batı'da eğitim almış Çinli cumhuriyetçi entelektüeller ve akademisyenler tarafından getirildiğini açıklıyordu. Bunlar Çin kültürünün eksikliği olarak gördükleri durumla kıyasladıklarında ülkelerinin geleceği için bir model olarak Batılı kültürü destekliyorlardı. Oysaki Chiang'a göre bu, kendi kendini Doğululaştırmanın bir parçası değildi. Bunun böyle olduğunu düşünenlerin kendileri "kendini Doğululaştırıcıdır!" Onun iddiasına göre homoseksüellik fikrinin Çin'e getirilmesi, "epistemik modernite" adını verdiği söylevsel bir araç ile gerçekleşmişti. Modernitenin bu türünde cinsel bilginin açık iddiaları, üstü kapalı iddialarla üst üste binmiş vaziyettedir. Üstü kapalı iddialar ise gelenekselliğin, hakikiliğin ve modernitenin kültürel göstergeleri hakkındadır (agy., s. 647, s.650). Chiang epistemik moderniteyi, kültürel kavrama ve kavramsal ilişkinin yeni yollarını üretebilecek bir dizi süregelen uygulama ve söylem olarak tanımlar. Böylece tarih ve epistemolojide muhtemel kesişim dönüşümlerine olanak sağlar (agy., s. 50.) Bu yeni yolların üstün bir Avrupa kültürü olarak kabul edilen olgunun tercümeleri ve uyarlamaları olduğu gerçeği Chiang için pek bir şey ifade etmiyor. Chiang için geleneksel, hakiki ve modern olanın üst üste binmesini açıklamak amacıyla ulusalcılık hakkındaki geniş literatürü tekrar etmek lüzumsuzdur, özellikle Avrupa dışındaki literatürü. Zira kendisinin epistemik modernite dediği şey, Avrupalı modern kültürün

Avrupalı projelerin amacını paylaştığının farkında olmayabilir. Talal Asad bunu "dünya genelinde tek tip bir kültür üretimini gerektirmeyen fakat yasal-ahlaki davranışların ortak yöntemlerini, ulusal-siyasi yapılandırma biçimlerini ve ilerlemeci tarihçiliğin ritimlerini gerektiren bir proje" olarak tarif eder. Herkesi Batı olmaya davet eder ya da zorlar -evrensellik ölçütü olarak "Batı" aracılığıyla kendi özelliklerini ifade etmelerini amaçlar.[132]

O hâlde Al-Kassim ve ekibi, bunların eşcinselleştirme projesine ve bunu esasçılığın bir başka biçimi olarak yeniden yazmaya gösterilen dirence karşı neden direnç gösteriyorlar? Metropolitan teorilerin cazibesi ve onlara benzeme ihtiyacı, bunların evrensel uygulanabilirliğine yapılan eleştirileri örtebilir mi? Cinsellik ile İslam arasındaki bağlantının uygulanabilir bir araştırma projesi olduğu konusunda ısrar eden de yine metropolitan teorilerdir. Söz konusu teorilere göre bu proje, tercüme edilemez iki fikir arasında sahte bir paralellik kurar ve bu paralellik de Avro-Amerikan ve Avrupalı antropolojik dürtü için bir kılıf hâline gelir. Bu ise aslında bir güç gösterisi ve İslam'da cinsellik meselesini çalışmanın bir ön koşuludur.

Batılı teorilerden bu şekilde büyülenme bir Oryantalizm ya da Batıcılık şekli midir? Burada şunu da ifade etmek önemlidir ki Batıcılık'ı Oryantalizmin muhalifi olarak kullanan Ian Bruma, Avishai Margalit ya da Sadik Jalal al-Azm gibilerin düşüncesinin aksine Batıcılık Oryantalizm'in tersi değildir, Oryantalizm de Batıcılık'ın tersi değildir.[133] Batıcılık da zaten ve her zaman bir Oryantalizmdir. Batıcılık, Oryantalistlerin Batı'yı (kurgulanmış

üstünlüğünden ve hegemonyasından ayrılamaz. Bu kültür küresel ölçekte doğrudan ve dolaylı Avrupa sömürgeciliği ile meydana geldi ve bu yüzden sadece "kasıtsız" ya da "tesadüfi" bir kesişim değildir. Bir başka belgeye göre eğer Homi Bhabha'nın çalışması, sömürgeleştirilenin sömürge karşıtı bir direnç olarak ırksal geçişini kodlamayı amaçladıysa, Chiang ve ekibi daha da ileri giderek homoseksüel kültürel geçişi Doğuluların Batılı modernle eşit fakat kasıtsız ve tesadüfi bir ortaklığı olarak kodlar. Chiang ve kulübün diğer üyeleri (Al-Kassim gibi) liberal eşitlemelerini sorgulama ve bunu daha liberal bir hile olarak -bu hileyle emperyalist süreçleri engellemeye çalışırlar- ortaya koyma tenezzülünde bulunan herkes bir çeşit kendi-kendini Doğululaştırıcıdır ve esasçıdır. Bhabha'nın kodlaması hakkında bkz. Joseph Massad, "Affiliating with Edward Said," *Emancipation and Representation: On the Intellectual Meditations of Edward Said*, ed. Hakem Rustom ve Adel Iskander (Berkeley: University of California Press, 2010 içinde s. 40-42.

132 Talal Asad, "A Comment on Aijaz Ahmad's In Theory," *Public Culture* 6, no. 1 (Güz 1993), s. 36.

133 Bkz. Ian Buruma ve Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (New York: Penguin Press, 2004). Ayrıca bkz. Sadik Jalal al- Azm, "Orientalism and Orientalism in Reverse," *Khamsin* 8 (1981), s. 5-26.

Doğu'nun aksine) hayal ürünü bir yer olarak görme biçimidir. Burada cinsel özgürlük ve cinsiyet eşitliği, sosyal ve ekonomik adalet, gelişim ve ilerleme, demokrasi ve özgürlük, vs. vardır. Batıcılık hiçbir zaman Oryantalizmin zıddı olmadı, her zaman onunla ilişkili bir şey oldu. Birbirleri arasında bilgi alışverişi oldu. Batıcılığı Oryantalizm muhaliflerine atfetmek -ki Said'in kitabı yayımlandığından beri yapılıyor- bu sebeple kayda değer bir cehalet örneği oldu.

Bu noktada Al-Kassim Batılı teorilere gösterilen dirence karşı çıkar ve bu teorileri hatalı bir şekilde statik ve esasçı/özcü olarak tanımlar. Al-Kassim, Avrupa dışındaki bölgelerde cinsellikleri açısından baskıya uğramış kişilerle uluslararası gey dayanışma örgütleri arasındaki ilişkinin yok olmasından korkmaktadır. Bu ise ona göre liberal kurtarma görevlerini tehlikeye atabilir. Mısırlı yetkililer 2001 yılında cinsel ahlaksızlık gerekçesiyle elli iki insanı tutukladığında Al-Kassim Mısır'daki Queen Boat adlı tekne (içerisinde geyler için bir gece kulübünün bulunduğu tekne) üzerinde yapılan tartışmaları örnek gösterir. Bu durum Avro-Amerika ve Avrupa'da yaygın bir şekilde gey aktivistler tarafından yapılan kınamayı netice verdi. Bunların uluslararası dayanışması, polis baskısı karşısındaki kilit faktördü. Al-Kassim, hileli bir şekilde, bu baskının 2001'den beri durmadığını iddia ediyordu. Ayrıca ona göre kötülerin saldırıları da günümüze kadar devam etti[134] ve bu saldırıların motivasyon kaynağı uluslararası adı altında yapılacak Batılı dayanışmaya duyulan sürekli ihtiyacın aciliyetini gösteriyordu. Aslında Al-Kassim'in cinsellikleri sebebiyle baskı görenleri kurtarma arzusu, onu Ortadoğu Eşcinsellik Çalışmalarında psikanalizi savunmaya itti. Zira kendisi LGBT bireyler için insan haklarını güvenceye almak amacıyla bu çalışmaların bir ittifak olduğunu savunuyordu.[135] Bu yarı Hristiyan vaazları okuyan kişinin aklına cinsellikleri sebebiyle baskı görenleri kurtarma çağrısı gelir. "Bizim" Avrupalı "medeniyetimizde" bu yaygın söylem konusunda Foucault'nun teşhisi şöyledir:

> Bu söylemde cinsellik, gerçeğin açıklanması, küresel kanunların altüst olması, gelecek yeni bir günün ilanı ve belirli bir saadet vaadi birbiriyle ilişkilendirilir. Bugün eski biçimiyle vaaz için -ki Ba-

134 Al-Kassim, "Epilogue," s. 304.

135 Dina Al-Kassim, "Psychoanalysis and the Postcolonial Genealogy of Queer Theory," *International Journal of Middle East Studies* 45, no. 2 (2013), s. 345.

tı'da iyi bilinir ve önemlidir- bir destek olarak faaliyet gösteren şey cinselliktir. Harika bir cinsellik vaazı -ki ince görüşlü teologları ve popüler sesleri vardır- son yirmi otuz yılda ülkemizde hızla yayıldı; bu vaaz eski düzeni eleştirdi, münafıklığı kınadı, şimdi olanla gerçek olanın haklarını övdü; insanların yeni bir şehir hayali kurmasını sağladı. Akla Fransiskenleri getirdi. Devrim projesine eşlik eden şiirselliğin ve dindarlığın cinsellik üzerinden taşınmasının nasıl mümkün olduğunu merak edebiliriz.[136]

Burada şunu da kaydetmek gerekir ki, cinsellik ve İslam arasındaki ilişkide ısrar eden akademik çalışmalar ve aktivizmde, bu itirazlara eşlik eden misyonerlik coşkusu aşikârdır; ancak asıl ortaya çıktıkları cinsellik ve Hristiyanlık arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalarda bunu göremiyoruz.

Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı gey dayanışmasına yönelik itiraz, kısaca uluslararası dayanışmaya yönelik bir itiraz değildi; bu itirazın hedefinde dayanışmanın böyle spesifik bir formunun olması ve tek yönlülüğü vardı. Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı gey dayanışmasında buradaki gey aktivistler üç strateji konusunda ısrarcıydı: (1) Mısır'da ve İslam ülkelerinde baskının kurbanı olanlar kendilerini öyle "kurban" olarak tanımlamadığında, grup olarak hareket etmediklerinde ve kendilerini kurtarmak üzere Avro-Amerikan ve Avrupalı geyleri yardıma çağırmadıklarında onları gey olarak tanımlamak; (2) kurbanların kendini savunamayacağı ve hatta yardım isteyemeyeceği bahanesiyle bu kurbanlar adına mücadeleyi yönetmek, hatta daha da ileri gidip kurbanların ülkelerinde onlar için gruplar oluşturup bu grupları finanse etmek; (3) ve kurbanlara kendilerini nasıl tanımlayacaklarını ve savunacaklarını öğretmek (onlardan öğrenmek değil). Uluslararası dayanışma, nesillerdir itibar edilen bir aktivizm türüdür ve her zaman bu şaibeli emperyalist stratejileri takip etmemiştir.[137]

Judith Butler'ın da ifade ettiği gibi Gey Enternasyonalistlerin Avro-Amerika ve Avrupa dışında baskıya uğrayan kişilere duydukları alaka, bir başkasının durumu hakkındaki basit bir

136 Foucault, *The History of Sexuality*, 1. Cilt, *An Introduction*, s. 7-8.

137 IGLHRC ve diğer STK'lerin uluslararası dayanışma projeleriyle alakalı olarak bu meselelerin bazıları hakkında nasıl görüşmeler yaptığına dair doyurucu bir makale için bkz. Ryan Richard Thoreson, "Power, Panics, and Pronouns: The Information Politics of Transnational LGBT NGOs," *Journal of Language and Sexuality* 2, no. 1 (2013), s. 145-177.

"sempati" değildir; çünkü "sempati kendisini bir başkasının yerine koymayı içerir ve bu da pekâlâ bir başkasının durumunu kendi durumu olarak sömürgeleştirme olabilir."[138] Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı örgütsel gey dayanışmasının (ya da feminist dayanışmanın, önceki bölümde de tartıştığımız gibi) mevcut türlerinin eleştirisi ve kınaması, uluslararası dayanışmaya itiraz sadedinde bir yanlış anlamaya kurban gitmemeli; burada karşı çıkılan şeyler -bırakın ontolojik dayatmaları ve epistemik şiddeti- bu dayanışmanın emperyalist ve ırkçı hak iddialarıdır.[139]

Bu eleştiriler ışığında, Avro-Amerika dışında aynı cinsle münasebette bulunan insanları yeni bir terim olan "men who have sex with men (erkeklerle seks yapan erkekler)" ya da kısa hâli MSM ile tanımlamaktan kaçınmak için dikkat edilmektedir. Ancak bu da samimi olmayan bir hamle çünkü MSM hızlı bir şekilde bir tanımlayıcı olmaktan ziyade bir kimlik oluşumuna dönüştü (ya da Talal Asad'ın tablolaştırma etkisini tanımladığı gibi "sosyal bir tip" hâline geldi).[140] Bunun amacı MSM tanımının veri toplamada, insan hakları örgütleri ve STK'lerinin analizlerinde ve HIV/AIDS önleme söyleminde tabloya işlenir hâle getirilmesiydi.[141]

---

138 Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex* (Londra: Routledge, 1993), s. 118.

139 *Desiring Arabs* adlı kitabımın Lezbiyen ve Gey Tarihi Komitesi'ndeki (Amerikan Tarih Kurumu'nun bir birimi) detaylı bir incelemesinde (2. Cilt, no.2), Avrupalıların Avrupalı olmayanların cinsel uygulamalarına dair görüşleri hakkında ufuk açıcı bir kitap -bkz. *The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750- 1918* (New York: New York University Press, 1995)- telif etmiş olan bağımsız araştırmacı Rudy Bleys okurlarına beni şöyle tanıtıyordu: "Massad kendisinin Arap dünyasında homoseksüellik yönünden aktif erkekler ve kadınların kaderi için çalıştığını söylüyor, ancak gey hakları konusundaki küresel kampanyayı da epey eleştiriyor. Ona göre bu kampanya ters etki yapıyor, çünkü Batılı gey modelinin kurtarılmasını destekliyor ve bu yüzden Arap dünyasında hoşgörüsüz tepkileri kışkırtıyor (s. 7). Massad'in ortaya koyduğu malzeme ve analiz bu ülkelerde erkeklerle seks yapan erkekleri kurtarma mücadelesini engelliyor gibi görülmemeli (s. 9)." Bleys şu sonuca varıyor: "Gey hakları yaklaşımına yönelik katı bir politik duruş okuyucuda merak uyandırır. Okuyucu bu noktada Massad'in, -kendilerini gey olarak tanımlasalar da tanımlamasalar da- homoseksüel olarak aktif erkeklerin sosyal açıdan ayıplanmaları problemini ele alırken yolumuza nasıl devam edeceğimiz konusunda aslında hepimize tavsiyede bulunup bulunamayacağını merak eder (s. 9)." Bunun ardından Bleys kitabın (*Desiring Arabs*) öne sürdüğü iddialar için değil de "istihbarat bilgisi" olarak uluslararası gey ve lezbiyen aktivistler tarafından okunmasını tavsiye etmektedir.

140 Talal Asad, "Ethnographic Representation, Statistics, and Modern Power," *Social Research* 61, no. 1 (Bahar 1994), s. 63.

141 Bkz. Traub, "The Past Is a Foreign Country?" 33n12. Kendisi burada gey kimliği emperyalizmi meselesini MSM'nin çözdüğünü düşünüyor.

MSM, kimlikten ziyade uygulama hâlinde olan HIV önleme çabalarının anlaşılmasıyla başladı. Bunun bir kimliğe dönüşmesi, yukarıda bahsettiğim epistemolojik baskılar altında olmadıkça, açık ya da kaçınılmaz değildi.[142] Tıpkı "Islamicate/İslamileşmiş" kelimesinin farklı bir anlama sahipmiş gibi görünse de "İslami" ve "Ortadoğulu" ile aynı şekilde kullanıldığı gibi MSM de "homoseksüel" veya "gey" ile aynı şekilde kullanılmaya başlandı. Bu iki kelime eskiden, Batılı cinsellik anlayışının konuları hâline serkeş ontolojik ve epistemolojik dönüşümler yaşayan insanları tanımlamak ve kayıt altına almak için kullanılırdı. Talal Asad bu konuda şunları söylemişti:

> İstatistiklerin kendisine göre toplandığı, manipüle edildiği ve sunulduğu figürler ve kategoriler; nüfusun tamamının -hem ruhlar hem de bedenler itibariyle- değerlerini ve uygulamalarını belirlemeyi amaç edinen projelere aittir. Bu projelerin merkezinde liberal modern toplum kavramı vardır ve bu seçme özgürlüğü olan bireylerin bir araya gelmesiyle oluşur. Yine de bunların -toplu hâlde yapacakları- seçimleri tahmin edilebilir.[143]

Bu yüzden erkeklerle seks yapan erkekler, yaptıkları şeyi kimlik belirleyici olarak görmezlerse ve hatta kendilerini "erkeklerle seks yapan erkekler" olarak tanımlamazlarsa, onları böyle tanımlamak nasıl olur da bunlara ilk başta gey hakları verme şeklindeki emperyalist probleminden kaçınabilir? Yerine geçtiği terime muhalefet eden bir terimi yeniden sunmak -ortadan kaldırdığını iddia ettiği problemleri yeniden ürettiği zaman- belki de bu akademisyenler ve aktivistler tarafından "tekrardan kaynaklanan bir zorlama" olarak anlaşılabilir.

142 Özellikle Afrika'yla ilişkili olarak Uluslararası aktivizm konusunda MSM stratejilerine karşı LGBTI'nin farklarına dair doyurucu bir tartışma için bkz. Hakan Seckinelgin, "Global Activism and Sexualities in the time of HIV/AIDS," *Contemporary Politics* 15, no. 1 (Mart 2009), s. 103-118. Bu konuda Dennis Altman şunu söylüyor: "İronik olarak 'MSM' terimi, kendi cinsel uygulamalarını temel alan her türlü kimlik anlayışını reddeden erkeklere ulaşmak için icat edildi. Ancak hızlı bir şekilde, kimlik ve davranış arasındaki tuhaf karışıklığı tekrar eden bir şekilde kullanılmaya başlandı (Altman, *Global Sex*, s. 74)." MSM'nin bir kimliğe dönüşmesi konusunda ayrıca bkz. Katyal, "Exporting Identity," s. 156-157.

143 Asad, "Ethnographic Representation, *Statistics, and Modern Power*," s. 77.

Avrupalı bir Kategori Olarak Cinsellik

Kadın ve İslami Kültürler Ansiklopedisi'ndeki "cinsellikler ve eşcinsellik çalışmaları" hakkındaki maddede Frederic Lagrange eşcinsellik çalışmalarını "Avrupalı olmayan kültürlerin incelenmesinde oldukça faydalı buluyordu, bu ise sonuç olarak İslami toplumlarda cinselliğin inşası konulu akademik bir tartışmadan faydalanabilirdi."[144] Bence bu formülasyon, bu bölümde vurgulamaya çalıştığımız problemli terimlere fazlasıyla bağlıdır. Aslında, eşcinsel çalışmaların Avrupalı kimliklerin yeniden moda haline getirilme biçimlerini -kanun seviyesinde bile olsa- sorgulaması konuyla daha ilgili olurdu. Zaten Avrupalı kimlikler bu yeniden moda hâline gelme sürecinde homoseksüelliği bir bileşen ve ulus olmanın, hatta uyruklarının bir tanımı olarak benimseyecekti. Bu ise ABD'deki Amerikanlık ve vatandaşlık fikirlerinin 2. Dünya Savaşı sonrasında yeniden tanımlanmasıyla çelişecekti. Bu tanımlar ırksallıktan, cinsellikle alakalı olanlara kayacaktı. Bu bağlamda Joanne Meyerowitz şu önemli soruyu soruyordu: "Hetero-normatiflik bir anlamda, ABD'deki saygıdeğer, sağlıklı ve değerli vatandaşlar için açık ve yasal bir sıfat olarak beyazlığın yerini mi aldı?"[145] Ve asimile edilmiş bir homo-normatiflik bunu desteklemek için içerisine dâhil edilebilir mi?

1970'lerden itibaren Amerikan ve Avrupalı ırksallaştırılmış bir ulus anlayışı ve kimliklerin "eşitlikçi" cinsiyet ve cinsel haklar ekseninde yeniden tanımlanması ile "eşitlikçi olmayan" ve Avrupalı olmayan kültür ve medeniyetler; hiyerarşik zıtlık ve farklılık kutupları hâline geldi. Aslında geleneksel Avrupalı sağ kanadın Müslüman karşıtı söylem ve politikalarının önemli bir unsuru olarak cinsel hakları ve eşitliği kucakladığı bir bağlamda Eric Fassin şunu söylüyordu: "Cinsel demokrasi ya da en azından cinsel demokrasi söylemi bu sebeple pek çok muhafazakârın ödemeye hazır olduğu bir bedel olacaktı. Amaçları ise göç karşıtı politika için modern bir meşruiyet sağlamaktı. Aksi takdirde bu politika, tepkisel bir yabancı düşmanlığı olarak görülürdü.[146]

144 Frédéric Lagrange, "Sexualities and Queer Studies," *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, ed. Suad Joseph (Leiden: Brill, 2003) içinde, 1: 419.

145 Joanne Meyerowitz, "Transnational Sex and U.S. History," *American Historical Review 114*, no. 5 (Aralık 2009) s. 1280.

146 Eric Fassin, "National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and The Politics of Immigration in Europe," *Public Culture* 22 no. 3 (2010), s. 513.

Leticia Sabsay ise ustalıklı bir şekilde cinsel vatandaşlık fikrinin yeni bir Oryantalizm ve sömürgecilik anlayışından farklı olmadığını belirtti; ona göre Oryantalizm, sözde ileri Batılı demokrasileri "gelişmemiş ötekilerden" ayırt eden bir işaretçiydi.[147] Şunu ilave ediyordu: "Cinsel vatandaşlık politik liberalizm çerçevesi içinde ortaya kondu ve amaç vatandaşı cinsel hakların sahibi olarak görmekti ve bunun da Oryantalist vatandaşlık kavramından nasıl evrildiğini anlamaya çalışmaktı."[148] Cinselliğin bu şekilde evrenselleştirilmesi ve demokratikleştirilmesi anlayışı içerisinde hem eşcinselliğin gerçekleştirilme biçimi önceden eşcinseller için belirlenir, hem de eşcinselliklerini gerçekleştirme konusunda isteksiz olanları bu (aslında taşralı) standartlara göre Doğululaştırır.[149] Şunu da eklemeliyim ki bu aynı zamanda eşcinselliğin her hangi bir türünü gerçekleştirme konusunda isteksiz olanları da -cinsel arzuları Batılı eşcinsellik şablonlarına uygun olsa bile- Doğululaştırır. Batılı Gey Enternasyonalizm'e ve cinselliğin evrenselleştirilmesine yönelik herhangi bir cinsel direncin, Avro-Amerikan ve Avrupalı cinsel evrenselcilerin radarına meşru olarak girmesinin imkânsızlığı burada yatar. Sabsay beni bu bağlamda okur ve cinsellik emperyalizmine yönelik herhangi bir eşcinsel direniş ihtimaline inanmadığımı düşünür. Mesele benim böyle bir ihtimale inanmamamdan ziyade Avrupa ve Avro-Amerika'da emperyalist ve Oryantalist bir proje olarak cinsel vatandaşlık tesis etmenin, ontolojik eşcinsellik adı altında emperyalizm karşıtı bir direnişe izin vermeyeceğidir.[150]

2006 yılının Mart ayı itibariyle Hollanda tarafından bir hamle yapıldı. Müslüman göçmenlerin cinsel bir kucaklaşma ile birbiriyle öpüşen iki Hollandalı erkeği gösteren bir film izlemeleri istendi. Bu onların göçmenlik sınavı için bir hazırlıktı ve böylece Müslüman göçmenlerin, kendi değerlerinin Hollanda toplumunun liberal değerleri içinde asimile olabileceğini göstermeleri gerekiyordu. Hollanda'nın bu hamlesi bir istisna değildi ve diğer

147 Leticia Sabsay, "The Emergence of the Other Sexual Citizen: Orientalism and the Modernization of Sexuality," *Citizenship Studies* 16, sayılar 5-6 (Ağustos 2012), s. 606.
148 Agy.
149 Agy., s. 608.
150 Agy., s. 614.

Avrupa devletleri de bu modaya uyacaktı.[151] Burada kastedilen şey -bırakın beyaz, göçmen olmayan Hristiyan vatandaşları- Hristiyan ülkelerden gelen beyaz göçmenlerin homoseksüelleri sevdiği ve onların heteroseksüellerle aynı haklara sahip olmalarını desteklediğiydi (işte bu yüzden sevgilerini ve hoşgörülerini kanıtlamak için teste tabi tutulmalıydılar), ancak bu kişiler "Müslüman" ülkelerin vatandaşları konusunda böyle değillerdi.[152]

Belki de bu durumu en iyi gösteren örnek, 2001 yılında ABD'nin Afganistan'ı bombaladığı sırada gerçekleşti. Bu dönemde Ulusal Şiddet Karşıtı Programlar Koalisyonu (Amerikan gey gruplarının bir koalisyonuydu) haberlere düşmüş bir olaya tepki göstermişti. Haberde USS Enterprise adlı Amerikan savaş gemisine bomba yüklendiği sırada bir savaş başlığı gösteriliyordu ve üzerinde şu yazılıydı: "Bu ib*elerin canına okuyun!" Koalisyon "bu mesajın geyleri düşmanla aynı tuttuğunu" düşünerek itiraz etti. Ayrıca onlara göre mesaj aynı dönemde diğer herkes kadar onurlu bir şekilde hizmet eden gey, lezbiyen ve biseksüel askeri personeli riske atıp onurunu kırıyordu.[153] Lisa Duggan'ın New Yorklu aktivist Bill Dobbs'tan yaptığı alıntıya göre "söz konusu yazı içler acısı bir durumdu, oysaki bombanın kendisi göz ardı ediliyordu. Bomba yüklendiğinde, havadan atıldığında ve patladığında ne olacaktı? Ulusal Şiddet Karşıtı Programlar Koalisyonu bu meselelerde ne diyecekti?" Dobbs bunun yerine şu sonuca varıyordu: "Koalisyona göre bombalarda ve bombaların atılmasında sorun yok. Üzerlerinde kötü yazılar olmadığı süre-

151 Gregory Crouch, "Dutch Immigration Kit Offers a Revealing View," *New York Times*, 16 Mart 2006. Gregory Crouch, "Dutch Immigration Kit Offers a Revealing View," *New York Times*, 16 Mart 2006. 2008 yılının Temmuz ayından beri bu test hakkında bazı yasal sorunlar ortaya çıktı fakat henüz yasal bir çözüm bulunamadı. Almanya'nın güneyindeki Baden-Württemberg eyaletinde Alman pasaportu almak için Müslümanların cevaplamak zorunda oldukları ve homoseksüelliğe dair görüşlerini de içeren otuz adet soru hakkında bkz. Sonia Phalnikar "New Rule for Muslims in German State Blasted," *Deutsche Welle*, 5 Ocak, 2006. Teknik olarak bu testin meşruiyetini Hollanda'da bir mahkeme kararı sorgularken, İnsan Haklı İzleme raporuna göre Danimarka, Fransa ve Birleşik Krallık da benzer tedbirler uyguluyor. Bkz.

http://www.hrw.org/en/news/2008/07/16/netherlands-court-rules-pre-entry-integration-exam-unlawful (son erişim tarihi 1 Nisan 2014).

152 İslamofobi bahanesi altında Hollanda siyasetinin açık bir homofobiklikten homoseksüelliğin halka açık bir savunmacılığına dönüşmesi için bkz. Paul Mepschen, Jan Willem Duyvendak ve Evelien H. Tonkens, "Sexual Politics, Orientalism, and Multicultural Citizenship in the Netherlands," *Sociology 55*, no. 5 (Ekim 2010), s. 962-679.

153 National Coalition of Anti- Violence Programs (NCAVP), basın bülteni, 13 Ekim 2001, aktaran Duggan, *The Twilight of Equality*, s. 46.

ce..."[154] Dobbs, bombalar Müslümanlara atılacağı için problem olmayacağını da ilave etmiş olmalı. Jasbir Puar çarpıcı bir şekilde şunu öne sürdü: "Müslüman ya da gey ayrımı adeta bir mutasyona uğrayarak, orantısız özne konumlandırmalarının anlatısından nüfus savaşının 'homoseksüelliğe karşı İslam' mücadelesine dönüştü; bu mutasyon, muhafazakâr homo-normatif ideolojilerin ve eşcinsel liberalizminin birbirine yakın ve derin etkilerini açığa çıkarabilirdi."[155] Puar ustaca Avro-Amerikan ve Avrupalı gey gruplar ile İslamofobi arasındaki aktif suç ortaklığının çoğunu analiz ediyordu: "Böylelikle homo-normatif ve eşcinsel gey erkekler, Müslümanların kolektif kötülenmelerine katkıda bulunarak ulusal, ırksal ve diğer aidiyetlerle alakalı şekilleri canlandırabilir."[156] Aslında bu anlamda Puar'ın "homo-nasyonalizm" dediği şey, Gey Enternasyonal'in oluşumu (ve evrenselleştirilmesi projesi) için -ya da kısaca Gey Enternasyonal için- geriye dönük bir meşrulaştırma eyleminden başka bir şey değildi. Maalesef Puar'ın kendisi cinsellik kategorisinin evrenselleştirilmesi taraftarıydı ve bunu hiç sorgulamadı. Onun eleştirileri, cinselliğin yayılmasını sağlayan emperyalist çevreleri hedef alıyordu ancak bunun bir kategori, epistemoloji ve ontoloji olarak evrenselleştirilmesine karışmıyordu. Ona göre bu evrenselleştirme emperyalist olmayan kanallarla da yapılabilirdi. Puar önemli bir şekilde liberal Gey Enternasyonalist aktivizm (Puar bunun "liberal" değil "radikal" olduğunu düşündüğü İsrail merkezli alQaws gibi, Batı'nın finanse ettikleri de dâhil)[157] biçimlerini sa-

154 Agy.

155 Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham, NC: Duke University Press, 2007), s. 19.

156 Agy., s. 21. Bu Afrikalı, Afro-Karayipli ve Afro-Amerikan homofobiye karşı Gey Enternasyonal'in kampanyasıyla ilişkilidr. Greg Thomas'ın Inge Blackan'dan aktardığı gibi: Siyah insanlar [beyaz gey gruplarının] homofobiyi hedef göstermesinde aşırı derece temsil edilirler. Bu hedef gösterme, beyaz yönetici sınıfının homofobik baskısının ve gey olan beyaz orta-sınıfın baskısının Kuzey Amerika'da kaynaşmasına olanak sağlar. (Thomas, *The Sexual Demon of Colonial Power*, s. 138).

157 Jasbir K. Puar, "Homonationalism as Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities," *Jindal Global Law Review* 4, no. 2 (Kasım 2013), s. 36-37. El-Kavs; yay, kemer anlamına gelen bir kelimedir ve daha açık şekilde ifade edecek olursak gökkuşağı için kullanılır. Amerikan gey ve lezbiyen hareketi bayraklarında gökkuşağını tercih ettikleri için bu Filistinli aktivistler gruplarına "Filistin Toplumunda Cinsel & Cinsiyet Çeşitlilik Gökkuşağı/el-Kavs" adını vermişlerdi ve bu grupta geyler, lezbiyenler, biseksüeller, trans bireyler ve eşcinseller vardı. Bunlar cinsiyet temelli ve hetero-normatif bariyerleri kaldırmak için iş birliği yapıyordu. El-Kavs tüm üyeleri için açık bir alan açmak istiyordu, böylece bu kişiler eşitlik ve kapsayıcılık için yapılacak mücadeleye dâhil olabileceklerdi (http://alqaws.org/q/content/who-are-we, son erişim tarihi 1 Nisan 2014). Bunlar gerçek liberal hedeflerden başka bir şey değildi ve radikal hiçbir şey içermiyordu. Puar

vunurken ABD homonasyonalizmine radikal bir eleştiride bulunuyordu ve bunu özelikle Arap dünyasında aktif bir şekilde teşvik ediyordu.[158]

yanlış bir şekilde el-Kavs'ın Filistin toplumundaki LGBTQ kimlikli Filistinliler için eşitlik amacı gütmediğini ifade ediyordu, ona göre grubun asıl hedefi İsrail işgalini sona erdirmekti. Gündemlerinde cinsiyet özgürlüğünün kendi kendine hizmet eden İsrailli ya da Batılı bir formunu yansıtan homoseksüel kimliği somutlaştırma gibi bir şey yoktu ("Homonationalism as Assemblage," s. 37). Oysaki böylesi bir hedef ya da "işgal" kelimesi, el-Kavs'ın web sitesindeki kendini tanıtımında ("who we are/biz kimiz") geçmiyordu ya da ima edilmiyordu. Puar'ın el-Kavs'ı Batılı cinsiyet özgürlüğü formlarını yansıtmayacak şekilde nasıl değerlendirdiği hâlâ gizemini koruyor. Misyonunu ifade ederken el-Kavs, LGBTQ topluluğuna hizmet edecek bir organizasyon olmadığını belirtiyor; bundan ziyade böyle bir topluluk yaratmak istediğini bildiriyor: "Misyonumuz, Filistin toplumunu daha kapsayıcı ve saygılı olmaya zorlayacak kapasitesi olan aktif bir Filistinli LGBTQ topluluğunun tesis edilmesine katkıda bulunmaktır (http://alqaws.org/q/content/missiongoals). El-Kavs'ın finansörleri arasında Ford Foundation İsrail Fonu, ABD Gey Enternasyonalist yanlısı Astraea Lesbian Foundation ve liberal Siyonist bir kurum olan New Israil Fund gibi önde gelen liberal figürler vardı. El-Kavs'ın direktörü finansal destek bulmak amacıyla 2009 yılında Hollanda'ya bir seyahat düzenledi. Bu arada hükümet politikası, basın ya da sivil toplum açısından Hollanda'nın muhtemelen Avrupa'daki en İslamofobik ve Filistin karşıtı ülke olduğunu unutmamak gerekir. Görünürde hiçbir radikal finansör yok! El-Kavs'ın 2009-2010 Stratejik Planı'ndaki yıllık rapor için bkz.

http://alqaws.org/q/sites/default/files/Al-Qaws%20Strategic%20Plan%202009-2010%20%28PDF%29.pdf

Daha yakın bir zamanda el-Kavs'a yapılan finansal destekler Avro-Akdeniz İnsan Hakları Savunucuları Destek Vakfı (EMHRF), Küresel Kadın Fonu, Open Society Foundation, Heinrich Böll Stiftung ve Arcus Foundation gibi kurumlardan gelmeye başladı (http://alqaws.org/q/en/content /oursupporters). Puar'ın grup hakkındaki yanlış sunumu, el-Kavs için temel aktivitenin işgal karşıtlığı olduğuna dair delil olarak aktardığı konuşmayı görmezden geliyor. Bu konuşma el-Kavs'ın direktörünün başarıyı nasıl ölçtüğünü açık bir şekilde özetliyor: "İlk ölçüt, LGBTQ hareketleri olarak başarıyı cinsiyet etrafındaki politik ve siyasi söylemi değiştirme yetkinliğimizde ölçeriz" (http://alqaws.org/q/ar/node/452). Puar'ın bahsettiği ikinci grup ise Boykot, Tecrit ve Yaptırım için Filistinli Eşcinseller (PQBDS) grubudur. Web sitelerinin tamamı İngilizcedir (http://www.pqbds.com). Bu da hedeflenen okuyucu kitlesinin "uluslararası" olduğunun göstergesidir. Grubun web sitesinde kurucular hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca kurucuların sayısı ya da ofislerinin veya fonlarının olup olmadığı konusunda da bir bilgi yoktur. Aslında grubun Filistin değil de ABD temelli olduğuna dair emareler mevcuttur. Her hâlükârda PQBDS geçen yıl lağvedilmiş görünüyor. Şunu da ifade etmeliyim ki el-Kavs'ın web sitesinde erişilebilir bilginin çoğu İngilizcedir. Sayıca az miktardaki Arapça web sayfası da orijinal Arapça metinden ziyade İngilizceden yapılmış tercümelere benziyor.

158 Örneğin bkz. Puar, *Terrorist Assemblages*, s. xiii, s. 93, s. 111. Puar'ın İsrail merkezli Filistin gey aktivizmini, özellikle el-Kavs organizasyonunu teşvik etmesindeki rolü için Sarah Schulman'ın anlatısına bakınız: *Israel/Palestine and the Queer International* (Durham, NC: Duke University Press, 2012), s. 133-135, 152-154. Puar Batı Şeria'ya yapılan dayanışma turizmi eğilimine de dâhil olacaktı. Bu eğilim, son on yılda ABD ve Avrupa'daki liberal çevrelerde moda hâline gelecekti. Bu furyaya 2012 yılının Ocak ayında gerçekleşen ilk Amerikan "LGBT Filistin delegesi" de dâhildi (bkz. Schulman, 177). Puar'ın el-Kavs'la devam edegelen farklılıkları için bkz. Jasbir Puar ve Maya Mikdashi, "Pinkwatching and Pinkwashing: Interpenetration and its Discontents," *Jadaliyya 9* (Ağustos 2012), http://www.jadaliyya.com/pages/index/6774/pinkwatching-and-pinkwashing_interpenetration-and-, ve Heike Schotten ve Haneen Maikey, "Queers Resisting Zionism:

Fakat eğer liberal Batılı Avrupa için ve liberal ABD için "öteki" olarak İslam düzeni her zaman ve zaten farklılık düzeniyse ve benlik olarak cinsellik düzeni de her zaman aynılık düzeniyse (ötekinin sadece kendi farklılığını aşabilmesi ve taklit yoluyla aynı olabilmesi -ister gönüllü ister zorunlu- bakımından) bu çeşitli yaklaşımlar ve politikalardan açığa çıkan şey şudur: "İslam" terimi her zaman ve zaten reaksiyon oluşturma mantığında bir ötekileştirme biçimi olmuştur; "cinsellik" terimi her zaman ve zaten narsistçe birleştirme mantığında bir asimilasyon biçimi olmuştur. Benim iddiam sadece bu empoze edilmiş kimliklerin Avrupa ve Avro-Amerika dışına (ve içine) ihraç edildiği ve bu yüzden emperyalizm karşıtı ve ırkçılık karşıtı bir güdüyle karşı çıkılması gerektiği değil; aynı zamanda buna rağmen farklı olan fakat var olan ve Avrupalı sayılmayan arzuları, uygulamaları ve kimlikleri yok etmeyi amaçladıklarıdır. Avro-Amerikanlar ve Avrupalılar bunları baskıcı, geleneksel, modası geçmiş ve eski oldukları için yok etmeyi isterler. Bunları yok etmek de Batılı modernite ve normatiflik içinde asimilasyon aracılığıyla olur. Akademik ve insan haklarına dair araştırmaların konuları bizzat bu ayrım tarafından düzenlenir. STK sosyal hizmetleri de dâhil diğer kurumsallaştırma projeleri de bu kapsamdadır. Bununla ilişkili olarak Valentine'in da yorumladığı gibi, "böylesi bir kurumsallaştırma aslında bilgi üretiminin bir özelliğidir, özellikle bilgi sahaları tesis etmenin bu tür akademik çalışmaları (ve bu çalışmaları yapan akademisyenleri) geçerli kılmada oldukça önemli olduğu akademik bir sistem içerisinde..."[159]

Bu yaklaşımlarda, uyarılarda ve teyakkuz hâlinde, kısaca bu mazeretler açısından Avrupa ve Avro-Amerika'da bulunan akademisyenlerin ve aktivistlerin kaçırdığı nokta, "İslam'da cinsellik/İslam ve cinsellik" terimlerinin sırasını değiştirme gerek-

On Authority and Accountability Beyond Homonationalism," *Jadaliyya 10* (Ekim 2012), http://www.jadaliyya.com/pages/index/7738/queers-resisting-zionism_on-a-uthority-andaccounta. Ayrıca bkz. Jasbir Puar ve Maya Mikdashi, "On Positionality and Not Naming Names: A Rejoinder to the Response of Maikey and Schotten," *Jadaliyya 10* (Ekim 2012), http://www.jadaliyya.com/pages/index/7792/on-positionality-and-not--naming-names_a-rejoinder- (hepsinin son erişim tarihi 1 Nisan 2014). Amerikalı Gey Enternasyonalistlerin Arap gey örgütlerinin inşasında, desteklenmesinde ve pazarlanmasında oynadığı önemli rolün detayları hakkında, Schulman'ın el-Kavs ve PQBDS'yi kurma ve desteklemede kendi oynadığı önemli rolü anlatmasına bakınız: Schulman, *Israel/Palestine and the Queer International*.

159 Valentine, *Imagining Transgender*, s. 171-172.

liliğine karşı gösterilen dirençtir. Bu direnç, İslam'da cinselliği çalışmanın, aktivistler ve akademisyenler arasında cinsellik söylemleri içerisinde İslam'ın nasıl üretildiğine dair çalışmalar üzerindeki antropolojik etkisini reddederek gösterilir. İncelenmesi gereken şey cinsellikte İslam'ın konumunun ortaya konmasıdır, böylece "İslam'da cinsellik" dediği bir konuyu çalışma ihtiyacı konusunda ısrarcı olan ve bunu hedefleyen bir sahanın ortaya çıkışını anlayabiliriz.[160] Gerekli olan şey, "İslam" hakkındaki gerçekçi ifadelerin ortaya çıkış koşullarını Foucault tarzıyla araştırmaktır. İslam kategorisi içerisinde cinsellik adlı şeyin işlettiği mekanizmaları açığa kavuşturmayı üstlenip amaçlamak yerine akademisyenler, bu Batılı bilme isteğini üreten "pozitif mekanizmalar" ile başlamalıdır. Foucault'yu takiben bizler bu mekanizmaların ortaya çıkış ve işleyiş koşullarını araştırmalıyız. Bu bilme arzusunda içkin olan güç stratejilerini tanımlamalıyız."[161] Bu tür bir yaklaşımın sonucu, cinselliğe dair Batılı akademik çalışmaların nasıl hem "İslam" dedikleri bir şeyi oluşturduklarını hem de "Avrupa" ve "Batı"yı her zaman ve zaten ırksallaştırılmış bir normatiflik olarak oluşturduklarını açıklayacaktır.[162]

Şu hâlde sorulacak soru İslam'da "cinselliğin," uygulamalarının, baskılarının, dışavurumlarının ve üretimlerinin tabiatının ne olduğu değil; bundan ziyade İslam'da cinsellik hakkında spesifik bir söylem türü içerisinde (Batı akademisinde, STK aktivizminde, Batılı medya temsillerinde, Batılı hükümetlerin politika yapmasında), "belirli bir gerçeklik saptırması biçimi içinde, tarihi olarak ve sadece belirli yerlerde görünerek," İslam'da kadınların ve homoseksüellerin yeri hakkında araştırılacak iki öncelikli eksenin nasıl adlandırılacağı sorulmalıdır. Foucault'yu bir kez daha tekrar edecek olursak, "faaliyet hâlindeki en yakın, en yerel güç ilişkileri nelerdi? Bu söylem türlerini nasıl mümkün hâle

160 David Valentine "trans birey" kategorisinin icadı örneğinde "trans birey çalışmalarının bile 'trans bireyi' kurumsallaşmayla ilişkilendirdiğini ve isimlendirmenin de bir referans kaynağı gerektirdiğini" ifade eder. Eş zamanlı olarak 'trans birey' kategorisinin tüm kritik dürtüsü için bu konudaki çalışmalar, akademi ve ötesindeki temsille ilgilenenler için böylesi bir topluluğa delil teşkil etmeye başlar (Valentine, *Imagining Transgender*, s. 167).

161 Foucault, *The History of Sexuality*, 1. Cilt: *An Introduction*, s. 73.

162 Amerikan "eşcinsel liberalizminin" yapısal koşulu, sömürgenin ve hükmetmenin ırksal soyağacını tanımadaki başarısızlıkta yatar. Bu soy ağacı soyut liberal politikaya eşcinselleri ve renk eşcinsellerini dâhil etmeyi garanti etmeye çalışır. Bu konuda bkz. David Eng, *The Feeling of Kinship*, s. 45.

getirdiler? Ve bunun tersine bu söylemler güç ilişkilerini desteklemek için nasıl kullanıldı? Bu güç ilişkilerinin eylemi, kendi faaliyetlerini -bazı terimlerinin güçlendirilmesini ve bazılarının zayıflatılmasını gerektirerek- nasıl modifiye etti?"[163]

Bu bölümde geniş bir liberalizm şemsiyesi altında, "Müslüman" dünyada bunun "İslam'da cinsellik" dedikleri bir şeyi "çalışmayı" amaçlayan belirli projeler dâhilinde nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaya çalıştım. Ayrıca bu projelerin Avro-Amerikan ve Batı Avrupalı normatifliği farz etmede ve empoze etmede yaptığı akademik suç ortaklığını araştırmaya çalıştım. Oysaki cinsellik çalışmaları alanını içeren kapsamlı bir proje "İslam'da cinsellik"in üretimini anlamak için vazgeçilmezdi. Ancak o zaman Batılı normatifliğe sahip pek çok akademisyenin epistemolojik ve politik suç ortaklığının bilinçli ve bilinçsiz dinamiklerini ve bunu araştırmanın yol gösterici bir prensibi olarak küresel ölçekte yayma arzusunu ayırt etmek mümkün olacaktır.

163 Foucault, *The History of Sexuality*, 1. Cilt: *An Introduction*, s. 97.

4. BÖLÜM

PSİKANALİZ, "İSLAM" VE LİBERALİZMİN ÖTEKİSİ

Tarihi olarak psikanaliz "İslam"ı bir çalışma konusu, ilgi alanı ya da problem olarak seçmez. Freud'un *Moses and Monotheism (Musa ve Tektanrıcılık)* adlı eserinde "Muhammedi dinin kuruluşu hakkındaki yorumlarının Yahudilerin yaptığının bir tekrarı olmasından başka -ki bir taklit olarak ortaya çıkmıştı- konu hakkında yazılan pek bir şey yoktu.[1] Aslında din üzerindeki psikanalitik çalışmalar, İslam'dan bahsetmemekle dikkat çekmektedir. Örneğin konuya dair Erich Fromm'un çalışması Hristiyanlığı, Yahudiliği, Budizm'i ve Hinduizm'i ele alırken İslam'dan hiç bahsetmemiştir.[2] "İslam" adı verilen konuyu daha yakın bir zamanda çalışan psikanalistler ve psikanalist düşünürler bu terimin anlamını, göstergelerini ve zıtlarını çoğaltma faaliyetine aktif bir şekilde katıldılar. Bunu yaparken de yaptıkları şeyin ne olduğunu sorma ya da analiz etme ihtiyacı hissetmediler.

Fransa ve İngiltere'de eğitilen ve 1930'lardan itibaren Mısır üniversitelerinde çalışıp Freud'un ve diğer psikanalistlerin kitaplarını tercüme etmeye başlayan Arap klinik psikanalistlere ek olarak[3] Arap entelektüeller de özellikle bilinçaltının incelenmesi

1 Sigmund Freud, *Moses and Monotheism, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (bundan sonra S.E.denecek), ed. ve çev. James Strachey ve diğerleri (Londra: Hogarth Press, 1953- 1974) içinde, 23, s. 92.

2 Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven, CT: Yale University Press, 1950).

3 Mısırlı psikanalistlerin tarihi hakkında bkz. Hussein Abel Kader, "La psychanalyse en Egypt entre un passé ambitieux et un future incertain," *La Célibataire*, no. 8 (Printemps 2004), s. 61-73 ve Raja Ben Slama, "La psychanalyse en Egypte: Un problème de non-advenue," *La psychanalyse au Maghreb et au Machrek, a special issue of Topique: Revue Freudienne*, no. 110 (Haziran 2010), s. 83-96. Mısır'da psikanaliz'in kurucusu ve Uluslararası Psikanalitik Birliği'nin ilk Arap üyesi olan Mustafa Zeyver'in (1907- 90) biyografisi için bkz. Hüseyin Abdülkadir, "Etruku Şerâyînî fîküm," *Mustafa Zeyver: fî zikrâ el-Âlim ve'l-fennân ve'l-insân*, ed. Üsâme Halil (Paris: Me'hadü'l-Luğa ve'l-hadaratü'l-Arabiyye, 1997) içinde, s. 7-14. Fas'ta psikanalizin tarihi ve Fransız sömürgesi döneminde Fransız

konusunda psikanalitik bilgiye erken dönemde ilgi gösterdiler.[4] Ancak psikanalitik metodu kullananlar bunu Kur'ân'a ya da peygamberin hayatına -kısaca İslam'a- uygulamakla ilgilenmiyordu,[5] bundan ziyade bu metodu kültürel analizler için kullanıyorlardı. Bu analizlerin ele aldığı konular şunlardı: Ortaçağ şairi Ebu Nüvâs[6] gibi seküler tarihi figürler, modern Arap edebiyatı (özellikle romanlar)[7] veya kültür ve modernite meselesi üzerine çalışan çağdaş Arap entelektüellerine sıkıntı verdiği söylenen "grup nevrozu."[8] Faslı entelektüel Abdelkebir Khatibi bir defasında bu konuda şunu söylemişti: "Kısaca diyebiliriz ki İslam psikanaliz teorisinde bâkir bir alandır."[9] Psikanalitik çalışmalar, özellikle Freud'unkiler, Arapçaya tercüme edilmişti ve Arap dünyasında Arap entelektüellerin epey ilgisini çekmişti. Din ve medeniyeti ele alan Freud'un eserleri (*Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları,* ve *Musa ve Tektanrıcılık*), bunları Arapçaya tercüme eden Juri Tarabişi'nin de dediği gibi, ele aldıkları konular sebebiyle Arap literatürüne geç katılmıştı.[10] *Bir Yanılsamanın Geleceği*

psikalanilstlerin müdahalesi hakkında bkz. Jalil Bennani, *Psychanalyse en terre d'islam: Introduction à la psychanalyse au Maghreb* (Strasbourg: Éditions Arcanes, 2008), ilk defa 1996 yılında Kazablanka'da Éditions Le Fennec tarafından yayımlandı.

4 Bkz. Seleme Musa, *el-Aklu'l-bâtın ve meknûnetü'n-nefs (Bilinçaltı ve Ruhun Örtülü İç Düşünceleri)* (Kahire: Dâru'l-hilâl, 1928), ve agy., *Aklî ve Akluk (Aklım ve Aklın)* (Kahire: Seleme Musa Li'n-neşr, 1947).

5 1968 yılında kaleme aldığı Hazreti Muhammed'in biyografisinde Fransız Oryantalist Maxime Rodinson Peygamber'in bazı tecrübelerini açıklamak için bilinçdışı fikrini kullanmıştı ama bnu herhangi bir katı psikanalitik anlamda yapmamıştı. Bkz. Maxime Rodinson, *Muhammad: Prophet of Islam* (Londra: Tauris Parke Paperbacks, 2002), s. 77.

6 Bkz. Muhammad en-Nuveyhî, *Nefsiyyetü Ebû Nuvâs* (Ebû Nuvâs'ın Psikolojisi) (Kahire: Dâru'l-fikr, 1970), ilk defa 1953 yılında yayımlandı ve Abbas Mahmud el-Akkad, *Ebu Nuvâs, el-Hasan Bin Hani: Dirâse fi't-tahlîli'n-nefsânî ve'n-nakdi'l-târihî (Psikanaliz ve Tarihi Eleştirellik Üzerine bir Çalışma) (Tenkit)* (Kahire: Kitâbü'l-hilâl, 1960), ilk defa 1953 yılında yayımlandı. Ebu Nuvâs hakkındaki psikanalitik çalışmanın eleştirisi için bkz. Hüseyin Mürüvvet, *Dirâsetü'n-nakdiyye, fi Dav'i'l-menheci'l-vâkiî (Gerçekçi Metot Işığında Eleştirel Çalışmalar)* (Beyrut: Mektebetü'l-maarif, 1965). Bu çalışmaların detaylı bir tartışması için bkz. Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), s. 84-92.

7 Bkz George Tarabişi, *Ukdetu Udib fi'r-rivâyeti'l-arabî (Arap Romanında Oedipus Kompleksi)* (Beyrut: Dâru't-tâlia, 1982), *Er-rucule ve aydiyuluciyyetu'r-rucule fi'r-rivâyeti'l-arabiyye (Arap Romanında Erkeklik ve Erkeklik İdeolojisi)* (Beyrut: Dâru't-tâlia, 1983), ve *Ünsâ zıddu'l-ünsâ: Dirâse fi edebi Nevâl es-Sa'davî (Dişiliğe Karşı Bir Kadın: Nevâl es-Sa'dâvî'nin Kurmacasının incelenmesi)* (Beyrut: Dâru't-tâlia, 1984).

8 Bkz. George Tarabişi, *El-musakkafûnu'l-arab ve't-turâs: et-tahlîlü'n-nefsî li Usabi'l-cemâî (Arap Entelektüeller ve Miras: Grup Nevrozunun Psikanalizi)* (Londra: Riyâdu'r-reyyis li'n-neşr, 1991).

9 Abdelkebir Khatibi, "Frontières," *Cahiers Intersignes*, no. 1 (Bahar 1990), s. 15.

10 George Tarabişi, "Takdîm," *Sighmund Fruyd, Müstakbelü Vehm*, çev. George Tarabişi (Beyrut: Dâru't-tâlia, 1974) içinde, s. 5. Tarabişi aynı zamanda *Musa ve Tektanrıcılık*'ı 1973 yılında Fransızcadan tercüme etti. 1977'de ise *Medeniyet ve Huzursuzlukları*'nı çevirdi. Bkz. Sighmund Fruyd, *Musa ve't-tevhîd*, çev. George Tarabişi (Beyrut: Dâru't-tâlia, 1973) ve Sighmund Fruyd, *Kalak fi'l-Hadara*, çev. George Tarabişi (Beyrut: Dâru't-tâlia,

adlı eserin Arapça tercümesi için 1974 yılında kaleme aldığı girişte Tarabişi, Freud'un Batılı okurlarının bu eserlerin -ele aldıkları konular sebebiyle- önemini anlayamadığını ilave etmişti.[11]

Ancak daha yakın zamanda sadece din olarak İslam'ı, metinlerini ve teolojik geleneğini değil; fakat aynı zamanda -genellikle "İslam" olarak ya da "İslam" ile birleşen- çağdaş İslamcı hareketleri eleştirel bir şekilde değerlendiren bir dizi psikanalitik teşebbüs ortaya çıktı. Amerika merkezli Hindistan Müslümanı psikanalistler, göçmen Müslüman psikanalistlerin psikanalize yaptıkları katkıları (İslam ve psikanaliz üzerine yazılan yazılar buna dâhil değildi) vitrine çıkarmak istiyordu. Bir başkası ise ABD'deki Müslüman karşıtı analizcilerle yaşadığı tecrübeden bahsediyordu.[12] Arap psikanalistler ve psikanalitik düşünürlerin en ünlüleri Moustapha Safouan (Mısır), Fethi Benslama (Tunus), Adnan Houbballah (Lübnan), Khatibi (Fas), ve Tarabişi (Suriye) idi. Bunların hepsi erkekti ve Fransa'da yaşıyordu, psikanalitik yazıları (aralarında Arapça yazan, Arap entelektüellerini ve Arap edebiyatını konu edinen tek yazar Tarabişi idi)[13] genellikle

1977). Amacımız bu eserin tercümesinden önce Arap dünyasının bu kitabı tanımadığını söylemek değildir. Fethi Benslama kitabın İngilizce tercümesinin duyurusu üzerine Kahire'de ortaya çıkan tartışmadan bahseder. Bu tartışma 10 Mayıs 1939 yılında Mısır'daki *el-Ahram* gazetesinde yazılmıştı. Yazarı ise *el-Ahram*'ın *British News Chronicle*'dan aktarım yapan Londra muhabiriydi. Kahire'deki bazı okuyucular (bir tanesi Mansur Vehbe idi) Freud'un Musa'yı Yahudi olarak görmemesine ve ona Mısırlı bir kökenin atfetmesine karşı çıkıyordu. Bu okuyucular kutsal metinleri ve diğer tarihi delilleri temel alıyordu (bkz. sırasıyla *Al-Ahram*, 13 Mayıs 1939 ve 20 Mayıs 1939). Bu tartışma Abdulvehhab Neccar'ın *Kısâsu'l-enbiyâ* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî ve Şürekâihî li't-tab' ve't-tevzî', 1966), s. 155-157, adlı eserinde yeniden dillendirildi. Kitap ilk başta 1933 civarında yayımlandı ve sonradan gözden geçirilerek birkaç baskı daha yapıldı. Fethi Benslama buna *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam* adlı eserinde işaret ediyordu (Paris: Flammarion, 2002, s. 277-278).

11 Burada şunu da ifade etmeliyim ki 1993 yılında Mısırlı psikanalistler ve psikologlar bir ansiklopedi yayımladı ve bu ansiklopedinin de psikanalitik ve psikolojik terimler için İngilizce-Arapça sözlük kısmı vardı. Amaçları bu terimlerin Arap dilindeki kullanımını ortak bir biçime sokmaktı. Bkz. Abdülkadir Taha, ed., *Mevsûatu'l-ilm ve't-tahlîli'n-nefsî* (*Psikoloji ve Psikanaliz Ansiklopedisi*) (Kuveyt: Dâru'-Suâdi's-subâh, 1993).

12 Bkz. Salman Akhtar, "Muslims in the Psychoanalytic World," ve Aisha Abbasi, "Whose Side Are You On? Muslim Psychoanalysts Treating Non- Muslim Patients," *The Crescent and the Couch: Cross- Currents between Islam and Psychoanalysis*, ed. Salman Akhtar (Lanham, MD: Jason Aronson, 2008) içinde, s. 315-333, s. 335-350.

13 Tarabişi daha yakın bir zamanda "İslam" üzerine yazmaya başladı. Bazen metinlerini psikanalitik kaynaklarla takviye eder, Hertaka 2'de yaptığı gibi: *Hertaka 2: Ani'l-ilmâniyye ke İşkâliyyeti'l-İslamiyyeti'l-İslamiyye* (*Kâfirlikler 2: Müslüman-Müslüman problematiği olarak sekülerizm üzerine)* (Beyrut: Dâru's-sâkî, 2008). Bu eserinde kendisi Feud'un *Musa ve Tektanrıcılık* ve *Totem ve Tabu* adlı eserlerini referans gösterir. ABD işgali sonrası Irak'taki Şii-Sünni mezhepçiliğini ele alırken "baskıya uğrayanların dönüşü"nden bahseder. Hristiyanlığı ve Şia İslam'ını "baba dinler" yerine "evlat dinler" olarak ele

Fransızca kaleme alıyorlardı ve bu yazıların merkezinde "İslam" vardı. İslamcılığın yükselişi bağlamında İslam ve psikanaliz arasındaki bağ hakkında yazmaya başlamışlardı. İslamcılık olgusu bu düşünürlerin icatlarını tetiklemiş gibi görünüyordu.[14] Konuyu ilk ileri süren Khatibi'ydi ve 1984 yılında yazdığı *Peygamber'in Mesajı* adlı eserde (1988'de yayımlandı) bunu ele almıştı.[15] Daha sonra, 1987 yılında daha açık bir psikanalitik bakış açısıyla makalesini ve sonuçlarını tekrar elden geçirdi. Benslama'yla beraber "İslam Sahasında Psikanaliz Meselesi" üzerine 1987 yılının Mayıs ayında Collège International de Philosophie'de düzenledikleri bir toplantıda bunu yapmıştı. Khatibi'nin ve diğer katılımcıların bildirileri 1991 yılında *Cahiers Intersignes* dergisinin ilk sayısında yayımlanmıştı ve editörlüğünü Benslama yapmıştı. Khatibi'nin daha ilginç bir görüşü, Peygamber'in Kur'ân'ı Allah'ın kitabı olarak göstererek kendi imzasından feragat etmesiydi. Bu feragat, Khatibi'nin iddiasına göre, [Hz.] Muhammed'in peygamber olmasının koşuluydu.[16] Khatibi'nin bu metinlerde çağdaş İslamcılar ve İslamcılık hakkında diyecek bir şeyi yoktu.[17]

Ancak ileride de göreceğimiz üzere, diğer yazarların yaklaşımı kendi adlarına şöyle bir algı ile karakterize ediliyordu: "İslamcılık" "baskıya uğrayanların -bu yazarlara göre- çok uzun

alan Freud'dan farklı olduğunu iddia eder. Zira Freud tektanrıcı dinleri hayalindeki baba katili şeması çerçevesinde yorumlamıştı. Tarabişi'ye göre Freud bunu Yahudiliğe uyarlarken haklıydı ama Hristiyanlık ve Şia için bu benzetme yanlıştı. Bkz. *Hertaka*, s. 2, s. 11, s. 15, s. 17. Bu da Tarabişi açısından tuhaf bir Freud'dan farklılaşma vesilesiydi çünkü Freud *Musa ve Tektanrıcılık* adlı eserinin sonunda baba bir dinden neşet eden Hristiyanlığın evlat bir dine dönüştüğü konusunda gayet açıktı (S.E. 23:136).

14 Aslında Benslama, meslektaşlarından daha erken bir vakitte "İslam" hakkında ilgi gösterdiğini kabul ederek bunu erken fark etmişti. İslam hakkında başlangıçtaki ilgisinin Pierre Fedida ile karşılaşması sebebiyle başladığını bildirmişti. Bu karşılaşmadan sonra 1988 yılında psikanaliz ve İslam hakkındaki ilk kitabını yayımladı. Bu tarihte İslam henüz uluslararası çevrelerde çetrefilli bir problem hâline gelmemişti, psikanalitik araştırmalar için de henüz bir sorun teşkil etmiyordu. Fethi Benslama, "Une recherche psychanalytique sur l'islam," *La Célibataire*'in özel sayısı, "La psychanalyse et le monde arabe," no. 8 (Printemps 2004), s. 77. Bu ilginç bir durumdu zira "İslam"da "İslamcılık" şeklindeki uluslararası ilgi, 1978-79 yıllarındaki İran Devrimi'yle aynı tarihe denk geliyordu.

15 Abdelkebir Khatibi, "Du message prophétique (argument)," *Par- Dessus l'épaule* içinde (Paris: Aubier, 1988). 135. sayfada metni 1984'te yazdığını söylüyor.

16 Khatibi, "Frontières," s. 17.

17 Psikanalitik konularda bunlardan başka yazılar yazan Mısırlı Karim Jbeili gibileri vardı. Kendisi Kanada'da ikamet ediyordu ve *Le psychisme des Orientaux: Différences et déchirures* (Montréal: Liber, 2006) adlı kitabı "Doğulu" ve "Batılı"nın ne olduğuna ve bunların ruhlarının nelerden oluştuğuna dair güçlü ve kimlikçi esaslara dayanan bir dizi düşünceden oluşuyordu. Ayrıca kitapta bunları vurgularken Jbeili'nin nasıl basitçe bunların özelliklerini ele aldığını ve bunları somutlaştırmakla uğraşmadığını da görebilirsiniz.

zaman önce yok olması gereken bir şeyden kurtulup geri dönmesidir." Örneğin Benslama açıkça şunu ifade ediyordu: "[Arap ve Müslüman entelektüellerden oluşan] bu nesil gözlerini sömürgeciliğe açtı ve ulus devletlerin doğuşuna şahit oldu. Bunlar dinin miadını doldurduğunu ve bir toplumun organizasyonunda bir daha asla bir sorun teşkil etmeyeceğini düşünüyorlardı."[18] Cezayirli antropolog ve psikanalitik düşünür Malek Chebel de Fransa'da yaşıyor ve Fransızca yazıyordu. Kendisi lafı eğip bükmeden "teolojik bir uyanış" olarak İslamcılığın "baskıya uğramışların geri dönüşünü sağladığını, baskıya uğrayan şeyin her zaman çocuklukla ilgili olduğunu ve İslam'ın hâlihazırda yaşadığı şeyin çocukluk dönemine bir dönüş olduğunu" ifade ediyordu.[19] Houbballah ise İslam'ın "uyanışı"nın muhtemel tehlikelerle karşılaşacağından bahsediyordu.[20] Ancak bu tekliflerde düşünülmeyen şey, baskıya uğrayanın geri dönüşünün -sadece diğer Müslümanların ya da İslamcıların değil- bu düşünürlerin kendi endişelerinin bir özelliği olma ihtimaliydi. Bu "geri dönüş" bu düşünürler için İslam'ın, Arapların ve Müslümanların hayatlarında sadece bir din olmamasından kaynaklanan travma sahnesini yeniden açıyordu. Bu ise bazı psikanalitik düşünürlerimizin Avrupalı emsalleri ve daha da önemlisi Avrupalılaşmış benlikleri karşısında utanç duymasına sebep oluyordu.[21]

18 Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam* (Paris: Flammarion, 2002), 17. Bu bölümün yazılması esnasında, Benslama'nın kitabının İngilizce tercümesi hâlâ yoldaydı; dolayısıyla arkadan gelen ve tercüme edilmiş sorular bana ait ancak sayfa numaraları 2002 yılındaki Fransızca versiyona ait. Şuna dikkat etmek gerekir ki bu cümlenin son kısmı olan "toplumun yapısında bu asla bir mesele olmayacaktı" ifadesi açıklama yapılmaksızın Arapça tercümeden çıkarılmış. Bkz. Fethi bin Seleme, *El-İslam ve't-tahlili'n-nefsî*, çev. Dr. Reca' bin Seleme (Beyrut: Dâru's-sâkî ve Râbıtatü'l-aklâniyyîni'l-arabî, 2008), s. 29.

19 El- Mu'ti Kabbal'ın Malik Şibl ile yaptığı röportaj için bkz "El-İslam ve Sahvetü't-tufûle" (İslam ve Çocukluğun Uyanışı) Hivâr mea Mâlik Şibl, *Et-tahlilü'n-nefsî ve's-sekâfeti'l-arabiyyeti'l-İslami*, (Psikanaliz ve Arap-İslam Kültürü) (Şam: Dâru'l-bidâye, 2008) içinde, s. 77.

20 Kendisi bunu Mustafa Safvan ile arasında geçen bir diyalogda anlatmıştı, bkz. Mustafa Safvan ve Adnan Hubbu Allah, *İşkâliyyetü'l-müctemei'l-arabî, Kıraatün min manzuru't-tahlîli'n-nefsî* (*Arap Toplumunun Problemleri: Psikanalitik Bakış Açısıyla bir Okuma*), Adunis'in girişiyle (Beyrut: El-merkezü's-sekâfiyyeti'l-arabiyye, 2008), s. 96.

21 Yabancı olması sebebiyle Arap-İslam toplumlarında psikanalizin (sözde) reddedilmesi hakkındaki bir soruya cevap olarak Malik Şibl şunu belirtti etti: "Bu ifade utanç sebebi olabilecek bir aktüaliteyi ortaya koyuyor." Bkz. El- Mu'ti Kabbal'ın Malik Şibl ile yaptığı röportaj, "El-İslam ve Sahvetü't-tufûle" s. 78. Bunun aksine Mustafa Safvan İslam'ın geri dönüşü sebebiyle değil de Arap dünyasında eksik olduğuna inandığı şey için acı çeker. Bu acısı, hatalı bir varsayımında ortaya çıkıyordu. Ona göre Alexis de Tocqueville'nin *Democracy in America* adlı eseri henüz tercüme edilmiş olmasa da mutlaka Arapçaya tercüme edilmeliydi, çünkü demokrasiden mahrum bir toplum için pedagojik açıdan oldukça önemliydi: "Geri kalmışlığımızın acı verici bir kanıtı da şudur ki [Alexis de Tocqueville'nin *Amerika'da Demokrasi* adlı eseri] hâlen Arapçaya tercüme

Aslında bu meselede onların yazdıklarının çoğu, bu yazarların maruz kaldıkları derin narsistik yaraları gösteriyordu. Bu yazarlar Arap ve Müslüman olarak, Avrupalılaşmış Araplar ve Müslümanlar olarak modernleşme zamanlarında yetişmişlerdi ve modernitenin amacı olarak Avrupalılaşmanın peşinde koşmuşlardı. Oysaki şimdi kendilerini İslamcılık formunda İslam'ın "geri dönüşü"nün bir sonucu olarak Avrupalılaşma projesinin başarısızlığa uğradığı bir çağda buluyorlardı. Fethi Benslama bu düşünürlerin adanmışlık, detaylara ciddi bir dikkat, düşünce derinliği ve tutku açısından en hırslısıydı. Analizinin önemi dikkate alındığında, onun çalışmasını diğerlerinden daha detaylı bir şekilde ele alacağım. Amacım onun bu ilginç ama sorgulanmayan -somutlaşmış psikanaliz ile somutlaşmış İslam arasındaki- bağlantı hakkındaki düşüncesinde aktif olan entelektüel ve psişik mekanizmaları incelemek.

Benslama'nın 2002'de yayımlanan *İslam'ın Psikanilizi* adlı eseri, muhtemel bir ilişki üzerine belki de en ciddi uğraştı. Bu ilişki belirli bir psikanalizin İslam'la ile ilişkisiydi ve bu ilişkide psikanaliz "İslam"ın testine tabi tutuluyordu; psikanaliz İslam'ın krizinin ya da testinin karşısında duruyordu. Benslama *Muhammed ve Tektanrıcılık* kitabında sanki Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık* adlı eserine bir gerekçe yazıyordu. Aslında bu onun bu konudaki ikinci teşebbüsüydü. "İslam"ı ele alacak ilk kitabı olan ve 1988 yılında yayımlanan *La nuit brisee* [Parçalanmış Gece] böyle bir proje için biraz üstü kapalı bir şekilde piyasaya çıkmıştı. *İslam'ın Psikanalizi* ise daha derin bir ikinci teşebbüstü. Bu da aynı proje kapsamındaydı ve burada Benslama'nın *Musa ve Tek tanrıcılık*'a bağımlılığı daha fazlaydı. Bu eser ona göre projesine rehberlik eden başlıca psikanalitik ve Freudçu metindi.

edilmiş değil." Moustapha Safouan, *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2007), s. 60. Kitabın Arapçaya tercüme edilmesinin ne anlama gelebileceği ya da gelmeyeceğini bir kenara bırakırsak, göreceğiz ki kitap aslında 1984 yılında Emin Mursi Kandil tarafından tercüme edilip yayımlandı (Safvan'ın 2007 yılındaki bir kitapta acısını hissedip ifade etmesinden 23 yıl önce). Editörlüğünü Muhsin Mehdi üstlenmişti ve Kahire'de Dâru Kitâb tarafından neşredilmişti. 1991 yılında ise bir kez daha Kahire'de Âlemu'l-kütüb tarafından basılmıştı. Başlığı tam bir tercüme şeklinde *al-Dimuqratiyyah fi Amrika* idi. Şunu da ifade etmeliyim ki 2006 yılının Temmuz ayında Irak'taki Amerikan işgal hükümeti, büyükelçisi Zalmay Halilzad aracılığıyla kitabın Arapçasının bedava nüshalarını ABD Bağımsızlık Günü'nde Iraklılara demokrasi öğretmek için dağıtmıştı (Kim Gamel, "Fourth of July Iraqi Style," Associated Press Blog, *Washington Post*, 4 Temmuz 2006, http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/07/04/AR2006070400818_pf.html). Açıkçası bu kitabın Arapçada yayımlanmasının etkisi hakkında Safvan'ın beklentileri henüz gerçekleşmedi.

Benslama'nın kitabının daha önemli başarılarından biri de, Arapların dedeleri olarak İbrahim ve İsmail peygamberlerin rolünü incelemesiydi. Buna Tevrat'ı takiben Kur'ân'ın da Arap olmayan İsmail (annesi Mısırlı Hacer'di ve babası Mezopotamyalı İbrahim'di) figürünü Arap soyağacına empoze ettiğine dair iddiaları eşlik ediyordu. İslam'dan sonraki Araplar bu soyağacına hiç itiraz etmedi. Oysaki Kuran inmeden önceki kozmolojik irfanlarında ne İbrahim ne de İsmail peygamberlerin ismi geçiyordu. Burada Benslama şu gerçeği görmezden geliyordu: "Putperest" Arap kabilelerinin aksine Yahudi ve Hristiyan Arap kabileleri için -belki de Benslama bunları Arap kabul etmiyordu- İbrahim ve İsmail aslında mevcuttu. Gerçekte ve İslam-öncesi Mekke hakkındaki Kur'ân sonrası yapılan anlatılarla uyum içerisinde -bunlar uydurma da olabilir- "putperest" Arap kabilelerinin bile İbrahim peygamber hakkında bilgi sahibi olduğundan bahsediliyordu ve kendisi Kâbe'nin ilk inşa edeni olarak kabul ediliyordu. Freud'un Musa'sının aksine -Freud tarafından, seçilmiş halkı için Mısırlı bir yabancı olarak Yahudi kutsal metin ve teoloji geleneğinin aksine bir muamele görmüştü- Benslama'nın İsmail'inin -kendisi Muhammedi davetin başlıca peygamberi değildi- Arap olmadığından bahsedilmedi, çünkü onun Arap olmayan soyağacı Kuran ve İslami teolojide açıkça ifade ediliyordu. Benslama'nın yapmayı amaçladığı şey, Hacer'in, Yahudi anlatılarından fazla sapmadan Sâre lehine "İslam"da "baskı altına alındığını" ortaya koymak için kimlik ve annelik meselesiyle alakalı olarak bu Arap olmamayı değerlendirmekti.

Benslama'nın iddiası bir dereceye kadar Edward Said'in Freud'un Musası hakkındaki görüşleriyle örtüşüyordu. Said'e göre bu kitap ulusalcı karşıtı bir çağrı ve gerekli kurucu efsaneler olarak esasçılığı ve grup homojenliğini reddediyordu. Bir başka deyişle Said, Freud'un Musası hakkındaki görüşlerini şöyle sonuca bağlıyordu: "Kimlik kendi başına düşünülüp kendi başına işlemez, baskı altına alınmayan o kırılma ya da kusur olmaksızın kendini oluşturamaz, hatta hayal dahi edemez. Çünkü Musa Mısırlıydı ve bu yüzden daima pek çoklarının içinde olduğu ve sıkıntı çektiği kimliğin dışındaydı -ve bunlar belki de zafer kazandı."[22] Fakat bunun aksine Benslama Hacer'e yapılan baskının

22 Edward W. Said, *Freud and the Non- European* (Londra: Verso, 2003), s. 54.

İslam'ın kadınlara ve daha genel olarak anne figürüne bakışını anlattığını düşünüyordu: "İslam tek-tanrıcılık kökenleri içinde bir yabancıdan doğdu ve bu yabancı İslam'da bir yabancı olarak kaldı."[23]

Benslama kendisini babalık ve annelik tartışmasıyla, Kuran'da varoluş meselesiyle ve sonradan ortaya çıkan teolojik yorumlarla sınırlandırmıyordu. Bundan ziyade sonuçlarını mevcut duruma göre bina ediyordu. Kitabının genelinde gayet açık bir şekilde görüyoruz ki Benslama'nın üzerinde çalıştığı arkeolojik projenin bütünü, pek çok çağdaş İslamcının ve düşmanlarının "İslam" ve İslami kökenler hakkında öne sürdüğü iddialara bir cevap teşebbüsüydü. Ancak çağdaş İslamcıların tartışılması bağlamında Benslama'nın kitabı psikanalitik düşünce ve kavramlarla daha az ilgileniyordu ve liberal eleştirilere kaymıştı. Bu liberal eleştirilerin kapsamında birey, düşünce özgürlüğü, hoşgörü ve teolojik olanın siyasi olandan ayrılması gibi meseleler vardı.

Tanımsal olarak Benslama "İslam"ın çoklu olduğu ve her zaman birden fazla "İslam"ın olduğu konusunda ısrarcıydı. Yine de anlatısının kilit noktalarında bu çoklu İslamlar, tekil bir İslamcılıkla birleşerek tek bir yapıya kavuşuyordu. İslamcılık hem telaffuz edilebilir bir isimdi, hem de (Derridacı bir anlayışla, Fransızca "sous rature" kavramına uygun bir şekilde) söküme alınmalıydı, yani bu kavram hem mevcutmuş gibi, hem de adeta üstü çizili bir şekilde "olmaması gerekir" gibi okuyucuya sunulmalıydı. Benim endişem, bu kaymaların, bilincin ve bilinç dışının ve bunların bilgi kaynağı olan siyaset felsefesi ve psişik süreçlerin ideolojik bağlamıdır. Benslama kitabında İslam'ı tanımlamasa da konuya dair sonradan yazdığı bir makalede İslam'ın iki anlamından bahsediyordu. Ona göre İslam kelimesi "Tanrı için terk etme" şeklinde bir teolojik yan anlamla sabitlenmişti ve etimolojisi bu eylemi "kendini terk ettikten sonra kurtulma" olarak gösteriyordu.[24] Aslında "kendini terk ettikten sonra kurtulma" her ne kadar akla ilk gelen olmasa da muhtemel bir yan anlam olabilir, çünkü İslam'ın Arapçadaki en yaygın

23 Benslama, *La psychanalyse*, s. 171.

24 Benslama, "Une recherche psychanalytique sur l'islam," s. 79. Kendisi ayrıca İslam'ın "teslim etme" dışındaki pek çok muhtemel anlamını da listeler. Bkz. Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission: À l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas* (Paris: Flammarion, 2004), s. 28-29.

anlamı "terk" değil, kişinin kendisini Tanrıya teslim etmesidir ki bunu Oryantalistler yaygın bir şekilde "submission to God" şeklinde tercüme etmişlerdir. Benslama bunu problemli bir şekilde İslam'ın "teolojik" anlamı olarak aktarmıştı. Hatta "kurtarılma" şeklindeki diğer anlamından bahsederken bile bunu yapıyordu ancak "deliverance" diye tercüme edilen "kurtuluş" anlamından bahsetmiyordu.[25] İslam'a, "teslim olmak" şeklinde anlam verenlerin İslamcılar olduğunu iddia ederken, kararsız da olsa, aynı projeye dâhil olmuştu, çünkü Oryantalistlerin İslam'a verdiği "teslim olma" anlamını şu ifadeleriyle onaylamış oluyordu: "Bugün grupların ve kurumların İslamcılığı, 'teslim olma dinine' teslim olmaktan ibarettir."[26] Teslim/submission kelimesinin Arapça karşılığı "hudû" kelimesidir (ki aynı zamanda boyun eğme anlamına da gelir) ve bunun da İslam kelimesiyle etimolojik ya da başka bir bağlantısı yoktur. Belki de bu noktada Benslama kendi liberalizmini İslam üzerine yansıtmaktadır. Liberalizm ise çelişkili bir şekilde "tebaanın özgürlüğünden" bahseder. Etienne Balibar'ın da hatırlattığı gibi; "modern felsefenin, insanoğlunun özünde var olan özgürlüğü düşünüp belirlemek için kullanılan isim, yani 'özne [subject]' ile tarihi olarak -en azından özgürlüğün içsel bir kısıtlaması olan- özgürlüğü bastırdığı isim, yani 'subjection [boyun eğme]' neden aynı?"[27]

Problemli tercüme konusunda Benslama kesinlikle yalnız değildi. Tercüme ve dil meselesi psikanalitik düşünürler için genel olarak önemliydi.[28] Safvan'ın Arap "geriye dönüklüğü" dediği şey açısından başlıca tezi, bunun bir dil problemi olmasıdır. Benslama kadar konuya vakıf olmasa bile, onun gibi Safvan

25 Benslama, *La nuit brisée*, s. 176.

26 Benslama, *Déclaration d'insoumission*, s. 24.

27 Étienne Balibar, "Subjection and Subjectivation," *Supposing the Subject*, ed. Joan Copjec (Londra: Verso, 1994) içinde, s. 8.

28 Psikanalitik terimlerin Arapçaya yapılan çeşitli tercümeleri ve bunların psikanalitk jargonu ölçüsüz kullanımı konusunda bkz. Raja Ben Slama, "L'arbre qui révèle la forêt: Traductions arabes du vocabulaire freudien," *Transeuropeenes: International Journal of Critical Thought*, 5 Kasım 2009,

http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/106/The_Tree_that_Reveals_the_Forest (son erişim tarihi 1 Nisan 2014). Benslama tercüme konusundaki bilgilerinin çoğunu Mısırlı psikanalist Husayn Abd al-Qadir'den alır. Kendisi Tarabaşi'nin psikanalitik terimler tercümesini Tarabişi' in Mustafa Zeyver tarafından tercüme edilen terimleri kullanmayı reddetmesini eleştirir. Bkz. Hüseyin Abdülkadir, "Etruku Şerâyî î fîküm," *Mustafa Zeyver: fî zikrâ el-Âlim ve'l-fennân ve'l-insân*, ed. Üsâme Halil (Paris: Me'hadü'l-Luğa ve'l-hadaratü'l-Arabiyye, 1997) içinde, s. 14.

da Arap ve Latin etimolojilerle kafasını karıştırmış görünüyordu. Öyle ki Latince kökenli "sovereignty/egemenlik" ile bunun Arapça karşılığı olana "siyâdet" arasındaki farktan bahsederken yaptığı gibi, modern Arapçanın yabancılaşması ortaya çıkıyordu.[29] Ona göre "siyâdet" "*sovereignty*"nin [hâkimiyet] aksine efendilik demek, oysaki Karl [Safvan'ın metninde böyle geçiyor, doğrusu Carl] Schmitt'in tanımına göre bu "son çare olarak karar alma hakkı" demek. "Tercüme bizi ilkel bir köle efendi ilişkisi düalizmi içinde bırakıyor, oysaki söz konusu durum, siyasi karar alma kavramıdır."[30] Safvan'a göre Schmitt "sovereignty" için lengüistik bir tanım sunuyor, teorik bir tartışmanın tarafı durumunda değildir. Kendisi Latince bir terim "sovereignty" kelimesinin anlamını bilmiyor gibi görünüyor. Bu kelime Latincede üstün, yukarıda anlamlarına gelen "superanus"'tan geliyor. Safvan ayrıca kelimenin geleneksel İngilizcedeki kullanımından da habersiz. Oxford English Dictionary'ye göre "sovereign lord [yüce efendi]" denir. Bu kelime üstünlüğü olan ya da derecesi yukarıda olanlar, otoriteye sahip olanlar, üstün kişiler, yönetici, vali, lord, efendi gibi kişiler için kullanılır ve "sovereignty" kelimesi "üstünlük ve nüfuz açısından üstünlük, önde gelme" anlamında kullanılır. Safvan'a göre "sovereignty" kelimesinin Latince orijinalinin mi yoksa sonraki İngilizce karşılığının mı, yoksa sadece Arapça tercümesinin mi "ilkel" olduğu belli değil.

"Araplar niçin özgür değil?" şeklindeki kendi sorusunu ele alırken Safvan'ın bulduğu cevap, kendisinin edebi Arapça ile konuşma Arapçası arasındaki bölünme olarak kabul ettiği şeyde bulunuyordu: Edebi Arapça "kutsal" ve elitlerin kullanımı için belirlenen bir dil, ikincisi ise yığınların kullandığı dil. Safvan Arapçanın bu iki kullanımını tamamen farklı olarak somutlaştırıyor ve hatta bunları iki ayrı dil olarak bölüyordu. Bunların birbiri üzerine bina edildiğinden habersiz gibi duruyordu ve bugünkü modern Arapçanın Kuran Arapçasıyla aynı olduğu izlenimine sahipti. Aslında edebi Arapça, konuşma Arapçasından ne kadar farklıysa; Kuran Arapçası da modern Arapçadan o kadar farklıdır. Bugün eğitimli Araplar yedinci ya da sekizinci yüzyılda yazılmış metinleri değişen zorluklarda okuyabilse de

29 Safouan, *Why Are the Arabs Not Free?*, s. 65.
30 Agy.

(tıpkı bugünkü eğitimli İngilizlerin Marlowe, Chaucer ve Shakespeare gibi yazarları değişen zorluklarda okuyabilmesi gibi), yedinci yüzyılda yaşamış bir Arap'ın bugünkü modern Arapça metinleri -bırakın anlamayı- okuması bile imkânsız. Çünkü hem yazının şekli değişti hem de sentaks, yapı ve kelime dağarcığı değişti. Modern edebi Arapçanın Kur'ân dilinde fosilleştiği şeklindeki anlayış Safvan'a özel değildi, bu, aslı olmayan bir Oryantalist iddiaydı. Aslında ne çağdaş edebi Arapça ne de çağdaş konuşma Arapçası birbirinden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürebilir. Sentaks, yapı ve kelime dağarcığı bakımından birbirlerine öylesine entegre olmuşlardır ki bunları birbirinden ayırmaya teşebbüs etmek, bir sosyal mühendislik projesi gerektirir. Safvan ise böyle bir projeyi Firavunlara yakıştırır zira ona göre kitleleri yönetmek için edebi dil ile konuşma dili arasındaki ayrımı ilk defa yapan onlardır. Ancak bu ayrımın devlet eliyle kurumsallaşması çağrısını yapan da kendisidir, ona göre zaten edebi ve sözlü Arapça arasında böyle bir ayrım vardır ve devlet, demokrasinin bir önkoşulu olarak, okullarda sözlü konuşma Arapçasını öğretmek zorundadır.[31] Edebi Arapça konusundaki bu görüş -ki onu Latinceye denk tutar- 1930'lar ve 1940'lardaki sömürge döneminde Arap entelektüelleri arasında yapılan Oryantalist değerlendirmelere ve tartışmalara dayanır.[32] Ancak Safvan bunu sadece aklı başında, mantıklı bir hakikat olarak değil aynı zamanda -Araplar inkâr etse de- demokrasi karşıtı bir pozisyon dayatma olarak da sunmaktadır. "Genellikle düşünülür ve söylenir ki Arapça tek bir dildir, fakat aslında klasik Arapça ile Mısır; Körfez Ülkeleri ve Kuzey Afrika Arapçası arasındaki fark; Latince ile İtalyanca, İspanyolca ve Fransızca gibi Latince kökenli diller arasındaki farka benzer. Bu farkları kabul etmedeki başarısızlık ya da bunları reddetme, eğitimsiz insanların gelecekleri hakkında söz sahibi olmalarını reddetme demektir."[33] Eğer Latince edebiyat, bilim, felsefe ve teoloji dili olarak kalsaydı Avrupa'nın kaderini kim tahmin edebilirdi?"[34] Bunu

31 Safvan bu görüşlerini Adnan Houbballah ile gerçekleştirdiği bir diyalogda detaylandırır. Bkz. "Et-Tahlîlü'n-nefsî ve'l-müctemeu'l-Arabî" (Psikanaliz ve Arap Toplumu), Mustafa Safvan ve Adnan Hubbu Allah, *İşkâliyyetü'l-müctemei'l-arabî* içinde, s. 137- 38.

32 Bu tartışma hakkında bkz. Yasir Suleiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2003).

33 Safouan, *Why Are the Arabs Not Free?*, s. 10.

34 Agy., s. 49.

hayal etmek için çok da zaman harcamaya gerek yok, çünkü Safvan cevap olarak Arap dünyasını gösteriyor. Aslında Safvan'ın hayal ettiği Avrupa bile kendisinin yok olduğunu düşündüğü Latincenin (ve Yunancanın) egemenliği altındaydı (buna "sovereign" için Almanca bir karşılık bulmak yerine Latinceleşmiş "souverän" kelimesini kullanan Schmitt de dâhil). Aslında Latince Avrupa'da spesifik olarak bilim (tıp da dâhil), felsefe, hukuk ve teoloji dili olarak hayatta kalmıştı. Bu alanlardaki Latince temelli kelimeler jargona hâkim vaziyetteydi. Bu aynı zamanda psikanalizin dili için de geçerliydi, en azından İngilizce tercümesinde. Bu bağlamda Freud'un Almanca terimleri, bilimsellik adına Latinceye tercüme ediliyordu. Belki de bunun en çarpıcı örneği *Das Ich und Das Es* adlı kitaptı ve Latinceleştirilmiş İngilizceye *The Ego and the Id* diye tercüme edilmişti.[35]

Safvan gibi Benslama İslam'daki "krizi" dilde arıyordu: "Mesele sık sık söylendiği gibi sadece modernite eksikliğiyle alakalı değildir. Bundan ziyade mesele, öznesini görmezden gelen moderniteyle alakalı, modernite de ilerlemeci ideolojiyle... Bu ideoloji içerisinde kültürün nasıl işlediğine bakmaksızın ekonomik ve teknik gelişim mecburiyeti olmalıdır. Aksi takdirde, eğer kültüre bakılırsa, medeniyetin işleyişini oluşturan lengüistik temellerinden yoksun bir modernleşme, bunun aksine, Hristiyanlık ve Yahudilikte zaten yapılmıştı.[36]

Açıkça görünüyor ki Benslama'nın İslam'a yüklediği iki anlam, sadece *İslam'ın Psikanalizi* adlı eserinde kullandığı anlamlar değildi. Benslama en başta İslam'a yüklediği anlamların -her ne kadar hepsi aynı tekil isim olan "İslam"ın "arkasında" saklansalar da- birbirinden farklı, muhtelif ve bazen birbiriyle alakasız olduğunu söylüyordu.[37] Oysaki çok geçmeden tekil bir İslam lehine bu çoğulluğu terk ediyordu. Bu tekil İslam'ın anlamlarının ve göstergelerinin bilinçli ve ideolojik bir şekilde tekil olarak sunulmasına rağmen, bunlar çoğul fakat belirsiz kalıyordu. Örneğin İslam terimini kullandığı zaman tüm İslamcı hareketleri ve bireyleri mi yoksa sadece bazılarını mı kastettiği her zaman açık

35 Freud'un eserlerinin İngilizceye tercümesine dair tartışma ve eleştiriler için bkz. Bruno Bettelheim, *Freud and Man's Soul* (New York: Alfred A. Knopf, 1983).
36 Benslama, *Déclaration d'insoumission*, s. 76-77.
37 Benslama, *La psychanalyse*, s. 23.

değildi. "İslam" dediği şey yedinci asırdan günümüze kadar gelen İslami teolojinin tarihine mi işaret ediyordu yoksa kendilerine İslami diyen devletlerin veya kendilerine Müslüman diyen kişilerin tarihi ve şimdiki hâllerine mi işaret ediyordu? İslam Kur'ân, hadis ve sünnete mi yoksa bunların hepsine birden mi işaret eder? Bunun gibi daha pek çok soruya net bir cevap vermek mümkün değildir. Benslama "İslamları" İslam şeklinde homojenleştirme teşebbüsünü sadece İslami bir proje olarak değil aynı zamanda yapay bir Avrupalı teşebbüs olarak görüyordu. Amaç ise farklı coğrafi bağlamlarda İslamcı hareketlerin yükselişiyle ilgilenmek ve bunları tek bir İslam altında Avrupalı siyasi bir sosyolojiye indirgemekti. Benslama İslam bilimciler açısından bunun İslam'ın anlaşılmasına gösterilen bir dirençten başka bir şey olmadığını düşünüyordu. Ona göre bu direnci Avrupalı psikanalistler de paylaşıyordu.[38] Benslama'nın, "İslam"a yapılan müracaatlardaki artış ve ölçüsüzlük konusunda ısrar ederken bu anlaşılma konusunda da ısrarcı olması dikkate değerdir. Ötekiler tarafından gösterilen "direnç" adı altında bu anlaşılabilirliğe müracaat etmesi de önemlidir. Böylece kayda geçmedeki başarısızlığı aracılığıyla anlaşılabilirliği olumsuz bir konuma yerleştirir. Bir taraftan da görünürde bu anlaşılabilirlik sadece onun erişebileceği bir hâl alır.[39]

Benslama'nın İslam'ın çoğulluğunu farklı göstergeler olarak anlaması -ki bu farklı anlamlar Benslama'nın kendi metninde belirsizdir- sonuçsuz kalır çünkü kendisi İslam'ı sürekli tekil bir konu olarak ele alır. Bu konu, yani İslam, kendini ifade eder ve anlamını da kendisi belirler. Benslama, kendisini ona empoze eden bir "İslam hakikati"nden,[40] insanların içerisinden büyüdüğü "İslam geleneği"nden[41] ve incelediği vakaların çoğunda İslam'ın her zaman öznel ve birey-aşırı yapıların sonucu olduğunu basitçe nasıl fark ettiğinden [görebildiğinden] bahseder."[42]

Bu anlatım kaymalarında (ve daha pek çok örneği var) en ilginç olan şey, İslam'ın tekilliğinin Müslümanlar üzerindeki etki-

38 Agy., s. 24.
39 Bu meseleyi gündeme getirdiği için Lecia Rosenthal'a teşekkür ediyorum.
40 Benslama, *La psychanalyse*, s. 26.
41 Agy., s. 27.
42 Agy.

sinin algılanmasının sadece Benslama'ya değil, (hepsine olmasa da) diğer pek çok İslamcı düşünüre de ait olmasıdır. Aslında Benslama Salman Rushdie'nin *The Satanic Verses* adlı kitabına pek çok İslamcının ve Müslümanın tepkisinin aynı tekil İslam dünyasında ortaya çıktığını tespit etti. Şunu ifade etmişti: "İslam örneğinde yaşanan şok, beklemediğimiz yerden, yani varoluş hakikatini bir hile olarak sahneye koyan edebi kurgudan geldi."[43] Bunu yaparken Benslama liberal seküler bir gelenek takip ediyordu ve bu genellikle bazı İslamcıların İslam'ını tek İslam olarak algılıyordu; hâlbuki çağdaş tartışmalarda asıl meselenin "İslam'ın anlamı" olduğunun farkındaydı (ve ilginç bir şekilde kitabının Arapça tercümesine bu noktayı açıklayan bir dipnot koydu). Ona göre ortaya çıkan şey "bir isim savaşıydı," ya da nominalist bir savaş.[44]

Ancak bu teyakkuzuna rağmen kitabında Benslama sadece farklı düşmanlar arasındaki bu savaşın terimlerini analiz etmeyi değil, fakat aynı zamanda -ve asıl çelişki burada- bu savaşa taraf olarak katılmayı da seçiyordu. Bu bilgiler ışığında, İslamcı İslam görüşü(leri) (Benslama ve pek çok seküler tek bir İslam anlayışıyla buna karşı çıkıyor) hakkındaki savaş, pek çok İslamcının haklı olarak iddia ettiği gibi, "İslam"ı desteklemek isteyenlerle "İslam" karşıtlığını desteklemek isteyenler arasındaydı. Aslında Benslama anlamı konusunda pek çok İslamcı ve Oryantalist ile hemfikir olarak bu tekil "İslam"ı değişken bir şekilde liberalizmin ötekisi olarak gösteriyordu.[45] Bunu açık bir şekilde yapmasa da "özgürlük," "hoşgörü" ve "bireysellik" kavramlarını -bunlar tek İslam'da yoktur ama onun arzu ettiği İslam için gereklidir- değerler ya da kilit unsurlar olarak kullanması, onun İslamcılara karşı polemiğini yapılandırıyordu. Dahası, İslam'ın Arapçadaki "din"den Hristiyan ve seküler liberal "religion" kavramına ("La religion musulmane/Müslüman dini")[46] dönüşmesi konusundaki ısrarı onu, amacı dünyayı kendi imajında asimile etmek olan liberal epistemolojinin he-

43 Agy., s. 43.
44 Fethi bin Seleme, *El-İslâm ve't-tahlîlü'n-nefsî*, 36n.
45 Kişisel özgürlük bireyin liberal savunması için bkz. *La psychanalyse*, s. 45.
46 Benslama, *La psychanalyse*, s. 24.

gemonik bir biçimine bağlı kılıyordu.[47] Aynı şekilde kendisinin aksine, "İslam'ı sadece bir din olarak görmeyen"[48] İslamcılara yaptığı saldırılar da onu bu konuma getirmişti. Amacını açık hâle getirmek için daha yakın zamanda kaleme aldığı bir risalesinin adını *Déclaration d'insoumission* [İsyanın İlanı] ya da daha doğru bir tercümeyle "boyun eğme dinine boyun eğmeme" koymuştu.[49] Fakat eğer Benslama için İslam boyun eğme anlamına geliyorsa, o hâlde kitabının başlığında yaptığı deklarasyon, özünde ve bilinçli olarak "İslam olmayanın deklarasyonu"dur, ya da daha doğru bir tabirle "İslam karşıtlığının ilanı!"

Fakat Benslama'nın projesinde önemli bir belirsizlik mevcuttur. Ona göre bu İslam, Rushdie ölçüsündeki yazarların bireysel özgürlüğüne muhalif görünürken; Benslama aynı zamanda bir başka İslam'ın (ki bunun kaynakları da çokludur: Kur'ân, İslami teoloji/ilahiyatı, İslami "kültür," vs.) bireyselliği desteklediğini fark etmedikleri için Avrupalı İslam bilimcileri eleştiriyordu. Benslama ısrarla şöyle diyordu: "İslam bundan ziyade bireyciliğin aşırı güçlü boyutlarından birini kullanır: Geniş bir kavramsal çokluk boyutu. Bu boyut, kültürün realitesiyle uyumlu olmadan gelişmiş olamaz. Aslında bu, bireycilik kültürüdür, fakat esasında Tanrıyla özdeşleşerek yönetilir."[50] Benslama İslam ve Müslüman kültürleri hakkındaki Batılı psikanalitik bildirileri onaylamıyordu. Bu bildiriler İslam'ın bireyciliği yok ettiğini düşünüyordu ve medeniyetin nihai başarısı olarak bireyi doğuranın Batı'nın başarısı olduğunu kabul ediyordu. Benslama ise şunu ilan ediyordu: "Israrla İslam'daki sözde bireycilik eksikliğinin Müslümanları psikanalizin erişimine kapattığını söyleyenler basit bir tabirle 'cahildir.' Cahillik ve dikkatsizlik düzeninde olanları öncelememek için kimsenin adını vermeyeceğim."[51]

47 Burada şunu da ifade etmeliyim ki Benslama Arapçada "din" kelimesinin anlamlarından birinin de "borç" olduğunun farkındadır. Bu anlamın mantığı, dinin anlamından farklıdır. Yine de kendisi Kur'ân'ın Hristiyanlıktaki "religion" kelimesine denk ya da benzer olarak kullandığı kelimenin bu olduğunu düşünür. Bkz. Benslama, *Déclaration d'insoumission*, 26n. "Religion" kelimesinin evrensel tanımının erken modern Hristiyanlık'ta nasıl ortaya çıktığına dair bkz. Talal Asad, "The Construction of Religion as an Anthropological Category," *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983) içinde, s. 27- 54. Ayrıca bkz. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

48 Agy., s. 25.

49 Bkz. Benslama, *Déclaration d'insoumission*, s. 24.

50 Benslama, *La psychanalyse*, s. 302.

51 Agy.

Ancak İslam'ın çoğulluğu problemi, Benslama'nın -bırakın tamamen- yeteri kadar bile açıklamadığı bir şeydir. Eğer İslam, her zaman çoğul görülecekse ve hiçbir zaman tekil olmayacaksa, "İslamlar" neyin çoğulu ve neyi çoğaltıyor? Benslama'ya göre bu çoğulluk gösterge ve anlama işaret ettiği için, anlamların göstergeden başka ortak bir şeye sahip olup olmadığı konusunda ayrıntıya girmez. Dahası, hem anlamlar hem de göstergeler çoğulsa, bu, İslam teriminin gerçekten ve basitçe bir eş sesli sözcük olduğu anlamına mı geliyor? Bu eş sesli sözcük kendi içinde dindar Müslümanlar ve liberaller (psikanalistler de dâhil) için bir karışıklığa sebep oluyor mu? Fakat İslam'ın "İslamlar" şeklinde çoğul olması fikri Benslama'nın çözmek istediği problemi çözmüyor. Problem şudur: Kendi bütünlüğü içinde ve tüm biçimleriyle İslam, liberalizmin ötekisini oluşturur, çünkü birisi İslam'ın liberalizmle uyumlu varyasyonları olduğu fikrini kabul etse bile, böyle olmayanlardan bir tanesi liberalizmin ötekisi olarak ayrılır. İşte liberalizmin mücadele edip yok etmek istediği bu İslam'dır ve bizi Benslama'nın başladığı sıkıntılı soruya geri götürür.

Benslama'nın kararsızlığı bilinçli ve zorunlu değildi, fakat daha çok farklı dinleyicileri farklı hayal eden ideolojik bir bağlılığın sonucuydu. Çoklu İslam fikrinin referans noktasının ideolojik bir pozisyon (siyasi doğruluk pozisyonu mu acaba?) ve/veya bir dileğin ifadesi olduğu söylenebilir. Oysaki tekil bir İslam'ın pek çok kulvardaki referansları Benslama'nın asıl durum olmasından korktuğu şeye ihanet ediyor gibi görünüyordu. Bu ise kendisinin birden fazla İslam olduğuna dair iddiaya (kendi iddiası) sergilediği bilinçsiz direnci gösterebilir ya da iddiasının sadece bir dilek olduğuna dair bilinçli farkındalığını ortaya koyabilirdi. Bu gözlemlenebilir bir realitenin benimsenmesi de değildi. Bize dediğine göre farkına vardığı şey, gerçekte sadece bir İslam'ın olduğu ve bu yüzden bu İslam'a muhalefet edilmesi gerektiğiydi (ya da nefret edilmesi) çünkü olması gerektiği gibi kendini çoğullaştırmamıştı. Bu açıdan kitabının başında kendisinin İslam konusunda yazmaya karşı ilgisinin 1980'lerin başında (başka yerde ise 1980'lerin ortalarında)[52] ya da "fanatik bir kalkışmanın sembolize ettiği, tarihi açıdan kritik bir ortamda" başladığını bildiriyordu ve bunun "sınırlandırılabilir bir İslam

52 Benslama, "Une recherche psychanalytique sur l'islam," s. 77.

ile sınırlandırılamaz bir İslam arasındaki boşluğu keşfetme kararı olduğunu" söylüyordu.[53] Benslama bir taraftan bizi (ve belki de kendini) yeni bir jargon kullanma ve "İslam dediğimizde İslamları duyabileceğimiz" yeni bir epistemolojiye uyum sağlama konusunda uyarırken, diğer taraftan kendi uyarısına karşı kendisinin sağır kaldığını söyleyebiliriz.[54] Belki de bu durumda asıl İslam'ın tekilliği, kişinin tekrar maruz kalmasının kaçınılmaz olduğu bir travma sahnesidir ve bu asıl ve tekil İslam'ın iddiaları kişiyi (veya Benslama'yı) bunları tekrar etme mecburiyetinde bırakır; Benslama'ya göre bunu, kendisinin ve bizim direnç göstermemiz gereken noktada yapar.

İslam'ın Psikanalizi, Benslama'nın *La nuit brisee* adlı eserinde uydurduğu Hazreti Muhammed'in biyografisindeki aynı sahneleri (ve tartışmaları) tekrar eder durur. Bu tekrarın gerçekten onun "İslam" konusundaki ilk (açılış) eserine (çocuk?) yeniden müracaat eden bir kendi kendini tekrar olup olmadığı belli değildir. Ayrıca tekrara zorlayan travma sahası olarak peygamberin hayatından sahnelerin yeniden ortaya çıkmasının mı bu tekrarlara sebep olduğu da belli değildir. Aslında, *La nuit brisee* adlı eserdeki ana sahnelerden biri *İslam'ın Psikanalizi*'nde de tekrar etmişti. Bu sahnede peygamberin eşi Hatice kendisine görünen Cebrail'in şeytan değil de melek olduğu konusunda kocasını ikna ediyordu. Benslama bunu Khatibi tarafından kaleme alınan giriş makalesinden almıştı ve tekrar müracaat ediyordu. Bu sahnenin psikanalitk olarak ilk ele alınışıydı bu.[55] *İslam'ın Psikanalizi*'nde yapılan tekrarda kesinlikle bir çarpıtma mevcuttur. Bu tekrar, daha kapsamlı ve ayrıntılı ikinci bir teşebbüs ve Benslama bunu "İslam"ı psikanalitik bir okumaya tabi tutmak için yaptı.

53 Benslama, *La psychanalyse*, s. 20.

54 Agy., s. 76.

55 Abdelkebir Khatibi, "Du message prophétique (argument)," s. 83-84. Benslama, Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilip bilmemesi meselesi ve vahiy ile alakalı olarak Hz. Hatice'nin önemi konusunda Khatibi'nin görüşlerini aktarır fakat kendisini bu önemli sahneyle tanıştırma konusunda ondan bahsetmez. Hâlbuki bu sahne vahyin başlangıcı hakkındaki standart anlatılardan biri değildir ve peygamberin modern biyografilerinde genellikle yer almaz; oysaki bu eserlerde Hz. Hatice'nin vahyin başlangıcıyla olan ilişkisi açık bir şekilde işlenir. Bkz. Benslama, *La nuit brisée*, s. 44, 140-41, 143. Bu hikâyenin Hz. Muhammed'in hayatına dair yazılmış modern biyografilerde bulunmaması hakkında bkz. Safiyyürrahman Mübarekfuri, *er-Rahîku'l-mahtûm: Bahs fi's-sîreti'n-nebeviyyi alâ Sâhibinâ Efdalu's-salât ve's-selâm* (Riyad: Mektebetü Dâri's-selâm, 1995). Hz. Muhammed'in klasik ve çağdaş biyografileri hakkındaki engin bilgisi i benimle paylaşan Ahmed Atıf Ahmed'e teşekkür ederim.

Benslama'nın en küçük çocuğu olan (bildiğimiz gibi kitaplar yazarlarının adını, babalarının adı gibi taşıyan çocuklar gibi taşıdığı için yazar ve kitabı arasında bir soy ilişkisi vardır) *İslam'ın Psikanalizi*'ne eleştirmenler daha fazla önem verip önceledi. Tıpkı Tevrat'taki anlatılarda küçük erkek çocuklar olan Habil, İshak, Yakup ve diğerleri gibi. Burada Benslama'nın bilinçsiz bir tercih arzusunun -Tanrı ve İbrahim'in İshak'ı İsmail'e tercih etmesinde olduğu gibi- olup olmadığı belli değildir.

Daha fazla spekülasyona dalmadan önce Benslama'nın bu önemli kitabında kendi görevini tanımlamasını aktarmak istiyorum: "Amacım Freudçu yapısöküm dilinde İslam'ın kökenini tercüme etmek. Tercüme bir uyarlama ya da ekleme değildir. Anlam gösteren bir yer değiştirme aracılığıyla bir geleneğin dokusunu kendi dilinden ve imgelerinden başka bir dile taşımaktır. Amaç ise bu yeni dil içinde bilinmeden düşünülen şeye erişim sağlamaktır."[56] Ben şahsen bu iddiaya ikna olmadım çünkü İslami metinlerin Avrupa dillerine tercüme edilmesi genellikle şöyle olur: Kelimelerin sözlük anlamları ve etimolojileri, entelektüel bağlamı ve kelimelerin kullanım ve göstergelerinin tarihi dikkate alınmaksızın taşınır. Bunların zamanla nasıl değiştiği de dikkate alınmaz. Bu bağlantıları Muhammed Arkoun "dil-tarih-düşünce" şeklinde yan yana koyar.[57] Geçmişteki metinleri çağdaş bir şekilde yorumlayıp tercüme etme faaliyetleri bu üçlüyü göz önünde bulundurmak zorundadır yoksa bunlara çağdaş anlam ve değerler yüklenir. Benslama açık bir şekilde tercümenin bir ilave olmasından endişe eder. Fakat bu durumda tercümenin geleneğe bilinçsiz bir şekilde erişim (à son insu/bilgisi olmadan) sağlayacağı konusunda ısrarcıdır. Durum böyle olsa da Benslama'nın başlangıçtaki endişesini ortadan kaldırmaz. Bu durumda tercüme Benslama'nın "Freudçu yapısökümü" açısından "ilave" değil "asimilasyon"dur. Bireyci ya da birey karşıtı olan bir "İslam"ı açığa çıkarıp çıkarmamasından bağımsız bir şekilde bu tercüme sadece modern liberal Avrupalı bir değerler ilişkisi içerisinde olur ve Benslama'ya göre bu evrensel bireyciliktir. Bu asimile edici hamle, psikanaliz için ve psikanaliz açısından faydalıdır. Öyle ki, sembolik bir organizasyonun temeline karşılık

56 Benslama, *La psychanalyse*, s. 319.
57 Muhammad Arkun, *Tarihiyyâtü'l-fikri'l-arabiyyi'l-İslami*, (Kazablanka: el-Merkezü's-sekâfiyyeti'l-Arabi, 1998), s. 16.

gelen baskı mantığının anlaşılabilirliğini garantiye alır."[58] Bu asimilasyoncu projede yine de biraz gerginlik var. Bazı durumlarda Oryantalistler gibi Benslama da İslami bir metni Arapçadan tercüme ederken Arapça (terim anlamlı) kelimeleri tercüme etmeme konusunda ısrarcıdır. Allah isminin Fransızcaya Dieu şeklindeki tercümesi de buna dâhil. Ancak Benslama spesifik ve özel bir şekilde Müslümanların Tanrısı anlamında Allah isminin gizemli bir hâle gelmesini ister gibi görünmektedir. Hâlbuki daha önce de ifade ettiğimiz gibi Arap Hristiyanlar da Peygamber'den önce Tanrıları için Allah ismini kullanıyorlardı ve hâlâ da kullanıyorlar.[59] Bir başka örnekte Benslama Türkçeye de geçmiş Arapça "avret" kelimesinin kullanımı konusunda ısrar eder. Kendisi bunu Fransızcaya (ve İngilizceye) "pudendum (edep yerleri)" (bu kelimenin de etimolojisi benzerdir) şeklinde tercüme etmeden etimolojisini verir ki bu da Fransız okuyucularına bu kelimenin Fransızca bir karşılığını sunar.[60]

Yine de Benslama nihai olarak kendi İslam'ını liberal birey görüşü tarafından asimile edilebilir bir şekilde sunmak istemiştir ancak böyle olsa bile yine de farklılık vardır. Bu durumda mümkündür ki Benslama kendi İslam'ını Avrupalı diye göstermenin bir yolu olarak bu İslami bireyciliği ele almış olabilir. Ayrıca bu eylem, aslında İslam'ı bireycilikten yoksun gösteren Oryantalist liberal anlatılara karşı bir direnç şeklidir. Bu aynı zamanda kendi İslam'ını Avrupalı diye göstermeye karşı sergilenen İslami direnci kınamaktır. Benslama bu direnci patolojik bulmuştur ve buna bir çeşit "grup cinneti" demiştir.[61] Bununla ilişkili fakat daha eski bir metinde kendisi Arap pedagojisine politik bir tavsiye sadedinde şu uyarıda bulunuyordu: "Eğer Araplar eğitim müfredatlarına Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni dâhil etmezlerse, korkunç bir hata işlerler."[62]

Benslama eş zamanlı olarak İslamcıların İslam'ını ötekileştirme ve kendi arzuladığı İslam'ı Avrupalılıkla özdeşleştirme

58 Benslama, *La psychanalyse*, s. 319.
59 Agy., s. 59.
60 Agy., s. 197. Bunu *Déclaration d'insoumission* adlı eserinde bir kez daha kullanır, s. 35.
61 Benslama, *La psychanalyse*, s. 49.
62 "Şeceretü'l-İslam, et-tahlîlü'n-nefsî, el-hüviyye" (İslam Ağacı, Psikanaliz, Kimlik), Hüseyin el-Kubeysî'nin Fethi Benslama ile röportajı, *Et-tahlîlü'n-nefsî ve's-sekâfeti'l-arabiyyeti'l-İslami* içinde (Psikanaliz ve Arap İslam Kültürü) (Şam: Dâru'l-bidâye, 2008), s. 15.

projesiyle uğraşıyordu. Bununla alakalı olarak kısmen Freud'u taklit ediyordu. *Musa ve Tektanrıcılık* adlı eserinde Freud Avrupalı Yahudileri asimile etme konusunda ısrarcıydı. Şunu beyan etmişti: "Bunlar düşmanlarının dediği gibi Asyalı yabancı bir ırk değildir. Çoğunluğu itibarıyla Akdeniz halklarının soyundan gelirler ve Akdeniz medeniyetinin varisleridirler."[63] Edward Said, Freud'un hamlesini çözmeye çalışıyordu: "Belki de hayatının son on yılında dünyası üzerine çöken antisemitizm gölgesi onun korumacı bir şekilde İsraillileri bir araya toplamaya itmiştir, yani Avrupa âleminin himayesi altında toplamaya..."[64] Öyle görünüyor ki Freud'un aksine Benslama iki ateş arasında kalmış gibi İslam'ın her türlüsüne yönelik Oryantalist düşmanlığı ile tek bir (İslamcıların) İslam'a kendisinin gösterdiği düşmanlık arasında gidip geliyordu. Bu da onu aynı anda özdeşleştirme ve ötekileştirme konusunda kararsızlığa itmişti.

Burada bilimsel düşünce ve rasyonalizm söyleminin önemi yatar. Benslama moderniteyi, Batı'yı ve psikanalizi bunlarla özdeşleştirmiştir. Ona göre İslamcılık (bunun çoğul bir olgu olduğu konusundaki kendi beyanlarına rağmen tekil anlamda) ve tek bir İslam bunlara muhaliftir.[65] Bu muhalefeti açık hâle getirmek için bir dizi ayrım kullanır:

> Bu ayırıcı çizgi sadece hoşgörülüler ve fanatikler arasında, rasyonalistler ve inanalar arasında, bilimin mantığı ve inancın mantığı arasında değildir, aynı zamanda geleneğin metinlerinde varoluşun hakikatini bulabileceğini düşünen pozisyon -ve bu pozisyon bunun tarihi metodun geçerli söylemiyle teçhiz edilmiş rasyonel prosedürler aracılığıyla yapılabileceğini düşünür- ile bu metinleri kurmaca ya da efsane kabul eden pozisyon arasındadır.[66]

Bu bağlamda Benslama'nın bazı İslamcıların Kur'ân metnini bilimsel bilgiyle uyumlu hâle getirme teşebbüslerini bir nevi nevroz olarak ele alması da şaşırtıcıdır ve kendisi bu teşebbüse "yorumlayıcı cinnet" demiştir. Bunu onlar adına Kuran'ın rasyonelleştirilmesi olarak kabul etmeyerek[67] şunu ilave etmiştir: "Bu İslami metinleri incelemek kişiye yoğun bir yorumlayıcı cinnet hâli verir, bozma endişesinden kaynaklanır ve içeride yıkılanı dışarıdan

63 Freud, *Moses and Monotheism*, S.E. 23:91.
64 Said, *Freud and the Non-European*, s. 40.
65 Benslama, *La psychanalyse*, s. 24-25.
66 Agy., s. 36.
67 Agy., s. 70.

tamir etme teşebbüsüne sebep olur."[68] Benslama'nın akılcılığa bağlılığını ve kitabını yayımlamak için üyesi olduğu Arap Rasyoneller Birliği'ni seçtiğini düşündüğümüzde bu durum ironi gibi görünmektedir.[69] Benslama'nın bu rasyonalizm ve irrasyonalizm taksonomilerini kullanması -bilim ve inanç, bilgi ve cehalet gibi- aslında pek çok İslamcı düşünür tarafından paylaşılmıştır. Eğer İslamcı bir düşünür olan Seyit Kutub kendi çağdışı olan Müslümanların ve gayri Müslimlerin cahiliye devrinde yaşadığından bahsediyorsa (Kur'ân'ın İslam öncesi dönem için kullandığı tabiri tekrar ederek), Benslama da Müslüman din adamlarının büyük bir cehalet içerisinde yaşadıklarına inanıyordu. Hatta İslamcıları karakterize etmek için bundan başka aydınlanma sonrası nitelemeler olan "karanlık" ve "gericilik" tabirlerini de kullanacaktı.[70]

Bilimin dine muhalefeti ve İslam tarafından "din" olarak muhalefet edilen psikanalizin bir bilim olarak karakterize edilmesi Benslama'nın psikanalist meslektaşlarının hemfikir olduğu bir konuydu ve bunlara Tarabişi, Safvan ve daha yakın bir dönemde Houbballah da dâhildi. Örneğin Safvan İslam ve bilim arasındaki ilişkiyi açıklamak için iki teori sundu. Bir taraftan "Arapların" ellerinde güç varken yabancı bilimi öğrenmeye ve bunu geliştirmeye açık olduğu görüşündeydi, fakat ona göre Araplar güçlerini kaybettiklerinde sömürgeci bir güçten gelen bilimi öğrenmeyi reddetmişti.[71] Öte yandan ilkiyle tamamen tutarlı olmayan bir analiz sunuyordu ve İslam medeniyetinde bilimi yok edenlerin Türkler olduğunu söylüyordu.[72] Ayrıca İslam'ın işgal ettiği ulusların kurbanı olduğunu çünkü bu ulusların kendilerinin de siyasi rejimlerin ve idari organların kurbanları olduklarını beyan edecekti. Bunların tek amacı hayatın her alanında devlet egemenliğini hâkim kılmaktı.[73] Yine de Safvan çok geniş çaplı ve beklenmedik bir genelleme yaparak çağdaş dönemde Batı'nın bu ayrım [din ve bilim arasında] sebebiyle büyük şeyler başardığını, oysaki İslam dünyasının hiçbir şey üretmediğini iddia etti. Zira Müslümanlar bilimin kâfir icadı olduğunu ve bu yüzden benimsenmemesi ge-

68 Agy.
69 Bkz. Fethi bin Seleme, *El-İslâm ve't-tahlîlü'n-nefsî*. George Tarabişi de bu birliğin kurucularından birisidir.
70 "*Şeceretü'l-İslâm, et-Tahlîlü'n-nefsî, el-Hüviyye,*" s. 18.
71 Mustafa Safouan, "Pratique analytique dans le monde arabe: Incidences et difficulté," *La Célibataire*, no. 8 (Printemps 2004), s. 15.
72 Agy., s. 16.
73 Safouan, *Why Are the Arabs Not Free?* s. 43.

rektiği fikrini genelleştirmişti.[74] Bu son iddianın öfkeli ve aşağılayıcı tonunun sebebi, metnin Arapça olmasından ve bu yüzden sadece Arap okuyuculara hitap etmesinden kaynaklanabilir; bu Avrupalıların erişemeyeceği bir nevi özeleştiridir.

Safvan Hristiyanlıktaki kilisenin aksine İslam'daki kilisenin devlet olduğu görüşündeydi, özellikle sivil toplum imkânını ortadan kaldıran diktatörvari bir monarşi şeklindeydi (burada isim vermeden Doğu despotizmini dillendirir). Bu ise pek çok Müslüman ve İslamcı için dini ritüelleri uygulamaya karşı uyumluluğun aşırı normo-patolojisine (dış dünyayla alakalı şeylerden başka bir şey konuşamama) sebep oluyordu.[75] Safvan Hristiyanlığın İslam'a göre bilim ve demokrasiye daha açık olduğu şeklindeki esasçı iddiaları reddeder. Yine de onun maddi analizleri aynı sonucu veriyordu, yani gerek İslam gerek Araplar temelde bilime ya da demokrasiye düşmandır. Belki de sosyoekonomik tepkiler ya da yabancı işgaller sebebiyle böyle olmuşlardır. Bugün de bu düşmanlık geçerlidir ve onların özgür olmamasının sebebi de budur.

Bir başka örneğe bakacak olursak Houbballah'ın bilim, din ve psikanaliz arasındaki ilişki konusunda (kendisi diğer psikanalistlerle beraber bu konu hakkında 2007 yılında Beyrut'ta üçüncü uluslararası Arap psikanalistler konferansını düzenledi) endişeli olduğunu görürüz. Kendisi ayrıca "Arap entelektüel çevrelerde" psikanalizin soğuk karşılanmasından da endişe ediyordu.[76] Houbballah'ın en çok ilgilendiği şey, Arap ülkelerinde

74 Safvan ile Adnan Hubbu Allah arasında geçen diyalog, "et-Tahlîlü'n-nefsî ve'l-mücteme'ü'l-Arabî" içinde (Psikanaliz ve Arap Toplumu), Mustafa Safvan ve Adnan Hubbu Allah, *İşkâliyyetü'l-müctemei'l-arabî*, içinde, s. 117.

75 Safouan, *Why the Arabs are not Free?* s. 14.

76 Konferanstaki bildiriler için Arapça ve Fransızca olarak bkz. *El-İlm ve'd-dîn ve't-tahlîlü'n-nefsî: A'mâlu'l-mutemeri'd-devliyyi's-sâlis li'l-muhallilîni'n-nefsiyyîni'l-arabî*, Beyrut, 17–19 Mayıs, 2007 (Bilim, Din ve Psikanaliz: Üçüncü Uluslararası Arap Psikanalistler Konferansı Bildirileri) (Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2008). Bu esere müracaat ettiğimde, kendi sayfa numaraları olan Arapça versiyonundan mı yoksa yine kendi sayfa numaraları olan Fransızca versiyonundan mı alıntı yaptığımı belirteceğim. Arap entelektüellerin psikanalize karşı sözde düşmanlıkları hakkında bkz. Houbballah'ın giriş yazısı, Mustafa Safvan ve Adnan Hubbu Allah, *İşkâliyyetü'l-müctemei'i-Arabî*, s. 8. Bu meseleyi ayrıca uzun uzadıya şurada da tartışır: Adnan Houbballah, "La psychanalyse et le monde arabe," *La Célibataire*, no. 8 (Printemps 2004), s. 19-28. İslam ve bilim hakkındaki yakın zamanlı endişesinden önce Houbballah Lübnan iç savaşı hakkında yarı-otobiyografi tarzı bir çalışma ele almıştı ve yakın zamanda hissettiği endişeler o eserde yoktu. Bkz. Adnan Houbballah, *Le virus de la violence: La guerre civile est en chacun de nous* (Paris: Albin Michel, 1996). Kitabı Arapçaya şöyle tercüme edilmişti: *Cürsünetü'l-unf, el-Harbu'l-ehliyye fi Samim kull Minna* (Beyrut: Darü't-tâlia, 1998).

demokrasi meselesiydi. Kendisi bunun sebebini psikanalize gösterilen düşmanlığa bağlıyordu. Zira psikanaliz, baskıcı bir ülkede barınamaz, psikanaliz kişinin düşünce özgürlüğünün eyleme dönüşmesidir.[77] Houbballah demokrasinin Arap düşüncesini kazanamadığını vurguladı. Ona göre birey kavramı, *er-râiyye* [topluluk] kavramının gölgesinde kalır. Burada çobanın gücünü temsil eden "halife" ilahi emirle görevlendirilir ve insanlar bu emre boyun eğmek zorundadır.[78] Burada kayda değer olan şey Houbballah'ın, birey ve demokrasi kavramlarının Avrupalı kavramlar olduğunu fark etmesi ve öte yandan Arapçada tebaa anlamına gelen raiyyet kavramının -"kralın raiyyeti" ibaresinde olduğu gibi- İslami bir tabir olduğunu anlamasıydı. Raiyyet kavramının İslami bir kavram hâline gelmesini demokrasiyle izah edemeyiz ve Houbballah'ın yaklaşımını anlamak için bireyin gölgede kalması kilit bir meseledir. Bu bağlamda bilim konusunun Arap kültürüne girememiş olması da ısrarla vurgulanır.[79]

İslam'ı Benslama'nın kullandığı biçimlerde -özele indirgemeden- kullanan Houbballah üçüncü uluslararası Arap psikanalistler konferansının açılış konuşmasında şunu öne sürecekti:

> Osmanlı döneminde İslam, coğrafi sınırlar sebebiyle, [Avrupa'da ortaya çıkan] bu bilimsel gelişmelerden ve sosyal devrimlerden (Fransız İhtilali) ayrı kaldı. Ancak şimdi kapılar açıldığı için İslam'ın post-modern bilimsel dalgayla yüzleşmekten başka seçeneği bulunmuyor. Bana göre her yerde patlak veren şiddet, ilk savunma tepkisi olarak ilkel bir olgu oluşturur, ardından moderniteyi içine alıp onunla etkileşime girebilecek entelektüel bir dalga gelir.[80]

Sorduğu soru şu: "İslam niçin moderniteyi bir tehlike olarak gördü?"[81] Verdiği cevap Arapların/Müslümanların (makalesinin başlığında ikisini birbirinin yerine kullanır) "İslam'ın doğuşundan beri iki cerrahi müdahaleye maruz kalmadıkları şeklindey-

77 Houbballah, "*La psychanalyse*," s. 20.
78 Agy., s. 22.
79 Agy., s. 28.
80 Adnan Hubbu Allah, "el-İlm ve' d-dîn fî mâ ba'de-l-hadese" (Post-modernlikte Bilim ve Din), *El-İlm ve't-tahlîlü'n-nefsî* içinde, Arapça sayfa no 15. Bu alıntının yapıldığı paragrafın, aynı ciltteki konuşmanın Fransızca tercümede olmaması şaşırtıcı (Fransızca sayfa no 16).
81 Adnan Hubbu Allah, "Limâzâ tehallefe el-Arab ani'l-ilmi'l-muâsır: Ameliyyeten Cirahiyyeten lem yehde' lehumâ el-Muslimûn" (Araplar Niçin Çağdaş Bilimde Geri Kaldı: Müslümanların maruz kalmadığı iki cerrahi operasyon), *El-İlm ve't-tahlîlü'n-nefsî* içinde içinde, Arapça sayfa no 67.

di: Dinin otoriteden ayrılması -Fransız İhtilali'nde yapılan buydu- ve dinin bilimden ayrılması."[82]

Burada psikanalizin bir bilim olarak somutlaşması ve bu bilimsellik hakkında psikanaliz içerisinde önemli tartışmaların çıkması -bırakın Freud'un bilimle olan aşırı belirlenmiş ve kararsız ilişkisini- bu düşünürlerin hiçbiri tarafından benimsenip referans gösterilmedi. Belki de Benslama'nın (Houbballah ve Safvan'ınkiyle beraber) tek bir doğru psikanaliz yerine pek çok psikanalizlerin varlığı ihtimaline direnci ya da endişesi onun tek ve çoklu İslam hakkındaki endişesine benziyordu. Kutsal saydıkları bu muhalefet yine de yeni değildi ve Oryantalist Ernest Renan'ın 19. yüzyılda bu meseleyle alakalı Cemaleddin Afgânî ile yaptığı meşhur tartışmanın başlattığı bir geleneği devam ettiriyordu. Birinci bölümde bahsettiğimiz bu tartışmada İslam ve Araplar bilime düşman gösteriliyordu. Bu düşünürlerden hiçbiri bu tartışmadan bahsetmedi ya da habersiz gibi davrandı.[83]

Bu liberal bağlılıklar sadece Arap psikanalistlerle sınırlı değildi. İranlı psikanalist Gohar Homayounpour bu bağlılıkları epeyce sergilemişti. Psikanalizin Arap dünyasında demokrasi eksikliği sebebiyle zorluk yaşadığını düşünen Houbballah'ın aksine Homayounpour İran örneğinin -demokrasiden yoksun olmasına rağmen- kendisinin Tahran'da psikanaliz uygulaması konusunda bir engel teşkil etmediğini düşünüyordu. Boston'dan dönmesinin ardından Tahran'da yaptığı psikanaliz uygulamasının inceleme yazısında en başta şu bilgiyi verecekti: Edward Said'in Oryantalizm konusundaki çalışmasını ciddiye alsa da, kişinin başarısızlığı konusunda sorumluluk alması gerektiği konusundaki Batılı liberal mantraları çabucak tekrar ediyordu: "Oryantalizmi yaratmada Oryantalistlerin kendilerinin de sorumluluklarının olduğunu ilave etmek istiyorum... Kendi durumumuz ya da kaderimiz konusunda Batı'yı suçlamayı bırakmamız gerekir."[84] Homayounpour'un devrim sonrası İran konusundaki siyasi değerlendirmesi Batılı liberal görüşlerden ayırt edilemez, ancak onun İran'da psikanaliz uygulama yeteneği böyle değildir:

82 Agy., s. 73.
83 Bu önemli tartışma hakkında bkz. Massad, *Desiring Arabs*, s. 11-16.
84 Gohar Homayounpour, *Doing Psychoanalysis in Tehran* (Cambridge, MA: MIT Press, 2012), s. xviii.

> Tahran'da benim hiçbir şekilde siyasi oyun oynamama gerek yoktur. İronik bir şekilde bu öncelik bana öyle bir ülkede verildi ki bu ülke tarihin bu anında dünyadaki en politize olmuş ülkelerinden biridir. Dünyanın geri kalanı bu ülkeyi insan hakları ihlâli, demokrasi yoksunluğu, nükleer amaçları ve ifade özgürlüğü sebebiyle ayıplıyor... Tahran'da, dünyanın en tartışmalı ülkelerinin birinde, bir psikanalist olarak başka herhangi bir yerde sahip olabileceğimden daha fazla haklara sahibim.[85]

Homayounpour'un inceleme yazısı; geleneksel İran toplumu ile antik Yunan toplumu arasındaki, modern Batı ile çağdaş İran arasındaki, İranlı ve Doğulu kültürler ile Amerikan kültürü arasındaki çelişkileri sürekli ortaya koyuyordu. "Oedipus'un evrenselliği"ne olan inancına rağmen "İranlı kolektif fantezinin mutlak itaat isteyen bir itaatsizlik endişesi içerisinde sabit olduğunu" beyan edecekti. Bu endişe içerisinde başka şeyler tarafından değil de babaları tarafından öldürülenler erkek evlatlardı: "Öldürülmekten kurtulmak için bu evlatlar hadım edilme korkusuna razı olurlar. Bunun geleneksel kültürlerin bir karakteristiği olduğunu fark ettim."[86] İslam ile Hristiyanlık arasındaki, en azından Katoliklik arasındaki fark Homayounpour'a göre burada yatar:

> İslam boyun eğme demektir, Tanrıya mutlak itaati gerektirir; oysaki Hristiyanlıkta Tanrı ile Oğul İsa arasındaki sınır bu kadar açık değildir. Öyle görünüyor ki sanki dinler, bu farklı kültürlerin kolektif fantezilerini gerçekleştirmek için sosyal olarak inşa edilmiş. İran tarihine dair bir analiz, bunun sürekli bir tek-adam şovu olduğunu gösteriyor. Oysaki demokrasi Yunan toplumunda doğdu ve onun esasıydı.[87]

Homayounpour'un tasvirleri İslami bakış açılarından ziyade Batılı ve Hristiyan bakış açılarını yansıtıyordu. Kendisinin İran milliyetçiliği esasında bu bakış açılarında söz konusu değildi. Her ne kadar Şiilik, Arap Müslümanlar tarafından 8. yüzyılda başlatılan bir hareket olsa da ve 16. yüzyıla kadar İranlıların çoğu Sünni İslam'dan Şiiliğe geçmemiş olsa da, Homayounpour bu mezhebin kuruluşunu İranlılara atfeder.

> İslam, topraklarımızı fethettikten sonra hiçbir zaman ışıltılı geçmişimizi kaybetmenin doğru düzgün bir yasını tutamadık. Şiiliği yaratmakla melankolik bir tepki verdik ve bu da bir yas kültürüydü;

85 Agy., s. 4-5.
86 Agy., s. 54-55.
87 Agy., s. 55-56.

> Şiilik sembolik geçmişimizin yasını tutmanın bir yoluydu. Unutulmamalıdır ki İran gibi ülkelerde geçmiş her şeydir ve maalesef biz pişmanlık soluyoruz.[88]

Homayounpour'un "akılda tutmak" görevini yüklediği "kişi" hiç şüphesi kendisinin Batılı okuyucularıydı. Onun köken arayışı kendisini sadece Boston'dan Tahran'a gitme konusunda motive etmedi, aynı zamanda Tahran'da psikanalizin, yüz yıl önceki Freud çağının kökenlerini de bulmaya çalıştı. Öyle görünüyor ki Tahran'a gitmek onun için baba Freud'a katılmanın bir yoluydu zira ona göre İran, Freud döneminde yaşıyordu. Homayounpour'a göre cinselliğin artık psikanalizin merkezinde olmadığı çağdaş Batı'nın aksine kendisi Tahran'a taşındığı zaman, Avrupalı Oryantalistler gibi, adeta bir zaman makinesine bindi ve gelişimin durmasını yerinde izleyeceği bir zamana gitti: "Tahran'da cinselliği fark ettim. Tahran'da bugünün cinselliği hâlâ Freud'un cinselliği. Kısaca Tahran'da, Freud'un kendi döneminde görüşme yaptığı hastalara benzer türde bir hasta profiliyle karşılaştım. Bu hasta türü bana psikanalizin ilk dönemlerini hatırlatıyordu."[89]

El üstünde tuttuğu Batılı liberalizm geleneğinde (kitabında Milan Kundera'nın Çekoslovak komünizminden fikren ayrılması ve Batı liberalizmine duyduğu özlem belirgindir) psikanalist Homayounpour "Simone de Beauvoir tarzında mutluluk yerine özgürlüğe" değer vermek zorunda kaldı.[90] Özellikle İngiliz okurları için yaptığı İran ve Tahran tasvirlerinde; İran ile antik Yunanlar, İran ile ABD, Tahran ile Paris, üst sınıf ile alt sınıf insanlar, 1970'lerin Amerika'sında zihin sağlığı araştırmasındaki A grubu ile B grubu arasında bol miktarda kıyas yaptı. Bu araştırmada A grubu çocuklar geleneksel ve muhafazakâr ailelerde, B grubu çocuklar ise "açık görüşlü, entelektüel" ailelerde büyümüştü. Homayounpour'un Tahran'da hedeflediği liberal hedefleri gerçekleştirenler bu B grubu çocuklar oldu çünkü onların yetiştiği aileler "özgürlüğün ortaya çıkıp mümkün hâle gelmesine" imkân sağlıyorlardı.[91] Psikanalitik kavramlar yerine Homayounpour'un liberal kavramlara bağlılığı Arap psikanalistler grubumuza onu açıkça uygun hâle getiriyordu.

88 Agy., s. 56-57.
89 Agy., s. 129-130.
90 Agy., s. 90.
91 Agy., s. 141, 143.

Benslama ise esas olarak liberal hoşgörü kavramıyla ilgileniyordu. Ona göre İslamcıların (acaba hepsinin mi?) propagandasını yaptığı tek İslam bundan yoksundu. Ancak kendisi bu hoşgörünün Avrupalı rasyonalizm ve sekülarizmde bol olduğunu düşünüyordu. Burada Benslama'nın liberalizme bağlılığı aynı zamanda Freudçu denkleme de bağlılık anlamına geliyordu. Freud'a göre bireycilik, filogenetik (organizma grupları arasındaki evrimsel ilişkinin incelenmesiyle alakalı) ve ontogenetik (döllenmenin ardından davranışın fiziksel ve psikolojik şartlar altında gelişmesiyle alakalı) olgunluğa denkti ve bunun karşısında ilkel ve gerici bir şekilde grup dayanışması ve örgensellik (toplumun canlı bir organizmaya benzetilmesi) vardı. Tekrar Benslama'ya dönecek olursak Freud'un hoşgörüyü liberal politikanın en büyük başarısı olarak görmesi de onun bağlı olduğu bir anlayıştı ve bu da özünde medeniyetin en yüksek seviyesiyle eş anlamlıydı. Freud'un bu meseleleri anlatması, Wendy Brown'un da gösterdiği gibi, iki farklı yönde okunabilir. Birincisi, sosyal sözleşmeci bir tutum içinde (örneğin *Uygarlık ve Huzursuzlukları* ile *Totem ve Tabu* kitapları) kavgadan uzak sosyal hayat biçimleri aracılığıyla ilkel asosyalliğin üstesinden gelmenin bir yolu olarak okunabilir. İkincisi ise, medenileşmiş bireyciliğin başarısı bağlamında ilkel dayanışma ve örgenselliğin üstesinden gelmenin bir yolu olarak okunabilir (*Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* kitabı). Bunun aksine, liberal fikirler, medenileşmiş bireyci liberal hoşgörünün, Brown'ın da belirttiği gibi, sadece liberal vatandaşlar ve düzenler için erişilebilir olduğu ve bu ikisinin egemenliğini tehlikeli alternatifler üzerinde tesis ettiğini ısrarla vurgularlar. Bunlar aynı zamanda liberal hoşgörünün doğal sınırını belirleyen örgenselci düzenler kurarlar ve kendi hoşgörüsüzlüklerinin bir sonucu olarak hoşgörüsüz bir düzen kurmuş olurlar."[92] Bu sebeple, Benslama, bir taraftan tek bir İslam'ı ve İslamcıları (öyle görünüyor ki her zaman tek bir İslam anlamında kullanıp yorumluyor) rasyonellik veya hoşgörü yoksunluğuyla suçlarken (kendi hoşgörüsüzlükleri bağlamında bunların hoşgörüsünü inkâr ederek) öte yandan bireyci İslamcılığa karşı hoşgörüsünü genişletiyordu. Kendisi bireyci İslam'ı, İslamcılardan ve Oryan-

92 Wendy Brown, "Subjects of Tolerance," *Political Theologies: Public Religions in a Post- Secular World*, ed. Hent De Vries ve Lawrence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006) içinde, s. 303.

talistlerden kurtardığını düşünüyordu ve ona önemli bir medeni değer atfediyordu. Bu anlamda kendisinin liberal değerleri, liberalizm anlayışının genel toplum anlayışından bir nebze farklılaşmıştı. Liberal toplum anlayışı farklı sosyallik formları ve bu doğrultuda öteki kabul ettiği şeyler konusunda ısrarcıydı. Brown'ın da dediği gibi "Örgenselci düzenler sadece liberalizm için radikal öteki değil, aynı zamanda 'medeniyet içindeki düşmana' ve medeniyetin düşmanına işaret ediyordu. Bunların en tehlikelisi liberal bir bakış açısıyla örgenselci algılanan ulus aşırı oluşumlardı ve 19. yüzyıldaki Yahudiliği, 20. yüzyıldaki komünizmi ve tabii bugünkü İslam'ı birbiriyle ilişkilendiriyordu.[93] Bu noktada liberal antisemitizm ve Oryantalizm ile liberal komünizm karşıtlığı arasındaki tarihi bağlantılar, aynı kimlik ve ötekileştirme politikaları içerisinde barınıyor gibi gösteriliyordu.

Uluslararası bir avukat ve Cambridge Üniversitesi'nde profesör olan Clive Parry 1953 yılında Brown'dan biraz daha farklı bir histografya ortaya koydu, ancak prensipte onun önermesini kabul ediyordu: "Şimdilerde James Lorimer'ın [uluslararası hukuk disiplinini kuran İskoçyalı meşhur yazar] yüz yıl önce dile getirdiği İslami bir devletin uluslar ailesine kabul edilmemesi gerektiği çünkü İslam'ın karakter olarak hoşgörüden ve Profesör MacIver'ın 'toplum arzusu' dediği şeyden yoksun olduğu fikrini okurken gülüyoruz. Fakat Muhammedilik yerine komünizmi getirirsek, problemin eskisi kadar büyük olduğunu itiraf etmek zorunda kalabiliriz."[94] Parry 20. yüzyılın ortasında o kadar az şey biliyordu ki Komünist tehdidi ortadan kaldırılınca İslam tehdidinin yeniden başrolde olacağını düşünüyordu.

Ancak şunu da belirtmeliyim ki 2. Dünya Savaşı'nın gölgesinde "Yahudi-Hristiyan" medeniyeti olarak tanımlanan liberal Batılı bir ikilik içerisinde -Freud'un "günümüz beyaz Hristiyan medeniyeti" dediği savaş öncesi formülasyonun yerini almıştı[95]- Yahudilik bu nitelemelerden kaçmıştı ama bunun istisnası liberal düzene dâhil edilmeye direnen Yahudiliklerdi. Aslında Benslama'nın kendisi üstü kapalı bir şekilde Yahudiliğin Batılı

93 Agy., s. 310.
94 Clive Parry, "Climate of International Law in Europe," *Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting* 47 (Nisan 23-25, 1953), s. 40.
95 Freud, *The Future of an Illusion*, S.E. 21: 20.

liberalizm başarısından o kadar etkilenmişti ki; Müslümanları buna özeniyor gibi göstermenin yanı sıra, Hristiyan düşünürlere Yahudi kimliği vererek Yahudilerin bilimsel başarılarını abartmıştı. Benslama hayal ürünü, ilkel ve gerici Arap Yahudi karşıtlığına karşı Avrupalılaşmış ve bu yüzden liberal, olgun ve aydınlanmış olan Yahudileri aceleyle savunuyordu. Arapların ve Müslümanların psikanalizi Yahudi bilimi olduğu için reddettiğini düşünüyordu (bu Avrupalı bir görüştü ve Arap ya da Müslüman düşünürler arasında pek az bir karşılığı vardı, yine de bazı Amerikan Yahudisi ve Siyonist akademisyenler durumu böyle formüle etmişti).[96] Benslama bu savunmayı yaparken şöyle diyordu: "Psikanalizi Yahudi bilimi diye reddedenler yerçekimi ya da izafiyet teorisini de reddetmeliler, çünkü Newton da Einstein da Yahudi bilim adamlarıydı. Bu gerçeğe dikkat çekmek zorunda kaldığım için utanç duyuyorum."[97] Öyle görünüyor ki Bens-

96 Yosef Haim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven, CT: Yale University Press, 1991), s. 46-50, 96-100.

97 "Şeceretü'l-İslam, et-tahlilü'n-nefsî, el-hüviyye," s. 14. Kendisi Arap dünyasında geleneksel Yahudi karşıtlığından ve İslam'ın ortaya çıkışından itibaren var olan Yahudi karşıtlığından bahsederken bu temaya tekrar döner: Benslama, *Déclaration d'insoumission*, s. 38, 40. Kendisi Filistin-İsrail çatışması bağlamında çatışmanın kökenine dair sadece İslamcı "dini okumalar" konusuyla ilgilidir. Siyonizmin başlangıcından itibaren Siyonist sömürge çabalarının Yahudileştirilmesi hakkında herhangi bir ilgisi yoktur. İsrail hükümetlerinin politikalarını eleştirirken sadece demokrat kabul ettiği ve İsrail'i tanıyarak uzlaşına yanlısı olan Filistinlileri takdir eder. Bu Filistinlilerin ırkçı, kanuni açıdan demokratik olmayan, Yahudi vatandaşlarına yasal öncelikler ve haklar tanıyan ve bunları Yahudi olmayan vatandaşlarına sağlamayan bir İsrail'i tanımak istemelerini söz konusu etmez. Benslama'nın Filistinliler açısından demokratik pozisyonu "şiddet-dışı" bir pozisyon olarak kabul etmesi merak uyandırıyor. Oysaki ona göre şiddet içeren bir işgale şiddetle direnmek, demokratik değildir (bkz. agy., s44). Benslama'nın kız kardeşi ve mütercimi olan ve aynı zamanda psikanalitikçi bir akademisyen olan Raja Ben Slama da kardeşi kadar Arapların Siyonistleri eleştirmesinden rahatsızdı. Örneğin Mustafa Zeyver'in İsrail Yahudi psikolojisine dair analizini Yahudi karşıtı ırkçılıkla motive olduğu gerekçesiyle göz ardı ediyordu. Ancak bunu, Zeyver'in eskiden "Yahudi kişiliği" adına konuşan talebelerinin yaptığı seviyede yapmıyordu. R. Ben Slama şu sonuca varmıştı: "Yahudi nefretiyle motive olan komplo teorileri ve karışımları psikanaliz ile Siyonizm arasındaki ilişki hakkında Arapların bilimsel bir anlayış geliştirmesine sebep oldu ve hâlâ da oluyor." Raja Ben Slama, "La psychanalyse en Egypte," s. 88. Aslında R. Ben Slama'nın iddialarının aksine Zeyver tüm yazılarında Avrupalı Yahudiler tarafındadır; Örneğin 1952'deki konferansına bakınız: "Saykuluciyyetu't-taassub" (Şovenizm Psikolojisi), *Mustafa Zeyver:fî zikrâ el-Âlim ve'l-fennân ve'l-insân* içinde yeniden yayımlandı, ed. Üsâme Halil (Paris: Me'hadü'l-Luğa ve'l-hadaratü'l-Arabiyye, 1997) s. 59-77. İsrail örneğinde Zeyver İsrail psikolojisini, Yahudilerin saldırganlarıyla ve eski düşmanlarıyla özdeşleşmesi şeklinde teşhis etmişti, yani Nazilerin. Bu özdeşleşme, İsrailli Yahudilerin Arapları ve Filistinlileri baskı altına almalarına sebep olmuştu. Zeyver analizinin hiçbir yerinde Yahudilere karşı bir antipati göstermez ancak Hegelci bir kimlik anlayışından hareketle İsrailli Yahudiler için "efendiler" şeklindeki yeni kimlik algılarının Arapları ve Filistinlileri nasıl "kölelere" dönüştürmekle doğrudan ilişkili olduğunu ve buna bağlı olduğunu gösterir. Yahudilerin Hegelci "köleler" şeklindeki Yahudi statüsünü Nazi

lama hem Newton'ın Hristiyan olduğunun farkında değildir (belki de "Isaac" ismi onu yanıltti?), hem de Hristiyan teolojisine yaptığı yorumsal katkıların.[98] Yahudi başarılarını ve Arap başarısızlıklarını abartması, daha önce de bahsettiğimiz gibi İshak'ı İsmail'e tercihini de anımsatıyor.[99]

"efendilerine" dönüştürmesi bağlamında Zeyver, hem Sandor Ferenczi'nin ve Anna Freud'un "saldırganla özdeşleşme" tezine hem de teşhisini desteklemek için hayatta kalmış olan Buchenwaldlı Yahudi çocuklar üzerindeki çalışmaya müracaat eder. Bkz. Zeyver, "Edvâ ale'l-müctemei'l-İsrâilî: Cedelü's-seyyid ve'l-abd" (İsrail Toplumuna Işık Tutmak: Efendi-Köle Diyalektiği), *Al-Ahram*, 8 ve 9 Eylül 1968, yeniden yayımlanması Mustafa Zeyver, s. 78-92. Siyonistlerin anti-Semitizmle özdeşleşmesi ve Filistinlilerin Yahudilere dönüşmesi hakkında bkz. Joseph Massad, *The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians* (Londra: Routledge, 2006), özellikle kitabın son bölümü. Şunu da belirtmeliyim ki psikanalizin Siyonizm sempatizanlığıyla suçlanmasına dair en eski metin Mısırlı Hristiyan bir psikiyatrist tarafından yazılmıştı. Kendisi Freud'u 1930'larda destekleyip 1970'lerde şiddetle eleştirmişti. Bkz. Dr. Sabri Circis, *el-Turâsu'y-Yahûdiyyi's-Suhyûnî ve'l-fikru'l-Fruydî: Edvâ ale'l-usûli's-suhyûniyye li fikri Sighmund Fruyd (Siyonist Yahudi Kültürü ve Freudçu Düşünce: Sigmund Freud Düşüncesinin Yahudi Kökenlerine Işık Tutmak)* (Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1970). Mısırlı psikanalist Hussein Abdel Kebir, Circis'in Freud'a yönelik eleştirisinin Mustafa Zeyver'le yapmış olduğu tartışmanın bir parçası olduğunu ifade etmişti. Ona göre Zeyver Mısırlı psikanalistlerin duayeniydi ve Circis'in hedefinde Freud değil de Zeyver vardı. Bkz. Hussein Abdel Kader, "La psychanalyse en Egypt," s. 65. Bu arada Zeyver, Safvan'ın 1959 yılında Freud'un *Rüyaların Yorumlanması* adlı eserinin Arap tercümesinin editörlüğünü yapıp girişini yazmıştı. Adnan Houbballah yönetimindeki Arap Psikolojik ve Psikanalitik Araştırma Merkezi (ACPPR) himayesinde yayımlanan tercümenin en yeni baskısı için bkz. Sighmund Fruyd, *Tefsîru'l-ahlâm*. çev. Mustafa Safvan (Beyrut: Dâru'l-Farâbî ve ACPPR). Abdulmun'im el-Hifni kitabı 1995 yılında yeniden tercüme etti ve Safvan'ın tercümesini saygılı bir şekilde eleştirmekten geri durmadı. Tercümeyi yeni bir girişle 2004 yılında yeniden yayımladı. Bkz. Sighmund Fruyd, *Tefsîru'l-ahlâm*, çev. Abdulmun'im el-Hifnî (Kahire: Mektebetü Medbulî, 2004).

98 Burada şunu da ilave etmeliyim ki Newton Protestan Siyonizmin ilk aşamalarıyla amatör bir şekilde ilgileniyordu. Belki de bu yüzden Benslama hatalı bir şekilde onun Yahudi olduğunu düşünüyordu. *Observations upon the Prophesies of Daniel and the Apocalypse of St. John* adlı eserinde Newton Yahudilerin tekrar Filistin'e yerleşmeleri gerektiğini ifade ediyordu: "Bilmediğim bir tutum. Bırakalım bunu zaman açıklasın." Bkz. Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History* (Londra: Zed Press, 1983), s. 36.

99 Fransız Siyonist yazar Daniel Sibony, bayağı ve İslamofobik bir psikanalitik çalışma yaptı. Kendisi Filistinlilerin, ülkelerini işgal eden Avrupalı Yahudi sömürgesine karşı gösterdikleri direnci psikanalize tabi tutmak istiyordu. Konu hakkındaki kitabı daha çok resmi bir İsrail propagandası (hasbara) şeklindeydi. Sibony bu eserinde Filistin direnişinin aslında Filistin toprağının gasp edilmesinden ve Filistinlilerin topraklarından çıkarılmasından kaynaklanmadığını ifade ediyordu. Bundan ziyade mesele Kuran'ın, İslami Mesaja yatkın olmayan Yahudileri sözde yurtlarından atmasıyla alakalıydı zira Yahudiler İslam'ı kabul etmeyi, yani "kendilerini İslamileştirmeyi" reddetmişlerdi. Bkz. Daniel Sibony, *Proche-Orient: Psychanalyse d'un conflit* (Paris: Éditions du Seuil, 2003), s. 16. Sibony'nin iddiasına göre Yahudilerin Filistin'e dönüşü, Filistinliler (Sibony'e göre bunlar bir bütün olarak Müslümandı, böylece Filistinli Hristiyanlar dışlandı. Aslında bu Filistinli Hristiyanlar Siyonizme karşı gösterilen dirençte her zaman ön plandaydı) tarafından, Avrupalı sömürgeci nüfusun bin yıl önce Avrupalı Hristiyan Haçlıların benzer dini gerekçeler ve iddialarla sömürmüş oldukları bir toprağı ele geçirmeleri şeklinde algılanmamıştı. Zaten Avrupalılardan Yahudiliğe dönenler de Siyonizm vesilesiyle bu Haçlılara öykünüyordu. Filistinlilere göre bu dönüş, Sibony'nin reddettiği Kutsal Metin'deki bir hatadan dönüştü (s.16). Sibony'ye göre Filistinlilerin problemi Filistin'de

Benslama'yı okurken kişi şu hisse kapılır: İslam üzerine yapılan psikanalitik çalışmalar (hepsi bir bütünlük içerisinde tek bir liberal olmayan İslam görüşünü savunur) ego psikolojisinin metodunu taklit eder. Bu metotta kişinin otoriteyi kabullenme ve normatiflik çağrısına cevap verme konusundaki yeteneksizliğini açıklamak için çocukluğundaki nevrotik mekanizmalar araştırılır. Batılı seküler ve liberal (aslında Hristiyan) normatifliğe gösterilen İslamcı ve Müslüman direnç, olgunluk ve yetişkin otoritesine gösterilen psişik/ruhsal bir direnç ve normatifliğe karşı da bir isyan olarak görülür. Amerikan emperyalizmi gibi Benslama'nın teşvik ettiği liberal medeni psikanaliz de serkeş ve hastalıklı unsurları topluma tekrar kazandırmayı ve sağlıklarına kavuşmaları için onlarla ilgilenmeyi amaçlar.

Jacques Derrida, Freud'un bir zamanlar psikanalizin "yabancı politikası" dediği olgu hakkında endişeliydi ve "dünyanın geri kalanında" işkence ve şiddet konularında bir kurum olarak psikanalizin sessizliğinden ya da kaçamak cevaplarından şikâyet ediyordu. Ona göre bu durum bir suç ortaklığıydı. Derrida şöyle diyordu:

> Psikanalizin -ister Avrupa sınırları içinde olsun ister dışında- tespit edilmesi daha zor ve bir anlamda belki de daha yeni olan bu (yeni) şiddet türlerine yol açma ihtimali var ya da bunun yerine, bunların şifresini çözmek için vazgeçilmez bir araç hâline gelebilir. Bu sayede spesifik terimlerle bu yeni şiddet biçimlerinin kınanması için bir ön şart olur. Bu durumda psikanaliz, mücadele ve dönüşüm için bir ön koşul hâline gelir. Aslında analiz yapmadığı, kınamadığı, mücadele etmediği ve dönüşmediği için (Ayrıca bu amaçlar için kendisini de dönüştürmediği için) psikanaliz, kesinlikle şiddetin bozuk ve sofistike bir uyarlamasından başka bir şey olamama riski taşır; ya da en iyi ihtimalle sembolik cephanenin yeni bir silahı olabilir.[100]

Ancak gücün doğrudan ya da dolaylı hizmetinde olan tercüme biçimindeki psikanalitik müdahaleler, istismar ve şiddetin suç

doğdukları için orayı kendi vatanları sanmalarıydı, fakat bunu yaparken onlar ülkelerinin Yahudiler için tesis ettiği ve geri dönmüş olan sembolik bağın doğasını görmemişlerdi (s.18). Sibony aynı şekilde bu ülkenin Avrupalı Hristiyanlar için de tesis ettiği sembolik bağı Filistinlilerin görmediğini ilave edebilirdi, bu bağ sayesinde Avrupalı Hristiyanlar Filistin'i işgal etmeyi meşrulaştırabilirdi. Bugün Kuran'ın Yahudi karşıtı olduğunu, yani Yahudi nefreti çağrısı yaptığını iddia eden ifadeler "un appel à les hair" şeklindedir (s.37). Filistinlilerin bunu sözde bir özgürlük manifestosu olarak kullanmaları ise kitabın her yerinde karşımıza çıkar.

100 Jacques Derrida, "Geopsychoanalysis: '... and the rest of the world,'" *American Imago 48*, no. 2 (Yaz 1991), 211.

ortakları olabilir. Benslama, Derrida'nın belirli psikanaliz biçimleri hakkındaki endişesini ve "İslam" adını verdikleri nesneye olan yaklaşım tarzını paylaşır gibi görünmüyordu. Bireycilik, özgürlük ve insan hakları şeklindeki liberal dil arakasına sığınarak kendisini sağlama almıştı. Fakat Derrida bunların psikanalitik kavramlar olmadığını düşünüyordu: "Hiçbir psikanalitik özelliği olmayan bir dil arkasına sığınılıyor...'Birey' nedir? Psikanalitik bir bakış açısıyla 'meşru özgürlük' nedir?"[101] Benslama'nın cevabı pekâlâ daha çok "tercüme" olabilir. Amaç, pek çok Marksist eleştirmenin yaptığı gibi, başlangıcından itibaren psikanalizin belirli ve liberal bir birey ve sosyallik anlayışına dayandığını söylemek değildir. Bundan ziyade, söylenmek istenen şey, psikanalizin liberal özerk vatandaşı işlevsiz hâle getirmesidir. Bunu ise, defalarca böylesi bir vatandaşın özerk olmadığını ve -bırakın kendi tercihlerinin- kendi eylemlerinin bile emri altında olmadığını göstererek yaptı.

2000 yılında Derrida şunu ifade etti: "Psikanalizi hâlâ Yunan, Yahudi, Hristiyan Avrupa'nın tarihiyle ilişkilendiren şey pek de bilinmiyor. İbrahimi dinler listesine İslam'ı katsam da katmasam da büyük bir araştırma sahasını açıyorum demektir."[102] Ayrıca şunu ilave etti: "Psikanaliz neden Arap-İslam kültürünün geniş topraklarında kendine yer bulamıyor? Doğu Asya'dan bahsetmiyorum bile."[103] Derrida'nın cevabı her şeyden önce psikanalizin, yakın zamandaki küreselleşme teşebbüslerine rağmen, Avrupalılığıyla alakalı görünmektedir. Ancak Derrida'nın sorusunu tekrar edenler için Oryantalist bir cevap en uygunudur; bunlara göre, özellikle Hristiyan Mounir Chamoun gibi Lübnanlılara göre, psikanalizi Avrupa dışında küreselleşmekten alıkoyan şey, psikanalizin Avrupalı kökenlerini ve varsayımlarını terk etme konusunda gösterdiği direnç değildi. Bundan ziyade;

> Arap ve İslam dünyasında psikanalize gösterine direncin sebebi din gerçeğiyle, dini hukukun dogmatik sabitliğiyle ve hukuk metnini, konuyu özgürlük adı altında pasifleştirmeyi netice verecek şekilde yorumlamanın imkânsızlığıyla alakalıdır. Bu direnç eşit bir şekilde

101 Agy., s. 215.

102 Jacques Derrida, "Psychoanalysis Searches the States of its Soul: The Impossible Beyond of a Sovereign Cruelty" (Psikanaliz Genel Sekreteri'ne hitap), *Jacques Derrida, Without Alibi* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002) içinde, s. 255.

103 Agy.

> Müslüman halkların diktatörlükle yönetilmeyi ve otokratik rejimleri çok beğenmesiyle de alakalıdır. Bu rejimler demokrasi beklentisini düşüren teokratik toplum kavramıyla bağlantılıdır ve bu durum da psikanalizin tesis edilmesi ve uygulanması için oldukça önemlidir.[104]

Bu cevabın Doğu Asya için ne kadar geçerli olduğu ya da geçerli olup olmadığı belli değildir. Aslında Benslama, Safvan ve Houbballah'ın teklifleriyle bu cevap tam bir uyum içindedir. Fakat Derrida'ya göre demokrasinin liberal biçimleri, şiddet ve özerklik ve hatta ataerkillik meselelerinde monarşist otorite yapılarından çok az farklılık gösterir: Sonuçta kim cumhuriyetimizin [Fransa Cumhuriyeti] monarşist olmadığını iddia edebilir ki? Ayrıca bildiğimiz şekliyle modern demokrasinin, aynen herhangi bir egemenlik prensibine dayanır gibi, monarşist bir prensibe dayanmadığını veya kuruluş felsefesinin bir zorbaya dayanmadığını kim iddia edebilir ki?"[105]

Benslama'nın metninde iki eğilim karşı karşıyadır: statik bir İslami teoloji -ki bunu "asırlar süren bir hareketsizlik sebebiyle fosilleşmiş" olarak görür[106]- ve İslami kökenlerden kopuş (modernite sömürgecilik üzerinden bunu teşvik eder). Bu kopuşa tepki olarak tek bir İslam fikri ortaya çıkar. Kendi araştırmasına dayanarak Benslama bugünkü durumu şöyle teşhis eder: "Son yirmi yılda tuhaf bir şekilde İslam'da gerçekleşen şey, bu konjonktürden kaynaklandı; tarihindeki bir kırılmadan yola çıktı ve yeni bir tarih ihtimalini mümkün kıldı."[107] 1980'lerin ortalarında Tunus'un kırsal kesimlerinde yürüttüğü "baba figürünün ve babalık fonksiyonunun dönüşümüne" dair araştırmanın sonunda ulaştığı bulgular şunu fark etmesi için yeterliydi: "İslam medeniyetini" sıkıntıya sokan "daha derin" ve "daha uzun süreli" bir hastalık vardı ve bu sadece bir köyle sınırlı değildi.[108] Bu durumun, Benslama ya da Tunuslu deneklerin baba ve babalık fonksiyonu ile İslam'ı sembolik bir şekilde bağdaştırmalarının bir sonucu olup olmadığı belli değildi. Bu önemli bir durumdu, çünkü Benslama haklı bir şekilde Hristiyanlığın aksine İslam'da Tanrı'nın baba rolünün olmadığını; aslında bu rolün Kur'ân'da

104 Mounir Chamoun, "Islam et Psychanalyse dans la culture arabo- musulmane," *Pratiques Psychologiques 11* (2005), s. 3. Ayrıca bkz. s. 6-7.
105 Derrida, "Psychoanalysis Searches the States of its Soul," s. 260.
106 Benslama, *La psychanalyse*, s. 43.
107 Agy., s. 317.
108 Benslama, "Une recherche psychanalytique sur l'islam," s. 76.

açık bir şekilde reddedildiğini öne sürüyordu. Benslama Arap ve Müslüman entelektüelleri ve siyasi elitleri "İslam"ın maruz kaldığı hastalıktan sorumlu tutuyordu: "Modern olanı halka nasıl taşıyacağını ya da yorumsal ve siyasi ihtimalleri halkın aşırılıklarını yumuşatmak için nasıl kullanacağını bilmeyen bir elittir."[109] Arap dünyasında "modernitenin modern olanın taklidinden başka bir şey olmaması"[110] şeklinde ulaştığı sonuç, Batı'daki modernitenin yorum olmaktan ziyade doğrudan bir gerçeklik olduğuna dair inanca ihanet ediyordu.

Benslama şu konuda ısrarcıydı: "İslamcılık [yine tekil bir olgu olarak kullanıldı ve Derrida'dan mülhem söküme alındı] toplamda İslam değildir (fakat hangi İslam?)."[111] Ancak şu görüşüne devam ediyordu: "Kırılmanın zarar verici sonuçlarını analiz etmek esasçı bir süreç olarak iş görmemeli ki böyle olursa İslam'ın çığırından çıkmasına sebep olan çağdaş tarihi ve maddi güçleri görmezden gelir."[112] Ona göre kültür, modernitenin taklidiyle karşılaşmalarında, Müslümanları kendi tarihlerinden uzaklaştırma konusunu ele almada zorluk yaşıyordu. "Psikanalizin sorumluluğunu belirleyen şey, kelimelere dökülmeksizin işte bu haddi aşmadır."[113] Ancak kitabının sonunda ve İslamcılığın niçin söküme alınarak okunması gerektiğine dair gerekçelerini sunduktan sonra şunu hatırlarız: "insan bu ideolojinin, yani İslamcılığın İslam'ını temize çıkaramaz."[114] Tekil ve çoğul İslam arasındaki bu gerginlik, Benslama'nın incelemesinin bilgi kaynağıdır.

Ancak bu gerginlik için bir çözüm var. Tek bir İslam'dan tek çıkış yolunun liberal sekülarizm olduğuna inanan Benslama daha yakın bir zamanda "Özgürlükler Bildirisi Birliği"nin kurucuları arasında yer aldı ve kuruluş beyannamesini imzalayanlardan (belki de yazarı?) biri oldu.[115] Beyannameye bilgi kaynağı sağla-

109 Benslama, *La psychanalyse*, s. 317– 18.
110 Agy., s. 318.
111 Benslama, *La psychanalyse*, s. 319.
112 Agy., s. 319.
113 Agy.
114 Agy., s. 318.
115 Bildiriyi imzalayanlardan biri de George Tarabişi'dir fakat Safvan ya da Houbballah imza atmamıştır. Bkz.

http://www.manifeste.org/signatures.php3?id_article=1&alpha=T (son erişim tarihi 1 Nisan 2014). Tarabişi aynı zamanda Benslama'nın *La Psychanalyse*'inin Arapçaya tercüme edilmesinde danışmanlık yaptı. Bkz. mütercimin önsözü, Benslama, *El-İslâm ve't-tahlilü'n-nefsî* içinde, s. 18.

yan jargon -sözde İslamcılığın "totaliter" tabiatı tabiri de dâhil- tamamen Fransızcadan, Batı Avrupalılardan ve Amerikan soğuk savaş komünizm karşıtlığından elde ediliyordu. Beyanname, "sekülarizm değerlerine bağlı ve ortak bir dünyada yaşayan üyelerinin bizim bireysel tarihlerimiz tarafından birbirine bağlandığını ve farklı yollardan İslam'la ilişkileri olduğunu" beyan ediyordu. Beyannameye göre "İslam küreselleşmiş dünyanın pek çok tehlikesinin belirginleştiği bir alandı: Politik, dini ve ekonomik aşırılıkların ortasında kimlikçi faşizm, totaliter baskı, iç savaş ve sömürge savaşları, despotluklar ve diktatörlükler, eşitsizlik ve adaletsizlik, kendinden ve ötekilerden nefret etme şeklindeki tehlikelerdi bunlar."[116] İslamcıların (acaba hepsi mi?) tahribat kuvvetlerini oluşturduğu söyleniyordu ve buna demokrasi ve politikanın kurumsallaşması ile karşı konulmalıydı. Bu karşı koyma, ordu ile yapılamazdı ve İslam'ın dâhili yapılarını hedef alıp jeopolitik sınırlarıyla olan ilişkilerini düzenlemeliydi."[117] Benslama'nın hedef almak istediği yapıların neler olduğu belli değildir. Bu dönüşüm için beyannamede tekil bir İslam (Benslama'nın okumasına göre günümüzde "İslam"ın var olabileceği tek durum gibi görünüyor) seçilip ayrılırken, öte yandan beyannameyi imzalayanlar "totaliter İslamcılık" dedikleri şeyle savaşıp ona karşı koyma konusunda ısrar ediyorlardı."[118] Bu soğuk savaş dili bazen ironik bir şekilde Hristiyanlara özgü Yahudi-karşıtlığı ile birleşiyordu. Bu anlayışta Hristiyanların "sevgi dolu" ve "affedici" Tanrısı Yahudilerin "öfkeli" ve "intikamcı" Tanrısıyla kıyaslanıyordu. Benslama (belki de bilinçsiz bir şekilde?) aynı nitelemeyi benimsiyordu. Ona göre İslamcıların Müslümanları bugün boyun eğmeye zorladığı Tanrı "intikam alan ve ödül veren" bir Tanrı'dan başkası değildi.[119] "Ödül veren (Fransızca rémunérateur)" terimi aslında "kâr veren" anlamında bir ticaret terimiydi ve İslam'ın Tanrı'sının finansal bir bakış açısıyla "kârlı" olduğunu ima ediyordu. Bu ise anti-Semitik Yahudi ve para fikrine göndermede bulunuyordu.

İslam karşıtlığı ile Yahudi karşıtlığı arasındaki bağlantılar burada sadece tesadüfi değil, aynı zamanda İslamofobi ve anti-

116 "Déclaration de fondation de l'Association du Manifeste des libertés," Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission* içinde, s. 91-92.
117 Agy., s. 92.
118 Agy., s. 93.
119 Benslama, *Déclaration d'insoumission*, s. 48-49.

semitizmin birleştirilmesinin de bir sonucuydu. Bu ikisi, meşhur Slovenyalı psikanalist düşünür Slavoj Zizek tarafından Benslama'dan alınıp kullanıma sokulmuştu. Kendisi "Yahudilik ve İslam arasındaki farkın nihayetinde çok da önemli olmadığını fakat saf bir şekilde biçimsel olduğunu" kabul ediyordu: "bu ikisi değişik biçimleri olan aynı dinlerdir." Ve şunu ilave ediyordu: "Genellikle Yahudi-Hristiyan medeniyetinden bahsediyoruz. Belki de Ortadoğu çatışmaları açısından Hristiyanlığa muhalif bir eksen olarak Yahudi-Müslüman medeniyetinden konuşma zamanı geldi."[120] İronik bir şekilde ve Benslama'nın aksine İslamcıların hepsi psikanalize karşı değildir ve bazıları buna gerçekten açıktır.[121] Benslama'nın İslam'ın İslamcılık olduğu konusunu bütünüyle reddetmesinin aksine (her ikisini de tekil, gösterge ve anlam olarak görür) Suudi Arabistan'da ders veren Mısırlı psikoloji profesörü Ahmed es-Seyyid Ali Ramazan hem Freud'un psikanalizine karşı hoşgörülüydü, hem de "İslami" bir bakış açısıyla bunun olumlu ve olumsuz yönlerinin İslamcı bir değerlendirmesini sunuyordu. Freud'un ve psikanalitik metodun külliyatını inceleyip yorum yaptıktan ve ayrıca Batılı psikanaliz eleştirilerin tarihini de okuduktan sonra Ramazan psikanalizin "olumlu" katkılarının listesini çıkarmıştı ve bu listede Freud'un "bilinç-dışı" kavramı, "serbest çağrışım" metodu, "hastanın endişelerini dışarı bırakma," "hastaya güven verme," "bilinç dışı mücadeleleri bilinç seviyesine getirme," hastanın "direncini azaltma," Oedipus kompleksinin keşfi ve daha fazlası vardı.[122] Ramazan psikanalizi öyle ciddiye alıyordu ki bunu Kur'ân'daki ruh fikriyle kıyaslıyordu ve bunların birbiriyle bir-

120 Žižek'in cümleleri şuradan alındı: Slavoj Žižek, "A Glance into the Archives of Islam," http://www.lacan.com/zizarchives.htm (son erişim tarihi 1 Nisan 2014). İslam ve Kadınlar meselesine gelince, Benslama'nın çalışmalarını beğenip esas alan Zizek'e göre "İslam'ın kendisi, reddedilmiş bir dişiliği temel alır. Kendisini dişiliğe bağlayan göbek bağından kurtulmaya çalışır." Zizek ve Müslümanlar ve İslam hakkındaki görüşlerinin sert bir eleştirisi için bkz. Anne Norton, *On the Muslim Question* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), s. 7-8, 45-46, 174.

121 Freud'un teorilerin İslamcılar tarafından yanlış anlaşılması ve tabiatı itibariyle "pornografik" olduğu için dışlanması hakkında bkz. Sadeddin Seyyid Salih, *Nazariyyetü't-tahlîli'n-nefsî inde Fruyd fi mîzâni'l-İslam* (İslam Terazisinde Freud'un Psikanaliz Teorisinin Tartılması) (Cidde, Suudi Arabistan: Mektebetü's-sahâbe, 1993). Bu kitapta Freud'un düşüncesinin Siyonizm ve Yahudilikle bağdaştırılması İslamcıların icat ettiği bir şey değil. Daha önceki dipnotlarda da geçtiği gibi, bu konuları ayrıntılı bir şekilde ilk ele alan Hristiyan bir Mısırlı psikiyatristti.

122 Ahmed es-Seyyid Ali Ramazan, *el-İslam ve't-tahlîlü'n-nefsîinde Fruyd* (İslam ve Freud'un Psikanalizi) (El-Mensûra, Mısır: Mektebetü'l-îmân, 2000), s. 227-228.

leştiği ve birbirinden ayrıldığı noktaları gösteriyordu.[123] Benim burada amacım sadece Ramazan'ın psikanalize karşı açıklığını aktarmak değil, aynı zamanda Benslama'nın hem "İslamcılık(ların)" hoşgörüsüzlüğü hem de hoşgörüsü konusundaki hoşgörüsüzlüğünü göstermektir.

O hâlde Benslama, kötülediği bazı İslamcılar gibi, fakat kesinlikle epistemolojik çerçevesine girmeyen diğerlerinin aksine, tanımladığı pek çok İslam'ı tek bir biçimde sabitlemek istiyordu. Ona göre tek hoşgörülü İslam, liberal İslam'dı ve Avrupa'nın olgunluğunu ve liberal değerlerini benimsiyordu. Değerleri liberal değerlere muhalif olduğu söylenen -hatta öyle olmadığında bile- İslamcıların İslam'ına hoşgörüyle yaklaşmıyordu. Ona göre bu İslam'ı başkaları değil de kendisi anlayabilirdi. İslamcılığın anlamını da liberal olmayan İslam'ı destekleyen bir anlayış olarak sabitlemek istiyordu ve kendisinin bu konuda hoşgörüsü yoktu. Benslama'nın çalışmasında, psikanaliz Avrupalı liberalizmin bir hizmetçisi konumundadır ve ne içsel bir kararsızlık gösterir, ne de öteki gördüğüne karşı. Aksine, "İslam"ın liberalizmin ve Batı'nın ötekisi olarak kabul edilmesinin kesinliği, İslam'ı Freudçu psikanaliz evreninde oedipal dönem öncesi ilkel bir çocuk figürüyle aynı çizgiye indirir. Bu dönüşüme etki etme konusunda Benslama yalnız değildir, kendisi bu temsiller konusunda ısrarcı olan büyük bir Avrupalı, Arap ve Müslüman düşünürler grubunun bir parçasıdır. Kur'ân'daki İbrahim ve İsmail figürlerini, Hacer'le beraber, İslami teoloji geleneği içerisinde parlak bir şekilde analiz eder (aslında Kur'ân'da ne Hacer'in ne de Sare'nin ismi geçer). Öte yandan, çağdaş İslamcıları ele aldığında sergilediği psikanalitik anlayışları, liberalizm çağrılarına dönüşür (ya da efsun mu demeliyiz?).

"İslam adına" işlenen dehşet verici eylemler hakkında devam edegelen bir endişe sergilerken İslam karşıtlığı adına sergilenen daha korkunç eylemler konusunda bu kadar endişeli değildir.[124] Aslında, kitabının *Déclaration d'insoumission* şeklindeki bilinçli seçilmiş başlığının da açıkça gösterdiği gibi İslam karşıtı söylem konusunda kararsız bir katılımcıydı. Ancak bu isimdeki problem şimdiye kadar ortaya koyduğumdan daha da karmaşık ola-

123 Agy., s. 269-327.
124 Benslama, *Déclaration d'insoumission*, s. 69.

bilir. *Peygamber'in Mesajı* adlı eserini yazdığı bağlamda Khatibi bu eseri yazmaya karar vermesinin sebeplerini araştırmış ve kardeşinin adının Muhammed olduğunu, babasının adının Ahmed olduğunu (ki bu da Peygamber'in isimlerinden biridir) ve kendi adının da Abdelkebir olduğunu (çünkü kendisi İbrahim'in oğlunu kurban etme teşebbüsü üzerine Müslümanlara verilen Kurban Bayramı'nda [bir diğer adı el-Îdu'l-kebîrdir] doğmuştu) aktarmıştı. Hâsılı, bu sebeplerin kendisini bu konuları yazmaya itmiş olabileceğini ifade ediyordu.[125] Bunun aksine Benslama, psikanaliz ve İslam üzerine yapacağı çalışma arzusuna kendi adını karıştırmak yerine suçu "İslam"a atıyordu ve bize şunu anlatıyordu: "İslam bizimle alakadar olmaya başladığı için ben de İslam'la alakadar oldum."[126] Benslama kendisi yapmasa da (hâlbuki kelimelerle, isimlerle, isimlerin Arapça etimolojisiyle ve üç harfli kökleriyle ve bunların bilinç-dışıyla olan ilişkisiyle uğraşırken adeta oyun oynar) onun adını bu denklem içerisine sokmak, keşiflerinin ilginç bir psikanalitik yorumunu netice verir. Benslama'nın -ya da isminin Arapçadaki yazılışıyla "bin Seleme, bu iki ayrı kelimedir ve Seleme'nin oğlu demektir (bu İngilizcedeki soy isim formülasyonu gibidir, örneğin Johnson "John"un oğlu demektir)- soy ismi ya da babasının ismi İslam ile aynı köktendir ve s-l-m kökünden gelir. "Seleme" ise barış ve güvende olma anlamına gelir ve Benslama bunları İslam'ın iki anlamı olarak kabul eder.[127] Bu anlamda Benslama'nın aynı zamanda soy ismi olan Seleme adına konuştuğu da düşünülebilir. Seleme, kanun uygulayan ya da "hayır" diyen sembolik baba ismidir (Lacan'a göre "le nom du pere/baba adı") ve bu aynı anda İslam'ın da ismidir. Fakat kendisi, İslam/babası adına ve İslam'a/babasına karşı ya da kendi ismine ve "babasının" ismi olan Seleme/İslam'a karşı beyan üretmek için konuşur. Bütün projesi, bu İslam'la, tek İslam'la, İslamcıların İslamı'yla savaşmaktı.[128] Hatta bunu ortadan kaldırıp yerine daha nazik, yumuşak ve kanun koymayan bir baba getirmek, yani liberal İslam'ı getirmek istiyordu. Benslama bunu var etmek için epey zaman harcıyordu. Benslama'nın adını ve İslam'la ilişkisini böyle yeni

125 Khatibi, "Du message prophétique (argument)," s. 88-89.
126 Benslama, *La psychanalyse*, s. 17.
127 Benslama, *La nuit brisée*, s. 176.
128 Benslama, *Déclaration d'insoumission*, s. 93.

bir ihtimali göz önünde bulundurarak okuma, Oedipal isyanı ele alacaktı. Kendisi bu isyanı İslam'a karşı sembolik bir baba olarak konumlandırdı. Bu sembolik baba ise arzuyu düzenleyecekti. Benslama'nın, Arapların (büyük)annesi Hacer'i "İslam"ın marjinalleştirmesinden kurtarmak için süregelen teşebbüsleri de bununla alakalı okunabilir.

Benslama'nın Fransa'daki siyasi ve coğrafi konumu, ekibindeki diğerleri gibi, onun liberal bağlılıklarının sebebi olabilir. Aynı şekilde yazılarını kaleme aldığı dönemin, yani 1980'lerin, Sovyetler Birliği'nin zayıflayıp yıkılması ve emperyalist sermayenin küreselleşmesi ile aynı zamana denk gelmesinin de bunda payı vardı. Bu durum kesinlikle Benslama'nın psikanalizle sorgulanabilir bir ilişki içerisinde bir Müslüman gruba ait olmaktan duyduğu utancı açıklıyordu. Aynı zamanda kendi soy ismini, ya da daha genel bir ifadeyle soyağacını Avrupalı (Fransız) liberaller lehine belli belirsiz reddetmesi de bununla alakalıydı. Bu durum aynı zamanda ele almak istediği eleştiri türlerini ve kendi eleştirilerini ekleyebileceği eleştiri türlerini uygun bir bağlama yerleştiriyordu. "Burada Fransa'da, yeniden organize edilen Avrupa kıtasında, beyannamesinin yayımlanması bizim için pek çok yönden bağlayıcı oldu. Temelde, kendi geleceğinden endişe eden ve demokrasiyi çağıran demokratik bir alanda bulunmanın sağladığı imkân bunu yapıyordu."[129] Bireysellik, özgürlük, hoşgörü ve teolojik olanın politik olandan ayrılması şeklindeki liberal değerlere bu sarsılmaz bağlılık[130] bunları destekleyen entelek-

129 Agy., s. 59-60.

130 Bu bölümün kısa bir versiyonu Londra Freud Müzesi'nde 29 Kasım 2008 yılında bir açılış konuşması olarak sunuldu. "Psikanaliz, Faşizm ve Fundamentalizm" başlıklı konferansın sponsorları Londra Freud Müzesi, Middlesex Üniversitesi ve French Société Internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse idi. Maalesef konuşmamı şahsen yapamamıştım çünkü İngiliz elçiliği parmak izlerimi kontrol ederken vizemi geciktirmişti. Benim adıma Profesör Glenn Bowman konuşma metnini okuma nezaketinde bulunmuştu. İzleyicilerin sorularını yanıtlamak için oturum sonunda telefonla bağlanmıştım. Konferansıma bir tepki olarak, izleyicilerin arasında bulunan Elisabeth Roudinesco ayağa kalkıp Fethi Benslama'nın arkadaşı olduğunu söyledi ve diğer arkadaşlarının da bir listesini sundu. Bunlar arasında Jacques Derrida ve Etienne Balibar da vardı. Kendisi Benslama'nın benim konferansımda iddia edildiği gibi neoliberal olmadığı konusunda ısrarcıydı. Hâlbuki benim konuşma metnimde böyle bir iddia yoktu. Kendisi sonunda benim terörizmi destekleyip desteklemediğimi dinleyicilere bildirmemi istemişti. Roudinesco Benslama'nın özgürlük manifestosunu imzalayanlardan biriydi ancak yorumlarında bundan bahsetmemişti. Bkz. http://www.manifeste .org/signatures.php3?id_article=1&alpha=R. Roudinesco, açık bir şekilde İslam ve Fransız Müslümanlarının düşmanıydı. Fransızların ırkçı bir şekilde uyguladıkları başörtüsü yasağının da en ateşli savunucularından biriydi. Kendisi başka bir bağlamda, 2003 yılında

tüeller için gittikçe dini bir doktrin gibi işlev görmeye başladı. Bu değerler obsesif nevrozlara benzetilebilirdi, tıpkı Freud'un dini benzettiği gibi. Aslında Freud eleştirmenler adına konuşarak, sanki vantrilokluk yaparcasına, bilime bağlılığına itiraz ediyordu. Bu eleştirmenlere şunu söyletiyordu: "Eğer dini, Avrupalı medeniyetimizden çıkarmak istiyorsanız, bunu bir başka doktriner sistem aracılığıyla yapabilirsiniz ve böylesi bir sistem kendini savunmak için en baştan dinin psikolojik karakteristiğini üstlenmelidir -aynı kutsallık, katılık ve hoşgörüsüzlük, aynı düşünce yasakçılığı vs."[131] Freud'un bu eleştirilere cılız bir cevabı vardır: "Benim illüzyonlarım, dini olanlar gibi düzeltmeden yoksun değildir."[132] Liberal doktrinin İslam'a karşı ön yargısı, eleştirmek istediği İslami doktrinler kadar düzeltmeye açık olmadığı için; aslında illüzyonları da İslamcılarınkinden daha dini bir boyuttadır. Bu durumda, Freud'un din takipçilerini nitelediği gibi, liberal doktrinin adanmış takipçileri de "belirli nevrotik hastalıklar riskine karşı yüksek bir derecede korunurlar; bu kişilerin evrensel nevrozu kabullenmeleri, onları kişisel bir nevroz geliştirmekten alıkoymuştur."[133] Avrupa'ya (ve ABD'ye) gelen coğrafi ya da siyasal anlamda Arap ya da Müslüman göçmenler, liberal doktrini benimsediler ve kendilerini ötekileştirme şeklin-

bu yasağa karşı çıkan Fransız feministleri "köktenciliğin destekçileri" ve "başörtüsü partizanları" olarak etiketlemişti. Görüşleri için bkz. Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), s. 105, s. 132, s. 157-158, s. 166-167. 2005 yılının Mayıs ayında Beyrut'taki Université Saint-Joseph'te "Arap ve İslam Dünyasında Psikanaliz" başlıklı bir konferans gerçekleşti. Düzenleyenler arasında Roudinesco da vardı ve etkinliği doğrudan Fransız Dış İşleri Bakanlığı finanse ediyordu. Fransa'nın Lübnan büyükelçisinin himayesinde gerçekleştirilen bu konferansa Fethi Benslama da katılmıştı (Büyükelçi açılış konuşmasında Dış İşleri Bakanlığı'nın bu etkinliği doğrudan finanse etmesindeki ilginin altını çizmişti. Bkz. "Mot de S.E.M. Bernard Emié, ambassadeur de France," *La psychanalyse dans le monde arabe et islamique* [Beirut: Presses de l'université Saint-Joseph, 2005] içinde, s. 23). Aslında Roudinesco bu konferanstaki açılış konuşmasında, Lübnan'daki mezhepçi sağ-kanat Hristiyan iddialarını doğrularcasına Oryantalist bir biçimde Beyrut şehrini Doğu ve Batı arasındaki sınırda bulunan bir yer olarak nitelemişti. Psikanaliz, demokrasi ve özgürlük arasındaki ilişkiden bahsedip de sömürgecilikten bahsetmemesi tam bir ironiydi. Üstelik bunu ilk başta Fransız sömürge kurumu olarak kurulmuş bir Cizvit üniversitesinde ve Lübnan'ın eski sömürgeci efendisi ve günümüzdeki yeni-sömürgeci efendisi olan Fransız hükümetinin himayesinde tertip edilen bir konferansta dile getirmişti. Roudinesco, konuşmasında psikanalizin Lübnan'da, tıpkı Avrupa'da yaptığı gibi, "yeni bir egemenlik" başlatacağını umduğunu ifade etmişti. Bkz. Elisabeth Roudinesco, "Mot d'ouverture," *La psychanalyse dans le monde arabe et islamique* içinde, s. 19-20. Ayrıca bu konferansa Adnan Houbballah'ın katılmaması da dikkat çekiciydi.

131 Freud, *The Future of an Illusion*, S.E. 21:51.

132 Agy., s. 53.

133 Agy., s. 44.

de ilave ve zorlu bir görev de üstlendiler. Görevleri "sadece bir din" olmadığı için İslam'ı reddetmekti, çünkü İslam'ın bir versiyonunu liberal ve seküler "sadece bir din" anlayışı içine entegre etmek istiyorlardı, ancak bu şekilde adanmış liberaller İslam'ı hoş görebilirdi.

Bu liberal kimlik ve bu kimliğin "ötekiler" ürettiği mekanizmalar, Benslama'nın ve kendisi gibi düşünenlerin eserlerinde sorgulanamaz referanslar olarak kabul ediliyorlardı. Bu da genel anlamda Benslama'nın külliyatını sınırlandırıyor ve üretken bir şekilde psikanalitik biçimde okunabiliyordu. Aslında bu, Avrupalılar ve Avrupa dışındaki eski sömürgelerden göç eden Müslüman ve gayrimüslim entelektüeller tarafından tesis edilen liberal benlik üzerinden bu süreci çalışmak isteyen günümüzdeki psikanalistler için faydalı olabilirdi. Daha meraklı bir psikanalizin belki de liberal ve seküler düşünürlerin grup psikolojisini çalışmayı üstlenmesi daha yerinde olabilirdi. Bu kişilerin liberal egolarının oluşumunda rol oynayan bilinç dışı süreçler ve mekanizmaları ortaya çıkarmak için İslam meselesinin incelenmesini gerekiyordu. Bu çalışmanın sonunda ise "İslam" şeklinde ötekileştirdikleri şeyin liberal bir okuması öncelikli hâle gelecekti. İngiliz akademisyen Roger Ballard'ın kelimeleriyle ifade edecek olursak:

> En acil öncelik Avrupa'nın ötekileri daha iyi tanıması değil, bundan ziyade kendini ve kendi tarihini daha iyi tanıması. Zira genel olarak çoğulculuk ve özelde de İslami varlığın kâbusa dönüşmesi Avrupa'nın uzun vadeli kendi-kendini tanımlaması içerisinde gerçekleşti. Öyleyse, acil terapi ihtiyacı olan Avrupa'dır. Fakat şimdiye kadar hasta hâlâ durumu inkâr etmektedir ve herhangi bir psikoterapistin de onaylayacağı gibi, kendi kendine ürettikleri kötü durumun ciddiyetini reddedenler, bu kötü durumu başkalarına transfer etmeyi çok daha kolay bulurlar. Kendi zihinsel yapılarının yanıltıcı karakteriyle yüzleşmek yerine kendileri için benimsemeyi reddettikleri davranışı kendilerini rahatsız edenlere yüklemeyi tercih ederler.[134]

Bu arada, Benslama ve Khatibi'nin psikanaliz ve İslam üzerine 1987 yılında düzenledikleri toplantının açılışı için yaptıkları çağrıda yönelttikleri önemli soru, yani "hangi temeller üzerinden ve

134 Roger Ballard, "Islam and the Construction of Europe," *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, ed. Wasif Shadid ve Sjoerd von Koningsveld (Kampen, Netherlands: Kok Pharos, 1996) içinde, s. 49.

hangi spesifik problemlerle ilişki içerisinde psikanaliz bu öteki medeniyetle ilişki kurabilir, bunu yaparken de kültürel psikoloji kullanmaz ya da ruhsal varlığın durumuyla alakalı sömürgeci düşüncenin simgelerini yeniden üreten saf bir aktarım yapmaz?" şeklindeki soru hâlâ cevabını beklemektedir ve açık bir problem olarak kalmaya devam etmektedir.[135]

135 Khatibi, "Argument," *Cahiers Intersignes*, no. 1 (Bahar 1990), s. 11.

5. BÖLÜM
SEMİTİZMİ UNUTUN!

19. ve 20. yüzyıllara ait köken teorilerinde hafıza önemli bir yer tutar. İster türlerin hafızası, ister ırkların, kültürlerin, medeniyetlerin, dinlerin, ulusların ya da ruhun hafızası olsun. Grup ya da birey bazında ırksal, kültürel ve medeni hafızalar; bu bilimler ya da bilgi sistemleri için gerçekten büyük bir öneme sahiptir. Psikanaliz de bu bilimlerden geri kalmaz. Bu yüzden Freud'un insan ruhunun gelişiminde "birey oluşun tekrarıyla tür oluş" şeklindeki ısrarı sosyal Darwinci düşüncenin salt bir devamı değildi, aynı zamanda grup ile bireyin hafıza üzerinden birbiriyle ne kadar ilişkili olduğunun da göstergesiydi.

"Ulus"un hafızasını geri getirme şeklindeki ulusalcı hareketlerin teşebbüsleri Freud tarafından bir insanın çocukluk hatıralarına benzetiliyordu. "Bu, genellikle çocukluk hatıralarının ortaya çıkma şekline benzer. Olgunluk çağındaki bilinçli hatıraların aksine bunlar eylem anında zihne kazınıp sonradan tekrar etmemiştir; bundan ziyade çocukluk geçtikten sonra daha büyük bir yaşta ortaya çıkar. Bu durum bu hatıraların değişikliğe uğradığı ve tahrif edildiği bir süreçtir ve sonraki yaşlarda ortaya çıkacak eğilimlerin hizmetine girer. Böylece -genel bir ifadeyle- fantezilerden net bir şekilde ayrılamazlar." Freud buradan ulusların tarihlerini nasıl yazdıklarına geçer:

> Tarih yazımı ânın sürekli kaydını tutmak için başlamıştı, şimdi de geçmişe bir bakış atıp gelenek ve efsaneleri topladı, eski zamanın adetler ve kullanımlarda korunan izlerini yorumladı ve bu şekilde geçmişin bir tarihini yarattı. Bu erken tarihin, geçmişin doğru bir fotoğrafını çekmek yerine günümüzdeki inançları ve arzuları ifade etmesi kaçınılmazdı; zira ulusun hafızasından pek çok şey silindi, bir kısmı çarpıtıldı ve geçmişin bazı kalıntıları -çağdaş fikirlerle uyumlu olsun diye- yanlış yoruma tabi tutuldu. Dahası, insanların

> tarih yazımındaki güdüleri, objektif bir merak değildi. Çağdaşlarını cesaretlendirip onlara ilham vermek için onları etkilemek istiyorlardı, ya da karşılarına bir ayna tutmak istiyorlardı.[1]

Kimliklerin oluşumunda hafıza sadece icat edilmekle, hayal etmekle ya da uyandırılmakla kalmaz; aynı zamanda kasıtlı bir şekilde bastırılır, silinir ve yok edilir. Kimlikler benlik ve öteki düalizminde ayrıntılandırılıp ifade edildiği için, kimlik oluşumu kimlik taşıyıcıları ister. Bunlar hem benlik hakkındaki hem de öteki hakkındaki belirli hafızaları unutup hatırlar. Hem benliğin hem de ötekinin tarihi ve şimdiki hâli bir dizi operasyon geçirmek zorundadır. Böylece hatırlanması ve unutulması gereken şeyler belirlenip sağlama alınır.

Bu durum, İbraniler ve Yahudiler, Araplar ve Müslümanlarla alakalı olarak özellikle Avrupa düşüncesi için önemlidir. Zira bunlar önemli ötekiler olarak -Avrupa'nın kolektif anlayışının sağlamlaştırılması için olmasa da- Avrupa'nın kimlik oluşumunda kullanıldılar. Daha önce de gördüğümüz gibi bu süreç, Haçlı Seferleri sırasında başladı ve din, ötekileştirme söyleminin bir aracı oldu. Bu durum 18. ve 19. yüzyıllardan itibaren artarak devam etti. Bu dönemde filoloji ve bilimsel ırkçılık dinin yerini alıp ötekileştirici söylemin esası oldu. Modern Avrupa, sömürgeci girişimlerle ilişki içerisinde endüstri devriminin ve kitlesel proleterleştirmenin bir ürünüydü. Oysaki kimlikçi ideolojisi Haçlı Seferlerini farklılaştırıcı bir kuvvet olarak yeniden tarih sahnesine getiriyordu ve böylece Yahudiler ve Müslümanlar öteki hâline geliyordu. Bu konuda sadece Oryantalizm başlığı altında gruplanan yeni bilgi sistemi işe yaramıyordu, aynı zamanda Semitizm başlığı altında gruplanan filolojik ve ırksal düşünceden de fayda sağlanıyordu. Hem Oryantalizm hem de Semitizm 18. ve 19. yüzyıl bilgilerinin pek çok varsayımına dayalıydı ve bunların neticesiydi. Bu bilgi grubuna ırkçılık, biyolojizm, ulusalcılık ve hepsinden fazla da sosyal Darwinizm dâhildi.

Yine de son birkaç yılda güçlenen bir akademik ve siyasi eğilim mevcuttur. Bu anlayış bize, siyasete devam edebilmek için belirli biçim-verici söylemleri unutmamız gerektiğini anlatır.

1 Sigmund Freud, *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood* (1927), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953–74) içinde, 11:83-84.

Her ne kadar bazıları yeni cinsiyet politikaları biçimlerine sahip olmak için feminizmi unutmamız gerektiğini öne sürmüş olsa da,[2] diğerleri yeni uluslararası siyaset biçimlerine uyum sağlamak için Oryantalizm ve Semitizmi unutup sadece antisemitizmi hatırlamamız gerektiğini söyler. Feminizm örneğinde Janet Halley tarafından yapılan meşhur ve yeni teklife göre feminist teorik ve siyasi ajandanın sınırları belirlenmelidir fakat erişilir kalmalıdır. Halley'in bu teklifi kural koyucu bir feminizmin engel teşkil edeceği diğer cinsellik teorilerini hesaba kattığımızda geçerlidir. Oryantalizm örneğinde ise iddia şudur: Said'in ve ondan esinlenenlerin yaptığı analizler siyasi açıdan doğru bir sınırlama getirir ve/veya Said her şeyi yanlış anlamıştır ve bu yüzden analizi çöpe atılmalıdır ki böylece siyaset ve hatta ırklar arası cinsel haz biçimleri yoluna devam edebilir, *Desiring Arabs*'a yakın zamanda yapılan bir eleştirinin de ifade ettiği gibi...[3] Tabi ki hem bir hareket hem de bir teori olan feminizm ve hareket olmayan fakat teorik bir eleştiri olan "anti-Oryantalizm" arasında bir fark var. Said'in ve ondan ilham alanların yaptıkları analiz konusundaki eleştiriler için bunun bir önemi yoktur. Bunların arasında pek çoğu Said'e saldıran kitaplar kaleme aldı ve Avrupa'nın ortaya çıkışında Oryantalizme verdiği önemi ve Avrupa'yla bu yeni icat edilen Doğu arasında tespit ettiği ilişkiyi şiddetle eleştirdi. Said'i, Oryantalistleri şeytan gibi göstermekle suçladılar, oysaki Robert Irwin bu Oryantalistleri iyi niyetli bilgi arayıcıları olarak gösteriyordu. Said'i eleştiren bir diğer grup Siyonizm müdafileriydi. Onlara göre Filistinlilerin Siyonist sömürgeci yerleşimiyle karşılaşmalarını değerlendirirken hesaba katılacak şey Oryantalizm ya da sömürgecilik değil antisemitizmdi.[4]

2 Örneğin bkz. Janet Halley, *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008). *Desiring Arabs*'ın eleştirisi için bkz. Amr Shalakany, "On a Certain Queer Discomfort with Orientalism," *Proceedings of the Annual Meeting* (American Society of International Law) 101 (28-31 Mart 2007), s. 125-129.

3 Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

4 Bkz. Robert Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies* (Londra: Penguin Books, 2007). Siyonistler hakkında bkz. Martin Kramer'in "Orientalism from the Standpoint of its Victims," (Columbia University, 7-8 Kasım 2008) konferansı için yaptığı paylaşım. Kramer anti-Semitizmin Filistinlilerin maruz kaldığı sıkıntının temel sebebi olduğu konusunda ısrarcıdır. Ona göre bu bilgiyi Müftü el-Hüseyni benimle paylaşmıştır. Bkz. Martin Kramer, "Muftis of Morningside Heights," 13 Ekim 2008, http://www.martinkramer.org/sandbox/2008/10/muftis-of-morningside-heights (son erişim tarihi 12 Şubat 2014).

Son zamanlarda vurgulanan bir başka hatıra, görünüşte tek-Tanrılı dinler için kullanılan "İbrahimi" ya da "İbrahimi dinler" kavramına müracaat etmek için İbrahim Peygamber'in hayat hikâyesiydi. "İbrahimi" dinler dendiğinde içerisine Yahudilik, Müslümanlık ve Hristiyanlık giriyordu ve hepsi benzer bir gelenekten var olmuş oluyordu, amaçları da bir hâle geliyordu. Jacques Derrida din üzerine yazarken bu terimi olabildiğince üretken bir şekilde kullanıyordu. Derrida'nın zihninde "İbrahimi," Semitik olanın aksine, sadece Sami ırkından olanlar arasında ve Samiler (Semite) ile Oryantalizmin ve Semitizmin kutsadığı Ariler (Aryan) arasında değil aynı zamanda eşitlikçi bir jest adına her üç grup arasında da hiyerarşiyi ortadan kaldırmayı ifade ediyordu. Derrida'ya göre "İbrahimi" olanın Semitik olanı ortadan kaldırıp unutması, ileride de göreceğimiz gibi, ırktan ziyade "dine" vurgu yapması sebebiyle bu jest için oldukça kullanışlıydı.

Şunu iddia edeceğim: Semitizm örneğinde hafıza/hatıra siyasetiyle uğraşmak; Semitizmin sorguladığı ya da Sami olanların bugün sorguladığı hayatları anlamamız için oldukça önemlidir. Bu bizi Yahudi meselesine ve Filistin meselesine götürecektir, belki de Yahudi meselesi olarak Filistinli meselesine götürecektir. Son otuz yıldaki Filistin meselesi Batı'da Müslüman meselesinin -kendisi olmasa da- önemli bir kısmı olarak görülür.[5] Hem Filistinliler hem de Yahudiler Sami sınıfına girdikleri için, bu meselelerin Semitik meselesini nasıl oluşturduğunu tartışmak istiyorum; aslında Samilerin Avrupa için nasıl *mesele* hâline geldiğini de...

Samiler ve Doğulular

Peki, Semitizm tam olarak nedir ve Filistinlilerle ne alakası var? Antisemitizm hakkında ve Amerika ve Avrupa'nın antisemitizm hakkındaki popüler anlayışının nasıl bunun kurbanları saydığı Yahudilerle alakalı olduğu konusunda çok şey biliyoruz. Avro-Amerikan ve Avrupalıların antisemitizm anlayışına göre bu suçun failleri Müslümanlar, Araplar ve genellikle Filistinlilerdir. Fakat antisemitizmin karşı olduğu, rahat bırakmadığı ve baskı

5 Bkz. Anne Norton, *On the Muslim Question* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).

yaptığı Semitizm nedir? Antisemitizm anlayışıyla yapılan anlatılar ya da hatıralar niçin Semitizmin tarihini unuttu? Bunlar niçin Semitizmin histografyasını hatırlamada başarısız oluyorlar? Müslümanlar, ya da bir aktarması olarak Filistinliler, bu hatıralarda Samilere ya da Semitizme muhalif mi? Eğer öyleyse bu muhalefetin sebebi nedir? Müslümanlar ya da Filistinliler gerçekten Semitizmin ya da antisemitizmin kurbanları veya failleri mi? Sormak istediğim asıl soru, antisemitizmin gerçekten Semitizmin düşmanı olup olmadığı, ya da ilişkilerinin hep beraber değişik bir düzene ait olup olmadığıdır.

Edward Said Oryantalizm konusunda çalışmaya başladığında şunu açıklamıştı: "Neredeyse kaçınılmaz bir mantıkla, kendimi Batılı antisemitizmin tuhaf, gizli bir paydaşının tarihini yazarken buldum. Antisemitizm ve Oryantalizm'in birbirine bu kadar benzemesi tarihi, kültürel ve siyasi bir hakikattir. Buradaki ironinin iyice anlaşılması için sadece Arap bir Filistinliye bahsedilmesi yeterlidir."[6] Burada şunu da hatırlatmalıyım ki Samilerin bir mesele olduğu dönemde Avrupalıların 18. yüzyıldan itibaren dikkate almak zorunda kaldığı pek çok mesele Doğu'yla alakalıydı. Örneğin Doğulu Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki mevcudiyeti meselesi ve bu devletin Avrupa'dan atılması gerekliliği birinci bölümde de gördüğümüz gibi bir "Doğu Meselesi" olarak ele alınıyordu. "Yahudi Meselesi'nin" neredeyse aynı dönemde ortaya çıkması "Doğulu" denen bir başka kavmin mevcudiyetiyle ilgiliydi, ancak bunlar binlerce yıldır Avrupa'nın kalbindeydi. Said'in antisemitizmden Oryantalizmin "gizli paydaşı" şeklinde bahsetmesi -ki bunu Joseph Conrad'dan almıştı[7]- oldukça yol göstericiydi. Meşhur kısa hikâyesinde Conrad "gizli paydaşı" "ikinci benlik," "öteki benliğim," "duble" ya da Said'in kendisinin bizzat belirttiği gibi "ayna" olarak tanımlamıştı.[8] Doğulu ve Sami, Oryantalist ve Sami karşıtı, Oryantalizm ve antisemitizm bu yüzden birbirlerinin ikinci benlikleri, dubleleri ve aynadaki yansımalarıdır. Bunlar daima ikili okunup görülmelidir.

6 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vantage, 1978), s. 27-28.

7 Bu konuda beni uyaran Andrew Ruben'a teşekkür ederim.

8 Bkz Joseph Conrad, *The Secret Sharer, Conrad's The Nigger of the "Narcissus" and Other Stories* (New York: Penguin Books, 2007) içinde, s. 171-214. Ayrıca bkz. Edward W. Said, *Conrad and the Fiction of Autobiography* (1966; New York: Columbia University Press, 2008), s. 127.

Sami kategorisi 18. yüzyılda Avrupalı filologlar tarafından icat edildi ve 19. yüzyılda lengüistik bir kategoriden ırksal bir kategoriye dönüştü. Ernest Renan belki de bu dönüşüme katkı sağlayan en meşhur Oryantalistlerden biriydi. Renan'a göre "Sami ruhu"nun iki biçimi vardı: "İbrani ya da Musevi biçimi, Arap ya da İslami biçimi."[9] Aslında Said'in de özetlediği gibi bu temsillere göre "Samiler hiçbir mitoloji, sanat, ticaret ya da medeniyet üretmemiş bağnaz tek Tanrıcılardı; bilinçleri dar ve katıydı, neticede insan doğasının aşağı seviyede bir kombinasyonunu temsil ediyordu."[10] Renan'a (1823-92) göre Sami çalışmaları ya da Semitik çalışmalar açısından "Yahudiler Arap gibiydi, Araplar da Yahudi gibi."[11] Bu yüzden Haçlı seferlerine katılanlar da dâhil Ortaçağ Hristiyanlarının Araplara Sare'nin soyundan gelenlere dendiği gibi "Sarazen" demesi, bu iki grup arasındaki modern benzerlik hakkında bir fikir veriyordu.[12]

Samilerin bir kategori olarak inşa edilmesi, Hint-Avrupa kategorisinin icadı için bir hile gibiydi. Bu durum sadece filolojik açıdan değil, ırksal açıdan da böyleydi. Bu kategori icat edildiğinde Hint-Avrupalılar, Ariler (Aryan) oldu. Bu yüzden Semitizm her zaman Aryanizm olarak Avrupalılıkla ilişkili oldu. Hannag Arendt bunun Yahudilerle ilişkisi konusunda gayet açıktı.

> Yahudilerin ulus mu din mi, halk mı ırk mı, devlet mi kabile mi olduğu içlerinde Yahudilerin yaşadığı Yahudi olmayan bir toplumun bunlar hakkındaki özel görüşüne bağlı. Fakat bunun kesinlikle Yahudilik konusundaki emekleme aşamasında olan bilgilerle alakası yoktur. Avrupalı halklar ulus hâline gelince, Yahudiler de ulus içinde ulus oldu. Zira Almanlar devlet içinde onları siyasi temsilden daha ileri bir durumda gördüler, yani özleri itibariyle Yahudiler devlet içinde devlet oldu. Ve geçen yüzyılın bitiminden itibaren Almanlar Arilere dönüşünce biz de Samiler olarak dünya tarihinde dolaşmaya başladık.[13]

9 Alıntılayan Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2008), s. 32.

10 Said, *Orientalism*, s. 142.

11 Alıntılayan Anidjar, *Semites*, s. 32.

12 Beni burada ilgilendiren şey "Sarazen" kelimesinin etimolojik açıdan doğru olup olmadığı değil. Bundan ziyade pek çok kişinin bunu böyle kabul etmesi (bkz. dipnot 54). Bir diğer etimolojik ihtimal, "Sarazen" kelimesinin doğulu anlamına gelen "Şarkiyyûn"dan türemiş olması.

13 Hannah Arendt, "Antisemitism," *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007) içinde, s. 69.

Arendt'in Sami kategorisinin tarihselciliğini ustaca anlaması, Yahudilerin Samilerden önce de var olduğuna dair kendi örneğindeki kalıcı hatırasına bağlıdır. Ancak yine de antisemitizmin Samilere muhalif olarak var olduğuna dair kabulü sorgulamaz. Bu Samilerle alakalı hatıramızın gerektirdiği şeyi anlamak için ayrıntılandırmamız gereken bir problemdir. Bu kilit Aydınlanma ve Romantik dönem figürünü nasıl hatırlamamamız ya da unutmamız gerekiyor?

Aslında Samiler konusundaki baskın fikirler 19. yüzyılda sosyal Darwinci ve evrimci ölçütlerin etkisiyle daha da ayrıntılı hâle gelecekti. Bu yorumlarda Araplar ve Yahudiler evrimci bir baskının dışavurumları olarak görüldü. Said, Semitizm uzmanlarının her iki grubu nasıl temsil ettiğini şöyle anlatıyordu:

> Doğulu Samiler kadar hiçbir kavimde köken ve *şu an* bir arada bulunmaz. Oryantalist çalışmaların nesneleri olan Yahudiler ve Müslümanlar, bu ilkel kökenleri açısından anlaşılabilirdi: Bu da modern Oryantalizmin köşe taşıydı (ve bir dereceye kadar hâlâ da öyle). Renan Samilere 'duraksamış bir gelişme olayı' demişti ve işlevsel olarak baktığımızda bu, bir Oryantaliste göre, modern bir Sami için -modern olduğuna ne kadar çok inanırsa inansın- kökenlerine dair iddiaları hiçbir şekilde göz ardı etmesine imkân veremezdi.[14]

Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki benzetme sadece bu iki gruba düşman, hatta bunlardan birine düşman Avrupalıların yaptığı bir şey değildi. Aynı zamanda bu benzetmenin İncil ve Kuran'daki geçmişi aracılığıyla izi sürülecek objektif, ırksal bir ölçü olduğunu düşünen kişiler ve düşünürler tarafından da bunlar birbirine benzetildi. Oryantalist Louis Massignon Siyonizme karşı Filistin mücadelesini desteklemişti ve 1960'taki mevcut sömürgeci durumu Semitizmi referans alarak tanımlamıştı: "Bence Arapların geleceğini ilgilendiren problemi Semitizmde aramak lazım. Sanırım Arapların yaşadığı zorlukların temelinde bu dramatik çatışma yatıyor, yani İsrail ile İsmail arasındaki kardeş katili nefret... Araplar kendilerini, Samiler arasındaki ayrıcalıklı olma iddiaları içinde bu çatışmanın içinde buldular. Bu iddianın sahipleri, sağ kanadın ayrıcalıklı Samileriydi. Bunların aksine Araplar ise kanun kaçağı sayılıp topraklarından çıkarılıyordu."[15]

14 Said, *Orientalism*, s. 234.

15 Louis Massignon, 1960, aktaran Anouar Abdel- Malek, "Orientalism in Crisis," A. L. Macfir, *Orientalism: A Reader* (New York: New York University Press, 2001) içinde, 51. Massignon ve Berque için bkz. Said, *Orientalism*, s. 270.

Semitik fikrin gelişimi öyle bir şeydi ki Yahudiler ve Araplar kendilerini "Sami" olarak tanımlamaya başlamıştı, böylelikle kendilerini Sami öncesi dönemden ayırmayı hedefliyorlardı. Bu anlayış hızla bir politika hâline geldi. Aslında Arap-Yahudi dostluğu (aslında Siyonist işbirlikçisi Filistinliler için bir kamuflaj görevi görüyordu) kılıfı altında 1920'ler kadar erken bir tarihte Filistin'de paravan örgütler kuran Siyonist aklı bu örgütlerden birine "Sami Birliği" demişti.[16]

Samiler ve Sami karşıtları

Eğer bir kavmin "Samiler" şeklinde adlandırılması, bunların üstünde olan bir kavme Ari (Aryan) denmesi için bir hileyse, o hâlde Semitizm de antisemitizmden ayırt edilemez bir hâle gelir. "Samiler" adının icat edilmesi "öteki" olarak o kimliğin taşıyıcısının da icat edilmesi anlamına gelir ve bu da aslında Sami karşıtının da yaratılması demektir. Bu bağlamda Semitizm daima antisemitizm ile aynı olmuştur. Antisemitizm hilesi bizi tarihi bir boşluk olduğuna inandırıyor. Bu boşluk, türlerin kavramsal bir kronolojisidir ve burada Semitizmden önce Samilik vardı ve antisemitizmden önce de Semitizm vardı. Benim teklifim, bu tarihselleştirmenin kendisinin de Semitizm söyleminin bir sonucu olduğudur. Aslında antisemitizm histografyasında Arendt'in kaçırdığı nokta tam da budur.

Bu tarihte Filistinlilerin yerini anlamak için bir giriş olarak Semitizmin Yahudilerle nasıl ilişkili olduğunu düşünelim. Semitizm çalışmalarının ışığı altında ve taksonomilerine dayalı olarak 19. yüzyıldaki Yahudi karşıtı duygunun, kendisine antisemitizm diyen dört başı mamur, ötekileştirici ve ideolojik bir mabet içerisinde kümelendiğini görürüz. Semitizm belirli bir entelektüel sınıf tarafından icat edilmişti ve bu kişiler akademisyen ve filologlardan oluşuyordu. Bunun aksine antisemitizm, siyaset ve medya alanındaki entelektüellerin eseriydi. Bu terimi ilk defa Viyanalı mütevazı bir gazeteci olan Wilhelm Marr 1879 yılında kullanmıştı ve "Yahudiliğin Germancılık karşısındaki zaferi" adında politik bir program olarak sahneye çıkacaktı. Marr,

16 Bkz. Hillel Cohen, *Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917– 1948* (Berkeley: University of California Press, 2008), s. 25.

antisemitizmi Hristiyanların din-temelli Yahudi nefreti tarihinden ayırma konusunda dikkatliydi. O dönemde yürürlükte olan Semitik ve ırkçı teorilerle paralel bir şekilde Yahudilerle Ariler arasında yapılacak ayrımın katı bir şekilde ırkçı olacağını vurguluyordu.[17]

Avrupa ve bunun uzantısı olan Amerika'da 19. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle ırkçı teoriler, hakların ve ayrıcalıkların belirleyicisiydi. Buralarda Yahudiler "dünya tarihinde kendi topluluklarının pozitif bir etkisini tesis etmenin bir yolu olarak" Semitik köken anlatısını benimsemişti. ABD'de Yahudi hayırseverler "kendilerinin doğru düzgün tanınmaları" için üniversitelerdeki Semitik bölümlerine bağışlar yapıyordu.[18] Tarihçi Eric Goldstein'a göre "19. yüzyılda Semitik köken iddiası Amerikan Yahudileri için bir şeref madalyası hâline gelmişti. Böylece tarihi miraslarının izini medeniyetin başlangıcına kadar sürebiliyorlardı ve Batı toplumunun etik temellerini atma konusunda pay sahibi oluyorlardı."[19] Bu yüzden Semitik kökeni unutmamak, filologların bu kökeni icat etmesi şeklindeki aktif operasyonu unutma sürecinin bir parçasıydı.

Ancak 20. yüzyılda bu durum, özellikle bilim insanları Samilerin kökeni konusunda Afrika'ya işaret ettikten sonra epey değişecekti. Bu teori ilk defa arkeolog ve dil uzmanı Daniel Brinton tarafından ABD'de 1890 yılında öne sürülmüştü. Oysaki on yıl içerisinde öyle hâkim bir düşünce olmuştu ki Irk bilimci William Z. Ripley 1899 yılında *The Races of Europe* [Avrupa Irkları] adlı eserini yayımladığında bu teoriyi benimsemişti ve "geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasına yardım etmişti."[20] Modern Yahudilerin antik İbranilerle bağlantısı (bunu Katolik Hristiyanlık ısrarla dile getirir ve Protestan Reformu daha yoğun bir şekilde işler) zamanın çözümlenmemiş akademik tartışması olarak kalmaya devam etti. Ancak Samilerin kökeni meselesi çözülmüş görünüyordu. Aslında Samilerin gittikçe Afrika'yla özdeşleştirilmesiyle beraber kendilerini beyazlar içinde asimile etmeye ça-

17 Bkz. Bernard Lewis, *Semites and anti- Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (New York: W. W. Norton, 1986), s. 94.

18 Eric Goldstein, *The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), s. 20.

19 Agy., s. 108.

20 Agy., s. 108.

lışan bazı Yahudiler, bu iddialarından vazgeçmeye ve başka bir hatıranın lehine bu iddialarını unutmaya başladılar. San Francisco'da reformcu bir Haham ve Semitik çalışmaları konusunda da akademisyen olan Martin A. Meyer kendini, 1909 yılında Amerikalı Yahudilerin, çöl Araplarıyla paylaştığından daha fazla ortak özelliği, Yahudi olmayan beyaz Amerikanlarla paylaştığını beyan etmek zorunda hissetti. Hâlbuki çöl Arapları eski Sami dünyasının hakiki temsilcileriydi. Üstelik Meyer'e göre Ortadoğulu Yahudilerle bile bu kadar paylaşılan ortak bir şey yoktu.[21] Meyer'in iddiasına göre her ne kadar çölden çıkan eski Yahudiler, Araplar gibi Sami olsalar da, damarlarındaki kanları hızlı bir şekilde seyreliyordu. Şu sonuca varmıştı: "Bugün damarlarımızda o orijinal Semitik kanın çok azı kaldı."[22] Bir başka reformcu Haham olan Samuel Sale şunu ilave etti: "Anatomik ölçümlere dayanan bu acı gerçekten kaçamayız. Tüm Yahudilerin sadece yüzde beşi vücutlarında orijinal Semitik kökenin izlerini taşıyor."[23] Birkaç kalıcı iz haricinde bedenlerin kökenlerini unutmasından bahsettiğimizde, reddetme eylemi sadece ruhsal değil hiç şüphesiz psikolojik hâle de gelir.

Afrikalı köken hipotezini reddeden bir başka strateji, Sami kimliğini benimsemeye devam edecekti, fakat aynı zamanda Samilerin, bazı Yahudi antropologlar ve Siyonistlerin iddia ettiği gibi Afrika'da değil de Kafkasya'da ortaya çıkmış beyaz bir ırk olduğunu da öne sürecekti.[24] Ancak Avrupa'daki Yahudilerin durumu konusunda yapılan yaygın Siyonist açıklama, ABD'deki Yahudilerinkinden farklı olacaktı ve bunun ölçüsünü Avrupalı Siyonistlerin Sami karşıtı nitelemeleri kabul etme derecesi belirleyecekti. Ancak Sami karşıtlarının aksine Avrupalı Siyonistler bunu Yahudilerin uğradığı zulmün tarihine müracaat ederek açıklıyordu. Onlara göre Yahudilerin özelliklerini bu zulüm belirlemişti, bunlar doğuştan gelen ırksal özellikler değildi.

Siyonizm hatırlama ve unutma şeklinde ikili bir operasyona dayandırılır: Zira Siyonizm bir taraftan modern Yahudilerin kendi kavimlerini hatırlamalarını şart koşar ki bunların ataları

21 Aktaran agy., s. 109.
22 Agy.
23 Aktaran agy.
24 Bkz. agy., s. 111, 179.

İbranilerdir ve İbrani kültürü bunlara miras olarak kalmıştır. Bu kültüre şimdi Avrupa aydınlanması aracılığıyla erişebilirler. Filistin ise geri dönmek zorunda oldukları topraktır. Öte yandan Siyonizm şu konuda ısrarcıdır: Modern Yahudiler, mevcut kimliklerinin tarihi selefi olarak Avrupalı kimliklerini ve kültürlerini unutmalıdırlar. Unutmaları gereken bir başka şey ise, Filistin'de şimdiye kadar Yahudi olmayanların ve İbrani olmayanların yaşadığıdır. Her ne kadar Siyonizm, Yahudi "ötekilik" izinin yok edilmesi anlayışı içerisinde, aydınlanmacı (maskil) ve asimilasyoncu Yahudilerin hedeflerini benimsese de; Yahudilerin sadece Asya'da Avrupalı olabileceğini kabul etmesi açısından farklılık gösterir. Yahudi meselesinin çözümü -ya da sona ermesi- olarak ulusalcılığı benimseme aracılığıyla Siyonizm, Fransız İhtilali'nin piyasaya sürdüğü siyasi hayatın en önemli biçimini asimile etti. Eğer Semitizm ya da antisemitizm Yahudilerin Ari ya da Avrupalı olmadıklarını iddia etseydi ve onların müstakil bir ırk ve ulus olduğunu kabul etseydi, Siyonizmin bu konuda zerre kadar itirazı olmazdı. Siyonizmin dönüştürücü projesi aynı zamanda, antisemitizmin yerinden edilmiş coğrafyasında Filistinlileri de içine almak ve Yahudilere dönüştürmek istiyordu.[25] Bu hamle aynı zamanda daima olumsuz algılanan Sami figürünün korunacağını fakat Araplarla özdeşleştirileceğini ve onlara transfer edileceğini garanti edecekti.

Avrupalı Hristiyan toplumlarda Yahudilerin yapısal pozisyonunu en iyi anlayanlardan biri olan Arendt, Filistinliler ve Yahudilerin pozisyonunu daha genel bir şekilde Hristiyan Avrupalılarla ilişki içerisinde birbirine karıştıracaktı. Yahudileri bir kavim olarak savunmak için ulusal temeli kullanmada ısrar etmesi, görüşlerinin geneline yayılmıştı:[26]

> Polonyalı soylular Yahudileri vergi toplayıcısı olmak üzere ülkelerine davet ettiklerinden beri -ki böylece kanlarının son damlasına kadar sömürmek istedikleri köylülerle aralarına bir tampon yerleştirmiş oluyorlardı- çıkarlar hiç bu kadar koordinasyon içinde olmamıştı, bu ideal bir dayanışmaydı. O günlerde Yahudiler pek çok çıkarın bir araya gelmesiyle ve gelecekteki rollerinden habersiz ola-

25 Bu süreç hakkındaki ayrıntılar için bkz. Joseph Massad, "The Persistence of the Palestinian Question," *Cultural Critique*, no. 59 (Winter 2005), s. 1-23.

26 Arendt'in Siyonizmle olan karmaşık ilişkisi için bkz. Richard J. Bernstein, "Hannah Arendt's Zionism?," *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. Steven E. Aschheim (Berkeley: University of California Press, 2001) içinde, s. 194-202.

> rak coşkuyla Polonya'ya geldiler. Balfour Beyannamesi'nden önce Polonyalı köylüler hakkında, Siyonist yetkililerin Araplar hakkında bildiğinden daha fazlasını bilmiyorlardı. O günlerde Orta Avrupa Yahudileri, Ortaçağ sonlarındaki soykırımdan çıkarların birleştiği bir Doğu cennetine iltica ediyordu, bugün bunun sonuçlarından hâlâ kaçıyoruz.[27]

Arendt'in Filistinlileri Polonyalı köylülerle aynı yapısal pozisyona sokması hem yol gösterici, hem de kötü kullanılmış bir benzetmeydi. "Yahudileri" vergi toplayıcısı olarak göstermesi ise kendisinin ulusalcı histografik bakış açısıyla çelişiyordu, tıpkı Siyonist yetkilileri Arap köylülerini tanımamakla suçlamasının Siyonist tarihini bilmemek olduğu gibi. Ancak Arendt'in Siyonizm ve Yahudiler üzerine yazdığı yazılarda başlıca kavramsal sınırlılık, kendisinin Siyonizm ve asimilasyonculuğun birbirini tamamlamak yerine birbirine muhalefet ettiğine olan ısrarlı inancıydı. Siyonist uygulamaları konusundaki isabetli eleştirilerine rağmen temel başarısızlığı, İbranileri Yahudilerin atası olarak hatırlamaktı ya da unutmamaktı. Avrupalı Yahudileri tarih ötesi bir kavim olarak somutlaştırması da cabasıydı. Siyonizmin Yahudileri normalleştirmek istemesi, Arendt'in de coşkuyla desteklediği bir projeydi. Hatta argümanını desteklemek için Kafka'nın *Şato*'suna bile başvurdu.[28] Siyonizm'in mükemmel ırk ayrımcı kurumu olan Kibbutz (Türkçede bazen Kibutz şeklinde kullanılır ve İsrail'deki komünal/ortak çiftliklere işaret eder. Domenico Losurdo bu kuruma eski bir Siyonizm karşıtı olan Arendt'ten alıntı yaparak "efendi ırk sosyalizmi" der)[29] konusundaki hevesi, bu kurumun Yahudileri olumsuz bir hava taşıyan Samilerden olumlu bir imaj taşıyan normalleşmiş Avrupalılara dönüştürücü bir yapıda olmasıydı. Ona göre bu, Siyonizmin en büyük başarısıydı ve yeni bir insanın ve yeni bir sosyal elit sınıfının yaratılmasıydı. Filistin'in içindeki ve dışındaki Yahudi yığınlarından önemli ölçüde farklılaşmış yeni bir aristokrasi doğuyordu. Bu farklılaşma alışkanlıklarda, tutumlarda, değerlerde ve yaşam biçimindeydi. Bu yeni sınıfın ahlâkî ve sosyal meselelerdeki liderlik iddiası, [Filistin'deki Yahudi] halk

27 Hannah Arendt, "Antisemitism," Arendt, *The Jewish Writings* içinde, s. 58-59.
28 Arendt, "The Jew as Pariah," Arendt, *The Jewish Writings* içinde, s. 291- 95.
29 Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter- History*, çev. Gregory Elliott (Londra: Verso, 2011), s. 180.

tarafından da kabul edilmişti."[30] Siyonizmin Yahudileri İsrailli psikolog Benyamin Beit-Hallahmi'nin "Yahudi-karşıtı" dediği şeye ve Filistinlileri de Yahudilere dönüştürmesi, Arednt'i bu önemli Siyonist ideali desteklemekten vazgeçirmedi.

Fakat Filistinlilerin dönüşümü nasıl etkilendi? Edward Said, müdahalesini Semitizm noktasında yaptı ve şunu ifade etti: "Modern antisemitizm tarihlerinde yeterince vurgulanmayan şey, bu tür atalar temelli nitelemelerin Oryantalizm tarafından meşrulaştırılmasıdır ve bu akademik ve entelektüel meşrulaştırmanın İslam, Araplar ya da Yakın Doğu konusundaki söylemlerde modern çağda da devam etmesidir."[31]

Semitizm ve Anti-Semitizm adlı kitabında Bernard Lewis şunu belirtmişti: "Bazen Arapların Sami karşıtı olamayacağı çünkü kendilerinin de Sami olduğu öne sürülür. Böylesi bir iddia bariz bir şekilde absürt ve desteklediği argüman da iki kat kusurludur. Evvela, Sami terimi gruplara uygulandığında, Arap ya da Yahudi gibi heterojen bir terim değildir; aslında bu tür terimlerin kullanımının kendi başına bir ırkçılık sembolü olduğu, cehaleti ya da kötü inancı gösterdiği iddia edilebilir." Lewis'e tamamen katılıyorum ve Yahudiler hakkında benzer bir şey söylenebileceğini ilave etmek istiyorum. Aslında Lewis'in dediği gibi, bazen Yahudilerin Sami karşıtı olamayacağı iddia ediliyor, çünkü kendileri de Sami. Ancak Sami teriminin, Lewis'in dediği gibi, Yahudiler gibi heterojen bir gruba uygulandığında anlamsızlaşması bakımından bu iddia geçersiz kalıyor.

Ancak Lewis, az önce benim onun Araplar konusundaki argümanını Yahudiler hakkında kullanışımı savunulmaz kılmak için argümanına bir nokta daha ekliyor. Argümanın ikinci kusuru ona göre şudur: "Antisemitizm hiçbir zaman, hiçbir yerde Yahudilerden başkasıyla ilgilenmemiştir. Bu yüzden eğer Araplar bunu benimseyecek olursa, 'öteki' olarak bunu yapmış olurlar."[32] Ancak Siyonizm tarihlerinin ortaya koyduğu gibi antisemitizm, daima kendilerini ötekileştirmek ve Avrupalı Protestan Hristiyan normatifliği içinde asimile etmek isteyen Yahudiler için mümkündür. Bu Yahudiler bunu gerçekleştirmek

30 Arendt, "Peace of Armistice in the Near East?" Arendt, *The Jewish Writings* içinde, s. 443.
31 Said, *Orientalism*, s. 262.
32 Bernard Lewis, *Semites and anti-Semites*, s. 117.

için Samileri içeriden reddederler, yani algıladıkları Yahudiliği inkâr ederler. Aynı zamanda dışarıdan da Samileri reddederler ve bunu da Oryantalizmin detaylandırdığı Arap Doğulu adına yaparlar. Burada Freud'un ayna fonksiyonunu hatırlatmam gerekir. Eğer asimilasyoncu antisemitizm, Siyonizm tarafından Avrupalı gayri Yahudilere tutulan bir ayna ise, Freud'a göre bunun amacı sadece onları cesaretlendirip onlara ilham vermektir. Böylece kendilerinin asimile olmuş ulusalcı (anti-)Yahudi figüründeki yansımalarını görürler. Bu bakımdan, antisemitizm – eğer tercih ederlerse– Araplar için olduğu kadar Yahudiler için de mümkündür.

Freud'un Samilere dair kendi fikirleri, kendi entelektüel muhiti ile uyumlu değildi. Said'in de kaydettiği gibi;

> Avrupa'ya dışarıdan gelenler hakkında Freud'un kendi fikirleri vardı, özellikle Musa ve Hannibal konusunda. Her ikisi de Sami ırkındandı ve yüreklilikleri, sebatları ve cesaretleri sebebiyle (özellikle Hannibal) Freud'un kahramanlarıydı. Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık* eserini okuyan birisi, onun Samilerin Avrupalı olmadığına dair neredeyse üstünkörü çıkarımına şaşırabilirlerdi. Ona göre Samiler aynı zamanda dışarıdan gelenler olarak Avrupa kültürü içinde asimile olabilecek durumdaydı. Bu ise Renan gibi Oryantalistlerin öne sürdüğü Sami teorilerinden oldukça farklıydı.[33]

Son bölümde de gördüğümüz gibi Freud, hayatının sonraki dönemlerinde modern Yahudileri Samilerden kurtarma teşebbüsünde bulunacak kadar ileri gitti. Ona göre Avrupalı Yahudiler, düşmanlarının iddia ettikleri gibi "Asyalı yabancı bir ırk değildi, çoğunluğu itibariyle Akdeniz halklarının soyundan geliyorlardı ve Akdeniz medeniyetinin varisleriydi."[34]

20. yüzyılın ilk yarısında antisemitizm Yahudi figürüne odaklanmaya devam edecekti. Öte yandan bunun dublesi olan sömürgeci Oryantalizm, Arap ve Müslümanlar üzerine odaklanacaktı ve bunları Sami başlığı altında birleştirmeyi tercih edecekti. Nazi soykırımının ve sömürgeciliğin sona ermesinin ardından her ikisi de, yani anti-Semitizm ve Oryantalizm, geçici bir süre geri çekilecekti. Çok geçmeden antisemitizm ve Oryantalizm

33 Edward W. Said, *Freud and the Non- European* (Londra: Verso, 2003), s. 16-17.

34 Sigmund Freud, Moses and Monotheism, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953– 74) içinde, 23:90.

ırksallaştırılmış bir Sami hedefiyle yeniden ortaya çıktı. Bu ırkçı sistem içerisinde Araplar ve Müslümanlar tek kabul edildi. Avrupa ve Amerika'daki bu dönüştürücü kuvvet 1967'deki savaş esnasında ve sonrasında takviye edildi ve hızla güç kazanmaya başladı. Öyle ki 1973'teki savaşın ve petrol ambargosunun ardından, Said'in tespitine göre Araplar, Batı'da bariz Sami özelliklerine sahip bir şekilde gösterilmeye başlandılar: "Kanca burunlar, yüzlerindeki şeytani bıyık altından pis bir gülümseme 'tüm sıkıntılarımızın' altında Samilerin olduğunu bariz bir şekilde hatırlatıyordu. Bu örnekteki sıkıntı ise petrol kıtlığıydı. Popüler, Sami karşıtı nefretin Yahudilerden Araplara transferi pürüzsüz bir şekilde gerçekleştirildi, çünkü figür zaten aynıydı."[35] Said bu noktada Arap tarihi ve özellikle Filistinlilerin tarihi hakkındaki bulgularını göstermek için antisemitizmin tarihini kullanır. Niyetini açığa kavuşturmak için şunu söyler: "Arapları 'eksi bir değer' olarak ve 'İsrail'in ve Batı'nın mevcudiyetini ve İsrail'in 1948'deki kuruluşunu sekteye uğratacak aşılmaz bir engel" olarak niteleme Oryantalist ve Sami karşıtı bir yaklaşımdır. Bu niteleme, Arapları ontolojik olarak Yahudilere bağlar. "Araplar şimdilerde Yahudilerin peşinden koşan bir gölge olarak algılanıyor. Bu gölgede, Araplar ve Yahudiler Doğulu Samiler oldukları için, bir Batılı'nın Doğulu hakkında hissedeceği her türlü geleneksel, örtülü güvensizlik yer alabilir. Zira Nazi öncesi Avrupa Yahudileri ikili bir yaklaşım sergilediler: "Şu anda sahip olduğumuz şey, Yahudi bir kahraman ve bunu da yeniden inşa edilmiş bir maceracı-öncü Oryantalist kültü ortaya çıkardı. Bu kahramanın sürünen, gizemli ve korkunç gölgesi ise Arap Doğulular."[36]

Said'in analizi bizi -Avrupa sömürgeciliği bağlamında Avrupalı Yahudilerin tarihini ve Avrupalı antisemitizmin tarihini unutmayı akılda tutmaksızın- Oryantalizmi, Müslümanları, Arapları ve nihayet Filistinlileri unutmamaya ya da hatırlamamaya çağırıyor. Bu durum, tüm bu tarihi dönüşümleri mümkün hâle getirdi ve hâlâ da getiriyor, ayrıca bunları gerçek gibi sunan söylemleri de teşvik ediyor. Gittikçe artan bir şekilde ve özellikle 11 Eylül olaylarının ve İslamofobinin yükselişinin ardından Arapları ve Filistinlileri mükemmel Müslümanlar olarak gös-

35 Said, *Orientalism*, s. 286.
36 Agy.

terme faaliyetleri, dünya genelindeki Müslümanları kapsayacak şekilde genişleyecekti.

İbrahimi ve Sami

Belki de Freud, tektanrıcılığın Tanrı'sının kökeni ile Samilerin kökeni arasındaki ilişki üzerinde en orijinal hipotezi ileri sürmüştü. Eğer kronolojik hikâyeye göre Araplar İslam aracılığıyla Yahudilik ve Hristiyanlığın Tanrı'sını tekrarladıysa, Freud'a göre Yahudilerin Tanrı'sı hem Mısırlıların Aton'unun, hem de Yahudi kabilelerinin komşuları olan Arap Medyenliler'den aldıkları tanrı Yehova'nın bir uyarlamasıydı. Medyen ise Sina yarımadasının doğu çıkışı ile Arabistan'ın Batı sınırı arasında Filistin'in güneyine düşen bir ülkeydi."[37] Bu durum aynı zamanda Hz. Musa için de geçerliydi zira Freud'a göre Mısırlı bir Musa'nın yanı sıra bir de Arap ve Medyenli Musa vardı. Kendisi, bu iki Musa'nın birleşip İncil'de bahsedilen Musa Peygamber'in fonksiyonunu yerine getirdiklerini düşünüyordu.[38] Her iki durumda da Samiler, peygamberleri ve Tanrıları bilinmeyen zamanlardan beri birbirleriyle ilişkiliydi.

Fakat eğer Sami meselesi Yahudileri, Arapları ve gittikçe artan bir sıklıkla Müslümanları (18. ve 19. yüzyıl Avrupalı filolojik ve ırkçı bakış açısıyla bunların çoğuna Sami denemezdi) hiyerarşik bir şekilde Aryanizm'le ilişki içerisinde bir araya getiriyorsa; Yahudileri, Hristiyanları ve Müslümanları bir araya getiren Sami tektanrıcılığı da son zamanlarda "İbrahimi Dinler" şeklindeki çiçeği burnunda bir kavramsallaştırmanın bir parçası olarak ele alınıyordu. 2. Dünya Savaşı'nın ardından önem kazanan ve "İbrahimi Dinler" ile aynı dönemde ortaya çıkan "Yahudi-Hristiyan" anlayışı Müslümanları bu yeni ittifaktan çıkarmayı istiyordu. Oysaki bu kadar hegemonik olmayan "İbrahimi Dinler" anlayışı Müslümanların dâhil edilmesinden yanaydı.

Unutmayalım ki "Sami" teriminin türediği ve "isim" anlamına gelen Sam, İncil'e göre Hz. Nuh'un oğluydu ve Hz. İbrahim de

37 Freud, *Moses and Monotheism*, s. 33.

38 Agy., s. 35. Freud'un Musa ve tektanrıcılık meselesindeki entelektüel ilham kaynakları için bkz. Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

Sam'ın oğlu Arpakşat'ın soyundan geliyordu. Sam ve İbrahim, Aydınlanma geleneği tarafından ikircikli bir şekilde sekülerleştirilen ve İncil'de geçen iki şahsiyetti. 1779 yılında *Bilge Nathan* adlı eserinde adını koymadan Hristiyan (yoksa "Aydınlanmış" ya da "liberal" mi demeliydik?) bir akım başlatan kişi Gotthold Ephraim Lessing idi. Bu akım, tektanrıcılık anlayışlarının ortak olduğu konusunda ısrarcıydı. Ancak bu anlayışa "Üç İbrahimi Kült (les trois cultes Abrahamiques)" şeklinde isim verme, 1949 yılında kaleme aldığı "İbrahim'in üç duası" adlı makalesiyle Oryantalist Massignon'a nasip olmuştu.[39] Eğer Samiler ve Ariler ırksal teorilerle uyumlu olarak radikal bir şekilde "öteki" olarak gruplandırıldılarsa; "İbrahimi" nitelemesi de bunları soy olarak "bir" olacak şekilde birbirine bağlayacaktı, en azından Lessing öyle ummuştu.

Ontolojik bir etki olarak ırk ve dil etrafında gelişen Semitizmin aksine "İbrahimi" nitelemesi tektanrıcılık sembolü altında din olarak birbirinden ayrılan şeyleri birleştirecekti. Massignon'ın çabaları ışığında Oryantalist H. A. R. Gibb buna "İbrahimi kökenler topluluğu" diyecekti.[40] Massignon Hristiyanlara, unuttukları İbrahimi mirası üstlenmeyi hatırlatmakla ilgileniyordu. Farklılığı silip, kimliği olmasa da ortaklığı ifade etme adına ortak bir ata olarak Hz. İbrahim'e müracaat ediyordu:

> Nihai sonumuza yaklaştığımızı gizleyen korku içe ve kökenlerimize dönmemize sebep olunca, ayrıca anlaşmazlıklarımızın zehri bir kez daha bizi ortak atalarımızı bulmaya zorlayınca, bağlı olduğumuz saf tanıklıkların ruhsal zincirindeki bağlantıları ortaya çıkarmak akıllıca olacaktır. Bu tanıklar bizi İbrahim'e götürecektir. Durumumuz ne kadar vahimse, cesaretimiz de o ölçüde artmalıdır.[41]

Massignon "İbrahim'in, 12 milyon sünnetli Yahudi'ni müracaat kaynağı olmaya devam ettiğini" doğruluyor. "Bu Yahudiler Kutsal Toprak'ın egemenliğini almak istiyor ki burası uzun zaman önce İbrahim'e vaat edilmişti. 400 milyon Müslüman ise günde beş vakit namazla, nikâh akitleriyle, cenazeleriyle ve haclarıyla sabırlı bir

39 Louis Massignon, "Trois prières d'Abraham, père de tous les croyants," *Parole Donnée* (Paris: Julliard, 1962) içinde, s. 261. Bkz. Jacques Derrida, "Hostipitality," *Jacques Derrida: Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002) içinde, s. 369.

40 Said, *Orientalism*, s. 265.

41 Massignon, "Three Prayers of Abraham," *Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon*, ed. Herbert Mason (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989) içinde, s. 6.

şekilde İbrahim'in Rabbine iman etmişlerdi. Yahudilerin umuttan başka bir şeyleri yoktu, ama bu umut İbrahimiydi. Müslümanların ise inançtan başka bir şeyleri yoktu ve bu da İbrahim'in Allah'ın adaletine olan inancıydı (tüm insani yanılgıların ötesinde)."[42]

Sünnet olmayan Hristiyanların -bunları Yahudiler, Müslümanlar ve "Doğulu" Hristiyanların aksine İbrahim'in Tanrı'sıyla yaptıkları sözleşmeye sadık kalmamışlardı- rolü, tarihi bir roldü ve sevgi endeksliydi. Bu sevgiyi İbrahimi kardeşleriyle paylaşacaklardı (Burada Freud'un antisemitizm açıklamalarından birini hatırlayalım. Bu açıklama, Yahudi çocukların sünnet olduklarını öğrenen Hristiyan çocukların duyduğu dehşet üzerine yapılmıştı. Hristiyan çocuklar bunu "hadım etme" olarak algılamıştı ve bu da onların Yahudi erkekleri niçin küçümsediğini açıklıyordu).[43] Massignon'a göre Hristiyan sevgi pedagojisi diye bir şey olsaydı, Yahudiler ile Hristiyanlar arasındaki nefreti engelleyebilirdi. Massignon böyle bir pedagojinin çağrısını, 1948 yılındaki korkunç bir savaş ortamında yapmıştı. Ancak bu tarihi Hristiyan rolü, coğrafya sebebiyle gerekliliğini sürdürmüştü. Massignon şunu ifade etmişti:

> Tarih gibi bugünkü coğrafya da İbrahim'le başlayan yüksek insanlık derecesine dikkatlerimizi çekerek bizi ona yaklaştırıyor. Burada iki düşman kardeş, yeniden dirilecekleri seçilmiş topraklara fiziksel olarak dönüyordu (Müslümanlar için Mescid-i Aksa, buradan 150 metre mesafede Yahudiler için Süleyman Mabedi). Burası Hristiyanlara ait 'Yeniden diriliş' anlamına gelen Anastasis'ten ya da Kıyame'den (Kutsal Kabir) 350 metre mesafedeydi. Hristiyanlar 'İbrahimiliği benimseme' konusunda yeteri kadar bilinç geliştirmemeleri sebebiyle İsa'nın yeryüzüne yeniden inişini beklemek için Kudüs'e dönmekle ilgilenmiyorlardı. Yine de Kudüs'te Hristiyanların inançlarının Arap şahitleri vardı. Üç İbrahimi inancın hacılarının tek ve aynı Kutsal Toprak'ta birleşmesi ve burada İbrahim'in zamanında Rabbi tarafından üç defa sınandığında bulduğu adaleti aramaları, bir yıl önce korkunç bir savaşa neden olmuştu. Niçin? Çünkü Hristiyanlar İbrahimi kardeşlerine karşı sorumluluklarını tamamen yerine getirmemişlerdi. Çünkü İbrahim'e verilen sözdeki iki maddeden biri olan Kutsal Toprağın nasıl sevileceğini onlara açıklamamışlardı.[44]

Burada unutulmamalıdır ki Massignon herkesi Kudüs'ün dışarısında ve Kudüs'e dönmek ister gibi portre ediyordu. Filistinli

42 Agy., s. 7.
43 Sigmund Freud, "Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy," *The Standard Edition* içinde, 10:36n. Freud bu hipotezi i *Musa ve Tektanrıcılık*'ta tekrar eder, s. 90.
44 Agy., s. 8.

Kudüslüler ve benzer bir şekilde Müslümanlar ve Hristiyanlar, kendi ana memleketlerine yabancıymış gibi ve bir o kadar da sömürgeci (Avrupalı) Yahudilere göre yabancı gösteriliyordu.

Daha yakın bir zamanda "İbrahimi dinler" fikrinin evveliyatında İslamilik var gibi gösterildi. Jonathan Z. Smith bu kavramın Müslüman söyleminden alındığını iddia etti. Bu görüş sonuç olarak İbrahimi kavramının Yahudileri, Hristiyanları ve Müslümanları birbirine bağladığını ya da birbirinden koparduğını düşünenler tarafından benimsendi.[45] Derrida'nın din konusundaki eserine yazdığı önsözde Gil Anidjar, Smith'in şu iddiasını esas alıyordu: "'Ehl-i Kitap' düşüncesi gibi 'İbrahimi' düşüncesi de İslami bir kökene sahip. Derrida'nın da belirttiği bu, eski bir düşünce ve Avrupa'da yeniden canlandırıldı (tabii ki Kierkegaard tarafından). Daha yakın bir zamanda ise hatırı sayılır bir İslamcı olan Louis Massignon tarafından tekrar gündeme getirildi."[46] Bildiğim kadarıyla Massignon dinlerden değil de "İbrahimi inançlardan," "ibadetlerden" ya da "kültlerden" bahsetmişti, ancak Massignon'ın eseri üzerine bir tartışmada Derrida onun "kült" şeklindeki kullanımını "din" olarak düşünmüştü.[47] Derrida'nın "din" kavramının tarihi konusundaki bilgi ve uğraşları göz önüne alındığında bu tuhaf bir düşünceydi. [Türkçede kült dediğimiz] Fransızcadaki "culte" ya da İngilizcedeki "cult" Latincede "yetiştirmek" anlamına gelen "cultivate" kelimesinden türeyen "cultus" ya da "colere"den gelir ve aynı kökten kültür/culture türetilir. Fakat Kur'ân (bazen İslam için ad aktarması olarak kullanılır) "İbrahimi" dinler ya da inançlardan, ya da Edward Said'in *Orientalism*[48] adlı eserinde ifade ettiği gibi "İbrahimi dinler"den bahsetmez. Kur'ân'daki "İbrahim milleti" ifadesinde geçen "millet" kelimesi İbrahim'in "geleneği," "yöntemleri" ve "yolu" anlamlarına gelir (Kur'ân'da İbrahim'in dini diye bir şey yoktur)[49] ve Hz. İbrahim ile Hz. Musa,

45 Bkz. Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998) içinde, s. 276.

46 Gil Anidjar, "Introduction: 'Once More, Once More': Derrida, the Arab, the Jew," *Jacques Derrida: Acts of Religion* içinde, s. 3.

47 Jacques Derrida, "Hostipitality," s. 369.

48 Said, *Orientalism*, s. 268.

49 Aslında En'âm Suresi 161. ayette bu konu açıkça dile getirilir: "De ki: 'Şüphesiz rabbim beni doğru yola, sapasağlam bir dine, Allah'ı bir bilen İbrâhim'in dinine iletti.' O, ortak koşanlardan değildi." Kur'ân'a göre Hanif kelimesi tektanrıcı ibadetin ilk formuna işaret eder ve buna da İslam denir.

Hz. İsa ve Hz. Muhammed arasındaki bütün peygamberleri kapsar. Bu kullanım "İbrahimi dinler" fikri için delil olarak kullanıldı. Ancak bu tabir, Hristiyanlığın ya da Yahudiliğin dinler olarak dâhil edilmesine yönelik bir jest değildi (oysaki Kur'ân her zaman Hristiyan ve Yahudi peygamberlerini ve geleneklerini anlatıyordu ve bu dinlerin kitaplarını Allah'ın kelâmının tahrif edilmiş versiyonları olarak görüyordu). Bu tabirle yapılmak istenen şey Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın telkin ettiği orijinal İslam'ı belirtmekti. Bu peygamberler bu dine mensuptu ve Yahudi ve Hristiyanlar bu dinden sapmıştı (Kur'ân Hz. İbrahim'in ne Yahudi ne de Hristiyan olduğunu, bundan ziyade Hanif ve Müslüman olduğunu ve Allah'a ortak koşmadığını belirtmişti).[50] Aslında Kur'ân hiçbir zaman "din" kelimesini çoğul kullanmaz, daima tekil gelmiştir. Zira "Şüphesiz Allah katında din İslam'dır"[51] ayeti mümin olmayanlara (Hristiyan ve Yahudiler dışındaki putperestler ve müşrikler) "bir başka din yoktur" demek istemez. Hatta inanmayanlara Kur'ân "sizin dininiz size, benim dinim banadır" der.[52] Kur'ân bir taraftan Yahudi ve Hristiyanların metinlerini geçersiz kılarken, Müslümanlara Yahudi ve Hristiyanları reddetme çağrısı yapmaz. Bundan ziyade onları "Ehl-i Kitap" adı altında kabul etmeyi salık verir.

Kült (cult) ve din (religion) kelimelerinin etimolojilerinin gösterdiği üzere, ister yetiştirmek ister ilişkilendirmek için olsun, "İslam"ın kitabi ve teolojik tarihi içerisinde hiçbir zaman İbrahimi "yetiştirme (cultivation)" ve "ilişkilendirme (linking)" düşüncesi olmamıştır. Bundan daha önemli olarak İslam Kur'ân'daki tanımında ve din kelimesinin etimolojisinde yargı, hesap verme ve süregelen, Allah'a ödenmesi gereken borç (deyn) anlamları taşır (Oryantalist bir bakış açısıyla genellikle "Allah'ın selametiyle kurtuluştan" ziyade "teslim olmak" veya "boyun eğmek" şeklinde tercüme edilir). Müslümanların Rabbi ve (Kur'ân'daki)

50 Âli İmrân 3/67.

51 Âli İmrân 3/19. "İbrahimi dinlerin" (özellikle çoğul kullanıyor) Oryantalist olmaktan ziyade İslami bir dayanağı olduğuna dair iddiasını desteklemek için, ayrıca "millet" ve "din" kelimelerinin Arapça aynı anlama ve öneme sahip olduğunu -ki bunu hatalı bir şekilde İngilizceye "religion" diye tercüme ediyor- kanıtlamak için Anidjar, Bernard Lewis'den ders almış İngiliz Oryantalist ve akademisyen Gerald Hawting tarafından yapılan kısa ve yetersiz bir çalışmayı referans alır (çalışmanın bir diğer yazarı da Hebrew Üniversitesi'nden İsrailli bir Yahudi uzmanı olan Guy Stroumsa idi). Bkz. Gil Anidjar, "Yet Another Abraham," Columbia Üniversitesi Ortadoğu, Güney Asya ve Afrika alışmaları bölüm toplantısında sunulan bildiri, Güz 2011, 8 Aralık 2011, 3n.

52 Kâfirûn 109/6.

İbrahim Peygamberle alakası açısından İslami teolojideki yaygın kanaate göre sadece tek bir din varlığını sürdürebilir ve bu da insanları Rablerinin selametiyle kurtarır. Bu durum, Hz. İbrahim'in Kur'ân'da, İslami ilimler geleneğinde ya da hadis külliyatında önemsiz olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, kendisine ciddi bir önem verilir. Buradaki mesele ne "din" anlayışının ne de (bırakın dinleri) "din"in İbrahim'e atfedildiği ya da atfedilebileceğidir; hatta Hz. İbrahim'in tek olan Allah'a ibadet etmeye ilk çağrı yapan kişi olarak tanınmasına rağmen...[53]

O hâlde İbrahimi meselesi ne olacak? Niçin İbrahimi olan ya da yeni hâliyle "İbrahimi dinler" İslami değil de Oryantalist bir kökene sahip ve İslam üzerine yansıtılıyor?[54] Kanaatimce "İbrahimi dinler" anlayışı bir başka savunulamaz kapsam hilesidir ve Samilerin dışlanmasını sağlamaya çalışır. Aynı zamanda kendi bütünlükleri içinde Müslümanları sadece Araplar olarak değil aynı zamanda Samiler olarak da bir araya getirir. Mesele "din nerede ortaya çıktıysa ırk orada yok olur" meselesi değildir.[55] Bunun aksine Massignon kendinden beklendiği üzere İbrahimi olanla Sami olanı öncelikli bir şekilde birbirine bağlar:

> Sami arkeolojisinin keşifleri bize, İbrahimi topluma hükmetmek için 'haricî' tarihin kat ettiği adımları devam ettirme imkânı sağlıyor. Bu adımların bir diğer amacı da iki sünnetli grup olan Yahudiler ve Arapların istisnai karakteri ve tek parçalı devamlılığını Hristiyan havariliği karşısında daha fazla vurgulamaktır.[56]

İbrahimi anlayışı analiz ederken Anidjar bize şunu anlatır:

> Bu antik görüş... ya başlıca üç tektanrıcı inancın orijinal ve bir araya getirici kökeni olarak kabul edildi; ya da daha yaygın bir şekilde, tek bir inancın üç ayrı dalı olarak kabul edildi. Yine bu görüş, toprak bazında düşünülmüş kökenlerin geri alınmasını öne sürer; beraberliği iyi karşılayacak bir alanın yeniden ele geçirilip orada toplanılmasını salık verir. Burada eski, kopmuş dallar tekrar hayat bulur. Bu ise

53 İslami ilimler geleneğinde İbrahim Peygamber'in yerinin derin bir incelemesi için bkz. Tuhami el-Abduli, *En-Nebiyyu İbrâhîm fi's-sekâfeti'l-arabiyyeti'l-İslamiyye* (İbrahim Peygamber ve İslami Arap Kültürü) (Şam: Dâru'l-medâ li's-sekâfe ve'n-neşr, 2001).

54 Bu Avrupalı Hristiyanların Araplardan bahsetmek için kullandıkları "Saracens/Sarazemler" şeklindeki isimlendirmesine benziyor. Bu isimlendirmenin sebebi Arapların kendilerini Sare'nin soyundan geliyor görmeleriydi. Aslında St. Jerome (Ezek. VIII.xxv) Sarazenleri, şimdilerde kendilerine "Sarazen" diyen Agarenilerle (Hacer'in soyundan gelen Hacerîler) özdeşleştirir, bunlar Sare ismini benimsiyorlardı (OED, s.v. "Saracen").

55 Anidjar, *Semites*, s. 21.

56 Massignon, "Three Prayers," s. 7.

> sonuç olarak minimal bir şekilde dinin yeniden dirilmiş beraberliğini ve imkânını vaat edebilir. Fakat aynı zamanda sözde birleştirici İbrahim figürü altında bir kıyas ihtimalini de tesis eder. Kendisinin ismi bu üç dinin de metinlerinde yer bulur. Karşılaştırmalı dinin modern söylemi, ölçüsüz olanı kıyaslanabilir hâle getirir ama Yahudi, Hristiyan ve Müslüman Ortaçağ tartışmalarından bağımsız bir şekilde ortaya çıkmış olamaz. Bu tartışmalar bir/üç inancı farklı ve karmaşık şekillerde sahneye sürer. Ancak İbrahimi olan, çoklarının arasında tek bir tema olarak sınıflandırılabilecek bir figür değildir. İbrahimi olan, "dinin" bizzat koşuludur.[57]

Anidjar'a göre bu koşul durumu İbrahimi olanın teolojik ve politik olanı eş zamanlı olarak ayırması ve birleştirmesi sebebiyledir. Aslında Nidjar şunu ilave eder: Derrida'ya göre İbrahimi olan "Avrupa'nın ve dinin kendisini tesis ettiği ayrıştırıcı ve bölücü bir harekettir."[58]

Kökeninin İslami mi Oryantalist mi olduğuna bakmaksızın "İbrahimi" ve "İbrahimi dinler" terimleri akademik teori dışında da geçerlidir ve uluslararası ilişkilerin adeta kalbindedir. İbrahim'in çocuklarının kardeşliği hayranlarından biri olan Jimmy Carter Yahudileri ve Müslümanları böyle görüyordu ve İbrahim'in soyundan gelmeyi ırksal bir bağlamda anlıyordu, bunu da Massignon'ın satırlarında buluyordu. Hristiyanların inanç aracılığıyla İbrahim'e ulaşacağına inanıyordu. 2006 yılındaki bir röportajında İsrail politikaları hakkındaki eleştirileri sebebiyle kendisine yapılan saldırılara cevap verirken bunu açıklıyordu:

> İsrail'e her zaman Tanrı'nın İbrahim ile yaptığı ahit tarafından kutsanmış bir kavim gözüyle baktım. Geçen Pazar bunu bir hakikat olarak anlattım. İnsanlara daima İbrahim'in [Hacer'den olma] ilk oğlunun genel olarak Arap uluslarının kurucusu olduğunu hatırlattım. Açık bir şekilde onun Sare'den olan ikinci oğlu, Yahudi kavminin kurucusuydu ve ardından ilk Hristiyan kiliselerinin kurulmasından sonra Saint Paul, İbrahim'in çocuklarına Tanrı'nın bahşettiği nimetlerin ırklarından dolayı değil de inançlarından dolayı geldiğini açıklamıştı. Hristiyanlar İsa'ya iman etmek için Tanrı'ya iman ettiklerinden dolayı biz de İbrahim'in çocukları sayılırız. Bu yüzden Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudilerin hepsi İbrahim'in çocuklarıdır. Zannediyorum bu ülke dışındaki pek çok insanın anlamadığı faktörlerden biri de budur.[59]

57 Anidjar, "Introduction," *Jacques Derrida: Acts of Religion* içinde, s. 3.

58 Agy., s. 7.

59 Riz Khan, "An Interview with Jimmy Carter," 12 Aralık 2006 yılında *Al-Jazeera'ye* verilen röportajın metni, *Counterpunch*, 14 Aralık 2006 http://www.counterpunch.org/khan12142006.html (son erişim tarihi 14 Şubat 2014).

Ancak İbrahim'in çocukları anlayışı, Sami karşıtı etiketten kurtulmak için Carter tarafından kullanılan tepkisel bir anlayış değildi. 1970'lerden itibaren onun politikaları için oldukça önemliydi, zira şimdi onu Sami karşıtı olarak suçlayan güçler o dönemde kendisini Sami dostu olarak görüyordu. 1979 yılında Enver Sedat ile Menachem Begin arasında imzalanan Camp David Sözleşmesi nedeniyle yaptığı konuşmada Başkan Carter ABD adına şunu ilan etti: "Bırakın savaşı bir kenara koyalım. Bırakın Ortadoğu'da kapsamlı bir barışa aç olan İbrahim'in çocuklarını ödüllendirelim. Bırakın tamamen insan, tamamen komşu ve hatta kardeş olmanın tadını çıkaralım."[60] Aslında 1980'lerin başından itibaren İbrahim'in çocukları şeklindeki kapsayıcı düşünce hakkında yazılan çok sayıda kitap İngiliz dilinde yayımlandı ve büyük ölçüde hedefte Carter'ın ısrarla vurguladığı daha olgun bir insanlığa ulaşmak vardı. Her ne kadar Carter'ın, Derrida'nın ve Massignon'ın baskıyı -ya da onların tabiriyle "çatışmayı" veya "şiddeti"- kaldırmayı amaçlayan projelerine sempatiyle yaklaşsam da, üç tektanrıcı topluluğu birbirine bağlayan ayırıcı ya da yakınlaştırıcı bir bağlantı olarak bu kişilerin İbrahimi kavramını kullanmalarının unutturmaya çalıştığı şey konusunda endişeliyim. Zira bunun sonucunda unutulacak şey İbrahimi kavramının kullanılmasının Samilikle ve Samilerle nasıl ilişkilendirildiğidir.

Belki de sırada Massignon'a dönüş var. Kendisinin kullandığı bu yeni terim, Katolik inancının bir neticesi olabilir. Onun hayatının büyük bir kısmını bu inanç tanımlar. Veya bu yeni terim, başka bir Oryantalist tutkunun sonucu olabilir; ya da her ikisinin... Derrida bir ihtiyacı ifade ederken "benimle paylaşacağınızı zannettiğim ve gidérilmesi gereken bir endişem bulunuyor; toptan dışlama denmese de, kısmi uzaklaştırma denebilecek veya en azından aktif sessizlik diye tabir edilebilecek bir şey var ki, Massignon'un Hristiyan Arapları dâhil eden *Bedeliye* projesi, onun vasıtasıyla İbrahimi dua ittifakında yer alma hakkı olan bir topluluğa karşı beslenecek tüm kardeşlik duygularını bastırıyor, kuşatıyor ve boğuyor; yani bu topluluktan Yahudileri kastedi-

60 "Remarks by President Jimmy Carter at the Signing of the Peace Treaty between Egypt and Israel," 26 Mart 1979, http://www.historyplace.com/specials/calendar/docs-pix/marcartercdavid.htm (son erişim tarihi 14 Şubat 2014).

yorum" diyordu.[61] Her ne kadar bir taraftan Derrida, Massignon'ın 1949 yılına ait günlüklerinden alıntı yaparak (hatalı bir şekilde "üç dua" adlı yazının 1923'te yazıldığını iddia ediyor) kendisinin 1948'deki savaşta Filistinli mülteciler hakkındaki endişesini (Derrida bu endişeyi paylaşıyor gibi görünmüyor) referans almak istiyorsa da; aynı zamanda okuyucularına Massignon'ın Yahudiler konusundaki pozisyonunu da hatırlatmak istiyordu. Derrida şu sonuca varıyordu: "Massignon'ın burjuvazi Fransız Katolikliği -başkaları bunu daha farklı sıfatlarla da niteleyebilir- bizi antisemitizm ihtimaliyle karşı karşıya bırakmaktadır."[62] Derrida burada İbrahimi kavramının Massignon için bazen nasıl Yahudileri dışlayıcı bir boyuta geçebildiğini göstererek bu kavramın aslında kapsayıcı olması gerektiğini vurguluyordu.

İbrahimi kavramını tesis etmede Massignon'ın motivasyon kaynağı, İbrahim'in diğer çocuklarına yönelik ve ırkçı ölçütlerle vurgulanan bir Hristiyan sevgisi olsa da, Levinas'ın Filistinliler konusundaki görüşü de aynı zamanda sıkıntı vericidir. Fakat Derrida, Levinas'ın Filistin karşıtı ahlak anlayışına, Massignon'ın muhtemel antisemitizmine verdiği kadar önem veriyor gibi görünmemektedir. Levinas'ın ahlak anlayışı Filistinlileri (Müslüman oldukları için) İbrahimi kavramının dışında tutar. Yine de Derrida "Levinas'ın İslam'a büyük bir saygısı olduğunu" bize hatırlatmıştır.[63]

Levinas'ın Siyonizm hakkındaki görüşleri bu anlamda önemlidir çünkü ona göre Siyonizm ahlaki bir politikaya doğru giden bir harekettir, ya da kendi tabiriyle "tektanrıcı siyasettir."[64] 1982'deki Sabra ve Shatila'yı takip eden bir radyo programında Shlomo Malka tarafından Levinas'a şu soruldu: "Tarih ve siyaset 'öteki' ile karşılaşmanın tam da yeri değil mi? İsrailliler için 'öteki,' Filistinlilerden üstün değil mi?" Levinas şöyle cevap verdi:

> Benim *öteki* tanımım tamamen farklı. *Öteki*, akraba olmayan ama olabilecek olan komşudur. Ve bu anlamda siz eğer *öteki*nin tarafındaysanız, komşunun tarafındasınızdır. Fakat eğer komşunuz bir başka

61 Derrida, "Hostipitality," s. 418.
62 Agy.
63 Agy., s. 367.
64 Emmanuel Levinas, "The State of Caesar and the State of David," *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, çev. Gary D. Mole (Londra: Athlone Press, 1982) içinde.

> komşuya saldırırsa ya da ona haksız davranırsa, ne yapabilirsiniz? Bu durumda *öteki*lik bir başka karaktere bürünür, *öteki*likte düşmanı buluruz ya da en azından kimin haklı kimin haksız olduğunu bilme problemiyle karşı karşıya kalırız. Hatalı olan insanlar vardır.[65]

İsrail terörünün onayıyla Filistinlilere karşı Maruni bir komşunun desteklenmesi için Filistinlilerin Müslümanlar olarak İbrahimi kapsamdan kurnaz bir şekilde çıkarılması etik açıdan Levinas'a göre meşruydu. Ancak Said, Levinas'ın duruşunun, kendisinden önce Martin Buber'in duruşunda olduğu gibi, etik boyutlardan yoksun olduğuna inanıyordu.[66] Görünüşe göre Sabra ve Shatila katliamları konusunda Derrida pek fazla bir şey söylemek istemiyordu. Ancak Anidjar Derrida'nın sessizliğini ustaca değerlendirip onu söylemek zorunda olduğu ama söyleyemediği (söylemeyi reddettiği) şeyi söylemeye zorluyordu.[67]

Fakat soruyu bir kez daha soruyorum: Samilikle alakalı İbrahimi kavramının görevi nedir? Muhtemel bir cevap vermeden önce Said'in Samilik hakkında söylediklerini hatırlatmak istiyorum. Siyonist ideolojinin Oryantalizmin bir markası olarak ortaya çıktığını ve bu yüzden de Avrupa sömürge projesi bağlamında (anti-)Semitizmin bir kolu olarak ortaya çıktığını düşünen Said'e göre "Sami efsanesi, olayların ve koşulların birbirine bağlanmasıyla Siyonist hareket içerisinde ikiye ayrıldı; Samilerin bir kısmı Oryantalizm yolundan gitti, diğer kısmı, yani Araplar, Doğuluların yolundan gitmeye zorlandı."[68] Samilerin 18. yüzyıldaki filolojik kökenlerinden çıktıkları yolculuk, 20. yüzyılda Siyonizm Samileri ikiye bölene kadar Arapları ve Yahudileri, Arilerden ayıracaktı. Bir tanesi Arilerin müttefiki olacaktı, diğeri muhalifi.

---

65 Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 153.

66 Edward W. Said, *The End of the Peace Process: Oslo and After* (New York: Pantheon, 2000), s. 208. Edward W. Said, *The End of the Peace Process: Oslo and After* (New York: Pantheon, 2000), s. 208. Burada şunu da ifade etmeliyim ki üç yılın ardından 1965 yılında bir konferansta Levinas ile yaptığı bir konuşmada Derrida onun kendisini Katolik olarak ve Andre Neher'in de bir Protestan olarak tanımladığı konusunda endişelerini ifade etmişti ve bu konuda "İslamo-İbrahimî" anlayış söz konusu değildi. Bkz. Jacques Derrida, "Avowing the Impossible," Elisabeth Weber, *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace* (New York: Fordham University Press, 2013) içinde, s. 21.

67 Bkz. Anidjar, "Introduction," *Jacques Derrida: Acts of Religion* içinde, s. 25-26.

68 Said, *Orientalism*, s. 307.

Yahudilerin Oryantalizm yolundan giden Samiler grubu olarak Siyonizm içindeki pozisyonlarını savunmanın zorluğunu fark edenler için İbrahimi kavramını ikircikli bir şekilde kullanmak, bu iki Sami grubu arasındaki alanı dengelemek için faydalı oldu. Anidjar Derrida'yla ilişkili olarak ama Derrida'nın olduğundan daha hassas bir şekilde şunu ifade ediyordu:

> İlk babanın (İbrahim) torunlarını bölen bu özelliği, politize olmuş birimlere, bölünmüş etnisitelere ve birbirinden nakledilen ya da ayrılan dinlere yayılacaktı. Bu durum Derrida'nın bir araya getirmeyi başaramadığı sürekli bölünen kökenin deliliydi. Bir taraftan kendisini dünya tarihindeki ve siyasetindeki patlamaların içine kaydediyordu. İbrahimi olarak "din" -biz onu "kendimizinmiş" gibi göstersek de- bizi ancak reddedebilir.[69]

Derrida'nın İbrahimi olan konusundaki ilgisi bu bölünme anında bulunabilir ve eşitlikçi bir dürtüden ilham almış olabilir. Amacı, "İbrahimi dinlerin" her birinde Siyonist bir bakış açısıyla görülen ve kendisinin de "İbrahimi mesihçilik" dediği Yahudi mesihçiliği görüşünü yaymaktır.[70] Bunun en bariz olduğu zaman, Derrida'nın Siyonistlerin Kudüs'ü (bu şehre hiçbir zaman sakinlerinin bin beş yüz yıldır kullandığı Kudüs demiyordu, daima Latinleştirilmiş İbranice versiyonu olan Jerusalem'i kullanıyordu) işgal edip sömürgeleştirmesine ve bu fethe gösterilen direnç "Kudüs'ün düzelmesi savaşı" dediğindeydi.[71] Massignon'ı taklit eden böylesi bir sıfat, Filistinlilerin Kudüs'teki topraklarına ve evlerine sahip çıkmak için Siyonist sömürgeci yerleşim hırsızlığına karşı verdikleri sömürge karşıtı mücadeleyi temsil ediyordu. Bu mücadele en az Siyonist hırsızlığının yaptığı kadar şehri düzeltme mücadelesiydi. Aslında Derrida İsrail kurulurken bu devletin Filistin üzerinde uyguladığı şiddeti affetmişti bile. Zira bu şiddet tek değildi, "hiçbir devlet şiddete başvurmadan kurulamazdı, hangi türde ne kadar sürerse sürsün."[72] Derrida çocukken "Modern İsrail Devleti'nin kuruluşunun -kendisini teyit ve takip eden tüm politikalarla beraber- hiçbir devletin kaçamayacağı bu kuruluşçu şiddetin bir örneği olup olamayacağını ya da bu yeni devlet diğerleri gibi olmayacağı için farklı bir kanun

69 Anidjar, "Introduction," s. 20.
70 Jacques Derrida, *Specters of Marx* (Londra: Routledge, 1994), s. 210.
71 Agy., s. 73.
72 Derrida, "Avowing the Impossible," s. 29-30.

ve adalet sistemine mi duyacağını kendi kendine sorduğunu hatırlatıyordu."[73] Derrida uluslar bazında İsrail'i normalleştirmeyi seçmiş görünüyordu ve tabii ki bu da Siyonizm'in açık bir hedefiydi. Bu demokratik, liberal ve eşitlikçi ruh içerisinde Derrida Filistin meselesini Yahudi meselesi olarak görmeyi reddediyordu ve bunu toprak için yapılan sömürge karşıtı bir mücadele olarak görmeyi de reddediyordu. Bundan ziyade Derrida'ya göre bu mesele, üç "İbrahimi din" tarafından ya da kıyamet "üçgeni" dediği şey tarafından "mesihçi kıyamet teorilerinin" serbest bırakılmasıydı.[74] Bu yaklaşımında Derrida, Bernard Lewis'in duruşundan çok da sapmıyordu. Lewis, Siyonist sömürgeciliğine karşı Filistin mücadelesini "İslam'ın dönüşü" olarak tanımlamıştı. Oysaki Derrida "geri dönüş" fikrine karşıydı. Siyonizme muhalefet etmek için İslami "mesihçiliği" ya da "İslamı" suçlu ilan ederken ısrarla Siyonizme karşı yapılan mücadelenin Filistinli ve Arap Müslümanlar ile Hristiyanlar tarafından paylaşıldığı vurgulanıyor, ayrıca Arap olmayan Müslümanların bu mücadeleyi çok fazla desteklemediği ifade ediliyordu. Said'in Lewis'e tepkisi aynı zamanda Derrida'ya karşı yapılmış usta bir taarruz da olabilirdi. Said şu sonuca varıyordu: Lewis için ve daha genel bir şekilde Oryantalistler için İslam'ı ya da İslam adına konuşan her gücü sömürge karşıtı Arap mücadelesinin motivasyon kaynağı olarak göstermek, basit bir şekilde "tarih, siyaset ve ekonominin önemli olmadığı" anlamına geliyordu.[75]

Derrida'nın Siyonist sömürgeciliği ve Filistinliler meselesi konusunda sergilemiş olduğu en radikal pozisyon bile, büyük (Hristiyan) güçlerin uluslararası konsensüsünden pek fazla ayrılmamıştı: "Filistinliler ve İsrailliler, sadece bedenlere ve ruhlara barışın (sadece ateşkes ya da barış süreci değil) geldiği gün gerçekten bir arada yaşayacaklar. O zaman gerekli olan şey, güç sahipleri ya da en güçlüler tarafından yapılacak. Bu güç sahipleri devlet gücü, ekonomik güç, askeri güç, ulusal ya da uluslararası

73 Agy., s. 30. *Specters of Marx* adlı eserinde Derrida şu görüştedir: "Özellikle İsrail Devleti'nin kuruluşundan beri ortaya çıkan ve devam edegelen şiddeti her yönüyle analiz etmek gerekir. Bunu aynı zamanda hem uluslararası hukuka uygun bir şekilde hem de bunu göz ardı ederek yapmak gerekir. Oysaki bu durum kusurlu ve birbiriyle çelişiyor gibi görünüyor, bu yüzden her zamankinden daha fazla mükemmelleştirilmeli." (s. 72-73)

74 Derrida, *Specters of Marx*, s73. Ayrıca bkz Christopher Wise, "Deconstruction and Zionism: Jacques Derrida's Specters of Marx," *Diacritics* 31, no. 1 (Bahar 2001), s. 61-62.

75 Said, *Orientalism*, s. 207.

güce sahiptir ve böylece, her şeyden önce akıllı bir şekilde tek taraflı bir tutum içerisinde, barış için inisiyatif alırlar.[76]

Derrida belirli İsrail politikalarından bahsederken, inananlar tarafından aforoz edilme korkusu içinde, işkence görmüş bir adamın acı içinde kıvranışlarını örnek verir. İsrail'i eleştirdikten sonra bize acele edip insanın bu konuda radikal bir şekilde eleştirel olabileceğini söyler. Bu eleştirel duruştan İsrail'in şimdisi, geleceği ve mevcudiyeti için tehditkâr ya da saygısız sonuçlar çıkarmaya gerek yoktur."[77] Bu, Derrida'nın "İbrahimi olan" konusundaki açık ilgisinden önce de var olan ve devam edegelen bir duyguydu. İşgal edilmiş topraklardaki İsrail işgaline karşı ilk Filistin direnişinin yapıldığı dönemde, yani 1988 yılında işgal altındaki Kudüs'te verdiği bir konferansta, Filistinli ve Arap akademisyenlerin konferansa davet edilmediği konusundaki "endişesini" dile getirmişti. İşgalci ve ırkçı bir devletin ırksal olarak ayrıcalıklı vatandaşları tarafından, işgale uğramış ve ırksal olarak aşağıda bulunan kişilere resmi olarak yapılacak bir davet konusundaki arzusunu ifade ettiğinde, Derrida'nın nasıl bir konukseverlik (düşmanlık) anlayışına müracaat ettiği açık değildi.[78] Yine de görünüşe göre Derrida durumu karşılıklı şiddet zemininde kavrıyor, bir kez daha işgalcinin şiddet eylemleriyle işgale uğrayanların direncini birbirine eşitliyordu:

> Bu topraklarda şiddeti bitirmek isteyen, terör suçlarını kınayan, asker ve polis baskısını eleştiren ve İsrail ordularının işgal edilmiş topraklardan çekilmesini destekleyen herkese desteğimi doğrudan ifade etmek istiyorum. Aynı şekilde Filistinlilerin görüşmeler için kendi temsilcilerini seçme haklarını da tanıyorum, bu hak şimdilerde her zamankinden daha kaçınılmaz.[79]

Ancak Derrida konuşmasında şunu ifade etmeyi gerekli gördü: "İsrail Devleti'nin varlığı herkes tarafından kabul edilip net bir şekilde garanti edilmelidir. Buna işgal altındaki Filistinliler de dâhildir."[80]

76 Derrida, "Avowing the Impossible," s. 23.
77 Agy., s. 29. Derrida'nın Filistinlileri savunmak için gerekli olan cesaret açısından Derrida'nın kararsızlığı konusunda bkz. Caroline Rooney, "Derrida and Said: Ships That Pass in the Night," *Edward Said and the Literary, Social, and Political World*, ed. Ranjan Ghosh (Londra: Routledge, 2009) içinde, s. 45-46.
78 Jacques Derrida, "Interpretations at War, Kant, the Jew, The German," Anidjar, ed., *Acts of Religion* içinde, s. 137.
79 Agy., s. 138.
80 Agy.

Derrida'nın 1980'lerin ortalarında beyazların üstün olduğunu savunan Güney Afrika'ya muhalefetine rağmen, İsrail'in herkes tarafından tanınması gerektiğine inanıyordu. Oysaki İsrail kendisini tüm İsrail vatandaşlarının devleti olmaktan ziyade dünyadaki bütün Yahudilerin devleti olarak tanımlıyordu. Bu tanım kanunlarla Yahudi olmayanlara karşı Yahudilere (vatandaş olsun olmasın) farklı haklar ve ayrıcalıklar tanıyordu. Derrida'nın İsrail Sömürgeciliğinin ve ırkçılığının Yahudi Devleti içerisinde -tıpkı İsrail'in işgal ettiği topraklarda olduğu gibi- farklı araçlarla da olsa aynı güçle hareket ettiğini reddetmesi, İsrail Devleti'ne karşı hissettiği duygusal yakınlığın bir yansıması gibi görünüyordu. Derrida zaten bunu açık bir şekilde, yaptığı açıklamanın sebebi olarak zikrediyordu: "Burada bulunma hakkımdan da anlaşılacağı üzere, bu beyannamenin tek ilham kaynağı benim adalet konusundaki endişem ve hem Filistinlilere hem de İsrailli-lere yönelik duyduğum dostluk hissi değil. Bu beyanname belirli bir İsrail imajına yönelik saygının bir ifadesi ve bunun geleceği konusundaki ümidin bir ifadesidir." Burada Derrida'nın müracaat ettiği adalet anlayışı, eşit insanlara eşit bir şekilde ve eşit olmayan insanlara eşit olmayan bir şekilde davranıldığı Aristotelesçi ya da Marksist bir adalet anlayışı değildir. Bundan ziyade burjuvazi liberal bir adalet anlayışı içerisinde hem eşit insanlara hem de eşit olmayan insanlara aynı şekilde davranılır. Aslında Derrida'nın bağlı göründüğü adalet anlayışı da budur.

Massignon için Samilerin bir araya getirilmesi ile Derrida için İbrahimi (Derrida'nın bize iki defa hatırlattığı üzere burada unutmamamız gereken şey iki dedesinden birinin adının Abraham olmasıydı)[81] olanın soydaşlık ya da duygusal yakınlık üzerinden Samiler ile bir araya getirilmesi arasındaki gerginlik, İslam üzerine yansıtılan Hristiyan ya da Siyonist bir proje olarak düşünülüyordu. Bunların Levinasçı bir yaklaşımla ve adaletin kavramsallaştırılmasıyla birbirinden ayrılması da bu proje kapsamında düşünülmüştü. İşte bu gerginlik, Filistin meselesinin Yahudi meselesi hâline gelerek devam edegelen bir söylem olmasını büyük ölçüde açıklıyordu. Ancak İbrahimi olanın günümüzdeki kullanımı konusundaki problem, dinin, kıyametçi me-

81 Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 78, 89. Beni bu konuda uyaran Nasser Abourahmeh'ye teşekkür ediyorum.

sihçiliğin ve nihayet teorinin hatalı bir şekilde siyasete karşı ya da siyaset pahasına konumlandırılmasıydı.

Burada son bir kez daha kendi koşullarına göre İbrahimi olana yapılan müracaatı değerlendirmek istiyorum. Farz edelim ki Filistin meselesi bağlamında buna, yani İbrahimi olana müracaat eden düşünürler evrensel bir hamle yapmayı amaçlıyor. Hedeflerinde "Ortadoğu'daki" dinleri İbrahimi çatısı altından birbirine entegre etmek var. Böylece dinin, siyasi yönlerin üstünü örttüğü bir çatışmanın ortasında birlik teması sağlamayı ümit ederler. Bir süreliğine, "çatışma"nın içerisinde bulunduğu ve gerçekleştiği sömürgeci geçmiş ve şimdiki zamandan başka yöne kayan ve Filistinliler için adalet ve sömürgeden çıkış meselesinden kaçınan politikadan uzaklaştırma hamlesini bir kenara koyarsak, İbrahimi hamle kendi koşulları açısından bocalamış görünüyor ve bunun tek sebebi bu politikadan uzaklaştırıcı etki değildir. Zira "dinler" arasında birliği entegre edici ya da evrenselleştirici çağrılar bu şekilde çatışmanın siyasi yönlerinden başka yöne kaymayacak olsa bile böylesi çağrılar sadece bu ön koşul sayılan birlik ve farz edilen entegre edici unsurlar senkronize olursa anlamlı olabilir. Bir başka deyişle, çatışma yaşayan dinler arasındaki birleşimler ve entegrasyonlar gündelik uygulama, ritüel, bayram, adetler ve topluluğun bir parçası olursa bu anlam yakalanabilir. O hâlde böylesi bir senaryoda, bu entegre edici faktörlere müracaat etmek, bu "dinler" arasındaki çatışmanın sahte ve düzmece bir siyasi manipülasyonun bir parçası olduğunu gösteren bir etkiye sahip olabilir. Fakat İbrahimi olana müracaat ederken bunun tam tersi olabilir. Sömürgeci geçmiş ve sömürgeci hâlin (şimdiki zamanın) yaşanmış gerçekliği, bir halkın başka bir halk tarafından yoğun, devamlı ve gündelik bir şekilde vahşete uğramasının bir gerçekliğidir. İsrail Yahudileri ve Filistin örneğinde, ülkenin Avrupalı Yahudi sömürgeciler tarafından işgal edilmesinin dışında hiçbir ortak yaşanmışlık yoktur. Ayrımcılık döneminde beyazlar ile siyahi Güney Afrikalıların hayatları arasında olmadığı gibi... Arap Yahudilere gelince, gelmiş oldukları ülkelerde Arap Yahudi, Müslüman ve Hristiyan komşuların hayatları arasındaki müşterekliğe dair hangi hatıralar hayatta kalırsa kalsın, Avrupalı emsalleri (mutatis mutandis) gibi Arap Yahudilerinin Filistinlilerle sahip olduğu işgalci ilişkiyle

beraber bunlar artık birbirlerinden ayrılmışlardır ve birbirlerine karşıdır. Bu yüzden İbrahimi olana müracaat etmek, yaşanmış bir gerçekliğe müracaat etmek değildir; bundan ziyade tamamen soyut, teorik ve normatif bir şeye yapılan müracaattır.[82]

Burada şunu hatırlatmak istiyorum: Filistin tarihinde ve coğrafyasında İbrahimi olanın kendi siyasi hayatı vardır, özellikle önemli bir Filistin şehri olan el-Halil isminde. Burası Hz. İbrahim'in şehridir ve ismini onun lakabı olan Halilullah (Allah'ın dostu) lakabından almıştır. Halililer (Arapça Haleyle) olarak bilinen buradaki Filistinliler kendi şehirlerinin ortasında Hz. İbrahim'in medfun olduğu söylenen İbrahimi mabetlerinde (Hz. İbrahim Camii) Yahudi sömürgeci yerleşimin en kötü biçimlerine maruz kalmışlardır. Bunların İbrahimi isimleri İngilizcede ve diğer Avrupa dillerinde silinmiş ve bu dillerde bu şehrin ismi olarak İbranice olan ve artık kullanılmayan "Hebron" ismi tercih edilmiştir. Oysaki buraya yaklaşık bin beş yüz yıl boyunca kullanılan ve hâlen yaşayan bir isim olan el-Halil deniyordu (aynı uygulama diğer Filistin şehirleri için de geçerli). 1994 yılında Baruch Goldstein adında Brooklynli bir Yahudi sömürge yerleşimcisi Hz. İbrahim Camii'nde namaz kılan yirmi dokuz Müslümanı katlettiğinde Derrida bunları "dinlerin savaşları, Kudüs'ün düzeltilmesi için açık savaş" şeklindeki incelemeleri bağlamında ele aldı. Ona göre "katliam" bu savaşların bir örneğiydi: "Dün (evet, dün, sadece birkaç gün önce) Atababalar Mağarası'nda Hebron katliamı yaşandı. Burası 'İbrahimi' dinler için ortak ve sembolik bir mekândır."[83] Derrida'nın ısrarla el-Halil şehrinin ölü ismi olan Hebron'u kullanması bahsedilen cami için Yahudi terminolojisindeki Atababalar Mağarası terimini kullanması, bu katliamı sömürgeci değil de dini bir savaşın parçası gibi göstermesi, bunların hepsini "İbrahimi dinler" bağlamına yerleştirmesi İbrahimi kavramının açıklayıcı potansiyelini ve neleri kapsayıp kapsayamayacağını ortaya koyuyordu. Doğru ismi bulmak amacıyla bu kadar emek harcayan Derrida gibi bir filozof için Filistin coğrafyası ve kutsal yerleri bağlamında orijinal İbrahimi isimleri kullanmayı reddetmesi, kendisini Massignon'a yöneltilen suçlamayla karşı karşıya bırakıyordu.

82 Bu konudaki yardımlarından dolayı Akeel Bilgrami'ye teşekkür ediyorum.

83 Jacques Derrida, "Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion and the Limits of Reason Alone," Anidjar, *Jacques Derrida: Acts of Religion* içinde, s. 45.

İbrahimi Filistinliler olarak Halililer, kendi içlerinde Brooklynli silahlı sömürgeci yerleşimcilerin terörü altında yaşamak zorunda kalınca, Said'in bahsettiği çatallaşmayı sembolize ettiler. Filistin'in bu İbrahimi şehrinde bugün 400 Sami yaşar ve bunlar Oryantalizm yolundan giderler. Ayrıca burada yaşayan 180.000 Sami ise Doğuluların yolundan gitmeye zorlandı. Semitizm bunların hayatlarını, tam da Semitizm teriminin her dile getirilişte uğradığı bu çatallaşma ve anlam kayması sebebiyle tanımlamaya devam eder.

Ancak Filistin meselesinin kalıcılığına rağmen Derrida Filistinlilerin hayatta kalması konusunda pek fazla endişelenmedi. Bundan ziyade kendi tabiriyle "bitmek bilmeyen Yahudi meselesiyle" ilgiliydi. 1995 yılında bile Yahudi halkının yok olmasından endişe ediyordu. Avrupalı Yahudilerin Avrupa'da Doğulu Samiler olarak ve Ortadoğu'da Oryantalist Samiler olarak yaşadıkları bağlamı unutuyordu. Hiç tereddüt etmeden Avrupa ve Ortadoğu'yu, Yahudi halkının büyük bir zorlukla hayatta kaldığı ve inancını çetin şartlar içerisinde ifade ettiği yerler olarak tanımlamıştı.[84] 2000 yılının Mart ayında bir dizi konferans vermek üzere Mısır'a yaptığı seyahat esnasında, İsrail'in (Filistin'in tamamı değil de) Batı Şeria ve Gazze işgali konusundaki devam edegelen muhalefetini yeniden dile getirdi, öte yandan Yahudilerle ilgili endişelerini de tekrar etti: "Ben Yahudi karşıtı eğilimlerin yanında değilim." Üstü kapalı bir şekilde (belki de açıkça) İsrailli Yahudi ırkçı şiddet karşısında gösterilen Filistin direncini, "Yahudi karşıtı eğilimlerle" ilişkilendirdi.[85]

Derrida'nın eserinde İbrahimi kavramına yapılan müracaatın gidip gelmesi ya da dalgalı olması, her ne kadar Derrida bunu yapmak istese de, Doğulu Samiler ile Oryantalist Samiler arasındaki alanın dengelenmesi konusunda pek fazla bir şey yapamaz.

Burada İbrahimi kavramına müracaat edilmesi, kendisi için İslami bir soyağacı icat etme konusunda bu kavram ne kadar çalışırsa çalışsın, açık bir şekilde Oryantalist kökenlerini ve

84 Agy., s. 94.

85 Muna Tulbah, "Jak Drida: Sekâfe 'et-Tefkîk' tehtelife min beledin ilâ âhar ve leyse küllü nakîdin edebiyyin müheyyâ limtilâkihâ" (Jacques Derrida: Yıkım Kültürü Bir Devletten Diğerine Farklılık Gösterir ve Her Edebi Eleştiri Bunu Benimsemeye Hazır Değildir) *Al-Hayat*, 3 Mart 2000, s. 16.

fonksiyonlarını gösterir. İbrahimi kavramının kullanılması nihayetinde kendisinin liberal bir hamle olduğunu ortaya koyar ve bu hamle güçlüyle güçsüzü, Ari Oryantalistler, yani Oryantalistlerin yolundan giden Samiler ile Doğuluların yolundan giden Samileri dengelemeye çalışır. İbrahimi kavramının son zamanlardaki kullanımında hiyerarşinin ortadan kaldırılmasına ve üç (dini) grubun eşitlenmesine olan bağlılık, bu terimle alakalı en depolitize edici şeydir. Derrida da bu konuda açıktır: "Üç mesihçi kıyamet anlayışı [Ortadoğu'da] Dünya'nın tüm güçlerini ve tüm dünya düzenini, ister dolaylı ister doğrudan bir şekilde birbirlerine karşı açtıkları bu acımasız savaşta teşvik eder."[86] İbrahimi kavramı aslında tarih karşıtı bir anlayıştır ve Siyonist çatallaşmayı unutarak, bizi Semitizm konusundaki 19. ve 20. yüzyıl söylemlerine geri götürür. İsrail söz konusu olunca antisemitizmin akılda tutulması gereken tek şey olduğu konusunda ısrarcı olanlar gibi Derrida da, Avrupalı güçlerin sömürgeci ve soykırımcı günahlarını kabul edip itiraf etme konusunda aceleci olan Avrupalılar bağlamında, şunu beyan eder: "Bu yüzden bu küresel kabulleniş, bu yüzyılda ilk ortaya çıkışında Avrupalı Yahudilerin başına gelen şey olmaksızın düşünülemez. Ayrıca bu İsrail Devleti'nin uluslararası tanınmasından da ayrı ele alınabilecek bir durum değildir. Bu meşrulaştırmayı bu kabullenişin ve dünyanın kötü vicdanının ilk örneklerinden biri olarak yorumlamak isterim."[87] Derrida İsrail için verilen uluslararası destekten bahsederken bunun motivasyon kaynağının suçluluk olduğunu ifade eder. Bu suçluluk hissi erişilebilir tüm tarihler karşısında İsrail'in kuruluşuna verilen uluslararası (aslında Hristiyan güçleri tarafından verilen) desteğin, soykırım konusunda hiçbir şekilde suçluluk hissi gerektirmeyen jeopolitik sebeplerin bir sonucu olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde gösterdi. 29 Kasım 1947 yılında Filistin'in ayrılmasını oylayan aynı Batılı devletler bir Birleşmiş Milletler kararını oylamayı reddetti ya da bundan kaçındı. Arap devletleri tarafından teklif edilen bu karar, bu Batılı ülkelerin Yahudi soykırımından kaçanları mülteci olarak kabul etmeleri çağrısında bulunuyordu.[88] Liberalizmi

86 Derrida, *Specters of Marx*, s. 72.

87 Derrida, "Avowing the Impossible," s. 32.

88 Bkz Evyatar Friesel, "The Holocaust and the Birth of Israel," *Wiener Library Bulletin* 32, 49/50. sayılar (1979), ve Joseph Massad, "Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission?" *Journal of Palestine Studies 30*, no. 1 (Güz 2000), s. 52-67.

eleştiren pek çok teorisyen için Derrida'nın koruyucu bir aziz olması ironik bir durumdur. Zira Derrida'nın "İbrahimi" kavramını kullanması, İslam da dâhil tek tanrılı dinler meselesi açısından "insani boyutu olan bir liberalizm" üretme teşebbüsünden başka bir şey değildir.

Günümüzde Arap ve Müslüman olarak Filistinliler mükemmel Samiler olmuşlardır. Dünya genelindeki Müslümanların bu Avrupalı taksonomi tarafından Sami şemsiyesi altında bir araya getirilmesi ve bunların Arilere göre daha aşağı bir pozisyonda olduklarının her zaman ifade edilmesi, Filistin meselesini her zaman önemli savaş meydanlarından biri hâline getirir. Bu savaş meydanında Avrupa'ya katılan eski Samiler, Avrupa'ya katılmayı reddeden ve isteseler bile katılmalarına izin verilmeyen Samilerle savaşır. Semitizmi, Oryantalizmi ve de Siyonizmi unutmada, ayrıca bizi sadece antisemitizmi hatırlamak için harekete geçirmede Derrida ve İbrahimi kavramı, Samilere karşı olan şeyin Semitizmden ziyade antisemitizm olduğu iddiasını yeniden ileri sürer. Aryanizmin ve Semitizmin ancak aynı Avrupalı ırksal ve dini üstünlük söyleminin -ki İbrahimi kavramı yok olma pahasına bunu göz ardı eder- parçaları olarak var olabileceği gerçeğini bize gösteriyor ki, Yahudi ve Filistin meseleleri her zaman Ariler ve Samiler meselesi olmuştur. Bunlar bugün "liberalizmde İslam" meselesinden ziyade liberalizm ve İslam şeklinde küresel bir boyut kazandı. Said'in Filistinli hafızaya kazımak istediği ders bu yüzden çok basitti: Semitizmi ve Samileri unutmak için onları her zaman hatırlamalıyız.

KAYNAKÇA

"1 1/2 Cheers for Indonesia," Başyazı, *Chicago Tribune*, 12 Ekim 1965.

Aaftaab, Gina Naheed. "(Re) Defining Public Spaces through Developmental Education for Afghan Women." *Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space* içinde, edt. Ghazi-Walid Falah ve Caroline Nagel, s. 44-67. New York: Guilford Press, 2005.

Abaza, Mona. "'Ada/Custom in the Middle East and Southeast Asia," *Words in Motion: Towards a Global Lexicon* içinde, edt. Carol Gluck ve Anna Lowenhaupt Tsing, s. 67-82. Durham, NC: Duke University Press, 2009.

Abbasi, Aisha. "Whose Side Are You On? Muslim Psychoanalysts Treating Non-Muslim Patients." *The Crescent and the Couch: Cross-Currents between Islam and Psychoanalysis* içinde, edt. Salman Akhtar, s. 335-50. Lanham, MD: Jason Aronson, 2008.

Abdel-Malek, Anouar. "Orientalism in Crisis." *Orientalism: A Reader* içinde, edt. A. L. Macfir, s. 45-78. New York: New York University Press, 2001.

Abduh, Muhammad. *er-Red ale'd-dehriyyîn*. Kahire: Es-selâmu'l-âlemiyye li't-tab' ve'n-neşr ve't-tevzî', 1983.

el-Abduli, Tuhami. *En-Nebiyyu İbrâhîm fi's-sekâfeti'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye*. Şam: Dâru'l-medâ li's-sekâfe ve'n-neşr. 2001.

Abdülkadir, Hüseyin. "Etruku Şerâyînî fîküm." *Mustafa Zeyver: fî zikrâ el-Âlim ve'l-fennân ve'l-insân* içinde, edt. Üsâme Halil, s. 7-14. Paris: Me'hadü'l-Luğa ve'l-hadaratü'l-Arabiyye, 1997.

Abelove, Henry. "Freud, Homosexuality, and the Americans." *The Lesbian and Gay Studies Reader* içinde, edt. Henry Abelove, Michèle Aina Barale, ve David M. Halperin, s. 381-93. Londra: Routledge, 1993.

Abu-Lughod, Lila. "The Active Social Life of 'Muslim Women's Rights': A Plea for Ethnography, Not Polemic, with Cases from Egypt and Palestine." *Journal of Middle East Women's Studies 6*, no. 1 (2010): s. 1-45.

———. "Anthropology's Orient: The Boundaries of Theory on the Arab World." *Theory, Politics, and the Arab World: Critical Responses* içinde, edt. Hisham Sharabi, s. 81-131. Londra: Routledge, 1990.

———. "Dialects of Women's Empowerment: The International Circuitry of the Arab Human Development Report 2005." *International Journal of Middle East Studies 41*, no. 1 (2009): s. 83-103.

———. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." *American Anthropologist104*, no. 3 (2002): s. 783-790.

———. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

———. "Seductions of the 'Honor Crime.'" *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 22, no. 1 (2011): s. 17-63.

Abu-Odeh, Lama. "Crimes of Honour and Constructions of Gender in Arab Societies." *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* içinde, edt. May Yamani, s. 141-94. Beyrut: Ithaca Press, 1996.

———. "Crimes of Honor and Constructions of Gender in Arab Societies." *Comparative Law Review* 2, no. 1 (2011): s. 3-47.

Adely, Fida. "Educating Women for Development: The Arab Human Development Report 2005 and the Problem with Women's Choices." *International Journal of Middle East Studies 41* (2009): s. 105-22.

Afgani, Cemaleddin. *Réfutation des matérialistes*. çev. A. M. Goichon. Paris: Paul Geuthner, 1942.

Afkhami, Mahnaz, ve Erika Friedl, edt. *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1997.

Ahmad, Aziz. *Islamic Modernism in India and Pakistan*, 1857-1964. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Ahmed, Leila. "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem." *Feminist Studies 8*, no. 3 (1982): s. 521-34.

———. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven,CT: Yale University Press, 1992.

Ahmed-Ghosh, Huma, edt. "Lesbians, Sexuality, and Islam." *Journal of Lesbian Studies* özel sayı 16, no. 4 (2012): s. 377-80.

Akhtar, Salman. "Muslims in the Psychoanalytic World." *The Crescent and the Couch: Cross-Currents between Islam and Psychoanalysis* içinde, edt. Salman Akhtar, s. 315-33. Lanham, MD: Jason Aronson, 2008.

el-Akkad, Abbas Mahmud, *Abdurrahman el-Kevâkibî, er-Rahhâletü'l-kâf*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1969.

———. *Ebu Nuvas, el-Hasan Bin Hani: Dirâse fi't-tahlîli'n-nefsânî ve'n-nakdi'l-târihî*. Kahire: Kitâbü'l-hilâl. 1960.

———. *el-Dimukratiyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-maarif bi Mısr, 1964.

Albornoz, Pedro. "Bolivia: Landlocked Country." *Harvard Gay and Lesbian Review* 6, no. 1 (1999): s. 16-17.

Alexander, Michelle. *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, gözden geçirilmiş baskı. New York: New Press, 2012.

Alexiev, Alex. *Soviet Nationalities in Nazi Wartime Strategy, 1941-1945: Report Prepared for the Net Assessment, Office of the Secretary of Defense*. Rand Foundation, Rand Publication Series. Santa Monica, CA: Rand, 1982.

Ali, Shaheen Sardar. "Conceptualizing Islamic Law, CEDAW and Women's Human Rights in Plural Legal Settings: A Comparative Analysis of Application of CEDAW in Bangladesh, India and Pakistan." *Islamic Law through the CEDAW Lens* içinde, UN Women, South Asia, United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women yayını, 2006, http://www.unwomensouthasia.org/assets/complete-study.pdf.

Almond, Gabriel A. "The Intellectual History of the Civic Culture Concept." *The Civic Culture Revisited* içinde, edt. Gabriel A. Almond ve Sydney Verba, s. 1-36. Boston: Little, Brown, 1980.

Almond, Gabriel A., ve Sydney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Althusser, Louis. *Montesquieu, Rousseau, Marx*. Londra; Verso, 1972.

Altman, Dennis. "Global Gaze/Global Gays," *GLQ 3*, no. 4 (1997): s. 417-36.

———. *Global Sex*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.çev. Serpil Çağlayan, Küresel Seks, Kitap Yay. 2003.

———."On Global Queering." Australian Humanities Review, http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-July-1996/altman.html#2 (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

———. "Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities." *Social Text*, no. 48 (1996): s. 77-94.

Alvarez, Sonia E. "Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium." *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements* içinde, edt. Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, ve Arturo Escobar, s. 62-85. Boulder, CO: Westview Press, 1998.

Amar, Paul. "Middle East Masculinity Studies: Discourses of 'Men in Crisis' Industries of Gender in Revolution." *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (2011): s. 36-70.

———. *The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the Ends of Neoliberalism*. Durham, NC: Duke University Press, 2013.

Amer, Sahar. "Joseph Massad and the Alleged Violence of Human Rights." *GLQ 16*, no. 4 (2010): s. 649-53.

———. "Naming to Empower: Lesbianism in the Arab Islamicate World Today." *Journal of Lesbian Studies 16*, no. 4 (2012): s. 381-97.

Amin, Samir. *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Under development*. New York: Monthly Review Press, 1974.

Amireh, Amal. "Afterword." *GLQ 16*, no. 4 (2010): s. 635-47.

"Amnesty International Says Soviet Has Detained 400 Dissidents; Abuse of Psychiatry Reported." *New York Times*, 30 Nisan 1980.

Anderson, Lisa. "Arab Democracy: Dismal Prospects." *World Policy Journal* 18, no. 3 (2001): s. 53-60.

———. "Policy-Making and Theory Building: American Political Science and the Islamic Middle East." *Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses* içinde, edt. Hisham Sharabi, s. 52-80. New York: Routledge, 1990.

Andrea, Bernadette. "Islam, Women, and Western Responses: The Contemporary Relevance of Early Modern Investigations." *Women's Studies 38* (2009): s. 273-92.

Anidjar, Gil. "Introduction: 'Once More, Once More': Derrida, the Arab, the Jew." *Jacques Derrida: Acts of Religion* içinde, edt. Gil Anidjar, s. 1-39. New York: Routledge, 2002.

———. *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

———. "Yet Another Abraham." Columbia Üniversitesi Orta Doğu, Güney Asya ve Afrika alışmaları bölüm toplantısında sunulan bildiri, 8 Aralık 2011.

Arendt, Hannah. *The Jewish Writings*, edt. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

Arguelles, Lourdes, ve Ruby B. Rich. "Homosexuality, Homophobia, and Revolution: Notes toward an Understanding of the Cuban Lesbian and Gay Male Experience." Part 1, Signs 9, no. 4 (Yaz 1984): s. 683-99, ve part 2, Signs 11, no. 1 (Güz 1985): s. 120-35.

Arkoun, Muhammad. *Tarihiyyâtü'l-fikri'l-arabiyyi'l-İslâmî*. Kazablanka: el-Merkezü's-sekâfiyyeti'l-Arabi, 1998.

Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy.* edt. Samuel Lipman. New Haven, CT: Yale University Press, 1994.

Arnold, Thomas. *The Caliphate*. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Asad, Muhammad. *Islam at the Crossroads.* Lahore: Arafat Publications, 1947. çev. Sinan Yapıcı. *Yol Ayrımında İslâm*. İşaret Yay. 2018.

Asad, Talal. "A Comment on Aijaz Ahmad's In Theory." *Public Culture 6*, no. 1 (1993): s. 31-39.

———. "Conscripts of Western Civilization." In D*ialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond* içinde, C. 1: *Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives*, edt. Christine Ward Gailey, s. 333-51. Tallahassee: University Press of Florida, 1992.

———. "The Construction of Religion as an Anthropological Category." *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam* içinde, s. 114-29. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

———. "Cultural Translation in British Social Anthropology." *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons for Power in Christianity and Islam* içinde, s. 171-99. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

———. "Ethnographic Representation, Statistics, and Modern Powers" *Social Research 61*, no. 1 (1994): s. 55-88.

———. "Europe against Islam: Islam in Europe." *Muslim World 87*, no. 2 (1997): s. 183-95.

———. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford,* CA: Stanford University Press, 2003. çev. Ferit Burak Aydar, *Sekülerliğin Biçimleri, Hiristiyanlık, İslam ve Modernlik*. Metis Yay. 2016.

———. *Genealogieş of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Asad, Talal, ve John Dixon. "Translating Europe's Others." *Europe and Its Others* içinde, C. I, edt. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, ve Diana Loxley, s. 120-40. Colchester: University of Essex Press, 1985.

Assmann, Jan. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

al-Azm, Sadik Jalal. "Orientalism and Orientalism in Reverse." Khamsin 8 (1981): s. 5-26.

Babayan, Kathryn, ve Afsaneh Najmabadi. *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*. Cambridge, MA: Harvard Center for Middle East Studies, 2008.

Balibar, Étienne. "Subjection and Subjectivation." *Supposing the Subject* içinde, edt. Joan Copjec, s. 1-15. Londra: Verso, 1994.

Ballard, Roger. "Islam and the Construction of Europe." *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe* içinde, edt. Wasif Shadid ve Sjoerd von Koningsveld, s. 15-51. Kampen, Netherlands: Kok Pharos, 1996.

Bartlett, Robert. *The Making of Europe: Conquest, Colonization, Cultural Change*, s. 950-1350. Londra: Allen Lane, Penguin Press, 1993.

Basu, Amrita. "Globalization of the Local/Localization of the Global: Mapping Transnational Women's Movements." *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, no. 1 (2000): s. 68-84.

Batnitzky, Leora. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation.* West Nyack, NY: Cambridge University Press, 2002.

Beinin, Joel, ve Zachary, Lockman. *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

Benard, Cheryl. *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies.* Santa Monica: Rand, 2003.

Bennani, Jalil. *Psychanalyse en terre d'islam: Introduction à la psychanalyse au Maghreb.* Strasbourg: Éditions Arcanes, 2008.

Benslama, Fethi. *Déclaration d'insoumission: À l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas.* Paris: Flammarion, 2004.

———. [bin Seleme, Fethi]. *El-İslâm ve't-tahlîli'n-nefsî.* çev. Dr. Reca' bin Seleme. Beyrut: Dâru's-sâkî ve Râbıtatü'l-aklâniyyîni'l-arabî, 2008.

———. *La nuit brisée.* Paris: Éditions Ramsay, 1988.

———. *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam.* Paris: Flammarion, 2002. çev. Işık Ergüden, *İslam'ın Psikanalizi*, İletişim Yay. 2014.

———. "Une recherche psychanalytique sur l'islam." *La Célibataire*, no. 8 (2004): s. 75-84.

———. "Şeceretü'l-İslâm, et-tahlîlü'n-nefsî, el-hüviyye", Hüseyin el-Kubeysî'nin Fethi Benslama ile röportajı, *Et-tahlîlü'n-nefsî ve's-sekâfeti'l-arabiyyeti'l-İslâmî* içinde. Şam: Dâru'l-bidâye, 2008.

Bernstein, Richard J. "Hannah Arendt's Zionism?" *Hannah Arendt in Jerusalem* içinde, edt. Steven E. Aschheim, s. 194-204. Berkeley: University of California Press, 2001.

Bettelheim, Bruno. *Freud and Man's Soul.* New York: Alfred A. Knopf, 1983.

Beyaz Saray Basın Ofisi. "Memorandum for the Heads of Executive Departments and Agencies: International Initiatives to Advance the Human Rights of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Persons," 6 Aralık 2011.

Bhabha, Homi. "Identities on Parade: A Conversation." *Marxism Today*, Haziran 1989, 2-5.

Bilici, Mücahit. *Finding Mecca in America: How Islam Is Becoming an American Religion.* Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Binder, Leonard. *Islamic Liberalism. Chicago*: University of Chicago Press, 1988. Çev. Yusuf, Kaplan, *Liberal İslam*, Rey Yay. 1996.

Binnie, Jon. *The Globalization of Sexuality.* Londra: Sage, 2004.

Blackburn, Robin. *The Overthrow of Colonial Slavery*, 1776-1848. Londra: Verso, 1988.

Blackmore, Josiah, ve Gregory S. Hutcheson. *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham, NC: Duke University Press, 1999.

Bleys, Rudy. *The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination*, 1750-1918. New York: New York University Press, 1995.

Blunt, Wilfred Scawen. *The Future of Islam.* 1882. Yeniden basım, Charleston, SC: Bibliobazaar, 2007.

Boellstorff, Tom. *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

———. "Queer Studies in the House of Anthropology." *Annual Review of Anthropology 36* (2007): s. 17-35.

———. "Queer Trajectories of the Postcolonial." *Postcolonial Studies 11*, no. 1(2008): s. 113-17.

Bonaparte, Napoleon. "Proclamation of Bonaparte to the Egyptians. Muharram 1213 A.H." *The Journals of Bonaparte in Egypt* içinde, 1798-1801, edt. Saladin Boustany. Kahire: Daru'l-maarif, 1971.

Bouhdiba, Abdelwahab. *La sexualité en Islam.* Paris: Presses universitaires de France, 1975.

Brown, Wendy. "Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality." *Theory and Event 15*, no. 2 (2012).

———. "Sovereign Hesitations." *Derrida and the Time of the Political* içinde, edt. Cheah Pheng ve Suzanne Guerlac, s. 114-30. Durham, NC: Duke University Press, 2009.

———. "Subjects of Tolerance." *Political Theologies: Public Religions in a Post- Secular World* içinde, edt. Hent De Vries ve Lawrence E. Sullivan, s. 298-317. New York: Fordham University Press, 2006.

Buheiry, Marwan. "Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900." *Arab Studies Quarterly 4*, sayılar 1-2 (1982): s. 1-16.

———. "Islam and the Foreign Office: An Investigation of Religious and Political Revival in 1873." *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas on His Sixtieth Birthday* içinde, edt. Wadad al-Qadi, s. 47-59. Beyrut: American University of Beirut, 1981.

Burke, Edmund. "Speech in Opening the Impeachment." Dördüncü Gün, Cumartesi, 16 Şubat 1788, *Speeches in the Impeachment of Warren Hastings, Esquire, Late Governor-General of Bengal* içinde, *The Works of The Right Honourable Edmund Burke* içinde, C. 9 (Londra: John C. Nimmo, 1887), elektronik versiyonu için bkz. http://www.gutenberg.org/files/13968/13968-h/13968-h.htm#ARTICLES_OF_CHARGE (erişim tarihi 17 Şubat 2014).

Burton, Antoinette. *Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture*, 1865-1915. Chapel Hill: University of North Carolina Press,1994.

Buruma, Ian ve Avishai Margalit. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies.* New York: Penguin Press, 2004.

Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex.* Londra: Routledge, 1993.

———. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* Londra: Routledge, 1990. çev. Başak Ertür, *Cinsiyet Belası ,Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Metis Yay. 2019.

———. "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism." *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* içinde, edt. Judith Butler, Ernesto Laclau, ve Slavoj Žižek, s. 11-43. Londra: Verso, 2000. çev. Ahmet Fethi, *Olumsallık Hegemonya Evrensellik, Solda Güncel Diyaloglar,* Hil Yay. 2009.

Buzpınar, Tufan. "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877-1882." *Die Welt des Islams 36*, no. 1 (1996): s. 59-89.

Carl, Michael. "Decorated General: Shariah Is Here Now." *World Net Daily*, 13 Temmuz 2012. http://www.wnd.com/2012/07/decorated-general-shariah-is-here-now/ (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Carter, Jimmy. *Remarks at the signing of the peace treaty between Egypt and Israel,* 26 Mart, 1979. http://www.historyplace.com/specials /calendar/docs-pix/mar-carter-cdavid.htm (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

———. "Those Who Call Me an Anti-Semite Are a Small Fringe of Radical People in My Country: An Interview with Jimmy Carter," 12 Aralık 2006, *Al-Jazeera* ile röportaj, *Counterpunch*'ta yeniden yayımlandı, 14 Aralık 2006, http:// www.counterpunch.org/khan12142006.html (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Casale, Giancarlo. *The Ottoman Age of Exploration.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Casanova, Pascale. *The World Republic of Letters.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. çev. Saadet Özen, Varlık Yay. *Dünya Edebiyat Cumhuriyeti*, 2009.

Chamoun, Mounir. "Islam et Psychanalyse dans la culture arabo-musulmane." *Pratiques Psychologiques* 11 (2005): s. 3-13.

Chandler, David. "The Road to Military Humanitarianism: How the Human Rights NGOs Shaped a New Humanitarian Agenda." *Human Rights Quarterly*, no. 23 (2001): s. 678-700.

Chaudhuri, Nupur, ve Margaret Strobel, ed. *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance. Bloomington:* Indiana University Press, 1992.

Christelow, Allan. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940.* New York: Basic Books, 1994.

———. "The Queer History and Politics of Lesbian and Gay Studies." *Queer Frontiers: Millennial Geographies, Genders, and Generations* içinde, edt. Joseph A.Boone, Martin Dupuis, Martin Meeker, Karin Quimby, Cindy Sarver, Debra Silverman, ve Rosemary Weatherston, s. 298-315. Madison: University of Wisconsin Press, 2000.

Chiang, Howard. "Epistemic Modernity and the Emergence of Homosexuality in China." Gender & History 22, no. 3 (Kasım 2010): s. 629-57.

Christelow, Allan. *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Clinton, Hillary Rodham. Shahira Amin ile röportaj. Nile TV Channel, 16 Mart 2011.

Cohen, Hillel. *Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917– 1948.* Berkeley: University of California Press, 2008.

Conrad, Joseph. *The Secret Sharer, in Conrad's The Nigger of the 'Narcissus' and Other Stories.* New York: Penguin Books, 2007.

Cooley, John. *Unholy Wars: Afghanistan, America, and International Terrorism*, 3. baskı, Londra: Pluto Press, 2002.

Crouch, Gregory. "Dutch Immigration Kit Offers a Revealing View." *New York Times*, 16 Mart 2006.

Curtis, Mark. *Secret Affairs: Britain's Collusion with Radical Islam*. Londra: Serpent's Tail, 2010.

Curtis, Michael. *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India. Cambridge*: Cambridge University Press, 2009, çev. Mehtap Çakır, *Şarkçılık ve Islam Avrupalı Düşünürlerin Ortadoğu ve Hindistan'daki Şark Despotimi Üzerine Görüşleri*, Matbu Yay.2015.

D'Emilio, John. "Capitalism and Gay Identity." *The Lesbian and Gay Studies Reader* içinde, edt. Henry Abelove, Michèle Aina Barale, ve David M. Halperin, s. 467-78. New York: Routledge, 1993.

Dainotto, Roberto M. *Europe (In Theory)*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

Davis, Angela. *Women, Culture, and Politics*. New York: Random House, 1984.

———. *Women, Race, & Class*. New York: Vintage, 1983. çev. İnci Çeliker, *Kadınlar Irk ve Sınıf, Sosyalist* Yay. 1994

Deeb, Lara, ve Dina Al-Kassim. "Introduction." *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (2011): s. 1-15.

Derrida, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

———. "Geopsychoanalysis: '. . . and the rest of the world.'" *American Imago 48*, no. 2 (1991): s. 199-231.

———. "Psychoanalysis Searches the States of Its Soul: The Impossible Beyond of a Sovereign Cruelty" (Psikanaliz Genel Sekreteri'ne hitap). *Without Alibi* içinde, s. 238-80. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

———. *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.

———. *Specters of Marx*. Londra: Routledge, 1994. çev. Alp Tümertekin, *Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, Ayrıntı Yay. 2019.

Dorill, Stephen. *MI6*. Londra: Simon and Schuster, 2002.

Dreyfus, Robert. "Cold War, Holy Warrior." *Mother Jones*, Ocak/Şubat 2006.

———. *Devil's Game: How the United States Helped Unleash Fundamentalist Islam*. New York: Metropolitan Books, 2005.

Duggan, Lisa. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press, 2003.

Eddy Melissa. "In Germany, Ruling over Circumcision Sows Anxiety and Confusion." *New York Times*, 13 Temmuz 2012.

Edelman, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.

Eickelman, Dale F., ve James Piscatori. *Muslim Politics. Princeton*, NJ: Princeton University Press, 1996.

Eisenhower, Dwight. 5 Ocak 1957'de yapılan konuşma.

http://miller center.org/scripps/archive/speeches/detail/3360 (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Eisenstein, Zillah. *Sexual Decoys: Gender, Race and War in Imperial Democracy*. Londra: Zed Books, 2007.

Emié, Bernard. "Mot de S.E.M. Bernard Emié, ambassadeur de France." *La psych-analyse dans le monde arabe et islamique* içinde, 21-24. Beyrut: Presses de l'université Saint-Joseph, 2005.

Emin, Ahmed. *Zuamâu'l-ıslâh fi Ahdi'l-hadîs* (*Modern Çağda Reformun Liderleri*). Kahire: Mektebetu'n-nahdati'l-mısriyye, 1948.

Emin, Kasim. *Tahrîrü'l-mer'e* (*Kadının Özgürleştirilmesi). el-A'mâlu'l-kâmile* içinde, edt. Muhammed İmare. Kahire: Daru'ş-şurûk.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press, 1982.

Eng, David. *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

Ezzat, Heba Raouf. "Secularism, the State, and the Social Bond: The Withering Away of the Family." *Islam and Secularism in the Middle East* içinde, edt. Azzam Tamimi ve John Esposito, s. 124-38. Londra: Hurst, 2000.

Faludi, Susan. *The Terror Dream: Fear and Fantasy in Post-9/11 America*. New York: Metropolitan Books, 2007.

Farah, Caesar. "Great Britain, Germany, and the Ottoman Caliphate." Der Islam 66 (1989): s. 264-88.

Farrell, Amy, and Patrice McDermott. "The Challenge of Human Rights Discourse for Transnational Feminism." *Just Advocacy: Women's Human Rights, Transnational Feminisms, and the Politics of Representation* içinde, edt. Wendy S. Hesford ve Wendy Kozol, s. 33-55. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005.

Farris, Sarah R. "Femonationalism and the 'Regular' Army of Labor Called Migrant Women." *History of the Present* 2, no. 2 (2012): s. 184-99.

Faruqi, Isma'il Raji al-. *Toward Islamic English.* Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1986.

Fasseur, C. "Colonial Dilemma: Van Vallenhoven and the Struggle between Adat Law and Western Law in Indonesia." *European Expansion and Law in 19th Century Africa and Asia* içinde, edt. W. J. Mommsen ve J. A. De Moor, 237-56. Oxford: Berg, 1992.

Fassin, Eric. "National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe." *Public Culture* 22, no. 3 (2010): s. 507-29.

Fazy, Edmond, edt. "L'Avenir de l'islam." *Questions diplômatiques et coloniales* 11 (1901).

Fergani, Nadir. "Sırâtu Takrîri't-tenmiyyeti'l-insaniyyeti'l-Arabiyye: en-nesh, er-risâle, el-menheciyye, ve rudûdu'l-fi'l," *Mecelletü İzâfe*, no. 1 (2008): s. 83-113.

Fessenden, Tracey. "Disappearances: Race, Religion, and the Progress Narrative of US Feminism." *Secularisms* içinde, edt. Janet R. Jakobsen ve Ann Pelligrini, s. 139-61. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

Finkelstein, Louis, J. Elliot Ross, ve William Adams Brown. *The Religions of Democracy: Judaism, Catholicism, Protestantism in Creed and Life.* New York: Devin-Adair, 1941.

Foner, Eric. *The Story of American Freedom.* New York: W. W. Norton, 1998.

Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics*: *Lectures at the College de France* 1978-1979. Edt. Michael Senellart. New York: Picador, 2010. çev. *Biopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri* 1978-1979, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.2019.

———. *The History of Sexuality*, C. 1: An Introduction. çev. Robert Hurley. Londra: Allen Lane, 1979. çev. Hülya Tufan, *Cinselliğin Tarihi* 1 Afa Yay. 1993.

———. *The History of Sexuality*, C. 2: The Uses of Pleasure. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage, 1984. çev. Hülya Tufan, Cinselliğin Tarihi 2 Afa Yay. 1998

———. "The Subject and Power." *Critical Inquiry* 8, no. 4 (Yaz 1982): s. 777-795.

Fraser, Nancy, ve Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political- Philosophical Exchange.* Londra: Verso, 2003.

Freud, Sigmund. "Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy." *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, edt. ve çev. James Strachey ve diğerleri, C. 5. Londra: Hogarth Press, 1953-74.

———. *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, edt. ve çev. James Strachey ve diğerleri, C. 11. Londra: Hogarth Press, 1953-74.

———. *The Letters of Sigmund Freud*. edt. Ernst L. Freud. New York: Basic Books, 1960.

———. *Moses and Monotheism. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, edt. ve çev. James Strachey ve diğerleri, C. 23. Londra: Hogarth Press, 1953-74. çev. Kamuran Şipal, *Hz. Musa ve Tektanrıcılık*, Cem Yay.2000.

Friesel, Evyatar. "The Holocaust and the Birth of Israel." *Wiener Library Bulletin* 32, nos. 49-50 (1979): s. 51-60.

Fromm, Erich. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven, CT: Yale University Press, 1950. çev. Elif Erten, *Psikanaliz ve Din*, Say. Yay. 2019.

Fruyd, Sighmund. *Musa ve't-tevhîd*. çev. George Tarabişi. Beyrut: Dâru't-tâlia, 1973.

———. *Kalak fi'l-Hadara*. çev. George Tarabişi. Beyrut: Dâru't-tâlia, 1977.

———. *Tefsîru'l-ahlâm*, çev. Abdulmun'im el-Hifnî. Kahire: Mektebetü Medbulî, 2004.

———. *Tefsîru'l-ahlâm*. çev. Mustafa Safvan. Beyrut: Dâru'l-Farâbî ve ACPPR, 2003.

Frye, Richard N., edt. *Islam and the West: Proceedings of the Harvard Summer School Conference on the Middle East*, Temmuz 25-27, 1955. The Hague: Mouton, 1956.

Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Gauss, Gerald. *Value and Justifications: The Foundations of Liberal Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Gettleman, Jeffrey. "Americans' Role Seen in Uganda Anti-Gay Push." *New York Times*, 3 Ocak 2010.

Ghazzoul, Ferial. "Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations." *Alif 19* (1999): s. 210-30.

Ghoussoub, May. "Feminism—or the Eternal Masculine-in the Arab World." *New Left Review* 167 (1987): s. 1-18.

Gibb, H. A. R. *Area Studies Reconsidered.* Londra: School of African and Oriental Studies, 1963.

Gilmore, Gerry J. "Bulk of Iraq Monies 'Will Come from Iraqis,' Rumsfeld Says." *American Forces Press Service*, 2 Ekim 2003, http://www.defense.gov/News /NewsArticle.aspx?ID=28388 (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Gilroy, Paul. *Postcolonial Melancholia.* New York: Columbia University Press, 2006.

Gingrich, Newt. "I'd Support a Muslim Running for President Only If They'd Commit to Give Up Sharia." *Huffington Post*, 17 Ocak 2012.

Girard, Françoise. "Negotiating Sexual Rights and Sexual Orientation at the UN." *Sex Politics: Reports from the Front Lines* içinde, edt. Richard Parker, Rosalind Petchesky, ve Robert Sember, s. 311-58. New York: Sexuality Policy Watch, 2004.

Glasser, Susan. "Qatar Reshapes Its Schools, Putting English over Islam." *Washington Post*, 2 Şubat 2003.

Goldstein, Eric. *The Price of Whiteness: Jews, Race, and American Identity.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Gran, Peter. *Islamic Roots of Capitalism;* Egypt, *1760-1840.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998.

———. "Studies of Anglo-American Political Economy: Democracy, Orientalism, and the Left." *Theory and Politics and the Arab World: Critical Responses* içinde, edt. Hisham Sharabi, s. 228-54. New York: Routledge, 1990.

Great Britain, Foreign Office 881, Confidential Print no. 2621'de bulunabilir: "Correspondence Respecting the Religious and Political Revival Among Mussulmans, 1873-1874" (Londra, Temmuz 1875), Item (Belge) 4, "Circular Addressed to H.M. Consuls in the East and also to Mr. Wade and to Consuls and Vice- Consuls in China," Granville, 22 Ağustos 1873.

Greenfeld, Lawrence, ve diğerleri, edt. *Violence by Intimates: Analysis of Data on Crimes by Current or Former Spouses, Boyfriends, and Girlfriends* (Yayın NCJ167237). Washington, DC: ABD Adalet Bakanlığı, Adalet Programları Ofisi, Adalet İstatistikleri Bürosu, 1988.

Grewal, Inderpal. "Outsourcing Patriarchy: Feminist Encounters: Transnational Mediations and the Crime of 'Honor Killings.'" *International Feminist Journal of Politics* 15, no. 1 (2013): s. 1-19.

———. *Transnational America* (Durham, NC: Duke University Press, 2005.

Grosrichard, Alain. *The Sultan's Court: European Fantasies of the East.* Translated by Liz Heron. Londra: Verso, 1998. çev. Ali Çakıroğlu, *Sultan'ın Sarayı Avrupalıların Doğu Fantazileri*, Aykırı Yay. 2004.

Habib, Samar. *Islam and Homosexuality.* 2 Cilt. Santa Barbara, CA: Praeger, 2010.

Haim, Sylvia G. "Blunt and al-Kawakibi." *Oriente Moderno 35*, no. 3 (1955): s. 132-43.

Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament.* New York: Columbia University Press, 2012. çev. Aziz Hikmet, *İmkansız Devlet Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değil?* Babil Yay. 2019

———. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Halley, Janet. *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

———. "What Is Family Law? A Genealogy, Part I." *Yale Journal of Law and the Humanities* 23, no. 1 (2011): s. 1-109.

Hamami, Rema, ve Martina Reiker. "Feminist Orientalism and Orientalist Marxism." New Left Review (1988), http://newleftreview.org/I/170/reza-hammami-martina-rieker-feminist-orientalism-and-orientalist-marxism (Erişim tarihi: 1 Nisan 2014).

Harrison, Christian. *France and Islam in West Africa, 1860-1960.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Harsono, Andreas. "No Model for Muslim Democracy." *New York Times*, 21 Mayıs 2012.

Hasso, Frances. "Empowering Governmentalities rather than Women: The Arab Human Development Report 2005 and Western Development Logics." *International Journal of Middle East Studies 41* (2009): s. 63-82.

Hatem, Mervat. "Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women." *Comparative Studies in Society and History 29*, no. 4 (1987): s. 811-18.

———. "Islamic Societies and Muslim Women in Globalization Discourses." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East 26*, no. 1 (2006): s. 22-35.

Hayes, Jarrod. *Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb.* Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée. "Bound and Gagged by the Family Code." Sophie Laws ile röportaj. *Third World, Second Sex* içinde, C. 2, edt. Miranda Davis, 3-15. Londra: Zed Books, 1987.

Hernandez, Miguel J. "Kris vs. Krag." *Military History 23*, no. 4 (2006): s. 58-65.

Heschel, Susannah. "German-Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism." *New German Critique 36*, no. 1 (2012): s. 91-107.

Hoad, Neville. *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

———. "Arrested Development, or The Queerness of Savages: Resisting Evolutionary Narratives of Difference." *Postcolonial Studies 3*, no. 2 (2000): s. 133-58.

Hoad, Neville, Karen Martin, ve Graeme Reid, edt. *Sex and Politics in South Africa: The Equality Clause/Gay and Lesbian Movement/the Anti-Apartheid Struggle*. Cape Town: Double Storey, 2005.

Hochberg, Gil. *In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

———. "Introduction: Israelis, Palestinians, Queers: Points of Departure." *GLQ 16*, no. 4 (2010): s. 493-516.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience of History in a World Civilization, C. 1: The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1974. çev. Berkay Ersöz, *İslam'ın Serüveni*, Phoenix Yay.2017.

Homayounpour, Gohar. *Doing Psychoanalysis in Tehran*. Cambridge, MA: MIT Press, 2012. çev. Aslı Merthan, *Tahran'da Psikanaliz Yapmak*, Everest Yay. 2015.

Hooks, Bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press,1981.

———. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.

Houbballah, Adnan. "La psychanalyse et le monde arabe." La Célibataire, no. 8 (2004): s. 19-28.

———. *Le virus de la violence: La guerre civile est en chacun de nous*. Paris: Albin Michel, 1996.

Hunt, Margaret R. "Women in Ottoman and Western European Law Courts: Were Western European Women Really the Luckiest Women

in the World?" *Structures and Subjectivities: Attending to Early Modern Women* içinde, edt. Joan E. Hartman ve Adele Seeff, 176-99. Newark, DE: University of Delaware Press, 2007.

Huntington, Samuel P. "Democracy's Third Wave." *Journal of Democracy* 2, no. 2 (1991): s. 12-34.

———. "The Clash of Civilizations." *Foreign Affairs (1993)*: s. 29-30.

———. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

———. "The United States." *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracy to the Trilateral Commission* içinde, edt. Michael Crozler, Samuel P. Huntington, ve Joji Watanuki, s. 59-118. New York: New York University Press, 1975.

———. *Who Are We? The Challenges to American National Identity*. New York: Simon and Schuster, 2004. çev.Aytül Özer. *Biz Kimiz: Amerika'nın Ulusal Kimlik Anlayışı*. CSA Yay. 2004.

———. "Will More Countries Become Democratic?" *Political Science Quarterly 99*, no. 2 (1984): s. 193-218.

Hutcheson, Gregory S. "Return to Queer Iberia." *La Corónica (2001)*, http://college .holycross.edu/lacoronica/qi/2-Hutcheson.htm (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Ibiwoye, Dotun. "Gay Right Controversy: A Gathering Storm over Cameron's Comments." *Vanguard* (Nigeria), 23 Kasım 2011, http://www.vanguardngr.com/2011/11/gay-right-controversy-a-gathering-storm-over-camerons-comments/ (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

———. *el-İslâm ve Usûlü'l-hükm li Ali Abdurrâzık: Dirâse ve Vesâik*. Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyye li'l-dirâse ve'n-neşr, 2000.

Imber, Colin. *Ebu's Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

Irwin, Robert. *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. Londra:Penguin Books, 2007. çev. Bahar Tırnakçı, *Oryantalistler ve Düşmanları*, Yapı Kredi Yay. 2008.

"Islam against Nationalism." *Economist*, 2 Haziran 1962.

"Islam and the Arab Spring: Bring the Islamists In." *Economist*, 6 Ağustos 2011.

"Islam and Democracy: Uneasy Companions." Economist, 6 Ağustos 2011.

"Islam's Philosophical Divide: Dreaming of a Caliphate." *Economist*, 6 Ağustos 2011.

Işın, Engin F. "Citizenship after Orientalism: Ottoman Citizenship." *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences* içinde, edt. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu, s. 31-51. Londra: Routledge, 2005.

El-İlm ve'd-dîn ve't-tahlîlü'n-nefsî: A'mâlu'l-mutemeri'd-devliyyi's-sâlis li'l-muhallilîni'n-nefsiyyîni'l-arabî, Beyrut, 17-19 Mayıs, 2007. Beyrut: Daru'l-Farâbî, 2008.

İmâre, Muhammed. *Abdurrahman el-Kevâkibî: Şehîdu'l-hurriyye ve Muceddidu'l-islâm*. Beyrut: Dâru'l-vahde, 1984.

Jacob, Wilson C. "Other Inscriptions: Sexual Difference and History Writing between Futures Past and Present." H-net'te yayımlandı, Eylül 2009, http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=25004 (erişim tarihi 1 April 2014).

Jacquemond, Richard. "Translation Policies in the Arab World: Representations, Discourse and Realities." *Translator 15*, no. 1 (2009): s. 15-35.

Jad, Islah. "Comments from an Author: Engaging the Arab Human Development Report 2005 on Women." *International Journal of Middle East Studies 41* (2009): s. 61-62.

———. "The Demobilization of the Palestinian Women's Movement." *Women's Movements in the Global Era* içinde, edt. Amrita Basu, s. 329-58. Philadelphia: Westview Press, 2010.

———. "Islamist Women of Hamas: A New Women's Movement." *On Shifting Ground: Muslim Women in a Global Era* içinde, edt. Nouraine-Simone, s. 172-202. New York: Feminist Press at CUNY, 2005.

Jayawardena, Kumari. *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londra: Zed Books, 1986.

Jbeili, Karim. *Le psychisme des Orientaux: Différences et déchirures*. Montréal: Liber, 2006.

Jirjis, Sabri. *el-Turâsu'l-Yahûdî e's-Suhyûnî ve'l-fikru'l-Fruydî: Edvâ ale'l-usûli's-suhyûniyye li fikri Sighmund Fruyd*. Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1970.

Johnson, Ian. *A Mosque in Munich: Nazis, the CIA, and the Muslim Brotherhood in the West*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2010. çev. Serhat Ataman, *Münih'te Bir Cami*, Mikado Yay. 2012.

Kader, Hussein Abel. "La psychanalyse en Égypte entre un passé ambitieux et un future incertain." La Célibataire, no. 8 (Printemps 2004): s. 61-73.

Kahn, Paul W. *Putting Liberalism in Its Place. Princeton*, NJ: Princeton University Press, 2008.

Kaiser, Thomas. "The Evil Empire: The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth- Century French Political Culture." *Journal of Modern History 72*, no. 1 (2000): s. 6-34.

Kamal, Hala. "Translating Women and Gender: The Experience of Translating The Encyclopedia of Women and Islamic Cultures into Arabic." *Women Studies Quarterly 36*, sayılar. 3-4 (2008): s. 254-68.

Kandiyoti, Deniz. "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective." *Women in Middle Eastern History* içinde, edt. Nikki R. Keddie ve Beth Baron, 23-42. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

Kapur, Ratna. "The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the Native Subject in International/Post Colonial Feminist Legal Politics." *Harvard Human Rights Journal 15*, no. 1 (2002): s. 1-38.

Al-Kassim, Dina. "Epilogue." *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire* içinde, edt. Kathryn Babayan ve Afsaneh Najmabadi, s. 297-339. Cambridge, MA: Harvard Center for Middle East Studies, 2008.

———. "Psychoanalysis and the Postcolonial Genealogy of Queer Theory." *International Journal of Middle East Studies 45*, no. 2 (2013): s. 343-46.

Katyal, Sonya. "Exporting Identity." *Yale Journal of Law and Feminism 14*, no. 1 (2002): s. 97-157.

Katz, Jonathan Ned. *The Invention of Heterosexuality*. New York: Dutton, 1995.

Keck, Margaret E., ve Kathryn Sikkinik. *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

Kedourie, Elie. *Democracy and Arab Political Culture.* Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992.

el-Kevâkibî, Abdurrahman. *Tabâiu'l-istibdâd ve mesâriu'l-isti'bâd, el-A'mâlu'l-kâmile li'l- Kevâkibî* içinde, edt. Muhammed Cemal Tahhan. Beyrut: Merkezu Dirâseti'l-vahdeti'l-Arabiyye.

———.*Ümmü'l-kurâ, el-A'mâlu'l-kâmile li'l- Kevâkibî* içinde, edt. Muhammed Cemal Tahhan. Beyrut: Merkezu Dirâseti'l-vahdeti'l-Arabiyye.

Halafallah, Muhammad. *El-Kur'an ve'd-devle.* Kahire: Mektebetü'l-anglu'l-mısriyye, 1973.

Halil, Üsâme, edt. *Mustafa Zeyver: fî zikrâ el-Âlim ve'l-fennân ve'l-insân.* Paris: Me'hadü'l-Luğa ve'l-hadaratü'l-Arabiyye. 1997.

Kabbal, el-Mu'ti. "El-İslâm ve Sahvetü't-tufûle" Hivâr mea Mâlik Şibl, *Et-tahlîlü'n-nefsî ve's-sekâfeti'l-arabiyyeti'l-İslâmî* içinde, s. 73-82. Şam: Dâru'l-bidâye, 2008.

Khatibi, Abdelkebir. "Argument." Cahiers Intersignes, no. 1 (1990).

———. "Du message prophétique (argument)." *Par-Dessus l'épaule* içinde, edt. Abdelkebir Khatibi, s. 77-89. Paris: Aubier, 1988.

———. "Frontières." *Cahiers Intersignes*, no. 1 (1990).

King-Irani, Laurie. "Imperiled Pioneer: An Assessment of the Institute for Women's Studies in the Arab World." *Muslim Women and the Politics of Participation* içinde, edt. Afkhami ve Friedl, 101-8. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1997.

———. "Women's Rights Are Human Rights." *Er-Râide 13*, sayılar 74-75 (1996): s. 11-12.

Klein, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism.* New York: Picador, 2008. çev. Selim Özgül, *Şok Doktrini Felaket Kapitalizminin Yükselişi.* Agora Yay. 2010.

Korey, William. *Taking on the World's Repressive Regimes: The Ford Foundation's International Human Rights Policies and Practices.* New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Kra, Pauline. "The Role of the Harem in Imitations of Montesquieu's Lettres Persanes." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 182 (1979): s. 273-83.

Kramer, Martin. "Muftis of Morningside Heights," 13 Ekim 2008 tarihli blog yazısı, http://www.martinkramer.org/sandbox/blog/page/14/

Kroebner, R. "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 14* (1951): s. 275-302.

Kugle, Scott. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims.* Oxford: Oneworld Publications, 2010.

Kuhn, Annette, and Ann Marie Wolpe, eds. *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production.* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press, 1962. çev. Nilüfer Kuyaş, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Kırmızı Yay. 2019.

Kurzman, Charles, ed. *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

———. *Modernist Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kutub, Seyyid. *El-İslâm ve Müşkilâtü'l-hadara*. Kahire: Dâru'ş-şurûk, 2005.

Landau, Jacob M. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford: Clarendon Press, 1990. çev. Nigar Bulut. *Pan-İslam Politikaları Ideoloji ve Örgütlenme*, Anka Yay.

———. "Saint Priest and His Mémoire sur les Turcs." *L'Empire Ottoman: La République de Turquie et la France* içinde, edt. Hâmit Batu ve Jean-Louis Bacqué- Grammont, 127-49. Istanbul: L'institut Français d'études Anatoliennes d'Istanbul, 1986.

Landler, Mark. "Clinton Praises Indonesian Democracy." *New York Times*, 18 Şubat 2009.

Laub, Katin. "Hamas Hard-Liners Edge toward Cease-Fire." *Associated Press*, 22 Haziran 2003.

Lazreg, Marnia. *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. New York: Routledge, 1994.

———. "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria." *Feminist Studies 14* içinde, no. 1 (1988): s. 81-107.

Lees, James Cameron. "Mohamedanism." *The Faiths of the World* içinde, St. Giles Lectures s. 331, 361-96. New York: Scribners, 1882.

Lenin, Vladimir Ilyich. "Preliminary Draft of Theses on the National and Colonial Questions." *Lenin on the National and Colonial Questions, Three Articles by Vladimir Lenin* içinde, s. 20-29. Peking: Foreign Languages Press, 1967.

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

Levinas, Emmanuel. "The State of Caesar and the State of David." *Emmanuel Levinas, Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures* içinde, s. 177-87. çev. Gary D. Mole. Londra: Athlone Press, 1982.

Lewes, Kenneth. *The Psychoanalytic Theory of Male Homosexuality. Markham*, ON: Meridian Books, 1988.

Lewis, Bernard. "Communism and Islam." *International Affairs 30*, no. 1 (1954): s. 1-12.

———. "The Roots of Muslim Rage." *Atlantic Monthly 266* (1990): 47-60.

———. *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice.* New York:W. W. Norton, 1986.

Lewis, Hope. "Between Irua and 'Female Genital Mutilation': Feminist Human Rights Discourse and the Cultural Divide." *Harvard Human Rights Journal 8* (1995): s. 1-55.

Lewis, Hope ve Isabel Gunning. "Cleaning Our Own House: 'Exotic' and Familial Human Rights Violations." *Buffalo Human Rights Law Review 4* (1998): s. 123-40.

Livermon, Xavier. "Queer(y)ing Freedom: Black Queer Visibilities in Postapartheid South Africa" *GLQ 18*, sayılar. 2-3 (2012): s. 297-323.

Lockman, Zachary. *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004. çev. Burcu Birinci, *Hangi Ortadoğu? Oryantalizm-Tarih-Siyaset*, Küre Yay. 2012.

Long, Scott. "The Trials of Culture: Sex and Security in Egypt." *Middle East Report*, no. 230 (2004): s. 12-20.

———. "Unbearable Witness: How Western Activists (Mis)Recognize Sexuality in Iran." *Contemporary Politics* 15, no. 1 (2009): s. 119-36.

Losurdo, Domenico. *Liberalism: A Counter-History.* çev. Gregory Elliott. Londra: Verso, 2011. çev. Uğur Gezen, *Liberalizmin Karşı Tarihi*, Açılım Yay. 2018

Lugard, Frederick. *The Dual Mandate in British Tropical Africa.* 5. baskı. Hamden, CT: Archon Books, 1965.

Mahmood, Saba. "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War on Terror." *Women's Studies on the Edge* içinde, edt. Joan Wallach Scott, s. 81-114. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

———. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival." *Cultural Anthropology 16*, no. 2 (2001): s. 224-25.

———. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

———. "Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation." *Public Culture* 18, no. 2 (2006): s. 323-47.

Makarem, Ghassan. "The Story of Helem." *Journal of Middle East Women's Studies 7*, no. 3 (2011): s. 98-113.

———. "We Are Not Agents of the West." *Reset DOC*, 10 Aralık 2009, http://www.resetdoc.org/EN/Helem-replies-Massad.php (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Malcolm X. "Malcolm X: Human Rights and the United Nations." *Malcolm X:A Historical Reader* içinde, edt. James L. Conyers Jr. ve Andre P. Smallwood,125-30. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2008.

Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism. Princeton*, NJ: Princeton University Press, 1996.

Marchand, Susanne E. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*. Washington, DC ve Cambridge: German Historical Institute and Cambridge University Press, 2009.

Margoliouth, D. S. *Mohammedanism*. Londra: Williams and Norgate, 1896.

Marx, Karl. *The Communist Manifesto. The Marx-Engels Reader* içinde, edt. Robert Tucker, 469-500. New York: W. W. Norton, 1978. çev. Tanıl Bora. *Komünist Manifesto*, İletişim Yay. 2018

———. *The Eastern Question. Edt. Eleanor Marx Aveling and Edward Aveling*. Londra: Swab Sonnenschein, 1897.çev. Yurdagül Fincancı. *Doğu Sorunu*, Sol Yay. 2008

———. "Letter from Marx to Engels, 2 Haziran 1853." *K. Marx and F. Engels on Religion* içinde, s. 120-22. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957.

Massad, Joseph. "Affiliating with Edward Said." *Emancipation and Representation: On the Intellectual Meditations of Edward Said* içinde, edt. Hakem Rustom ve Adel Iskander, s. 23-49. Berkeley: University of California Press, 2010.

———. "Arab Instability and US Strategy." *Al-Jazeera* İngilizce Web Sitesi, 17 Temmuz 2012, http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/07/201271511521721772 .html (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

———. *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan*. New York: Columbia University Press, 2001.

———. "Conceiving the Masculine: Gender and Palestinian Nationalism." *Middle East Journal 49*, no. 3 (1995): s. 467-83.

———. "Débat: L'empire de la sexualité en question." *Revue Des Livres*, Mart-Nisan 2013, http://www.revuedeslivres.fr/debat-l'empire-de-«-la-sexualite-»-en-question-22-par-jospeh-massad/ (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

———. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

———. "L'empire de la Sexualité, ou peut-on ne pas être homosexuel (ou hé-térosexuel)? Entretien avec Joseph Massad." *Revue Des Livres*, Ocak-Şubat 2013, http://www.revuedeslivres.fr/l'empire-de-«-la-sexualite-»-ou-peut-on-ne-pas-etre-homosexuel-ou-heterosexuel-entretien-avec-joseph-massad/ (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

———. "Love, Fear, and the Arab Spring." *Public Culture 26*, no. 1 (2014): s. 129-54.

———. "Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission?" *Journal of Palestine Studies 30*, no. 1 (2000): s. 52-67.

———. "The Persistence of the Palestinian Question." *Cultural Critique*, no. 59 (2005): s. 1-23.

———. *The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians*. Londra: Routledge, 2006.

———. "Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World." *Public Culture 14*, no. 2 (2002): s. 361-85.

———.Reply to Ghassan Makarem, *Reset DOC*'ta 14 Aralık 2009 tarihinde yayımlandı, http://www.resetdoc.org/EN/Massad-counter-replies.php (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

———. "Sexuality, Literature, and Human Rights in Translation." *Teaching World Literature* içinde, edt. David Damrosch, 246-57. New York: Modern Language Association, 2009.

Massell, Gregory J. *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

Massignon, Louis. "Introduction à l'étude des revendications musulmanes." *Revue du monde Musulman 39* (1920): s. 1-26.

———. "Three Prayers of Abraham." *Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon içinde*, edt. Herbert Mason, 257-72. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989.

———. "Trois prières d'Abraham, père de tous les croyants." *Parole Donnée* içinde, 19-49. Paris: Julliard, 1962.

Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Mavelli, Luca. *Europe's Encounter with Islam: The Secular and the Postsecular*. Londra: Routledge, 2012.

McCormick, Jared. "Hairy Chest, Will Travel: Tourism, Identity, and Sexuality in the Levant." *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 3 (2011): s. 71-97.

Mehrez, Samia. *Egypt's Culture Wars: Politics and Practice*. Londra: Routledge, 2008.

Mehta, Uday Singh. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Mejcher, Helmut. *Imperial Quest for Oil: Iraq, 1910-1928*. Londra: Ithaca Press, 1976.

Menocal, María Rosa. "Pride and Prejudice in Medieval Studies: European and Oriental." *Hispanic Review 53*, no. 1 (Kış 1985): s. 61-78.

———. *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987).

Mepschen, Paul, Jan Willem Duyvendak, ve Evelien H. Tonkens. "Sexual Politics, Orientalism, and Multicultural Citizenship in the Netherlands." *Sociology 55*, no. 5 (2010): s. 962-79.

Mercer, Kobena ve Isaac Julien. "Race, Sexual Politics and Black Masculinity: A Dossier." *Male Order, Unwrapping Masculinity* içinde, edt. Rowena Chapman ve Jonathan Rutherford, 97-164. Londra: Lawrence and Wishart,1988.

Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Cambridge: Schenkman, 1975. çev. Mine Küpçü, *Peçenin Ötesi İslam Toplumunda Kadın ve Erkek Dinamikleri*, Yayınevi Yay. 1995.

Meyerowitz, Joanne. "Transnational Sex and U.S. History." *American Historical Review* 114, no. 5 (2009): 1273-86.

Mill, John Stuart. *On Liberty. In On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1991. çev. Berkay Tartıcı, *Özgürlük Üzerine*, Kutu Yay. 2019.

Mir-Hosseini, Ziba. *The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Mitchell, Juliet. *Psychoanalysis and Feminism*. New York: Pantheon Books, 1974.

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Mitchell, Timothy. *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. Londra: Verso, 2011. çev. Fırat Berksun, *Karbon Demokrasi: Petrol Çağında Siyasal İktidar*, Açılım Yay. 2014.

———. "The Middle East in the Past and Future of Social Science." *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines* içinde, edt. David Szanton, s. 74-118. Berkeley: University of California Press, 2002.

Moghadam, Valentine M. "Feminist Networks North and South: DAWN, WIDE and WLUML." *Journal of International Communication 3*, no. 1 (1996): s. 111-25.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo ve Lourdes Torres, edt. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de. *The Spirit of the Laws*. çev. Thomas Nugent. New York: Hafner, 1949.

Morgan, Robin. *Sisterhood Is Global: The International Women's Movement Anthology*. New York: Anchor Press/Doubleday, 1984.

Morris, Rosalind. "All Made Up: Performance Theory and the Anthropology of Sex and Gender." *Annual Review of Anthropology 24* (1995): s. 567-92.

———. "Theses on the Question of War: History, Media, Terror." *Social Text 20*, no. 3 (2002): 149-75.

Moyn, Samuel. *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010. çev. Firdevs Ev, *Son Ütopya Tarihte İnsan Hakları*, Koç Üniversitesi Yay. 2017.

Murray, Stephen O., ve Will Roscoe, edt. *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press, 1997.

Musa, Seleme. *el-Aklu'l-bâtın ve meknûnetü'n-nefs*. Kahire: Dâru'l-hilâl, 1928.

———. *Aklî ve Akluk*, Kahire: Seleme Musa Li'n-neşr, 1947.

Musallam, B. F. *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

el-Mutî'î, Muhammed Bahît. *Hakîkatü'l-İslâm ve Usûlü'l-hükm*, Kahire: 1926.

Mübârekfûrî, Rahmân. *er-Rahîku'l-mahtûm: Bahs fi's-sîreti'n-nebeviyye alâ Sâhibinâ Efdalu's-salât ve's-selâm*. Riyad: Mektebetü Dâri's-selâm, 1995. çev. Mustafa Genç, *Hz. Peygamber'in Sîreti, Ahlâkı ve Daveti*, Beka Yay., 2015.

Mürüvvet, Hüseyin. *Dirâsetü'n-nakdiyye, fî Dav'i'l-menheci'l-vâkiî*. Beyrut: Mektebetü'l-maarif, 1965.

Neccâr, Abdülvehhab. *Kısâsu'l-enbiyâ*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî ve Şürekâihî li't-tab' ve't-tevzî', 1966.

Najmabadi, Afsaneh. "Said's War on the Intellectuals." Editöre mektup. *Middle East Report* (1991): s. 42-44.

———. "Transing and Transpassing across Sex-Gender Walls in Iran." *Women's Studies Quarterly 36*, sayılar 3-4 (2008): s. 23-42.

———. *Women with Mustaches and Men without Beards*. Berkeley: University of California Press, 2005.

———. "Wrong Regardless." Editöre mektup. *Iranian*, 18 Eylül 2001, http://iranian.com/Opinion/2001/September/Wrong/index.html.

Newman, Louise. *White Women's Rights: The Racial Origins of Feminism in the United States*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Nicolacopoulos, Toula. *The Radical Critique of Liberalism: In Memory of a Vision*. Melbourne: repress, 2008.

Norman, Daniel. *The Arabs and Medieval Europe*. Londra: Longman, 1975.

Northrop, Douglas. *Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.

Norton, Anne. *Alternative Americas: A Reading of Antebellum Political Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

———. "On the Muslim Question." *Democracy, Religious Pluralism and the Liberal Dilemma of Accommodation* içinde, edt. M. Mookherjee, s. 65-76. C. 7. *Studies in Global Justice*. New York: Springer, 2011.

———. *On the Muslim Question*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.

en-Nuveyhî, Muhammed. *Nefsiyyetü Ebû Nuvâs*. Kahire: Dâru'l-fikr, 1970.

Obama, Barack. "Text: Obama's Speech in Cairo." *New York Times*, 4 Temmuz 2009.

Okin, Susan Moller, vd. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Oliver-Dee, Sean. *The Caliphate Question: The British Government and Islamic Governance*. *Plymouth*, England: Lexington Books, 2009.

Owen, Roger. *Lord Cromer: Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Padmore, George. *How Britain Rules Africa*. Londra: Wishart Books, 1936.

Paidar, Parvin. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Parry, Clive. "Climate of International Law in Europe." *Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting 47* (23-25 Nisan 1953): s. 37-44.

Pierce, Leslie. "Writing Histories of Sexuality in the Middle East." *American Historical Review* 114, no. 5 (2009): 1325-39.

Pirenne, Henri. *Mohammed and Charlemagne*. çev. Bernard Miall. New York: Barnes and Noble Books, 1992. çev. Mehmet Akif Kılıçbay, *Hz. Muhammed ve Charlemagne*, İmge Yay. 2006.

Povoledo, Elisabetta. "A Call for Aid, Not Laws, to Help Women in Italy." *New York Times*, 18 Ağustos 2013.

Puar, Jasbir K. "Circuits of Queer Mobility: Tourism, Travel, and Globalization." *GLQ 8*, sayılar 1-2 (2002): s. 101-37.

———. "Homonationalism as Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities." *Jindal Global Law Review* 4, no. 2 (Kasım 2013): s. 23-43.

———. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

Puar, Jasbir K., ve Maya Mikdashi. "On Positionality and Not Naming Names: A Rejoinder to the Response of Maikey and Schotten." *Jadaliyya*, 10 Ekim 2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/7792/on-positionality-and-not-naming-ames_a-rejoinder- (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

———. "Pinkwatching and Pinkwashing: Interpenetration and Its Discontents." *Jadaliyya*, 9 Ağustos 2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/6774/pinkwatching-and-pinkwashing_interpenetration-and- (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Quinet, Edgar. *Le Christianisme et la Révolution française*. Paris: Fayard, 1984.

Ramazan, Ahmed es-Seyyid Ali. *el-İslâm ve't-tahlîlü'n-nefsî inde Fruyd*. El-Mensûra, Mısır: Mektebetü'l-îmân, 2000.

Ramusack, Barbara N. "Cultural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies: British Women Activists in India, 1865-1945." *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance* içinde, edt. Nupur Chaudhuri ve Margaret Strobel, s. 119-36. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Rancière, Jacques. *Hatred of Democracy*. çev. Steve Corcoran. Londra: Verso, 2006.

Al-Rasheed, Madawi. *A Most Masculine State: Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Abdürrâzık, Ali. *El-İslâm ve Usûlü'l-hükm, Bahs fi'l-hilâfe ve'l-hüküme fi'l-İslâm*, edt. Memduh Hakkı. Beyrut: Dâru Mektebeti'n-nehâr, 1966.

Reid, Donald Malcolm. *Cairo University and the Making of Modern Egypt.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Renan, Ernest. "Islamism and Science." *Orientalism: Early Sources*, vol. 1, Readings in Orientalism, edt. Bryan S. Turner, s. 199-217. Londra: Routledge, 2000.

Rodinson, Maxime. *Islam and Capitalism.* çev. Brain Pierce. Austin: University of Texas Press, 1981. çev. Orhan Suda, *İslam ve Kapitalizm*, Gün Yay.1969.

———. *Muhammad: Prophet of Islam.* Londra: Tauris Parke Paperbacks, 2002. çev. Atilla Tokatlı, *Hazreti Muhammed*, Gün Yay.1969.

Rooney, Caroline. "Derrida and Said: Ships That Pass in the Night." *Edward Said and the Literary, Social, and Political World* içinde, edt. Ranjan Ghosh, 36-52. Londra: Routledge, 2009.

Rossi, Ettore. "Una traduzione Turca dell'opera 'Della Tirannide' di V. Alfieri proba-bilmente conosciuta da al-Kawakibi" (A Turkish Translation of the Work "Of Tyranny" by V. Alfieri, Probably Known to al-Kawakibi). *Oriente Moderno 34*,no. 7 (1954): s. 335-37.

Sabsay, Leticia. "The Emergence of the Other Sexual Citizen: Orientalism and the Modernization of Sexuality." *Citizenship Studies 16*, sayılar. 5-6 (2012): s. 605-23.

es-Saʿdavî, Nevâl. *Dirasat ani'l-mer'e ve'r-racul fî müctemei'l-arabî.* Beyrut: el-Müessesetü'l-arabiyye li'l-dirâsat ve'n-neşr, 1986.

Sadowski, Yahya. "The New Orientalism and the Democracy Debate." *Political Islam: Essays from Middle East Report* içinde, edt. Joel Beinin ve Joe Stork, s. 33-50. Berkeley: University of California Press, 1997.

Safouan, Mustafa. "Pratique analytique dans le monde arabe: Incidences et difficulté." *La Célibataire*, no. 8 (2004): s. 11-18.

———. *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing.* Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.

Safvân, Mustafa, ve Adnan Hubbu Allah. *İşkâliyyetü'l-müctemei'l-arabî, Kıraatün min manzuru't-tahlîli'n-nefsî.* Beyrut: El-merkezü's-sekâfiyyeti'l-arabiyye, 2008.

Said, Edward W. *Conrad and the Fiction of Autobiography*. New York: Columbia University Press, 2008. çev. Ferit Burak Aydar, *Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca*, Agora Yay. 2010.

———. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the World*. gözden geçirilmiş baskı, New York: Vintage Books, 1997. çev. Aysun Babacan, *Medyada İslam Gazeteciler ve yazarlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?* Metis Yay. 2017.

———. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993. çev. Necmiye Alpay, *Kültür ve Emperyalizm*, Hil Yay. 2006.

———. *The End of the Peace Process: Oslo and After*. New York: Pantheon, 2000.

———. *Freud and the Non-European*. Londra: Verso, 2003. çev. Erol Mutlu. *Freud ve Avrupalı Olmayan*, Aram Yay. 2004.

———. *On Late Style: Music and Literature against the Grain*. New York: Pantheon Books, 2006. çev. Özge Çelik, *Geç Dönem Üslubu: Rüzgara Karşı Edebiyat ve Müzik*, Metis Yay. 2008.

———. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978. çev. Berna Ülner, *Şarkiyatçılık*, Metis Yay.2017.

———. "Orientalism: An Exchange." *New York Review of Books*, 12 Ağustos 1982.

Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press, 2011. çev. Günseli Aksoy, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, Mahya Yay. 2012.

Salih, Sadeddin Seyyid. *Nazariyyetü't-tahlîli'n-nefsî inde Fruyd fî mîzâni'l-İslâm*. Cidde, Suudi Arabistan: Mektebetü's-sahâbe, 1993.

Sargent, Lydia, ed. *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.

Saunders, Frances Stoner. *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters*. New York: New Press, 2001.

Savage, Charlie. "Senators Say Patriot Act Is Being Misinterpreted." *New York Times*, 26 Mayıs 2011.

Schotten, Heike ve Haneen Maikey. "Queers Resisting Zionism: On Authority and Accountability beyond Homonationalism." *Jadaliyya*, 10 Ekim 2012, http://www.jadaliyya.com/pages/index/7738/queers-resisting-zionism_on-authority-and-accounta (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Schulman, Sarah. *Israel/Palestine and the Queer International*. Durham, NC: Duke University Press, 2012.

Schulze, Reinhard. *A Modern History of the Islamic World*. New York: New York University Press, 2002.

Schwanitz, Wolfgang G. "The German Middle Eastern Policy, 1871-1945." *Germany and the Middle East, 1871-1945* içinde, edt. Wolfgang G. Schwanitz, s. 1-23. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2004.

Scott, David, ve Charles Hirschkind, edt. "The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad." *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors* içinde, s. 243-303. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

Scott, Joan Wallach. *The Fantasy of Feminist History*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

———. *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007. çev. Merve Tabur, *Örtünmenin Siyaseti*, Boğaziçi Üniversitesi Yay. 2012.

Seçkinelgin, Hakan: "Global Activism and Sexualities in the Time of HIV/AIDS." *Contemporary Politics* 15, no. 1 (2009): s. 103-18.

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Shalakany, Amr. "On a Certain Queer Discomfort with Orientalism." *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law) 101* (28–31 Mart 2007): s. 125–29.

Sharafuddin, Mohammed. *Islam and Romantic Orientalism: Literary Encounters with the Orient*. Londra: I. B. Tauris, 1994.

Sharif, Regina. *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History*. Londra: Zed Press, 1983.

Sibony, Daniel. *Proche-Orient: Psychanalyse d'un conflit*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

Simpson, Bradley R. *Economists with Guns: Authoritarian Development and US-Indonesian Relations, 1960-1968*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

Sindi, Abdullah M. "King Faisal and Pan-Islamism." *King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia* içinde, edt. Willard A. Beling, s. 184-201. Londra: Croom Helm, 1980.

Slama, Raja Ben. "L'arbre qui révèle la forêt: Traductions arabes du vocabulaire freudien." Transeuropeenes: *International Journal of Critical Thought*, 5 Kasım 2009, http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/106/The_Tree_that_Reveals_the_Forest (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

———. "La psychanalyse en Égypte: Un problème de non-advenue." *La psychanalyse au Maghreb et au Machrek, Topique: Revue Freudienne, no.110* özel sayı (2010): s. 83-96.

Smith, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious." *Critical Terms for Religious Studies* içinde, edt. Mark C. Taylor, s. 269-83. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

———. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

———. *Outside in the Teaching Machine.* New York: Routledge, 1993.

———. "The Politics of Translation." *Outside in the Teaching Machine* içinde, s. 200-225. New York: Routledge, 1993.

Springborg, Patricia. *Western Republicanism and the Oriental Prince.* Cambridge: Polity Press, 1992.

Stere, Emelia. "ACCEPTing the future: An Interview with Adrian Coman." *Central Europe Review 3*, no. 16 (2001), http://www.ce-review.org/01/16/stere16.html.

Stoler, Ann Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things.* Durham, NC: Duke University Press, 1995.

Stychin, Carl F. Governing Sexuality: *The Changing Politics of Citizenship and Law Reform.* Oxford: Hart, 2003.

Sukarieh, Mayssoun. "The Hope Crusades: Culturalism and Reform in the Arab World." *Political and Legal Anthropology Review 35*, no. 1 (2012): s. 115-34.

Suleiman, Yasir. *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology.* Washington, DC: Georgetown University Press, 2003.

Sullivan, Winifred Fallers. "Comparing Religions, Legally." *The Washington and Lee Law Review 63*, no. 1 (2006): s. 913-28.

Szymanski, Albert. *Human Rights in the Soviet Union: Including Comparisons with the USA.* Londra: Zed Books, 1984.

Şakir, Mahmud Muhammed. *Risâle fî Tarîk ilâ sekâfetinâ.* Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1992.

Taha, Abdülkadir, edt. *Mevsûatu'l-ilm ve't-tahlîli'n-nefsî.* Kuveyt: Dâru'-suâdi's-subâh, 1993.

Tanaka, Jennifer. "Report on the Symposium Homosexuality: A Human Right?" 1995, http://www.france.qrd.org/assocs/ilga/euroletter/35-Romania.html (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Tarabişi, George. *Hertaka 2: Ani'l-ilmâniyye ke İşkâliyyeti'l-İslâmiyyeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru's-sâkî, 2008.

———. *El-musakkafûnu'l-arab ve't-turâs: et-tahlîlü'n-nefsî li Usabi'l-cemâî*. Londra: Riyâdu'r-reyyis li'n-neşr, 1991.

———. *Er-rucule ve aydiyuluciyyetu'r-rucule fi'r-rivâyeti'l-arabiyye*. Beyrut: Dâru't-tâlia, 1983.

———. "Takdîm." Sighmund Fruyd, *Müstakbelü Vehm* içinde, çev. George Tarabişi, 5-6. Beyrut: Dâru't-tâlia, 1974.

———. *Ünsâ zıddu'l-ünsâ: Dirâse fi edebi Nevâl es-Sa'davî*. Beyrut: Dâru't-tâlia, 1984.

———. *Ukdetu Udib fi'r-rivâyeti'l-arabî*. Beyrut: Dâru't-tâlia, 1982.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. çev. Dost Körpe, *Seküler Çağ*, İş Bankası Kültür Yay. 2019.

Tessler, Mark ve Amaney Jamal. "Political Attitude Research in the Arab World: Emerging Opportunities." *PS: Political Science and Politics 39*, no. 3 (2006): s. 434-35.

Thomas, Greg. *The Sexual Demon of Colonial Power: Pan-African Embodiment and Erotic Schemes of Empire*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.

Thoreson, Ryan Richard. "Power, Panics, and Pronouns: The Information Politics of Transnational LGBT NGOs." *Journal of Language and Sexuality 2*, no. 1 (2013): s. 145-77.

Tilly, Charles, edt. "The Emergence of Citizenship in France and Elsewhere." *Citizenship, Identity and Social History* içinde, s. 223-37. Melbourne: University of Cambridge Press Syndicate, 1996.

Tolan, John, Gilles Veinstein, ve Henry Laurens. *Europe and the Islamic World: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. 2 Cilt. New York: Adlard and Saunders, 1838. çev. Seçkin Sertdemir, *Amerika'da Demokrasi*, İletişim Yay. 2019.

———. *Oeuvres complètes*. Edt. Jacob-Peter Mayer. Paris: Gallimard, 1951.

Trotsky, Leon. "Perspectives and Tasks in the East." Sovyetler Birliği'ndeki Doğu Emekçileri Komünist Üniversiteleri'nin 3. yıldönümünde yaptığı açılış konuşması, 21 Nisan 1924, http://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/04/perspectives.htm (erişim tarihi 22 Şubat 2014).

Trumpener, Ulrich. *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.

Tucker, Judith. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine.* Berkeley: University of California Press, 1998.

"The Turkish Model: A Hard Act to Follow." *Economist*, 6 Ağustos 2011.

Turner, Bryan. "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam." *Orientalism, Islam, and Islamists*, edt. Asaf Hussain, Robert Olson ve Jamil Qureshi, 20-35. Brattleboro, VT: Amana Books, 1984.

UNAIDS. HELEM: *A Case Study of the First Legal, Above-Ground LGBT Organization in the MENA Region.* 21 Ekim 2008'de yayımlanan rapor.

United Nations Development Program. *Arab Human Development Report 2003: Building a Knowledge Society.* New York: UNDP, 2003.

———. *The Arab Human Development Report 2005: Towards the Rise of Women in the Arab World.* New York: UNDP, 2003.

Valensi, Lucette. *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

Valentine, David. *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category.* Durham, NC: Duke University Press, 2007.

Van Sommer, Annie. *Our Muslim Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It.* New York: F. H. Revell, 1907. http://archive.org/stream/ourmoslemsisters30178gut/30178-8.txt (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Vance, Carole. "Anthropology Rediscovers Sexuality: A Theoretical Comment." *Social Science and Medicine 33*, no. 8 (1991): s. 875-84.

Venturi, Franco. "Oriental Despotism." *Journal of the History of Ideas 24*, no. 1 (1963): s. 133-42.

"Violence against Women: A National Crime Victimization Survey Report." ABD Adalet Bakanlığı, Washington, DC, Ocak 1994.

Vitalis, Robert. *America's Kingdom: Mythmaking on the Saudi Oil Frontier.* Stanford. CA: Stanford University Press, 2007.

Voloshinov, V. N. *Freudianism: A Marxist Critique.* Londra: Verso, 2012.

Volpp, Leti. "Blaming Culture for Bad Behavior." *Yale Journal of Law and Humanities 12* (2000): s. 89-117.

———. "(Mis)Identifying Culture: Asian Women and the 'Cultural Defenses.'" *Harvard Women's Law Journal 57* (1994): s. 91-93.

von Grunebaum, G. E. *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition.* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1955.

Waltz, Susan Eileen. "Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States." *Human Rights Quarterly 26*, no. 4 (2004): s. 799-844.

Warner, Michael. "Something Queer about the Nation-State." *After Political Correctness: The Humanities in the 1990s* içinde, edt. Christopher Newfield ve Ronald Strickland, 361-71. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

Waterbury, John. "Democracy without Democrats: The Potential for Political Liberalization in the Middle East." *Democracy without Democrats? The Renewal of Policy in the Muslim World* içinde, edt. Ghassan Salamé, 23-47. Londra: I. B. Tauris, 2001.

Waterbury, John, ve Alan Richards. *A Political Economy of the Middle East.* Boulder, CO: Westview Press, 1990.

Watt, Nicholas. "Cameron Calls on Islam to Embrace Democracy and Reject Extremism." *Guardian*, 12 Nisan 2012.

Weber, Elisabeth. *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace.* New York: Fordham University Press, 2013.

Weeks, John. *Among Congo Cannibals. Philadelphia:* J. B. Lippincott, 1913.

Weston, Kath. "Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology." *Annual Review of Anthropology 22 (1993)*: s. 339-67.

Wilde, Oscar. *Two Plays by Oscar Wilde: An Ideal Husband and A Woman of No Importance.* New York: Signet Classics, 1997.

Williams, Raymond. *Culture and Society, 1780-1950.* New York: Columbia University Press, 1983. çev. Uğur Kocabaşoğlu, *Kültür ve Toplum,* İletişim Yay. 2017.

———. *Keywords: Vocabulary of Culture and Society.* Gözden geçirilmiş baskı Oxford: Oxford University Press, 1983. çev. Savaş Kılıç, *Anahtar Sözcükler,* İletişim Yay. 2016

Wise, Christopher. "Deconstruction and Zionism: Jacques Derrida's Specters of Marx." *Diacritics 31*, no. 1 (2001): s. 56-72.

Wittfogel, Karl A. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.* New Haven, CT: Yale University Press, 1957.

Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman. 1792.* New York: Dover, 1996. çev. Duygu Akın, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi,* Kafka Yay.2019.

Wood, Elizabeth A. *The Baba and the Comrade: Gender and Politics in Revolutionary Russia*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Yerushalmi, Yosef Haim. *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

Yıldız, Yasemin. "Governing European Subjects: Tolerance and Guilt in the Discourse of 'Muslim Women.'" *Cultural Critique 77 (2011)*: s. 70-101.

Zeyver, Mustafa. "Edvâ ale'l-müctemei'l-İsrâilî: Cedelü's-seyyid ve'l-abd." *Mustafa Zeyver: fi zikrâ el-Âlim ve'l-fennân ve'l-insân* içinde, edt. Üsâme Halil. s. 78-92. Paris: Me'hadü'l-Luğa ve'l-hadaratü'l-Arabiyye, 1997.

———. "Saykuluciyyetu't-taassub." *Mustafa Zeyver: fi zikrâ el-Âlim ve'l-fennân ve'l-insân* içinde, edt. Üsâme Halil. s. 59-77. Paris: Me'hadü'l-Luğa ve'l-hadaratü'l-Arabiyye, 1997.

Žižek, Slavoj. "Against Human Rights." *New Left Review 34 (2005)*: 115-16.

———. "A Glance into the Archives of Islam," http://www.lacan.com/zizarchives .htm (erişim tarihi 1 Nisan 2014).

Zolondek, L. "Sabunji in England, 1876-1891: His Role in Arabic Journalism." *Middle Eastern Studies 14*, no. 1 (1978): 102-15.

Zonana, Joyce. "The Sultan and the Slave: Feminist Orientalism and the Structure of 'Jane Eyre.'" *Signs 18*, no. 3 (1993): 592-617.

DİZİN

1. Abdülmecit *110*

1. Dünya Savaşı *72, 116, 127, 262*

2. Abdülhamit *86, 93, 110*

2. Dünya Savaşı *37, 42, 56, 64, 67, 72, 75, 76, 104, 108, 122, 123, 127, 128, 138, 166, 179, 184, 202, 248, 324, 360, 390*

2. Wilhelm *94, 116*

11 Eylül *20, 46, 52, 79, 81, 133, 142, 151, 207, 208, 277, 389*

20 Mart Cephesi *11*

\"yerli\" gelenek *44*

A

Aamir Müfti *8*

Abbas Hilmi *88, 90, 112, 117, 131*

ABD *13, 20, 21, 22, 26, 27, 29, 35, 36, 37, 41, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 62, 64, 65, 69, 72, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 138, 142, 143, 148, 150, 152, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 184, 185, 192, 197, 200, 202, 203, 207, 208, 210, 212, 215, 216, 219, 231, 232, 235, 241, 244, 245, 246, 248, 249, 252, 253, 254, 262, 263, 264, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 281, 283, 290, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 313, 315, 318, 324, 326, 328, 329, 335, 338, 358, 372, 383, 384, 397, 422, 442*

ABD Dış İşleri Bakanlığı *64, 72, 100, 102, 107, 108, 202*

Abdel Razzaq Takriti *9*

ABD Enformasyon Kurumu *203*

Abdullah Güşe *103*

Abdurrahman el-Kevâkibî *112, 113, 114, 115, 116, 410, 425*

Abdünnâsır *101, 105, 107*

Abdürrâzık *437*

Abu Nuwas *279*

ACCEPT *313*

ACMES *11*

Açe *82, 83, 93*

açılma *154, 201*

Afganistan *65, 100, 108, 121, 133, 142, 175, 176, 246, 252, 326*

Afrika *10, 13, 20, 23, 30, 40, 42, 43, 44, 56, 58, 63, 68, 72, 74, 77, 78, 90, 91, 92, 95, 119, 121, 145, 147, 150, 155, 171, 173, 182, 185, 188, 196, 222, 290, 302, 312, 314, 318, 323, 343, 383, 384, 394, 403, 412*

Afrika Ulusal Kongresi *314*

Afro-Amerikan *51, 166, 171, 175, 290, 327*

Afsaneh Najmabadi *261, 277, 298, 413, 427*

Ağa Han *119, 150*

Ahmad al-Mallah *10*

Ahmad Atif Ahmad *7*

Ahmed Dardir *8*

Ahmed Issawi *8*

Ahmet Urabi *88*

AIDS/HIV *271*

aile içi istismar *171, 254*

akılcılık *15, 18, 24, 36*

akıl-dışı *14*

aktif ve pasif vatandaşlık *38, 41, 44*

Alain Grosrichard *33*

Alan Mikhail *8*

Alasdair MacIntyre *14*

Alberto Toscano *10*

Alejandro Paz *9*

Alex Alexiev *109*

Alexandra Kollontai *154*

Alexis de Tocqueville *38, 337*

Alexis Wick *8, 10*

Ali Abunimah *8, 288*

Amerikan Demokrasisi *35*

Amerikan emperyalizmi *122, 363*

Amerikan medeniyeti *54*

Amerikan yerlileri *70*

Amnesty International *163, 166, 180, 412*

Amy Aisen Elouafi *10*

Anadolu *85*

anarşizm *13*

Anglikan Hizipleşmesi *10*

Anna Nukhrat *154*

Anne Norton *8, 48, 79, 178, 368, 378*

Anquetil-Duperron *70*

A Plea for Ethnography *217, 409*

Arabist Teori *31*

Arap Alt-kültürleri *10*

Arap-Amerikan bilginler grubu (AAUG) *58*

Arap Baharı *128, 129*

Arapça *11, 21, 23, 87, 88, 109, 112, 114, 117, 130, 131, 132, 183, 189, 198, 199, 204, 243, 248, 284, 285, 286, 287, 288, 308, 328, 335, 337, 341, 342, 346, 351, 354, 355, 370, 394, 405*

Arap Çalışmaları *11*

Arap Dünyası *11, 75, 109, 129, 183, 199*

Arap kafası *101*

Arap-körfez ülkeleri *69*

Arap kültürü *59, 205, 236, 253*

Arap milliyetçiliği *101*

arazi mülkiyeti *41*

Aristoteles *14*

Astraea Lesbian Foundation for Justice *271*

Asya Cinsiyetçiliği *10*

As'ad Abukhalil *7*

Atatürk *55, 120, 155*

Avro-Amerikan liberalizmi *7, 34*

Avro-Atlantik *26, 137, 255*

Avrupa *7, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 54, 56, 57, 60, 62, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 109, 112, 118, 119, 123, 126, 127, 130, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 152, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 167, 171, 172, 173, 174, 178, 179, 181, 183, 185, 192, 194, 195, 197, 198, 200, 202, 203, 208, 212, 214, 216, 219, 231, 241, 243, 244, 245, 249, 251, 252, 253, 255, 257, 258, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 295, 298, 301, 302, 305, 311, 313, 315, 317, 318, 320, 321, 325, 326, 328, 329, 343, 350, 352, 355, 363, 364, 369, 371, 372, 373, 376, 377, 378, 379, 380, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 393, 396, 399, 405, 406, 408, 438*

Avrupa despotizmi *44, 72, 73, 138*

Avrupalı Feministler *258*

Avrupalı İslam *347*

Avrupalı \"kültür\" *36, 264*

Avrupalı Oryantalistler *16, 19, 358*

Avrupa liberal düşüncesi *37*

ayak bağlama *142*

Aydınlanma *15, 25, 31, 43, 64, 70, 134, 157, 381, 391*

azınlıklar *79, 99, 163, 173*

B

Bağımsız Gey Forumu *277*

Balkanlar *85, 136*

Bandung Konferansı *104*

Baron Carra de Vaux *90*

Batı demokrasisi *32, 76*

Batı Hristiyanlığı *77*

Batılı İslami kültür *134*

Batı liberalizmi *14, 141, 143*

Batı Meselesi *31*

Bernard Lewis *23, 76, 79, 96, 277, 383, 387, 394, 401*

Beth Baron *11, 245, 427*

Beyaz Feminizm *144*

Beyrut *10, 11, 83, 87, 109, 112, 113, 115, 122, 183, 184, 244, 334, 335, 337, 354, 362, 372, 410, 414, 416, 421, 425, 427, 434, 437, 441*

bireycilik *18, 208, 283, 347, 359*

Birleşmiş Milletler *143, 158, 159, 163, 166, 200, 205, 209, 407*

Bryan Turner *39, 72, 73, 74, 137*

Budizm *53, 67, 333*

Burçak Keskin-Kozat *11*

C

Cameron Lees *53*

Camila Pastor de Maria y Campos *11*

Caroline Rooney *9, 402*

Catullus *279*

Cemaleddin Afgânî *59, 112, 356*

Ceza hukuku *44*

Charlemagne *30, 436*

Charles Kurzman *98*

Charles Taylor *25*

Cheryl Benard *99*

Christian Snouck Hurgronje *93*

CIA *81, 101, 104, 105, 106, 108, 109, 133, 426, 438*

cihatçı İslam *138*

cinsel haklar *15, 18, 27, 257, 259, 263, 276, 284, 324*

cinsellik *143, 178, 186, 191, 244, 248, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 273, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 290, 291, 293, 300, 305, 308, 312, 319, 320, 321, 323, 325, 327, 329, 330, 331, 377*

Cinsellik Hukuku *10*

cinsiyet ayrımı *142, 177*

Cinsiyet Kimliği *10*

Clara Zetkin *154*

Clinton *51, 52, 129, 276, 417, 429*

çatallaşmış bir vatandaşlık *44*

Çin Seddi *55*

çocuk evliliği *142, 191*

D

Daimi Mandalar Komisyonu *72*

Dale F. Eickelman *17*

Dana Sajdi *9*

Daniel Lerner *55, 101*

Daniel Pipes *67*

David Lloyd George *127*

demokrasi *15, 18, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 76, 78, 80, 81, 91, 97, 99, 106, 109, 116, 122, 123, 125, 126, 129, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 143, 156, 166, 180, 209, 214, 320, 324, 338, 343, 355, 356, 357, 365, 367, 372*

demokrasinin ötekisi *47, 136*

Despotik yönetim sistemleri *54*

despotizm *18, 32, 38, 39, 42, 43, 52, 70, 71, 72, 73, 114, 116, 125, 127, 136, 139, 144, 145, 209, 264*

devlet feminizmi *182, 235*

Din Faktörü *102*

din inşa etmek *99*

dini öznellikler *81*

doğal haklar *179*

doğrudan olmayan yönetim *74*

Doğulu *32, 33, 38, 40, 43, 72, 73, 74, 80, 139, 144, 145, 146, 149, 152, 154, 156, 158, 336,*

357, 379, 381, 388, 389, 392, 406

Doğu Meselesi 30, 31, 379

Domenico Losurdo 25, 38, 386

Douglas Mitchell 11

Durkheim 73

Dünya Bankası 66, 160, 168, 247, 272

Düşünce Özgürlüğü 98

E

Ebussuud Efendi 84

Edda Manga 10

Edgar Quinet 54

Edmond Douettee 95, 116

Edmund Burke 70, 71, 416

Edward P. Lilly 102

Edward Said 9, 14, 23, 32, 34, 37, 52, 75, 194, 243, 270, 277, 307, 316, 319, 339, 352, 356, 379, 387, 393, 402, 431, 437

Eisenhower 101, 102, 104, 106, 107, 124, 203, 419

el-ahvâlu'ş-şahsiyye 195

el-Hıvâr 109

El-hilafe 87

Elie Kedourie 75

Elisabeth Weber 12, 399

el-İttihad 87

el-Kaide 20, 109

Emily Ming Yao 8

emperyalizm 37, 74, 78, 106, 126, 148, 149, 192, 199, 267, 270, 272, 282, 294, 295, 301, 310, 312, 325, 329

Engin Işın 39, 73

En-nahle 87

Enver Sedat 109, 397

Equality Now 185, 186

Erica Friedl 168

Eric Kedourie 75

erkek hakları 179

Ernest Renan 53, 59, 60, 356, 380

er-Râide 183, 184, 185, 186

Eşcinsel 281, 282, 283, 284, 286, 288, 293, 294, 296, 310

Eşcinsellik Çalışmaları 260

Eşit Haklar Düzenlemesi [Equal Rights Amendment] 159

Evli Kadınların Mülkiyet Hakkı Yasası 146

Ezher Üniversitesi 131

F

Faris Hilmi 10

faşizm 13, 46, 367

Femonationalism (Feminist Ulusalcılık) 157

Fida Adely 211, 219

Filistin 22, 85, 103, 121, 133, 142, 194, 208, 219, 241, 247, 251, 286, 288, 310, 327, 328, 361, 362, 378, 381, 385, 386, 390, 398, 400, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408

Ford Foundation 171, 172, 183, 271, 328, 428

Ford Vakfı 58

Fouad Ajami 277

François-Emmanuel Guignard 84

François Guizot 61

Frederick Lugard 72

Freud Museum 9

G

Gabriel Almond 63

Gabriel Charmes 88

Gabriëlle Schleijpen 10

Gayatri Chakravorty Spivak 186, 189, 200, 287, 291, 296

Gayrimüslim Hakları 98

George Chauncey 267, 268, 293

George Padmore 44, 74

George Saliba 31

George W. Bush *29, 217*

Gerald Gaus *14*

Gerry J. Gilmore *72*

G. E. von Grunebaum *17*

Ghassan Salamé *75, 443*

Gil Anidjar *9, 380, 391, 393, 394, 412*

Gilberto Conde *11*

G. P. Badger *86*

Greg Thomas *266, 267, 282*

güç bağlamları *20*

Güçlü diller *20*

H

Haçlı Seferleri *30, 54, 376*

Hamas *22, 251, 426, 429*

Hasan İsmail el-Hudeybi *105*

Heartland Alliance *272*

Heba Raouf Ezzat *170, 200*

Heinrich Böll Foundation *272*

Hellenizm *45*

Henri Pirenne *30*

Henry Laurens *43, 88, 111, 119, 441*

heteroseksüellik *263, 267, 273, 279, 290, 303, 315*

hilafet *85, 86, 87, 93, 94, 114, 116, 118, 119, 121, 122, 123, 153*

Hilafet Hareketi *120*

Hilafet meselesi *115*

Hindistan *43, 56, 57, 65, 67, 70, 83, 85, 86, 87, 89, 110, 117, 119, 120, 142, 148, 150, 164, 170, 171, 173, 185, 194, 212, 335, 418*

Hinduizm *53, 333*

Hint Müslümanları *119, 120*

homofobi *18, 26, 263, 315*

homoseksüellik *263, 267, 279, 286, 290, 298, 305, 306, 308, 313, 315, 318, 322*

Homoseksüellik *10, 262, 269, 312*

Hope Lewis *171, 175*

hoşgörü *18, 27, 91, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 190, 301, 340, 346, 359, 371*

Hristiyan Araplar *21, 234*

Hristiyan Dünyası *24, 26*

Hristiyanlık *13, 18, 24, 32, 37, 46, 48, 53, 59, 68, 70, 77, 144, 149, 156, 179, 192, 258, 321, 336, 344, 347, 357, 378, 383*

Hristiyanlık biçimleri *13*

Hudna *22*

Hulefâ-yı Râşidîn *114, 115*

Hür Subaylar *105*

Hüseyin Abdülkadir *333, 341*

Hüsnü Mübarek *51, 109*

Hz. Muhammed *16, 21, 85, 86, 209, 349, 394, 436*

I

IMF *160, 168, 207, 247*

Inessa Armand *154*

Isaac Park *11*

Isabelle Gunning *175*

Islahat Fermanı *83*

Islah Jad *8, 9, 206, 207, 247, 251*

'Ismat Husu *9*

İbn Battuta *131*

İbn Sina *90*

İbrahim el-Müveylihi *87*

İbranilik *45, 46, 63*

İncil *63, 148, 381, 390*

İngiliz Dış İşleri Bakanlığı *96*

insan hakları *18, 65, 99, 126, 142, 144, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 192, 198, 205, 208, 214, 216, 223, 230, 233, 238, 244, 264, 274, 276, 303, 313, 322, 357, 364*

İnsan Hakları İzleme Örgütü *172, 314, 317*

İnsani Gelişime Dair Arap Raporu *143*

İran Devrimi *46, 56, 97, 182, 336*

İran İslam Cumhuriyeti *170, 182*

İran Mektupları *144*

irtica *114*

İslam *7, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 146, 150, 151, 152, 156, 157, 158, 163, 168, 169, 170, 180, 181, 186, 187, 188, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 204, 205, 207, 210, 211, 217, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 250, 253, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 274, 275, 276, 280, 283, 284, 289, 290, 291, 313, 316, 319, 321, 327, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 387, 390, 393, 394, 395, 398, 401, 403, 408, 413, 414, 415, 423, 424, 429, 433, 437, 438*

İslamcılık *59, 82, 87, 90, 91, 111, 119, 121, 221, 336, 340, 352, 366, 368*

İslam'da Cinsellik *259*

İslam Dünyası *34, 44, 76, 97, 107, 134, 137*

İslami despotizm *14, 156*

İslami homoseksüellik *277*

İslami Kanunlar Altında Yaşayan Kadınlar *187, 188, 189*

İslam Kültürü *102, 243, 284, 337, 351*

İslamofobi *46, 249, 326, 327, 367*

İslam siyaseti *114*

İslam ve Cinsellik *9*

İsmail Raci el-Faruqi *23*

İsmail Raji al-Faruqi *22*

İsrail *22, 203, 208, 249, 286, 307, 310, 327, 328, 361, 362, 381, 386, 389, 396, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 407*

J

Jacob M. Landau *85, 94, 110, 118*

Jacques Berque *96*

Jacques Derrida *12, 46, 47, 48, 363, 364, 371, 378, 391, 393, 396, 399, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 412, 443*

Jacques Rancière *80*

James A. Baker *8*

James Piscatori *17, 419*

James Swinburn *105*

Jayesh (Jay) Needham *10*

Jeff Handmaker *10*

Jeffrey Sacks *10*

Jim Crow kanunları *37*

Jimmy Carter *65, 396, 397, 417*

Joan Copjek *8*

Joan Scott *157, 251*

John D'Emilio *266*

John Locke *36*

John Louis Sabunji *87*

John Stuart Mill *38, 149, 151*

John Waterbury *75*

Joseph Massad *61, 106, 128, 194, 196, 199, 213, 251, 262, 269, 272, 302, 303, 308, 310, 319, 334, 362, 377, 385, 407, 412, 432*

Joyce Zonana *144*

J. Redhouse *86*

Juan Andres *31*

Judith Butler *8, 159, 196, 321, 322, 416*

Julia Borossa *9*

K

Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Yok Edilmesi Sözleşmesi *151, 222*

Kadına şiddet *170, 216*

kadın düşmanlığı *18, 26, 214, 236*

kadın hakları *15, 18, 27, 145, 148, 149, 155,*

169, 171, 172, 181, 184, 185, 205, 209, 217

Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi *145, 443*

Kadınlara Yönelik Şiddetin Önlenmesi, Cezalandırılması ve Ortadan Kaldırılması Yönelik Amerikan Sözleşmesi *171*

kadınların kıyafeti *99*

Kadınların sünnet edilmesi *175*

Kadın ve Cinsiyet Çalışmaları *10*

Kahire *7, 9, 17, 51, 60, 84, 88, 102, 103, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 119, 120, 122, 125, 130, 132, 149, 150, 155, 168, 171, 172, 198, 202, 203, 334, 335, 338, 362, 409, 410, 411, 415, 419, 421, 426, 427, 429, 434, 435, 440*

Kahire Konferansı *150, 168*

Kanan Makiyyah *277*

Kanunların Ruhu *33, 144*

Kaoukab Chebaro *8*

kapitalist determinizm *56*

kapitalizm *42, 168, 267, 269*

kapitülasyonlar *84, 141, 194*

karanlık çağ *30*

Karl A. Wittfogel *66*

Karl Marx *37, 55, 85*

Kasım Emin *111, 149, 150, 240*

Kaşgar *83*

Kathryn Babayan *261, 427*

Kathryn Sikkinik *164, 204, 427*

Kath Weston *279*

Katin Laub *22*

Katolik Enstitüsü *90*

Katolik Hristiyanlar *13*

Katolik Kilisesi *48, 54*

Katoliklik *37, 49, 357*

Khaled Ziyadah *10*

Kırım Harbi *85*

Kimliksizleştirme *10*

kişisel mülkiyet *41*

kişisel özerklik *74*

komünizm *13, 46, 81, 106, 107, 108, 109, 123, 124, 179, 185, 188, 269, 360, 367*

Kölelik *146*

Kral Faysal *107*

Kral Hüseyin *105, 106*

Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü *76*

Kral Suud *107*

Kur'ân *9, 16, 21, 214, 224, 226, 227, 290, 336, 339, 343, 345, 347, 352, 365, 368, 369, 393, 394*

Kutsal Savaş *85, 118*

Küçük Kaynarca Antlaşması *84*

Kültür *8, 46, 59, 61, 63, 69, 185, 193, 204, 205, 211, 225, 228, 237, 250, 295, 438, 441, 443*

Kültürel Hafıza *9*

kültürel özcü İslam *69*

küresel feminizm *186*

Küreselleşme *10, 220*

L

Lady Mary Wortley Montagu *147*

Lama Abu-Odeh *213*

Latin Amerika *56, 58, 62, 171, 181, 182, 185, 294, 318*

Lecia Rosenthal *8, 345*

Lehc *83*

Leninistler *270*

Leonard Binder *24, 97, 98*

Leonard Wood *132*

Leon Troçki *121, 152*

Leticia Sabsay *8, 325*

LGBTIQ hakları *288*

liberal bağnazlıklar *27*

liberal cumhuriyetçiler *54*

liberal feministler *146, 173, 178*

Liberal Feminizm *159*

liberalizm *13, 14, 15, 18, 25, 26, 35, 39, 91, 97, 138, 139, 141, 171, 185, 192, 209, 234, 237, 251, 258, 325, 331, 358, 360, 361, 369, 408*

liberalizmin evrenselleşmesi *16*

liberalizm misyonerleri *15*

liberal sivil toplum *73*

Lila Abu-Lughod *175, 216, 217, 239*

Lisa Anderson *61, 62*

Lisa Duggan *273, 326*

Lisa Weden *9*

Lord Cromer *111, 112, 130, 151, 435*

Lord Frederick Lugard *72*

Louis Althusser *39*

Louise Newman *148*

Louis Massignon *42, 85, 381, 391, 393, 432*

Lozan Anlaşması *120, 142*

M

Maastricht Antlaşması *36*

Madame de Staël *31*

Magda al-Nowaihi Ödülü *9*

Mahmud Muhammed Şâkir *17*

Mahmut Memdânî *40*

Mahnaz Afkhami *168, 169*

Marcela Zedan *11*

Marcel Proust *279*

Margaret Hunt *146*

Margaret Keck *164*

María Rosa Menocal *31*

Marnia Lazreg *186, 187, 196, 239, 247*

Marshall G. S. Hodgson *260*

Maruniler *21*

Marwa Elshakry *8*

Mary Wollstonecraft *144, 145, 193*

Matthew Arnold *46*

Max Freiherr von Oppenheim *117*

Maxim Rodison *42*

Max Weber *36*

Mayssoun Sukarieh *8, 208, 240*

medeni hukuk *44*

Medeniyetler Çatışması *77*

Memlûk hanedanını *110*

merkezi olmayan despotizm *44*

M. Hartin Hartmann *93*

MI6 *105, 418*

Michael Foucault *33*

Michael Salvatore *10*

Michael Warner *10, 281, 283, 294, 295*

Mikela Lundahl *10*

Mikhail Rostovtzeff *73*

misyonerler *15, 150, 183, 240*

Mithat Paşa *85*

M. Martin Hartmann *94*

M. Musurus Ghikis Bey *92*

modernite *82, 162, 169, 246, 318, 329, 334, 344, 365*

modern \"kültür\" *59*

modernleşme *52, 55, 56, 58, 62, 65, 66, 101, 111, 199, 257, 283, 338, 344*

modernleşme teorileri *62*

Mohammed Sharafuddin *138*

Mohammed Tabishat *9*

Montesquieu *33, 39, 70, 71, 73, 144, 411, 428, 434*

Mormonlar *13, 79*

Mouannes Hojairi *10*

Muhammed Abduh *42, 60, 88, 111, 112*

Muhammed Bahît el-Mutî'î *122*

Muhammed Esed *17*

Muhammed Halafallah *98, 102, 103*

Muhammed İmâre *116, 122, 149*

Muna al-Harawi *184*

Mücahit Bilici *23*

Müslüman kadınlar *144, 147, 150, 154, 168, 169, 187, 189, 190, 217, 301*

Müslüman Kardeşler *101, 102, 104, 106, 128, 262*

Müslüman Sekülerlik *25*

N

Nadezhda Krupskaya *154*

Nahla Abdo *9*

Namık Kemal *85*

Napolyon *24, 70, 110, 212, 253*

Nasser Abourahmeh *8, 403*

Nat Muller *10*

Nazi rejimi *46*

Necd *83, 92*

Nestor Almendros *274*

Neville Hoad *8, 269, 281, 314*

Newt Gingrich *80*

Nietzsche *14*

Nimer Sultany *9*

Norman Daniel *138*

O

Obama *51, 52, 132, 133, 276, 435*

Orlando Jimenez Leal *274*

Ortaçağ karanlığı *45*

Ortadoğu *9, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 64, 65, 69, 75, 79, 103, 106, 124, 127, 181, 216, 241, 243, 260, 261, 262, 292, 293, 306, 312, 314, 316, 320, 368, 394, 397, 404, 406, 407, 418, 430*

Ortadoğu Araştırma ve Bilgi Projesi (MERIP) *58*

Ortadoğu Çalışmaları Kurumu *58*

Ortadoğu'da ve Güney Asya'da Haklar Konuşuyor ve Haklar İşliyor *9*

Ortadoğu Ortaklık Açılımı *241*

Ortodoks Kilisesi *84*

Oryantalizm *9, 30, 32, 35, 52, 58, 62, 70, 71, 75, 125, 126, 228, 301, 306, 307, 316, 318, 319, 325, 356, 360, 376, 377, 379, 387, 388, 399, 400, 406, 430*

Oscar Wilde *50, 279, 443*

Osmanlı *18, 33, 35, 63, 70, 71, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 110, 112, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 141, 147, 174, 194, 242, 312, 355, 379*

Osmanlı Anayasası *86*

Osmanlı halifesi *86, 89, 117*

Ovidius *279*

özgürlük *15, 18, 37, 49, 73, 93, 123, 125, 135, 147, 149, 169, 192, 193, 223, 226, 280, 281, 284, 301, 302, 320, 346, 363, 364, 371*

P

Pan-İslamizm *93*

Papalık *89, 318*

Pascale Casanova *20*

patolojik *14, 216, 351*

Patricia Springborg *73*

Paul Gilroy *78*

Pauline Kra *144*

Paul Kahn *15*

peçe *142, 155*

Pekin Konferansı *168, 186*

Peter Berenson *180*

Peter Gran *42, 62*

petrol *58, 69, 72, 103, 123, 247, 389*

PIGS *36*

Platon *273, 279*

politik kültür *63, 64, 277*

Protestan Hristiyanlık *15, 42, 142, 148, 232*

Protestan İslam *101*

Protestanlık *29, 37, 49, 68, 97, 137*

psikanaliz *27, 273, 308, 333, 334, 335, 336, 338, 350, 354, 356, 361, 363, 364, 368, 369, 370, 373*

Psikolojik Strateji Kurulu *101*

Q

Queer *152, 269, 277, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 304, 314, 320, 324, 327, 328, 377, 415, 417, 419, 423, 425, 427, 430, 436, 438, 439, 443*

R

Ramón Gutiérrez *9*

Rand Corporation *98, 108*

Ratna Kapur *159, 163*

Raymond Williams *33, 59*

Reich İşgal Altındaki Doğu Toprakları Bakanlığı (Ostministerium) *104*

Richard N. Frye *54, 55*

Robert Baer *105*

Robert Bartlett *30*

Robert Dreyfus *103*

Roberto Dainotto *30*

Robert Vitalis *105*

Robert Woltering *11*

Robin Morgan *150*

Roger Ballard *30, 78, 373*

Roger Owen *9, 112, 151*

Rosalind Morris *8, 156, 279*

Rousseau *39, 69, 72, 411*

Rönesans *30, 45, 114, 242*

S

Saba Mahmood *99, 100, 192, 239, 252, 292, 302*

Sahra-altı Afrika *68*

Saldırgan Demokrasi *134*

Salim Yaqub *107*

Sally Engle Merry *160, 161*

Samia Mehrez *8, 9, 199*

Samir Amin *58*

Samuel P. Huntington *65, 66, 77, 81, 126, 425*

San Domenico de Guzman *54*

Sappho *279*

Sarah Farris *157*

Sara Roy *9*

sati *49, 142*

sekülarizm *25, 46, 100, 122, 137, 139, 152, 192, 226, 239, 251, 366*

sekülerleşme *47, 97*

sekülerlik *15, 18*

Seyyid Kutub *17*

Shaden Tageldin *9*

Shadi Rohana *11*

Sir Harold Gibb *32*

Sismonde de Sismondi *31*

Sisterhood is Global *150*

Sivil toplum *39, 247*

Slavoj Žižek *135, 196, 368, 416*

Snouck Hurgronje *93, 96, 118, 119*

Soğuk Savaş *34, 54, 66, 67, 76, 77, 81, 99, 100, 101, 108, 109, 124, 134, 143, 164, 165, 167, 179, 188, 190, 202, 207, 262*

Sonia Alvarez *181*

Sonja Hegasy *11*

sosyal Darwinizm *52, 74, 151, 376*

sosyalizm *13, 165*

Sovyet İş Departmanı *153*

Sovyet Komünizmi *46*

Sovyetler Birliği *14, 66, 100, 102, 108, 121, 124, 143, 153, 155, 172, 262, 274, 371, 441*

Sovyet Müslümanları *104*

sömürge *19, 24, 40, 42, 44, 70, 72, 74, 75, 78, 82, 83, 87, 90, 91, 93, 95, 96, 110, 112, 118, 121, 129, 138, 142, 152, 155, 164, 175, 186, 190, 194, 196, 197, 204, 206, 229, 231, 232, 235, 236, 243, 251, 268, 277, 296, 302, 307, 309, 312, 319, 343, 361, 367, 372, 399, 400, 405*

sömürgecilik *25, 34, 40, 251, 266, 325, 365, 377*

SSCB *160, 165, 167, 168, 171, 190*

Stalin *153*

Stathis Gourgouris *9*

Stella Magliani Belkasen *11*

Stephanie Skier *8*

STK *39, 160, 161, 164, 165, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 178, 183, 184, 186, 188, 198, 199, 200, 205, 213, 219, 220, 240, 241, 245, 246, 247, 249, 250, 252, 253, 255, 256, 257, 259, 269, 273, 274, 284, 301, 302, 305, 307, 313, 317, 321, 322, 329, 330*

Stratejik Hizmetler Ofisi *72*

S. Tufan Buzpinar *85*

Suad Joseph *9, 324*

Sumantra Bose *10*

Susan Glasser *24*

Susannah Heschel *53*

Susan Slymovich *10*

Susilo Bambana Yudhoyono *128*

Süveyş Kanalı *70*

Sydney Verba *63, 64, 411*

Şark *13, 418*

şark despotizmi *32*

şeriat *17, 21, 79, 194, 196, 227, 231, 233, 235, 238*

Şerif Abdulmuttalib *85*

T

Talal Asad *8, 15, 16, 20, 24, 97, 134, 190, 191, 217, 282, 287, 288, 305, 319, 322, 323, 347, 439*

Tarik Sabry *11*

tebaa *40, 44, 63, 74, 93, 120, 125, 139, 182, 355*

tecavüz *171, 173, 232, 254*

Tercüme Çalışmaları Merkezi *9*

Theodore Roosevelt *130*

Thomas Arnold *119, 120, 122*

Thomas Friedman *26, 277*

Thomas Kaiser *71*

Thomas Rice *37*

Thomas Waugh *10*

Timothy Mitchell *58, 72, 81, 127, 283*

Tomoko Masazawa *45*

totalitarizm *18, 77*

totaliter İslamcılık *14, 367*

Toula Nicolacopoulous *14*

töre cinayetleri *164, 212, 245, 250*

Truman *101*

Türk *54, 88, 90, 93, 114, 117, 118, 120, 135, 147, 155, 205, 249*

Türkiye *54, 55, 64, 67, 91, 120, 121, 129, 130, 135, 147, 153, 155, 249*

Türkler *116, 353*

U

Uday Mehta *37*

Ulrich Trumpener *117*

Ulusal Mısır Partisi *131*

Ulus inşa etme *99*

Uluslararası Enformasyon İdaresi *103*

Uluslararası Komünist Kadınlar Konferansı *154*

Uluslararası Oryantalistler Kongresi *96*

Ussama Makdisi *9*

Üçüncü Dünya *72, 104, 137, 155, 159, 160, 165, 174, 177, 181, 186, 189, 246, 272*

V

Valentine Moghadam *181*

vatandaşlık *15, 18, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 64, 73, 75, 80, 81, 97, 130, 134, 137, 139, 183, 186, 225, 232, 235, 236, 251, 314, 324, 325*

Victoria Dönemi *193, 268*

Violence Against Women - Kadınlara Karşı Şiddet *163*

Vittorio Alfieri *112*

W

Wael Hallaq *8, 23, 42, 43, 44, 82, 195*

Warren Hastings *70, 71, 416*

Wendy Brown *25, 26, 80, 137, 157, 251, 255, 256, 359*

Wilfred Scawen Blunt *88*

Wilhelm von Schlegel *31*

William Marçais *95, 116*

Y

Yahudi-Hristiyan gelenek *46*

Yahudilik *13, 27, 46, 48, 68, 360, 368, 378, 380, 390*

yerellik *278*

Yunan kökeni efsanesi *46*

Yunnan *83*

Z

zekât *23*

JOSEPH A. MASSAD

LİBERALİZMDE İSLAM

Joseph A. Massad'ın *Liberalizmde İslam* kitabı, Avrupalı ve Amerikalı liberalizm misyonerlerinin -yani gelecekteki küresel toplumu seküler bir liderin yönetece-ğine inananların- kendi değer sistemlerinin ve politik ve sosyal modellerinin propagandasını Müslümanlara nasıl yaptıklarını gösteriyor. Aslında bu liberalizm misyonerleri, en azından Müslüman kadınları ve homoseksüel Müslüman erkekleri (ve kadınları -her ne kadar kadın homoseksüellere diğeri kadar önem verilmese de-) İslam'ın kadın düşmanlığından, homofobisinden ve hoşgörüsüzlüğünden kurtarmak istiyorlar. Bu propagandanın amacı İslam'ı ve Müslümanları Batı liberalizmine ve onun değer sistemine dönüştürmek. Onlara göre bu sistem, tüm gezegenin dönmek zorunda olduğu tek adil ve sağlıklı sistem. Massad, İslam geleneğini liberal Protestan Hristiyanlık imajı içerisinde yeniden oluşturmayı hedefleyen bu liberal görevin tarihsel gelişimini ve bileşen-lerini analiz ediyor. İslam'ın direncinin; özgürlük, eşitlik, hak-sahibi birey olma, demokratik vatandaşlık, kadın hakları, cinsel haklar, inanç özgürlüğü, sekülerlik, akılcılık vs. gibi liberal değerlere ve moderniteye itiraz olarak algılandığı Batı dünyasının emperyal politikalarını ifşa eden Massad, Batılı liberallerin niçin "islami olanı" sadece ortadan kaldırılması gereken bir engel değil, aynı zamanda psikanalize tabi tutulması gereken bir patoloji ve nevroz durumu olarak tanımladıklarını da açık ediyor. Bu yüzden Massad, eğer Müslümanlar liberalizme ya da liberalizmin hoş göreceği İslam biçimlerine gönüllü bir şekilde dönmeyi reddederlerse, askeri güç kullanmak da dâhil olmak üzere Batı'nın bu dönüşümleri nasıl zorla gerçekleştirdiğini hem tarihsel hem de güncel örnekler üzerinden ele alıyor. *Liberalizmde İslam*, bu yönüyle, Batı tarafından liberalizmin evrenselleşmesi şeklindeki çekirdek değerlere karşı bir tehdit olarak görülen "İslam"ın ve "Müslümanlar"ın despotik ve anti-demokra-tik tarihsel varlıklar olarak sunulmasının tarihini gözler önüne seriyor.

RUNİK KİTAP

/RunikKitap
/RunikKitap
/RunikKitap

ISBN 978-625-7757-26-3