KAREN ARMSTRONG



TANRI ADINA SAVAŞ

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamda Köktendincilik

ALFA | ARAŞTIRMA

Tanrı Adına Savaş
© 2016, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

The Battle For God
© 2000, Karen Armstrong

Felicity Bryan Literary Agency ile yapılan anlaşma sonucu yayımlanmıştır

Kitabın Türkçe yayın hakları Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kitap Editörü Hasan Aksakal
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Zuhal Turan

ISBN 978-605-171-475-2
1-2. Basım: Temmuz 2017

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

KAREN
ARMSTRONG

TANRI ADINA SAVAŞ

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamda Köktendincilik





Çeviren
MURAT ERDEM

ALFA | ARAŞTIRMA

Jenny Wayman için

İÇİNDEKİLER

Giriş, 7

Birinci Bölüm
Eski Dünya ve Yenisi, 19

1. Yahudiler: Öncüler (1492-1700) 21
2. Müslümanlar: Muhafazakâr Ruh (1492-1799) 64
3. Hıristiyanlar: Yeni Cesur Dünya (1492-1870) 106
4. Yahudiler ve Müslümanlar Çağdaşlaşıyor (1700-1870) 160

İkinci Bölüm
Köktendincilik, 213

5. Savaş Hatları (1870-1900) 215
6. Esaslar (1900-1925) 264
7. Karşı-Kültür (1925-1960) 313
8. Seferberlik (1960-1974) 365
9. Taarruz (1974-79) 433
10. Bozgun? (1979-1999) 491

Sonsöz, 563
Sözlük, 572
Kaynakça, 584
Teşekkür, 613
Dizin, 614

GİRİŞ

20. yüzyıl sonlarının en sarsıcı gelişmelerinden biri, başlıca dini geleneklerin içinde genel olarak "köktendincilik" diye bilinen militan dindarlığın ortaya çıkışıdır. Bunun tezahürleri bazen şok edicidir. Köktendinciler camide ibadet edenleri vurdular, kürtaj kliniğinde çalışan doktor ve hemşireleri öldürdüler, başkanlarını vurdular ve güçlü hükümetlerini devirdiler. Bu terör eylemlerini gerçekleştirenler, söz konusu köktendincilerin sadece küçük bir azınlığıydı, fakat en barışçıl ve kanunlara riayet edenleri bile kafa karıştırıyor, çünkü çağdaş toplumun en olumlu değerlerinin birçoğuna kati bir şekilde muhalif görünüyorlar. Köktendincilerin demokrasiye, çoğulculuğa, dini hoşgörüye, barışı muhafazaya, ifade özgürlüğüne ya da kilise ve devletin ayrılmasına zamanları yok. Hıristiyan köktendinciler hayatın kökenleriyle ilgili biyoloji ve fizikteki keşifleri reddediyor ve *Tekvin Kitabı*'nın her detayıyla bilimsel olarak kusursuz olduğunda ısrar ediyorlar. Çoğu kişinin geçmişin prangalarını attığı bir zamanda, Yahudi köktendinciler indirilmiş Kanunlarına her zamankinden daha şiddetli bir şekilde uyuyor ve Müslüman kadınlar Batılı kadınların özgürlüklerini reddediyor, peçe ve kara çarşafla kendilerini örtüyorlar. Müslüman ve Yahudi köktendinci grupların her ikisi de tamamen dünyevi olarak başlayan, Arap-İsrail çatışmasını sadece dini olarak yorum-

luyorlar. Dahası köktendincilik büyük tektanrılı dinlerle sınırlı değil. Liberal kültürün zorluklarla elde ettiği irfanı bir kenara bırakarak, din adına savaşan ve öldüren Budist, Hindu ve hatta Konfüçyüsçü köktendinciler var; politik ve ulusal mücadelenin alanına kutsalı taşımak için çabalıyorlar.

Bu dini diriliş, gözlemcilerin çoğunu şaşkınlık içinde bıraktı. 20. yüzyılın ortalarında genel olarak sekülarizm geriye döndürülemez bir trend olarak görülüyor ve inancın dünya hadiselerinde bir daha asla önemli bir rol oynayamayacağı kabul ediliyordu. İnsanlar daha rasyonel olduklarında, dine daha fazla ihtiyaç duymayacağı ya da onu kendi hayatlarının kişisel ve özel alanlarıyla sınırlamaktan memnuniyet duyacakları varsayılıyordu. Fakat 1970'lerin sonlarında köktendinciler bu sekülarist hegemonyaya karşı ayaklanmaya ve dini, marjinal konumundan çıkararak merkezi konuma geri döndürmeye başladılar. En azından bunda dikkate değer bir başarıya ulaştılar. Din bir daha, hiçbir hükümetin rahatlıkla göz ardı edemeyeceği bir güç haline geldi. Köktendincilik mağlubiyetler aldı, fakat hiçbir şekilde canlılığını kaybetmedi. O şimdi modern sahnenin önemli parçalarından biri ve kesinlikle geleceğin yerel ve uluslararası ilişkilerinde önemli bir rol oynayacak. Bu nedenle bu tür dindarlığın ne anlama geldiğini, nasıl ve hangi sebeplerden geliştiğini, kültürümüzle ilgili ne söyleyebileceğini ve onunla en iyi nasıl mücadele edebileceğimizi anlamaya çalışmamız hayati bir öneme sahiptir.

Fakat ilerlemeden önce bu çok eleştirilmiş "Köktendincilik" kavramının kendisine kısaca göz atmalıyız. Bu kavramı ilk kullananlar Amerikalı Protestanlardı. 20. yüzyılın ilk on yıllarında onlardan bir kesim, Hıristiyan inancını tamamen çarpıttıklarını düşündükleri "liberal" Protestanlardan kendilerini ayırmak için, kendilerini köktendinci olarak adlandırdılar. Köktendinciler temellere geri dönmek ve Hıristiyan geleneğin, kutsal metnin literal yorumlanması ve belirli ana doktrinlerinin kabulü olarak tanımladıkları, "köklerine" tek-

rar vurgu yapmak istediler. Köktendinci kavramı tatminden uzak bir şekilde diğer dünya inançlarındaki reform hareketlerine de tatbik edildi. Bunun, köktendinciliğin her türlü tezahürüyle yekpare olduğunu ileri sürdüğü görülüyor. Bu doğru değil. Her "köktendincilik" başına buyruktur ve kendine has dinamikleri vardır. Köktendincilerin fikirleri özünde modern ve oldukça yaratıcı olmasına rağmen, kavram, tabiatları gereği muhafazakâr oldukları ve geçmişe bağlanıp kaldıkları izlenimini vermektedir. Amerikan Protestanları "köklere" dönmeyi amaçlamış olabilir, fakat bunu alışılmışın dışında modern bir yolla yaptılar. Bu Hıristiyan kavramın, tamamen farklı önceliklere sahip hareketlere doğru bir şekilde tatbik edilemeyeceği tartışıla gelmiştir. Örneğin Müslüman ve Yahudi köktendinciler, esasında bir Hıristiyan zihni meşgalesi olan doktrinle çok fazla ilgilenmemişlerdir. Köktendinci kelimesinin Arapçaya bire bir çevirisi, İslam hukukunun farklı kurallarının ve prensiplerinin kaynaklarının çalışması anlamına gelen, *usuliyyah* kelimesini vermektedir.[1] Batıda "köktendinci" olarak adlandırılan aktivistlerin çoğu bu İslami ilimlerle meşgul olmamışlardır, fakat oldukça farklı ilgi alanları vardır. Bu nedenle "köktendinci" kavramının kullanımı yanıltıcıdır.

Bununla birlikte diğerleri, beğenirsiniz veya beğenmezsiniz, "köktendinci" kelimesinin kullanılmaya devam edeceğini iddia ediyor. Bu kavramın mükemmel olmadığı, fakat farklılıklarına rağmen güçlü bir aile benzerliği gösteren hareketleri tanımlamak için faydalı bir niteleme olduğu konusunda aynı fikirdeyim. Martin E. Marty ve R. Scott, altı ciltlik abidevi *Fundamentalist Project* adlı eserlerinin başında "köktendincilikler"in hepsinin belli kalıpları takip ettiğini ileri sürüyorlar. Hepsi, algılanan krizlere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış; dinselliğin savunma halindeki şekilleridir.

---

[1] Abdel Salam Sidahared ve Anonshiravan Ehteshani (ed.) *Islamic Fundamentalism* (Boulder, Colo, 1996), 4.

Onlar, seküler politikaları ve inançları bizatihi dinin kendisine muhalif olan, düşmanlarıyla bir çatışmaya giriştiler. Köktendinciler bu muharebeyi geleneksel bir güç mücadelesi olarak değil de iyinin ve kötünün güçleri arasında kozmik bir savaş olarak kabul ettiler. Yok olmaktan korktular ve geçmişin belirli doktrinlerini ve uygulamalarını seçici bir şekilde geri getirme yoluyla, kuşatma altındaki kimliklerini tahkim etmeye çalıştılar. Çoğunlukla, etkileşimi engellemek amacıyla karşı-kültür yaratmak için ana-akım toplumdan çekilirler; fakat yine de köktendinciler ayakları yere basmayan hayalciler değildir. Modernitenin pragmatik rasyonelliğini özümsemiş ve karizmatik liderlerinin rehberliğinde, inananlara bir aksiyon planı sağlayan bir ideoloji yaratmak için, bu "Esasları" yeniden tanımlamışlardır. Nihayetinde, karşı koymuşlar ve artan bir şekilde şüpheci olan dünyayı yeniden kutsallaştırmaya kalkışmışlardır.[1]

Modern kültüre karşı bu küresel tepkinin etkilerini keşfetmek için, sadece üç tektanrılı inanç, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyette ortaya çıkmış birkaç köktendinci harekete yoğunlaşmak istiyorum. Bunları bir diğerinden soyutlanmış bir şekilde çalışmaktansa, gelişimlerinin izini yan yana kronolojik bir şekilde sürmeyi amaçlıyorum, böylece bunların derinden ne kadar benzer olduğunu görebiliriz. Seçilmiş köktendinciliklere bakarak daha genel ve kapsamlı bir araştırmayla mümkün olandan daha derinlemesine bu olguyu inceleyeceğimi umuyorum. Seçtiğim hareketler Amerikan Protestan köktendinciliği, İsrail'deki Yahudi köktendinciliği, Sünni bir ülke olan Mısır'daki ve Şii olan İran'daki Müslüman köktendinciliği. Bulgularımın tüm köktendincilik türleri için geçerli olduğunu iddia etmiyorum, fakat bu en önemli ve etkili hareketlerin, modern seküler dünya hayatının alışılmamış bazı zorluklarına olağandışı olmayan tepkisi gibi gö-

[1] Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family," *Fundamentalisms Observed* (Chicago ve Londra, 1991), 814-42.

rünen ortak korkular, kaygılar ve arzularla motive olduğunu göstereceğimi umuyorum.

Her zaman, her çağdan ve gelenekten, zamanlarının modernitesi ile kavga etmiş insanlar olmuştur. Fakat burada göz önünde bulunduracağımız köktendincilik özü itibariyle bir 20. yüzyıl hareketidir. Köktendincilik ilk olarak Batıda ortaya çıkmış bilimsel ve seküler kültüre karşı bir reaksiyondur, fakat o zamandan beri dünyanın geri kalan kısımlarında da kök salmıştır. Batı eşi görülmemiş ve tamamen farklı bir medeniyet şekli geliştirmiştir, bu nedenle dinin buna tepkisi de kendine özgü olmuştur. Günümüzde gelişen köktendinci hareketlerin moderniteyle simbiyotik bir ilişkisi olmuştur. Batının bilimsel rasyonelliğini reddedebilirler fakat bundan kaçamazlar. Batı medeniyeti dünyayı değiştirmiştir. Hiçbir şey, din de dahil, bir daha aynı olamaz. Dünyanın her tarafında insanlar bu yeni koşullarla mücadele etmekte ve tamamen farklı bir toplum türü için dizayn edilmiş dini geleneklerini yeniden değerlendirmeye zorlanmaktadırlar.

Eski dünyada da takribi MÖ 700-200 arasında, insanlığın ruhsal gelişiminde çok önemli bir yere sahip olması nedeniyle tarihçilerin Eksenel Çağ olarak adlandırdıkları, benzer bir geçiş dönemi olmuştur. Bu çağın kendisi, günümüzde Irak olan Sümer'de ve Eski Mısır'da başlayan binlerce yıllık ekonomik, bu nedenle sosyal ve kültürel evrimin bir ürünü ve meyvesiydi. MÖ 4. ve 3. binyıl insanları sadece kendi acil ihtiyaçlarını karşılayacak seviyede ürün yetiştirmek yerine, tarımsal fazla üretim kapasitesine ulaştırmış ve böylece ticaret yaparak ekstra gelir elde etmişlerdir. Bu onların ilk medeniyetleri inşa etmelerini, sanat geliştirmelerini ve artan bir şekilde güçlü yönetim sistemleri, şehirler, şehir devletleri ve sonunda imparatorluklar yaratmalarını sağlamıştır. Tarın toplumunda güç artık sadece yerel kralda veya rahipte toplanmıyordu; yörüngesi en azından kısmi olarak pazaryerine, her kültürün zenginliğinin kaynağına doğru kaymıştı. Bu değişen şartlarda, insanlar yıllarca atalarına

iyi bir şekilde hizmet eden eski pagancılığın yeni durumlarına tam olarak hitap etmediğini anlamaya başladılar.

Eksenel Çağın şehir ve imparatorluklarında vatandaşlar, yerel kültleri sınırlı ve dar görüşlü gösteren, daha geniş bakış açıları ve daha kapsamlı ufuklar elde ediyorlardı. İlahi olanın farklı sayıda tanrısal varlıkta vücut bulması yerine, insanlar artan bir şekilde tek, evrensel bir aşkınlık ve kutsallık kaynağına tapmaya başladılar. Daha çok boş vakit sahibi oldular, böylece daha zengin bir içsel hayat geliştirebildiler, buna bağlı olarak tamamen dışsal formlara bağlı olmayan bir dinsellik arzular hale geldiler. En duyarlılar, hiçbir zaman bu yüksek kültürden faydalanma imkânı olmayan köylülerin emeğine dayanmakta olan bu tarım toplumunun içine eklemlenmekte olduğu görülen toplumsal adaletsizlikten rahatsız oldular. Sonuç olarak, merhamet erdeminin dini hayat için elzem olduğunda ısrar eden peygamberler ve reformcular ortaya çıkmaya başladı: her insandaki kutsallığı görebilme yeteneği ve toplumun daha korunmasız üyelerinin günlük bakımını üstlenmeye istekli olma, gerçek dindarlığın sınavı haline geldi. Bu şekilde, Eksenel Çağ boyunca, insanoğluna rehberlik etmeye devam eden büyük konfesyonel inançlar medeni dünyada ortaya çıkmaya başladı: Budizm ve Hinduizm Hindistan'da, Konfüçyanizm ve Taoizm Uzakdoğu'da, tektanrılı dinler Ortadoğuda ve rasyonalizm Avrupa'da. Önemli farklılıklarına rağmen, bu Eksenel Çağ dinleri ortak çok şeye sahipti: hepsi tek ve evrensel aşkınlık fikrini değiştirmek için eski geleneklerin üzerine inşa edilmişti; içselleşmiş bir dinselliği kurmaya çalışıyorlardı ve uygulanabilir bir merhametin önemine vurgu yapıyorlardı.

Bugün, belirttiğimiz üzere, benzer bir dönüşüm sürecinden geçiyoruz. Kökenleri, Batı Avrupa halklarının, tarımsal fazlaya değil de teknolojinin, kaynaklarını sonsuz bir şekilde yeniden üretmelerine imkân sağlamasına dayanan, farklı türde bir toplum geliştirmeye başladığı, modern çağın 16. ve 17. yüzyılına uzanmaktadır. Son dört yüzyıl boyunca meyda-

na gelen ekonomik değişikliklere muazzam sosyal, politik ve entelektüel devrimler eşlik etmiş; tamamen farklı, bilimsel ve rasyonel, hakikatin doğası kavramının gelişimiyle ve bir daha, yeniden, radikal dini değişimler zaruri hale gelmiştir. Tüm dünyada, insanlar dramatik bir şekilde dönüşüme uğrayan durumlarında inancın eski şekillerinin kendileri için artık işe yaramadığını anladılar: inançlar insanoğlunun ihtiyaç duyduğu aydınlanma ve teselliyi sağlayamıyordu. Sonuç olarak, erkekler ve kadınlar dindar olmanın farklı yollarını bulmaya çalışıyorlar; Eksenel Çağın reformcuları ve peygamberleri gibi, insanoğlunu kendisi için yarattığı yenidünyanın içine doğru götürecek bir şekilde, geçmişin anlayışının üzerine inşa etmeye gayret ediyorlar. Bu modern deneylerden biri –her ne kadar yüzeysel olarak böyle söylemek çelişki olsa da– köktendinciliktir.

Geçmişteki insanların (az veya çok) bizim gibi olduğunu farz etmeye meyilliyizdir, fakat gerçekte dinsel hayatları gayet farklıydı. Özellikle, onlar bilim insanları tarafından *mitos* ve *logos* olarak adlandırılan iki farklı düşünme, konuşma ve bilginin elde edilmesi yolu geliştirmişlerdi.[1] İkisi de çok önemliydi; onları hakikate ulaşmanın tamamlayıcı yolları olarak kabul ediliyorlardı ve her birinin kendine ait özel yetkinlik alanı vardı. *Mitler* birincil olarak kabul ediliyordu; o varoluşumuzda zamansız ve değişmez olarak düşünülenle ilgileniyordu. *Mit* geriye doğru hayatın kökenlerine, kültürün esaslarına ve insan zihninin en derin mertebelerine bakıyordu. *Mit* tatbiki meselelerle değil, fakat anlamla ilgileniyordu. Hayatımızda bazı anlamlar bulamadığımız takdirde, biz ölümlü erkekler ve kadınlar çok kolay bir şekilde umutsuzluğa düşebiliriz. Bir toplumun *mitosları*, insanlara gündelik hayatlarına anlam katan bir bağlam sağlar. O ayrıca bilinçdışı zihin diye adlandırabileceğimiz yerde kökleşmiştir. Literal olarak anlaşılması amaçlanmayan farklı *mitolo-*

[1] Johannes Sloek, *Devotional Language* (çev. Henrik Mossin; Berlin ve New York, 1996), 53-96.

jik hikâyeler, psikolojinin antik bir şekliydi. İnsanlar yeraltı dünyasına inen, labirentler boyunca mücadele eden veya canavarlarla dövüşen kahramanlarla ilgili hikâyeler anlattıkları zaman saf rasyonel incelemelerle ulaşılamayan, fakat tecrübe ve düşüncelerimiz üzerinde derin etkileri olan, bilinçaltı âleminin kuytu bölgelerine ışık getiriyorlardı.[1] Modern toplumumuzda mitin eksikliğinden dolayı, içsel dünyamızla alakadar olmamıza yardımcı olması için psikanaliz bilimini geliştirmeliydik.

Mit rasyonel delillerle izah edilemezdi, onun kavrayışları müzik, resim, şiir ve heykelle aynı şekilde, daha çok sezgiseldi. Mit sadece kültlerde, ritüellerde ve ibadet edenlerde estetik olarak işe yarayan, içlerinde kutsal bir önemlilik hissi uyandıran ve varoluşun derin akıntılarını kavramalarını sağlayan seremonilerde vücut bularak gerçeğe dönüşüyordu. Mit ve kült o kadar ayrılmaz parçalardı ki, hangisinin önce geldiği ilmi tartışmaların meselesiydi; mitsel anlatımlar mı yoksa ona eklemlenmiş ritüeller mi?[2] Mit ayrıca tüm kültürlerde sezgisel anlamları elde etmenin araçları olarak gelişmiş, odak ve konsantrasyonun yapılandırılmış disiplinlerinin araçlarıyla psişiğe iniş olan mistisizm ile de ilişkiliydi. Bir kült veya mistik uygulama olmadan, dinin mitleri hiçbir anlam ifade etmezdi. Partisyonun çoğumuza anlamsız gelmesi ve güzelliğini takdir etmemizden önce enstrümantal olarak yorumlanmasının gerekmesi gibi, bize soyut ve inanılmaz olarak kalırdı.

Premodern dünyada insanların farklı bir tarih görüşleri vardı. Onlar gerçekte ne meydana geldiği ile bizden daha az ilgileniyorlardı, fakat daha çok hadisenin anlamı onları meşgul ediyordu. Tarihi vakalar çok uzak zamanda belirlenmiş nevi sahsına münhasır oluşlar olarak görülmezdi, fakat değişmez ve zamansız gerçekliklerin dışsal tezahü-

---

[1] Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (çev. Rosemary Sheed; Londra, 1958), 453-55.

[2] Sloek, *Devotional Language*, 75-76.

rü olarak düşünülürdü. Bundan dolayı tarih kendi kendini tekrar ederdi, çünkü güneşin altında yeni hiçbir şey yoktu. Tarihi yazımlar bu sonsuz boyutu ortaya çıkarmaya çalışırdı.[1] Bu nedenle Antik İsrailliler Kızıldeniz'den geçerek Mısır'dan kaçtıklarında gerçekte ne olduğunu bilmiyoruz. Hikâye kasten bir mit olarak yazılmış, geçiş törenleri, derinlere dalma ve tanrıların bir denizi ikiye ayırarak yeni bir gerçeklik yaratması ile ilgili diğer hikâyelere bağlanmıştır. Yahudiler bu miti her yıl, bu ilginç hikâyeyi kendi hayatlarına taşıyan ve onlara ait yapmalarına yardım eden, Hamursuz Bayramı ritüellerinde bir daha deneyimliyorlar. Biri, tarihi olayların bu yolla mitolojize edilmez ve ilham verici bir kült halinde geçmişten bağımsız hale getirilmezse, dini olamayacağını söyleyebilirdi. Mısır'dan Çıkışın [Exodus] gerçekten Kitabı Mukaddes'te anlatıldığı gibi meydana gelip gelmediğini sormak veya doğru olduğunun ispatı için tarihi ve bilimsel kanıt talep etmek hikâyenin özü ve amacını kaçırmaktır. Bu *mitos* ile *logos*u birbirine karıştırmaktır.

Logos aynı derecede önemliydi. *Logos* erkek ve kadınların dünyada daha iyi hareket etmesine imkân sağlayan rasyonel, pragmatik ve bilimsel düşünceydi. Batı dünyasında bugün mitos duyusunu kaybetmiş olabiliriz, fakat toplumumuzun temelini oluşturan *logos*a çok aşinayız. Mitten farklı olarak *logos*un etkileyici olabilmesi için hakikatlerle ve dışsal gerçekliklerle tam olarak ilişkilendirilebilmelidir. Sıradan dünyada etkili olarak çalışmalıdır. Bu mantıksal, analitik çözümleme yeteneğine sahip akıl yürütmeyi, bir şeyleri meydana getirtmek, bazı şeyleri yaptırtmak veya insanları belirli bir yol haritasını benimsemeye ikna etmek için kullanırız. *Logos* tatbikidir. Geriye doğru başlangıçlar ve temellere bakan mitten farklı olarak, eski anlayışları detaylandırmak ve açmak, çevremiz üzerinde daha büyük bir kontrol sağlamak,

[1] *A.g.e.*, 73-74; Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (Londra, 1999), 15-33.

yeni bir şeyler keşfetmek, orijinal bir şeyler icat etmek için: *logos* hızla ilerler ve yeni bir şeyler bulmaya çalışır.[1]

Premodern dünyada hem *mitos* hem de *logos* vazgeçilmez olarak kabul edilirdi. Her biri diğeri olmadan kuvvetten kesilirdi. İkisi özünde farklı olsa da mitsel ve rasyonel söylemleri birbiriyle karıştırmak tehlikeli olurdu. Yapacakları farklı işleri vardı. Mit makul değildi; anlatısının deneysel olarak gösterilmesi gerekmiyordu. O günlük faaliyetlerimizi zaman harcamaya değer yapan mânâ bağlamını sağlıyordu. *Mitos*u pragmatik politikalarınızın temeli yapmanız gerekmiyordu. Eğer yaptıysanız sonuçları felaket olabilirdi, çünkü psişiğin içsel dünyasında iyi çalışan bir şey dışsal dünyanın işlerine kolayca uygulanamayabilirdi. Örneğin Papa II. Urbanus 1095'te Birinci Haçlı Seferine davet edildiğinde planları *logos*un alanına aitti. O Avrupa şövalyelerinin birbiri ile savaşmayı ve Batı Hıristiyanlık âleminin dokusunu parçalamayı bırakmalarını ve bunun yerine enerjilerini Ortadoğudaki savaş için harcamalarını ve böylece kilisenin gücünü genişletmelerini istiyordu. Ne zaman ki bu askeri ilerleyiş halk mitolojisi, İncil'e ait bilgiler ve kıyamet fantezileriyle iç içe geçmeye başladı, sonuç hemen hemen askeri ve ahlaki olarak felaket oldu. Bu uzun Haçlı projesi boyunca ne zaman *logos* hâkim olduysa, Haçlıların refaha ulaştığı bir hakikat olarak kaldı. Savaş alanında iyi bir performans gösterdiler, Ortadoğuda yaşayabilecek koloniler yarattılar ve yerel halkla daha pozitif ilişkiler kurmayı öğrendiler. Ne zaman ki Haçlılar mistik ve mitsel öngörüleri politikalarının temeli haline getirdiler, genellikle mağlup oldular ve korkunç zulümler yaptılar.[2]

*Logos*un da kendi sınırları vardı. İnsanın acısını ve kederini dindiremiyordu. Rasyonel savlar trajediyle ilgili hiçbir anlam ifade etmiyordu. *Logos* insan hayatının nihai değeriy-

---

1 Sloek, *Devotional Language*, 50-52, 68-71.

2 Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World* (Londra, 1988; New York ve Londra, 1991), 3-75, 147-274.

le ilgili sorulara cevap veremiyordu. Bir bilim insanı bir şeyin daha verimli çalışmasını sağlayabiliyordu, fiziki evrenle ilgili harika yeni gerçekler keşfedebiliyordu, fakat hayatın anlamını açıklayamıyordu. O mit ve kültün özel alanıydı.[1]

18. yüzyılda Avrupalılar ve Amerikalılar bilim ve teknolojide baş döndürücü başarılar elde ettiler, böylelikle *logos*un hakikate ulaşmada tek araç olduğunu düşünmeye ve *mitos*u yanlış ve batıl inanç diye önemsememeye başladılar. Yarattıkları yeni dünyanın eski mitsel dindarlığın dinamikleriyle çeliştiği de ayrıca bir gerçek. Modern dünyada dini tecrübelerimiz değişti, çünkü artan sayıda insan artık bilimsel rasyonalizmi tek hakikat olarak kabul ediyor, onlar çoğu zaman inançlarının *mitos*unu *logos*a çevirmeye çalıştılar. Köktendincilerde bu teşebbüste bulundu. Bu kafa karışıklığı daha çok probleme yol açtı.

Dünyamızın nasıl değiştiğini anlamaya çalışmamız lazım. Bu nedenle kitabın ilk bölümü, 15. yüzyılın sonları ve 16. yüzyılın başlarına, Batı Avrupa halklarının yeni bilimi geliştirmeye başladıkları zamana geri dönecek. Ayrıca premodern tarın medeniyetinin mitsel dindarlığını inceleyeceğiz, böylece eski inanç şekillerinin nasıl çalıştığını görebileceğiz. Yeni cesur dünyada geleneksel anlamda dindar olmak gittikçe zorlaşmaktadır. Modernleşme her zaman acı dolu bir süreç olmuştur. Toplumlarındaki temel değişimler, dünyayı tuhaf ve tanınmaz hale getirdiğinde insanlar yabancılaştırılmış ve kaybolmuş hissettiler. Modernitenin Avrupa ve Amerika Hıristiyanları, Yahudiler, İran ve Mısır Müslümanları üzerindeki etkisinin izlerini süreceğiz. O zaman köktendinciler 19. yüzyılın sonlarına doğru bu yeni inanç şeklini yaratmaya başladıklarında ne yapmaya çalıştıklarını anlayabilecek bir konumda olmalıyız.

Köktendinciler en kutsal değerlerini tehdit eden güçlere karşı savaştıklarını hissediyorlardı. Bir savaş sırasında muhariplerin diğerlerinin pozisyonunu takdir etmesi çok

[1] Sloek, *Devotional Language*, 134.

zordur. Modernizasyonun toplumu kutuplaşmaya götürdüğünü keşfedebilmeliyiz, fakat bazen, çatışmanın kızışmasını engellemek için, karşı tarafın acı ve algılarını anlamaya çalışmalıyız. Bizler –kendim de dâhil– modernitenin özgürlüklerinden ve başarılarından keyif alanlar, bunun köktendinciler üzerinde oluşturduğu endişeyi kavramakta zorlanıyoruz. Modernleşme bazen özgürleştirme değil, saldırgan bir tecavüz olarak yaşanıyor. Çok az kişi modern dünyada Yahudiler kadar acı çekti; bu nedenle bazı Yahudilerin yeni dünyada daha sonra çok yaygın hale gelecek taktik, tavır ve prensipleri tahmin etmelerine yol açan, 15. yüzyılın sonlarındaki Batı Hıristiyanlığının modernleşen toplumuyla hırpalayan karşılaşmalarıyla başlamak daha uygun düşer.

BİRİNCİ BÖLÜM

ESKİ DÜNYA VE YENİSİ

1. YAHUDİLER: ÖNCÜLER (1492-1700)

1492'de İspanya'da çok önemli üç olay meydana geldi. Olaylar o zaman sıradışı olarak deneyimlendi, fakat geriye dönüp baktığımızda bunların Batı Avrupa'da 15. yüzyıl sonu ile 16. ve 17. yüzyıl boyunca yavaşça, ağrılı bir şekilde doğumu gerçekleşen yeni toplumun karakteristiği olduğunu görebiliriz. Bu yıllar modern Batılı kültürümüzün gelişimini gördü, böylece 1492 bizim bazı zihni meşguliyetlerimiz ve çıkmazlarımıza ışık tutar. Bu olayların ilki 2 Ocakta, evlilikleri kısa süre önce İberya Krallıkları, Aragon ve Kastilya'yı birleştiren Kral Fernando ve Kraliçe Isabel'in ordularının şehir devleti Granada'yı işgaliyle meydana geldi. Kalabalık, derin duygular içinde törenle Hıristiyanlık bayrağının şehir duvarları üzerinde yükselmesini izledi, haber duyulunca, tüm Avrupa'da çanlar muzaffer bir şekilde Müslümanların Hıristiyan âlemindeki son kalesi Granada için çaldı. İslamiyete karşı Ortadoğuda girişilen Haçlı Seferleri başarısız olmuştu, fakat en azından Müslümanlar Avrupa'dan dışarıya çıkarılabilmişti. İspanya'da 1499'da Müslüman sakinlere, sonrasında birkaç yüzyıl içinde Avrupa'nın Müslümansızlaşacağı, Hıristiyan olma veya sınırdışı edilme seçenekleri verildi. Bu çok önemli yılın ikinci olayı, Fernando ve Isabel'in, kendilerine vaftiz olma veya sınırdışı edilme seçenekleri verilen, Yahudilerin

İspanya'dan atılması için kurgulanmış İhraç Fermanını imzaladığı 31 Martta meydana geldi. Birçok Yahudi Endülüs'e (Eski Müslüman hükümdarların verdiği isim) o kadar bağlıydı ki, Hıristiyan olup İspanya'da kaldılar, fakat seksen bin civarında Yahudi sınırı geçerek Portekiz'e geçerken, elli bini sıcak bir karşılama bulacakları yeni Osmanlı İmparatorluğuna göç etti.[1] Üçüncü olay Hıristiyan işgalindeki Granada'da bulunan birini ilgilendiriyordu. Ağustosta, Fernando ve Isabel'in himayesindeki Kristof Kolomb yeni bir ticaret yolu bulmak amacıyla İspanya'dan Hindistan'a doğru yola çıktı; fakat bunun yerine Amerika'yı keşfetti.

Bu olaylar erken modern dönemin hem ihtişamını hem de yıkımını yansıtıyor. Kolomb'un seferinin çok güçlü bir şekilde gösterdiği üzere, Avrupa halkı yeni bir dünyanın eşiğindeydi. Ufukları genişliyordu, şimdiye kadar coğrafi, entelektüel, toplumsal, ekonomik ve politik olarak meçhul olan âlemlere giriyorlardı. Başarıları onları dünyanın efendileri yapacaktı. Fakat modernitenin karanlık bir tarafı da vardı. Hıristiyan İspanya Avrupa'daki en güçlü ve gelişmiş krallıklardan biriydi. Fernando ve Isabel, Hıristiyan âleminin diğer bölgelerinde de ortaya çıkmaya başlamış, modern merkeziyetçi devletlerini yaratma sürecindeydiler. Böyle bir krallık, ortaçağ dönemini karakterize eden, eski otonomiler, lonca gibi kendi kendini yöneten kurumlar, tüzel kişiler veya Yahudi topluluğunu hoş göremezdi. Granada'nın işgaliyle tamamlanan İspanya'nın birleşmesi, etnik temizlikle başarıldı, Müslümanlar ve Yahudiler yurtlarını kaybettiler. Kimileri için modernite güçlendirici, özgürleştirici ve büyüleyiciydi. Diğerleri onu zorlayıcı, işgalci ve yıkıcı olarak deneyimlediler – ve deneyimlemeye devam ettiler. Batılı modernite dünyanın diğer bölgelerine yayıldıkça bu şablon devam edecekti. Modernleştirme programı aydınlatıcıydı ve nihayetinde in-

[1] Paul Johnson, *A History of the Jews* (Londra, 1987), 229; Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics. I: The Marrano of Reason* (Princeton, N.J., 1989), 17-18.

sani değerleri teşvik ediyordu, fakat aynı zamanda saldırgandı. 20. yüzyıl boyunca moderniteyi öncelikle bir saldırı olarak yaşayan insanlardan bazıları köktendinci olacaktı. Fakat bunlar uzak gelecekteydi. 15. yüzyılın sonunda Avrupa halkı başlattıkları değişimin büyüklüğünü öngöremiyordu. Gelecek üç yüzyılda, Avrupa yalnızca siyasi ve ekonomik olarak toplumunu dönüştürmekle kalmayacak, entelektüel bir devrimi de başaracaktı. Bilimsel rasyonalizm o günün düzeni olacaktı ve tedrici olarak eski zihni ve kalbi alışkınlıkları dışarı atacaktı. Bu periyoda, adlandırıldığı üzere Büyük Batılı Dönüşüme, 3. bölümde daha detaylı olarak bakacağız. Bütün olası sonuçlarını değerlendirebilmemizden önce, ilk olarak premodern çağda insanların dünyayı tecrübe ettikleri yola bakmalıyız. İspanyol üniversitelerinde öğrenci ve öğretmenler heyecanla İtalyan Rönesansının yeni fikirlerini tartışıyorlardı. Kolomb'un seferi, pusula ve astronomideki yeni anlayışlar gibi bilimsel keşifler olmasaydı, imkânsız olurdu. 1492'ye gelindiğinde, Batılı bilimsel rasyonalizm göz kamaştırıcı bir şekilde etkili olmuştu. İnsanlar, her zaman yeni bir şeylere ulaşabilen, Yunanların *logos* diye adlandırdıkları şeyin potansiyelini daha da fazlasıyla keşfediyorlardı. Modern bilim sayesinde, Avrupalılar tamamıyla yeni bir dünya keşfetti ve çevre üzerinde daha önce benzeri görülmemiş bir kontrol sağladı. Fakat *mitos*u henüz reddetmemişlerdi. Kolomb bilime aşinaydı, fakat evde hâlâ mitolojik evrenin içindeydi. Yahudi dönmesi bir aileden geliyordu ve mistik bir Musevi geleneği olan Kabalaya ilgisini devam ettiriyordu, fakat dindar bir Hıristiyandı ve İsa Mesih için dünyayı elde etmek istiyordu. Hindistan'a ulaştığında Kudüs'ün askeri fethi için bir Hıristiyan üssü kuracağını umuyordu.[1] Avrupa halkları moderniteye doğru yolculuklarına başladılar, fakat hâlâ bizim anladığımız mânâda tamamıyla modern

[1] Johnson, *A History of the Jews*, 230; Friedrich Heer, *The Medieval World 1100-1350* (çev. Janet Sondheimer; Londra, 1962), 318.

değillerdi. Onlar için Hıristiyanlığın mitleri hâlâ rasyonel ve bilimsel kesiflerine anlam veriyordu.

Bununla birlikte Hıristiyanlık değişiyordu. İspanyollar, eski Katolikliği yeni dünyanın modern verimliliği ile uyumlu hale getiren bir modernleşme hareketi, Trento Konseyi tarafından başlatılan Karşı-Reformasyonun liderleri olacaktılar. Kilise, modern devlet gibi, daha merkezi bir yapı haline geldi. Konsey, Papanın ve piskoposların gücünü tahkim etti; ilk defa doktrinel uyumluluğu sağlamak için tüm inananlara ilmihal dağıtıldı. Papazlar daha etkili vaaz verebilsinler diye daha yüksek standartlarda eğitildiler. Papaz sınıfı dışındakilerin ayin ve ibadetleri rasyonelleştirildi, bir yüzyıl önce anlam ifade eden, fakat yeni çağda işe yaramayan ritüeller atıldı. Birçok İspanyol Katolik, köklere dönerek Hıristiyanlığı yeniden canlandırmak isteyen, Hollandalı hümanist Desiderus Erasmus'un (1466-1536) yazılarından ilham aldı. Sloganı '*Ad fontes*'ti: "Kaynaklara dönüş!" Erasmus ilk kilisenin gerçek Hıristiyanlık inancının, ortaçağ teolojisinin cansız yığınlarının altına gömüldüğüne inanıyordu. Sonradan yapılan ilaveleri çıkarıp atarak ve kaynaklara giderek –Kitabı Mukaddes ve Kilise Babaları– Hıristiyanlar İncillerin yaşayan ruhunu tekrar ortaya çıkaracak ve yeni doğumu yaşayacaktı.

İspanyolların Karşı-Reformasyona başlıca katkıları mistikti. İberyalının mistikleri, büyük denizcilerin fiziki dünyanın yeni bölgelerini keşfetmesine benzer şekilde, manevi dünyanın kâşifleri oldular. Mistisizm *mitos*un alanına aitti, rasyonel duyularla ulaşılamayan ve diğer tekniklerin araçlarıyla tecrübe edilmesi gereken bilinçdışının alanında işlev gördü. Bununla birlikte, İspanya'nın mistik reformcuları bu tür dinselliği daha az rastlantısal ve garip, yetersiz rehberlerin kaprislerine daha az bağımlı hale getirmek istediler. Haççı John (John of the Cross) (1552-1591) daha kuşkulu ve batıl ibadetleri ayıkladı ve mistik süreci daha sistematik hale getirdi. Yeni çağın mistikleri bir safhadan diğerine gelişim gösterdiklerinde ne beklemeleri gerektiğini bilmeliydi;

tuzaklarla ve içsel hayatın tehlikeleriyle nasıl başa çıkacaklarını, dinsel enerjilerini verimli bir şekilde nasıl idare edeceklerini öğrenmeliydi.

Bununla birlikte, daha modern ve olacak şeylerin bir işareti olan eski asker Loyolalı Ignatius (1495-1555) tarafından kurulan, daha sonra modern Batının alameti farikası olacak verimlilik ve etkinliği bünyesinde barındıran İsa'nın Toplumuydu. Ignatius *mitos*un gücünü pratik bir şekilde kullanmakta kararlıydı. Cizvitlerin Haççı John tarafından geliştirilen uzun düşündürücü disiplinlere zamanları yoktu. Onun *dinsel alıştırmaları* her Cizvite mistisizmde hızlandırılmış kurs sunan, sistematik, zaman açısından etkin otuz günlük inziva sağlıyordu. Bir Hıristiyan İsa Mesih'e tam dönüşü başardığı an, önceliklerini doğru belirlemiş ve aksiyona hazır olmalıydı. Bu metoda, disipline ve organizasyona vurgu yeni bilim ile aynıydı. Tanrı, kâşiflere benzer şekilde, Cizvitleri dünyanın her tarafına sevk eden dinamik bir güç olarak deneyimleniyordu. Francis Xavier (1506-1552) Japonya'ya, Robert di Nobili (1577-1656) Hindistan'a ve Matteo Ricci (1552-1610) Çin'e İncil'in mesajlarını götürdü. Erken dönem modern İspanya'da din arkada bırakılmamıştı. Din kendini reforme edebiliyor ve modernitenin ortaya çıkmakta olan kavrayışlarından faydalanarak, erişiminin ve fikirlerinin daha da yayılmasını sağlıyordu.

Erken dönem modern İspanya, bu nedenle modernitenin ileri muhafızlarından biriydi. Fakat Fernando ve Isabel bütün bu enerjiyi kontrol altına almalıydı. Onlar bugüne kadar bağımsız ve ayrı olan fakat sıkıca birbirlerine bağlanması gereken krallıkları birleştirmeye çalışıyorlardı. 1483'te hükümdarlar, birleştirilmiş krallıklarında ideolojik uyumu sağlamak için kendi İspanyol Engizisyonlarını kurdular. Onlar modern ve mutlak bir devlet yaratıyorlardı, fakat tebaalarına kısıtlanmamış entelektüel özgürlük verecek kaynaklara henüz sahip değillerdi. Devlet engizitörleri muhalifleri arıyor ve onları sapkınlıklarından yemin ederek vazgeçmeye

zorluyorlardı (burada yazar sapkınlık için Yunancada "birinin kendi yolunu takip etmesi" mânâsına gelen "heresy" kelimesini kullanıyor). İspanyol Engizisyonu geçmiş dünyayı muhafaza etmeye çalışan arkaik bir çaba değildi: Krallar tarafından ulusal birliği kurmakla görevli, modernleştirici bir kurumdu.[1] Onlar dinlerinin şiddetli tartışmalara yol açabilecek, devrimci bir güç olduğunu çok iyi biliyorlardı. İngiltere gibi ülkelerde Protestan yöneticiler, devlet düşmanı olarak görülen kendi Katolik muhaliflerine aynı derecede acımasızdı. Bu tür zorlamaları modernleştirme sürecinin bir parçası olarak görmeliyiz. İspanya'da Engizisyonun başlıca kurbanları Yahudilerdi ve Yahudi halkının bu saldırgan moderniteye reaksiyonunun üzerinde bu bölümde duracağız. Onların tecrübeleri, dünyanın diğer kısımlarında insanların moderniteye gösterecekleri tepkinin yollarının birçoğunu resmetmektedir.

Eski Müslüman toprağı Endülüs'ün İspanyollar tarafından alınması *reconquista*, İberya Yahudileri için bir felaketti. İslami devlette, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam üç yüzyıl boyunca göreli bir ahenkle beraber yasayabilmişlerdi. Özellikle İspanya'daki Yahudiler kültürel ve dinsel bir Rönesansın keyfine varmışlardı ve Avrupa'nın geri kalanında birçok Yahudinin uğradığı soykırıma maruz kalmamışlardı.[2] Fakat Hıristiyan orduları yarımadada tedrici olarak ilerlemeye ve Müslümanlardan daha ve daha fazla toprak almaya başlayınca anti-Semitik düşüncelerini kendileri ile birlikte getirdiler. 1378 ve 1391'de hem Aragon hem de Kastilya'daki Yahudi topluluğu, onları vaftiz kurnalarına sürükleyerek, ölüm korkusuyla Hıristiyan olmaya zorlayan, Hıristiyanlar tarafından saldırıya uğradı. Aragon'da Dominiken rahip Vincent Ferrer'in (1350-1419) vaazları düzenli olarak anti-Semitik isyanlara ilham veriyordu. Ferrer ayrıca hahamlar ve Hıristiyanlar arasında, Yahudiliği itibarsızlaştırmak için tasar-

---

1 Yovel, *The Marrano of Reason*, 17.

2 Johnson, *A History of the Jews, 217-25.*

lanmış, halka açık tartışmalar organize ediyordu. Bazı Yahudiler eziyetten kurtulmak için gönüllü olarak Hıristiyanlığa dönüyorlardı. Resmiyette *conversos* ("dönme") olarak biliniyorlardı, Hıristiyanlar onları bir aşağılama sıfatı olarak Marrano ("Domuzlar") diye adlandırsa da dönmelerin bir kısmı bunu bir gurur nişanı olarak benimsedi. Hahamlar Yahudileri dönmeye karşı uyarsa da dönmelerin adlandırıldığı şekliyle "Yeni Hıristiyanlar" müreffeh ve başarılı oldular. Bazıları üst düzey rahipler oldular, bazıları en iyi ailelere gelin gittiler ve birçoğu ticarette harikulade başarı elde etti. Bu durum, "Eski Hıristiyanların" yeni Yahudi Hıristiyanların yukarı doğru hareketliliğine kızgınlığı nedeniyle yeni problemler ortaya çıkardı. 1449 ve 1474 arasında Marranolara karşı sık sık isyanlar oldu, öldürüldüler, malvarlıkları yok edildi ve şehir dışına sürüldüler.[1]

Fernando ve Isabel bu durum karsısında dehşete kapıldılar. Yahudilerin din değiştirmesi birleşmiş krallıklarını bir araya getirmiyor, onun yerine taze bölünmelere yol açıyordu. Hükümdarlar, ayrıca bazı "Yeni Hıristiyanların" Hıristiyanlıktan vazgeçtiği, eski inançlarına döndüğü ve gizli Yahudi olarak yaşadığıyla ilgili raporları duymaktan huzursuz oldular. Rivayete göre, diğer dönmeleri Yahudi cemaatine dönmeye ikna etmek için bir yeraltı hareketi oluşturdular. Engizitörlere, domuz yemeyi veya cumartesi çalışmayı reddetmelerinden tanınabilecekleri düşünülen, gizli Yahudileri avlama talimatı verildi. Şüpheliler, kâfirliklerini itiraf edene ve diğer gizli "Musevileştiriciler" hakkında bilgi verene kadar işkenceye uğruyorlardı. Sonuç olarak, 13.000 dönme, Engizisyon tarafından kuruluşunun ilk on iki yılı içinde öldürüldü. Doğrusu bu öldürülen veya hapse atılan veya mallarına el konulanların çoğu sadık Katolikti ve hiçbir Musevileşme eğilimleri yoktu.

---

[1] *A.g.e.*, 217-25; Haim Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish Christian Debates in the Middle Ages (Princeton, N.J., 1982);* Haim Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real* (Kudüs, 1981), *3-6.*

Bu tecrübe doğal olarak dönmelerin *conversos* çoğunu, yeni inançları hakkında hoşnutsuz ve şüpheci yaptı.[1]

Fernando ve Isabel 1492'de Granada'yı işgal ettiğinde yeni ve önemli bir Yahudi nüfusu da bu şehir devletinde onlara kaldı. Durumun kontrollerinden çıktığına karar verdiler ve Yahudi problemine son çare olarak İhraç Fermanını imzaladılar. İspanyol Yahudiliği yok edildi. 70.000 civarında Yahudi Hıristiyan oldu ve Engizisyon tarafından eziyet görmek için orada kaldılar, kalan 130.000, gördüğümüz üzere, sürgüne gittiler. Tüm dünyadaki Yahudiler tarafından, Yahudilerin topraklarını kaybedip parçalanmış cemaatler halinde, müşterek olarak diaspora diye bilinen Filistin dışına göçe zorlandıkları, MÖ 70'te Kutsal Mabed'in yıkılışından bu yana halkları üzerine gelmiş en büyük felaket olarak, İspanyol Yahudiliğin kaybının yası tutuldu. O tarihten itibaren sürgün, Yahudi hayatının acı verici bir ana motifi oldu. 1492'de İspanya'dan ihraç, Yahudilerin Avrupa'nın bir bölgesinden diğerine kovulduğunu gören bir yüzyılın sonunda olmuştu. Viyana ve Linz'den 1421'de, Köln'den 1424'te, Augsburg'dan 1439'da Bavyera'dan 1442'de ve Morova'nın kraliyet şehirlerinden 1454'te sınırdışı edildiler. Peruccia (1485), Vicenza (1486), Parma (1488), Milano ve Lucca (1489) ve Toscana'dan (1494) çıkarıldılar. Tedrici olarak Yahudiler doğuya sürüklendiler ve Polonya'da, kendi düsüncelerince, kendilerine bir tutunma noktası kurdular.[2] Sürgün, şimdi Yahudi olmanın kaçılamaz ve ona has bir parçası olarak görülüyordu.

Bu kesinlikle, ihraçtan sonra Osmanlı İmparatorluğunun Kuzey Afrika ve Balkan bölgelerine sığınan İspanyol Yahudilerinin kanaatiydi. Müslüman toplumuna alışkındılar, fakat İspanya'nın –veya adlandırdıkları şekliyle Sefarad– kaybı derin bir fiziki yara açmıştı. Bu Sefarad Yahudileri, kendileri ve diğer her şey yanlış yerlerdeymiş gibi hissettiler.[3] Sürgün

---

1 Johnson, *A History of the Jews*, 225-29.

2 *A.g.e.*, 230-31.

3 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Londra, 1955), 246-49.

fiziksel olduğu kadar, ruhsal bir yer değiştirmedir. Sürgünün dünyası, tamamen bilinmedik bir dünya olduğundan anlamsızdır. Bütün normal destekleri alıp götüren, şiddetli bir kökünden sökülme, dünyamızı dağıtır, kimliğimiz için olmazsa olmaz hatıralarla dolu yerlerden sonsuza kadar bizi koparır, yabancı olduğumuz bir çevrenin içine bizi kalıcı olarak düşürür ve varoluşumuzun bile tehlikede olduğu hissini verdirir. Sürgün insan zulmüyle birleştiğinde, âdil ve yardımsever bir Tanrı tarafından yaratıldığı varsayılan dünyanın içindeki kötülük sorunuyla ilgili acil sorular sordurur.

Sefarad Yahudilerinin yaşadığı bu kökünden sökülme ve yerinden edilme, saldırgan bir modernleşme sürecine yakalanan insanların daha sonra yaşayacaklarının uç bir haliydi. Modern Batı medeniyeti yabancı ortamda kök saldığında, oradaki kültürü o kadar şiddetli bir şekilde dönüştürüyordu ki, insanların çoğunun yabancılaştırılmış ve yolunu saşırmış hissettiğini görmeliyiz. Eski dünya alınıp götürüldü ve yenisi o kadar tuhaftı ki, insanlar bir zamanlar aşina oldukları muhitlerini tanıyamıyordu ve hayatlarına bir anlam bulamıyorlardı. Sefarad Yahudileri gibi çoğu, sonradan, varoluşlarının bile tehdit edildiğine ikna oldular. Onlar imha edileceklerinden ve nesillerinin tükeneceğinden korkacaklardı. Kafa karışıklıklarından ve acılarından, İspanyol sürgünlerin yaptığı gibi, çoğu dine yönelecekti. Çünkü hayatları o kadar derinden değişmişti ki, eski geleneklerinin radikal biçimde değişmiş şartlarına hitap edebilmesi için, yeni inanç şekilleri geliştirmeliydiler.

Fakat bu zaman alacaktı. 16. yüzyılın başlarında, sürgündeki Yahudiler geleneksel Museviliğin onlara bir fayda getirmediğini anladılar. Felaket emsalsiz görünüyordu ve eski dindarlığın artık işe yaramadığını anladılar. Bir kısmı Mesiyanizme yöneldi. Yüzyıllar boyunca, Yahudiler, uzun sürgünlerini sona erdirip onları vaat edilmiş topraklara geri götürecek, Davud'un ailesinden meshedilmiş bir kral, bir Mesih için beklediler. Bazı Yahudi gelenekleri Mesih'in ortaya çık-

masından hemen önce felaketler döneminden bahsediyordu, Balkanlar'a sığınan Sefarad Yahudilerinin bir kısmına öyle geldi ki, kendilerinin ve Avrupa'daki Yahudi yoldaşlarının birçoğunun başına gelen bu ıstırap ve zulüm sadece bir anlama gelebilirdi, bu peygamberler ve bilgeler tarafından daha önce anlatılan ve "Mesih'in doğum sancıları" diye adlandırdıkları, imtihan dönemi olmalıydı, çünkü bu sancılı doğumdan sonra yeni hayat gelecekti.[1] Modernitenin başlaması ile hayatlarının mahvolduğunu hisseden diğer insanlar, bin yıllık umutlar geliştireceklerdi. Fakat Mesiyanizm problemliydi, çünkü şu ana kadar, acil bir Kurtarıcı bekleyen Mesiyanik hareketlerin hepsi hayal kırıklığına uğradı. Sefarad Yahudileri bu çıkmazı daha tatminkâr bir çözüm bularak önlediler. Yeni *mitoslar* geliştirdiler.

Bir grup Sefarad Balkanlar'dan, Celile'deki Safed'e yerleşecekleri, Filistin'e göç etti. Mesih ilk geldiğinde, kendini Celile'de göstereceğine dair bir gelenek vardı ve İspanyol sürgünler onu ilk karşılayan olmak istiyorlardı.[2] Bazıları onu, Safed'e yerleşmiş ve bu miti ilk dillendiren kişi olan, aziz ve hastalıklı bir Aşkenaz Yahudisi Isaac Luria'da (1534-1572) bulduklarına inandılar. Biz modernler bu miti Luria'nın yarattığını söyleyebiliriz; o halkının bilinçdışı istek ve korkularına o kadar mükemmel uyum sağlamıştı ki, sadece Safed'deki sürgünlere değil, tüm dünyadaki Yahudilere umut ve huzur getiren, hayali bir kurgu geliştirebilmişti. Fakat bunu böyle söyleyebiliyoruz, çünkü öncelikle rasyonel kavramlarla düşünüyoruz ve premodern mitsel dünya görüşünün içine girebilmekte zorlanıyoruz. Luria'nın müritleri, onu, kendi yaradılış mitini uydurduğu şeklinde algılamıyorlardı; onun yerine, mit kendini ona bildirdi diye görüyorlardı. Lurianik Kabalanın ritüel ve uygulamalarına katılmayan, dışarıdan birine, bu yaradılış hikâyesi çok tuhaf görünür. Daha ötesi, Tekvin Kitabındaki yaradılış hikâ-

---

[1] Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah* (Londra and Princeton, N.J., 1973), 118-19.

[2] *A.g.e.*, 19.

yesine hiçbir benzerlik göstermiyor. Fakat Luria tarafından tavsiye edilen ayin ve meditasyon uygulamalarına kendini kaptırmış ve oluşunun üzerinden bir nesil geçmiş sürgünün şokuyla yalpalayan Kabalist bir Safedliye, *mitos* kusursuzca anlam ifade ediyordu. Daha önce bilinen bir gerçeği ortaya çıkardı veya "örtüsünü kaldırdı," fakat erken dönem Yahudilerinin durumuna öyle güçlü hitap ediyordu ki, anında otorite oldu. Bu mit karanlık dünyalarını aydınlattı ve hayatı hoş görülebilir yapmakla kalmadı, keyifli hale getirdi.

Modern bir insan, Lurianik Yaradılış mitiyle karşılaştığında anında şu soruyu soracaktır: "Bu gerçekten oldu mu?" Çünkü olaylar o kadar ihtimal dışı, kanıtlanamaz görünüyor ki, bariz bir şekilde yanlış olduğundan onu reddederiz. Çünkü biz gerçeğin rasyonel versiyonunu kabul ediyoruz ve farklı bir açıklama olabilir duyusunu kaybettik. Örneğin birbirini takip eden nevi şahsına münhasır olaylar olarak gördüğümüz, bilimsel bir tarih görüşü geliştirdik. Premodern dünyada tarih tekil olarak değil, fakat ebedi kanunların örnekleri, zamansız ve sabit hakikatlerin ortaya çıkışı olarak görülüyordu. Tarihi bir oluş muhtemelen tekrar ve tekrar meydana gelirdi, çünkü bütün dünyevi vakalar varoluşun temel kanunlarını ifade ediyordu. Örneğin İncil'de, bir nehir iki farklı zamanda mucizevi bir şekilde ikiye ayrılarak, İsrailoğullarının geçiş yapmasını sağlamıştır; İsrailoğulları bazen Mısır'a doğru "iner" ve ondan sonra vaat edilmiş topraklara doğru dönüş yolculuğu yaparlar. En sık tekrarlanan Eski Ahit'e ait temalardan biri, İspanyol felaketinden sonra tüm Yahudi varoluşuna rengini verdiği görülen ve varlık zemininde bile bir dengesizliği yansıtan sürgündü. Lurianik Kabala bizzat, temel kanunlardan biri olduğu görülen ve tam önemini ortaya çıkarmak için, sürgünü incelemek amacıyla, başlangıca geri giderek –bütün mitolojilerin yapması gerektiği gibi– bu probleme cevap vermiştir.

Luria'nın mitinde, yaratıcı süreç gönüllü bir sürgün eylemiyle başlar. Eğer Tanrı her yerdeyse, dünya nasıl var

olur sorusuyla yola koyulur. Cevap zimzum ("geri çekilme") doktrinidir. Kabalistlerin Ein Sof ("Sonu Olmayan") dedikleri, sonsuz ve erişilemez uluhiyet kendi içine çökmeliydi, olduğu gibi, dünyaya yer açmak için, kendi içinde bir bölgeyi boşaltmalıydı. Böylece yaradılış ilahi zalimlik eylemiyle başladı: yarattıklarının içinde ve tarafından kendini bilinir yapmak isteyen merhametli arzusuyla, Ein Sof kendi içinden bir parçaya sürgün uyguladı. Tekvin Kitabının ilk bölümünde tarif edilen düzenle ve barışçıl yaradılıştan farklı olarak, bu yaradılış, ilk patlamaların, felaketlerin şiddetli bir süreciydi ve yanlış başlangıçlar Sefarad sürgünlerine içinde yaşadıkları dünyanın daha doğru bir değerlendirmesi olarak görünüyordu. Lurianik sürecin erken bir safhasında, Ein Sof, Zimzumla yarattığı boşluğu ilahi ışıkla doldurmaya çalışıyordu, fakat bunu yönlendirmesi gereken "damarlar" ya da "kanallar" gerginliğin altında paramparça oldu. Bu "damarların parçalanması"ndan sonra kıvılcımların bir kısmı uluhiyete geri döndü, fakat diğerleri, Zimzum eylemi sırasında Ein Sof'un kendisinden arındırdığı şer potansiyeliyle dolan, tanrısız âlemde tutsak kaldı. Bu felaketten sonra yaradılış çarpıktı; şeyler yanlış yerlerdeydi. Âdem yaratıldığında, bu durumu düzeltebilirdi ve öyle yaptığında kutsal sürgün ilk şabatta sona erecekti. Fakat Âdem günah işledi, bundan dolayı ilahi kıvılcımlar maddi objeler içerisinde tutsak kaldı ve dünya üzerinde ilahi olanı kavramaya en çok yaklaştığımız Mevcudiyet olan Shekhinah (Tanrı'nın Tecellisi), sürekli bir sürgünde, dünyada başıboş dolaştı, tekrar uluhiyetle birleşmeyi arzuladı.[1]

Fantastik bir hikâye, fakat Safed Kabalistlerine bunun gerçekten meydana geldiğine inanıp inanmadıkları sorulsaydı, bu soruyu yersiz bulurlardı. Mitte tarif edilen ipti-

[1] *A.g.e.*, 30-45; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 245-80; Gershom Scholem, "The Messianic Idea in Kabbalism," Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971), 43-48.

dai olay, basit bir şekilde geçmiş zamanda sadece bir defa meydana gelen bir hadise değildi; o ayrıca her zaman meydana gelen bir oluştu. Böyle bir olay için bir kavram veya kelimeye sahip değiliz, çünkü bizim rasyonel toplumumuz zamanı kati bir surette kronolojik şekilde tasavvur eder. Antik Yunandaki Eleusiste ibadet edenlere, Persefon'un yeraltı dünyasında Platon tarafından tutsak tutulduğunu ve annesi Demeter'in, kızının kaybının yasını tutarak etrafta başıboş gezdiğini ispatlayıp ispatlamayacakları sorulsaydı, muhtemelen bu soru karşısında şaşkına dönerlerdi. Mitin naklettiği gibi, Persefon'un dünyaya döndüğünden nasıl emin olabilirlerdi ki? Çünkü bu *mitos*un açığa çıkardığı hayatın temel ritmi gerçekten meydana geliyordu. Tarlalar hasat ediliyordu, yeraltı kaplarına konulan mısır tohumları, doğru zamanda ekiliyordu ve sonunda mısırlar büyüyordu.[1] Hem *mitos* hem de hasat olgusu hem İngiliz *boat* hem de Fransız *bateau* kelimelerinin ikisinin de terimden bağımsız ve dışarıdan bir gerçekliğe işaret etmesi gibi, dünyayla ilgili temel ve evrensel bazı şeylere işaret ediyordu. Sefarad Yahudileri de muhtemelen benzer bir cevap verirdi. Sürgün varoluşun temel bir kanunuydu. Nereye bakarsanız bakın, Yahudiler kökünden sökülmüş yabancılardı. Hatta Yahudi-olmayanlar bile kayıp, hayal kırıklığı ve dünyada yurtlarında olmadıkları hissini yaşadılar – ilk insanların primordiyal cennetten kovulduğuyla ilgili evrensel mite şahitlik edince. Luria'nın karmaşık yaradılış hikâyesi bunu ortaya çıkardı ve tamamen yeni bir yolla bunu açık hale getirdi. Shekhinah'ın Sürgünü ve yerinden edilmiş insanlar olarak kendi hayatları, iki ayrı değil, bir ve aynı realitelerdi. Zimzum sürgünün, oluşun zeminine yazılmış olduğunu gösterdi.

Luria yazar değildi ve hayattayken öğretileri birkaç kişi tarafından bilinmişti.[2] Fakat müritleri öğretilerini gelecek

---

[1] Johannes Sloek, *Devotional Language* (çev. Henrik Mossin; Berlin ve New York, 1996), 73-76.

[2] Scholem, *Sabbatai Sevi*, 24.

nesiller için kaydettiler ve diğerleri bunları Avrupa'da yaydı. 1650'ye gelirken, Lurianik Kabala bir kitle hareketine, Yahudiler arasında o zaman genel kabul gören tek teolojik sisteme dönüştü.[1] Bunu, mantıkla ve bilimsel bir şekilde ispatlanabildiği için yapmadı, çok açık ki ispatlanamazdı. Bariz bir şekilde, Tekvinle her hususta çelişiyordu. Fakat Kitabı Mukaddes'in literal okuması, görmemiz gerekir ki, rasyonelin mitsel bilinç üzerindeki hâkimiyetinden kaynaklanan modern bir zihni meşgaledir. Modern çağ öncesi, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların hepsi kutsal metinlerin oldukça alegorik, sembolik ve ezoterik yorumlanmasından keyif alıyorlardı. Madem Tanrı'nın Kelamı sonsuzdu, çok sayıda anlam üretebilirdi. Bu nedenle Yahudiler, Lurianin Kitabı Mukaddes'in yalın anlamından ayrılmasından, birçok modern insanın olacağı şekilde rahatsız olmadılar. Luria'nın miti onlara yetkiyle hitap ediyordu, çünkü onların hayatını açıklıyordu ve ona bir anlam getiriyordu. Yahudilerin marjinalize olmuş insanlar olmasının ötesinde, oluşmakta olan modern dünyanın dışına itilmeleri, yaşadıkları varoluşun en temel kanunlarıyla uyum içindeydi. Tanrı bile sürgün acısı çekmişti: yaradılıştaki her şey, en başından yerinden edilmişti; ilahi kıvılcımlar maddenin içinde hapsolmuştu, iyilik kötülükle mücadele etmeye zorlanmıştı – hayatın her yerde mevcut gerçeği. Bunun ötesinde, Yahudiler işe yaramaz ve aforoz edilmiş insanlar değildi, onlar kefaret sürecinin baş aktörleriydi. Tevrat'taki emirlere ve Musa'nın Kanunlarına dikkatli bir şekilde riayet, Safed'de geliştirilmiş özel ayinler, evrensel sürgünü sona erdirebilirdi. Yahudiler, bu şekilde, Shekhinah'ın Uluhiyete "restorasyonunu" (*tikkun*) etkilemeye, Yahudi halkının vaat edilmiş topraklara ve dünyanın geri kalanının gerçek haline dönüşüne, yardım edebilirlerdi.[2]

---

[1] *A.g.e.*, 23-25; R. J. Werblowsky, "Messianism in Jewish History," Marc Saperstein (der.), *Essential Papers in Messianic Movements in Jewish History* (New York ve Londra, 1992), 48.

[2] Scholem, *Sabbatai Sevi*, 37-42.

Bu mit Yahudiler için önemli olmaya devam ediyor. Bazıları, Holokost trajedisinden sonra, Tanrı'yı ancak yaradılışın kontrolünde olmayan, Zimzum'un acı çeken ve zayıf tanrısallığında göreceklerini anladılar.[1] İlahi kıvılcımların madde içinde hapsolup kaldığı betimlemesi, *tikkunun* restoratif misyonu hâlâ modern ve köktendinci Yahudi hareketlerine ilham vermektedir. Lurianik Kabala, bütün gerçek mitler gibi, hayatlarının esasında ne olduğu ve ne anlama geldiğini gösteren bir açığa vurmaydı. Mit kendi gerçeğini içeriyordu ve bazı derin seviyelerde kerameti kendinden menkuldü. Rasyonel kanıtlamayı ne kabul ediyordu ne de gerektiriyordu. Bugün Lurianik mite bir sembol veya mecaz demeliyiz, fakat bu da onu rasyonalize etmektir. Eski Yunancada "sembol" kelimesi iki şeyi bir daha ayrılamasınlar diye birlikte fırlatmak anlamına geliyordu. Batılı insanların, bir ayin veya bir ikona "sadece bir sembol" demeye başlamasıyla beraber, bu tür ayrımlarda ısrar eden, modern bilinç doğdu.

Geleneksel dinde, ibadet edenlerin olağan hayatına seremoniler ve meditasyon alıştırmalarıyla sonsuz gerçekliği getiren mit, kültten ayrılamazdı. Sembolizminin gücüne rağmen, Lurianik Kabala, sürgünün içindeki aşkın anlam hissini çağrıştıran etkili ritüeller ile ifade edilmeseydi, Yahudi yaşantısında bu kadar önemli olmazdı. Safed'de, Kabalistler Luria'nın teolojisini canlandırmak için özel bir ritüel geliştirdiler. Kendilerini huzursuz bir şekilde dünyada gezinerek, kutsal kaynağını arayan bir kadın olarak hayal ettikleri, Shekhinah ile ifade edebilmelerine yardımcı olması için gece ibadetlerini ifa edeceklerdi. Yahudiler gece yarısı kalkacak, ayakkabılarını çıkaracak, ağlayarak yüzlerini toprağa süreceklerdi. Bu ritüel hareketleri kendi keder ve terk edilmişliklerini ifade etmelerine ve İlahi Mevcudiyetin de katlandığı kayıp acısıyla bağlantı kurmalarına hizmet edecekti. Tüm gece uyanık kalacak, âşık gibi Tanrı'ya seslenecek, çok fazla

[1] Richard L. Rubinstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, Ind., 1966).

insan kederinin kalbinde yatan, fakat sürgün acısının merkezi, ayrılık acısına ağlayıp dövüneceklerdi. *Tikkun* eylemleri olarak yapılan –oruç, kırbaçlamak ve karlar içinde yuvarlanmak gibi– pişmanlık talimleri vardı. Kabalistler kırsal bölgelere uzun yürüyüşler yapacak, Shekhinah gibi etrafta dolanacak ve kendi yuvasızlık hislerini canlandıracaklardı. Yahudi kanunları ibadetlerin, en az onlu erkek gruplar olarak, toplu halde yapılması halinde en derin gücüne ve anlamına ulaşacağında ısrar ediyordu; fakat Safed'de, kendi gerçek kırılganlık ve yalnızlık hislerini tam yaşayabilsinler diye, Yahudilere tek başlarına ibadet etmeleri talimatı verildi. Bu tek başına ibadet Yahudi ile toplum arasına mesafe koydu, onu farklı bir tecrübe için hazırladı, Yahudi halkının varoluşunun sürekli tehdit edildiği bir dünyadaki tehlikeli yalnızlığını yeni baştan değerlendirebilmesine yardımcı oldu.[1]

Fakat Luria, acı çekme diye bir şey olmayacağı konusunda kararlıydı; Kabalistler, belirli bir sevinç ölçüsüne ulaşana kadar, acıları üzerinde daha disiplinli ve stilize bir şekilde çalışmalıydı. Gece yarısı ritüelleri Shekhinah ve Ein Sof'un son kavuşması, sonuç olarak, insanlığın ilahiyle olan ayrılığının bitmesiyle şafakta meditasyonla sona eriyordu. Kabaliste vücudunun her organının İlahi Mevcudiyet için dünyevi bir mabet olduğu öğretiliyordu.[2] Bütün dünya dinleri, hakiki bir merhametle sonuçlanmadıktan sonra hiçbir dinselliğin geçerli olmadığında ısrar eder ve Lurianik Kabala bu anlayışa göre doğruydu. Diğerlerini inciten hatalar için ciddi kefaretler vardı: cinsel istismar için, kötü niyetli dedikodu için, birinin yoldaşlarını küçük düşürmek için ve ebeveynlere saygısızlık için.[3]

---

1 R. J. Wenlowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath," Arthur Green (der.), *Jewish Spirituality*, 2 cilt (Londra, 1986, 1989), II, 15-19.

2 Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York, 1965), 150.

3 Lawrence Fine, "The Contemplative Practice of Yehudin in Lurianic Kabbalah," Green (der.), *Jewish Spirituality* II, 73-78.

Sonunda Kabalistlere, işin ehli olanların psişiğin daha derin alanlarına nüfuz edebilmesine ve sezgisel anlayış elde etmesine yardımcı olması için, çoğu dünya inancında gelişmiş mistik uygulamalar öğretildi. Safed'de, meditasyon, Tanrı'nın isimlerini oluşturan harflerin detaylı ve ustaca yeniden şekillendirilmesi üzerine yoğunlaşmıştı. Bu "konsantrasyon" (*kawwanot*) Kabalistin, kendi içindeki ilahi olanın izlerinin farkına varmasına yardımcı olacaktı. O, önde gelen Kabalistlerin inandığı üzere, Luria'nın yaptığı gibi, bir peygambere dönüşebilir, yeni bir *mitos* dile getirebilir, o zamana kadar bilinmeyen dini hakikati aydınlığa çıkarabilirdi. Bu *kawwanotlar* kesinlikle Kabalistlere büyük bir haz veriyordu. Harm Vital (1542-1620), Luria'nın müritlerinden biri, coşkunluk içinde titrediğini ve sevinç ve korkuyla karışık saygıyla sarsıldığını söyledi. Kabalistler hayaller gördüler ve çok zalim ve yabancı göründüğü bir zamanda, dünyaya yüce bir nitelik kazandıran, kendinden geçiren bir aşkınlık yaşadılar.[1]

Rasyonel düşünce tatbiki alanda göz kamaştırıcı başarılar elde etti, fakat kederlerimizi hafifletemedi. İspanya felaketinden sonra, Kabalistler, Endülüs Yahudileri arasında popüler olan, felsefenin rasyonel disiplinlerinin, acılarına hitap edemediğini gördüler.[2] Hayat anlamını yitirmiş görünüyordu ve hayatlarında bir anlam olmadan insanoğlu umutsuzluğa düşebilirdi. Hayatı katlanılabilir yapmak için, sürgün, acılarının, kayıplarının ve arzularının bilinçdışı kaynaklarıyla bağlantı kurmalarına imkân sağlayan, hayatlarını onlara teselli getiren bir hayale demir attıran, *mitos* ve mistisizme dönüştürüldü.

---

1 *A.g.e.*, 89-90; Werblowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath," 21-24; Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism," Green (der.), *Jewish Spirituality* II, 108-11.

2 Werblowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath," 17; Jacob Katz, "Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study," Green (der.), *Jewish Spirituality* II, 52-53.

Bununla birlikte, Loyolalı Ignatius'tan farklı olarak, Luria ve müritleri Yahudilerin siyasi kurtuluşları için herhangi bir uygulanabilir plan geliştirmemeleri dikkat çekiciydi. Kabalistler İsrail topraklarına yerleştiler, fakat Siyonist değildiler; Luria Yahudileri kutsal topraklara göç ederek sürgünlerini bitirmeleri için zorlamadı. O mitolojisini veya mistik vizyonunu, aksiyon için şablon olacak bir ideoloji yaratmak için kullanmadı. Bu *mitos*un görevi değildi; bütün bu tür uygulamalı planlar ve siyasi aktiviteler *logos*un alanıydı – rasyonel ve analitik çözümleme yeteneğine sahip. Luria bir mistik olarak görevinin Yahudileri varoluşsal ve dinsel umutsuzluktan kurtarmak olduğunu biliyordu. Ne zamanki bu mitler daha sonra gerçek dünya siyasetine uygulandı, daha sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere, sonuçlar felaket oldu. Kült olmadan, ibadet ve ritüeller olmadan mit ve doktrinlerin hiçbir anlamı yoktur. Miti, Kabalistlere ulaşılabilir yapan özel ayin ve seremoniler olmadan, Luria'nın yaradılış hikâyesi anlamsız bir kurgu olarak kalırdı. Dini inanışları anlamlı kılan sadece ayinsel bağlamlardı. İnsanlar bu tür dinsel aktivitelerden yoksun bırakıldıklarında, inançlarını kaybederlerdi. Hıristiyan olmaya karar verip, İber Yarımadasında kalan Yahudilerin başına gelen buydu. Bu ayrıca meditasyon yapmayan, ritüelleri yerine getirmeyen veya ayinsel seremonilerin içerisinde yer almayan ve sonunda dini mitlerin kendisine bir şey ifade etmediği, modern insanlara da oluyordu. Dönmelerin birçoğu Katoliklikle özdeşleştirilebildiler. Bazıları, Juan de Valdes (1500-41) ve Juan Luis Vives (1492-1540) gibi reformcular, Karşı-Reformasyonun önemli liderleri oldular, Karl Marx, Sigmund Freud, Emile Durkheim, Albert Einstein ve Ludwig Wittgenstein gibi sekülerleşmiş Yahudilerin, ana-akım toplum içinde asimilasyonlarından sonra, geç dönem modernizm üzerinde derin etkide bulunması gibi, erken dönem modern kültüre önemli katkılarda bulundular. Bu etkili dönmelerin en ünlülerinden biri, Haççı John'un rehberi ve hocası ve Kilise

Doktoru olarak açıklanan ilk kadın olan, Avilalı Teresa'ydı (1515-1582). Avilalı Teresa İspanya'da dinsel reformun bir öncüsüydü ve özellikle, iyi bir eğitimden faydalanamamış ve sıklıkla yeteneksiz manevi yöneticiler tarafından sağlıksız mistik uygulamalara yönlendirilmiş kadınların, dini meselelerde uygun bir temel almaları ile ilgileniyordu. Histerik transların, hayallerin ve kendinden geçmelerin kutsiyetle bir ilgisi olmadığında ısrar ediyordu. Mistisizm uç yetenekler, disipline edilmiş konsantrasyon, dengeli bir kişilik ve neşeli, duyarlı bir mizaç gerektiriyordu ve kontrollü ve uyanık bir tavır içinde normal bir hayata entegre olmalıydı. Haççı John gibi, Teresa da bir modernleştirici ve mistik dâhiydi, eğer Yahudilikte kalmış olsaydı bu Tanrı vergisi yeteneğini geliştirme fırsatı bulamayacaktı, çünkü sadece erkeklerin Kabala yapmasına izin veriliyordu. Yine de ilginç bir şekilde, maneviyatı Yahudi olarak kaldı. *The Interior Castle*'da, 1. ile 12. yüzyıl (MS) arasında Yahudi toplumundan beslenen Taht Mistisizmi ile belirgin bir benzerlik gösteren, ruhun Tanrı'ya ulaşana kadar yedi semavi koridor boyunca seyahatini gösterir. Teresa dindar ve sadık bir Katolikti, fakat hâlâ bir Yahudi gibi dua ediyordu ve rahibelerine de aynısını yapmalarını öğretiyordu.

Teresa'nın örneğinde, Yahudilik ve Hıristiyanlık verimli bir şekilde harmanlanabilmişti. Fakat diğerleri, daha az yetenekli dönmeler bir çatışma yaşıyordu. Hemen bir örnek: Tomas de Torquemada (1420-98), ilk büyük Engizitör.[1] Yahudiliğin kalıntılarının kökünü kazımaya giriştiren gayretkeşlik, belki de bilinçdışı olarak kendi kalbinden eski inancını söküp atma girişimiydi. Marranoların çoğunluğu Hıristiyanlığı baskı altında kabul ettiler ve birçoğu, görünen, yeni inanca hiçbir zaman dönüş yapmadılar. Bu çok sürpriz bir durum değildi, çünkü vaftiz edilir edilmez Engizisyon tarafından yakından izleniyorlar, en çürük suçlamalarla her an tutuklanma korkusuyla yaşıyorlardı. Cuma akşamı mum yakmak

[1] Yovel, *The Marrano of Reason*, 91, 102.

ve kabuklu deniz ürünü yemeyi reddetmek hapis, işkence, ölüm veya en azından mal varlığına el konulması anlamına gelebiliyordu. Sonuç olarak, bazıları dine tamamen yabancılaştı. Kendilerini, hayatlarını sefalete çeviren Katoliklikle tam olarak tanımlayamıyorlardı ve yıllar geçtikçe, Musevilik hayali ve uzak bir hatıra oldu. Büyük 1492 İhracından sonra İspanya'da Yahudiliği yaşayan kimse kalmamıştı, Marranolar eğer inançlarını gizlilik içinde yaşamak isteseler bile, Yahudi kanunları ve ritüel uygulamalarını öğrenebilecekleri hiçbir araca sahip değildiler. Sonuç olarak hiçbir inanca gerçek bağlılıkları yoktu. Sekülarizm ve ateizmden çok önce, Avrupa'nın geri kalanında dini kayıtsızlık çok yaygın hale gelmişti, bu özellikle modern tavırların örneklerini İber Yarımadasının Marrano Yahudilerinde görüyoruz.

İsrailli âlim Yirmiyahu Yovel'e göre, dönmelerin tüm dinler hakkında şüpheci olması çok yaygındı.[1] Hatta Büyük 1492 İhracından önce, Pedro ve Fernando de la Caballeria gibi, büyük İspanyol ailelerinin üyelerinden bazıları, kendilerini siyaset, sanat ve edebiyata verdi ve dine hiçbir ilgileri yok göründüler. Pedro gerçekten açık bir şekilde sahte bir Hıristiyan olduğuyla alay ediyordu ve kendi iddiasına göre bu herhangi bir kutsal kural ve düzenlemeden rahatsız olmadan ne diliyorsa yapabilme konusunda kendisini özgür kılıyordu.[2] 1492'den kısa süre önce, bir Alvaro de Montalban, Lent (Paskalyadan önceki büyük perhiz) döneminde peynir ve et tüketmekten dolayı Engizisyonun önüne çıkarıldı; o bu suretle sadece bir Hıristiyan orucunu bozmamıştı, et ve süt ürünlerinin beraber tüketilmesini yasaklayan bir Yahudi kanunu da çiğnemişti. O besbelli iki dine de bir bağlılık hissetmiyordu. Bu durumdan, Alvaro bir cezayla kurtuldu. O muhtemelen Katolikliğe sıcak bir eğilim hissetmemişti. Anne-babaları gizli olarak Museviliği yaşadıkları için Engi-

---

1 *A.g.e.*, 26-27.

2 Y. Baer, *History of the Jews in Christian Spain* (Philadelphia, 1961), 276-7.

zisyon tarafından öldürülmüştü; cesetleri mezardan çıkarılmış, kemikleri yakılmış ve mal varlıklarına el konulmuştu.[1] Musevilikle en ufak bir bağ bile kuramıyordu. Alvaro dini bir arafa zorlanmıştı. Yetmişinde yaşlı bir insan olarak, sonunda mükerrer ve kasti olarak ahiret inancını inkâr nedeniyle Engizisyon tarafından hapse atıldı. "Burada bari iyi olmama izin verin," dedi birden fazla zamanda, "çünkü ötede bir şey olup olmadığını bilmiyorum."[2]

Alvaro'nun mahkûmiyeti, trajikomik aşk hikâyesi *La Celestina*'nın yazarı damadı, Fernando de Rojas'dan da (1465-1541) şüphelenilmesi anlamına geliyordu. O bu yüzden dikkatli, saygın bir Hıristiyan imajı geliştirdi, fakat ilk defa 1499'da yayımlanan, *La Celestina*'da müstehcen coşkunluğun altında kasvetli bir sekülarizm görürüz. Tanrı yoktur, aşk en üstün değerdir, fakat aşk öldüğünde, dünya bir çöl olarak görünür. Oyunun sonunda, Pleberio, hayatına tek anlamını veren kızının intiharına ağlar. "Ey dünya, dünya" diye bitirir, "Gençken seni ve senin fiillerini yöneten bir düzen olduğunu düşünürdüm." Fakat şu anda

> hataların labirenti, korku dolu bir çöl, vahşi canavarların ini, erkeklerin daireler çizdiği bir oyun... taşlık bir tarla, yılanlarla dolu bir çayır, çiçek açan fakat meyvesiz bir meyve bahçesi, bir dert pınarı, bir gözyaşları nehri, bir acı denizi, boş umut olarak görünüyorsun.[3]

Eski inancını uygulayamayan, Engizisyonun zalimliğinden dolayı yenisine yabancılaşmış, hiçbir anlam, düzen, nihai değer bulamadığından Rojas ümitsizliğe düştü.

Fernando ve Isabel'in en son isteyeceği şey Yahudileri şüpheci inançsızlar yapmaktı. Fakat hikâyemiz boyunca bu türden zorlamaların zarar verici olduğunu göreceğiz. İnsanları iradelerine rağmen veya daha hazır değillerken, hâkim

---

[1] Yovel, *The Marrano of Reason*, 88-89.

[2] *A.g.e.*, 93.

[3] Fernando de Rojas, *La Celestina*, Sahne 27.

olan ideolojiye inanmaya zorlama girişimi, zulmeden otoritenin kendi gözünde oldukça istenmeyen fikirler ve uygulamalarla sonuçlanabilir. Fernando ve Isabel bütün muhalifleri sindirmeyi amaçlayan, saldırgan modernleştiricilerdi, fakat onların Engizisyon metodu gizli bir yeraltı Yahudiliğinin oluşmasına ve Avrupa'da, sekülarizmin ve ateizmin ilk ilanına yol açtı. Sonra bazı Hıristiyanlar da bu tip dini zorbalıktan o kadar iğreneceklerdi ki, onlarda bütün indirilmiş dinlere inançlarını kaybedeceklerdi. Sekülarizm de bir o kadar vahşi olabildi ve yirminci yüzyıl boyunca sekülarist dünya görüşünün ilerleme adına zorla ikameye çalışılması, ilgili hükümetler için bazen ölümcül olan militan köktendinciliğin yükselmesinde en önemli faktör olmuştur.

1492'de Hıristiyan olmayı reddeden seksen bin civarında Yahudiye Portekiz'de Kral II. Joao tarafından siyasi iltica verildi. İşte bu Portekiz Yahudileri ve onların torunları arasında ateizmin en açık ve dramatik örneklerini görüyoruz. Bu Yahudilerin bir kısmi ümitsiz bir şekilde eski inançlarını muhafaza etmek istediler, fakat ya zor ya da imkânsız buldular, çünkü uygun kültleri yoktu. 1492'de Portekiz'e göç eden Yahudiler, İspanyol dönme "conversos"lardan daha dayanıklıydı: inançlarını reddetmektense sınırdışı edilmeyi tercih etmişlerdi. I. Manuel 1495'te tahta çıktığında, kayınpeder ve kayınvalidesi, Fernando ve Isabel tarafından bölgesindeki Yahudileri vaftiz etmeye zorlandı, fakat o uzlaşarak bir nesil boyunca Engizisyondan dokunulmazlık verdi. Bu Portekizli Marranolar neredeyse elli yıl boyunca, adanmış bir azınlığın gizli olarak Museviliği yaşamaya ve diğerlerini eski inançlarına kazandırmaya çalıştığı bir yeraltı hareketi organize etti.[1]

Bu Musevileştiren Marranolar geri kalan Yahudi dünyasından koptular. Katolik bir eğitim aldılar ve hayalleri Hıristiyan sembol ve doktrinleriyle doldu. Çoğu zaman Museviliği Hıristiyan kavramlarla düşündü ve konuştular: örneğin Mu-

[1] Yovel, *The Marrano of Reason*, 18-19.

sevilikte çok az anlamı olan, İsa değil de Musa'nın kanunları tarafından "kurtarıldıklarına" inandılar. Yahudi kanunlarının büyük bir kısmını unuttular ve yıllar geçtikçe, Musevilik anlayışları daha da zayıfladı. Bazen inanç ile ilgili tek bilgi kaynakları anti-Semitik Hıristiyanların polemik yazılarıydı. Sonunda uyguladıkları ne gerçekten Hıristiyanlık ne de Yahudilik olan hibrit bir inançtı.[1] Onların çıkmazı, bugün gelişmiş dünyadaki, sadece Batılı Kültürün yüzeysel bir anlayışına sahip, fakat geleneksel hayat tarzları modernitenin etkisiyle sarsıldığından eski yollarla da tanımlayamayan, birçok insandan farklı değildi. Portekiz'in Marrano Yahudileri de benzer bir yabancılaşmayı yaşıyorlardı. İçsel benliklerinde yankılanmayan, modernleşmiş bir kültüre asimile olmaya zorlanıyorlardı.

16. yüzyılın sonunda bazı Yahudilere İber Yarımadasını terk etmeye izin verildi. Güney Fransa'da olduğu gibi, bazı İspanyol kolonilerinde bir Marrano diaspora kurulmuş bulunuyordu, fakat burada hâlâ Yahudilerin inançlarını yaşamalarına izin verilmiyordu. Bununla birlikte, 17. yüzyıl boyunca, Museviliştiren Marranolar Venedik, Hamburg ve – daha sonra– Londra gibi, Museviliğe açıkça dönebilecekleri, şehirlere göç ettiler. Hepsinden ötesi, Engizisyondan kaçan İberyalı mülteciler, daha sonra onların yeni Kudüs'ü olacak, Amsterdam'a döküldüler. Hollanda Avrupa'daki en hoşgörülü ülkeydi. Hollanda, büyüyen bir ticari imparatorlukla beraber, İspanya'yla girıştiği bağımsızlık mücadelesi süresince, İberyalı değerlerin tersine, liberal bir kimlik yaratan, bir cumhuriyetti. Yahudiler 1657'de tam vatandaşlık elde ettiler; birçok Avrupa şehrinde olduğu gibi, gettolara hapsedilmemişlerdi. Hollandalılar Yahudilerin ticari uzmanlıklarını takdir ettiler ve Yahudiler, Yahudi-olmayanların arasına serbestçe karışan, önde gelen iş adamları oldular. Enerjik bir sosyal hayatları, mükemmel bir eğitim sistemleri, büyüyen bir yayıncılık endüstrileri vardı.

---

[1] *A.g.e.*, 19-24.

Birçok Yahudi şüphesiz Amsterdam'a sosyal ve ekonomik fırsatlar için geldi, fakat önemli bir kısmı tam Musevi gibi yaşamaya geri dönmeye istekliydi. Yalnız bu kolay değildi. İberya'dan gelen "Yeni Yahudiler"in çoğunlukla bihaber oldukları bir inanç için yeniden eğitilmeleri gerekiyordu. Hahamların, gelenekten taviz vermeden gerçek zorlukları hesaba katarak, onlara geri rehberlik yapmak gibi zorlu görevleri vardı. Birçok Yahudinin geçiş yapması onlara bir övgüdür; baştaki bazı gerginliklere rağmen, atalarına ait inanca dönmekten zevk aldıklarını gördüler.[1] Göze çarpan örneklerden biri, İspanya'da yıllarca gizli bir Musevileştirici olarak yaşamış, bir doktor ve metafizik profesörü olan, Orobio de Castro'ydu. Engizisyon tarafından yakalandı ve işkence gördü, caydı, sahte bir Hıristiyan olarak tıp eğitimi verdi. Aldatmadan ve çifte hayattan bıkmış olarak, 1650 yılında Museviliğin güçlü bir savunucusu ve diğer dönen Marranolara rehberlik yapacağı Amsterdam'a vardı.[2]

Orobio, bununla birlikte, onlara külfetli ve mantıksız gelen, geleneksel Yahudiliğin kanunlarına ve âdetlerine alışmayı oldukça zor bulan, bir insan sınıfını tarif etti. Onlar Orobio'nun kendisinin de yaptığı gibi, İberya'da mantık, fizik, matematik ve tıp gibi modern bilimler çalışmışlardı. Fakat Orobio sabırsızca şöyle anlattı: "Onlar kendini beğenmişlik, gurur ve küstahça bir kibirle dolu, her konuyu baştan aşağı öğrendiklerinden eminler."

> Onlar, kutsal metinlerde eğitim görmüş birisinden öğrenmeye rıza gösterirlerse itibar kaybedeceklerini düşünüyorlar ve böylece anlamadıklarıyla çelişerek büyük bilim yapıyormuş gibi görünüyorlar.[3]

On yıllarca dini tecrit altında yaşamış bu Yahudiler, kendi rasyonel güçlerine güvenmeye zorlanmıştı. Onların komün-

---

1 *A.g.e.*, 54-57.

2 *A.g.e.*, 51.

3 Prologue, *Epistola Invecta Contra Prado*, alıntı Yovel, *A.g.e.*, 51-52.

yonları, toplu dini hayatları ve Tevrat'ın "kutsal kanunlarına" ritüel tecrübeleri yoktu. Amsterdam'a sonunda vardıklarında, ilk defa, kendilerini tamamıyla faal durumda bir Yahudi topluluğu içinde buldular, doğal olarak afalladılar. Dışarıdan birine göre, Pentateuch'un (Tevrat'ın ilk beş kitabı –çn.) 613 emri keyfi ve esrarlı görünür. Emirlerden bir kısmının hükmü yoktu, çünkü Kutsal Topraklarda tarım yapmayla ilgiliydi ya da diasporada uygulanmayacak Tapınak ayinleriyle ilgiliydi. Anlaşılması güç beslenme kuralları ve arınma kanunları gibi diğer emirler, kendileri için olan şeyleri rasyonelce düşünmeye alışmış hale geldikleri için hahamların açıklamalarını kabulde zorlanan görmüş geçirmiş Portekiz Marranolarına barbarca ve anlamsız görünüyor olmalıydı. Milattan sonra ilk yüzyıllarda toplanmış kodifiye sözlü kanun, Halakhah, daha da irrasyonel ve keyfi geliyordu, çünkü Kitabı Mukaddes'e ait müeyyideleri bile yoktu.

Fakat Musa'nın Kanunları olan Tevrat'ın, kendine ait *mitos*u vardı. Lurianik Kabala gibi, sürgünün yerinden etmesine bir tepkiydi. İsrail halkı MÖ 6. yüzyılda Babil'e sürüldüğünde, Tapınakları yok edildi ve dini hayatları harabeye döndü, Kanunun metni, yerinden edilmiş insanların bir İlahi Mevcudiyet hissini geliştirdikleri yeni bir "mabet" oldu. Dünyanın, temiz ve temiz olmayan, kutsal ve dünyevi objeler şeklinde kodifikasyonu, paramparça olmuş dünyanın yeniden düzenlenmesiydi. Yahudiler, sürgünde, Kanun çalışmalarının onlara derin bir dini tecrübe verdiğini fark ettiler. Yahudiler metni modernler gibi sadece bilgi için okumuyorlardı: o ilahi olandan haber veren –soru ve cevap, hararetli tartışmalar, ufak ayrıntılara dalma– bir süreçti. Tevrat Tanrı'nın Sözleriydi; derin bir şekilde ona kulak verildiğinde, Tanrı'nın kendisinin, Musa'ya konuştuğu kelimeleri ezberleyip ve seslice söylediklerinde, onlar ilahi olanı kendi oluşlarına getiriyor ve kutsal bir âleme giriyorlardı. Kanun *Shekhinah*'ı bulduklarını bir sembol olmuştu. Emirlerin yerine getirilmesi, ilahi zorunlulukları, yemek yerken, yıkanırken,

dua ederken veya en basitinden Şabatta aileleriyle dinlenirken, kendi hayatlarının en küçük detayına getiriyordu.

Bunların hiçbiri, tüm hayatları boyunca mecburen güvendikleri rasyonel anlayışla hemen kavranamazdı. Bu tür mitsel ve kültsel riayet onlar için yabancı ve meçhuldü. Bazı Yeni Yahudiler, Orobio'ya göre, "konuşulamayacak ateistlerdi."[1] Onlar, kesinlikle, 20. yüzyıl ölçüsüyle ateist değildi, çünkü aşkın bir tanrısal varlığa inanıyorlardı; fakat bu Kitabı Mukaddes'in Tanrısı değildi. Marranolar tamamen, Aydınlanma *filozofları* tarafından şekillendirilen yaratıcılığa benzer, rasyonel bir inanç geliştirdiler.[2] Aristoteles tarafından varlığı mantıksal olarak ispatlanan Tanrı bütün oluşların İlk Sebebiydi. O her zaman rasyonel bir şekilde davranıyordu. İnsanlık tarihine dengesiz bir şekilde müdahale etmiyordu, tuhaf mucizeler gerçekleştirerek doğanın kanunlarını altüst etmiyordu veya dağ tepelerinden anlaşılmaz kanunlar dikte etmiyordu. Özel kanunlar indirme ihtiyacı hissetmiyordu, çünkü doğanın kanunları herkes tarafından erişilebilirdi. Bu insan mantığının doğal olarak tasavvur etmeye meyilli olduğu çeşit bir Tanrı'ydı ve geçmişte Müslüman ve Yahudi filozoflar gerçekte buna çok benzer tanrılık üretmişlerdi. Bu dini olarak kullanışlı değildi, İlk Sebebin insanın varlığından haberdar olduğu bile şüpheli iken, böyle kusursuz bir şey nasıl tasarlayabildi. Böyle bir Tanrı'nın insan acısı ve kederi için söyleyebileceği bir şey yoktu. Bu nedenle Marranoların çok da alışık olmadıkları mitsel ve kültsel dinselliğe ihtiyacınız vardı.

Amsterdam'da inançlarına geri dönen Marranoların birçoğu bir dereceye kadar *halakhik* dinselliğin değerini anlamıştı. Fakat bazıları dönüşümü imkânsız buldu. En trajik vakalardan biri, dönme bir ailenin içinde doğmuş ve Cizvitler tarafından eğitilmiş, fakat Hıristiyanlığı baskıcı, zalim ve İncillerle herhangi bir ilişki göstermeyen tamamen insan

---

[1] *A.g.e.*, 53.

[2] *A.g.e.*, 75-76.

yapımı kural ve doktrinlerden oluşmuş bulan, Uriel da Costa'ydı. Da Costa Yahudi metinlerine döndü ve kendisi için oldukça idealize edilmiş, rasyonel bir Musevilik fikri geliştirdi. On yedinci yüzyıl başlarında Amsterdam'a vardığında, çağdaş Museviliğin de Katoliklik gibi insan yapımı olduğunu keşfedince şoka girdi veya öyle olduğunu iddia etti.

Yakın geçmişte bilim insanları Da Costa'nın bu tanıklığına şüpheyle yaklaştılar, yarım yamalak da olsa, muhtemelen Yahudi hayatına ne kadar derinden hükmettiğinin farkına varmadan, Museviliğin halakhik şekliyle, kesinlikle daha önce karşılaşmış olduğunu iddia ettiler. Fakat Da Costa'nın Amsterdam'daki Yahudilikle ilişki kurma konusunda yetersiz olduğu konusunda şüphe yok. Sadece insan aklına ve doğanın kanunlarına inandığını açıklayarak, Ahiret doktrinine ve Yahudi kanunlarına saldırdığı bir bilimsel inceleme yazdı. Hahamlar onu aforoz ettiler ve yıllarca Da Costa sefalet içinde, ruhen yıkılana kadar yalnızlığa terk edilmiş bir hayat yaşadı, sözlerinden caydı ve topluma geri kabul edildi. Fakat gerçekte Da Costa fikirlerinden vazgeçmemişti. Kendisine hiçbir şekilde rasyonel bir anlam ifade etmeyen ritüellere göre yaşamayı imkânsız bulmuştu ve iki defa daha aforoz edildi. Sonunda 1640'ta, ezilmiş, umudunu yitirmiş bir şekilde kendini başından vurarak intihar etti.

Da Costa'nın trajedisi henüz Avrupa'daki dini hayata seküler bir alternatif olmadığını gösterdi. Başka bir inanca geçiş yapabilirsiniz, fakat çok istisnai bir insan değilseniz (ki Da Costa değildi), dindar bir topluluğun dışında yaşayamazsınız. Aforoz edildiği yıllar boyunca Da Costa tamamen tek başına yaşadı, Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından aynı şekilde uzak duruldu ve sokaklarda çocuklar tarafından alay edildi.[1]

Aynı derecede çarpıcı, fakat daha az acı vaka, Amsterdam'a 1655 yılında gelen ve Da Costa'nın kaderi üzerinde sık sık derin derin düşünmüş olması muhtemel olan Juan

[1] *A.g.e.*, 42-51.

da Prado'ydu. Yirmi yıl boyunca Portekiz'deki yeraltı hareketinin fedakâr bir üyesi olmuştu, fakat 1645 gibi erken bir tarihte Marrano tarzı bir deizme karşı duramadığı görülüyor. Prado çok zeki veya sistematik bir düşünür değildi, fakat sadece akla dayanarak Hıristiyanlık gibi itiraf esaslı dinlere sadık kalmak imkânsızdı. İbadet hayatı, kült veya mitsel dayanaklar olmadan, Prado ancak basit bir şekilde Tanrı'nın doğa kanunlarıyla özdeş olduğu sonucuna varabiliyordu. Buna rağmen yeraltı faaliyetlerini on yıl daha sürdürdü. Onun için Museviliğin "yoldaşlık, hayatına anlam veren sıkı örülmüş bir grup içinde yaşadığı yakın bağ" anlamına geldiği görünüyordu, çünkü Amsterdam'a vardığında hahamlar ile ters düşmesine rağmen hâlâ Yahudi toplumunun içinde kalmak istiyordu. Kendisine ait bir "Musevilik" fikri vardı, gerçeği ile karşılaşınca korkuya kapılmıştı. Prado itirazlarını sesli olarak dillendirdi. Yahudiler neden Tanrı'nın sadece onları seçtiğini düşünüyordu? Bu Tanrı neydi? Tanrı'yı, bir dizi barbar ve akıldışı kanunları dikte eden bir kişiliktense, ilk sebep olarak düşünmek daha mantıklı değil miydi? Prado bir utanç kaynağı olmuştu. Hahamlar İberya'dan gelen bu Yeni Yahudileri (çoğu Prado'nun fikirlerini paylaşıyordu) tekrar eğitmeye çalışıyorlardı ve onun deizmini hoş göremezlerdi. 14 Şubat 1657'de aforoz edildi. Fakat toplumu terk etmeyi reddetti.

Bu tamamen iki uzlaştırılamaz bakış açısı arasındaki bir çatışmaydı. Kendi bakış açılarında hem Prado hem de hahamlar haklıydı. Prado geleneksel Museviliğe bir anlam veremiyordu, mitsel düşünce tarzını kaybetmişti ve kültler ve mitler vasıtasıyla hayatın daha derin anlamlarına nüfuz etme şansına hiçbir zaman sahip olamadı. Her zaman kendi aklına ve kavrayışlarına güvendi ve şimdi onları bırakamazdı. Fakat hahamlarda aynı zamanda haklıydı, Prado'nun deizmiyle bildikleri hiçbir Musevilik şekli arasında bir ilgi yoktu. Prado'nun isteği seküler bir Yahudi olabilmekti, fakat 17. yüzyılda ne böyle bir kategori bulunuyordu, ne kendisi ne

de hahamlar buna açıkça formüle edebiliyordu. Bu bir tarafta modern ve rasyonel dünya görüşüyle öbür tarafta mitler ve kültler tarafından oluşmuş dini zihniyet arasındaki bir dizi çatışmanın ilkiydi.

Çoğu zaman bu prensiplerin çarpışmasında, iki taraf da iyi davranmadı. Prado kibirli bir adamdı, sakınmadan hahamları taciz ediyordu; bir noktada onları sinagogda kılıçla tehdit etti. Hahamlar da çok onurlu davranmadı, peşine fikirlerinin halen çok radikal olduğunu raporlayan bir ajan taktılar. Aforoz edilmesinden sonra bütün dinlerin saçmalık olduğu fikrini sürdürdü ve iddia edilen "vahiy" değil akıl hakikatin tek belirleyicisi olmalıydı. Kimse Prado'nun hayatını nasıl sonlandırdığını bilmiyor. Toplumunu terk etmek ve Antwerp'e sığınmak zorunda bırakıldı. Bazıları onun Katolik kilisesiyle uzlaşmaya çalıştığını söyledi, eğer öyleyse, bir daha 17. yüzyılda sıradan bir insanın dinin sınırları dışında yaşamasının ne kadar zor olduğunu gösteren umutsuz bir adımdı.[1]

Hem Prado hem de Da Costa modern ruhun öncüleriydi. Hikâyeleri, zihnin daha sezgisel parçalarını geliştiren, ibadetin dinsel uygulamaları ve ritüeller olmadan konfesyonel dinlerin *mitos*unun sürdürülemez olduğunu gösterir. Akıl tek başına, acıyla karşı karşıya kaldığımızda veya tehlikede olduğumuzda bize herhangi bir yardım sağlamadığından çok geçmeden terk edilen, zayıf bir deizm üretebilir. Prado ve Da Costa inançlarını kaybetti, çünkü bunu uygulama fırsatından yoksun bırakıldılar, fakat Amsterdam'dan diğer bir Marrano Yahudisi, aklın uygulanmasının kendi içinde o kadar sürükleyici ve keyifli olabileceğini ve mite olan ihtiyacın geri plana çekilebileceğini gösterdi. Bu dünya tefekkürün tek objesi haline geldi; Tanrı değil, insanoğlu her şeyin tek ölçüsü oldu. Akletmenin kendisi, istisnai erkek ve kadınlarda, bir çeşit mitsel aydınlanmaya yol açabilir. Bu ayrıca modern deneyimin bir parçası oldu. Prado'yu ilk defa aforoz etme-

[1] *A.g.e.*, 57-73.

leriyle aynı zamanda, henüz yirmi üç yaşında olan, Baruch Spinoza'yla ilgili ilk davaları açmaya başladılar. Prado'dan farklı olarak Spinoza Amsterdam'da doğdu. Ebeveynleri Museviliştirici Marranolar olarak Portekiz'de yaşadılar, Amsterdam'a vardıklarında Ortodoks Museviliğe geçiş yapmayı başardılar. Spinoza bu nedenle hiçbir zaman kovalanmadı veya eziyet görmedi. Her zaman liberal Amsterdam'da yaşadı, Yahudi-olmayan dünyanın entelektüel hayatına ulaşabildi ve inancını rahatsız edilmeden yaşama imkânına sahip oldu. Göz kamaştırıcı Keter Tevrat Okulunda geleneksel eğitim aldı, fakat aynı zamanda modern matematik, astronomi ve fizik çalıştı. Ticaret hayatına mahkûm, Spinoza dindar görünüyordu, fakat 1655'te, Prado'nun Amsterdam'a varışından kısa süre sonra, aniden sinagogdaki ayinlere katılmayı bıraktı ve şüphelerini seslendirmeye başladı. Kitabı Mukaddes'te, onun ilahi değil, insan kaynaklı olabileceğini kanıtlayan çelişkiler olduğunu belirtti. Vahiy ihtimalini reddetti, "Tanrı'nın" basitçe bütünüyle doğanın kendisi olduğunu iddia etti. Hahamlar sonunda 26 Haziran 1656'da Spinoza'ya aforoz cezası verdiler, Prado'dan farklı olarak o toplumun içinde kalmaya devam etmeyi talep etmedi. Gideceğine memnundu, Avrupa'da, kurulu dinin erişiminin ötesinde başarılı bir şekilde yaşayabilmeyi başaran ilk kişi oldu.

Spinoza için, Yahudi-olmayan dünyada ayakta kalmayı başarmak, Prado ve Da Costa için olduğundan daha kolaydı. O bir dâhiydi, konumunu açıkça ifade edebiliyordu ve hakiki bağımsız bir adam olarak, onun gereği olan kaçınılmaz yalnızlığı sürdürebiliyordu. Hollanda'da kendi yurdundaydı, ona makul miktarda harçlık veren güçlü hamileri vardı, bu nedenle küçük düşürücü bir yoksulluk içinde yaşamak zorunda kalmadı. Sıklıkla sanıldığı gibi, hayatını idame için lens oymadı, bunu optiğe olan merakından yaptı. Zamanının önde gelen Yahudi-olmayan bilim insanı, filozof ve siyasetçileriyle arkadaşlık kurabildi. Fakat buna rağmen tecrit edilmişti. Yahudiler ve Yahudi-olmayanlar aynı

şekilde Spinoza'nın dinsizliğini şok edici ve düzen bozucu buluyordu.[1]

Buna rağmen, dünyayı ilahi olarak deneyimlediğinden, Spinoza'nın ateizminde bir dinsellik vardı. O, Spinoza'yı haşyet ve merakla dolduran, dünyevi gerçeklikte içkin, Tanrı görüşüydü. Felsefi çalışmayı deneyimledi ve onu bir ibadet şekli olarak düşündü; *Short Treatise on God* (1661) kitabında açıkladığı gibi, deizm bilinecek bir obje değildi; fakat düşüncelerimizin temeliydi. Bunu takiben bilgiyi elde ettiğimizde deneyimlediğimiz sevinç Tanrı'nın entelektüel sevgisiydi. Spinoza gerçek bir filozofun, düzensiz olarak elde ettiği bilgiyi birbiri içinde erittiğinde parlayan bir kavrayış ve Spinoza'nın Tanrı olduğuna inandığı bir deneyimleme olan sezgisel bilgiyi geliştireceğine inanıyordu. Spinoza bu deneyimlemeye "Sonsuz mutluluk" diyordu: bu halde filozof Tanrı'dan ayrılamaz olduğunu anlıyordu ve Tanrı insanoğlu aracılığıyla var oluyordu. Bu, Haççı John ve Avilalı Teresa tarafından geliştirilen dinselliğin rasyonel versiyonu olarak görülebilecek, mitsel bir felsefeydi, fakat Spinoza'nın bu tür dini kavrayışlara tahammülü yoktu. O, aşkın bir Tanrı arzulamanın insanoğlunu kendi doğasına yabancılaştıracağına inanıyordu. Daha sonraki filozoflar Spinoza'nın sonsuz mutluluğun vecdi arayışını utanç verici bulacak ve onun tanrısından vazgeçeceklerdi. Bununla birlikte, bu dünyaya yoğunlaşması ve doğaüstünü inkârıyla Spinoza Avrupa'daki ilk sekülaristlerden biri oldu.

Çoğu modern insan gibi, Spinoza da bütün biçimsel dinleri nefretle karşılıyordu. Aforoz deneyimlemesini dikkate alınca, bu pek sürpriz sayılmazdı. O, vahyedilmiş inançları "saflık ve önyargıların karışımı" ve "anlamsız gizemlerin bir dokusu" diye reddediyordu.[2] O Kitabı Mukaddes'in metinlerinde değil, aklın sınırsız kullanımında bir vecd buldu, O

[1] *A.g.e.*, 4-13, 172-74.

[2] Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise* (çev. R. H. M. Elwes; New York, 1951), 7.

Kutsal Mesaja tamamen objektif bir gözle baktı. İlahi olanın vahyedilmesi olarak deneyimleme yerine, Spinoza Kitabi Mukaddes'in herhangi bir metin olarak okunmasında ısrar etti. Kitabi Mukaddes'i bilimsel olarak çalışan, tarihi arka planını, edebi tarzını, yazarının kim olduğu sorusunu inceleyen ilk kişilerden biriydi.[1] O ayrıca Kitabı Mukaddes'i siyasi fikirlerini keşfetmek için kullandı. Spinoza, Avrupa'da, Batı modernitesinin alameti farikası olacak olan seküler ve demokratik devlet idealinin ilk teşvik edicilerinden biriydi. Rahiplerin İsrail krallarından daha fazla güç elde ettiklerinde, devlet kanunlarının daha cezalandırıcı ve sınırlayıcı olduğunu öne sürdü. Başlangıçta, İsrail Krallığı teokratik olmuştu, fakat Spinoza'nın bakış açısıyla, Tanrı ve insanlar bir zamanlar bir ve aynı olduğundan, insanların sesi üstün olmuştu. Ne zaman ki rahipler kontrolü ele geçirdi, Tanrı'nın sesi artık duyulamaz oldu.[2] Premodern filozofların çoğu gibi, Spinoza bir elitistti, kitlelerin rasyonel düşünceden aciz olduğunu düşünüyordu. Onlara bir nebze olsun aydınlanma vermek için bir tür dine ihtiyaç duyacaklardı, fakat bu dinin iddia olunan indirilmiş kanunlara göre değil fakat adalet, kardeşlik ve özgürlük prensiplerine dayanarak reforme edilmesi lazımdı.[3]

Spinoza şüphesiz modern ruhun müjdecilerinden biriydi ve daha sonra bir şekilde, onun din örtüsünden prensipli çıkışına imrenen, seküler Yahudilerin kahramanı olacaktı. Fakat birçok Yahudinin temel değişikliklere hazır olduğu meydana çıkmasına rağmen, Spinoza'nın hayatı süresince Yahudi takipçisi olmadı. Spinoza'nın seküler rasyonalizmini geliştirdiği dönemlerle aynı zamanda, Yahudi dünyası, aklı bir kenara bıraktığı görülen mesiyanik bir karışıklığın içine çekilmişti. Erkek ve kadınlara kutsal geçmişten kopa-

---

1 R. M. Silverman, *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage* (Northwood, B.K., 1995), 154-70.

2 *A.g.e.*, 175-91.

3 Yovel, *The Marrano of Reason*, 31-32.

rak tamamen yeni bir şeye ulaşabilecekleri bir din sağlayan, modern dönemin bin yıllık hareketlerinin ilklerinden biriydi. Bunu hikâyemizde sık sık bulacağız. Birkaç insan entelektüel elitin ileri sürdüğü modernitenin seküler felsefesini anlayabiliyordu; çoğu yeni dünyaya, geçmişle teselli edici bir devamlılık sağlayan ve modern *logos*u mitsel çerçeveye dayandıran, dinin araçlarıyla geçiş yapmıştı.

17. yüzyılın ortalarına doğru çoğu Yahudinin bir kırılma noktasına ulaştığı görülüyordu. Avrupa Yahudilerinin hiçbiri Amsterdam'daki Marrano topluluğunun tattığı özgürlüğü tatmadı; Spinoza'nın radikal yeni ayrılışı, sadece onun Yahudi-olmayanlarla kaynaşabilmesi ve yeni bilimleri çalışması ile mümkün olmuştu. Hıristiyan âleminin diğer taraflarında, Yahudiler ana-akım toplumdan ayrı tutuldular. 16. yüzyıl gibi, hiçbir Yahudinin "getto" diye bilinen özel Yahudi alanları dışında yaşamasına izin verilmedi, bu da kaçınılmaz olarak Yahudilerin içe dönük bir hayat yaşamaları demekti. Ayrım anti-Semitik önyargıyı artırdı ve doğal olarak Yahudiler eziyet eden Yahudi-olmayan dünyaya öfke ve şüpheyle tepki gösterdi. Gettolar başkalarına ihtiyaç duymayan bir dünya haline geldi. Yahudilerin kendi okulları, sosyal ve hayır kurumları, hamamları, mezarlık ve mezbahaneleri vardı. Getto kendi kendini yönetiyordu ve otonomdu. Seçilmiş hahamların *Kehilla*sı (müşterek hükümet) ve yaşlılar kendi mahkemelerini Yahudi kanunlarına göre idare ediyordu. Aslında getto devlet içinde devlet, kendi içinde bir dünyaydı ve Yahudilerin dışardaki Yahudi-olmayan toplumla çok az ilişki kurma isteği vardı. Fakat on yedinci yüzyılın ortalarında, çoğunun bu sınırlamaları aşındırdığı görülüyordu. Gettolar genellikle sağlıksız ve çok kirli bölgelerde yer alıyordu.

Yüksek duvarlarla çevrilmişlerdi, bu şehirlerin çok kalabalık olduğu ve herhangi bir genişleme imkân olmadığı anlamına geliyordu, Roma ve Venedik'teki gettolarda bile bahçe için yer yoktu. Yahudilerin kendileri için daha fazla barınma imkânı sağlamasının tek yolu mevcut yapılara yeni

kat eklenmesiydi, çoğu kez yetersiz temeller sebebiyle her yer çöküyordu. Sürekli yangın ve hastalık tehlikesi vardı. Yahudiler ayırt edici kıyafetler giymeye zorlanıyordu, ekonomik kısıtlamalara uğruyorlardı ve çoğu zaman onlara açık tek meslek olan seyyar satıcılık ve terzilik yapabiliyorlardı. Büyük çaplı ticari girişimlere izin verilmiyordu, bu nedenle nüfusun büyük kısmı verilen yardımlarla geçiniyordu. Doğayla temastan ve güneş ışığından yoksun bırakılan Yahudiler fiziksel olarak kötüye gidiyorlardı. Kendi okulları iyiydi, ama 15. yüzyıldan sonra Hıristiyan âlemindeki eğitim müfredatı daha liberal oldu, fakat Yahudiler yalnızca Tevrat ve Talmud çalışmaya devam ettiler. Sadece kendi metinlerinde ve kültürel geleneklerinde varmış gibi, Yahudi öğreniminde saçları ikiye ayırma ve ufak ayrıntılara yoğunlaşma gibi yozlaşma eğilimleri vardı.[1]

İslam dünyasındaki Yahudiler bu şekilde kısıtlanmamışlardı. Hıristiyanlar gibi, onlara, İslam devletinin üstünlüğüne ve kanunlara saygı gösterdikleri sürece sivil ve askeri koruma sağlayan, zımmi (korunmuş azınlık) statüsü verilmişti. İslam dünyasında Yahudiler eziyet görmediler, zımmiler ikinci sınıf vatandaş olsalar bile, anti-Semitizm geleneği yoktu, tam dini özgürlüğe sahiptiler, kendi işlerini kendi kanunlarına göre yürütebiliyorlardı, Avrupa Yahudilerinden daha fazla ana-akım kültüre ve ticarete katılabiliyorlardı.[2] Fakat olaylar İslam dünyasındaki Yahudilerin bile giderek huzursuz hale gelmeye başladıklarını ve büyük kurtuluş hayali gördüklerini gösterecekti. 1492'den beri Avrupa'dan ardı ardına felaket haberleri alıyorlardı, 1648'de, Polonya'dan gelen, yirminci yüzyıla kadar emsalsiz kalacak rivayetlerden dehşete düştüler. Polonya, köylülerin kendilerini savunmak için süvari mangaları oluşturduğu, bugünkü Ukrayna'nın büyük kısmını ilhak etmişti. Çoğu zaman Polonya asillerinin

[1] David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustments* (New York, 1967), 28-33, 95.

[2] Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (New York ve Londra, 1982), 24-45.

topraklarını aracı olarak yöneten "Kosaklar," hem Polonyalılardan hem de Yahudilerden nefret ediyorlardı. 1648'de Kazak lideri Boris Chmielnicki, Polonya ve Yahudi toplumlarına beraber saldırdığı, Polonyalılara karşı bir isyan başlattı. Savaş 1667'de sona erdiğinde, kronikler bize 100.000 Yahudinin öldürüldüğünü ve 300 Yahudi topluluğunun yok edildiğini anlatıyor. Sayılar muhtemelen abartılmış olsa bile, mültecilerin mektupları ve hikâyeleri dünyanın öbür taraflarındaki Yahudileri korkuya kapılmasına neden oldu. Yahudilerin parçalara ayrıldığı, Yahudi kadın ve çocukların canlı canlı gömüldüğü toplu mezarların olduğu, Yahudilere tüfek verilerek birbirlerini vurmalarının emredildiği toplu katliamlardan bahsediyorlardı. Çoğu bu olayların çok uzun zamandır beklenen "Mesih'in doğum sancıları" olduğuna inanıyordu ve umutsuzluk içinde, mesiyanik kurtuluşu hızlandırma girişimi olarak, Lurianik Kabalanın ayinlerine ve nedamet öğretilerine döndüler.[1]

Chmielnicki soykırımı haberleri, bugün Türkiye topraklarında bulunan İzmir'e ulaştığında, şehrin dışında yürüyen ve meditasyon yapan genç bir Yahudi, ona "İsrail'in Kurtarıcısı, Mesih, Davud'un Oğlu, Yakup'un Tanrı'sının meshedilmişi"[2] diye seslenen, semavi bir ses işitti. Sabetay Sevi, fikirlerini dar bir takipçi grubuyla paylaşacak olan âlim bir genç adam ve bir Kabalistti (Lurianik Kabalada bu noktada iyi değildi). Çekici bir kişiliği vardı, fakat yirmi yaşına gelince, bugün manik-depresif diyeceğimiz semptomlar göstermeye başladı. Günlerce saklanırdı, küçük karanlık bir odada ıstıraplar içinde kalırdı, fakat bu bunalımlı safhaları, huzursuz, uyuyamaz ve kendini daha yüksek güçlerle temas halinde hissettiği zamanlar, "aydınlanmanın" taşkınlık periyotlarını takip edecekti. Bazen, Tanrı'nın yasaklanmış adını halk içinde söyleyerek veya koşer olmayan yiyecekleri yiyerek, Tevrat'ın emirlerini çiğnemeye zorlandığını hissediyordu.

---

[1] Johnson, *A History of the Jews*, 259.

[2] Scholem, *Sabbatai Sevi*, 139.

Neden bu "ilginç eylemlerde" bulunduğunu açıklayamıyordu, fakat Tanrı'nın bazı nedenlerle kendisine böyle yapması için ilham verdiğini hissediyordu.[1] Daha sonra bu dini kurallara karşı eylemlerin kurtarıcı olduğuna ikna oldu. Tanrı, "çok yakında tüm dünyayı onarması için ona yeni kanunlar ve yeni emirler verecekti."[2] Bu günah işlemeler "kutsal günahlardı;" bunlar Lurianik Kabalistlerin *tikkun* diye adlandırdıkları eylemlerdi. Muhtemelen bunlar Yahudi hayatının alışılagelmiş riayetlerine karşı bilinçdışı bir isyanı temsil ediyordu ve tamamen yeni bir şeyler için olan bulanık bir arzuyu dışa vuruyordu.

Sonunda Sabetay'ın tavırları İzmir Yahudileri için çok olmaya başladı ve 1650'de şehri terk etmek zorunda kaldı. Ondan sonra, daha sonra karanlık yıllar diyeceği, Osmanlı vilayetleri arasında başıboş dolaştığı ve bir şehirden diğerine gittiği on beş yıllık bir periyodu başlattı. Hiç kimseye mesiyanik çağrısından bahsetmedi ve özel misyon fikrinin tam kendisini terk etmiş olabilirdi. 1665 gibi şeytanlarından kurtulmayı arzuluyordu ve haham oldu.[3] Gazze'de, bir şifacı olarak başlayan, yetenekli genç bir Kabalistten haberdar oldu ve onu ziyaret etmek için yola koyuldu. Bu Haham Nathan çoktan Sabetay'dan haberdar olmuştu, muhtemelen her ikisi de o zamanlar birbirlerinden habersiz, aynı zaman diliminde Kudüs'te yaşadılar. Sabetay'ın "tuhaf eylemleri"yle ilgili bazı şeyler Nathan'ın hayaline takılmış olmalı, çünkü ziyaretçisinin varışından kısa bir süre önce onunla ilgili bir ilham aldı. Nathan yakın zamanda Lurianik Kabalaya giriş yapmıştı, Purimden hemen önce, kendisini bir yere kilitleyerek, oruç tutarak, gözyaşı dökerek, mezmurları okuyarak, inzivaya çekilmişti. Bu gece ibadetleri sırasında Sabetay'ın bir imgelemini gördü, kehanetle sesli ağlayan kendi sesini duydu: "Tanrı böyle söyledi! Kurtarıcını müşahede et, Sa-

---

1 *A.g.e.*, 123-38.

2 *A.g.e.*, 162.

3 *A.g.e.*, 198.

betay Sevi onun adı, O ağlamalı, evet gerçekten, kükremeli, O düşmanlarıma karşı üstün gelmeli."[1] Sabetay gerçekten onun kapı eşiğinde ortaya çıktığında, Nathan bunu ancak kahince imgeleminin mucizevi ispatı olarak gördü. Nathan gibi çok zeki bir düşünür, nasıl olur da bu mutsuz ve sorunlu adamın kurtarıcısı olduğunu hayal etti. Lurianik Kabalaya göre, Mesih'in ruhu, Zimzum'un ilk eyleminde yaratılan tanrısız âlemde tutsak kaldı; bu nedenle ilk başlangıçtan bu yana Mesih öbür tarafın şer güçleriyle mücadele etmeye zorlanmıştı, fakat şimdi, Nathan, Kabalistlerin nedamet öğretisi sayesinde, bu şeytani güçlerin Mesih üzerindeki hâkimiyetlerini kaybetmeye başladığına inanıyordu. Zaman zaman, ruhu yükselerek serbest kaldı ve mesiyanik cağın Yeni Kanunlarını vahyetti. Fakat zafer hâlâ noksandı ve zaman zaman Mesih bir kere daha karanlığa av oluyordu.[2] Bütün bunlar Sabetay'ın kişiliğine ve tecrübelerine kusursuz uyuyor görünüyordu. Vardığında, Nathan Ona Sonun çok yakın olduğunu söyledi. Çok yakında, Onun, şer güçleri üzerindeki zaferi tamam olacak ve O Yahudi halkına kurtuluşu getirecekti. Eski kanun kaldırılacaktı ve bir zamanlar yasaklanan ve günah olan eylemler, kutsal olacaktı.

Başta Sabetay, Nathan'ın fantezileriyle ilgili bir şey yapmak istemedi, fakat tedrici olarak en azından tuhaflıklarına biraz açıklama getiren, bu genç hahamın hitabet gücüyle ikna oldu. 28 Mayıs 1665'te Sabetay kendini Mesih olarak ilan etti ve Nathan derhal Mısır, Halep ve İzmir'e mektuplar yollayarak, Kurtarıcının çok yakında Osmanlı Sultanını bozguna uğratarak, Yahudilerin sürgününü sonlandıracağını ve onlara, Kutsal Topraklara dönmek için liderlik yapacağını ilan etti. Bütün Yahudi-olmayan uluslar onun idaresine boyun eğecekti.[3] Bu haber büyük bir hızla yayıldı ve 1666 yılı gibi, bu mesiyanik karışıklık neredeyse Avrupa, Osmanlı

[1] *A.g.e.*, 204,206.

[2] *A.g.e.*, 227.

[3] *A.g.e.*, 237-38

İmparatorluğu ve İran'daki her Yahudi topluluğunda kök saldı. Taşkınlık sahneleri vardı. Yahudiler malvarlıklarını Filistin'e yolculuğa hazırlık için satmaya başladılar ve işler durma noktasına geldi. Belirli aralıklarla, Mesih'in geleneksel oruç günlerinden birini kaldırdığını duyacaklardı ve sokaklarda danslar ve alaylar olacaktı. Nathan, Safed'in nedamet ritüellerini uygulayarak Sonu hızlandırmaları için Yahudilere emirler verdi ve Avrupa'da, Mısır'da, İran'da, Balkanlar'da, İtalya'da, Amsterdam'da, Polonya'da ve Fransa'da Yahudiler oruç tuttular ve gece ibadetlerini ifa ettiler, kendilerini buzlu sulara daldırdılar, ısırgan otlarının içinde yuvarlandılar ve fakirlere sadaka verdiler. Bu erken modernitenin, insanların gelmekte olan büyük değişimleri sezgisel olarak hissettikleri, birçok Büyük Uyanışının ilklerinden biriydi. İnsanlardan birkaçı Sabetay'ın kendisi hakkında bir şeyler biliyordu ve daha az sayıda kişi Nathan'ın kavranması güç kabalistik görüşüne aşinaydı; Mesih'in gelmiş olması yeterliydi ve en sonunda umut ellerindeydi.[1] Bu esrik aylar boyunca, Yahudiler öyle umut ve dirilik deneyimlediler ki, gettonun sert ve sınırlandırılmış dünyası eriyip gitmiş görünüyordu. Tamamen farklı bir şeyin tadını alıyorlardı, hayat birçoğu için bir daha aynı olmayacaktı. Nerede ise avuçları içinde olan, yeni ihtimallerin bir anlık görüntüsünü yakalamışlardı. Çünkü kendilerini özgür hissettiklerinden, Yahudilerin birçoğu, güzel şeyler için eski hayatın artık geride kaldığına ikna olmuştu.[2]

Sabetay veya Nathan'ın direkt tesirinde kalan Yahudiler, bildikleri haliyle dini hayatın sonu anlamına gelecek olsa da Tevrat'ı atmaya hazırdı. Sabetay, Mesih'in kraliyet cübbesini giyerek bir sinagogu ziyaret ettiğinde ve bir orucu kaldırdığında, Tanrının yasak ismini söylediğinde, koşer olmayan bir yiyecek yediğinde veya sinagogda bir kadından Kitabı Mukaddes'i okumasını istediğinde insanlar mest oluyordu. Herkes yenik düşmedi, şüphesiz her toplulukta, bu gelişme-

[1] *A.g.e.*, 243-59, 262-67, 370-426.

[2] Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, 306-07.

lerden dehşete düsen hahamlar ve hahamlık mesleğinin dışında insanlar vardı. Fakat her sınıftan insan, zengin veya fakir, Sabetay'ı kabul etti ve dini kurallara karşı çıkışını hoş karşılıyor göründü. Kanunlar Yahudileri kurtarmadı ve kurtarabilecek gibi de görünmüyordu; Yahudiler hâlâ eziyet görüyordu, hâlâ sürgündü; insanlar yeni özgürlük için hazırdı.[1]

Ancak bunların hepsi çok tehlikeliydi. Lurianik Kabala bir mitti, bu şekilde ruhun içsel hayatını aydınlatma dışında, uygulanabilir politik programlara dönüştürülmesi amaçlanmamıştı. *Mitos* ve *logos* tamamlayıcıydı, fakat tamamen farklı alanlarda ve farklı fonksiyonları vardı. Politika akıl ve mantığın alanındaydı: mit buna anlam veriyordu, fakat Nathan'ın, Isaac Luria'nın mistik görüşünü yorumladığı gibi, literal yorumlanması amaçlanmamıştı. Yahudiler belki güçlü, özgür ve kendi kaderlerini kendilerinin kontrol ettiğini hissettiler, fakat şartları değişmedi. Onlar hâlâ güçsüz, savunmasız ve kendi yöneticilerinin iyi niyetine bağımlıydılar. Mesih'in karanlığın güçleriyle güreştiği Lurianik imajı, kötülüğe karşı evrensel mücadelenin güçlü bir sembolüydü, fakat gerçek ve duygusal olarak dengesiz bir insanoğlunda, bu imaja somut bir vücut vermeye çalıştığınızda, sonuç sadece felaket olabilirdi.

Ve gerçekten öyle olduğu kanıtlandı. Şubat 1666'da Sabetay, Nathan'ın dualarını da alarak, anlaşılabilir bir şekilde bu Yahudi coşkunluğundan paniğe kapılmış ve haklı olarak bir Yahudi ayaklanmasından korkmuş Sultanın karşısına çıkmak için yola koyuldu. Sabetay Gelibolu'ya ayak bastığında yakalandı, İstanbul'a götürüldü, Sultanın huzuruna çıkarıldı ve ölüm veya Müslüman olma seçenekleri verildi. Dünyadaki tüm Yahudilerin korktuğu üzere, Sabetay İslamı seçti. Mesih bir kâfir oldu.

Bu olayın sonu böyle olmalıydı. Büyük çoğunluk Sabetay'dan iğrenerek geri çekildi ve utanç içinde, bütün bu saçma hikâyeyi arkada bırakmaktan mustarip bir şekilde normal hayata ve Tevrat'a tam riayete döndüler. Fakat önemli bir

[1] Scholem, *Sabbatai Sevi*, 367, 403.

azınlık bu özgürlük hayalinden vazgeçemedi. Bu sarhoş edici aylar boyunca deneyimledikleri özgürleşmenin bir hayal olduğuna inanamadılar; Hıristiyanların, aynı derecede skandal olan, adi bir suçlunun öldürüldüğü şekilde ölmüş Mesih fikrini kabullendiği gibi, kâfir bir Mesih'le uzlaşabilirlerdi.

Nathan yoğun depresyon dönemlerinden sonra bu teolojiyi benimsedi. Kurtuluş başladı diye açıkladı müritlerine, fakat bir aksama oldu ve Sabetay daha da kirlilik âleminin içine alçalmaya ve kendisi kötülüğün şeklini almaya zorlandı. Bu, *tikkun*un son eylemi, nihai "kutsal günahtı."[1] Sabetaycılar, Sabetay'a sadık kalmaya devam edenler, bu gelişmeye farklı yollarla tepki verdiler. Nathan'ın teolojisi Amsterdam'da çok popülerdi: şimdi Mesih bir Marrano olmuştu, görünüşte Müslüman olmuşken, gizli olarak Museviliğin özüne sıkı sıkı sarılmıştı.[2] Uzun süredir Tevrat'la sorun yaşayan Marranolar kurtuluş tamam olur olmaz, onun pek yakın yok oluşunu bekledi. Diğer Yahudiler, Mesih tam kurtuluşu getirene kadar, Tevrat'a riayete devam etmeleri gerektiğine inandılar, fakat O, eskisi ile her yönden çelişecek, yeni bir Kanun tesis edecekti. Küçük bir radikal Sabetaycı azınlık daha ileri gitti. Geçici de olsa, kendilerini eski Kanuna geri döndüremediler; Yahudilerin kendi Mesihlerini kötülük âleminin içine doğru da takip etmeleri gerektiğine inandılar ve onlar da kâfir oldular. Ana-akım dine döndüler –Avrupa'da Hıristiyanlık ve Ortadoğuda İslamiyet– ve kendi evlerinin özelinde Yahudi kalmaya devam ettiler.[3] Bu radikaller modern bir Yahudi çözümünün habercisi oldular: Yahudilerin birçoğu, birçok açıdan Yahudi-olmayan kültürle asimile olacaklardı; fakat inançlarını özelleştirerek ayrı bir alanda tutacaklardı.

Sabetaycıların çoğu, Onun ıstırap içinde çifte hayatını yaşadığını hayal etti, fakat gerçekte O, Müslüman kişiliğinden memnun görünüyordu. Günlerini, kutsal İslam hukuku, şe-

---

1 *A.g.e.*, 720-21; 800-801.

2 *A.g.e.*, 796-97.

3 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 312-15.

riat çalışarak ve Sultana Musevilikle ilgili olarak dinsel danışmanlık yaparak geçiriyordu. Ziyaretçi almasına, hâkimlik yapmasına ve dünyanın her yerinden Yahudi delegasyonlarını kabul etmesine izin verildi. Onun büyük dindarlığından bahsediyorlardı. Sabetay çoğu zaman evinde oturmuş, Tevrat tomarlarını kollarında sallarken ve ilahi söylerken görünüyordu. İnsanlar, adanmışlığına ve sempatik bir şekilde diğer insanların duygularına müthiş nüfuz etme yeteneğine hayret ettiler.[1] Sabetay'ın çevresindeki insanların fikirleri Nathan'ınkilerden oldukça farklıydı ve Yahudi-olmayanlara karşı daha pozitifti. Sabetay bütün inançları geçerli görüyor görünüyordu; kendisini Musevilik ile İslamiyet arasında bir köprü olarak görüyordu ve ayrıca Hıristiyanlık ve İsa'ya hayran kalmıştı. Misafirleri bazen bir Müslüman gibi bazen de bir haham gibi davrandığını rivayet ettiler. Osmanlılar Yahudi festivallerine riayet etmesine izin vermişti, Sabetay, sık sık bir elinde Kuran diğer elinde Tevrat tomarlarıyla görünüyordu.[2] Sabetay sinagoglarda Yahudileri Müslüman olmaya ikna etmeye çalışıyordu; onlara, ancak ondan sonra, kutsal topraklara dönebileceklerini söylüyordu. 1669'da yazılmış bir mektupta, Sabetay sert bir şekilde, baskı altında İslamiyete döndüğünü reddetti; İslam dininin "hakikatin ta kendisi" olduğunu beyan etti ve Musevilere olduğu gibi, Yahudi-olmayanlara da Mesih olarak gönderilmişti.[3]

Sabetay'ın 17 Eylül 1676'da ölümü, Sabetaycılara ciddi bir darbe oldu, çünkü bütün kurtuluş umutlarını imkânsız hale getirmiş görünüyordu. Bununla birlikte, mezhep yeraltı varlığını devam ettirdi, mesiyanik patlamaların acayip oluşlar olmadığını, fakat Yahudi tecrübesinde temel bir şeylere dokunduğunu gösteriyordu. Bazıları için bu dini hareketin, daha sonra, rasyonel moderniteye zorlu geçişi mümkün kılacak bir köprü olduğu görünüyor. Birçoğunun Tevrat'ı bı-

[1] Scholem, *Sabbatai Sevi*, 618-22.

[2] *A.g.e.*, 622-37; 829-33.

[3] *A.g.e.*, 840-41.

rakmak için gösterdiği şevk ve Sabetaycıların yeni Kanunu hayal için ısrarları, onların değişim ve reformu tasavvur etmeye hazır olduklarını gösteriyordu.[1] Sabetay ve Sabetaycılıkla ilgili kusursuz bir çalışma kaleme alan Gershom Scholem bu gizli Sabetaycıların daha sonra Yahudi Aydınlanması veya Reform hareketinin öncüleri olacağını iddia etti. Doğu Avrupa'da Aydınlanma fikirlerini yayan ve bir zamanlar Sabetaycı olan, Prag'da Joseph Wehte'yi işaret etti; Macaristan'da Reform hareketini tanıtan Aron Chovin de gençliğinde Sabetaycıydı.[2] Scholem'in teorisi tartışıldı; öyle veya böyle kesin bir şekilde kanıtlanamadı, fakat genel olarak, Sabetaycılığın geleneksel haham otoritesini sarsmak için çok şey yaptığı ve daha önce tabu ve imkânsız olarak görülen şeyleri tasavvur etmelerini mümkün kıldığı kabul edildi.

Sabetay'ın ölümünden sonra, iki radikal Sabetaycı hareket Yahudilerin hâkim inanca toplu olarak dönmelerine yol açtı. 1683'te Osmanlı Türkiye'sinde 200 aile Müslüman oldu. Bu dönme mezhebinin kendi gizli sinagogları vardı, fakat ayrıca camide de ibadet ediyorlardı. 19. yüzyılın ikinci yarısında, en üst seviyesinde, mezhep 115.000 kişiye ulaştı.[3] Mezhep 18. yüzyılın başında üyeleri modern ve seküler bir eğitim almaya başlayıp, artık dine ihtiyaçları olmadığını hissettikleri zaman dağılmaya başladı. Bazı genç dönmeler 1908 Jön Türk isyanında aktif olarak yer aldılar. Bu hareketlerin ikincisi daha tekin olmayan ve mitin eyleme düz olarak çevrilmesinden kaynaklanan, nihilizm gösteriyordu. Jacob Frank (1726-1791) Balkanlar'ı ziyareti sırasında Sabetaycı oldu. Anavatanı Polonya'ya döndüğünde, üyelerinin halk içinde Yahudi kanununa tâbi oldukları, fakat gizli olarak yasaklanmış cinsel uygulamalara kendilerini teslim ettikleri bir yeraltı mezhebi kurdu. 1756'da aforoz edildiğinde, Frank

---

1 *A.g.e.*, 748.

2 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 300-304.

3 Gershom Scholem, "The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh,," *The Messianic Idea in Judaism*, 147-66.

ilk olarak Müslüman oldu (Türkiye'ye bir ziyareti sırasında) ve sonra cemaatini de yanına alarak Katolikliğe geçti.

Frank basit bir şekilde Tevrat'ın sınırlandırmalarını reddetmedi, fakat kesin bir şekilde ahlaksızlığı seçti. Onun bakış açısında, Tevrat yalnızca modası geçmiş değildi, fakat tehlikeli ve gereksizdi. Emirler ölümün kanunlarıydı ve atılmalıydı. Günah ve utanmazlık, Kurtuluşa ve Tanrı'ya ulaşmanın tek yoluydu. Frank yapmaya değil, "sadece yıkmaya ve yok etmeye" gelmişti.[1] Takipçileri tüm dinlere karşı bir savaşa giriştiler: "Size, savaşçı olacakların, kendi güçleri altında özgürlüğe ulaşmaları anlamına gelen, dinsiz olmaları gerektiğini söylüyorum."[2] Bugünkü birçok radikal seküler gibi, Frank bütün dinleri zararlı olarak görüyordu. Hareket geliştikçe, bütün geçmişi silip atacak ve dünyayı kurtaracak büyük bir devrim hayali kurarak politikaya döndüler. Fransız Devrimini, görüşlerinin doğru olduğuna ve Tanrı'nın kendi adlarına araya girdiğine bir işaret olarak gördüler.[3]

Yahudiler modern dönemin birçok halini önceden tahmin ettiler. Onların acı dolu deneyimleri, saldırgan bir şekilde modernleştiren Avrupa toplumuyla birlikte, onları sekülarizme, septisizme, ateizme, rasyonalizme, nihilizme, pluralizme ve inancın özelleştirmesine götürdü. Çoğu Yahudi için Batıda gelişmekte olan yeni dünyaya götüren yol dinden geçiyordu, fakat bu din bizim yirminci yüzyılda alışık olduğumuz inanç türünden çok farklıydı. Daha mitsel bazlıydı; Kitabı Mukaddes'i literal okumuyordu, bazıları yeni bir şeyler arayışında şok edici görünse de yeni çözümler sunmakta mükemmel bir şekilde hazırlıklıydı. Premodern toplumda dinin rolünü anlayabilmek için, bu erken modern dönem boyunca kendi iç çalkantılarından geçmekte olan ve modern dönemde de Müslümanları etkilemeye devam edecek olan farklı bir dinsellik şekli geliştiren, Müslüman dünyasına bakmalıyız.

---

[1] Scholem'den alıntı, "Redemption Through Sin," Deyim Numarası 2152 *The Messianic Idea in Judaism*, 130.

[2] *A.g.e.*, Deyim Numarası 1419

[3] *A.g.e.*, 136-40.

2. MÜSLÜMANLAR: MUHAFAZAKÂR RUH (1492-1799)

Yahudiler Batıda yavaşça doğmakta olan yeni düzenin ilk zayiatlarından biri oldular. Bu çok önemli yılın diğer kurbanları, Avrupa'daki son tutunma noktalarını kaybeden, İspanya Müslümanları oldu. Fakat İslam hiçbir şekilde tükenmiş bir güç değildi. 16. yüzyıl boyunca halen en büyük küresel güçtü. Sung Hanedanı (960-1260) Çini, İslam âleminden çok daha kompleks bir toplum düzeyine çıkarmış ve İtalyan Rönesansı, Batının en sonunda öne geçmesini sağlayan kültürel çiçeklenmeyi başlatmış olsa da, Müslümanlar en başta çok kolay bir şekilde bu meydan okumaları kontrol altına alabildiler ve ekonomik ve politik zirvede kaldılar. Müslümanlar dünya nüfusunun sadece üçte birini oluşturuyordu, fakat o anda Ortadoğu, Asya ve Afrika boyunca o kadar geniş ölçüde ve stratejik olarak yayılmışlardı ki, erken modern dönemde medeni dünyanın en fazla alanına önceden yerleşmiş olmalarını ifade etmek için, İslam âlemi dünya tarihinin küçük bir evreni olarak görülebilirdi. Bu dönem Müslümanlar için ayrıca heyecan verici ve yenilikçi bir zamandı; 16. yüzyılın başları boyunca üç yeni İslami imparatorluk kuruldu: Küçük Asya, Anadolu, Irak, Suriye ve Kuzey Afrika'da Osmanlı İmparatorluğu: İran'da Safevi İmparatorluğu: ve Hindistan alt kıtasında

Moğol İmparatorluğu.* Her biri İslami dinselliğin farklı bir yönünü yansıtıyordu. Moğol İmparatorluğu "*Falsafah*" olarak bilinen, hoşgörülü, evrensel felsefi rasyonalizmi temsil ediyordu; Safeviler, o zamana kadar elit bir azınlığın inancı olan Şiiliği devletlerinin dini haline getirdiler ve Sünni İslama şiddetli bir şekilde sadık kalan Osmanlı Türkleri, kutsal Müslüman kanunu, şeriata dayalı bir hükümet şekli yarattılar.

Bu üç imparatorluk yeni bir başlangıçtı. Üçü de erken modern kurumlardı, sistematik ve bürokratik ve rasyonel hassasiyetle yönetiliyorlardı. İlk yıllarında Osmanlı devleti Avrupa'da ki her devletten çok daha verimli ve güçlüydü. Muhteşem Süleyman (1520-1566) yönetiminde zirvesine ulaştı, Süleyman batıya doğru, Yunanistan, Balkanlar ve Macaristan boyunca genişledi ve Avrupa'nın içlerine doğru ilerlemesi ancak 1529'da Viyana'yı alma başarısızlığından sonra engellendi. Safevi İran'ında, şahlar, yollar, kervansaraylar yaptılar, ekonomiyi rasyonelleştirdiler ve ülkeyi uluslararası ticaretin en önlerine koydular. Üç imparatorluk da, İtalyan Rönesansı ile aynı değerde, kültürel yenilenmenin keyfine vardılar. 16. yüzyıl Osmanlı mimarisinin, Safevi ressamlığının ve Tac Mahal'in büyük dönemiydi.

Ve hepsi de modernleştiren toplumlar olmasına rağmen, radikal değişimler uygulamadılar. 18. yüzyıl boyunca Batılı kültürün karakteristiği olacak devrimci değerler sistemini paylaşmadılar. Onun yerine üç imparatorluk da, Avrupa dahil, premodern toplumların ayırıcı özelliği olan, Amerikalı bilim insanı Marshall G. S. Hodgson'ın ifadesiyle "muhafazakâr ruh"u dışa vurdular.[1] Gerçekten de imparatorluklar muhafazakâr ruhun son büyük politik dışavurumuydu ve erken modern dönemin en gelişmiş devletleri olmalarından

---

* Türkiye'deki daha bilinir ismiyle Babür İmparatorluğu –ed.n.

1 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 cilt. (Chicago ve Londra, 1974), II, 334-60.

dolayı zirvesini temsil ettikleri söylenebilir.[1] Bugün muhafazakâr toplum sıkıntıda. Ya modern Batılı değerler sistemi tarafından etkili bir şekilde teslim alındı ya da muhafazakâr ruhtan modern ruha zorlu bir dönüşümden geçiyor. Köktendinciliğin çoğu bu acılı dönüşüme bir tepkidir. Bu nedenle muhafazakâr ruhu bu Müslüman devletlerde zirvede iken incelemek önemlidir, böylece cazibesini, güçlerini ve kendinde var olan kısıtlamalarını da anlayabiliriz.

Batı toplumu 19. yüzyıla kadar kendi kendine ortaya çıkmayan, tamamen yeni bir medeniyet şekli (sürekli sermaye ve teknik gelişime, yatırıma dayanan) ortaya koyana kadar, bütün kültürler ekonomik olarak tarımsal üretim fazlasına dayanıyordu. Bu her tarıma dayalı toplumun genişlemesinin ve başarısının bir limiti olduğu anlamına geliyordu, çünkü en sonunda kaynaklarını ve yükümlülüklerini aşacaktı. Yatırıma hazır sermaye miktarının bir limiti vardı. Büyük sermaye gideri gerektiren her yenilik genellikle göz ardı ediliyordu, çünkü insanlar her şeyi yıkmalarına imkân sağlayacak aletlerden, personellerini tekrar eğitmekten ve yeniden başlamaktan mahrumdular. Bugün Batıda alışık olduğumuzdan duyarsızlaştığımız devamlı yeniliğe daha önce hiçbir kültürün gücü yetmiyordu. Ebeveynlerimizin neslinden daha fazla bilgi sahibi olmayı bekliyoruz ve toplumumuzun teknolojik olarak her zamankinden daha gelişmiş olacağından eminiz. Biz gelecek odaklıyız; hükümetlerimiz ve kurumlarımız ileriye bakmalı ve gelecek nesilleri de etkileyecek detaylı planlar yapmalı. Açık olacak, bu bizim toplumumuz sürdürülebilir, tek amaçlı rasyonel düşüncenin başarısıdır. O, sürekli ileri bakan, daha çok bilmeye ve yetkinlik alanımızı genişletmeye ve çevremizi kontrole çabalayan, *logos*un çocuğudur. Modern ekonomi olmadan rasyonel düşünme hiçbir şekilde, bu saldırganca yenilikçi toplumu yaratamazdı. Batılı toplumlar için, yeni icatları olabilir yapmak için altyapıyı sürekli değiştirmek imkânsız değil, çünkü sürekli sermayeye yeniden

[1] *A.g.e.*, III, 14-15.

yatırım yaparak temel kaynaklarımızı artırabiliriz, böylece onlarda teknolojik ilerlemeye ayak uydurur. Bu, insanların enerjilerini halihazırda başardıklarını muhafaza etmeye yönlendirdikleri, tarım toplumunda mümkün değildi. Bu nedenle premodern toplumun "muhafazakâr" eğilimi temel korkaklıktan değil, fakat bu tip kültürün kısıtlamalarının realistik bir değerlendirmesinden ortaya çıktı. Eğitim, örneğin büyük bir ölçüde ezbere dayalı öğrenimden oluşuyordu ve orijinalliği cesaretlendirmiyordu. Öğrencilere radikalce yeni fikirleri idrak etmeleri öğretilmiyordu, çünkü toplum genellikle bunlarla uzlaşamıyordu, bu fikirler, bu nedenle sosyal olarak yıkıcı olabilirdi ve bir topluluğu tehlikeye atabilirdi. Muhafazakâr bir toplumda toplumsal istikrar ve düzen ifade özgürlüğünden çok daha önemli sayılmıştır.

Modern toplumlar gibi, ileriye doğru geleceğe bakmak yerine, premodern toplumlar ilham almak için geçmişe döndü. Sürekli gelişim beklemek yerine, gelecek neslin kolayca gerileyebileceği varsayıldı. Başarının yeni zirvelerine ilerlemek yerine, toplumların iptidai kusursuzluktan aşağı düştüğüne inanıldı. Bu varsayılan Altın Çağ, hükümetlere ve bireylere model olarak gösterildi. Bu geçmiş ideale yakınlaştıkça, toplum potansiyeline ulaşacaktı. Medeniyet kendiliğinden kararsız olarak deneyimleniyordu. Herkes bütün toplumun kolaylıkla Batılı Avrupa'nın daha önce 5. yüzyılda Roma İmparatorluğunun yıkılmasından sonra yaptığı gibi, barbarlığa gömülebileceğini biliyordu. İslami dünyada erken modern dönem boyunca, 13. yüzyıldaki Moğol istilasının hatıraları henüz yok olmamıştı. Katliamlar, yaklaşan yağmacılardan kaçan insanlar, göç ederken meydana gelen çok büyük yerinden olmalar ve büyük İslami şehirlerin birbiri ardına harap edilmesi hâlâ korkuyla hatırlanıyordu. Kütüphaneler ve eğitim kurumları da yok edildi ve onlarla beraber yüzyıllar boyu titizlikle elde edilmiş bilgi kayboldu. Müslümanlar iyileşti; Sufi mistikleri, Lurianik Kabala kadar iyileştirici olduğu kanıtlanan, dinsel bir dirilişe öncülük ettiler ve bu üç

yeni imparatorluk iyileşmenin bir işaretiydi. Osmanlı ve Safevi hanedanlarının her ikisi de Moğol çağının muazzam yer değişiminde kök saldı; ikisi de militan *gazve* devletlerinde ortaya çıktı, sıklıkla yıkımın hemen ardından ortaya çıkan, Sufi tarikatla bağlantılı savaşçı bir kabile reisi tarafından yönetildi. Bu imparatorluklar ve onların kültürlerinin gücü ve güzelliği, İslami değerleri tekrar ileri sürmesi ve Müslüman tarihinin eski seyrini kazandığının gururla beyan edilmesiydi. Fakat böyle bir felaketten sonra, premodern toplumun doğal muhafazakârlığı muhtemelen daha belirgindi. İnsanlar yeni bir şeyler için yola koyulmak yerine, yavaşça ve acılı bir şekilde kayıplarla iyileşmeye konsantre oluyordu. Örneğin Sünni İslamda –Çoğu Müslüman tarafından uygulanan inanç şekli ve Osmanlı İmparatorluğunun yerleşik dini– *İçtihad* "bağımsız akletme" kapısının kapandığı üzerinde mutabık kalınmıştır.[1] O zamana kadar Müslüman fıkıhçılara ne Kuran'da ne de yerleşik gelenekte açık şekilde cevabı olan teoloji ve kanunla ilgili ortaya çıkan soruları çözmek için kendi muhakemelerini kullanmalarına izin verilmişti. Fakat erken modern dönemde, neredeyse tamamen yok olan geleneği muhafaza girişimi olarak, Sünni Müslümanlar daha fazla bağımsız düşünceye gerek olmadığına inandılar. Bütün cevaplar yerindeydi; Şeriat toplum için değişmez bir şablondu ve içtihad ne gerekli ne de cazipti. Onun yerine Müslümanlar geçmişi taklit (*taqlid*) etmeliydi. Yeni çözümler bulmak yerine, yerleşik yasal kılavuzlarda bulunan hükümlere boyun eğmeliydiler. Hukuk ve uygulamayla ilgili meselelerde yenilik (*bidat*), Hıristiyan Batıda doktrinel meselelerde dalalet olarak kabul edildiği gibi, erken modern dönem boyunca Sünni İslam âleminde yıkıcı ve tehlikeli sayılıyordu.

Modern Batının saldırgan ve put kırıcı ruhuyla bu kadar zıt başka bir tutum hayal etmek zordur. Akletme gücümüze kasıtlı olarak engel koyma fikri şimdi aforoz edilme sebebidir. Gelecek bölümde göreceğimiz üzere, modern kültür ancak insanlar

[1] *A.g.e.*, III, 406-7.

bu tür kısıtları attıkları zaman gelişiyor. Eğer Batılı modernite *logos*un ürünü ise, *mitos*un premodern dünyanın muhafazakâr ruhuna ne kadar uygun olduğunu görmek kolaydır. Mitolojik düşünme ileriye değil, geriye doğru bakar. O dikkatleri kutsal başlangıçlara, iptidai olaylara, insan hayatının temellerine yönlendirir. Yeni bir şeylere bakmak yerine mit değişmez olana odaklanır. Bize "haberler" getirmez, fakat her zaman ne olduğunu anlatır; önemli olan her şey başarıldı ve düşünüldü. Atalarımız tarafından, özellikle bilmemiz gereken her şeyi anlatan kutsal metinlerde söylenen ile hayatımızı devam ettiriyoruz. Bu muhafazakâr dönemin dinselliğiydi. Kült, ritüel uygulamalar, mitsel anlatılar sadece bireylere, en derin bilinçdışı varoluşlarında yankılanan bir anlam hissi vermiyordu, fakat ayrıca tarım ekonomisinin ve iç kısıtlamalarının hayatta kalabilmesi için gerekli olan tutumu da güçlendiriyordu. Sabetay Sevi fiyaskosunun açıkça gösterdiği gibi, mit uygulanabilir değişimleri başlatmayı amaçlamıyor. O, olan şeylere adapte eden ve uyduran düşünce tarzını yaratır. Engellenmemiş yenilikleri sürdüremeyen bir toplum için bu çok önemlidir.

Kurumsallaşmış değişimin olduğu Batılı toplumda yaşayan bir insan için mitolojinin rolünü tamamıyla kavramak zor –hatta imkânsız– olduğu gibi, derinden ve güçlü bir şekilde muhafazakâr ruh ile şekillendirilmiş insanlar için de modern kültürün ileri bakışlı dinamiğini kabul etmek de çok zordur-şüphesiz imkânsızdır. Modernistin ayrıca halen geleneksel mitsel değerlerden beslenen insanları anlaması da fevkâlâde zordur. Bugün İslam dünyasında, göreceğimiz gibi, Müslümanlar iki şeyden çok endişe duyuyorlar. Birincisi din ile politikayı ve kilise ile devleti ayıran, Batılı toplumun sekülarizminden iğreniyorlar. İkincisi Müslümanların birçoğu toplumlarının kutsal İslam hukuku, şeriatla yönetilmesini istiyorlar. Bu, din adamlarının sağlıklı bir toplum için çok önemli olan sürekli ilerlemeye fren koyacağından haklı olarak korkan, modern ruhla şekillenmiş insanlar için son derece kafa karıştırıcıdır. Onlar kilise ve devletin birbirinden

ayrılmasını özgürleştirici olarak deneyimlediler ve Engizisyonel bir kurulun "içtihad kapısını kapatması" düşüncesinden ürperiyorlar. Aynı şekilde ilahi olarak vahyedilmiş hukuk fikri modern dünya görüşüyle derinden birbirine zıttır. Modern sekülaristler üst bir varlık tarafından insanoğluna empoze edilmiş değişmez hukuk fikrini itici bulurlar. Onlar hukuku *mitos*un değil, *logos*un ürünü olarak görürler; rasyonel ve pragmatiktir, mevcut koşullara uyum sağlayabilmesi için zaman zaman değiştirilmelidir. Bir uçurum böylece temel konularda modernistler ile Müslüman köktendincileri ayırıyordu. En parlak döneminde bu nedenle şeriat devleti fikri çok tatmin ediciydi. Bu, meşruiyetini İslam hukukuna olan sadakatinden alan Osmanlı İmparatorluğunun başarısıydı. Sultan şeriatı müdafaasından dolayı onurlandırılıyordu. Sultanların ve farklı vilayetlerin yöneticilerinin kendilerine ait, mahkemelerin idare edildiği kabul salonları, *divanları* olsa da, gerçek hâkimler olarak kabul edilen kadılar şeriat mahkemelerini (ilk defa sistematik olarak Osmanlılar tarafından organize edilen) kontrol ediyordu. Osmanlı İmparatorluğunda, kadılar, danışmanları müftüler ve medreselerde İslam fıkhını öğreten âlimlerin hepsi devlet memuruydu. Devlet için, idari ve askeri personel kadar önemliydiler. Arap vilayetlerinin sakinleri, sultanın otoritesine, arkalarında İslam hukukunun kutsal otoritesi olan, *ulema* (din bilginleri) aracılık ettiğinden, Türklerin hegemonyasını kabul edebiliyorlardı. *Ulema*, sultan ile tebaa, İstanbul ile uzak vilayetler arasında önemli bir bağdı. Şikâyetleri sultanın dikkatine getirebiliyorlardı ve hatta kendisini bile, eğer İslami normları ihlal ettiyse huzura çağırabiliyorlardı. *Ulema* bu nedenle Osmanlı devletini kendi devletleri olarak hissedebiliyorlardı ve sultanlarda din adamları tarafından onlara konulan sınırlamaları çoğunlukla kabul ediyordu, çünkü bu ortaklık onların otoritesini güçlendiriyordu.[1] Şeriat, devletin günlük işlerinde Osmanlı İmparatorluğunda oynadığı önemli rol

[1] *A.g.e.*, III, 107-23.

kadar daha önce hiç rol oynamamıştı ve 16. yüzyıl boyunca Osmanlı'nın başarısı İslami hukuka bağlılıklarının onları gerçekten ne kadar doğru bir yola koyduğunu gösteriyordu. Onlar varoluşun temel prensipleri ile uyum içindeydiler.

Bütün muhafazakâr toplumlar (daha önce ifade ettiğimiz gibi) geriye Altın Çağa bakarlar, Osmanlı İmparatorluğunun Sünni Müslümanları için bu dönem, Muhammed Peygamberin (570-632) ve hemen onu takip eden dört büyük (*Hulefa-yı Raşidin*) halifenin dönemiydi. Toplumu İslam hukukuna göre yönettiler. Devlet ve din arasında herhangi bir ayrım yoktu. Muhammed hem peygamber hem de topluluğun politik lideriydi. Onun yedinci yüzyılın başlarında Araplara getirdiği vahyedilmiş kutsal kitap, Kuran, Müslümanın ilk vazifesinin fakir ve savunmasız olanların saygıyla muamele gördüğü âdil, eşitlikçi bir toplum yaratmak olduğunda ısrar ediyordu. Bu her cephede bir *cihad* (Batılıların çoğu zaman varsaydığı üzere "*kutsal savaş*" yerine "*mücadele*" ve "*gayret*" olarak çevrilmesi gereken bir kelime) gerektiriyordu; dinsel, politik, sosyal, kişisel, askeri ve ekonomik. Tüm hayat düzenlenerek, böylece Tanrı'ya öncelik verildi ve insanlık için planları tamamen yürürlüğe kondu, Müslümanlar, onlara Tanrı'nın kendisi olan birliğin imasını verecek, sosyal ve kişisel entegrasyonu başaracaklardı. Hayatın bir alanını ayırarak, onu dini "gayretlere" yasak bölge ilan etmek, bu, ana İslami değer olan, birlik "*tevhid*" prensibinin sarsıcı bir ihlali olurdu. Bu Tanrı'nın inkârıyla eşdeğerdedir. Bu nedenle dindar bir Müslüman için politika Hıristiyanların deyimiyle dinsel bir törendi. Bu kutsallaştırılması gereken bir aktiviteydi, böylece ilahi olan için bir kanal olurdu.

Ümmet, yani Müslüman toplumu için endişelenmek, beş temel İslami uygulama, *rükün*ler "sütun" içine o kadar derinden islenmişti ki, Sünni ve Şii aynı şekilde tüm Müslümanlar için bağlayıcıydı. Hıristiyanların ortodoksiyi doğru inanç ile tanımladıkları yerde, Müslümanlara, Yahudiler gibi, dini uygulamalarda birlik, ortopraksi gerekiyordu ve inancı ikincil mesele olarak görüyorlardı. Beş "sütun" her Müslümanın

kelime-i şehadet getirmesini (Allah'ın bir olduğu ve Muhammed'in peygamber olduğu inancının kısa beyanı), beş vakit namaz kılmasını, servetin toplum içinde âdil dağıtılmasını temin etmek için bir vergi (*zekât*) ödemesini, fakirlerin katlandıkları yoksunlukları hatırlamak için Ramazanda oruç tutmasını ve şartlar izin verirse Mekke'ye hacca gitmesini gerektirmektedir. Ümmetin politik sağlığı zekât ve Ramazan orucuna bağlıydı, fakat o ayrıca ümmetin birliğinin altını çizmek ve zengin ile fakir arasındaki farklılıkların önüne geçmek için hacıların aynı beyaz bir elbise giydiği, özellikle toplu bir olay olan, hacda da güçlü bir şekilde sergileniyordu.

Haccın odağı, Arabistan Hicazı'ndaki Mekke'nin kalbinde bulunan, küp şeklindeki mabet Kâbe'ydi. Kâbe, Muhammed'in zamanında bile aşırı antikiteydi; başlangıçta Arap pagan tapınağının En Yüksek Tanrısı, Al-Lah'a adanmış olabilirdi. Muhammed Kâbe'ye yıllık hac yolculuğunun antik ritüellerini İslamileştirdi ve onlara tektanrılı bir değer kazandırdı ve hac bugüne değin Müslümanlara bir topluluk olmanın çok güçlü deneyimlemesini veriyor. Kâbe'nin biçimi, arketipik önemlilik için, Psikolog C. G. Jung (1875-1961) tarafından bulunan geometrik modele uyuyor. Birçok eski şehrin kalbinde bir mabet, hayatta kalmaları için zaruri kabul edilen kutsalla bağ kurdu. O, ilahi dünyanın asli ve daha kudretli hakikatini, ölümlü erkek ve kadınların kırılgan ve güvensiz kent hayatına getirdi. Mabet, klasik yazarlar Plutarkhos, Ovidius ve Halikarnaslı Dionyssos tarafından ya yuvarlak veya kare olarak tarif edildi ve evrenin esas yapısını tekrar ürettiği düşünüldü. Bu kozmosu kaostan çıkaran ve onu görünür kılarak ona gerçeklik veren, düzen paradigmasıydı. Jung kare veya daire arasında bir seçim yapmaya gerek olmadığına inanıyordu; bu kozmik düzeni temsil eden geometrik şeklin, tüm hakikatlerin temelinin daire içine yerleştirilmiş bir kare olduğuna inanıyordu.[1] Bu mabette yerine getirilen ritüeller,

[1] Johannes Sloek, *Devotional Language* (çev. Henrik Mossin; Berlin ve New York, 1996), 89-90.

ibadet edenlere, kendilerinin potansiyel kaos ve felaket dünyalarına bu ilahi düzeni getirme görevlerini, medeniyetlerini varlık halinde tutmak ve hayallere av olmasını önlemek için evrenin temel kanun ve prensiplerine boyun eğmelerini, hatırlatıyordu. Mekke'deki Kâbe tam olarak bu arketipe uyuyordu. Hacılar, dört köşesi dünyanın dört köşesini temsil eden, granit küp etrafında, dünyanın güneş etrafındaki yörüngesini takip ederek, yedi ritüel daire içinde tavaf yapıyorlardı. Ancak kendisinin tüm varlığının hayatın temel ritimlerine varoluşsal teslimiyetini (İslam) yaparak, bir Müslüman (teslim olan) toplumunda hakiki bir insan olarak yaşayabilir.

Bu ibadeti yapan her Müslümanın halen en zirve dini deneyimlemesi olan Hac, bu nedenle muhafazakâr ruh ile derinden aşılıydı. Bilinçdışı mitsel arketipin dünyasında kök salmış, her gerçek *mitoi* gibi, Müslümanların dikkatini geriye, çok temel ve ötesine gitmenin imkânsız olduğu, gerçekliğe yönlendiriyor. O, onlara, beyinden daha derin seviyelerde, kendileri için bağımsız bir şekilde yola çıkmalarına değil, şeylerin esasında olduğu şekle teslim olmalarına yardım ediyordu. Topluluğun tüm rasyonel işleri –politikada, ekonomide, ticarette ya da sosyal ilişkilerde– bu mitsel bağlamda meydana geliyordu. Şehrin kalbinde yerleşik, daha sonra, Müslüman dünyanın kalbinde yerleşik Kâbe bu rasyonel faaliyetlere anlam ve bakış açısı veriyordu. Kuran'da bu muhafazakâr değerler sistemini ifade ediyordu. O insanlığa yeni bir gerçek getirmediğini, fakat insan hayatının esas kanunlarını ortaya koyduğunu ısrarla tekrar ediyor. O hâlihazırda bilinen hakikatlerin bir "hatırlatıcısıdır."[1] Muhammed yeni bir din yarattığına inanmıyordu, fakat insanlığın asli dinini, daha önce hiç peygamber gönderilmemiş ve kendi dillerinde kutsal metinleri olmayan, kendi Arap kabilesine getiriyordu. Âdem'in zamanından bu yana, ki Kuran Onu ilk peygamber olarak kabul ediyor, Tanrı dünya üzerindeki her insana na-

[1] Kuran 80:11. Bu kitap için Muhammad Asad'ın Kuran meali kullanılmıştır, *The Message of the Quran* (Gibraltar, 1980).

sıl yaşamaları gerektiğini söylemek için elçiler gönderdi.[1] Hayvanlar, balıklar ve bitkilerden farklı olarak, hepsi doğal Müslüman, çünkü içgüdüsel olarak ilahi düzene boyun eğiyorlar, insanoğlunun özgür iradesi olduğu için itaatsizlik etmeyi seçebiliyor.[2] Onlar varoluşun temel kanunlarını göz ardı ettiklerinde, zalim toplumlar yaratarak zayıflara eziyet ettiklerinde, servetlerini âdilce paylaşmayı reddettiklerinde medeniyetleri çöktü. Kuran geçmişin bütün büyük peygamberlerinin –Âdem, Nuh, Musa, İsa ve diğer birçoğu– nasıl aynı mesajı tekrarladıklarını söyler. Şimdi, Kuran aynı ilahi mesajı Araplara iletiyordu, varoluşun temel kanunlarıyla uyum içinde olmayı getirecek, eşitlik ve sosyal adaleti uygulamayı emrediyordu. Müslümanlar Tanrı'nın isteğine riayet ettiklerinde, şeylerin olması gerektiği gibi ile uyum içinde olduklarını hissediyorlardı. Tanrı'nın kanunlarını ihlal ise, balığın kuru topraklarda yaşamaya çalışması gibi, gayri tabi kabul ediliyordu.

Osmanlı'nın 16. yüzyıldaki göz kamaştırıcı başarısı vatandaşları tarafından bu temel prensiplere teslim olduklarının ispatı olarak kabul edilecekti. Bu toplumlarının neden bu kadar harikulade çalıştığının sebebiydi. Osmanlı devlet yönetiminde daha önce görülmemiş şekilde şeriata verilen önem de ayrıca muhafazakâr ruh bağlamında görülebilirdi. Erken modern dönemde Müslümanlar ilahi kanunu özgürlüklerine bir engel olarak görmüyorlardı; O, onları kutsal ile temas ettirdiğine inandıkları mitsel arketipin ritüel ve kültsel gerçekleşmesiydi. Müslüman hukuku, Muhammed'in vefatından sonraki yüzyıllarda tedrici olarak gelişti. Yaratıcı bir girişimdi, çünkü Kuran çok az kanun içeriyordu ve peygamberin vefatından sonraki bir yüz yıl içinde, Müslümanlar Himalayalar'dan Pirene'ye kadar geniş bir alana hükmediyorlardı ve her toplum gibi, kompleks bir hukuki sisteme ihtiyaç duyuluyordu. Sonunda, birbirlerine benzer ve aynı

[1] Kuran 35:24-26.

[2] Kuran 2:100; 13:37; 16:101; 17:41; 17:86.

derecede geçerli kabul edilen, dört İslami hukuk okulu gelişti. Kanun, ilahi vahyi aldığında en mükemmel şekilde hayata geçiren, Muhammed'in kişiliğine dayanıyordu. 9. yüzyıl boyunca görgü tanıklarının, Müslümanların Onun gerçek sözlerine ve dini uygulamalarına (sünnet) sahip olduklarına emin olmak için elekten geçirilmiş peygamberin öğretileri ve davranışlarıyla ilgili rivayetleri (hadis) toplanmıştır. Hukuk okulları, bu Muhammedi paradigmayı, kendi hukuk sistemlerinde tekrar ürettiler, böylece dünyanın her tarafındaki Müslümanlar, peygamberin konuşma, yemek yeme, yıkanma, sevme ve ibadet etme şeklini taklit edebileceklerdi. Peygamberi bu yüzeysel yollarla taklit ederek Onun ilahiye içsel teslimiyetini de elde etmeyi umuyorlardı.[1] Gerçek muhafazakâr stilde, Müslümanlar davranışlarını geçmiş bir kusursuzluğa uyduruyorlardı.

Bu Müslüman hukuku uygulaması, Muhammed'in tarihi figürünü bir mite dönüştürdü, Onu yaşadığı dönemden azade kıldı ve her dindar Müslümanın kişiliğinde hayata döndürdü. Benzer şekilde, bu kültik tekrarlama, Tanrıya kusursuz teslimiyetiyle insanoğlu nasıl olmalının birincil örneği, Muhammed'in kişiliğine yakınlaşmasıyla, Müslüman toplumu gerçekten İslamileştirdi. 13. yüzyıldaki Moğol istilası zamanında, bu şeriat dinselliği, Sünni ve Şii tüm Müslüman âlemi boyunca, insanlar halife veya *ulema* tarafından zorlandığı için değil, fakat kadın ve erkeklere ilahi olanın deneyimlemesini verdiği ve onların hayatına anlam ile aşıladığı için kök salmıştı. Bu geçmişe kültik gönderme, Müslümanları 7. yüzyıl hayat tarzına arkaik bir sadakate hapsetmedi. Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyıl boyunca tartışmasız dünyanın en çağdaş devletiydi. Kendi zamanı için fevkâlâde etkiliydi, yeni tür bir bürokrasi geliştirmişti ve canlı bir entelektüel hayati teşvik etmişti. Osmanlılar diğer kültürlere açıktı. Batının denizcilik ilminden ve kâşiflerin yeni keşiflerinden gerçekten heyecan duymuşlardı, Batının barut ve ateşli silahlar

[1] Hodgson, *The Venture of Islam* I, 320-46, 386-89.

gibi askeri icatlarını edinmeye istekliydiler. Bu yeniliklerin Müslüman hukukundaki Muhammedi paradigma ile nasıl uyum sağlayacağını görmek *ulema*nın vazifesiydi.[1] Hukuku (fıkıh) çalışmak basit bir şekilde eski metinleri tetkik etmekten oluşmuyordu, ayrıca zorlayıcı boyutları da vardı. Ve bu tarihte İslam ve Batı arasında gerçek bir uyumsuzluk yoktu. Avrupa da muhafazakâr ruh ile aşılanmıştı. Rönesans hümanistleri kaynaklara (*ad fontes*) dönerek kültürlerini yenilemeye çalıştılar. Sıradan ölümlü insanların din ile tamamen kopmalarının fiili olarak imkânsız olduğunu görmüştük. Yeni icatlarına rağmen, Avrupalılar 18. yüzyıla kadar halen muhafazakâr değerler sistemiyle yönetiliyordu. Batı modernitesinin geriye bakan mitsel yaşam tarzını, gelecek odaklı rasyonalizmle değiştirmesinden sonra Müslümanlar Avrupa'yı yabancı bulmaya başlayacaktı.

Ayrıca muhafazakâr toplumu tamamen durgun olarak hayal etmek hata olur. Müslüman tarihi boyunca, bayağı devrimci olan, *ıslah* ("reform") ve *tecdit* ("yenileme") hareketleri olmuştur.[2] Şamlı Ahmed İbn Teymiye (1263-1328) gibi bir reformcu, örneğin "içtihad kapısının" kapalı olduğunu kabul etmeyi reddetmiştir. Müslümanların umutsuzca travmadan çıkmaya ve toplumlarını yeniden inşa etmeye çalıştıkları Moğol istilası sırasında ve sonrasında yaşadı. Reform hareketleri genellikle, kültürel değişim dönemlerinde veya Büyük politik felaketlerin eşiğinde, meydana gelir. Böyle zamanlarda eski cevaplar artık yetersiz kalır ve reformcular içtihadın rasyonel güçlerini kullanarak statükoya meydan okurlar. İbn Teymiye, şartları sert bir şekilde değişen Müslümanların gerçek ihtiyaçlarını karşılayabilsin diye, şeriatı güncellemek istiyordu. O bir devrimciydi, fakat programı özünde muhafazakâr bir sekil aldı. İbn Teymiye bu krizden sağ çıkabilmele-

---

1 *A.g.e.*, II, 560; III, 113-22. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Oxford, 1962), 25-36.

2 John Voll, "Renewal and Reform in Islamic History," John Esposito (der.), *Voices of Resurgent Islam* (New York and Oxford, 1983).

ri için, Müslümanların kaynaklara, Kuran'a ve peygamberin sünnetine, geri dönmesi gerektiğine inanıyordu. O sonraki teolojik eklemeleri kaldırmak ve temellere geri dönmek istiyordu. Bu, Onun, kutsal olarak kabul edilmeye başlanan, ortaçağ hukuku (*fıkıh*) ve felsefesini, asıl Müslüman arketipine geri dönme isteğiyle alaşağı ettiği, anlamına geliyordu. Bu put kırıcılık müesses düzeni öfkelendirdi ve İbn Teymiye günlerini hapiste sonlandırdı. Gardiyanların ona kâğıt ve kalem vermemesinden dolayı, kırık bir kalple öldüğü söyleniyor. Fakat sıradan insanlar onu sevdi; hukuki reformları liberal ve radikaldi ve kalbinde onların çıkarları vardı.[1] Cenazesi halk tarafından onaylanmanın gösterimi haline geldi. İslam tarihinde böyle reformcular oldu. Günümüz Müslüman köktencilerinin bazılarının bu ıslah ve tecdit geleneği içinde çalıştığını göreceğiz.

Diğer Müslümanlar, başkaları tarafında yanlış anlaşılacağına inandıkları için kitlelerden sakladıkları, ezoterik hareketlerdeki yeni dini fikir ve uygulamaları keşfedebildiler. Fakat kendi inanç yorumlarıyla çoğunluğunki arasında bir uyumsuzluk görmediler. Hareketlerinin Kuran'ın öğretilerini tamamlayıcı olduğuna ve onlarda yeni alaka uyandırdığına inandılar. Üç ezoterik İslam biçimi, Sufiliğin mistik dalı, felsefenin rasyonalizmi ve bu bölümün ilerleyen kısımlarında detaylıca keşfedeceğimiz, Şiiliğin politik dindarlığıydı. Fakat her ne kadar İslamın bu ezoterik biçimleri yenilikçi görünse de ve her ne kadar ana-akımın şeriat dindarlığından ayrılıyor görünseler de ezoterikler kaynaklara döndüklerine (*ad fontes*) inandılar. Yunan felsefesinin prensiplerini Kurani dine uygulamaya çalışan felsefe taraftarları, asli, muhtelif tarihi dinlerden önce geldiğine ikna oldukları, zamansız hakikatin evrensel inancına dönmek istiyordu. Sufiler, onların mistik coşkularının, peygamberin vahiy geldiğindeki ruhani deneyimlemelerini yeniden oluşturduğuna inanıyordu. On-

[1] Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York ve Londra, 1970), 350-54; Hodgson, *The Venture of Islam*, II, 470-71.

lar da Muhammedi arketipe uygundu. Şiiler sadece kendilerinin, Kuran'da bildirilen fakat yozlaşmış Müslüman idareciler tarafından ihanet edilen, sosyal adalet için tutkulu olduklarını iddia ettiler. Ezoteriklerin hiçbiri bizim anladığımız mânâda "orijinal" olmak istemedi; hepsi, tek başına insan mükemmeliyetine ve memnuniyetine götürebileceğini düşündükleri, temellere dönüşün muhafazakârlık şekli bakımından orijinaldi.[1]

Kitapta detaylı olarak inceleyeceğimiz iki Müslüman ülkeden biri, 1517 yılında I. Selim'in Suriye seferi sırasında fethetmesiyle Osmanlı topraklarının bir parçası olan Mısır. Kahire'deki Büyük El Ezher Üniversitesi Sünni dünyada fıkıh çalışmaları için önemli bir merkez haline gelmiştir, fakat Osmanlı'nın Mısır'ı idaresi sırasında İstanbul'un gerisine düşmüş ve göreli olarak karanlıkta kalmıştır. Ülke hakkında erken modern dönem süresince çok az şey biliyoruz. Bölge, 1250'den bu yana küçükken ele geçirilen ve Müslüman yapılan Çerkes kölelerden oluşan başarılı askeri birlikler, Memlûklar tarafından yönetilmiştir. Benzer köle birlikler, Yeniçeriler, Osmanlı İmparatorluğunun askeri belkemiği olmuştur. En parlak dönemlerinde Memlûklar, Suriye ve Mısır'da canlı bir topluma liderlik etti ve Mısır Müslüman dünyasındaki en gelişmiş ülkelerden biriydi. Fakat sonunda Memlûk İmparatorluğu tarım toplumunun doğasında olan kısıtlamalara yenik düştü ve 15. yüzyılın sonunda gerilemeye başladı. Ancak Memlûklar Mısır'dan tamamen silinmedi. Osmanlı Sultanı I. Selim Memlûkların Halep valisi Kahir Bey ile ittifak yaparak ülkeyi fethetti. Bu anlaşmanın sonucu olarak, Osmanlı ordusu bölgeden ayrıldığında oraya naip olarak atandı.

Başlarda Osmanlılar iki ayaklanmayı bastırarak Memlûkları kontrol altında tutabildi.[2] 16. yüzyılın sonlarında

---

[1] Hodgson, *The Venture of Islam*, I, 383-409, 416-36; II, 194-98; Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (çev. W. Trask; Londra, 1970), 10-29; 78-79.

[2] P. M. Holt, "The Pattern of Egyptian Political History from 1517 to

Osmanlılar kendi kaynaklarını aşmaya başladı. Şiddetli enflasyon yönetimde gerilemeye yol açtı; tedrici olarak birkaç isyandan sonra, Memlûk Beyleri resmi olarak Osmanlı'ya tâbi olmaya devam etseler de, tekrar Mısır'ın gerçek yöneticileri olarak ortaya çıktılar. Beyler Osmanlı ordusundaki Memlûk birliklerinin Türk valiye karşı isyanına liderlik edecek, üst düzey bir askeri kadro oluşturdular ve onun yerine kendilerinden birini yerleştirdiler. Sultan bu atamayı onayladı ve 17. yüzyılda yeniçerilerden birinin kısa bir dönem gücü ele geçirmesi dışında, ülkenin kontrolünü ellerinde tutabildiler. Beylikler iki hizbe ayrıldı ve devamlı bir huzursuzluk ve öldürücü çatışmalar vardı.[1] Bu çalkantılı dönem boyunca asıl kurban Mısır halkıydı. Bu isyanlar ve hizip kavgaları boyunca malvarlıklarına el konuldu, evleri talan edildi, felç edici bir vergilendirmeye katlandılar. Yabancı olan ve onların refahına gerçekten önem vermeyen, Türk veya Çerkes, yöneticilerine hiçbir yakınlık hissetmediler. Artan bir şekilde insanlar, Mısırlı olan, Şeriatın kutsal düzenini temsil eden ve Mısırlı kitlelerin gerçek liderleri haline gelen, *ulema*ya yöneldi. Beyler arasındaki çatışma 18. yüzyılda daha şiddetli hale gelince, Memlûk liderleri yönetimlerinin insanlar tarafından kabul edilmesini temin etmek için *ulema*ya başvurmalarının gerekli olduğunu anladılar.[2]

Ulema, Mısır toplumunun öğretmenleri, bilim insanları ve entelektüelleriydi. Her şehrin, ülkeye öğretmen sağlayan, bir ile yedi arasında medresesi (İslam hukuku ve teolojisi çalışılan üniversite) vardı. Entelektüel seviye yüksek değildi. I. Selim Mısır'ı fethettiği zaman, İstanbul'a döndüğünde kendisiyle beraber birçok önde gelen *ulema*yla birlikte en kıy-

---

1798," P. M. Holt (der.), *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic* (Londra, 1968), 80-82.

[1] *A.g.e.*, 82-86.

[2] Araf Lufti al-Sayyid Marsot, "The Role of the Ulema in Egypt During the Early Nineteenth Century," Holt (der.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, 264-65.

metli elyazmalarını götürdü. Mısır Osmanlı'nın geri kalmış vilayetlerinden biri oldu. Osmanlılar Arap bilim insanlarını himaye etmedi, Mısırlıların dış dünyayla hiçbir teması yoktu ve Memlûk İmparatorluğu altında beslenen Mısır felsefesi, astronomisi, tıbbı ve bilimleri kötüye gitti.[1]

Fakat insanlar ile yöneticiler arasındaki başlıca iletişim kanalı olduğu için *ulema* aşırı derecede güçlendi. Birçoğu köylü sınıfı *fellah*lardan geliyordu, bu nedenle kırsal kesimde hatırı sayılır bir etkileri vardı. Kuran okulları ve medreselerde tüm eğitim sistemini kontrol ediyorlardı; Şeriat mahkemeleri adaletin asıl dağıtıldığı yerler olduğu için, *ulema*nın hukuk sistemi üzerinde de tekeli vardı. Daha ötesi, divanda önemli bir politik görev alıyorlardı ve şeriatın koruyucuları olarak, hükümete karşı prensipli bir muhalefet yürütebilirlerdi.[2] Büyük El Ezher medresesi bir pazarın yanındaydı ve *ulema*nın bazen tüccar sınıfıyla ailevi bağları vardı. Eğer hükümet politikalarını protesto etmek isterseler, Ezher minarelerinden çalınan bir davul, pazarı kapatarak kalabalıkları sokağa dökebilirdi. Örneğin 1794'te Şeyh al Sharqawi, El-Ezher Rektörü, bir kalabalığın önünde, ezici ve gayrıislami olarak ilan ettiği bir vergi artışına karşı yürüyüş yapmıştı. Üç gün sonra beyler vergiyi yürürlükten kaldırmak zorunda kaldılar.[3] Fakat *ulema*nın İslami bir isyana liderlik ederek hükümeti değiştirmesi gibi bir gerçek tehlike yoktu. Beyler genellikle malvarlıklarına el koyarak onları kontrol altında tutabiliyordu ve halk isyanları Memlûk ordusuna sürekli bir zorluk sunmuyordu.[4] Bununla birlikte, *ulema*nın ünü Mısır

---

[1] Gemal el-Din Shayyal, "Some Aspects of Intellectual and Social Life in Eighteenth-Century Egypt," Holt (der.), *Political and Social Change in Modern Egypt*, 117-23.

[2] Araf Lufti al-Sayyid Marsot, "The Ulema of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," Niddi R. Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1972), 154.

[3] Marsot, "The Role of the Ulema During the Early Nineteenth Century," 267-69.

[4] *A.g.e.*, 270; Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the

toplumuna ayırt edici bir dini karakter veriyordu. İslam Mısır halkına onların tek gerçek güvenliğini veriyordu.[1]

18. yüzyılın sonlarında Ortadoğuda güvenlik çok değerliydi. Osmanlı Devleti ciddi karışıklık içindeydi. Hükümetinin on altıncı yüzyıldaki fevkâlâde verimliliği özellikle imparatorluğun taşra bölgelerinde yerini yetersizliğe bırakmıştı. Batı göz kamaştırıcı iktidara yükselişine başlamıştı ve Osmanlılar artık Avrupalı güçlerle eşitler olarak savaşamayacağını anladı. Osmanlı'nın, Batının meydan okumasına cevap vermesi çok zordu; bu basit bir şekilde onun politik olarak zayıf olduğu bir döneme denk gelmesinden dolayı değil, fakat Avrupa'nın dünya tarihinde eşi görülmemiş yeni bir toplum yaratmasından kaynaklanıyordu.[2] Sultanlar intibak etmeye çalıştılar, fakat gayretleri yüzeyseldi. Sultan III. Selim (1789-1807), örneğin Batılı tehdidi yalnızca askeri terimlerle gördü. 1730'larda, orduyu Batılı çizgide reforme etmek için başarısız girişimler oldu. Selim 1789'da tahta çıktığında Fransız eğitmenlerle birlikte, öğrencilerin Avrupa dilleri, matematik üzerine Batılı kitaplar, denizcilik, coğrafya ve tarih ile aşinalık kazanacakları birçok askeri okul açtı.[3] Birkaç askeri teknik öğrenmek, modern bilimler ile ilgili biraz bilgi, Batılı tehdidi kontrol altına almak için yeterli değildi, çünkü Avrupalılar tamamen yeni bir hayat ve düşünce tarzına evrilmişlerdi, bu nedenle tamamen farklı standartlarda faaliyet gösteriyorlardı. Onlarla, onların kendi zemininde karşılaşması için, Osmanlı'nın tamamen rasyonel bir kültür geliştirmesi, İslami toplum yapısını sökmesi, geçmişle bütün kutsal bağları kesmesi gerekiyordu. Birkaç elit Avrupalıların üç yüz yılını alan bu dönüşümü başarabildi; fakat kalpleri ve zihinleri muhafazakâr değerler sistemiyle aşılanmış kit-

---

Egyptian Ulema to Modernization," Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis*, 172.

1 Crecelius, "Nonideological Responses," 167-72.

2 Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 126-41, 158-59.

3 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 41-44.

leleri, böyle radikal bir değişime ihtiyaçları olduğunu anlamaya ve kabul etmeye, nasıl ikna edeceklerdi?

Osmanlı'nın gerilemesinin en şiddetli hissedildiği, imparatorluğun sınırlarında, insanlar değişime ve çalkantıya her zaman yaptıkları gibi dini terimlerle tepki gösterdiler. Arap Yarımadasında, Muhammed bin Abdülvahhab İstanbul'dan ayrılmayı başararak, Arabistan ve İran Körfezi bölgelerinde kendi devletini kurdu. Abdülvahhab tipik bir İslami reformcuydu. O mevcut krizi Kuran ve Sünnete dönerek ve ortaçağ hukukunu, mistisizmini ve felsefesini şiddetli bir şekilde reddederek karşıladı. Çünkü onlar, onun tasavvur ettiği, saf İslamdan ayrılıyordu; Abdülvahhab Osmanlı sultanlarını kâfir, inananların itaatine değmez ve ölüme müstehak ilan etti. Onların Şeriat devleti hakiki değildi. Abdülvahhab 7. yüzyıldaki Müslüman toplumunun uygulamalarına dayanan, kuşatılmış saf bir inanç yaratmaya çalışıyordu. O insanlara kendini zorla kabul ettirmeye çalışan, saldırgan bir hareketti. Bu bazı sert ve redçi Vahhabi teknikleri, daha büyük değişim ve çalkantı dönemi olan, 20. yüzyıl boyunca bazı köktendinci İslami reformcular tarafından uygulandı.[1] Günümüzde de takipçileri olan, Faslı reformcu Ahmed İbn İdris'in (1780-1836) hayli farklı bir yaklaşım tarzı vardı. Onun Osmanlı'nın çevresel bölgelerinde hayatın dağılmasına çözümü, insanları eğitmek ve onları daha iyi Müslümanlar yapmaktı. Kuzey Afrika ve Yemen'de kapsamlı seyahatler yaptı, insanlara kendi lehçelerinde hitap etti, onlara nasıl toplu ibadet edileceğini öğretti ve gayriahlaki alışkanlıklardan sakındırmaya çalıştı. Bu bir sıradan insanlar hareketiydi. İbn İdris'in Vahhabi metotlarına zamanı yoktu. Onun görüşünde, eğitim güç değil anahtardı. İnsanları din adına öldürmek yanlıştı. Diğer reformcularda aynı çizgiler boyunca çalıştı. Cezayir'de Ahmed El Tigrani (1815), Medine'de Muhammed İbn Abdülkerim Sa-

[1] Voll, "Renewal and Reform in Islamic History," 37, 39-42; Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 160-61; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 37-38.

mim (1775) ve Libya'da Muhammed İbn Ali el Sunusi (1832), hepsi *ulema*yı atlayarak dini insanlara direkt götürdüler. Bu popülist bir reformdu; elitistti ve dokunulmaz olarak gördükleri, dini kurulu düzene saldırdılar ve Abdülvahhab'tan farklı olarak doktrinel saflık ile ilgilenmediler. İnsanları temel kült ve ritüellere geri götürmek ve onları ahlaklı yaşamaya ikna etmek, toplumun hastalıklarını tedavi etmekte karmaşık fıkıhtan daha etkiliydi.

Yüzyıllar boyunca, Sufiler müritlerine Muhammedi paradigmayı kendi hayatlarında yeniden üretmeyi öğrettiler; Tanrı'ya giden yolun yaratıcı ve mistik hayal boyunca uzandığında ısrar ettiler: İnsanların, Tasavvufun uzun düşünce disiplinlerinin yardımı ile kendi Tanrı tecellilerini yaratma vazifeleri vardı. 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında bilim adamlarının "Yeni Sufiler" dedikleri bu reformcular bir adım daha ileri gittiler. Avam halka tamamen kendi anlayışlarına güvenmeyi öğrettiler; bilim adamlarına ve bilgili din adamlarına bağımlı olmalarına gerek yoktu. İbn İdris, peygamber dışında, her Müslüman âlim ve evliyanın, her ne kadar onları yüceltse de otoritesini, reddedecek kadar ileri gitmiştir. O bu nedenle Müslümanları yeni olana değer vermeye ve itaat alışkanlığından kurtulmaya teşvik etmiştir. Mistik arayışın amacı Tanrı'yla birleşme değil, fakat kendini ilahi olana o kadar kusursuzca açan, peygamberin insan figürüyle derinden tanımlamadır. Bunlar başlangıç safhasındaki modern tutumlardı. Yeni Sufiler peygamberin model kişiliğine dönüş yapmalarına rağmen, insanüstü odaklı yerine insanca bir inanç geliştiriyor görünüyorlardı, müritlerini eski olan kadar, alışılmışın dışında ve yenilikçi olanı da ödüllendirmeye cesaretlendiriyorlardı. İbn İdris'in Batıyla hiçbir teması yoktu. Fakat Sünni İslamin bazı öğretileri, onun Avrupa Aydınlanmasının bazı prensiplerini kucaklamasına yol açtı.[1]

[1] R. S. O'Fahey, "Pietism, Fundamentalism and Mysticism: An Alter-

Bu dönem boyunca tarihi Mısır'dan daha iyi belgelenmiş olan İran'da da durum aynıydı. Safeviler 16. yüzyılın başlarında fethettiklerinde, Şiiliği devletin resmi dini yaptılar. O güne kadar Şia entelektüel ve mistik ezoterik bir hareket olmuştu ve Şiiler prensip olarak politik hayata katılmaktan kaçındılar. İran'da her zaman birkaç önemli Şii merkezi olmuştur; fakat Şiilerin çoğu Arap değil Farslardı. Bu nedenle İran'daki Safevi tecrübesi çok şaşırtıcı bir tecrübeydi. Sünniler ve Şiiler arasında doktrinel bir çekişme yoktur; farklılık başlıca hisle ilgiliydi. Sünniler esasında Müslüman tarihiyle ilgili optimist iken Şiilerin görüşü daha trajiktir: Peygamber Muhammed'in soyundan gelenlerin kaderi, kötü ruhluların her zaman üstünlük sağladığının görüldüğü, iyi ile kötü, adalet ve tirani, arasındaki kozmik mücadelenin sembolü oldu. Sünniler Muhammed'in hayatını bir mit yaparken, Şiiler Onun soyundan gelenlerin hayatını mitselleştirdi. Şii inancını anlayabilmek için, bu olmadan 1978-79 İran Devrimi kavranamaz, kısaca Şianın gelişmesini göz önüne almalıyız.

Muhammed 632 yılında vefat ettiğinde, halefiyle ilgili herhangi bir ayarlama yapmamıştı ve arkadaşı Ebu Bekir ümmetin çoğunluğu tarafından halife olarak seçildi. Fakat bazıları Muhammed'in en yakın erkek akrabası, onun vesayeti altında olan kuzeni ve damadı, Ali İbn Ebu Talib'in onun halifesi olmasını dilediğine inandılar. Fakat Ali 656 yılında dördüncü halife olana kadar seçimlerde sürekli göz ardı edildi. Ama Şiiler ilk üç halifenin idaresini tanımadılar ve Ali'ye İlk İmam dediler. Ali'nin dindarlığı tartışılmaz; memurlarına âdil bir yönetimin önemine vurgu yapan, ilham verici mektuplar yazdı. Ancak O hem Sünnilerin hem de Şiilerin yas tuttuğu bir olay olan, Müslüman bir aşırıcı tarafından 661'de trajik biçimde suikaste uğradı. Rakibi Muaviye halifeliği ele geçirdi, Şam'da daha dünyevi Emevi hanedanını

native View of the 18th and 19th Century Islamic World;" Northwestern Üniversitesinde 12 Kasım 1997 tarihinde verilen konferans.

kurdu. Şiilerin İkinci İmam dediği, Ali'nin en büyük oğlu Hasan, politikadan çekildi ve 669 yılında Medine'de vefat etti. Fakat 680 yılında Halife Muaviye oldu, Irak'ın şehirlerinden Kufe'de Ali'nin ikinci oğlu Hüseyin lehine devasa gösteriler oldu. Emevilerin misillemelerinden korunmak için Hüseyin Mekke'ye sığındı, fakat yeni Emevi halifesi Yezit, Mekke'nin kutsallığını ihlal ederek, Ona suikast düzenlemesi için casuslar gönderdi. Üçüncü İmam Hüseyin, bu adaletsiz ve şeytani idareciye karşı durmaya karar verdi. Yanlarında eşleri ve çocukları olduğu halde elli kişilik küçük bir grupla, peygamberin ailesinin tiranlığa karşı yürüyüşünün acıklı manzarasının ümmeti tekrar gerçek İslam uygulamasına döndüreceğine inanarak Kufe'ye doğru yola çıktı. Fakat kutsal Aşure orucu günü, Arap ayı Muharremin onunda, Emevi birlikleri Hüseyin'in küçük ordusunu Kufenin dışında Kerbela ovasında kuşattı ve hepsini katletti. En son olarak da Hüseyin, küçük oğlu kucağındayken öldürüldü.[1]

Her Şiinin kişisel hayatında zamansız bir olay olan Kerbela trajedisi, kendi kültünü geliştirecek ve bir mit haline gelecekti. Yezid tiranlığın ve adaletsizliğin sembolü haline geldi; onuncu yüzyılda Şiiler, Hüseyin'in şehadetine her yıl aşurenin oruç günü yas tuttular, gözyaşı döktüler, vücutlarını dövdüler ve Müslüman politik hayatının çürümüşlüğüne ölmeyen muhalefetlerini ilan ettiler. Şairler, şehitler, Ali ve Hüseyin'e ağıtlar yaktılar. Şiiler Kerbela *mitosu*nu merkeze alarak bir protesto dindarlığı geliştirdiler. Kült, Şii görüşünün özünde yer alan sosyal adaletin tutkulu arzusunu canlı tuttu. Şiiler Aşure ritüelleri sırasında görkemli bir alay halinde yürürlerken, Hüseyin'i takibe ve hatta tiranlığa karşı mücadelede ölüme olan kararlılıklarını beyan etmiş oluyorlar.[2]

---

[1] Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn. ve Londra, 1985), 27-33.

[2] Magel Baktash, "Taziyeh and Its Philosophy," Peter J. Chelkowski (der.), *Tacziyeh, Ritual and Drama in Iran* (New York, 1979), 98-

Mitin ve kültün gelişmesi zaman aldı. Kerbela'dan sonraki ilk yıllarda, katliamdan kurtulmayı başaran, Hüseyin'in oğlu Ali ve onun oğlu Muhammed (sırasıyla Dördüncü ve Beşinci İmamlar) Medine'ye çekildiler ve politikaya karışmadılar. Fakat zaman içinde İlk İmam Ali, Emevi idaresinden tatmin olmayan birçok insan için doğruluğun sembolü oldu. Abbasi hizbi en sonunda 750 yılında Emevi halifeliğini devirmeyi başardı ve kendi hanedanını kurdu (750-1260), en başta Şia-i Ali'ye (Ali'nin Partisi) mensup olduklarını iddia ettiler. Şia ayrıca çoğu Müslümanın "aşırı" (*guluv*) kabul ettiği, bazı çılgın spekülasyonlarla da ilişkilendirildi. Irak'ta Müslümanlar yaşlı ve daha kompleks bir dini dünyayla karşılaştı ve bazıları Hıristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüşti mitolojisinden etkilendi. Bazı Şii çevrelerinde Ali, İsa gibi ilahi olanın vücut bulmuş hali olarak saygı gördü; Şii isyancılar liderlerinin ölmediğini fakat saklandığına inandılar (*"okultasyon"*); bir gün geri dönecekler ve takipçilerine zafere doğru liderlik yapacaklardı. Diğerleri kutsal ruhun insanoğluna inmesi ve ilahi hikmeti ona bildirmesi fikrine kendilerini kaptırdılar.[1] Bütün bu mitler, modifiye olmuş şekilde, Şianın ezoterik görüşünde çok önemli hale gelecekti.

Hüseyin'in onuruna olan kült, tarihi trajediyi, Şii Müslümanlarının dini görüşünün merkezi haline gelecek, bir mite dönüştürdü. Dikkatlerini iyi ve kötünün insan varoluşunun kalbinde olan, kesilmeyen fakat görünmeyen, mücadelesine yönlendirdi; ritüeller Hüseyin'i zamanına özgü şartlardan özgürleştirerek yaşayan bir varlık yaptı; onu derin hakikatin sembolü haline getirdi. Fakat Şii mitolojisi gerçek dünyaya uygulamada tatbik edilemedi. Abbasiler gibi, Şii yöneticiler

---

102; Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1980), 19-20; Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran," Keddie (der.) *Scholars, Saints and Sufis*, 233.

1 Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 35-38; 46-47.

de gücü ele geçirmeyi başardıklarında bile, politik hayatın acı gerçekleri, bu yüce ideallere göre yönetim kuramayacakları anlamına geldi. Abbasi halifeleri dünyevi şartlarda oldukça başarılıydılar, fakat yetkiyi alınca Şii radikalliklerini bırakarak sıradan Sünniler haline geldiler. Yönetimleri Emevilerden daha âdil değildi, fakat gerçek Şiiler için isyan etmek anlamsızdı; çünkü her isyan vahşice bastırıldı. Gerçekten Hüseyin miti ne kadar dindar ve adalet için hevesli olsa da tiranik bir idareciye muhalefet girişimin başarısızlığa mahkûm olduğunu gösterdi.

Altıncı Şii İmamı Cafer-i Sadık (765) bunu anladı ve silahlı mücadeleyi terk etti. O, peygamberin soyundan olduğu için, ümmetin tek meşru lideri olsa da gerçek görevinin faydasız çatışmaya girmek olmadığını, fakat kutsal metnin mistik yorumunda Şiaya rehberlik olduğunu ilan etti. O, Ali'nin silsilesindeki her İmamın, neslinin dinsel lideri olduğunu düşündü. İmamların her biri, ona ilahi hakikatin gizli bilgisini *(ilim)* aktaran, *selef*i tarafından belirlendi. Bu nedenle bir İmam, günahsız bir dinsel yönetici ve mükemmel bir hâkimdi. Şia böylece politikayı bırakarak, Kuran'ın her bir kelimesi arkasında yatan gizli hakikatin (*batın*) içlerine doğması için meditasyon teknikleri geliştirerek, mistik bir mezhep haline geldi. Şiiler kutsal metnin literal anlaşılmasından memnun değillerdi, fakat metni yeni anlayışlar için bir temel olarak kullandılar. Onların ilahi olandan ilham almış İmam sembolizmi, Şiilerin, tehlikeli ve çalkantılı dünyada içkin ve erişilebilir olarak deneyimlenen mistik, kutsal varlık düşüncesini yansıtıyordu. Bu doktrin onu ham olarak yorumlayabilecek kitleler için değildi, bu nedenle Şiiler politik görüşleri gibi, dinsel görüşlerini de kendilerine saklamalıydı. İmamlık mitolojisi, Cafer-i Sadık tarafından geliştirildiği üzere, kutsal metnin ve tarihin, literal ve gerçek anlamından, görünmeyenin *(El Gayb)* değişmez ve asli gerçekliğinin ötesine bakan imgesel bir görüştü. Konudan bihaber olanlar sadece bir adam görebilecek iken, üzerinde

düşünmüş Şiiler Cafer-i Sadık'ta ilahinin izlerini fark edeceklerdi.[1]

İmamlık ayrıca günlük hayatın kusurlu ve trajik şartlarında Tanrı'nın isteğine vücut kazandırmanın aşırı zorluğunu sembolize eder. Cafer-i Sadık etkili bir şekilde dini politikadan ayırdı, inancı özelleştirerek, kişisel âleme sınırlandırdı. O bunu dini korumak ve özellikle ona düşman görünen dünyada hayatta kalmasını sağlamak için yaptı. Özelleştirme politikası oldukça dinsel bir etkiden ortaya çıktı. Şiiler din ile politikayı birbiriyle karıştırmanın ne kadar tehlikeli olduğunu biliyordu. Bir yüzyıl sonra bu trajik biçimde belli oldu. 836 yılında Abbasiler başkenti, Bağdat'ın 97 km güneyindeki Samarra'ya taşıdı. Bu tarihte Abbasilerin gücü çözülüyordu ve Halife tüm Müslüman dünyasının ismen yöneticisi olarak kalsa da gerçek otorite imparatorluğun ücra köşelerinde yerel emirler ve kabile reislerindeydi. Halifeler bu karmaşık zamanlarda, peygamberin soyundan gelen, İmamlara izin veremeyeceklerini anladılar, 848 yılında Halife Mütevekkil, Onuncu İmam Ali el Hadi'yi Medine'den, ev hapsinde tutulacağı Samarra'ya çağırdı. O ve oğlu On Birinci İmam Hasan el Askeri, Şia ile, Bağdat'ın ticaret bölgesi Al Karkh'ta yaşayan, Abbasi otoritelerinin dikkatini başka yöne çevirmek için ticaretle uğraşan bir temsilci (vekil) vasıtasıyla temaslarını sürdürebildiler.[2]

874 yılında On Birinci İmam, muhtemelen halifenin emriyle zehirlenerek öldü. O kadar kati bir inzivada tutuldu ki, Şiiler onun hakkında çok az şey bildiler. Bir oğlu var mıydı? Eğer yoksa haleflik nasıl olacaktı? Silsile ortadan kalktı mı? Eğer öyleyse, Şiiler mistik rehberlikten yoksun mu kalmışlardı? Bol miktarda spekülasyon vardı, en popüler teori Hasan el Askeri'nin gerçekten bir çocuğu olduğunda ısrar ediyordu, hayatını kurtarmak için saklanan On İkinci İmam El Kasım

---

[1] *A.g.e.*, 37, 69-70, 145-58; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism* (Albany, 1981), 14-39.

[2] Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 43-45.

Muhammed. Bu cazip bir çözümdü, çünkü hiçbir şeyin değişmediğini öne sürüyordu. Son iki İmam neredeyse erişilemezdi. Şimdi saklanan İmam, dinsel tavsiyeleri dağıtacak, zekâtı toplayacak, kutsal metni yorumlayacak, hukuki kararları verecek olan, vekili Osman el Amri vasıtasıyla insanlarla temasa devam edecekti. Fakat bu çözümün sınırlı bir hayat süresi oldu. Zaman On İkinci İmamın hayatta kalabileceği süreyi aşınca, Şiiler bir daha kaygılanmaya başladılar, 934 yılında mevcut temsilci Ali İbn Muhammed es Samarri Şiaya saklanan İmamdan bir mesaj getirdi. O ölmemişti; fakat mucizevi bir şekilde Tanrı tarafından gizlenmişti; adaletin saltanatını başlatmak için Son Hükümden kısa bir süre önce geri dönecekti. O hâlâ Şianın günahsız rehberiydi. O artık inananlarla temsilciler vasıtasıyla konuşamayacaktı veya onlarla doğrudan bir teması olmayacaktı. Şiiler hızlı bir şekilde dönmesini beklememeliydi. Onlar, onu tekrar "uzun bir zaman geçtikten ve yeryüzü zulümlerle dolduktan sonra" görebilecekti.[1]

On İkinci İmamın gizlenme "okultasyon" miti rasyonel bir şekilde açıklanamaz. O ancak mistisizm bağlamında ve ritüel uygulamalarla anlam kazanır. Eğer hikâyeyi düz bir hakikat beyanı gibi literal yorumlanan bir *logos* olarak anlarsak, her türden sorular ortaya çıkar. İmam dünyanın neresine gitti? Dünyada mıydı, yoksa bir çeşit ara âlemde mi? Ne tür bir hayata sahip? Gittikçe yaşlanıyor mu? Eğer onu göremiyor veya duyamıyorlarsa, inananlara nasıl rehberlik edebildi? Bu sorular, aklı atlayarak daha çok zihnin sezgisel güçlerini kullanan, *bâtın*ın disiplinli gelişimine kendini kaptırmış veya kutsal metnin sırlarıyla meşgul olmuş bir Şiiye aptalca görünebilirdi. Şiiler kutsal metinlerini düz, literal yorumlamıyordu. Onların bütün dinsellikleri şimdi, dışarı doğru akan *(Zahir)* olayların altında yatan görünmeyenin *(Al Gayb)* sembolik arayışıydı. Şiiler görünmez ve anlaşılmaz bir Tanrı'ya tapıyorlardı, Kuran'daki gizlenmiş mânâyı arıyorlardı,

[1] Ibn Babuya, "Kamal al-Din," Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 164, 161-90; Sachedina, *Islamic Messianism*, 24-30, 78-112, 150-83.

adalet için kesintisiz fakat görünmez savaşın içinde yer alıyorlardı, Kayıp İmamı hasretle bekliyorlardı ve dünyadan sakladıkları İslamın ezoterik versiyonunu geliştiriyorlardı.[1] Bu yoğun düşünceli hayat gizlenmenin "okultasyon" anlam ifade ettiği tek ortamdı. Kayıp İmam bir mit haline geldi, normal tarihin akışından çıkarılmasıyla, zaman ve mekân kısıtlamasından kurtarıldı ve paradoksal olarak o ve diğer İmamların Medine veya Samarra'da yaşadıkları normal hayattan daha fazla Şiilerin hayatında etkili bir varlık haline geldi. Gizlenme (okultasyon) bizim kutsallık duyumuzu tarif edilmesi zor ve kışkırtıcı şekilde gaip olarak ifade eden bir mittir. O dünyada mevcut fakat ona ait değil; ilahi hikmet insanlıktan ayrılamaz (bu nedenle Tanrı dahil, her şeyi insan bakış açısıyla kavrarız) fakat bizi sıradan erkek ve kadınların anlayışının ötesine götürür. Her mit gibi, aşikâr ve mantıki olarak gösterilebilme yeteneğine sahip bir hakikat olmasına rağmen, gizlenme (okultasyon) mantıki yolla, akletmeyle anlaşılamadı. Fakat insanlığın dini tecrübesinde bir gerçeği ifade etti.

Her ezoterik dinsellik gibi, Şiilik o tarihte sadece bir elit içindi. O, mistik düşünmeye ihtiyacı ve yeteneği olan, entelektüel olarak maceraperest Müslümanları cezbetme eğilimindeydi. Fakat Şiilerin diğer Müslümanlardan farklı bir bakış açısı vardı. Sünni dinselliğin disiplinleri ve ritüelleri, Sünni Müslümanların dünyayı olduğu gibi kabul etmesine ve örnek normlara uymasına, yardım ederken, Şii mistisizm ilahi bir hoşnutsuzluğu ifade ediyordu. Gizlenme doktrininin ilan edilmesinden kısa bir süre sonra geliştirilen ilk gelenekler onuncu yüzyıl boyunca Şiilerin hissettiği iktidarsızlığı ve hayal kırıklığını ortaya koyuyor.[2] Bu yüzyıl "Şii yüzyılı" olarak adlandırıldı, çünkü İslam devletinde, olduğu bölgede etkili güce sahip olan çoğu yerel komutanın Şii sempatisi vardı, bu hissedilir bir fark oluşturmadı. Çoğunluk için, Ku-

[1] Fischer, *Iran*, 25-26.

[2] Sachedina, *Islamic Messianism*, 151-59.

ran'ın açık öğretilerine rağmen, hayat halen adaletsiz ve insafsızdı. Gerçekten İmamların hepsi, Şiilerin yolsuz ve gayrimeşru kabul ettikleri idarecilerin, kurbanı oldular: gelenek, Hüseyin'den sonra gelen her bir İmamın Emevi veya Abbasi halifeleri tarafından zehirlendiğini gösterir. Onların daha âdil ve yardımsever bir toplum düzeni hasretlerinde, Şiiler, Son Günlerde, Kayıp İmamın son görünümü (zuhur) merkezli bir eskatoloji (kıyamet bilimi) geliştirdiler, o geri geldiğinde, kötülüğün güçleriyle savaşacak ve kıyametten önce barışın ve adaletin Altın Çağını kuracak. Fakat bu Son için arzulayış, Şiilerin muhafazakâr değerler sistemini terk ederek gelecek odaklı hale geldikleri anlamına gelmedi. Onlar örnek idealin, şeylerin olması gerektiği halin, o kadar güçlü bir şekilde farkındaydılar ki, sıradan politik hayatı katlanılmaz buldular. Kayıp İmam dünyaya yeni bir şeyler getirmedi; basit bir şekilde insanlık tarihini düzelterek, insan meselelerini, varoluşun temel prensipleriyle uyumlu yapacaktı. Benzer şekilde, İmamın "ortaya çıkışı" derin bir anlamla, basit bir şekilde, her zaman orada olan bir şeyleri ortaya koyacaktı, Kayıp İmam Şiilerin hayatında sürekli bir varlıktır; O karanlık ve zalim dünyada, Tanrı'nın ele geçmez ışığını temsil eder ve tek umut kaynağıdır. Gizlenme (Okultasyon), Altıncı İmamın politik aktivizmi bırakıp dini politikadan ayırmasıyla başlayan Şii tarihinin, mitolojizasyonunu tamamladı. Mit politik aksiyon için pragmatik bir şablon temin etmez, fakat inananlara, toplumlarına bakmaları ve iç hayatlarını geliştirmeleri için bir yol sunar. Gizlenme (Okultasyon) miti Şianın ilk ve son olarak politikayla ilişkisini kopardı. Fani idarecilerin kuvvetlerinin karşısına çıkarak gereksiz risk almanın hiçbir anlamı yoktu. Olduğu gibi dünyada var olamayan, fakat saklanmak zorunda kalan âdil politik lider, İmam imajı Şiilerin toplumdan yabancılaşmasını ifade etti. Bu yeni bakış açısıyla, her hükümet gayrimeşru görülebilirdi, çünkü o, Çağın gerçek Efendisi olan Kayıp İmamın haklarını gasp etmişti. Dünyevi idarecilerden hiçbir şey beklenmeyecekti,

bu nedenle hayatta kalmak için, Şiiler baştakilerle işbirliği yapmalıydı. Dinsel bir hayat yaşayacaklardı, "uzun zaman geçtikten sonra" dünyaya ancak Son Günlerde geri dönebilecek bir adaleti arzulayacaklardı. Kabul edecekleri tek otorite, İmamların eski temsilcilerinin yerini alan, Şii *ulema*sıydı. İlimlerinden, dinselliklerinden, ilahi hukukta olan ustalıklarından dolayı *ulema* Kayıp İmamın yardımcıları oldular ve Onun adına konuştular. Fakat bütün hükümetler gayrimeşru olduğu için *ulema* politik makamlarda bulunmamalıydı.[1]

Şiiler böylece devletin ve dinin herhangi bir şekilde ayrılmasını yasaklayan, İslamın çok önemli prensiplerinden *tevhid*i ihlal ediyor görünen, politikanın toptan özelleştirilmesini zımnen tasvip ettiler. Fakat bu özelleştirmenin mitolojisi dini bir anlayıştan ortaya çıktı. Neredeyse hepsi suikaste uğrayan, zehirlenen, hapse atılan, sürgün edilen ve en sonunda halifeler tarafından ortadan kaldırılan, İmamlar efsanesi, din ile politikanın temel uyuşmazlığını temsil etti. Politik hayat *logos*un âlemine aitti, O ileri bakışlı, pragmatik, uzlaşabilir olmalı ve toplumu rasyonel temellerde planlamalı ve organize etmeliydi. O dinin mutlak emirleri ile yeryüzündeki hayatın sıkıcı gerçeklerini dengelemeliydi. Premodern tarım toplumu, temel eşitsizlik üzerine kurulmuştu; medeniyetin meyvelerinden faydalanamayan köylülerin işgücüne dayanıyordu. Eksenel Çağın (700-200 MÖ) büyük konfesyonel dinlerinin hepsi bu ikilemle meşgul olmuş ve bununla boğuşmaya çalışmıştı. Kaynakların yetersiz olduğu ve teknoloji ve iletişim eksikliğinin otorite kurmayı zorlaştırdığı yerde, politika daha merhametsiz ve saldırganca kullanışlı hale geldi. Bu nedenle herhangi bir hükümetin İslami ideallerle yaşaması veya ilahi hikmetin vücut bulmuş hali olan, eksikliklerini üzücü bir şekilde açık eden, bir İmamın varlığını hoş görmesi aşırı derecede zordu. Dini liderler, tembih edebilirdi,

[1] Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran* (New Haven, Conn. ve Londra, 1981), 10; Sachedina, *Islamic Messianism*, 30.

eleştirebilirdi, göze batan suiistimallere karşı protesto yapabilirdi, fakat bazı trajik durumlarda kutsal marjinalize edilmeli veya halifelerin İmamları Samarra'daki askeri kalelerde hapsettikleri gibi, sınırlar içinde tutulmalıydı. Fakat Kayıp İmam gibi gizlenmiş ve şu anda bu zorba ve yozlaşmış dünyada çalışamasa da canlı tutulması gereken bir ideale olan Şii adanmışlığında bir asalet vardı.

Şia mitolojik bir inanç haline gelmiş olsa da bu onun irrasyonel olduğu anlamına gelmiyordu. Gerçekte Şiilik İslamın Sünnilikten daha rasyonel ve entelektüel versiyonu oldu. Şiiler Kuran'ın doktrinlerinin rasyonalize etmeye çalışan, Mutezile olarak bilinen Sünni teologlarla bir anlaşma içinde olduklarını anladılar. Sırası gelince, Mutezile de Şiaya yöneldi. Paradoks olarak, irrasyonel gizlenme (okultasyon) doktrini Şii *ulema*nın, işlerin pragmatik dünyasında rasyonel güçlerini kullanmasına, Sünni *ulema*dan daha fazla izin vermiştir. Kayıp İmam artık mevcut olamadığından, kendi entelektüel güçlerine güvenmeleri gerekiyordu. Bu nedenle Şiada "İçtihad Kapılarının," Sünni dünyada olduğu gibi, kapalı olduğu hiçbir zaman ilan edilmedi.[1] Başlarda Şiilerin İmamları kayıplara karıştığında, zihinsel olarak topallamış hissettikleri doğru, fakat 13. yüzyılda önemli ve âlim Şii bir din adamı açıkça içtihad rasyonel aktivitesine kabiliyetli bir *müçtehid* olarak kabul ediliyordu.

Şii rasyonalizmi, ancak bizim Batıdaki sekülarize edilmiş rasyonalizmden farklıydı. Şiiler genellikle eleştirel düşünürlerdi. 11. yüzyıl bilim adamlarından Muhammed el Mufid ve Muhammed el Tusi, Peygamber ve ashabıyla ilgili bazı hadis rivayetlerinin gerçekliğiyle ilgili şüpheye düştüler. Doktrinlerini desteklemek için bu güvenilmez geleneklerden basitçe alıntı yapmanın yeterli olmadığını anladılar, fakat din

[1] Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulema: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar," Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis*, 36-37; Hodgson, *The Venture of Islam*, II, 323-24, 472-76.

adamları bunun yerine akıl ve mantıklarını kullanmalıydı; buna rağmen ürettikleri rasyonel iddialar modern bir şüpheciyi ikna edemezdi. Tusi, örneğin İmamlık doktrinini, madem Tanrı iyidir ve kurtuluşumuzu ister, Onun bize günahsız bir rehber sağlayacağına inanmanın mantıklı olduğunu ileri sürerek ispatladı. Erkek ve kadınlar sosyal adaletin gerekliliğini kendi kendilerine çözebilirler, fakat ilahi yaptırım bu zorunluluğu daha acil hale getirir. Hatta Tusi bile gizlenmeye (okultasyon) mantıklı bir açıklama getirmeye çalışırken kendini şaşırmış halde buldu.[1] Fakat bu Şiilere rahatsız edici gelmedi. *Mitos* ve *logos*, akıl ve vahiy, zıt değillerdi; fakat basitçe farklıydılar ve birbirlerini tamamlıyorlardı. Biz modern Batıda mitoloji ve mistisizmi dikkate almayarak, gerçeğin kaynağı olarak sadece akla tek başına güvendiğimiz yerde, Tusi gibi bir düşünür her iki düşünme yolunu da geçerli ve gerekli görüyordu. Mistik meditasyona giriştiğinde çok anlamlı gelen doktrinlerin aynı zamanda İslami bağlamda mantıklı olduğunu göstermeye çabalıyordu. Düşünmenin iç gözlemsel teknikleri kendi alanında doğru olan anlayışlar sağlıyordu, fakat *logos*un ürünü olan matematik denklemleri gibi mantıken ispatlanamıyordu.

15. yüzyılın sonlarında, gördüğümüz gibi, Şiilerin çoğu Araptı ve özellikle Irak'ta, sırasıyla İmam Hüseyin ve İmam Ali'ye adanan, iki mabet şehri Kerbela ve Necef'te, güçlüydüler. İran şehri Kum her zaman bir Şii merkezi olmuş ve önemli sayıda Şii Rey, Kashan ve Horasan'da olsa da İranlıların çoğu Sünniydi. Bu nedenle 1501 yılında Tebriz'i fetheden, İran'ın kalan kısmını sonraki on yıl içinde kontrol altına alan ve Şiiliği Safevi İmparatorluğunun resmi dini olarak ilan eden, Safevi Sufi düzeninin başı, on dokuz yaşındaki Şah İsmail'in gelişini iyi karşılayan İranlılar vardı. İsmail, kendisine diğer Müslüman idarecilerin elde edemedikleri bir meşruiyet sağladığına inandığı, Yedinci İmamın soyundan geldiğini iddia etti.[2]

---

[1] Sachedina, *Islamic Messianism*, 110-12.

[2] Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 22-23, 30-33.

Fakat bu şüphesiz Şii gelenekte bir kırılmaydı. "On İkiler" (On İki İmama olan saygılarından dolayı) olarak bilinen Şiilerin çoğu Kayıp İmamın yokluğunda hiçbir hükümetin meşru olamayacağına inanıyorlardı.[1] O zaman bir "Devlet Şiiliği" nasıl olabilirdi? Bu, On İkiler Ortodoksisi hakkında çok az şey bilen İsmail'i rahatsız etmedi. Moğol istilasının başlarında kurulan mistik bir kardeşlik örgütü olan, Safevi düzeni aslen Sufiydi; fakat eski Şianın aşırı *(guluv)* fikirlerinin çoğunu içine almıştı. İsmail, İmam Ali'nin ilahi olduğuna inanmıştı ve Şii Mesihi, Altın Çağı başlatmak için çok yakında gelecekti. O müritlerine saklanmaktan dönmüş, Kayıp İmam olduğunu bile söylemiş olabilirdi. Safevi düzeni marjinal, popülist, devrimci bir gruptu, Şii ezoterizminin karmaşık halkalarından çoktan kaldırıldı.[2] İsmail'in Şii bir devlet kurma konusunda hiçbir tereddüdü yoktu, Sünni çoğunluk ile, Şiilerin Cafer-i Sadık'tan bu yana yaptıkları gibi medeni bir geçici anlaşma yapmaya çalışmak yerine, fanatik bir şekilde Sünnete karşıydı. Aynı tarihlerde Avrupa'da Katolikler ve Protestanlar arasında gelişmekte olan düşmanlıktan farklı, Osmanlı ve Safevi İmparatorlukları arasında yeni bir mezhepsel hoşgörüsüzlük vardı. Son yüzyıllarda Sünniler ve Şiiler arasında gerginlik yumuşamıştı. Fakat 16. yüzyılın başları boyunca Osmanlılar Şiayı kendi bölgelerinde marjinalize etmeye kararlıydı ve Şah İsmail İran'da ortaya çıktığında aynı derecede oradaki Sünnileri silmekte kararlıydı.[3]

Safevilerin, muhalefetteyken onlara iyi hizmet eden mesiyanik, "aşırı" ideolojinin, onlar kurulu düzenin kendisi haline gelince artık işe yaramadığını anlamaları uzun sürmedi. Şah I. Abbas (1588-1629) eski "*guluv*" teolojisini yok etmeye kararlıydı, "aşırıcıları" bürokrasiden attı, On İkiler ortodoksi-

---

[1] "On İkiler," yalnızca İlk Yedi İmamın meşruiyetini kabul eden ve aynı zamanda İsmaililer veya Fatımiler olarak bilinen "Yediler"den farklıydı.

[2] Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 101-09.

[3] Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 23.

sini teşvik etmek için Arap Şii *ulema* getirdi. Onlar için, yeni başkent İsfahan'da ve Hilla'da medreseler inşa etti, onların adına mülk (Evkaf) bağışladı ve onlara cömert hediyeler verdi. Bu hamilik ilk günlerde önemliydi, çünkü *ulema* tamamen şaha bağımlı yeni göçmenlerdi. Bu kaçınılmaz olarak Şianın doğasını değiştirdi. Şii âlimler her zaman azınlık oldular. Hiçbir zaman kendi medreseleri olmadı; fakat bir başkasının evinde çalıştı ve tartıştılar. Şimdi Şia müesses nizam haline gelmişti. İsfahan Şianın resmi skolastik merkezi haline geldi.[1] Şiiler her zaman hükümetten uzak durmuşlardı daha önce, fakat şimdi *ulema* özellikle daha çok hükümette dini görevler olmak üzere eğitim ve hukuk sistemini de ellerine aldılar. İdari bürokrasi, halen Sünniliğe bağlı İranlılardan oluşuyordu, bu nedenle onlara daha seküler görevler verildi. İran hükümetinde seküler ve dini alanlarda *de facto* bir ayrılık gelişti.[2]

Ulema, bununla birlikte, Safevi devletine ihtiyatla yaklaşmaya devam etti, halen resmi hükümet görevlerini reddediyorlardı ve vatandaş olarak kalmayı tercih ediyorlardı. Bu nedenle pozisyonları Osmanlı *ulema*sından bayağı farklıydı, fakat potansiyel olarak daha güçlüydüler. şahların himayesi ve cömertliği onları finansal olarak bağımsız yaptı. Osmanlılar ve onların halefleri tahsisatlarını kesmek ve mallarına el koymakla tehdit ederek *ulema*yı her zaman kontrol altında tutabilirken, Şii *ulema* bu şekilde sindirilemeyecekti.[3] Şiilik İranlılar arasında yayıldıkça şahların değil, onların Kayıp İmamın tek gerçek sözcüleri olduğu gerçeğinden faydalanacaklardı. İlk Safeviler *ulema*yı kontrol altında tutabilecek kadar güçlüydüler, bunula birlikte ve İran halkı 18. yüzyılda tamamen Şiiliğe dönene kadar, din sınıfı layık olduğu yere gelemedi.

---

1 Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 110-13.

2 Martin Riesebrodt, *Pious Passions: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran* (çev. Don Reneau; Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1993), 102-03.

3 Keddie, *Roots of Revolution*, 16-17.

Fakat güç yozlaştırır. *Ulema* Safevi İmparatorluğunda kendini daha çok evinde hissettikçe, daha otoriter hatta bağnaz hale geldi. Şianın bazı daha çekici özellikleri sular altında kaldı. Bu yeni sert çizgi, tüm zamanların en etkili ve güçlü âlimlerinden biri, Muhammed Bakir Majlisi (1700) tarafından temsil edildi. Yüzyıllar boyunca Şiiler kutsal metinlere yenilikçi bir yaklaşımı cesaretlendirdiler. Yalnız, Majlisi, eski ezoterik Şianın başlıca dayanakları olan hem mistik dinselliğe hem de felsefi spekülasyona oldukça düşmandı. İran'da kalan Sufilere karşı acımasız bir takibe başladı, İsfahan'da, felsefi rasyonalizm ve mistik felsefenin öğretilerini bastırdı. İran Şiiliğinde bugün de devam etmekte olan mistisizme ve felsefeye karşı derin güvensizliği başlattı. Kuran'ın ezoterik çalışmasına girişmektense, Şii âlimler İslami hukuk, fıkıh üzerinde yoğunlaşmaya teşvik edilmişlerdir.

Majlisi ayrıca Hüseyin'in şehadeti dolayısıyla yapılan ritüel alayının anlamını da dönüştürmüştür.[1] Bunların hepsi daha ayrıntılı hale gelmiştir: şimdi yeşillerle örtülen develer, İmamın ailesini temsil eden, gözyaşı döken kadın ve çocuklar tarafından sürülmüş; askerler havaya ateş açmış, İmamı ve yoldaşlarını temsil eden tabutları idareci, ileri gelenler, hıçkırıklarla ağlayan ve bıçaklarla kendini yaralayan erkek kalabalığı tarafından takip edilmiştir.[2] Kerbela hikâyesinin oldukça duygulu bir açıklaması olan, Iraklı Şii vaiz Kaşifi (1504) tarafından yazılan *Razvatü'ş Eş Şüheda, raw da-khani* "Ravza okumaları" olarak bilinen özel mitinglerde, insanlar feryat edip yüksek sesle ağlarken okunmuştur. Ritüellerin her zaman devrimci bir potansiyeli olmuştur. İnsanların zorbalığa karşı ölümüne savaşma isteğini göstermiştir. Şimdi kitleleri, Hüseyin'i bir örnek olarak görmeye cesaretlendirme yerine, Majlisi ve Onun din adamları onlara, İmamı, ağlayarak ona bağlılıklarını gösterirlerse, onların cennete girmesini güvenceye alabilecek bir hami olarak görmelerini

---

[1] Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 114-16.

[2] Baktash, "Taziyeh and Its Philosophy," 105.

öğretmiştir. Ritüeller şimdi statükoyu tasdik ediyordu, insanları güçlü olana yaranmaya ve sadece kendi menfaatlerine bakmaya teşvik etti.[1] Bu eski Şii idealinin iğdiş edilmesi ve yozlaştırılmasıydı; bu ayrıca muhafazakâr değerler sisteminin sansür edilmesiydi. İnsanların varoluşun temel kanunları ve ritimlerine uyum sağlamasına yardım etmek yerine, kült kitleleri hizada tutmak için kullanılmıştı. Bu, dinin yıkıcı politik bir güç olabileceğinin gayet farklı bir yoldan gösterimiydi.

Majlisi'nin ana hedeflerinden biri İsfahan'da Mir Dimad (1631) ve gelecek nesil İranlılar üzerinde derin bir etkisi olacak bir düşünür olan, öğrencisi Molla Sadra (1640) tarafından geliştirilen mistik felsefe okuluydu.[2] Mir Dimad ve Molla Sadra'nın her ikisi de bazı *ulema* arasındaki yeni uzlaşmazlıklara tamamen karşıydı. Eski zamanlarda, Şiiler kutsal metnin içindeki saklı mânâları ararken, zımni olarak ilahi hakikatin sınırsız olduğunu kabul ederlerdi, yeni anlayışlar her zaman mümkündü, Kuran'ın hiçbir yorumu tek başına yeterli değildi. Mir Dimad ve Molla Sadra için gerçek bilgi hiçbir zaman entelektüel uyumluluğun konusu olamazdı. Hiçbir bilge veya dini otorite, ne kadar önde gelenlerden olursa olsun, hakikat üzerinde tekel iddia edemezdi.

Onlar ayrıca mitoloji ve aklın her ikisinin de tam insan hayatı için zaruri olduğu kanaatini açıkça ifade etmiştir: her biri diğeri tarafından tamamlanmadıkça azalırdı. Mir Dimad bir teolog olduğu gibi, doğal bir bilim insanıydı. Molla Sadra hem *ulema*yı, mistik sezginin anlayışlarını küçümsedikleri için hem de sufileri, rasyonel düşüncenin önemini kötülediklerı için eleştirdi. Gerçek filozof Aristoteles kadar rasyo-

---

[1] Mary Hegland, "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village," Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn. ve Londra, 1983), 221-25.

[2] Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 42-46; Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, N.Y., 1982), 28-47.

nel olmalıydı, fakat hakikatin kendinden geçmiş ve imgesel kavranışıyla onun ötesine geçmeliydi. İki düşünür de duyu algılarının âlemi ile entelektüel soyutlama âlemi arasında var olan bir durum olarak betimledikleri, bilinçdışının rolüne vurgu yaptı. Daha önce Sufi filozoflar bu psişik bölgeye, saf imgelerin dünyası, âlem-i misal dediler. O, zihnin bilinç seviyesine rüyalar ve hipnogolojik tasvirlerle yükselen, fakat ayrıca mistiklerin uygulamaları ve sezgisel disiplinleriyle de ulaşılabilen, bilinçaltı diye adlandırdığımız şeyden ilerleyen, hayaller âlemiydi. Mir Dimad ve Molla Sadra'nın her ikisi de, bu hayallerin sadece öznel fanteziler olmadığını fakat mantıksal analizlerden etkilenmeden kalsalar bile, nesnel gerçeklikleri de olduğunda ısrar ettiler.[1] Modern bir rasyonelin yapabileceği gibi, onları "hayali" ve bu nedenle gerçekdışı diye dikkate almamak yerine, varoluşumuzun bu boyutuna da katılmalıyız. Bilinç formasyonu için çok derinde yatıyor, fakat davranışlarımız ve algılarımız üzerinde çok derin etkileri var. Rüyalarımız gerçek; bize bir şeyler anlatırlar; rüyalarımızda hayali olanı deneyimleriz. Mitoloji erkek ve kadınların kendi varlıklarının en temel bölgeleriyle ilişki kurmasına imkân sağlayan, bilinçdışının deneyimlemelerini imgeler halinde organize etme girişimiydi. Bugün insanlar bilinçdışı zihnin çalışması hakkında benzer anlayış kazanmak için, psikanalize başvuruyorlar. Mir Dimad ve Molla Sadra'nın öncülük ettiği, mistik İsfahan Okulu, gerçeğin sadece mantıken, halk tarafından ve meşru algılanan olmadığını, fakat bizim uyanık bilincimizle kavranamayacak içsel boyutları da olduğunda ısrar etti.

Bu kaçınılmaz olarak onları, Molla Sadra'yı İsfahan'dan süren, bazı *ulema*nın katı Şiiliğiyle çatışmaya soktu. On yıl boyunca Kum yakınında küçük bir köyde yaşamak zorunda bırakıldı. Bu yalnızlık dönemi boyunca, mistik felsefeye bağlılığına rağmen dine yaklaşımının halen çok ussal olduğunun farkına vardı. Fıkıh veya harici teoloji çalışmak sadece

[1] Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 43.

bize din hakkında bilgi verir; dini arayışın nihai amacı olan kişisel dönüşüm ve aydınlanmayı sağlayamazdı. Ne zaman ki ciddi olarak konsantrasyonun mistik tekniklerini uyguladı ve kendi içinde âlem-i misalin derinliklerine indi; kalbi "ateş aldı" ve "ilahi dünyanın ışıkları üzerime parıldadı...ve daha önce anlayamadığım gizemleri çözebildim" diye daha sonra *al-Asfar al-Arbaah* (el-Efsârül erba'a Ruhun Dört Seyahati) isimli dev çalışmasında açıkladı.[1]

Sadra'nın mistik deneyimlemeleri, onu insanın bu dünyada kusursuzluğu başarabileceğine ikna etti. Muhafazakâr değerler dünyası açısından doğru olsa da onun öngördüğü kusursuzluk yeni ve daha yüksek bir hale evrilme değildi, fakat İbrahim ve diğer peygamberlerin orijinal, saf görüşüne dönmekti. O ayrıca tüm varoluşun Kaynağına, Tanrı'ya geri dönüştü. Fakat bu mistiğin dünyayı inkâr ettiği anlamına gelmiyordu. *Ruhun Dört Seyahati*'nde karizmatik bir politik liderin mistik seyahatini anlattı. İlk olarak şahıstan Tanrı'ya yolculuk yapmalıdır. Ondan sonra, onların ayrılmaz birliklerinin sezgisel hissine ulaşana kadar, Tanrı'nın her bir sıfatını tefekkür ederek ilahi alanda yolculuk yapar. Böylece Tanrı'nın yüzüne gözlerini dikerek, o dönüşür ve tektanrılık gerçekten ne anlama geliyor, yeni bir algısı ve İmamların tadına vardıklarından farklı olmayan bir kavrayışa sahip olur. Dördüncü seyahatinde, lider insanlığa geri yolculuk yapar ve artık dünyayı bayağı farklı gördüğünü anlar. Onun dördüncü ve son arayışı Tanrı'nın sözünü dünyada vaaz edebilmek ve ilahi hukuku dünyada tesis edebilmek için yeni yollar bulmak ve Tanrı'nın isteğiyle uyumlu biçimde toplumu yeniden düzenleyebilmektir.[2] O, toplumun kusursuzlaşmasını eşzamanlı bir dinsel gelişime bağlayan bir görüştü. Adalet ve eşitliğin burada aşağıda kurulması mistik ve dini dayanaklar olmadan başarılamazdı. Molla Sadra'nın görüşü, On İkiler Şiiliğinde ayrı olan politika ve dinselliği, sıradan

---

[1] Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 340.

[2] Fischer, *Iran*, 239-42.

dünyada toplumu dönüştürmek için gerekli olan rasyonel gayretleri, ona anlam veren mistik ve mitsel bağlamdan ayrılamaz görerek birbiriyle kaynaştırdı. Molla Sadra böylece bizim kendi dönemimizdeki İran politikası üzerinde çok derin etkileri olacak, yeni model bir Şii liderlik önerdi.

Molla Sadra'nın görüşünün mistik politik liderinin ilahi anlayışları olacaktı, fakat bu onun kendi fikirlerini ve dini uygulamalarını başkalarına zorla kabul ettireceği anlamına gelmiyordu. Eğer böyle yapsaydı, Sadra'ya göre, dini hakikatin özünü inkâr ederdi. Sadra şiddetli bir şekilde *ulema*nın artan gücüne karşı çıkıyordu, özellikle 17. yüzyıl boyunca İran'da zemin kazanmakta olan tamamen yeni bir fikirden rahatsızlık duyuyordu. Bazı *ulema*, şimdi, Müslümanların çoğunun kendileri için dinin temellerini (*usul*) yorumlamayacağına inanıyordu; çünkü *ulema* Kayıp İmamın tek resmi sözcüleriydi, bu nedenle sıradan halk kendileri için *içtihad* ("bağımsız akletme") yapabildiği kabul edilen bir müçtehid seçmeli ve davranışlarını onun hukuki kararlarına göre modellemeliydi. Sadra, bu görüşün taraftarlarının adlandırdığı üzere, *Usulile*rin bu iddiaları karşısında dehşete düştü.[1] Ona göre, böyle köle gibi taklide dayanan her din doğal olarak "kirlenmiştir."[2] Bütün Şiiler peygamberin ve İmamların geleneklerini anlamada oldukça yeteneklidir, akıl ve ibadet ve ritüellerle elde ettikleri dinsel anlayışla, kendileri için çözümler bulabilirler.

17. yüzyıl ilerledikçe *Usuliler* ve muhalifleri arasındaki çatışma daha da ısındı. Safevi gücü gerilemeye ve toplum parçalanmaya başlıyordu. İnsanlar düzeni yeniden tesis edecek tek otorite olarak *ulema*ya bakıyordu, fakat aralarında otoritenin doğası konusunda ayrılıyorlardı. Bu safhada İranlıların çoğu Usulilere muhalefet ederek sözde geçmiş geleneklere dayanan, Ahbarileri takip ettiler. Ahbariler içtihadın kulla-

[1] Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 117-23, 225; Bayat, *Mysticism and Dissent*, 21-23.

[2] Bayat, *Mysticism and Dissent*, 30.

nılmasını kınadılar ve Kuran ve Sünnetin oldukça oldukça dar ve düz bir yorumunu teşvik ettiler. Bütün hukuki kararların Kuran, Peygamber ve İmamların açık hükümlerine dayanması gerektiğinde ısrar ettiler. Eğer vakalar ilham almış idarecilerin olmadığı bir yerde çıktıysa, Müslüman hukukçu kendi hükümlerine dayanmamalı, olayı seküler mahkemelere havale etmelidir.[1] Usuliler daha esnek bir yaklaşım istediler. Hukukçular İslami gelenek tarafından kutsanmış yasal prensiplere dayanan, geçerli kararlara ulaşmak için kendi akletme yeteneklerini kullanabilirlerdi. Ahbarileri geçmişe çok kötü takılacaklarını, bu nedenle İslami hukukun yeni meydan okumalara cevap veremeyeceğini düşündüler. Kayıp İmamın yokluğunda hiçbir hukukçunun son sözü söyleyemeyeceğini ve hiçbir âdetin bağlayıcı olmadığını iddia ettiler. Gerçekten de inananın geçmişte saygı duyulan bir otorite yerine her zaman yaşayan bir müçtehidin kararlarını takip etmesi gerektiğini söyleyecek kadar ileri gittiler. Her iki tarafta sosyal ve politik istikrarsızlık döneminde muhafazakâr ruha sadık kalmaya çalıştılar ve ikisi de prensip olarak ilahi hukukla alakadar oldular. Ne Usuliler ne de Ahbariler entelektüel uyumlulukta ısrar etti; inananın kutsal metnin literal okunmasına mı yoksa bir müçtehidin kararlarına mı boyun eğmesi gerektiği hususu sadece davranış veya dini uygulama meselesiydi. Bununla birlikte iki taraf da bir şeyler kaybetti. Ahbariler, hukuk ve geçmişin tarihi gelenekleri ile sembolize edilen asli ilahi buyrukları karıştırdılar; literalist oldular ve aslında eski sembolik Şia dininden habersizdiler. Onların görüşünde inanç bir dizi açık talimat haline geldi. Halen kendi dinlerinin *mitos*una bağlı olan Usulilerin insan aklına daha çok güvenleri vardı. Fakat inananın onların hükümlerine uymasını talep ettiklerinde, Molla Sadra'nın bireyin kutsal özgürlüğü inancını kaybettiler.

---

[1] Nikki R. Keddie, "Ulema's Power in Modern Iran," Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis*, 223; Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 117-18.

17. yüzyılın sonlarında devletin zayıflığını telafi edecek yasal bir otorite kurmak artık hayati bir hale gelmişti. Ticaret azalarak, ekonomik güvensizlik getirmişti, sonraki şahların yetersizliği devletlerini savunmasız yapmıştı. Afgan kabileleri 1722 yılında İsfahan'a saldırdıklarında şehir yüz kızartıcı bir şekilde teslim oldu. İran bir kaos dönemine girdi ve bir süre ayrı bir varlık olarak da devam edemeyecek göründü. Ruslar kuzeyden, Osmanlılar batıdan işgal ettiler ve Afganlar güney ve doğudaki konumlarını sağlamlaştırdılar. Sultan Hüseyin Şahın üçüncü oğlu II. Tahmas İsfahan kuşatmasından kurtuldu ve İran Afşar kabilesinin reisi Nadir Hanın yardımıyla işgalcileri sürmeyi başardı. 1736'da Nadir Han, Şah Tahmas'tan ayrıldı ve kendini hükümdar olarak ilan etti. 1748'de suikaste uğrayana kadar ülkeyi etkili bir şekilde fakat vahşice yönetti. Türkmen Kaçar kabilesinden Aga Muhammed Han kontrolü ele geçirip 1794'te gücünü sağlamlaştırmayı başarana kadar, karanlık anarşik bir fetret devri izledi.[1] Bu yeni Kaçar Hanedanı 20. yüzyılın başına kadar hüküm sürdü.

Bu amansız yıllar boyunca iki önemli dini gelişme meydana geldi. Nadir Han başarısız bir şekilde İran'da Sünniliği yerleştirmeye çalıştı; sonuç olarak önde gelen *ulema* İsfahan'ı terk ederek, Osmanlı'nın Irak bölgesinde bulunan kutsal mabet şehirleri Necef ve Kerbela'ya sığındı. Başlarda bu bir geri adım olarak göründü, fakat uzun dönemde bunun *ulema* için kazanç olduğu ortaya çıktı. Kerbela ve Necef'te daha büyük bir otonomi elde ettiler. şahın erişiminin dışındaydılar, politik ve finansal olarak bağımsızdılar ve tedrici olarak alternatif bir müesses nizam haline geldiler, saraya meydan okumak için fevkâlade iyi konumlandılar.[2] Dönemin ikinci büyük değişimi Usulilerin, bir şekilde, içtihadın rolünü daha açıkça tanımlayan ve hukukçular tarafından

---

[1] Keddie, *Roots of Revolution*, 21-22; Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 124-26.

[2] Keddie, "Ulema's Power in Modern Iran," 226.

kullanımını zorunlu yapan, önemli âlimlerden Vahid Bihbehani'nin (1705-92) sert metotlarıyla başarılan zaferiydi. Usulilerin konumunu reddeden herkes kâfir ilan edildi ve muhalefet acımasız bir şekilde bastırıldı. Necef ve Kerbela'da kavgalar oldu ve bazı Ahbariler çatışmada öldü. İsfahan'ın mistik felsefesi ayrıca yasaklandı ve Sufilik o kadar vahşice bastırıldı ki, Bihbehani'nin oğlu Ali bundan böyle Sufi katili olarak bilindi. Fakat gördüğümüz gibi, dini meselelerde zorlama genellikle ters tepiyordu; mistisizm yeraltına çekildi ve statükoya karşı savaşan muhalif ve entelektüellerin fikir dünyasını şekillendirmeye devam etti. Bihbehani'nin zaferi İran *ulemas*ı için bir zaferdi. Usuli pozisyonu fetret devrinin türbülanslı yılları boyunca insanlar arasında popülerdi, çünkü onlara bir ölçüde düzen getiren karizmatik otorite kaynağı sağlıyordu. *Müçtehid*ler politik vakumun içine girip, insanlar üzerindeki güçlerini asla kaybetmemeyi başardılar. Fakat Bihbehani'nin zorba araçlarla başarılan zaferi bir çeşit dini yenilgiydi, çünkü İmamların davranış ve ideallerinden çok uzaklaşmıştı.[1]

18. yüzyılın sonlarında hem İran hem de Osmanlı İmparatorluğu düzensizlik içindeydi. Kendi kaynaklarını aşan, tarın toplumunun kaçınılmaz kaderine yenik düşmüşlerdi. Eksenel Çağdan bu yana, muhafazakâr ruh, erkek ve kadınlara böyle bir toplumun limitlerini derin seviyede kabullenmede yardım etmişti. Bu muhafazakâr toplumların statik ve kaderci olduğu anlamına gelmiyor. Bu dinsellik İslami dünyada büyük kültürel ve politik başarılara ilham verdi. 17. yüzyıla kadar İslam âlemi dünyanın en büyük gücüydü. Fakat bu politik entelektüel ve artistik çaba, Avrupa'da gelişmekte olan yeni Batılı kültürün değerlerine yabancı bir mitolojik bağlamda yürütülüyordu. Modern Avrupa ideallerinden birçoğu

---

[1] Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 127-28; Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulema," 39-40; Bayat, *Mysticism and Dissent*, 22-23; Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulema," 234-35.

Müslümanlara kafa dengi gelecekti. İnançlarının, modern Batı tarafından teşvik edilenlere benzer tutumlar oluşturma konusunda onları cesaretlendirdiğini gördük; sosyal adalet, eşitlik, seküler hükümet şekli, bireysel özgürlük, insan temelli dinsellik, özelleştirilmiş inanç ve rasyonel düşüncenin geliştirilmesi. Fakat yeni Avrupa'nın diğer yönlerinin muhafazakâr değerler sistemi tarafından şekillenmiş insanlar tarafından kabullenilmesi zor olacaktı. 18. yüzyıl sonunda Müslümanlar entelektüel yönden Batının gerisine düştü ve çünkü İslami imparatorluklar o tarihte politik olarak da zayıf olduklarından, dünya hegemonyası çabasında olan Avrupa devletlerine karşı savunmasız kalacaklardı. Britanyalılar hâlihazırda Hindistan'a yerleşmişlerdi, Fransızlar kendi imparatorluklarını kurmakta kararlıydı, 19 Mayıs 1798'de, Napoléon Bonaparte Tulon'dan Ortadoğuya doğru, 38.000 adam ve 400 gemiyle, doğudaki İngiliz güçlerine meydan okumak için yola çıktı. Fransız donanması Akdeniz'i geçti ve 1 Temmuzda 4300 askerle İskenderiye sahillerine indi, ertesi gün şafaktan hemen sonra şehri aldı.[1] Böylece Mısır'da bir üs kazandı. Napoléon kendisiyle beraber bilim adamları ordusu, modern Avrupa edebiyatı kütüphanesi, bilimsel laboratuvar ve bir Arapça baskı makinesi getirdi. Batının yeni bilimsel, seküler kültürü Müslüman dünyasını işgal etti ve bir daha asla aynı olmayacaktı.

[1] George Annesley, *The Rise of Modern Egypt, A Century and a Half of Egyptian History, 1790-1957* (Durham, B.K., 1994), 4-5.

3. HIRİSTİYANLAR: YENİ CESUR DÜNYA (1492-1870)

Yahudiler İspanya'dan sürülmelerinin travmatik sonuçlarıyla uğraşırken ve Müslümanlar üç büyük imparatorluklarını kurarken, Batıda Hıristiyanlar, onları eski dünyanın kesinliklerinden ve kutsallıklarından çok uzağa götürecek bir yola koyuldular. Heyecan verici bir dönemdi, fakat aynı zamanda rahatsız ediciydi. 14. ve 15. yüzyıl boyunca kara ölüm Hıristiyanlık âleminin nüfusunun üçte birini yok etti ve Avrupa ülkeleri, İngiltere ve Fransa arasındaki Yüzyıl Savaşları ve yıkıcı İtalyan savaşları gibi bitmek bilmez çatışmalarla tahrip edildi. Avrupalılar, Osmanlıların, Hıristiyan Bizans'ı 1453'te fethetmesinin sarsıntılarına katlandılar ve Avignon Tutsaklığı ve Büyük Hizipleşme –en az üç piskoposun aynı anda Aziz Petrus'un halefi olduğunu iddia etmesi– papalık skandalları çoğu kişinin kurumsal kiliseye olan inançlarını kaybetmesine sebep oldu. İnsanlar anlaşılmaz şekilde korktu ve eski şekilde dindar olamayacaklarını anladılar. Fakat bu aynı zamanda özgürlük ve güçlendirme dönemiydi. İberyalı kâşifler yeni bir dünya keşfetti, astronomlar göklere açılıyordu, yeni bir teknik etkinlik, daha önce herhangi birinin başardığından daha fazla Avrupalılara çevreleri üzerinde kontrol veriyordu. Muhafazakâr ruh erkek ve kadınlara kendileri için dikkatlice tanımlanmış sınırlar içinde kalmayı

öğretmişken, Batı Hıristiyan âleminin yeni kültürü bilinen dünyanın sınırlarının ötesine teşebbüs etmenin ve sadece hayatta kalmanın değil, aynı zamanda zenginleşmenin de mümkün olduğunu gösterdi.

Batı toplumunun bu dönüşümünün ilk safhalarında durum böyle değildi. Kâşiflerin, bilim adamlarının ve değişimin en önünde yer alan düşünürlerin çoğu, dini tamamıyla ortadan kaldırmaktansa, dindar olmanın yeni yollarını bulduklarına inanıyorlardı. Çözümlerinin bazılarını bu kısımda inceleyeceğiz ve derin etkilerini değerlendireceğiz. Fakat açık olmakta fayda var, muhafazakâr ruhun sözcüleri haline gelenlerin kendileri onu yaratmadı. 16. yüzyılda, insanların dünyayı düşündüğü ve deneyimlediği yolu dönüştüren, karmaşık bir süreç Avrupa'da ve daha sonra onun Amerikan kolonilerinde işbaşındaydı. Değişim tedrici ve sıklıkla rahatsız etmeden olacaktı. Zamanında hiçbiri bilhassa belirleyici görünmeyen icat ve yenilikler, birçok farklı alanda aynı anda meydana geliyordu, fakat bunların kümülatif etkisi kesindi. Bütün bu keşifler eski muhafazakâr, mitsel değerler sistemini yavaşça yıkan ve artan sayıda insanı Tanrı, din, devlet, birey ve toplumla ilgili yeni fikirlere açık hale getiren, pragmatik ve bilimsel bir ruhla karakterize ediliyordu. Avrupa ve Amerikan kolonileri bu değişimlere farklı politik düzenlemeler içinde uyum gereği hissedeceklerdi. Diğer sonuçları çok herhangi bir sosyal değişim gibi, bu da şiddet dolu bir dönemdi. Yıkıcı savaşlar ve devrimler, vahşi yerinden etmeler, kırsal kesimlerin yağmalanması ve korkunç dini çatışmalar vardı. Üç yüzyıl boyunca Avrupalılar ve Amerikalılar toplumlarını modernize etmek için acımasız metotlar uygulamak zorunda kaldı. Kan dökme, eziyet etme, Engizisyon, katliam, sömürme, köleleştirme ve zalimlik vardı. Aynı kanlı kargaşalara, bugün aynı acılı modernizasyon sürecinden geçmekte olan gelişen dünya ülkelerinde de şahitlik ediyoruz.

Tarımın rasyonelleştirilmesi bu sürecin sadece küçük bir parçasıydı; fakat artan verimlilik ve sağlıklı çiftlik hay-

vanları herkesin hayatını etkiledi. Daha ihtisaslaşmış başka gelişmeler vardı. İnsanlar hassas aletler yapmaya başladı: daha iyi haritalar, grafikler ve seyrü sefer teknikleri için pusula, teleskop, büyüten lensler yapıldı ve hepsi, yeni dünyaları ortaya çıkardı. 17. yüzyıl Hollandalı mikroskobist Antony van Leeuwenhoek ilk defa bakterileri, spermatozaları ve diğer mikroorganizmaları gözlemledi ve gözlemleri üreme ve çürüme süreçlerine bir gün yeni bir ışık tutacaktı. Bunun yalnızca hastalıkları yok etme gibi pragmatik etkileri olmayacaktı, ayrıca hayat ve ölümün temel alanlarını mitsel içeriğinden yoksun bırakacaktı. İlaçlar gelişmeye başladı, her ne kadar terapi 19. yüzyıla kadar gelişigüzel bir olay olarak kalsa da 17. yüzyıl boyunca sıhhi temizlik için artan bir ilgi vardı ve bazı hastalıklar ilk defa doğru dürüst tanımlandı. Yer bilimleri gelişmeye başladı, deprem ve volkan gibi bazı olguların tartışılması bu olaylarla ilgili mitolojik düşünceleri arka plana itecekti. Mekanik aletler geliştirildi. Saatler ve kol saatleri daha güvenilir hale geldi, bu gelişme zamanın sekülarizasyonuna yol açtı. Matematiksel ve istatistiki tekniklerin uygulanması insanlara tamamen yeni bir gelecek duyusu verdi: 1650'ler ve 1660'larda "olası" kelimesi anlamını değiştirmeye başladı. Artık daha fazla, muhafazakâr dönemdeki gibi "otorite tarafından desteklenen" bir şeyler anlamına gelmeyecekti, fakat "bütün kanıtlar göz önüne alındığında muhtemel" anlamını kazanacaktı. Bu bağımsız tutum ve geleceğe güven, bilimsel kanıt ve bürokratik rasyonelleşme için yeni bir dürtüye yol açacaktı. İngiliz istatistikçiler William Perry ve John Grant özellikle ortalama yaşam süresiyle ilgilendiler ve 18. yüzyılın başlarında Avrupa'da insanlar hayatlarını sigortalamaya başladılar.[1] Bunların hepsi potansiyel olarak muhafazakâr değerler sistemini tahrip ediciydi.

Bu gelişmelerin hiçbiri kendi içinde nihai değildi, fakat beraber düşünüldüğünde, etkileri radikaldi. 1600'lerde Avru-

[1] Robin Briggs, "Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy," Euan Cameron (der.), *Early Modern Europe* (Oxford, 1999), 197-205.

pa'da yenilikler öyle bir çapta meydana geliyordu ki, ilerleme döndürülemez görünüyordu. Bir alandaki keşifler başka bir alandaki buluşları ateşliyordu. Süreç durdurulamaz bir momentum kazanmıştı. Dünyayı, temel ve değiştirilemez yasalar tarafından yönetiliyor görmek yerine, Avrupalılar doğayı şok edici etkilerle keşfedip ve manipüle edebileceklerinin farkına vardılar. Daha önce olmadığı kadar çevrelerini idare ve maddi isteklerini tatmin edebiliyorlardı. Fakat insanlar hayatlarının rasyonelleşmesine alışık hale geldikçe, *logos* yükselen haline geldi ve mit gözden düştü. İnsanlar gelecek hakkında daha emin hissettiler. Korkutan sonuçlar olmadan değişimi kurumsallaştırabilirlerdi. Zenginler, örneğin devam eden yenilik ve ticaretin gelişmeye devam edeceğine dair sıkı beklentiye dayanarak, sistematik olarak sermayeye yeniden yatırım yapmaya hazırdı. Bu kapitalist ekonomi Batıya kaynaklarını sınırsızca yenileme imkânı sağladı, böylece eski tarıma dayalı toplumların sınırlamalarından etkilenmez hale geldiler. Bu toplumun rasyonelleşmesi ve teknikleşmesi 19. yüzyılda endüstri devrimine yol açtığı zaman, Batılılar bu aralıksız ilerlemeden o kadar eminlerdi ki, bir daha ilham almak için geriye, geçmişe dönüp bakmadılar, fakat hayatı ileri doğru, gelecekteki daha büyük başarılar için, korkusuz bir yürüyüş olarak gördüler.

Süreç sosyal değişimi de içeriyordu. Artan sayıda insanın, modernizasyon sürecinde oldukça mütevazı düzeyde yer almasına, ihtiyaç hissediyordu. Sıradan halk, baskıcı, makinist ve fabrika işçisi oldu ve onlarında belirli bir seviyede verimliliğin modern standartlarına ulaşması gerekiyordu. Daha ve daha çok insana biraz eğitim gerekiyordu. Artan sayıda işçi okur yazar oldu ve bu bir defa meydana geldi mi kaçınılmaz olarak toplumlarının karar alma sürecinde daha fazla pay talep edeceklerdi. Daha demokratik bir hükümet şekli gerekli olacaktı. Eğer bir toplum tüm insan kaynaklarını kullanarak modernleşme ve verimliliğini arttırmak istiyorsa, o zamana kadar, Yahudiler gibi, tecrit ve marjinalize edilmiş grupları ana-akım kültüre getirmeleri gerekecekti.

Yeni eğitilmiş çalışan sınıf eski hiyerarşilere daha fazla boyun eğmeyecekti. Batı seküler kültürünün kutsal değerleri haline gelen, demokrasi, hoşgörü ve evrensel insan hakları idealleri, girift modernleştirme sürecinin parçaları olarak ortaya çıktı. Bunlar basitçe, devlet adamları ve siyaset bilimciler tarafından hayal edilen güzel idealler değildi; fakat en azından kısmen modern devletin ihtiyaçları tarafından dikte ediliyordu. Erken dönem Avrupa'sında sosyal, politik ve entelektüel değişim birbirine bağlanan bir sürecin parçasıydı; her element diğerine dayanıyordu.[1] Demokrasinin, modernleşmiş bir toplumu organize etmenin en etkili ve verimli yolu olduğu anlaşıldı, demokratik normları almayan ve dışardaki grupları ana-akımın içine getirmek için daha zalimce metotlar kullanan Doğu Avrupa devletleri, ilerleme yürüyüşünün gerisinde kalınca, bu açık hale geldi.[2]

Bu büyüleyici bir dönemdi, fakat ayrıca insanların dini olarak özümsemeye çalıştığı, burkucu politik değişimlerden biriydi. Eski ortaçağ inanç şekilleri artık huzur getirmiyordu, çünkü bu altüst olmuş durumlarda açıkça işlevini yerine getiremiyordu. 16. yüzyıldaki Katolik reformasyonu gibi, din daha etkin ve elverişli hale de getirilmeliydi. Modernleşme sürecinin 16. yüzyılda gayet yolunda olduğu gerçeğine rağmen, erken dönem reformasyonları Avrupalıların halen muhafazakâr ruha taraftar olduğunu gösterdi. Büyük Müslüman reformcuların düşündüğü gibi, Protestan reformcular da değişim sürecinde geçmişe dönerek yeni bir çözüm bulmaya çalışıyorlardı. Martin Luther (1483-1556), John Kalvin (1509-64) ve Huldrych Zwingli'nin (1484-1531) hepsi geriye *ad fontese*, Hıristiyanlık geleneğinin kökenlerine baktılar. İbn Teymiye'nin, Kuran ve Sünnetin saf İslamına dönmek

---

[1] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 cilt (Chicago ve Londra, 1974), III, 179-95.

[2] Norman Cantor, *The Sacred Chain: A History of the Jews* (New York, 1994; Londra, 1995), 237-52.

için ortaçağ teolojisi ve fıkhını reddettiği gibi, Luther ortaçağ skolastik teologlarına ve saldırdı ve Kilise babalarının ve İncil'in saf Hıristiyanlığına dönmeye çalıştı. Muhafazakâr Müslüman reformcular gibi, Protestan reformcular hem devrimci hem de reaksiyonerdi. Gelmekte olan yeni dünyaya henüz ait değillerdi; hâlâ kökleri eskideydi.

Hâlâ kendi zamanlarının insanlarıydılar ve bu bir dönüşüm zamanıydı. Bu kitap boyunca modernleşme sürecinin büyük endişelere sebep olduğunu göreceğiz. İnsanlar dünyaları değiştikçe yollarını şaşırdılar ve kayboldular. Olayların ortasında yaşayınca, toplumun gittiği yönü göremiyor, fakat onun yavaş dönüşümünü tutarsız bir şekilde deneyimliyorlardı. Hayatlarına şekil ve önem veren eski mitoloji değişimin etkisi altında çöktükçe, hissiz bir kimlik kaybı ve felç eden bir umutsuzluk deneyimleyebilirler. Göreceğimiz gibi, en yaygın duygular, uç durumlarda, sert şekilde patlak veren acizlik ve yok olma korkusudur. Luther'de bu türden bir şey görüyoruz. Erken yaşları boyunca, ıstıraplı depresyonlar içini kemiriyordu. Ortaçağ inanç ayinleri ve uygulamalarının hiçbiri, toptan yok olma olarak hayal ettiği, ölümden korkmasına sebep olan onun *tristitia* "keder" dediği şeye tesir etmiyordu. Bu kara korkusu üzerine çöktüğünde, insan hayatının yok oluşunu tarif eden ve insanların Tanrı'nın öfkesi ve gazabıyla lanetlenmesini resmeden, Mezmur 90'ı okumaya tahammül edemiyordu. Kariyeri boyunca ölümü Tanrı'nın gazabının bir ifadesi olarak gördü. Onun inançla gerekçelendirme teolojisi, insanları, kurtuluşlarına katkıda bulunamayan ve tamamen Tanrı'nın merhametine bel bağlamış olarak resmetmiştir. Sadece güçsüzlüğünün farkına vararak insan kurtulabilirdi. Depresyonlarından kaçmak için Luther, dünyada yapabileceği ne iyi varsa yapma kararlılığında fakat ayrıca nefret tarafından tüketilmiş, aktivitenin çılgınlığına daldı.[1] Luther'in Papaya, Türklere, Yahudilere, kadınlara ve

[1] Richard Marius, *Martin Luther, the Christian Between God and Death* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1999), 73-74, 214-15, 486-87.

isyankâr köylülere –teolojik rakiplerinin her birini saymaya gerek yok– karşı nefreti kendi zamanımızdaki, yeni dünyanın acısıyla mücadele eden ve Tanrı'nın sevgisini diğer insanlara olan nefretiyle dengeleyen bir din geliştiren, diğer reformcuların karakteristiği olacaktı.

Zwingli ve Kalvin de kendilerini yeniden doğmuş gibi hissettiren yeni bir dini vizyona ulaşmadan önce mutlak bir iktidarsızlık deneyimlediler. Onlarda kendi kurtuluşlarına katkı sağlayacak hiçbir şeyleri olmadığına ve insan varoluşunun denenmesi öncesinde güçsüz olduklarına ikna oldular. İkisi de modern köktendincilerin sıklıkla yaptığı gibi, Tanrı'nın mutlak hâkimiyetine vurgu yaptılar.[1] Luther gibi, Zwingli ve Kalvin de dini dünyalarını yeniden yaratmak zorunda kaldılar; dinlerinin, sıkıntı vermeden fakat geri dönülemez şekilde radikal bir dönüşüme girmiş, dünyanın yeni şartlarına hitap etmesini sağlamak için aşırı tedbirlere ve hatta şiddete başvurdular.

Reformcular zamanlarının insanları olarak meydana gelen değişimleri yansıttılar. Roma Katolik Kilisesinden ayrılarak Batı tarihine bu noktada virgül koyacak, bağımsızlık beyanlarının ilklerinden birini yaptılar. Göreceğimiz gibi, yeni değerler sistemi otonomi ve tümden özgürlük talep etti ve Protestan reformcuların, kilisenin cezai kontrolü olmadan, İncil'i istedikleri gibi okumakta ve yorumlamakta özgür olması gereken, bu altüst olan dünyanın Hıristiyanları için istediği şeydi. (Üçü de öğretilerine karşı çıkan herkese karşı uzlaşmaz olabiliyorlardı: Luther "sapkın" kitapların yakılması gerektiğine inanıyordu, hem Kalvin hem de Zwingli muhalifleri öldürmeye hazırdı). Her üçü de bu rasyonel çağda, sembolik din anlayışının yıkılmaya başladığını gösterdi. Muhafazakâr dinsellikte, bir sembol ilahi olanın gerçekliğini andırıyordu, erkekler ve kadınlar dünyevi objelerde kutsalı

[1] Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford ve New York, 1988), 73-74; *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, 1990), 70.

deneyimliyorlardı; sembol ve kutsal bu nedenle ayrılmazdı. Ortaçağ dönemlerinde, Hıristiyanlar ilahi olanı, azizlerin rölikliklerinde (azizlerin bedeninden artakalan parça veya özel eşyası) deneyimliyorlardı ve Asai Rabbani ekmek ve şarabı mistik olarak İsa'yla özdeş görüyorlardı. Şimdi reformcular bu rölikleri put olarak ilan ettiler, Asai Rabbani "sadece" bir semboldü ve ekmek şarap ayini artık Kalvari fedakârlığının, onu mistik olarak mevcut yapan, kültsel temsili değildi, fakat basit bir hatıraydı. Dinin mitlerinden sanki *logoi* imiş gibi bahsetmeye başladılar ve reformcuları takip eden insanlardaki isteklilik, Avrupa Hıristiyanlarının çoğunun mitsel duyarlılıklarını kaybetmeye başladığını gösteriyordu.

Avrupa'da hayat yavaşça sekülerleşmeye başlamıştı ve Protestan Reformasyonu da dinsel dürtüsünün yoğunluğuna rağmen sekülerleştiriciydi. Reformcular da muhafazakârlar gibi, asıl kaynağa, İncil'e döndüklerini iddia ettiler. Fakat onlar Kitabı Mukaddes'i modern bir yolla okuyordu. Reforme olmuş Hıristiyanlar sadece onun İncil'ine dayanarak, Tanrı'nın karşısında tek başlarına duruyordu, fakat bu baskının icat edilip tüm Hıristiyanların kendi İncillerine sahip olmasından ve dönemin okur yazarlığının artarak İncil'i okumalarını sağlamasından önce mümkün olmadı. Modernleşen Protestanların diğer metinleri okumayı öğrenmelerine benzer şekilde, Kitabı Mukaddes, artarak, literal, aktardığı bilgi için okundu. Sessiz ve tek başına okuma, Hıristiyanların geleneksel yorumlama usullerinden ve dini otoritelerin gözetiminden kurtulmalarına yardım edecekti. Bireysel inanca yapılan vurgu hakikatin artan şekilde öznel görünmesine yardım edecekti – modern Batı mentalitesinin karakteristiği. Luther inancın önemine vurgu yaparken, şiddetli bir şekilde aklı reddetti. Aklın yaklaşan dönemde inanca düşman olabileceğini hissetti. Yazılarında –Kalvin'inkilerde olmamasına rağmen– eski, akıl ve mitolojinin tamamlayıcı olduğu, görüşünün aşındığını görebiliriz. Bilindik kavgacı üslubuyla Luther Aristoteles'ten nefretle bahsetti, sadece

ateizme yol açtığına kâni olduğu, aklın simgesi olarak gördüğü, Erasmus'tan iğrendi. Luther, aklı dini alanın dışına atarak, Avrupa'da onu sekülerleştiren ilk kişi oldu.[1]

Çünkü Luther için Tanrı tamamen gizemli ve gizli olduğundan, dünya ilahiden yoksundu. Luther'in "Deus Absconditus"u (insan aklıyla bilinemez Tanrı –çn.) ne insani kurumlarda ne de fiziksel gerçeklikte keşfedilebilirdi. Ortaçağ Hıristiyanları kutsalı, Luther'in şimdi Deccal olarak ilan ettiği kilisede deneyimlediler. Skolastik teologların yaptığı gibi (Luther'in ayrıca nefret dolu hedefleri), dünyanın muhteşem düzenini düşünerek Tanrı'nın bilgisine ulaşmak caiz miydi.[2] Luther'in yazılarında, Tanrı şu an hiçbir dini önemi kalmayan fiziksel dünyadan inzivaya çekilmeye başlamıştı. Luther ayrıca politikayı da sekülerleştirdi. Çünkü dünyevi gerçeklik dinselliğe tümden karşı olduğu için, kilise ve devlet bağımsızca faaliyette bulunmalı ve her biri diğerinin uygun hareket alanına saygı göstermeliydi.[3] Luther'in tutkulu din görüşü onu kilise ile devletin ayrılmasını savunan ilk Avrupalılardan biri yaptı. Yeniden tekrarlayalım, politikanın sekülarizasyonu dindar olmanın yeni bir yolu olarak başladı.

Luther'in din ve politika ayrımı, onun, devleti kendi kural ve ortodoksisini empoze etmek için kullanan, Roma Katolik Kilisesinin zorlayıcı metotlarına olan nefretinden kaynaklanmaktadır. Kalvin, Luther'in Tanrısız dünya görüşünü paylaşmadı. Zwingli gibi, Hıristiyanların bir manastıra çekilmek yerine, politika ve sosyal hayatta yer alarak inançlarını ifade etmeleri gerektiğine inandı. Kalvin, işçiliğin ortaçağ düşüncesinde olduğu gibi, günah için ilahi bir ceza değil, kutsal bir çağrı olduğunu ilan ederek, kapitalist iş ahlakının

---

1 Marius, *Martin Luther*, 101-04, 111, 443.

2 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 cilt IV, *Reformation of Church and Dogma* (Chicago ve Londra, 1985), 165-67.

3 Joshua Mitchell, *Not By Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought* (Chicago, 1993), 23-30.

vaftiz edilmesine yardım etti. Kalvin, Luther'in doğal dünyaya inancını kaybetmesine de taraftar olmadı. O Tanrı'yı, yaratımında görmenin mümkün olduğuna inandı ve astronomi, coğrafya ve biyoloji çalışmayı tavsiye etti. Erken modern dönem Kalvinistleri çoğu zaman iyi bilim adamları da olacaklardı. Kalvin bilim ile kutsal metin arasında bir çelişki görmedi. İncil'in, coğrafya veya kozmoloji hakkında literal bilgi vermediğine inandı, anlatılmaz hakikatleri sınırlı insanoğlunun anlayabileceği şekilde ifade etmeye çalışıyordu. İncil'in dili *'balbatif'*ti (bebek konuşması), çok karmaşık olduğundan başka şekilde ifade edilemeyen bir hakikatin bilerek basitleştirilmesiydi.[1]

Erken modern dönemin büyük bilim adamları Kalvin'in güvenini paylaştı ve ayrıca araştırmalarını ve tartışmalarını mitsel, dini bir çerçevede gördü. Polonyalı astronom Nicolaus Copernicus (1473-1543) biliminin "insaniden çok ilahi" olduğuna inandı.[2] Fakat onun güneş merkezli evren teorisi eski mitsel anlayışa yıkıcı bir darbeydi. Onun şoke edici hipotezi o kadar radikaldi ki, zamanında çok az insan kabul edebildi. O, evrenin merkezinde konumlanmış olma yerine, dünya ve diğer gezegenlerin güneşin etrafında hızla hareket halinde olduğunu ileri sürdü. Gökyüzüne bakıp, semavi kütlelerin hareket ediyor gördüğümüzü düşündüğümüzde, bu basitçe dünyanın ters yönde dönmesinin bir izdüşümüydü. Copernicus'un teorisi noksan kaldı, fakat Pisalı astronom Galileo Galilei (1564-1642) Copernicus'un hipotezini, kendisinin geliştirdiği teleskopla deneysel olarak gözleyerek test ederken, Alman fizikçi Kepler (1571-1630) destek için matematiksel kanıt sağladı. Galileo bulgularını 1612 yılında yayımladığında bir duyarlılık yarattı. Tüm Avrupa'da insanlar kendi teleskoplarını yaptılar ve gökyüzünü kendileri için taradılar. Ga-

---

1 McGrath, *John Calvin*, 130-32.

2 Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York ve Londra, 1991), 300.

lileo Engizisyon tarafından susturuldu ve caymaya zorlandı, fakat onun kavgacı mizacı da mahkûmiyetinde rol aldı. Dindar insanlar erken modern dönemde içgüdüsel olarak bilimi reddetmediler. Copernicus Vatikan'da hipotezini ilk defa sunarken, Papa onayladı ve Kalvin'in teorisiyle bir problemi yoktu. Bilim adamlarının kendileri, araştırmalarını esasında dini görüyorlardı. Kepler hiçbir insanın daha önce öğrenme imtiyazına sahip olmadığı sırları ortaya koyarken, kendisinin "ilahi coşkunluk" tarafından ele geçirildiğini hissetti. Galileo araştırmasının ilahi inayet tarafından kendisine ilham edildiğine ikna olmuştu.[1] Bilimsel rasyonelliklerini dini görüş ile, *logos*un *mitos*un tamamlayıcısı olması gibi, hâlâ uyumlu görüyorlardı.

Bununla birlikte Copernicus bir devrim başlattı ve insanlar kendilerini bir daha aynı şekilde göremeyeceklerdi veya algılarına güvenemeyeceklerdi. İnsanlar bu zamana kadar duyularının sunduğu kanıtlara güvenebileceklerini hissediyorlardı. Görünmeyeni bulmak için, dış dünyayı rasat etmişlerdi, fakat dış görünüşlerin bir gerçekliğe karşılık geldiğinden emindiler. Yaşamın temel kanunlarına ait görüşlerini ifade etmek için geliştirdikleri mitler hakikat olarak deneyimledikleri şeyin bir parçası olmuştu. Eleusis'te ibadet eden Yunanlar, Persefon'un hikâyesini kendileri için gözlemleyebildikleri hasat düzeniyle kaynaştırabildiler; Kâbe'yi tavaf eden Araplar sembolik olarak kendilerini dünya etrafındaki gezegensel hareketlerle karşılaştırdılar ve varoluşun temel kanunları ile uyumlu hissettiler. Fakat Copernicus'tan sonra bir şüphe tohumu ekildi. Statik olan dünyanın aslında gerçekten çok hızlı döndüğü ve insanlar kendi görüşlerini onlara yansıttığından gezegenlerin hareket halinde göründüğü kanıtlandı: Nesnel olduğu varsayılan şey aslında tamamen özneldi. Akıl ve mit artık uyum içinde değildi; gerçekten, bilim adamları tarafından üretilen yoğun *logos* sıradan insanın algılarının değerini düşürüyor görün-

[1] *A.g.e.*

dü ve onları bilgili uzmanlara artan şekilde bağımlı yaptı. Mit insan eylemlerinin hayatın esas anlamıyla bağlı olduğunu gösterirken, yeni bilim aniden erkek ve kadınları kozmosta marjinal bir pozisyona itti. Artık şeylerin merkezinde değillerdi, fakat artık kendi ihtiyaçları etrafında dönmeyen evrendeki sıradan bir gezegenin üzerinde akıntıya kapılmışlardı. Şüphesiz, yeni kozmolojiyi eskisi kadar dinsel olarak anlamlı yapacak bir mite ihtiyaç duyan, kasvetli bir görüştü.

Fakat modern bilim mitolojiyi itibarsızlaştırmaya başlamıştı. İngiliz bilim adamı Sir Isaac Newton (1642-1727) *selef*lerinin bulgularını, deneyciliğin ve tümdengelimin gelişen bilimsel metotlarının titiz bir kullanımıyla sentezledi. Newton yerçekimi fikrini bütün kozmosu bir arada tutan ve semavi kütlelerin birbiriyle çarpışmasını engelleyen evrensel güç olarak öne sürdü. Bu sistemin, büyük "Mekanik" Tanrı'nın varlığını ispatladığına ikna oldu, çünkü kozmosun bu girift dizaynı tesadüfen meydana gelmiş olamazdı.[1] Diğer erken dönem bilim adamları gibi, Newton insanlara, dünyayla ilgili tamamıyla yeni ve kesin olduğuna inandığı bilgiler getirmişti. "Sisteminin" nesnel gerçeklikle çakıştığına ve insan bilgisini öncesinden daha ileriye götürdüğüne emindi. Fakat *logos* dünyasına tümden dalması, Newton'ın diğer, algının daha sezgisel formlarının ayrıca insanlara hakikatin bir şeklini sağlayabileceğini değerlendirmesini imkânsız hale getirdi. Ona göre, mitoloji ve gizem düşüncenin ilkel ve barbarca yollarıydı. "Bu dini meselelerde insanoğlunun sıcak ve batıl mizacının parçasıydı" diye yazdı kızgınca, "gizemin tutkunu olduğunda eğer & bu sebeple en az anladığını en çok sever."[2]

---

[1] Letter to Bentley Aralık 10, 1692, Isaac Newton, *The Correspondence of Isaac Newton* (der. A. H. Hall and L. Tilling; Cambridge, 1959), 223-25.

[2] Richard S. Westfall, "The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes and Newton," David C. Lindberg ve Ronald L. Numbers (der.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1986), 231.

Newton neredeyse Hıristiyanlığı mitsel doktrinlerden arındırma isteğine kafayı takmıştı. O Teslis ve Tecessüdün a-rasyonel dogmalarının komplo, kalpazanlık ve hilekarlığın sonuçları olduğuna ikna olmuştu. Newton, dev kitabı *Philosophiae Naturalis Principia* (1687) üzerinde çalışırken, Nuh'un, hiçbir vahyedilmiş kutsal metin, gizemin olmadığı, sadece doğal dünya üzerinde rasyonel düşünme ile bilinebilecek bir Tanrısal varlığın olduğu, hurafesiz bir din kurduğunu iddia ettiği, *The Philosophical Origins of Gentile Theology* isimli tuhaf bilimsel incelemeye başladı. Sonraki nesiller bu saf inancı yozlaştırdı; Tecessüd ve Teslis doktrinleri 4. yüzyılda prensip sahibi olmayan teologlar tarafından amentüye eklendi. Gerçekten Tekvin Kitabı, Teslisçiliğin yükselişini –"Batının bu garip dini," "Üç eşit tanrı kültü"– işsizliğin nefreti olarak kehanette bulunmuştu.[1] Newton halen dindar bir adamdı ve halen belli bir yere kadar, rasyonel asli din arayışında muhafazakâr ruha esirdi. Fakat inancını eski nesiller gibi ifade edemiyordu. Daha sonra Yahudi Kabalistler tarafından yaratıldığı gibi, Teslis doktrininin, Yunan Ortodoks teologlar tarafından 4. yüzyılda açıkça mitos olarak düzenlendiğini değerlendiremiyordu. İznikli Gregori'nin açıkladığı gibi, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üç *tanrısal ilkesi* nesnel hakikatler değildi, fakat basit bir şekilde "isimlendirilemeyen veya ifade edilemeyen" ilahi doğanın *(ousia)*, bizim insan zihnimizin sınırlamalarına kendini uyarladığı yolu ifade etmek için "kullandığımız terimlerdi."[2] İbadetin, tefekkürün ve ayinin kültsel bağlamı dışında bir anlam ifade etmiyordu. Fakat Newton Teslisi rasyonel terimler altında görebiliyordu, mitin rolünü anlayamıyordu, bu nedenle doktrini atmak zorunda kaldı. Çoğu Batılı Hıristiyanın Teslis teolojisiyle ilgili yasadığı zorluk, onların aklın lehine New-

---

1 *A.g.e.*, 231-32.

2 Gregory of Nyssa, "Not Three Gods," Karen Armstrong, *A History of God: The Four Thousand Year Quest in Judaism, Christianity and Islam* (Londra ve New York, 1993), 116-18.

ton'ın önyargılarını paylaştıklarını gösteriyor. Newton'ın pozisyonu tamamen anlaşılabilirdi. O Batıda bilimsel rasyonalizmin metotlarını ve disiplinlerini tamamen ustaca kullanabilen ilk birkaç kişiden biriydi. Onunkisi çok büyük bir başarıydı ve sonuç her dini deneyimleme gibi sarhoş ediciydi. Çalışmaları sırasında sesli bir şekilde ağlıyordu: "Ey Tanrım, senin ardından senin düşüncelerini düşünüyorum."[1] Kelimenin tam anlamıyla, gerçekten ilerlemesini engelleyebilecek, sezgisel mistik bilinç için vakti yoktu. Akıl ve mit insanlık tarihinde ilk defa Batı tecrübesinin yoğun ve göz kamaştırıcı başarısından dolayı bağdaşmaz hale gelmişti.

17. yüzyılda ilerleme o kadar kendinden emindi ki, Avrupalıların çoğu çoktan tamamen geleceğe yönelmişlerdi. Hakikati bulmak istiyorlarsa geçmişi atarak, yeniden başlamaya hazır olmaları gerektiğini keşfediyorlardı. Bu ileriye yönelik momentum, muhafazakâr ruhun temeli olan geçmişe dönme mitiyle taban tabana zıttı. Yeni bilim ileriye doğru bakmalıydı, bu çalıştığı yoldu. Copernicus'un teorisi tatmin edici bir şekilde ispatlanınca, Batlamyus'un kozmolojik sistemine geri dönmek artık mümkün değildi. Daha sonra, metotları olmasa da Newton'ın kendi sistemi gözden düşecekti. Avrupalılar yeni hakikat nosyonu geliştiriyorlardı. Hakikat asla mutlak değildi, çünkü yeni keşifler her zaman eskisinin yerini alabilirdi; nesnel olarak gösterilmeliydi ve gerçek dünyada etkinliğiyle ölçülmeliydi. Erken modern bilimin başarısı ona, bu kriterlerin hiçbirini karşılamayan, mitsel hakikatten daha güçlü bir otorite verdi.

Bu, İngiltere Kralı I. James'in danışmanı Francis Bacon (1561-1626) tarafından yazılan *Advancement of Learning*'te (1605) çoktan aşikâr olmuştu. Bacon tüm hakikatlerin, hatta dinin en kutsal doktrinlerinin, deneysel bilimin sıkı eleştirel metotlarına maruz kalmasında ısrar ediyordu. Eğer kanıtlanmış gerçekler ve duyularımızın delilleriyle zıt düştülerse bir kenara bırakılmalıydılar. Geçmişin büyük anlayışların-

[1] Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, 300.

dan hiçbirinin insanlık için şerefli yeni bir geleceğin yaradılışını engellemesine izin verilemezdi. Bacon bilimin icatlarının insanların sefaletini sona erdireceğine inanmıştı, burada yeryüzünde peygamberlerin daha önce anlattığı binyıllık krallığı başlatacaktı. Bacon'ın yazılarında yeni çağın heyecanını görüyoruz. O kadar emindi ki, İncil ile bilim arasında hiçbir çatışma göremiyordu ve Galileo'nun mahkûmiyetinden yıllarca önce, çalışmaları insan ırkının basit kafalı din adamları tarafından engellenmesinden çok daha önemli olan bilim adamları için tam entelektüel özgürlük talep etti. *Advancement of Learning,* mitten kurtulmaya çalışan ve yalnızca kendisinin insana hakikate erişimi verebileceğini ilan eden, bilimsel rasyonalizm tarafında özgürlük ilanı anlamına geldi.

Önemli bir andı, modern Batıda bildiğimiz anlamda bilimin başlangıcını işaretliyordu. O güne kadar bilimsel ve rasyonel keşif, bu keşiflerin ne anlama geldiğini açıklayan, kapsamlı bir mitoloji içinde yürütüldü. Hâkim mit her zaman araştırmalarını kontrol etti ve muhafazakâr toplumun kısıtlamalarının talebi doğrultusunda, uygulamalarına fren koydu. Fakat 17. yüzyılda Avrupalı bilim adamları kendilerini bu eski sınırlamalardan kurtarmaya başladılar. Artık daha fazla onlara ihtiyaç yoktu, çünkü tarım toplumlarını geri bırakan faktörler tedrici olarak aşılmıştı. Bacon bilimin tek başına doğru olduğunda ısrar ediyordu. Onun bilim görüşü, kabul edilmelidir ki, bizimkinden çok farklıydı. Bacon için, bilimsel metot başlıca gerçeklerin toplanmasından oluşuyordu; bilimsel araştırmada tahmin ve hipotezin önemini takdir etmiyordu. Fakat Bacon'un hakikat tanımı, özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde, oldukça etkili olacaktı. Emin olarak dayanabileceğimiz bilgilerin yalnızca beş duyumuz tarafından elde ettiklerimiz olduğuna inanıyordu; geri kalan her şey saf fanteziydi. Felsefe, metafizik, teoloji, sanat, hayal, mistisizm ve mitolojinin hepsi ilgisiz ve batıl diye reddedildi; çünkü deneysel olarak doğrulanamıyordu.

Tamamen rasyonel hayat tarzına taraftar olan fakat aynı zamanda dindar olmak isteyen insanların, Tanrı ve dinsellik hakkında yeni düşünme yolları bulmaları gerekecekti. Biz mitsel yaklaşımın ölümünü, sadece rasyonel dil *logoi* konuşabilen, Fransız bilim adamı René Descartes'ın (1596-1650) felsefesinde görürüz. Onunki yalnız bir görüştü. Descartes için evren hayatsız bir makineydi; fiziki dünya hareketsiz ve ölüydü. Bize ilahi olanla ilgili bilgi veremezdi. Kozmosta yaşayan tek canlı, kesinliği sadece kendi içine dönerek bulabilecek insanoğluydu. Şüphelerimiz ve düşüncelerimizden başka hiçbir şeyin var olduğundan emin olamazdık. Descartes dindar bir Katolikti; Tanrı'nın varlığıyla ilgili kendini tatmin etmek istiyordu, fakat mit ve kültün asli ve hayali geçmişine dönmeyi reddediyordu. Peygamberlere ve kutsal metinlere de güvenemiyordu. Yeniçağın bir insanı olarak, alınmış fikirleri kabul etmeyecekti; bilim adamı zihnini bir *tabula rasa* (boş bir levha) yapmalıydı. Tek hakikat matematik veya "olan oldu" gibi aksi iddia edilemez şekilde doğru olan özlü önermeler tarafından sağlanan şeylerdi. Geri yol kapalı olduğundan, Descartes yolunu sadece acılı bir şekilde ileriye doğru azar azar götürebiliyordu

Bir gece, odun sobasının arkasında oturmuşken, *Cogito, ergo sum* (Düşünüyorum öyleyse varım) özlü sözünü geliştirdi. Bunun aşikâr olduğuna inandı. Emin olacağımız bir şey varsa o da zihnimizin şüphe deneyimlemesiydi. Fakat bu insan zihninin sınırlarını ortaya koyuyordu ve "sınırlama" nosyonu, öncesinde sahip olduğumuz "kusursuzluk" kavramı olmadan bir anlam ifade etmiyordu. Var olmayan bir kusursuzluk, bu nedenle terimlerde bir çelişki olacaktı. *Ergo*, Nihai Kusursuzluk –Tanrı– bir gerçeklik olmalıydı.[1] Bu sözde kanıt modern inançsızları tatminden uzaktı ve saf aklın böyle konularla karşılaştığındaki güçsüzlüğünü gösteriyordu. Rasyonel düşünce bu dünyada etkili bir şekilde faaliyette bulunmamız için vazgeçilmezdir. O pragmatik bir

[1] René Descartes, *Discours de la méthode*, II: 6: 19.

hedefe yönlendirildiğinde veya Descartes gibi dünyevi olandan çekilerek bir şeyi olabilecek en nesnel şekilde düşündüğümüzde en iyi durumundadır. Fakat dünya neden var (eğer varsa!) ya da hayatın anlamı var mı diye sorduğumuzda, akıl çok az yol alabilir ve düşüncemizin hedefi bize garip gelmeye başlayabilir. Descartes sobasının arkasında, soğuk ve boş dünyasında, kendi belirsizliğine hapsedilmiş ve zihinsel bir bilmeceden biraz fazla bir şey olan "delil"ini mırıldanırken, modern insanlığın dinsel ikilemini dışa vuruyordu.

Bu yüzden bilim ve dizginsiz rasyonelliğin zekice hızla ilerlediği bir zamanda, insanlık tarihinde ilk defa mitolojisiz bir hayata sahip olan, artan sayıda insan için hayat anlamsız hale gelmeye başlamıştı. İngiliz filozof Thomas Hobbes (1588-1679) bir tanrı olduğuna inanıyordu, fakat tamamen pratik sebeplerden, tanrı aynı zamanda olmayabilirdi de. Luther gibi, Hobbes fiziki dünyayı ilahi olandan yoksun olarak görüyordu. Hobbes, Tanrı'nın, kendini insanlık tarihinin başlangıcında gösterdiğine ve aynısını bir de Sonunda yapacağına inanıyordu. Fakat o zamana kadar, karanlıktaymış gibi bekleyerek, onsuz devam etmeliydik.[1] Koyu dindar bir insan olan Fransız matematikçi Blaise Pascal (1623-1662) için, modern bilimler ile açılan sonsuz evrenin boşluğu ve "ebedi sessizliği" saf korku ilham ediyordu:

> İnsanların kör ve biçare hallerini gördüğüm zaman, tüm evreni ölülüğü ile incelediğim zaman ve insan ışıksız bir şekilde kendine kaldığında, sanki onu oraya kimin koyduğunu bilmeden evrenin bu köşesinde kaybolduğunda, o ne yapmalı, öldüğünde ona ne olacak, hiçbir şey bilemeden, uykusunda korkunç bir çöl adasına taşınmış, kaçmak için hiçbir aleti olmadan kaybolmuş bir şekilde uyanan, bir adam gibi, dehşet içinde hareket ediyorum. O zaman, öyle biçare bir halin insanı umutsuzluğa sevk etmemesine hayret ediyorum.[2]

---

[1] Mitchell, *Not By Reason Alone*, 58, 61.

[2] Blaise Pascal, *Pensées* (çev. A. J. Krailsheimer; Londra, 1966), 209.

Akıl ve *logos* birçok erkek ve kadını modern dünyada sayısız pratik yollarla geliştiriyordu, fakat doğaları gereği sormak zorunda kaldıkları, o güne kadar mitosun özel alanında kalan, nihai sorularla uğraşma yeterliliğinde değillerdi. Sonuç olarak Pascal tarafından tarif edildiği gibi, umutsuzluk ve yabancılaşma modern deneyimlemenin bir parçası oldu.

Fakat herkes için değil. 18. yüzyıl felsefi Aydınlanmasını ilk başlatanlardan biri olan John Locke, Pascal'ın varoluşsal endişelerinden hiçbirine sahip değildi. Hayata ve insan aklına olan inancı yüce ve kendinden emindi. Tanrı'nın varlığıyla ilgili hiçbir şüphesi yoktu; buna rağmen, doğrusunu söylemek gerekirse, duyu deneyimlemelerimizin ötesine geçen tanrısal bir varlığın gerçekliğini ispatlamanın Bacon'ın deneysel testini geçemeyeceğinin farkındaydı. Tamamen akla dayanan Locke'un dini, bazı Yahudi Marranoların da taraftarı olduğu deizme benziyordu. Doğal dünyanın bir yaratıcı için bol bol delil sağlayacağına ve aklın özgürce parıldamasına izin verildiği takdirde, herkesin kendisi için hakikati keşfedeceğine tamamen ikna olmuştu. Yanlış ve batıl fikirler dünyaya sadece, insanların kendi ortodoksilerini kabule zorlamak için rahiplerin, Engizisyon gibi, zalim ve zorba metotlar kullanmasından dolayı sızmıştı. Gerçek dinin hatırına, devlet bütün inanç çeşitlerine hoşgörüyle yaklaşmalı ve sadece pratik idare ve toplumun yönetimiyle meşgul olmalıydı. Kilise ve devlet ayrı olmalı ve birbirlerinin işlerine karışmamalıydı. Bu Akıl Çağıydı ve Locke insanlık tarihinde ilk defa erkek ve kadınların özgür olacağına ve böylece hakikati kavrayacaklarına inandı.[1]

Bu iyi huylu görüş, Aydınlanmaya ve modern, seküler, hoşgörülü devletin ilham verici idealine öncülük etti. Fransız ve Alman Aydınlanma filozofları da deizmin rasyonel dinine taraftar oldular ve eski mitsel, vahyedilmiş dinleri demode olarak gördüler. Akıl hakikatin tek kriteri olduğundan, uydurma "vahiy" düşüncesine dayanan, eski inançlar

[1] John Locke, *Letter Concerning Toleration* (Indianapolis, Ind., 1955).

bu doğal dinin naif versiyonuydular ve reddedilmeliydiler. Radikal İngiliz teolog Matthew Tindal (1655-1733) ve Roma Katoliklikten deizme dönen İrlandalı John Roland (1670-1722), inancın rasyonel olması gerektiğini ve doğal aklımızın kutsal hakikate ulaşmak için tek güvenilir yol olduğunu ve Hıristiyanlığın gizemli, doğaüstü ve mucizeden arındırılması gerektiğini iddia etti. Vahiy gereksizdi, çünkü her insanın tek başına kendisinin akletme gücünün yardımıyla hakikate ulaşması gayet mümkündü.[1] Newton'ın işaret ettiği gibi, fiziki evrenin dizaynı üzerindeki yansıma, Yaratıcı ve İlk Sebep için reddedilemez deliller sağlıyordu. Alman tarihçi Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) İsa'nın hiçbir zaman ilahi olduğunu iddia etmediğini ve hırslarının tamamen politik olduğunu öne sürmüştür. İsa sadece büyük bir öğretmen "olağanüstü, basit, yüce ve pratik bir dinin" kurucusu olarak saygı görmelidir.[2]

*Mitos*un eski hakikatleri şu an, sanki *logoi* imişler gibi yorumlanıyorlardı, sonunda hayal kırıklığına uğratmaya mahkûm tamamen yeni bir gelişme.

Bu teologların, filozofların ve tarihçilerin aklın üstünlüğünü ilan ettikleri aynı zamanda, Alman rasyonalist Immanuel Kant (1724-1804) bütün Aydınlanma projesinin altını oydu. Bir taraftan Kant modern bağımsızlık ilanlarından birini yayımladı. İnsanlarda, öğretmenlere, kiliseye ve otoritelere olan bağımlılıktan kurtulma ve kendileri için hakikati arama cesareti olmalıdır. "Aydınlanma insanın kendi kendine koyduğu vesayetten çıkıştır," diye yazdı. "Vesayet insanın başkasının yönlendirmesi olmadan kendi anlayışını kullanamamasıdır."[3] Fakat öbür taraftan, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1781) Kant, doğada farkına vardığımızı düşündüğümüz dü-

---

1 John Toland, *Christianity Not Mysterious* (1606) Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, V, *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago ve Londra, 1989), 66-69.

2 *A.g.e.*, 101.

3 Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" *On History* (der. Lewis Beck White; Indianapolis, Ind., 1963), 3.

zenin, dışsal gerçeklik ile bir ilişkisi olduğu hakkında kesin olmamızın mümkün olmadığını öne sürdü. Bu düzen sadece zihnimizin kendi yaratımıydı; hatta Newton'ın sözde bilimsel kanunları muhtemelen, insan psikolojisi hakkında kozmostan daha fazla şey anlatacaktı. Zihin kendi dışındaki fiziki dünya hakkında duyular vasıtasıyla bilgi aldığında, onu anlamlandırabilmek için kendi iç yapısına göre bu bilgiyi yeniden organize etmeliydi. Kant, zihnin, kendisi için uygulanabilir rasyonel bir görüş tasarlama kapasitesine tamamen güveniyordu, fakat insanoğlunun kendi psikolojisinden kaçmasının gerçekten imkânsız olduğunu göstererek mutlak hakikat diye bir şey olmadığını aşikâr hale getirmiştir. Bütün fikirlerimiz özünde öznel ve yorumsaldı. Descartes'ın insan zihnini ölü bir evrenin tek ve yalnız sakini olarak gördüğü yerde, Kant insanlık ile dünya arasındaki bağı tamamen kopardı ve bizi kendi kafamızın içine kapattı.[1] İnsanlığı vesayetten kurtardığı anda, onu yeni bir hapishaneye kapattı. Sıklıkla olduğu gibi, modernite bir elle verirken diğeriyle de aldı. Akıl aydınlatıcı ve özgürleştiriciydi; fakat ayrıca erkek ve kadınları, çok etkili kontrol etmeyi öğrendikleri, dünyadan uzaklaştırabilirdi. Eğer mutlak hakikat yoksa Tanrı'nın başına ne gelmişti? Diğer deistlerden farklı olarak, Kant Tanrı'nın varlığının ispatlanmasının imkânsız olduğuna inandı; çünkü tanrısal varlık duyularımızın erişiminin ötesindeydi ve bu yüzden insan zihni tarafından erişilmezdi.[2] Nihai olanla yüzleştiğinde, aklın tek başına söyleyeceği bir şey yoktu. Kant'ın sunabileceği tek teselli, aynı nedenle, Tanrı'nın varlığının aksini ispatlamanın imkânsız olmasıydı. Kant'ın kendisi dindar bir insandı ve fikirlerini dine düşman olarak görmüyordu. Fikirlerinin, inancı, akla tamamen yersiz güvenden kurtaracağını düşünüyordu. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (1788) huşu ve hayretle dolu göklerin ihtişamı gibi, ahlaki kanunların her insanın içine yazıldığına, tamamen ikna olduğu-

[1] Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, 341-48.

[2] Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone* (1793).

nu yazmıştı. Deist Tanrı için bulabildiği tek rasyonel zemin, böyle bir tanrısal varlık ve sonraki hayat ihtimali olmadan, ahlaki hareket etmemiz için bir sebep olmadığı, şeklinde gayet belirsiz bir iddiaydı. Bu, bir kanıt olarak, oldukça yetersizdi.[1] Kant'ın Tanrı'sı, insan şartlarına ilave edilmiş, sadece sonradan akla gelen bir fikirdi. Fıtri inançtan ayrı olarak, bir rasyonalistin zahmet edip buna inanması için hiçbir gerçek sebep yoktu. Bir Deist ve akıl insanı olarak, Kant'ın geçmiş erkek ve kadınlarda tek başına yardımıyla akıldan bağımsız olarak bir kutsallık anlayışı uyandıran geleneksel sembol ve uygulamalara zamanı yoktu. Kant, onun gözlerinde insan otonomisinin barbarca inkârı olan, İlahi kanun fikrine son derece karşıydı ve mistisizm, ibadet ve ritüellerde hiçbir neden göremiyordu.[2] Bir kült olmadan herhangi bir din kavramı ve ilahi müphem, gereksiz ve savunmasız olacaktı.

Yine de paradoksal olarak, Batıda aklın hakikatin tek kriteri olarak ortaya çıkışı, irrasyonel dinin patlak vermesiyle çakıştı. Çoğu Protestan ve Katolik ülkede şiddetle yayılan ve Amerikan kolonilerinde de kısa bir görünüm yapan, 16. ve 17. yüzyıl Cadı Avı Çılgınlığı, bilimsel rasyonalizm kültünün her zaman karanlık güçleri kenarda tutamadığını gösterdi. Mistisizm ve mitoloji erkek ve kadınlara bilinçdışının dünyasının üstesinden gelmeyi öğretti. Dini inancın bu tür dinselliği terk etmeye başladığı bir zamanda, bilinçaltının cinnet geçirmesi tesadüf değildi. Cadı Avı Çılgınlığı, Hıristiyan âlemi boyunca erkekler, kadınlar ve Engizisyoncular tarafından paylaşılan kolektif bir fantezi olarak tarif edilmiştir. İnsanlar şeytanlarla cinsel ilişkiye girdiklerine, satanik ritüellerde ve sapkın sefahat âlemlerinde yer almak için havada uçtuklarına inanıyordu. Cadıların, ekmek şarap ayinini taklit ederek Tanrı yerine Şeytan'a ibadet ettikleri düşünülüyordu – geleneksel inanca karşı bilinçdışı yaygın isyanı

---

1 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1788).

2 Patrick Masterson, *Atheism and Alienation: A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism* (Dublin, 1971), 30.

temsil eden bir bozulma. Tanrı çok uzak, yabancı görünmeye başlamıştı ve bazıları için şeytani olmuştu: bilinçaltı korku ve arzuları, hayali şeytan figürüne yansıtıldı ve insanın canavar versiyonu olarak tasvir edildi.[1] Büyücülükle suçlanan binlerce erkek ve kadın, Çılgınlık kendini yakıp kül etmeden önce ya asıldı ya da ateşe atıldı. İnsan zihninin bu en derin seviyelerini idrak edemeyen, yeni bilimsel rasyonalizm bu histerik öfke patlamalarını kontrol gücünden yoksundu. Devasa, korkunç ve yıkıcı bir akıldışılık ayrıca modern deneyimlemenin bir parçası oldu.

Atlantik'in her iki tarafındaki Batılı insanlar için bunlar korku verici zamanlardı. Reformasyon, Avrupa'yı tehlikeli düşman kamplara bölen, korkunç bir kırılma olmuştu. Protestanlar ve Katolikler İngiltere'de birbirlerine zulüm ediyorlardı; Fransa'da Protestan ve Katolikler arasında bir iç savaş (1562-1563) ve ülke çapında Protestan katliamı olmuştu (1572). Birbiri ardına ülkeleri içine çeken, Avrupa'nın tekrar birleşmesi umutlarını öldüren, çok güçlü dini boyutuyla bir güç mücadelesi olan Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) Avrupa'yı harabeye çevirmişti. Ayrıca politik huzursuzluk vardı. 1642'de, İngiltere Kral I. Charles'ın (1649) idamıyla sonuçlanan bir iç savaş ve Püriten Parlamenter Oliver Cromwell altında cumhuriyetin kurulmasıyla sarsıldı. Krallık 1660'ta geri getirildiğinde güçleri parlamento tarafından kısıtlanmıştı. Batıda daha demokratik kurumlar sancılı ve kanlı bir şekilde ortaya çıkıyordu. En yıkıcısı, Napoléon tarafından düzen yeniden sağlanmadan önce, terör saltanatı ve askeri diktatörlükle başarılan 1789 Fransız İhtilaliydi. Fransız İhtilalinin modern dünyaya mirası ikiyüzlüydü: İkisi de aynı derecede etkili olan, özgürlüğün yardımsever Aydınlanma ideallerini teşvik etti, fakat geride uğursuz devlet terörizminin bir hatırasını da bıraktı. Amerikan kolonilerinde, Fransa ve İngiltere'nin emperyal mülkleri üzerinde çarpıştıkları, Yedi Yıl Savaşları, Amerika'nın doğu kıyılarını korkunç za-

[1] Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (Londra, 1976).

yiatlarla kırıp geçirdi. Bu Bağımsızlık Savaşına (1775-1783) ve modern dünyanın ilk seküler cumhuriyetinin kuruluşuna yol açtı. Batıda daha hoşgörülü ve âdil bir sosyal düzen doğuyordu; fakat bu neredeyse iki yüzyıllık şiddetten sonra başarılabildi.

Kargaşa dönemlerinde insanlar dine döndü ve bazıları bu yeni şartlarda inancın eski formlarının artık işe yaramadığını anladı. Ahlaksızlık hareketleri, Musevilikteki sonraki Sabetaycı devrime benzer şekilde, geçmişle bağları yıkmaya ve tutarsızca yeni bir şeylere ulaşmaya girişti. İç savaştan sonra, 17. yüzyıl İngiltere'sinde Jacob Bauthumely ve Lawrence Clarkson (1615-67) yeni başlamakta olan bir ateizmi vaaz ettiler. Bauthumely, *The Light and Dark Sides of God* (1650) adlı kitabında, uzak ve ayrı bir tanrısal varlığın putperestlik olduğunu ileri sürdü; Tanrı İsa'dan ayrı olarak insanların içinde tecessüd etmişti, günah dahil her şeyde ilahi olan vardı. Clarkson için, *The Single Eye*'da, günah sadece insan fantezisiydi ve kötülük Tanrı'nın bir vahyiydi. Radikal bir Baptist, Abiezer Coppe (1619-72) pervasızca cinsel tabuları yıkacak ve halk içinde küfürler edecekti. Çok yakında Mesih'in "Yüce Tesviyeci" olarak döneceğine ve bu çürümüş ve ikiyüzlü düzeni silip süpüreceğine inanıyordu.[1] Ahlaksızlık hareketleri New England'daki Amerikan kolonilerinde vardı. Popüler Püriten bir vaiz John Cotton (1585-1652), 1635'te Massachusetts'e vardı ve iyi işlerin amaçsız ve iyi hayatın gereksiz olduğunu savundu: Tanrı bu insan yapımı kurallar olmadan da bizi kurtarabilirdi. Müridi Anne Hutchinson (1590-1643) Tanrı'dan kişisel vahiyler aldığını ve artık İncil okumaya ve iyi işler yapmaya gerek hissetmediğini iddia etti.[2] Bu isyankârlar şüphesiz hayatın temelden değiştiği, yeni

---

[1] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (Londra, 1957), 303-18.

[2] David S. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1985), 67-90.

dünyada eski kısıtların artık uygulanabilir olamadığına dair, gelişme aşamasındaki hislerini ifade etmeye çalışıyorlardı. Sürekli yenilik döneminde, bazılarının dini ve etik bağımsızlık ve yenilik içinde buluşlar yapması kaçınılmaz olacaktı.

Diğerleri yeni çağın ideallerini dini bir yolla ifade etmeye çalıştılar. Arkadaşlar Topluluğunun kurucusu, George Fox (1624-1691), Kant tarafından tarif edilenden farklı olmayan bir aydınlanma vaaz etti. Onun Quakerleri kendi kalplerindeki bir ışığı aramalıydı; Fox onlara "Başkasının yönlendirmesi olmadan kendi kavrayışlarını kullanmalarını" öğretiyordu.[1] O, dinin bu bilim çağında "deneysel" olması ve sadece yetkili bir kurum tarafından değil, kişisel tecrübe tarafından teyit edilmesi gerektiğine inanıyordu.[2] Arkadaşlar Topluluğu, yeni demokratik idealleri destekledi: Bütün insanlar eşitti. Quakerler kimseye şapka çıkarmamalıydı. Bilgisiz erkek ve kadınlar üniversite mezunu din adamlarına boyun eğmemeliydi, fakat kendi fikirlerini bilinir yapmalıydılar. Aynı şekilde, John Wesley (1703-1791) bilimsel metot ve sistemi dinselliğe uygulamaya çalıştı. Onun "Metodistleri" katı bir ibadet, İncil okuma, oruç tutma ve hayırseverlik rejimi takip ediyordu. Wesley, Kant gibi, inancın akıldan kurtarılmasını iyi karşıladı ve dini kafadaki bir doktrin değil kalpte bir ışık olduğunu ilan etti. Hıristiyanlığın son yıllarda "tıkanmış ve engellenmiş" olduğunu gösteren rasyonel ve tarihi deliller, nimet bile olabilirdi. Bu erkek ve kadınları özgürleştirecek, "içlerine bakmaya ve kalplerinde parıldayan ışığa kulak vermeye" zorlayacaktı.[3]

Hıristiyanlar bölündüler: bazıları *filozofları* takip ederek inançlarının sırrını çözmeye ve rasyonelleştirmeye çalıştı; diğerleri aklı tamamen terk etti. Bu özellikle Amerikan kolonilerinde ortaya çıkan endişe verici bir gelişmeydi. Bu ayrışmanın yansımalarından biri Birleşik Devletler'de 19.

---

1 *A.g.e.*, 69.

2 *A.g.e.*, 112.

3 Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, 118.

yüzyılda Köktendinciliğin gelişmesi olacaktı. İlk yıllarda, Püriten New Englandlılar dışında kolonicilerin çoğu, dine kayıtsız kalmıştı; koloniler 17. yüzyılın sonlarına doğru tamamen sekülerleşmiş gibi görünüyordu.[1] Fakat 18. yüzyılın başları boyunca, Protestan mezhepler yeniden canlandı, Hıristiyan hayatı yeni dünyada eskisinden daha resmi hale geldi. Başlangıçtan beri kiliseye ait otoriteyi reddeden ve kendi liderliklerini takip etme hakkında ısrar eden Quakerler, Baptistler ve Presbiteryenler gibi farklı düşünen fırkalar, Philadelphia'da, yerel topluluklara göz kulak olan meclisler kurdular, din adamlarını gözetlediler, vaizleri teftiş ettiler ve sapkın düşünceleri bitirdiler. Bu üç mezhepte modernleştirici fakat zorlayıcı merkezileşmenin sonucu olarak ortaya çıktı ve sayıları dramatik şekilde arttı. Aynı zamanda Maryland'de İngiltere Kilisesi kuruldu, zarif kiliseler New York City, Boston ve Charleston'un siluetini dönüştürdü.[2]

Fakat bir yanda daha fazla kontrol ve disipline bir yönelme varken, ayrıca rasyonelleşmiş kısıtlamalarına karşı şiddetli taşralı reaksiyonları vardı. Muhafazakâr din her zaman mitoloji ve aklı tamamlayıcı olarak gördü; her biri diğeri olmadan daha yoksul olurdu. Bu, aklın sıklıkla önemli, yardımcı rol oynamasına izin verilen dini meselelerde de söz konusuydu. Fakat bazı yeni Protestan hareketlerde aklı kenarda bırakma veya tamamen terk etme eğilimleri (Luther'e kadar izi sürülebilecek hareketler) rahatsız edici bir rasyonaliteye yol açtı. Quakerler böyle isimlendirildi, çünkü ilk zamanlarda dini cezbelerini sıklıkla çok şiddetli ifade edeceklerdi: ürpermeleri, ulumaları, bağırmaları, –bir gözlemcinin ifadesiyle– köpek havlaması yapmaları, sığırlar gibi etrafta deli gibi koşmaları ve domuz gibi çığlık atmalarıyla biliniyorlardı.[3] İngiltere Kilisesinin varsayılan "Paracılığına"

---

1 Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith, Christianity and the American People* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1990), 36-66.

2 *A.g.e.*, 98-128.

3 Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World*, 113.

muhalefetle başlayan, Radikal Kalvinistler olan Püritenlerin de aşırı ve çalkantılı bir dinselliği vardı. Onların "yeniden doğma" dönüşleri sıklıkla travmatikti; çoğu, mutlulukla Tanrı'nın kollarına gömüldüklerinde, atılımdan önceki suçluluk, korku ve felç edici şüphenin ıstırabını deneyimliyordu. Dönüşleri onlara büyük enerji veriyordu ve erken modernitede önemli roller oynamalarına imkân sağlıyordu. İyi kapitalist ve sıklıkla iyi bilim adamlarıydılar. Fakat bazen inayetin etkileri zamanla yok oluyordu ve Püritenler eski hale dönmenin ıstırabını yaşıyor, kronik depresif hallere düşüyor ve hatta birkaç olayda intihar ediyorlardı.[1]

Muhafazakâr din genellikle bu şekilde histerik değildi. Ritüelleri ve kültleri insanların gerçeklikle uyumlu olmasına göre dizayn edilmişti. İçki âlemli kültler ve çılgınca kendinden geçmeler şüphesiz olmuştur, fakat çoğunluktansa birkaç kişiyle sınırlı kalmıştır. Mistisizm kitleler için değildi. En iyi durumda, onun sağlıksız fiziki hallere düşmediğinden emin olmak için üstadın çok iyi şekilde gözetlendiği, birebir bir süreçti. Bilinçdışına inme büyük yetenek, zekâ ve disiplin gerektiren bir girişimdi. Uzman rehberliği mümkün olmadığında, sonuçlar içler acısı olabilirdi. Yetersiz dinsel yönlendirmeden kaynaklanan, bazı ortaçağ Hıristiyan azizlerin çılgın ve nevrotik davranışları, alternatif zihin durumlarının disiplinsiz bir şekilde geliştirilmesinin tehlikelerini göstermiştir. Avilalı Teresa'nın ve Haççı John'un reformları açık bir şekilde bu suiistimalleri düzeltmek için dizayn edilmişti. Mistik seyahatler topluca yapıldığında, kalabalık histerisine, Sabetaycıların nihilizmine ve bazı Püritenlerin zihinsel dengesizliklerine dejenere olabiliyordu.

Duygusal aşırılıklar, 18. yüzyıl boyunca Amerikan dini hayatının özelliği haline geldi. Özellikle 1734 yılında Connecticut,

---

[1] R. C. Lovelace, "Puritan Spirituality: The Search for a Rightly Reformed Church," Louis Dupré ve Don E. Saliers (der.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (Londra ve New York, 1989), 313-15.

Northampton'da patlak veren ve bilgili Kalvinist papaz Jonathan Edwards (1703-58) tarafından kaydedilen İlk Büyük Uyanışta daha belirgindi. Uyanıştan önce Edwards, Northampton halkının dindar olmadığını, fakat 1734 yılında iki genç aniden ölünce (Edwards'ın kendi duygusal vaazlarıyla desteklenen) şokun kasabayı, Massachusetts ve Long Island'da salgın gibi yayılan, coşkulu bir dindarlığa daldırdığını anlattı. İnsanlar çalışmayı bıraktı ve tüm günlerini İncil okuyarak geçirdi. Altı ay içinde üç yüz kişi paralayan bir "yeniden doğuş" dönüşümü deneyimledi. Yüce yüksekler ile perişan eden alçaklar arasında gidip geldiler; bazen bayağı umutsuzdular ve "Tanrı'nın merhametinin ötesinde olduğunu düşünmeye hazır oldukları bir suçluluk hissi altında, dipsiz kuyulara düşmüşlerdi." Başka bir zaman "Kahkahalarla gülecek, aynı zamanda gözyaşları bir sel gibi akacak ve naralara karışacaktı."[1] İngiliz Metodist vaiz George Whitefield (1714-70) kolonileri gezip ikinci dalgayı ateşlerken, yeniden diriliş kendini yakıp kül ediyordu. Vaazları sırasında insanlar baygınlık geçirdi, gözyaşı döktü ve feryat ettiler; kiliseler kurtulduğunu hayal edenlerin ağlamaları ve lanetlendiğine ikna olan talihsizlerin inlemeleriyle sarsıldı. Etkilenenler, sadece basit ve eğitimsiz kişiler değildi. Whitefield, Harvard ve Yale'de coşkulu bir şekilde karşılandı, turunu 1740 yılında Boston Common'da 30.000 kişiye vaaz ettiği geniş katılımlı bir gösteri ile sona erdirdi.

Edwards, Uyanış hakkındaki bu tür duygusallığın tehlikelerini gösterdi. Yeniden diriliş Northampton'da kaybolduğunda, bir kişi bu coşkulu zevkin kaybolmasının tek anlamının kendisinin cehennemlik olduğuna ikna olarak, üzüntüden intihar etti. Diğer şehirlerde de "halk yığınları...onlara güçlü bir şekilde tavsiye edilmiş ve onlara baskı kurulmuş görünüyordu, birileri onlarla konuşmuş gibi, 'kendi boğazını kes, şimdi

---

[1] Jonathan Edwards, "A Faithful Narrative of the Surprizing Work of God in Northampton, Connecticut," Sherwood Eliot Wirt (der.), *Spiritual Awakening: Classic Writings of the Eighteenth Century to Inspire and Help the Twentieth-Century Reader* (Tring, 1988), 110.

tam zamanı. Şimdi!'." İki adam "garip coşkulu hezeyanlarla" deliye döndü.[1] Edwards çoğu insanın Uyanıştan önce daha sakin ve huzurlu olduğunda ısrar etti, fakat onun savunması dini sırf bir kalp işi olarak hayal etmenin ne kadar tehlikeli olabileceğini gösterdi. Din irrasyonel olarak algılandığında ve en iyi muhafazakâr dinselliğin yerleşik kısıtlamaları atıldığında, insanlar her çeşit hezeyanlara tutsak olabilirdi. Travma sırasında insanlara yol göstermek için kültün ritüelleri dikkatlice dizayn edilmişti, böylece sağlıklı bir şekilde öbür taraftan çıkılabilirdi. Bu, mistiğin keder ve terk edilmişliğini ifade etmesine izin verilen, fakat gece ibadeti keyifli bir şekilde bitirtilen, Lurianik Kabalanın ayinlerinde açıktı, aynı şekilde, Hüseyin'in yasını tutmak için olan popüler Şii alayında, insanlara hayal kırıklıkları ve kızgınlıkları için bir çıkış yolu verildi, fakat ritüalize bir şekilde: genellikle seremoni bittiğinde cinnet getirmiyorlar ve öfkelerini zengin ve güçlülere boşaltmıyorlardı. Fakat Northampton'da, geçiş ayini boyunca, insanlara yardım edecek stilize bir kült yoktu. Her şey kendiliğinden ve disiplinsizdi. İnsanların her çeşit duygularına ve hatta onlara teslim olmalarına izin verilmişti. Birkaçı için bunun ölümcül olduğu ortaya çıktı.

Bununla birlikte Edwards Uyanışın Tanrı'nın işi olduğuna inanıyordu. Yeni bir çağın şafağının söktüğünü ve dünyanın geri kalanına yayılacağını gösterdi. Yeniden dirilişin yardımıyla, Edwards Hıristiyanların dünyada Tanrı'nın krallığını kuracağına inanmıştı; topluluk Tanrı'nın kendisinin hakikatini ve adaletini yansıtacaktı. Uyanışla ilgili radikal hiçbir şey yoktu. Edwards ve Whitefield dinleyicilerini İngiliz idaresine karşı isyana, demokratik hükümet için kampanyaya veya hatta zenginliğin dağıtılmasına zorlamadı, fakat deneyimleme Amerikan Devrimine giden yolun hazırlanmasına yardım etti.[2] Coşkulu deneyimleme, devrimci

---

[1] *A.g.e.*, 113

[2] Ruth H. Bloch, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought (1756-1800)* (Cambridge, B.K., 1985), 14-15.

liderlerin Deist Aydınlanma idealleriyle bir ilişki kuramayan Amerikalıları, çok mutlu özgürlük halinin hatıralarıyla birlikte terk etti. "Özgürlük" kelimesi çoklukla dönüşün neşesini ve normal hayatın acı ve kederlerinden kurtuluşu tanımlamak için kullanıldı. Edwards ve Whitefield'in her ikisi de cemaatlerini, kendi coşkulu inançlarını, yeniden doğmayan ve çılgınlığı rasyonalist küçümsemeyle gören, elitlerinkinden üstün görmeye, cesaretlendirdiler. Yeniden dirilişi kınayan din adamlarının kibirini hatırlayanların çoğu, Amerikan Kalvinistlerin çoğunun Hıristiyanlık deneyimlemelerinin bir parçası haline gelen, kurumsal otoriteye karşı güçlü bir güvensizlikle kaldılar. Uyanış Amerikan tarihindeki kitle hareketlerinin ilki oldu; insanlara, tarihin akışını değiştirdiğine inandıkları, şok edici olaylarda yer almış olmanın çarpıcı bir deneyimlemesini verdi.[1]

Fakat Uyanış ortanın aşağısındaki kolonilerin Kalvinist mezheplerini de böldü. Bostonlı rahipler Jonathan Mayhew (1720-1766) ve Charles Chauncy (1705-1787) gibi, Eski Işıklar olarak bilinmeye başlanan insanlar, Hıristiyanlığın rasyonel ve aydınlanmış bir inanç olması gerektiğine inandılar, yeniden diriliş histerisinden dehşete düştüler ve anti-entelektüel önyargılarına itimat etmediler.[2] Aşağı sınıflar, özerk Yeni Işık kiliselerinin duygusal dindarlığına yönelirken, Eski Işıklar toplumun daha müreffeh kesiminden geliyordu. 1740'lar boyunca iki yüzün üzerinde cemaat mevcut mezheplerini terk ederek kendi kiliselerini kurdular.[3] 1741'de Presbiteryen Yeni Işıklar, Presbiteryen sinodundan (Hıristiyanlık'ta dini veya idari problemleri çözmek için din adamlarının oluşturduğu genel ya da yerel kurul –çn.) ayrıldılar, rahip yetiştirmek için kendi okullarını kurdular, özellikle New Jersey, Princeton'daki Nassau Hall. Daha sonra ayrılık iyileşti, fakat ara dönemde Yeni Işıklar, 19. yüzyılın sonundaki köktendinci ha-

---

1 *A.g.e.*, 18-20

2 Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 160.

3 *A.g.e.*, 150.

reketlerin ortaya çıkışı sırasında çok önemli olacak, ayrılıkçı ve kurumsal bir kimlik kazandı.

Uyanış herkesi sarstı ve bundan sonra Eski Işıklar bile mevcut olaylara apokaliptik önem atfetmeye hazırdı. Jonathan Mayhew Kasım 1755'te dünyanın farklı yerlerinde eşzamanlı bir dizi deprem meydana geldiğinde "Büyük devrimlerin yakın olduğuna" ikna olmuştu; "dünyanın dini ve politik durumunda bazı çok önemli değişiklikleri" sabırsızlıkla bekliyordu.[1] Mayhew, Protestan İngiltere ve Katolik Fransa arasındaki, Amerika ve Kanada'daki kolonyal varlıkları için Yedi Yıl Savaşları boyunca yaptıkları, emperyal mücadeleyi, sezgisel olarak eskatolojik terimler içinde gördü. Bunun Mesih'in ikinci gelişini, Son Günlerin Büyük Taliplisi, Deccal olan Papanın gücünü zayıflatarak, hızlandıracağına inanıyordu.[2] Yeni Işıklar Amerika'yı da Yedi Yıl Savaşları sırasında kötülüğün güçleriyle olan kozmik savaşta, ön saflarda savaşırken görüyorlardı. Maganda bir kalabalığın Papanın temsili kuklasını yaktıkları bu zamanda, Papa Günü (5 Kasım) yıllık tatil oldu.[3] Bunlar korkunç ve şiddet dolu zamanlardı. Amerikalılar, halen hayatlarına bir anlam vermesi ve başlarına gelen trajedileri açıklaması için eski mitolojilere bakıyorlardı. Yaklaşmakta olan bir değişimi hissettikleri görülüyordu ve böyle yapınca, Fransa ve Roma Katolik Kilisesini şeytan ve erdemli Amerikan değerler sistemine tamamen zıt olarak gördüklerinden, bir nefret dini geliştirdiler.[4] Bu apokaliptik fantezileri geliştirdikçe, Papalık yok edilmedikçe bir kurtuluşun, nihai hükmün, özgürlüğün ve bin yıllık barışın olmayacağını anladıkları görüldü. Bu dünyayı varlığa çıkarmak için kanlı bir tasfiye gerekli olacaktı. Ağarmakta olan moderniteye bir tepki olarak sıklıkla evrilecek bir nefret teo-

---

1 *Practical Discourses on the Occasion of the Earthquakes*, November 1755 (Boston, 1760), 369-70.

2 *Seven Discourses* (Portsmouth, 1756), 168.

3 Bloch, *Visionary Republic*, 37-58.

4 *A.g.e.*, 60-61

lojisi bulmalıydık. Amerikalılar dönüşümün yakında olduğunu hissedebiliyordu, fakat halen eski dünyaya mensuptular. Yedi Yıl Savaşlarının ekonomik etkileri, İngiliz Hükümetinin Amerikan kolonilerine yeni vergiler koymasına yol açtı ve bu 1775 Amerikan Bağımsızlık Savaşının patlamasına sebep olan devrimsel krizi kışkırttı. Bu uzatmalı mücadele boyunca Amerikalılar, modern değerler sisteminin esası olan geçmişle bağların radikal bir şekilde koparılması acılı sürecini başlattılar ve onların nefret dini bu gelişmede çok önemli bir rol oynayacaktı.

Devrimin liderleri –örneğin George Washington, John ve Samuel Adams, Thomas Jefferson ve Benjamin Franklin– devrimi seküler bir olay olarak deneyimlediler. Onlar rasyonel Aydınlanmanın insanlarıydı, John Locke, İskoç Sağduyu felsefesi, Radikal Whig (Liberal Parti) ideolojisinden ilham almışlardı. Onlar deistti; vahiy ve Mesih'in ilahiliği fikirlerinde daha Ortodoks Hıristiyanlardan ayrılıyorlardı. Devrime doğru yavaşça ve isteksizce hareket ederek, emperyal bir güce karşı uyanık ve pragmatik bir mücadele yürüttüler. Kesinlikle kendilerini Deccal'ın lejyonlarına karşı kozmik bir savaş yürütüyor olarak görmediler. İngiltere'den ayrılık kaçınılmaz hale gelince, amaçları pratik ve dünyevi hedeflerle sınırlıydı; "birleşik koloniler özgür ve bağımsız devletlerdir ve olma hakkına sahiptir." Jefferson tarafından, John Adams ve Franklin ile birlikte kaleme alınan ve Kolonyal Kongre tarafından 4 Temmuz 1776 yılında onaylanan, Bağımsızlık Bildirisi bir Aydınlanma belgesiydi ve Locke tarafından ileri sürülen aşikâr insan hakları ideallerine dayanıyordu. Bu haklar "hayat, özgürlük ve mutluluğun peşinde koşma" olarak tanımlandı. Bildiri bağımsızlık, otonomi ve Doğanın Deist Tanrısı adına eşitlik modern ideallerine hitap ediyordu. Buna rağmen Bildiri politik olarak radikal değildi. Toplumun zenginliğinin yeniden dağıtılması ve bin yıllık düzenin kurulması gibi ütopik konuşmalar yoktu. Bu pratik, rasyonel *logos*, geniş kapsamlı fakat sürdürülebilir eylem programının taslağını hazırlıyordu.

Amerikan Cumhuriyetinin Kurucu Babaları aristokratik elitlerdi ve fikirleri özgün değildi. Amerikalıların büyük bir kısmı Kalviniştti ve rasyonel değerler sistemiyle ilişki kuramıyorlardı. Gerçekten çoğunluğu deizmi satanik bir ideoloji olarak görüyordu.[1] Başlangıçta kolonicilerin çoğu İngiltere'den ayrılma konusunda en az liderleri kadar isteksizdi. Devrimsel mücadeleye hepsi katılmadı. 30.000 kişi savaşta İngiliz saflarında yer aldı, savaştan sonra 80.000 ile 100.000 civarında kişi Kanada, Batı Hint Adaları veya İngiltere'ye göç etti.[2] Bağımsızlık için savaşmaya seçilenler, en az kurucuların seküler ideallerden motive oldukları kadar Hıristiyanlığın eski mitleri ve bin yıllık hayalleriyle motive olacaklardı. Doğrusu, dini söylemler ile politik söylemleri birbirinden ayırmak gittikçe zorlaştı. Seküler ve dini ideoloji, Amerika için çok farklı umutları olan, kolonicilerin emperyal İngiltere'ye karşı olan güçlere katılması için yaratıcı bir şekilde harmanlandı. Benzer bir dini ve seküler idealizm ortaklığını, emperyal bir güce karşı bağımsızlık bildirisi olan, İran İslam Devriminde de (1978-1979) göreceğiz.

Devrimsel mücadelenin ilk on yılında insanlar geçmişle bağlarını radikal bir şekilde koparmak konusunda isteksizdi. İngiltere ile kopan ilişkiler akla hayale gelmez görünüyordu ve çoğu İngiliz hükümetinin politikalarını değiştireceğini umut ediyordu. Hiç kimse ileri doğru geleceğe heyecanla gerilmiyordu veya yeni bir dünya düzeni hayal etmiyordu. Çoğu Amerikalı sezgisel olarak krizlere halen premodern yollarla tepki veriyordu: Konumlarını sürdürmek için idealize geçmişe bakıyorlardı. Devrim liderleri ve daha seküler Radikal Whig ideolojisini kabul edenler ilhamlarını, 1066 yılındaki işgalci Normanlara karşı Saksonların mücadelesinden veya daha yakın İngiliz İç Savaşı sırasında Püriten parlamenterlerin mücadelesinden aldılar.

---

[1] Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 218-26.

[2] Bloch, *Visionary Republic*, 77-81.

Kalvinistler Yeni İngiltere'deki Altın Çağlarına bakıp, Eski İngiltere'de Püritenlerin zorba Anglikan müesses nizamına karşı mücadelesini anımsadılar; Amerikan vahşi doğasında dindar bir toplum yaratarak, Yeni Dünyadaki baskıya karşı özgürlük ve bağımsızlık aradılar. Bu dönemin vaazlarında ve devrimsel retoriğinde vurgu geçmişin kıymetli başarılarını muhafaza etmek üzerineydi. Radikal değişim fikri düşme ve çöküş korkusu ilham etti. Koloniciler miraslarını eski muhafazakâr ruha göre muhafaza etmeye çabalıyorlardı. Geçmiş cennet gibi sunuluyordu, gelecek ise potansiyel olarak korkunç. Devrim liderleri, eylemlerinin, gelenekten radikal bir kopuş olduğu takdirde kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak felaketi uzakta tutmaya göre dizayn edildiğini açıkladılar. İngiliz politikasının muhtemel sonuçlarını korkuyla ve İncil'in apokaliptik dilini kullanarak anlattılar.[1]

Fakat bu değişti. İngilizler inatçı bir şekilde tartışmalı emperyal politikalarına yapışınca, koloniciler gemileri yaktı. Boston Tea Party (1773) ve Lexington ve Concord Savaşlarından (1775) sonra bir dönüş olmayacaktı. Bağımsızlık Bildirisi eski düzenden kopma ve daha önce görülmemiş bir geleceğe doğru gitme konusunda, yeni ve cesur bir kararlılığı ifade ediyordu. Bu açıdan Avrupa'daki bilimsel devrimi karakterize eden entelektüel bağımsızlık ve putkırıcılığın politik terimlerle ifade edildiği Bildiri modernleştirici bir dokümandı. Fakat kolonistlerin çoğu, John Locke yerine daha çok Hıristiyan mitlerinin kehanetlerinden ilham alıyordu. Modern politik otonomiye, onlara tanıdık gelen, en derin inançlarıyla yankılanan ve bu zorlu dönüşümü yapmalarını sağlayacak psikolojik gücü bulmalarını sağlayan, mitolojik bir paketle yaklaşacaklardı. Sık sık bulacağımız gibi, din insanlara sancılı moderniteye geçiş ayini boyunca gerekli araçları sağlıyor.

Bu nedenle ana-akım kiliselerin birçoğu (hatta Anglikanlar) Sam Adams gibi popülist devrimci liderlerin retorikle-

[1] *A.g.e.*, 65-67

rini Hıristiyanlaştırdı. Erdemin öneminden ve hükümetin sorumluluğundan bahsettiklerinde, bu Adams'ın İngiliz görevlilerin yolsuzluklarını ateşli bir şekilde açığa çıkarmasını anlamlandıracaktı.[1] Büyük Uyanış şimdiden Yeni Işık Kalvinistlerini müesses nizam hakkında tedbirli ve önemli değişikleri etkilemede yeteneklerinden emin hale getirmişti. Devrim liderleri "özgürlükten" bahsettiklerinde, çoktan dini anlamla doymuş bir terim kullandılar: bu inayetten, İncillerin özgürlüğünden ve Tanrı'nın Çocuklarından çağrışımlar taşıdı. Tüm baskıların sona ereceği Tanrı'nın Krallığı ve dünyayı dönüştürmede Tanrı'nın aracı olacak Seçilmiş İnsan miti gibi temalara ilintilendi.[2] Yale Üniversitesi Rektörü Timothy Dwight (1752-1817) coşkulu bir şekilde "Emmanuel'in Topraklarında" başlamakta olan bir devrimden ve Amerika'nın "En yüksek azizlere verilmesi gereken bu yeni ve özel krallığın ana merkezi" olmasından bahsediyordu.[3] 1775'te Connecticut vaizi Ebenezer Baldwin savaşın felaketlerinin sadece Tanrı'nın Yeni Dünya için planlarını hızlandıracağında ısrar etti. İsa muhteşem krallığını Amerika'da kuracaktı: Özgürlük, din ve bilgi Avrupa'dan sürülmüştü ve Atlantik'i geçerek batıya taşınmıştı. Mevcut krizler, mevcut yozlaşmış düzenin Son Günlerini hazırlıyordu. Philadelphia'da Belediye Başkanı William Smith için koloniler, Tanrı'nın "Özgürlük, Sanat ve Semavi Bilgi için seçilmiş merkeziydi."[4]

Fakat kilise adamlarının politikayı kutsallaştırdıkları gibi, seküler liderler de Hıristiyan ütopyacılığının dilini kullandı. John Adams geriye baktığında, Amerika'ya yerleşmeyi, Tanrı'nın, tüm insanlığın aydınlanması için planı olarak gördü.[5] Thomas Paine "bizim dünyayı yeniden başlat-

---

1 Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 198.

2 Bloch, *Visionary Republic*, 81-88.

3 A Valedictory Address to the Young Gentlemen Who Commenced Bachelors of Arts, 27 Temmuz 1776 (New Haven, Conn., 1776), 14.

4 Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World*, 226.

5 *A.g.e.*

ma gücümüz olduğuna" ikna olmuştu. Nuh'un zamanından bu yana mevcut durum gibi bir durum meydana gelmedi. Yeni dünyanın doğumu çok yakındaydı.[1] Liderlerin rasyonel pragmatizmleri tek başına insanların anavatan ile bağlarını koparark, bilinmeyen bir geleceğe korkulu bir yolculuk yapmasına yardım etmeye yeterli olmayacaktı. Hıristiyan eskatolojisinin şevk, imge ve mitolojisi devrimsel mücadeleye anlam verdi ve sekülarist ve Kalvinistlere aynı şekilde gelenekten kararlı ve sarsıcı kopuş için yardım etti.

Böylece nefret teolojisi Yedi Yıl Savaşları sırasında patlak verdi. İranlıların daha sonra Amerika'ya, İslam Devrimi sırasında "Büyük Şeytan" demelerine benzer şekilde, İngiliz subaylar devrimsel kriz sırasında şeytanla aynı ligde resmedildi. Mahut Damga Kanunu (1765) kabul edildikten sonra, vatansever şarkılar ve şiirler, kanunun failleri Lord Bute, Grenville ve North'u, Amerikalıları şeytanın ebedi krallığına cezbetmek için tuzaklar kuran, Şeytan'ın yardakçıları olarak gösterdi. Damga, Vahiyler Kitabı'na göre, Son Günlerde lanetlenmiş olanlara basılacak olan "Canavarın alameti" olarak tarif edilmişti. Politik gösteri alayı sırasında İngiliz Bakanları temsil eden kuklalar Şeytan'ın resimlerinin yani başında taşındı ve tüm koloniler boyunca "özgürlük ağaçlarında" asıldılar.[2] Kral III. George 1774'te, Yedi Yıl Savaşları sırasında işgal ettiği Kanada bölgesindeki Fransız Katoliklere dini özgürlük bağışladığında Deccal ile ilişkilendirildi. Resimleri şimdi Deccal Papa ve Şeytan'ın resimleri ile birlikte özgürlük ağaçlarını süslüyordu.[3] En eğitimli kolonistler bile bu gizli kozmik komplo korkusuna av oldular. Harvard ve Yale üniversiteleri rektörlerinin ikisi de kolonicilerin şeytani güçlere karşı savaştığına inanıyordu ve "keyfi güce en uygun din" Papalığın yakın zamanda bozguna uğramasını sabırsızlıkla bekliyorlardı. Bağımsızlık Savaşı, Tanrı'nın Bin

[1] Thomas Paine, *Common Sense and the Crisis* (New York, 1975), 59.

[2] Bloch, *Visionary Republic*, 55.

[3] *A.g.e.*, 60-63.

Yıllık Krallığının Amerika'ya varmasını haber verecek olan Papalık Deccal'inin yok edilmesi için, Tanrı'nın dizaynının bir parçası haline geldi.[1] Bu yaygın paranoyak komplocu görüş ve sıradan politik çatışmaları bile iyi ve kötünün güçleri arasındaki kozmik savaş olarak görme eğilimi maalesef, insanlar yeni dünyaya girip, devrimsel bir mücadeleye girişiklerinde sıklıkla meydana gelir. Bu satanik mitoloji kolonicilere halen güçlü bir şekilde artık yakınlık hissettikleri eski dünyadan kesin bir şekilde ayırmalarına yardımcı oldu. Şeytanlaştırılan İngiltere etik-dışı ve Amerika'nın zıt kutbu "öteki"ye dönüştürüldü ve böylece kolonicilerin kendileri için ayırt edici bir kimlik şekillendirmelerine ve var etmek için savaştıkları yeni düzeni ifade etmelerine imkân sağladı.

Böylece din ilk modern seküler cumhuriyetin kurulmasında anahtar bir rol oynadı. Devrimden sonra, yeni bağımsızlık kazanmış devletler anayasalarını yazarken, Tanrı'ya en baştan savma şekilde değinildi. 1786 yılında Thomas Jefferson Virginia'daki Anglikan kilisesini devletten ayırdı; çıkardığı yasa inanç konularında zorlamanın "günahkâr ve zorbalık" olduğunu, insanlar kendi fikirlerini açıklamakta özgür olduğunda hakikatin ortaya çıkacağını ve din ve politika arasında "ayrım duvarı" olması gerektiğini ilan etti.[2] Yasa, İngiltere Kilisesinin imtiyazlı konumundan rahatsızlık duyan, Virginia Baptistleri, Metodistleri ve Presbiteryenleri tarafından desteklendi. Diğer eyaletler de Virginia'yı takip ederek, kendi kiliselerini devletten ayırdılar, bunu en son yapan 1833 yılında Massachusetts oldu. 1787 yılında federal anayasanın taslağı, Philadelphia konvansiyonunda hazırlanırken, Tanrı'ya hiç değinilmedi, Haklar Bildirgesinde (1789), Anayasanın İlk Değişikliği resmen din ve devleti ayırdı; "Kongre dinin kurulması veya serbest hareketin yasaklanmasıyla ilgili hiçbir kanun yapmamalı." Bundan böyle Amerika'da inanç özel ve gönüllü bir iş olacaktı. Bu devrimsel bir

[1] *A.g.e.*, 29,31.

[2] Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 262-65.

adımdı ve Akıl Çağının en büyük başarılarından biri olarak selamlandı. Ardındaki düşünce Aydınlanmanın hoşgörülü felsefesinden ilham aldı ve Kurucu Babalar daha pragmatik düşüncelerle hareket ettiler. Federal Anayasa'nın devletlerin birliğini muhafaza için hayati olduğunu biliyorlardı ve federal hükümet herhangi bir Protestan mezhebiyle bağ kurarsa veya onu Birleşik Devletler'in resmi inancı olarak ilan ederse, anayasanın onaylanmayacağının farkına varmışlardı. Örneğin Kongregasyonalist Massachusetts, Anglikan Kilisesiyle bağ kuran bir anayasayı onaylamayacaktı. Bu ayrıca anayasanın 6. maddesinin 3. paragrafının federal hükümet ofisleri için dini testi kaldırmasının sebebiydi. Kurucuların din ile devleti ayırmalarında ve politikayı sekülerleştirmelerinde bir idealizm vardı, fakat yeni ulus bir mezhep seçeneğinin üzerine kimliğini kurup tüm vatandaşlarının bağlılığını sürdüremezdi. Modern devletin gerekleri onun hoşgörülü, bundan dolayı seküler olmasını talep eder.[1]

Paradoksal olarak yeni seküler Birleşik Devletler tutkulu bir şekilde Hıristiyan bir ulus olmuştu. 1780'ler ve hatta daha çok 1790'lar boyunca bütün kiliseler yeni bir büyüme deneyimledi ve Kurucu Babaların Aydınlanma ideolojisiyle karşı karşıya gelmeye başladılar.[2] Şimdi Amerikan bağımsızlığını kutsallaştırdılar: yeni cumhuriyetin Tanrı'nın bir başarısı olduğunu ileri sürdüler. Devrimsel savaş cennete karşı cehennemin sebebi olmuştu.[3] Sadece eski İsrail kendi tarihinde böyle doğrudan ilahi bir müdahaleyi deneyimlemişti. Belki anayasada Tanrı'ya değinilmemiş olabilir, diye kaydetti alaycı bir şekilde Timothy Dwight, fakat öğrencilerini "ülkenizin tarihine bakın, İsrail halkına Mısır'da gösterilen inayet ve ilahi koruma ve sevkin harika delillerinden...

---

1 John F. Wilson, "Religion, Government and Power in the New American Nation," Mark A. Noll (der.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s* (Oxford ve New York, 1990).

2 Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 222.

3 *A.g.e.*, 216

daha azını kesinlikle bulamayacaksiniz" diye teşvik etti.[1] Din adamları emin bir şekilde Amerikan halkının daha dindar olacağını tahmin etti; sınırların genişlemesini gelmekte olan krallığın işareti olarak gördüler.[2] Demokrasi insanları daha egemen yaptı, böylece halk yönetiminin doğasında olan tehlikelerden kaçabilecekleri yeni devletler olunca, insanlar daha dindar hale gelmeliydi. Amerikan halkı, politik liderlerinin dinsiz deizminden kurtarılmalıydı. Kilise adamları "deizmi" emeklemekte olan ulusun kaçınılmaz tüm başarısızlıklarını yükleyebilecekleri günah keçisi ilan ederek, yeni şeytani düşman olarak gördüler. Deizmin, ateizm ve materyalizmi teşvik edeceğini iddia ettiler; o İsa Mesih yerine akla ve doğaya tapıyordu. Birleşik Devletler'de Hıristiyanlığı devirmek için planlar yapan ateist ve farmason, "Bavyeralı İlluminati" dedikleri gizemli bir kabalın, paranoyak komplocu bir korkusu gelişti. Thomas Jefferson 1800'de Başkanlık için yarıştığında, tanrısız Fransız İhtilalinin Ateist "Jakoben"leri ile Jefferson arasında bir bağ kurmaya çalışan ikinci bir anti-deist bir kampanya vardı.[3]

Yeni devletlerin Birliği çok kırılgandı. Seküler ve Protestan, Amerikalılar yeni ulus için farklı umutlar beslediler. İkisi de eşit derecede dayanıklı çıktı. Amerikalılar hâlâ anayasalarına saygı duyuyor ve Kurucu Babalarına hürmet duyuyorlardı, fakat Amerika'yı hâlâ "Tanrı'nın kendi ulusu" olarak görüyorlardı; göreceğimiz gibi, Protestanların bazıları "seküler hümanizmi" şeytana yakın oranda bir kötülük olarak görmeye devam ettiler. Devrimden sonra, ulus keskin bir şekilde bölündü ve Amerikalılar kültürlerinin ne olması gerektiği konusunda bir iç mücadeleye giriştiler. 19. yüzyılın başlarında, etkili "ikinci bir devrim" yürüttüler. Büyük zorluklar ve cesaretle Amerikalılar geçmişi sildiler; çığır açan

---

[1] Timothy Dwight, *The Duty of an American* (New Haven, 1798), 29-30.

[2] Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 216.

[3] *A.g.e.*, 219

bir anayasa yazdılar ve yeni bir ulus ortaya çıkardılar. Fakat bu gerginlik, tansiyon ve paradoks içerdi. İnsanlar hala, bir bütün olarak modern dünyaya girecekleri koşullara karar vermeliydi, daha az imtiyazlı olanların birçoğu Aristokratik Aydınlanma elitlerinin kültürel hegemonyasına itiraz etmeye hazırlanıyordu. Daha havalı, medeni ve kibar Kurucuların rasyonalizmini mi, yoksa daha kaba ve daha popülist Protestan kimliğini mi tercih edeceklerdi? Kurucu Babalar ve ana-akım kiliseler modern ve seküler devletin kuruluşunda işbirliği yaptılar, fakat ikisi de birçok önemli açıdan eski muhafazakâr dünyaya aitti. Aristokrat ve elitistlerdi. Ulusu yukarıdan yönetmenin, aydınlanmış devlet adamlarının vazifesi olduğuna inanıyorlardı. Aşağıdan gelecek değişim ihtimalini kavrayamıyorlardı. Tarihi dönüşümleri halen, insanlığın rehberleri olarak geçmişin peygamberleri gibi hareket eden ve tarihi yapan, büyük şahsiyetlerden etkileniyor görüyorlardı. Henüz toplumun bazen kişilik dışı süreçler tarafından ileriye doğru itildiğinin farkına varmamışlardı; çevre, ekonomi ve sosyal güçler en baskıcı liderlerin plan ve projelerine set çekebilirdi.[1] 1780'ler ve 1790'lar boyunca demokrasinin doğası hakkında birçok tartışma oldu. İnsan ne kadar güce sahip olmalıydı? Amerika'nın İkinci Başkanı John Adams, ayak takımının idaresine ve zenginlerin fakirleşmesine yol açacak her türlü yönetim biçimine şüpheyle yaklaştı.[2] Fakat daha radikal Jeffersonistler birkaç elitin nasıl çoğunluk için konuşabildiğini sorguladılar. Adams hükümetinin "zorbalığına" karşı protesto yaptılar ve halkın sesinin duyulması gerektiğini ileri sürdüler. Devrimin başarısı birçok Amerikalıya güçlenme hissi verdi; kurulmuş otoritenin yanılabilir olduğunu ve hiçbir şekilde yenilmez olmadı-

---

[1] Henry S. Stout, "Rhetoric and Reality in the Early Republic: The Case of the Federalist Clergy," Noll (der.), *Religion and American Politics*, 65-66, 75.

[2] Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven, Conn. ve Londra, 1989), 22.

ğını gösterdi. Cin şişeye geri sokulamayacaktı. Jeffersonistler sıradan halkında ayrıca *filozoflar* tarafından vaaz edilen özgürlük ve otonominin keyfini sürebileceğine inandılar. Gazetelerde, doktorlar, avukatlar din adamları ve diğer uzmanlarla alay edildi. Hiç kimse bu sözde "uzmanlara" tam itimat etmemeliydi. Hukuk, tıp ve dinin hepsi ortak aklın meselesi ve herkesin erişiminde olmalıydı.[1]

Bu duyarlılık sınırlarda daha yoğundu, insanlar cumhuriyetçi hükümet tarafından adam yerine konmadıklarını düşünüyorlardı. 1790'larda Amerikan halkının yüzde 40'ı beyaz koloniciler tarafından otuz yıl önce yerleşilen yerlerde yaşıyordu. Sınır adamları, onların zorluklarını paylaşmayan ve İngilizler kadar sert bir şekilde onları vergilendiren, batı sahillerinin rafine medeniyetini ve konforunu terk etmeden bölgelerde yatırım için toprak satın alan, yönetici elitten rahatsızlık duyuyordu. İkinci Büyük Uyanış olarak bilinen, yeniden diriliş dalgalarını coşturmaya yardım edecek yeni tür bir vaize kulak vermeye istekliydiler. Bu politik olarak ilkinden daha radikaldi. Bu peygamberler sadece ruhu kurtarmakla ilgilenmiyordu, toplum ve dini, Kurucuların öngördüğünden çok farklı şekillendirmeye çalışıyorlardı.

Bu yeni yeniden dirilişçiler, Yale ve Oxford'da eğitim görmüş, Jonathan Edwards ve George Whitefield gibi bilgili insanlar değildi. Akademiyadan nefret ediyorlardı ve bütün Hıristiyanların, teolojik uzmanlara teslim olmadan, İncil'i kendileri için yorumlama hakkı olduğunda ısrar ediyorlardı. Bu peygamberler kültürlü insanlar değillerdi; vaazlarında sıradan halkın anlayabileceği şekilde konuşuyorlardı, bazen incelikten yoksun espriler ve argoyla karışık vahşi jestler yapıyorlardı. Merasimleri kibar ve görgü kurallarına uygun değildi, fakat gürültülü, kavgacı ve oldukça duygusaldı. Akıl Çağının değerler sisteminden ışık yılları kadar uzak popüler bir şekilde Hıristiyanlığı yeniden şekillendiriyorlardı. Fener alayları ve kitlesel yürüyüşler düzenlediler, kasabaların dı-

[1] *A.g.e.*, 25-129.

şında Büyük çadırlar kurdular, böylelikle yeniden dirilişler geniş bir kamp alanının gözü önünde meydana geldi. Yeni nesil gospel (İncil şarkıları) dinleyiciyi coşkuya sevk etti, böylece ağladılar, şiddetli bir şekilde ileri geri sallandılar ve zevk içinde bağırdılar.[1] Dinlerini rasyonelleştirmek yerine, peygamberler rüyalara ve hayallere, işaret ve harikalıklara dayandılar – Aydınlanma filozofları ve bilim adamları tarafından beğenilmeyen her şey. Ve Jeffersonistler gibi, geçmişi, hikmetin bir deposu, muhafazakâr irfan olarak görmeyi reddettiler. Onlar moderndi. İnsanlar öğrenilmiş gelenekler tarafından sınırlanmamalıydı. Tanrı'nın çocuklarının özgürlüğüne sahiptiler ve ortak akılla kutsal metnin sade gerçeklerine dayanarak, kendileri için hakikati bulabilirlerdi.[2] Bu yeni vaizler aristokrasi, müesses nizam ve bilgili din adamlarından yakındılar. Hıristiyan uluslar topluluğunda birincinin sonuncu ve sonuncunun da birinci olduğunu belirten, Yeni Ahit'in eşitlikçi eğilimlerine vurgu yaptılar. Tanrı kavrayışlarını fakir ve okuma yazması olmayanlara verir; İsa ve Havarilerinin üniversite dereceleri yoktu.

Din ve politika tek görüşün farklı parçalarıydı. Sarkan saçları ve vahşi, parıldayan gözleri ile Lorenzo Dow modern zaman Vaftizci Yahya'sına benziyordu. Fırtınayı Tanrı'nın doğrudan bir eylemi olarak görecek ve kavrayışları için rüyalar ve hayallere itibar edecekti. Havadaki bir değişim yaklaşmakta olan Günlerin Sonuna işaret olabilirdi; geleceği önceden haber verebildiğini iddia ediyordu. Toplamda, modernitenin yeni dünyasının antitezi olarak görünüyordu. Vaaza Jefferson veya Thomas Paine'den alıntı yaparak başlıyordu, gerçek bir modernist gibi, cehaletin ve hurafelerin prangalarını fırlatıp atmaya, bilgili müesses nizamin otoritesini reddetmeye ve kendilerini düşünmeye insanları teşvik ediyordu. Yeni Birleşik Devletler'de din ve politika aynı madeni paranın iki yüzüydü ve Anayasa korumaya çalışsa da kolaylıkla birbirinin

[1] *A.g.e.*, 68-157.

[2] *A.g.e.*, 9.

içine dökülüyordu. Bu nedenle Elias Smith, Jefferson'ın başkanlık kampanyası sırasında, radikal bir eşitlikçi olacağı politik bir dönüşüm yaşadı. Fakat yeni ve daha demokratik bir kilise aramaya devam etti. Aynı şekilde James O'Kelly devrim sırasında savaştı ve İngilizler tarafından tutsak alındı. Baştan aşağı politize oldu, daha eşit bir kilise istedi ve ana-akım Hıristiyanlıktan ayrılarak kendi "Cumhuriyetçi Metodistlerini" kurdu. Barton Stone Presbiteryenlerden koptuğunda, bu ayrılışına "bağımsızlık bildirisi" adını verdi. Üniversite eğitimi alan, Alexander Campbell (1788-1866) İskoç Presbiteryenizmini reddederek eşitlikçi İlk Kiliseye daha çok yaklaşan bir mezhep kurmak için Amerika'ya göç etti.[1] Daha radikali, İncil okumaktan memnun olmayan, fakat tamamen yeni bir metin keşfettiğini iddia eden Joseph Smith'ti (1805-44). *Mormon Kitabı* 19. yüzyılın en belagatli toplumsal protestolarından biriydi ve eğitimli, zengin ve güçlülere karşı sert bir hücum başlattı.[2] Smith ve ailesi yıllarca yoksulluğun sınırında yaşadı; bu yeni cesur dünyada onlara bir yer olmadığını hissetti. İlk Mormon dönmeleri aynı şekilde fakir, marjinal ve umutsuzdu, bir çıkış ve Birleşik Devletler'in sembolik reddi için Smith'i takip etmeye mükemmel şekilde hazırlardı. Mormonlar daha sonra kendi bağımsız krallıklarını ilk olarak Illinois'de, son olarak da Utah'da kurdular.

Müesses nizam Dow, Stone ve Joseph Smith'e tepeden baktı; onları, yeni dünyaya verebilecekleri bir şeyi olmayan akılsız demagoglar olarak gördü. Bu vaizler barbarca bir anakronizm, ilkel geçmiş bir dünyanın kalıntıları gibi görünüyordu. Ana-akım din adamları ve Amerikan aristokratlarının bu Mormon peygamberlerine tepkisi, liberal ve sekülerlerin bugün köktendincilere bakışlarından farksız değildi. Fakat onları göz ardı etmekte hatalıydılar. Dow ve Joseph Smith gibi adamlar halk dâhileri olarak tarif ediliyorlardı.[3]

---

1 *A.g.e.*, 36-37, 68-71.

2 *A.g.e.*, 115-20.

3 *A.g.e.*, 138-39.

Eğitimsiz bir insanın anlayabileceği ve sahipleneceği bir deyim şeklinde demokrasinin modern ideallerini, eşitlik, ifade özgürlüğü ve bağımsızlığı halka getirebiliyorlardı. Amerika'da doğmakta olan yeni dünyada çok önemli olacak olan bu yeni idealler, daha az imtiyazlı çoğunluğa, onlara anlam veren ve bu çalkantılı dönem ve devrimsel kargaşa sırasında gerekli olan sürekliliği sağlayan mitolojik bir bağlamla ulaştırıldı. Bu yeni peygamberler tanınma talep ettiler, kurulu elit tarafından hakarete uğrasalar da halktan gördükleri karşılama, gerçek bir ihtiyaca cevap verdiklerini gösteriyordu. Bireysel dönüşlerden memnun değillerdi; İlk Büyük Uyanışın vaizleri gibi toplumu değiştirmek istiyorlardı. Popüler müziği ve yeni medya iletişim araçlarını yetenekli bir etkiyle kullanarak, halkı ulus çapında kitle hareketleri şeklinde mobilize edebiliyorlardı. Modern değerler sistemini yukarıdan empoze etmeye çalışmak yerine, Kurucu Babalar gibi, temelden inşa ettiler ve rasyonel müesses nizama karşı halk isyanına dönüşen hareketi yönettiler. Gayet başarılıydılar. Elias Smith, O'Kelly, Campbell ve Stone tarafından kurulan mezhepler, örneğin birleşerek İsa'nın Müritlerini oluşturdu. Müritlerin 200.000 üyesi vardı, Birleşik Devletler'deki beşinci en büyük Protestan mezhep haline geldiler.[1] Mormonlar gibi, Müritlerde, müesses nizamın göz ardı edemeyeceği şekilde popüler bir hoşnutsuzluğu kurumsallaştırdılar. Fakat bu Aydınlanmanın bilimsel rasyonalizmine karşı, radikal Hıristiyan isyanın halen derin bir etkisi var. İkinci Büyük Uyanış çoğu Amerikalıyı Kurucuların klasik cumhuriyetçiliğinden, günümüz Amerikan kültürünü temsil eden, daha görgüsüz bir demokrasi ve kaba bireyciliğe doğru uzaklaştırmayı basardı. Yönetici elite itiraz ettiler ve önemli bir zafer kazandılar. Amerikan muhafazakârlığında, Akıl Çağının havalı değerler dünyasındansa, 19. yüzyıl peygamberlerinin popülist ve anti-entelektüalizmine daha yakın bir gen vardı. İkinci Büyük Uyanışın gürültülü ve muhteşem yeniden

[1] *A.g.e.*, 71.

dirilişi, kitlesel yürüyüşleri, küstah duyarlılığı ve tantanalı karizmasıyla birçok Avrupalı'ya hayret verici gelen, Birleşik Devletler'in ayırt edici politik usulü üzerinde kalıcı bir etki bıraktı. Bugünkü çoğu köktenci hareket gibi, İkinci Büyük Uyanışın peygamberleri, yeni devletlerde sömürüldüğünü ve haklarından mahrum edildiğini düşünen insanlara, görüşlerinin ve seslerinin daha imtiyazlı elitler tarafından duyulması için gerekli araçları verdi. Hareketleri insanlara, köktenci grupların aynen bugün yaptıkları şekilde, Martin Luther King'in "birisi olma hissi" adını verdigi şeyi verdi.[1] Köktendinci hareketler gibi, bu yeni mezheplerin hepsi, geriye ilksel bir düzene baktı ve asıl inancı yeniden inşa etmeye azmetti; hepsi tamamen yeni bir şekilde, düz olarak ve sıklıkla indirgemeci bir şekilde yorumladıkları, Kitabı Mukaddes'e dayandı. Hepsi diktatoryal eğilimliydi. Bağımsızlık, otonomi ve eşitlik arzusunun çok büyük sayıda insanı zımnen dindar demagoglara itaate yönlendirmesi, 20. yüzyıl sonu köktenci hareketlerinde olduğu gibi, 19. yüzyıl başı Amerika'sında bir paradokstu. Bütün vatandaşlık hakkı konuşmalarına rağmen, Joseph Smith özü itibariyle dini bir diktatörlük yarattı, İlksel Kilisenin eşitlikçi ve müşterek ideallerine olan methiyelerine rağmen, Alexander Campbell West Virginia'nın en zengin adamı oldu ve sürüsünü demir bir çubuk ile idare etti.

İkinci Büyük Uyanış, toplumları modernleşmenin çalkantılarından geçerken, çoğu insanın çekici bulduğu çözüm türlerini gösterdi. Modern köktendinciler gibi, İkinci Büyük Uyanışın peygamberleri, yönetici sınıfın bilgili rasyonalizmine karşı bir isyan başlattılar ve daha dindar bir kimlik üzerinde ısrar ettiler. Aynı zamanda Descartes, Newton veya John Locke'un yazılarını okuma şansı olmayan insanlara, modern değerler sistemini erişilebilir yaptılar. Bu Amerikan peygamberlerinin kâhince isyanları Birleşik Devletler'de hem başarılı hem de sürekliydi ve bu şu an toplumları mo-

[1] *A.g.e.*, 57.

dernleştiren, modern köktendinci hareketlerin, kısa ömürlü ve geçen bir "delilik" olmasını beklememiz gerektiği anlamına geliyor. Yeni Amerikan mezhepleri müesses nizama tuhaf görünüyor olabilirdi; fakat özü itibariyle modern ve yeni dünyanın bütünleyici parçalarıydı. Bu, İncil'e ait kehanetleri inceleyen ve bir dizi dikkatli hesaplamayla 1831'de basılan bir broşürde İsa'nın İkinci Gelişinin 1843'te meydana geleceğini "kanıtlayan," New Yorklu çiftçi William Miller (1782-1849) tarafından kurulan milenyal hareket için kesinlikle doğruydu. Miller İncil'i özü itibariyle modern bir şekilde okuyordu. Onu, ebedi gerçekliklerin mitsel, sembolik açıklamaları olarak görmek yerine, Miller Vahiy Kitabındaki anlatıları, bilimsel ve matematiksel kesinlikle çözülebilecek, olması yakın olayların doğru tahminleri olarak varsaydı. İnsanlar metinleri şimdi bilgi için okuyordu. Hakikat mantıksal ve bilimsel olarak gösterilebilmeliydi. Miller Kitabı Mukaddes'in *mitos*unu sanki *logos*muş gibi görüyordu ve asistanı Joshua Hines sürekli Miller'in incelemelerinin sistematik ve bilimsel doğasına vurgu yapıyordu.[1] Hareket ayrıca demokratikti, herkes İncil'i yorumlayabilirdi, Miller takipçilerini, hesaplamalarına meydan okumaya ve kendi teorilerini ortaya atmaya cesaretlendiriyordu.[2]

Hareket ihtimal dışı ve tuhaf görünse de Millerizmin ani bir çekiciliği vardı. Binlercesi gerçekten katılmadan sempati duyarken, 50.000 civarında Amerikalı onaylı "Millerist" oldu.[3] Kaçınılmaz olarak Millerizm İncil'in mitoslarını literal yorumlamanın tehlikesi konusunda ibret oldu. Mesih söz verdiği gibi 1843'te dönmedi ve Millercılar harap oldular. Bununla birlikte, bu başarısızlık, Birleşik Devletler'de önemli bir tutku olan ve olmaya devam eden, milenyumculuğun sonu anlamına gelmedi. 1843 yılındaki "büyük hayal kırıklığı" dışında, di-

---

[1] Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1992), 83-84.

[2] *A.g.e.*, 83.

[3] *A.g.e.*, 82.

ğer mezhepler, Yedi Gün Adventistleri gibi, ortaya çıktılar ve eskatolojik zaman çizelgesini ayarladılar, açık tahminlerden kaçınarak, yeni nesil Amerikalıların yakında olması beklenen tarihin sonunu sabırsızlıkla beklemelerini sağladılar.

En başta bu yeni, kaba ve demokratik Hıristiyanlık daha fakir ve daha eğitimsiz sınıflarla sınırlıydı, fakat 1840'lar boyunca, Amerikan dininde çok önemli figürlerden, Charles Finney (1792-1875) onu orta sınıflara getirdi. O böylece İncillerin literal okunmasına ve seküler ulusu Mesih'e döndürme amacına dayanan, bu "Evanjelik" Hıristiyanlığın Birleşik Devletler'de 19. yüzyılın ortalarında en baskın inanç olmasına yardım etti.[1] Finney eski peygamberlerin kaba ve vahşi metotlarını kullandı, fakat hukukçulara, doktorlara ve tüccarlara hitap etti ve müesses nizamın aracılığı olmadan Mesih'i doğrudan deneyimlemeye, kendilerini düşünmeye ve mezheplerdeki bilgili teologların hegemonyasına isyan etmeye teşvik etti. O ayrıca orta sınıf dinleyicilerini toplumun sosyal reformunda diğer Evanjeliklere katılmaya teşvik etti.[2]

Devrimden sonra devlet tüm dinlerden bağımsızlığını ilan etti ve aynı zamanda bütün mezheplerdeki Hıristiyanlar devletten çekilmeye başladı. Her şeye rağmen binyılı başlatamayan Devrimle ilgili hayal kırıklığı ve inancı yitirme vardı. Protestanlar Deist cumhuriyetçi hükümetten ayrı olarak, kendi dini "alanlarını" korumakta ısrar etmeye başladılar. Onlar Tanrı'nın toplumuydular ve federal müesses nizama ait değillerdi. Protestanlar halen Amerika'nın dindar bir ulus olması gerektiğine inanıyorlardı ve halk erdemi artan şekilde politika dışı olarak görüldü;[3] toplumun kurtuluşu

---

[1] Daniel Walker Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North," Noll (der.), *Religion and American Politics*, 132-33; George M. Marsden, "Sonsöz," *A.g.e.*'de., 382-83.

[2] Robert P. Swierenga, "Ethno-Religious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century," Noll (der.), *Religion and American Politics*, 158; Hatch, *Democratization of American Christianity*, 198-200.

[3] Ruth H. Bloch, "Religion and Ideological Change in the American Revolution," Noll (der.), *Religion and American Politics*, 55-56.

için, kiliselerde, okullarda ve İkinci Büyük Uyanıştan sonra, 1800'ler boyunca kuzey eyaletlerinde ortaya çıkmaya başlayan çok sayıda reform birliklerinde, devletten bağımsız olarak çalışmak en iyisiydi. Hıristiyanlar daha iyi bir dünya için çalışmaya başladılar. Kölelik ve alkollü içki karşıtı ve marjinal gruplara baskının sona erdirilmesi için kampanyalar düzenlediler. Birçok Millercı alkol karşıtı, kölelik karşıtı ve feminist organizasyonlarda yer aldı.[1] Şüphesiz bunların hepsinde sosyal kontrol faktörü vardı. Protestan erdemleri olan ölçülülük, ağırbaşlılık ve temiz yaşamaya vurguda, nahoş bir şekilde yerlici bir motivasyon vardı. Protestanlar Birleşik Devletler'e muazzam Katolik göçmen akınından çok fazla rahatsız olmuşlardı. Devrim zamanında Amerika, Katoliklerin tüm nüfusun yalnızca yüzde birini oluşturduğu, Protestan bir ülkeydi. Fakat 1840'lar civarında Amerika'da 2,5 milyon Katolik vardı ve Roma Katolikliği Amerika'daki en büyük mezhepti.[2] Bu, Papayı çok uzun süredir Deccal olarak görmekte olan bir ulus için alarm vericiydi. Bazı Evanjelik reform gayretleri bu Katolik nüfuzuna açıkça karşı koyma girişimiydi. Ölçülülük, örneğin Polonyalı, İrlandalı ve İtalyan yeni Amerikalıların içme alışkanlıklarına muhalefet için teşvik edilmişti.[3]

Bununla birlikte bu Evanjelik reform hareketleri ayrıca pozitif ve modernleştiriciydi. Her bir insanoğlunun değerine vurgu vardı. İkinci Büyük Uyanış tarafından temas edilmeden kalan ve İç Savaşın çok sonrasına kadar premodern ve elitist bir sosyal yapıyı muhafaza eden, Güney eyaletlerinde olmasa da Kuzey eyaletlerinde köleliğin tahammül edilemez olmasına yardım eden eşitçiliği aktif olarak teşvik ettiler.[4]

---

1 Boyer, *When Time Shall Be No More*, 82.

2 Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford ve New York, 1995), 95.

3 Swierenga, "Ethno-Religious Political Behavior," 159-60; Marsden, "Sonsöz," 283-84.

4 Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North," 125-28; Swierenga, "Ethno-Religious Political Behavior," 152-58.

Reform hareketleri insanlara, en azından Kuzey eyaletlerinde, Hıristiyan bir paketle devredilemez insan hakları modern idealini yerleştirmelerinde yardımcı oldu. Evanjelikler tarafından öncülük yapılan, feminizm ve ceza ve eğitim reform hareketleri ayrıca ilerlemeciydi. Reform gruplarının kendileri de ayrıca modern ruhu elde etmelerinde insanlara yardım etti. Üyeler bir birliğe katılmak için bilinçli ve gönüllü bir karar verdiler ve modern ve rasyonel şekilde tanımlanmış bir hedefin nasıl planlanacağını, organize edileceğini ve sürdürüleceğini öğrendiler. Sonunda Evanjelik Hıristiyanlar Whig Partisinin belkemiğini oluştururken (Sonraki Cumhuriyetçi Parti büyük ölçüde halefi oldu), muhalifleri (Eski Işıklar ve Katolikler) Demokratik Partiye yöneldiler. Whigler/Cumhuriyetçiler Amerika'da, Aydınlanmanın yerine ilahi olanın erdemlerine dayanan "doğru bir imparatorluk" kurmak istiyorlardı.

19. yüzyılın ortalarında, Evanjelikler artık marjinalize ve haklarından mahrum edilmiyorlardı. Seküler müesses nizama meydan okumuşlardı ve seslerinin duyulmasını sağlamışlardı. Şimdi katı şekilde Protestan değerler sistemine döndürmeye kararlı oldukları Amerikan toplumunun, Hıristiyanlık tarafından yeniden fethi için faaliyette bulunuyorlardı. Başarılarından gurur duyuyorlardı. Birleşik Devletler'in anayasasına rağmen, şu ana kadar olduğundan daha fazla Hıristiyan olan Amerikan kültürü üzerinde silinmez etkiler bıraktılar. 1780 ve 1860 arasında Hıristiyan cemaatlerin sayısında, ulusal nüfus artış hızını geçen, çok büyük bir yükselme oldu. 1780 yılında sadece 2500 cemaat vardı; 1820'de 11.000 ve 1860 yılında ise olağanüstü bir şekilde 52.000 olmuştu–neredeyse 21 kat artış. Karşılaştırma için, Birleşik Devletler nüfusu 1780 yılında dört milyondan 1820'de on milyona ve 1860'ta otuz bir milyona çıktı –sekiz kattan daha az bir artış.[1] Avrupa'da din artan bir şekilde müesses nizama bağlıydı ve sıradan insanlar alternatif ideolojilere yöneldiler, fakat Amerika'da Pro-

[1] Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 270.

testanlık müesses nizama karşı insanları güçlendirdi ve bu eğilim devam etti, bu nedenle bugün Amerika'da dinle bir şekilde ilişkisi olmayan popüler bir hareket bulmak çok zordur. 1850'lerde Amerika'da Hıristiyanlık canlıydı ve gelecek zaferler için hazırlanıyor görünüyordu.

Avrupa'daki çok farklı bir hikâyeydi. Orada insanları modern dünyaya götüren ana ideoloji dini değil sekülerdi ve artarak insanların ilgisi sonraki yerine bu dünyaya odaklandı. Bu, Aşkın Tanrı'yı dünyaya indirerek onu insan yapan, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) çalışmalarında açık bir şekilde görülüyordu. Tatmin dünyevi olanda bulunmalıydı, doğaüstü olanda değil. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* (1807) adlı çalışmasına göre, evrensel Ruh tam potansiyeline ancak zaman ve mekânın sınırlayan şartlarına kendini kaptırdığında ulaşabilirdi; bu en çok insan zihninde tam olarak gerçekleşirdi. Böylelikle insanların kendilerinin ilahi olduğunu anlamaları için eski aşkın Tanrı fikrini terk etmeleri gerekiyordu. Hıristiyan tecessüd doktrinin yeni versiyonu olan bu mit, birçok modern insan tarafından deneyimlenen dünyaya yabancılaşmanın çaresi olabilirdi. İlahi olandan yoksun kalan bu dünyanın yeniden kutsallaştırılması ve güçleri Descartes ve Kant tarafından azaltılmış görünen insan zihninin öngörülerinin geliştirilmesi girişimiydi. Fakat hepsinin ötesinde, Hegel'in miti modernitenin ileri hamle yapan dinamiğinin ifade edilmesiydi. Altın Çağdan söz etmek yoktu; Hegel'in dünyası sürekli kendini yeniden yaratıyordu. Eski muhafazakâr 'her şey çoktan söylendi' inancı yerine, Hegel insanın durmadan, daha önce kutsal ve inkâr edilemez kabul edilen geçmiş fikirleri yıkmaya giriştiği diyalektik bir süreç öngördü. Bu diyalektikte, her oluş hali kaçınılmaz olarak zıddına sebep oluyordu; bu zıtlar çatışır ve daha gelişmiş bir sentez içinde bir araya gelir ve tamamlanırdı; tüm süreç bastan yeniden başlardı. Bu görüşte temellere geri dönüş yoktu; fakat yeni ve daha önce görülmemiş bir hakikate doğru sürekli bir gelişim vardı.

Muhafazakâr ruhu şimdi geri dönülmez şekilde arkasında bırakan, Hegel'in felsefesi modern cağın itici iyimserliğini ifade etti. Fakat bazıları Hegel'in Tanrı'dan neden rahatsız olduğunu göremedi. Din ve mitoloji bazı Avrupalılar tarafından sadece modası geçmiş olarak değil, ayrıca kesinlikle zararlı olarak görülmeye başlandı. Yabancılaşma duygumuzu iyileştirmek yerine, onu arttırmayı öğretti. Tanrı'yı insanlığın anti-tezi olarak yerleştirerek, Hegel'in öğrencisi Ludwig Feuerbach (1804-72) dinin, "Tanrı kusursuz, İnsan kusurlu; Tanrı ebedi, insan fani; Tanrı yüce, insan zayıf diyerek... insanın kendisi ile arasını bozmasına" sebep olduğunu iddia etti.[1] Karl Marx (1818-1883) için din, hasta bir toplumun belirtisi, hastalıklı sosyal sistemi katlanılabilir yapan bir afyondu ve dikkati bu dünyadan diğerine yönlendirerek çare bulma isteğini ortadan kaldırıyordu.[2]

Ateistler yüksek ahlaki zemini almaya başladılar. Charles Darwin'in (1809-82) 1859'da yayımladığı *Türlerin Kökeni* adlı eserinden sonra bu daha açık hale geldi. Bu modern bilimin yeni bir safhasını temsil ediyordu. Bacon'ın tarif ettiği üzere, gerçekleri toplamak yerine, Darwin ortaya bir hipotez koymuştu: hayvanlar bitkiler ve insanlar (İncil'in tarif ettiği gibi) tam oluşmuş şekilde yaratılmadılar, fakat yavaşça, çevrelerine uzun bir evrimsel adaptasyon periyodunda geliştiler. *İnsanın Türeyişi* (1871) adlı eserinde Darwin *homo sapienslerin*, orangutan, goril ve şempanzenin atası olan, aynı proto-maymundan evrildigini ileri sürdü. Darwin'in ismi muhafazakâr çevrelerde ateizm için kullanılan bir deyim haline geldi; fakat *Türlerin Kökeni,* dine bir saldırı olarak amaçlanmadı, bilimsel bir teorinin uyanık ve dikkatli bir teşhiriydi. Darwin'in kendisi bir agnostikti fakat dini inançlara her zaman saygılı olmuştu. Bununla birlikte, *Türlerin Kökeni* bir dönüm noktasıydı. Yayımlandığı gün 1400 kopya

---

[1] *The Essence of Christianity* (çev. George Eliot; New York, 1957), 33.

[2] Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," *Karl Marx: Early Writings* (çev. ve ed. T. B. Borrowmore; Londra, 1963), 166-67.

sattı. Kesinlikle bu ve Darwin'in sonraki çalışmaları insanın özgüvenine başka bir darbe vurdu. Copernicus insanlığı kozmosun merkezinden etmişti, Descartes ve Kant insanları fiziki dünyaya yabancılaştırmıştı ve şimdi Darwin onların sadece hayvan olduğunu ileri sürüyordu. Tanrı tarafından özellikle yaratılmamışlardı, fakat diğer her canlı gibi evrim geçirmişlerdi. Gerçekten, yaratıcı süreçte Tanrı'nın bir yeri yok gibi görünüyordu ve dünya hiçbir ilahi amacı olmayan "dişleri ve pençeleri kanlı" bir yerdi.

Türlerin Kökeni'nin yayımlanmasını hemen takip eden yıllarda, dini tepki sesini kıstı. Yedi Anglikan din adamının, en son İncil esaslı eleştirileri genel okura ulaştırdıkları makaleler ve eleştirileri yayınladıkları bir sonraki yıl daha çok yaygara vardı.[1] 18. yüzyılın sonlarından bu yana Alman bilim adamları edebiyat analizlerinin, arkeolojinin ve karşılaştırmalı linguistiğin yeni tekniklerini İncil'e uyguladılar ve bilimsel olarak deneysel metodolojiye tabi tuttular. Geleneksel olarak Musa'ya atfedilen beş İncil kitabının gerçekten çok sonra ve farklı yazarlar tarafından yazıldığını iddia ettiler; Yeseya (Isiah) kitabının iki farklı kaynağı vardı ve Kral Davud, çok büyük ihtimalle mezmurları yazmamıştı. İncil'de tarif edilen mucizeler sadece edebi mecazlardı ve literal anlaşılamazdı; İncil'de geçen çoğu olay büyük kesinlikle tarihi değildi. *Essays and Reviews*'da, İngiliz din adamları İncillerin özel bir muamele görmemesi ve herhangi diğer metinler gibi sert eleştirilere tabi tutulması gerektiğini ileri sürdüler.[2] Yeni "Yüksek Eleştiri" *logos*un rasyonel söyleminin *mite* karşı zaferini temsil ediyordu. Rasyonel bilim, İncil'in *Mitoi*lerini radikal bir denetime tabi tutmuştu ve bazı iddialarının "hatalı" olduğunu bulmuştu. İncil'e ait hikâyeler sadece, popüler deyişle doğru olmadıkları anlamına gelen, "mitlerdi."

---

[1] James R. Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century," Lindberg and Numbers (der.), *God and Nature*, 341-43.

[2] *Essays and Reviews*, 4. bas. (Londra, 1861).

Yüksek Eleştiri Hıristiyan Köktendincilerin umacısı haline gelecekti; çünkü dine önemli bir saldırı olarak görüldü, fakat bu, Batılı insanların orijinal *mitoloji* duyularını kaybetmelerinden ve doktrinlerin ve Kitabı Mukaddes'e ait anlatıların *logoi* olduğunu düşünmelerinden, anlatıların olaylara dayanan gerçekler olduğunu ve olguların bilimsel olarak soruşturulabileceğini iddia etmelerinden kaynaklandı. Yüksek Eleştiri İncil'in tamamen literal okunmasının ne kadar imkânsız olduğunu ortaya koyduğu gibi, büyümekte olan modern Hıristiyan inancının "bilimsel" yapılması eğilimine de sağlıklı bir karşı denge sağlayabildi.

Darwin'in hipotezi ile Tekvin'in ilk bölümü arasındaki farklılığı kaydederek, Darwin'in Amerikalı arkadaşı bilim adamı Asa Gray (1810-88) gibi bazı Hıristiyanlar doğal seleksiyon ile İncil'in literal yorumlanmasını uyumlaştırmaya çalıştılar. Daha sonra Yaradılış Bilimi olarak bilinecek proje, Tekvin'i bilimsel olarak saygıdeğer yapmak için daha da ileri gidecekti. Fakat bu anlatılmak istenen şeyi kaçırmaktı, çünkü İncil'e ait yaradılış hikâyesi hayatın kökenleriyle ilgili tarihi bir açıklama değildi; fakat bilimsel *logos*un hakkında söyleyecek bir şeyi olmadığı, hayatın kendi nihai önemliliği üstüne dinsel bir yansımaydı.

Darwin bunu amaçlamamış olsa bile, *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanması din ile bilim arasında bir ön çarpışmaya sebep oldu, fakat ilk atışlar din tarafından değil, daha saldırgan sekülaristler tarafından atıldı. İngiltere'de Thomas H. Huxley (1825-95), Kara Avrupa'sında Karl Vogt (1817-95), Ludwig Büchner (1824-99), Jakob Moleschott (1822-93) ve Ernst Haeckel (1834-1919) Darwin'in teorisini yaygınlaştırdılar, gezerek ve büyük dinleyici kitlelerine ders vererek din ve bilimin uyuşmaz olduğunu kanıtlamaya çalıştılar. Gerçekte onlar dine karşı bir mücadele vaaz ettiler.[1]

---

[1] Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, B.K., 1975), 161-88.

Huxley açıkça ellerinde bir kavga olduğunu hissetti. Aklın, hakikatin tek kriteri olması gerektiğinde ısrar etti. İnsanlar mitoloji ve rasyonel bilim arasında secim yapmalıydı. Bir uzlaşma olamazdı: "Bilinmeyen bir süre devam edecek bir mücadeleden sonra biri diğerine boyun eğmeliydi."[1] Huxley için bilimsel rasyonalizm bir dindi; o dönme ve eksiksiz bağlılık isterdi. İdrak meselelerinde herhangi bir düşünceyi hesaba katmadan, sizi götürebildiği kadar aklınızı takip edin" diye dinleyicilerine tavsiye etti. "Ve olumsuz yönde, İdrak meselelerinde, gösterilmeyen ve gösterilebilir olmayan, sonuçlar kesinmiş gibi davranmayın."[2] Fakat hakikat "gösterilen ve gösterilebilir" olana indirgenmişti; din hariç, sanat ve musiki tarafından anlatılan hakikatleri dışarıda bırakacaktı. Huxley için başka olası yol yoktu. Akıl tek başına hakikate uygundu ve mitler ve din hakikate uygun değildi. Muhafazakâr dönemin kısıtlamalarına karşı son bir bağımsızlık bildirisiydi. Akıl artık yüksek bir mahkemeye boyun eğmek zorunda değildi. Ahlaklılık tarafından kısıtlanmamalıydı; fakat "herhangi bir düşünceyi hesaba katmadan" sonuna kadar zorlanmalıydı. Kara Avrupa'sı Haçlıları dine karşı savaşta daha ileri gittiler. Büchner'in, Huxley'nin kendisinin küçük gördüğü üstünkörü yazılmış, çok satan kitabı *Madde ve Kuvvet* evrenin bir amacı olmadığını, dünyadaki her şeyin tek bir hücreden meydana geldiğini ve Tanrı'ya ancak bir aptalın inanabileceğini iddia etti. Fakat bu kitabı okuyanların sayısının çokluğu ve Haeckel'in derslerine sürülerle katılan devasa kalabalıklar, Avrupa'da önemli sayıda insanın bilimin dini kati olarak çürüttüğünü duymak istediğini gösterdi.

Dini hakikatlere sanki onlar rasyonel *logoiler* imiş gibi muamele ederek, modern bilim adamları, eleştirmenler ve filozoflar onları akıl almaz yaptılar. Friedrich Nietzsche (1844-1900) 1882'de Tanrı'nın öldüğünü ilan etti. *Şen Bilim*

---

[1] Peter Gay alıntı, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis* (New Haven, Conn. ve Londra, 1987), 6-7.

[2] T. H. Huxley, *Science and Christian Tradition* (New York, 1896), 125.

kitabında "Tanrı'yı arıyorum" diye ağlayarak pazar yerine doğru koşan deli bir adamın hikâyesini anlattı. Eğlenen ve ona tepeden bakan seyirciler, Tanrı'nın göç ettiğini veya kaçtığını hayal edip etmediğini sorduklarında, deli adam ters ters baktı. "Tanrı nereye gitti?" diye sordu. "Onu öldürdük – Sen ve ben! Hepimiz katiliz."[1] Önemli bir açıdan Nietzsche haklıydı. Mit, kült, ritüel ve ibadetler olmadan kaçınılmaz olarak kutsal duygusu ölüyor. "Tanrı'yı" tamamen kavramsal bir hakikat yaparak, ilahiye sadece idrak ile ulaşmaya çabalayarak, bazı modern inananların yapmaya giriştiği gibi, modern erkek ve kadınlar onu kendileri için öldürdüler. Onların gelecek odaklı kültürünün tüm dinamiği, kutsal psikolojiyi geleneksel yollarla kavramayı imkânsız yaptı. Çok farklı sebeplerden dolayı dini belirsizliğe hücum eden, onlardan önceki Yahudi Marranolar gibi birçok modern erkek ve kadın, dinin hakikatlerini müphem, keyfi ve anlaşılmaz olarak deneyimliyordu.

Nietzsche'nin deli adamı, Tanrı'nın ölümünün insanlığı kökünden kopardığına, dünyayı rotasından çıkardığına ve yolsuz bir evrende akıntıya bıraktığına inanıyordu. Daha önce insanoğluna yön duygusunu veren her şey yok olmuştu. "Halen bir yukarı ve aşağı var mı?" diye sordu. "Sonsuz bir hiçlik boyunca başıboş gezmeyecek miyiz?"[2] Derin bir tedhiş, bir anlamsızlık ve yok olma hissi modern deneyimlemelerimizin bir parçası olacaktı. Nietzsche modernitenin canlılık ve zindeliğinin insanlara adsız bir korku verdiği bir zamanda yazıyordu. Bu sadece Avrupa Hıristiyanlarını değil, modernleşme sürecinin içine çekilen ve onu aynı seviyede kafa karıştırıcı bulan Yahudi ve Müslümanları da etkileyecekti.

---

[1] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York, 1974), 181.

[2] *A.g.e.*

4. YAHUDİLER VE MÜSLÜMANLAR ÇAĞDAŞLAŞIYOR (1700-1870)

Modernizasyon Avrupalı ve Amerikalı Hıristiyanlar için zor olsa bile, Yahudiler ve Müslümanlar için çok daha problematikti. Müslümanlar moderniteyi yabancı, işgalci bir güç, içinden çıkılmaz şekilde sömürgecilikle ve yabancı hâkimiyetiyle ilişkili olarak deneyimlediler. Politik bir boyun eğmenin acılarını çekiyor olsalar da, parolası bağımsızlık olan bir medenileşmeye adapte olmaları gerekiyordu. Modern değerler sistemi Yahudilere önemli derecede düşmandı. Bütün hoşgörü konuşmalarına rağmen, Aydınlanma düşünürleri Yahudileri halen küçümsüyorlardı. François-Marie Voltaire (1694-1778), *Dictionnaire Philosophique* (1756) adlı eserinde onları "tamamen cahil bir toplum" diye adlandırıyordu; "hor görülecek bir hasislik, onları hoş gördüren en tiksindirici batıl inançla birlikte tüm uluslara karşı şiddetli bir nefret." Avrupa'nın ilk açıktan ateistlerinden Baron d'Holbach (1723-89) Yahudileri "insan ırkının düşmanları" diye adlandırdı.[1] Kant ve Hegel'in her ikisi de, Museviliği, köle ruhlu, aşağılık inanç, tamamen rasyonalizme muhalif olarak gördü;[2] kendisi de Yahudi soyundan gelen Karl Marx, Yahu-

---

1 Paul Johnson, *A History of the Jews* (Londra, 1987), 309.

2 Yirmanyahu Yovel, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews* (Cambridge, B.K., 1998), 3-20, 83-97.

dilerin dünyadaki bütün hastalıkların kaynağı olan kapitalizmin sorumlusu olduğunu iddia etti.[1]

Amerika'da 18. ve 19. yüzyıldaki gelişmeler Protestan Hıristiyanları iki muhalif kampa böldü. Doğu Avrupa Yahudiliğinde de aynı zamanda benzer bir çatışma vardı. Polonya, Galiçya, Belarus ve Litvanya Yahudileri, ikisinin de Yahudi Köktendinciliğinin oluşumunda önemli roller oynayacağı muhalif partilere bölünmüştü. Yeni Işıklardan farklı olmayan, Hasidimler tam olarak, Amerikan Kalvinistlerinin Birinci Uyanışı deneyimleyeceği aynı zamanda ortaya çıktılar. 1735 yılında, Israel ben Eliezer (1700-60) adlı fakir bir meyhane bekçisi kendisini, Polonya'nın köylerinde ve kırsal kesimlerinde gezerek Tanrı'nın adıyla tedavi etme mucizesi gösteren şeytan çıkartıcı, "İsmin Ustası" (*baal shem*), inançla tedavi edici haline getirecek bir vahiy aldığını ilan etti. Fakat Israel kısa süre sonra özel bir şöhret kazandı, çünkü fakirlerin dinsel olduğu kadar fiziksel ihtiyaçlarına da eğiliyordu, böylece literal olarak "Güzel İsmin Ustası" istisnai statünün ustası, Baal Shem Tov'un akronimi olan "Besht" olarak bilindi. Polonya Yahudiliği için karanlık zamanlardı. İnsanlar henüz tam olarak Sabetay skandalından iyileşmemişlerdi ve 1648 katliamından bu yana devasa ekonomik problemler çeken Yahudi toplumu şimdi dinsel bir kriz içindeydi. Hayatta kalma mücadelelerinde, zengin Yahudiler vergi yükünü âdil olarak dağıtmadı, zengin ve fakir arasındaki uçurum genişledi, güçlü adamlar, asillerin saraylarının müdavimleri, *kehilla*nın kontrolünü ele geçirdi ve zayıflar köşeye sıkıştırıldı. Daha kötüsü, birçok haham buna göz yumdu, fakirleri gözetmek yerine entelektüel enerjilerini Kanunun basit ayrıntıları üzerine safsatalı tartışmalar için harcadılar. Fakir terk edilmiş hissetti, dinsel bir vakum ve toplum ahlakında bir çöküş vardı ve batıl inanç hüküm sürüyordu. Popüler vaizler ihtiyaç sahibi Yahudileri eğitmeye çalıştı, amaçlarını sahiplendi

[1] "On the Jewish Question," *Karl Marx: Early Writings* (çev. ve ed. T. B. Borrowmore; Londra, 1963).

ve vazifelerini ihmal eden haham müesses nizamını eleştirdiler. Sıklıkla bu Hasidimler ("dindar birileri") sinagogdan bağımsız ayrı hücreler ve ibadet grupları oluşturdular. Besht kendini bu Hasidik çevrelere, kendini *Baal Shem* ilan ettiği, 1735 yılında sundu ve onların hahamı oldu.[1]

Besht, yozlaşmış hahamların elinden çekip almak ve insanların dinsel ihtiyaçlarıyla meşgul olmasını istediği Hasidizmi tamamıyla dönüştürdü. 1750 yılında Hasidizmin hücreleri Podolya, Volina, Galiçya ve Ukrayna'nın köylerinin çoğunda belirmeye başladı. Çağdaş bir kaynağın tahminiyle, Besht'in hayatının sonunda, kendi kendilerine dua eden ve bağımsız sinagogları olan, kırk bine yakın takipçisi vardı.[2] 19. yüzyılın başlarında, Hasidizm Polonya, Ukrayna ve Doğu Galiçya'daki Yahudi topluluklarının çoğunda hâkim olmuştu, Beyaz Rusya ve Romanya'nın çoğu kasabasında kurulmuştu ve Litvanya'ya yayılmaya başlamıştı.

Yeni Işık Protestanlığı gibi, Hasidizm, dini müesses nizama karşı bir muhalefet hareketine dönüştü; Hasidizm, Yeni Işıkların kendi kiliselerini kurmaları gibi, kendi cemaatlerini kurdu. İkisi de halk arasında popüler hareketlerdi. Radikal Protestanların, elitleri kendi bilgilerine ve teolojik uzmanlıklarına dayandıkları için kınamaları gibi, Hasidim de hahamların cansız Tevrat âlimliğini yerdi. Besht ibadetin Tevrat çalışmaktan önce gelmesi gerektiğini ilan etti; bu devrimci bir adımdı. Yüzyıllar boyu Yahudiler bir hahamın otoritesini Tevrat bilgisine bakarak kabul etti, fakat hahamlar acil sosyal problemlerden kutsal metinlere kaçtıkları için, kutsal metinleri kendi usullerine göre çalışsalar da, Hasidizm bu önemsizleştirici âlimliği kınadı.

Bununla birlikte Hasidizm tipik muhafazakâr bir hare-

---

[1] Benzion Dinur, "The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations," Gershom David Hundert (der.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present* (New York ve Londra, 1991), 86-161.

[2] Simon Dubnow, "The Maggid of Miedzyryrzecz, His Associates and the Center in Volhynia," Hundert, *Essential Papers*, 58.

ket iken, Yeni Işık Protestanlığı modernleştirici bir dinsellik olmuştu. Onun dinselliği mitseldi, ilk felaket sırasında ilahi kıvılcımların madde içinde hapsolması Lurianik sembolüne dayanıyordu, fakat Besht bu trajik görüşü, Tanrı'nın her zaman ve her yerde hazır olmasının olumlu değerlendirmesine dönüştürdü. Bir ilahi kıvılcım kesinlikle her şeyin içinde bulunabilirdi. Tanrı'nın olmadığı bir yer yoktu: En başarılı Hasidim bu saklı ilahi boyutun farkına, konsantrasyon uygulamaları ve Tanrı'ya her zaman (*devekut*) bağlılık vasıtasıyla varabilirdi. Hiçbir eylem, dünyevi veya şehevi, Tanrı'ya karşı saygısız değildi. Tanrı her zaman mevcuttu, müsaitti ve Hasidim yerken, içerken, ilişkiye girerken ve iş yaparken deneyimleyebilirdi. Hasidim bu ilahi mevcudiyete karşı olan farkındalığını göstermeliydi. En başından beri Hasidik ibadet gürültülü ve coşkundu; Hasidim ibadetini, bütün benliğini ibadete katmasına yardım etmesi için dizayn edilmiş tuhaf ve şiddetli jestlerle birleştirecekti. Ellerini çırpacak, kafalarını ileriye ve geriye doğru sallayacak, elleriyle duvarları tokatlayacak ve vücutlarını ileri ve geri sallayacaklardı. Hasid ussal seviyeden daha derin bir seviyede, bütün varlığının yakın çevresindeki ilahi güçlere, mum alevlerinin rüzgârın her dalgalanışına tepki vermesi gibi, itaatkâr olması gerektiğini öğrenmeliydi. Bazı Hasidimler Tanrı'ya tam teslimiyette egolarının devrilmesini göstermek için, sinagogda takla bile atacaktı.[1]

Hasidimlerin yenilikleri geçmişte kök salmıştı; bununla birlikte eski hakikatlerin kurtarılması olarak sunuluyorlardı. Besht, İlyas Peygamberin öğretmeni ve kendisi bizzat

---

[1] Gershom Scholem, "The Neutralization of Messianism in Early Hasidism," *The Messianic Idea and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971), 189-200; "Devekut or Communion with God," *A.g.e.*'de, 203-37; Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism," Arthur Green (der.), *Jewish Spirituality*, 2 cilt (New York ve Londra, 1986, 1988), II, 116-25; Jacobs, "Hasidic Prayer," Hundert, *Essential Papers*, 330-48.

İlyas'ın ruhunun vücut bulmuş hali olan Shilolu Ahijah tarafından eğitildiğini ileri sürdü.[1] Besht ve takipçileri halen Kitabı Mukaddes'i eski mistik usulle okuyorlardı. Eski Ahit'i eleştirel veya bilgi almak için okuma yerine, Hasidimler kendi tevrat çalışmalarını dinsel bir disiplin haline getirdiler. "Tevrat'ın en iyi öğretildiği şekilde size öğreteceğim," diye anlattı Besht müritlerine: "Birisinin bilincindeymiş gibi hissetmeyin, fakat konuşan sesin dünyasını işiten, fakat kendi kendine konuşmayan, dinleyen bir kulak gibi olun."[2] Hasid kalbini metne açmalıydı ve kendini egodan yoksun bırakmalıydı. Amerikan yeniden dirilişçilerinin daha vahşi coşkunluklarından çok farklı, bu benliğinden aşkınlık, Hasidin zihinsel güçlerine disiplinli bir hâkimiyeti talep eden bir coşkunluk şekliydi. Besht literal okuma ile ilgilenmiyordu, fakat aynen, Hasidimlerine dışsal dünyanın yüzeyine bakmalarını ve kalıcı Varlığın farkına varmalarını öğrettiği gibi, sayfanın harflerinin ötesine, ilahi olana baktı. Bir hikâyeye göre, Besht, Hasidik hareketin lideri olarak Besht'in halefi olacak, bilgili bir Kabalist Dov Her (1710-72) tarafından ziyaret edildi. İki adam meleklerle ilgili Lurianik bir metni tartışıyorlardı ve Besht, Dov Her'in düz, literal yorumunu doğru fakat yetersiz buldu. Meleklere saygı için ayağa kalkmasını istedi ve Dov Her ayağa kalkar kalkmaz "tüm ev ışıkla kaplandı, her yerde bir ateş yandı ve kendilerinden bahsedilen meleklerin varlığını ikisi de hissetti." "Basit okuma senin dediğin" diye anlattı Besht, Dov Her'e "fakat senin çalışma usulünde ruh eksik."[3] İbadetin tavır ve kültik jestleri olmadan, tamamen rasyonel okuma, Haside, metnin işaret ettiği görünmez gerçekliğin bir görüntüsünü getirmeyecekti.

---

1 Benzion Dinur, "The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov," Marc Saperstein (ed.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History* (London and New York, 1992), 378-80.

2 Dubnow, "The Maggid of Miedzyrzecz," 65.

3 *A.g.e.*, 61.

Birçok yönden Hasidizm, Besht'in hayatının sonlarına doğru Doğu Avrupa'ya daha yeni ulaşmaya başlayan, Avrupa Aydınlanmasının anti-teziydi. *Filozoflar* ve bilim adamlarının yalnızca aklın hakikate götüreceğine inandığı yerde, Besht rasyonelin yanında mistik sezgiyi teşvik ediyordu. Hasidizm modernitenin ayrımlarını reddetti –dinin politikadan, kutsalın kutsal olmayandan– ve kutsiyeti her yerde gören holistik bir görüş benimsedi. Modern bilimin dünyanın gözünü açtığı ve evrenin ilahi olandan yoksun olduğunu bulduğu yerde, Hasidizm kutsal bir içkinlik deneyimledi. Bir halk hareketi olmasına rağmen, Hasidizm demokratik değildi. Besht sıradan insanın Tanrı ile birleşmeyi tek başına başaramayacağına inanıyordu. İlahi olanı ancak sıradan insanın erişiminin ötesinde olan, sürekli olarak Tanrı'nın mistik farkındalığı, *devekuta* tam hâkim, bir Zaddik'in ("doğru bir adam") şahsında bulabilirdi.[1] Hasid bu nedenle Kant'ın değersiz bir vesayet diye kınayacağı bir tutumla, tamamen Zaddik'ine bağlıydı. Hasidizm bu nedenle Aydınlanma ile tamamen bir anlaşmazlık içindeydi ve birçok Hasid Doğu Avrupa'ya nüfuz etmeye başladığında bunu reddedecekti.

Besht hayattayken, haham müesses nizami onu ciddiye almadı, fakat yeni lider ve bilgili bir adam olan Dov Her çok farklı bir önermeyle ortaya çıktı ve onun liderliğinde hareket yayıldı. Litvanya'ya ulaştığında çok güçlü bir figür olan, Vilna Akademisinin Başkanı *(Gaon)* Elijah Ben Solomon Zalman'ın (1720-1797) dikkatini çekti. Gaon, Hasidik hareketin, özellikle ana tutkusu olan Tevrat çalışmalarını aşağılamasından dehşete düştü. Onun bilim adamlığı yozlaşmış Polonyalı hahamların kazuistik çalışmalarından çok farklıydı ve derin mistik bir şekli vardı. Oğulları tüm gece kendisini uyanık tutması için ayakları buzlu suda çalıştığını anlatır. Gaon için Tevrat çalışmaları Hasidimlere göre çok daha girişken bir uygulamaydı. Çalışına "gayreti" dediği şeyden

[1] Scholem, "The Neutralization of Messianism in Early Hasidism," 196-98.

zevk alırdı ve yoğun zihinsel aktivitelerinin onu yeni bir farkındalık seviyesine çıkardığı görülüyordu. Kendisinin uyumasına izin verdiği zaman Tevrat rüyalarına nüfuz ediyor ve ilahiye mistik bir yükselme deneyimliyordu. Tevrat çalışmaları bu nedenle Tanrı ile karşı karşıya gelmekti. Daha sonra karşılaşacağımız, Haham Hayyim Volozhiner (1749-1821) "Tevrat çalışan Tanrı'yla sohbet eder, Tanrı ve Tevrat birdir" diye açıkladı.[1] Fakat Gaon'un modern çalışmalar içinde vakti vardı; astronomi, anatomi, matematik ve yabancı dillerde ustaydı. Hasidizmi sapkın ve gerici buldu. Çatışma sert bir hal aldı. Hasidimlerin Misnagdim "düşman" dediği, Gaon'un destekçileri, içlerinden biri Hasidim olduğunda sanki ölmüş gibi yas tutacaklardı; Hasidimler kendi açılarından Misnagdimleri hakiki Yahudiler olarak görmediler. Sonunda 1772'de Gaon, Vilna ve Brodi'deki Hasidimleri aforoz etti; bu ihracın şokunun Dov Her'i öldürdüğü söylendi.

Gaon'un hayatının sonuna doğru, Ukrayna ve Belarus'ta Hasidik bir lider olan haham Shneur Zalman (1745-1813) bir uzlaşma yolu aradı, fakat Gaon onunla konuşmayı reddetti. Gerçekten Zalman'ın kitabı *Tanyan'ın* (1791) yayımlanması yeni bir aforoz fermanına ilham verdi. Bu bir acımaydı. Zalman rasyonel düşünmeyi dinsel arayışın başlangıç noktası yaptığı için Misnagdim'in dinselliğine daha yakın, Habad diye bilinen Hasidizmin yeni bir şeklini geliştiriyordu.[2] Zalman ayrıca mistik bir çerçeveye oturtmaya çalıştığı, Aydınlanmanın bazı fikirlerine açıktı. Rasyonel güçlerimizin Tanrı'yı bulmakta yetersiz olduğuna inanıyordu; sadece duyularımıza güvenirsek –bilim adamlarının ve filozofların yapmamızı istedikleri– dünya gerçekten ilahi olandan yoksun görünürdü. Fakat mistik sezgisel güçlerini kullanarak, tüm olgularda içkin bir Varlığı ortaya çıkaran, farklı bir algı-

---

[1] Louis Jacobs (der.), *The Jewish Mystics* (Londra, 1990; New York, 1991), 208-15.

[2] "Habad" terimi üç kabalistik ilahi özellikten oluşan kısaltmadır: Hokhmah (Bilgelik), Binah (Zekâ) ve Daat (Bilgi).

lama biçimi bulabilirdi. Zalman akla muhalif değildi, fakat en basitinden, rasyonel düşünmenin algılamanın tek şekli olmadığı yönündeki eski muhafazakâr fikri savunuyordu; akıl ve mistik sezgi el ele çalışmalıydı. Yahudiler rasyonel spekülasyon ve modern seküler konular ile meşgul olmaya başladıklarında kendi zihinlerinin sınırlarının farkına varacak ve cezbedici ibadetler vasıtasıyla kendini aşmaya çalışacaktı.[1] Zalman, Besht'in tanıttığı şiddetli jestler vasıtasıyla, Habad Hasidimleri kendilerini aşkınlık duygusuna sevk etmeye teşvik etti. Zalman trans haline girene kadar zeminde yuvarlanıyor ve basit halk gibi vahşice dans ediyordu.[2] Fakat bu coşkunluk alışma ve disiplinli konsantrasyondan kaynaklanıyordu. Habad Hasidimlere, bütün büyük geleneklerin mistikleri gibi, benliklerinin temelinde kutsal bir varlık ile karşılaşıncaya kadar zihinlerinin derinlerine alçalarak, bilinçdışı özlerini idare edebilmeleri öğretiliyordu. Hasidimler ile Misnagdimler arasındaki çatışma yoğunlaştı. Misnagdimler, Rus yetkililere problem çıkarttığı gerekçesiyle onu ihbar edince, Zalman St. Petersburg'da gerçekten hapse atıldı. Fakat on dokuzuncu yüzyılın başlarında düşmanlık hafiflemeye başladı. İki taraf da kendilerindense diğer mahallelerden korkmaları gerektiğinin farkına vardı; bu nedenle güçlerini yeni tehditlere karşı çıkmak için birleştirmeliydiler. En kaygı verici gelişme, daha yeni Doğu Avrupa Yahudiliğine nüfuz etmeye başlayan ve Hasidimlere ve Misnagdimlere aynı şekilde sapkın gelen, Yahudi Aydınlanması, Haskalahtı.

Haskalah, Almanya Dessaulu, on dört yaşında en favori öğretmenini Berlin'e kadar takip eden, fakir bir Tevrat âliminin zeki bir oğlu, Moses Mendelssohn'un (1729-86) yapımıydı. Orada modern seküler bilgiye âşık oldu ve fevkâlade bir hızla Almanca, Fransızca İngilizce, Latince, matematik ve

---

[1] Rachel Elior, "HaBaD: The Contemplative Ascent to God," Green (der.), *Jewish Spirituality*, II, 158-203.

[2] Jacobs, "Hasidic Prayer," 350-55.

felsefede ustalaştı. Alman Aydınlanmasında yer almayı çok istedi, Kant'ın şahsi dostu oldu ve tüm boş zamanını çalışmakla geçirdi. İlk kitabı *Phaedon* (1767) ruhun ölümsüzlüğünü rasyonel zeminde kanıtlama girişimiydi ve özellikle onunla ilgili Yahudice bir şey yoktu. Onun isteği hilafına, Aydınlanmanın Yahudi inancına olan düşmanlığıyla karşı karşıya gelince, Mendelssohn kendini Museviliği savunurken buldu. 1769'da İsveçli papaz Johan Casper Lavater Museviliği halka açık savunması için Mendelssohn'a meydan okudu; Lavater eğer Hıristiyanlığı rasyonel deliller ile reddedemezse baptizme boyun eğmesi gerektiğini açıkladı. Mendelssohn ayrıca Prusyalı bir devlet memuru Christian Wilhelm Van Dohm tarafından kaleme alınan, *On the Civic Improvement of the Conditions of the Jews* adlı bir broşürden rahatsız oldu. Van Dohm bir ulus modern dünyada rekabetçi ve etkili bir şekilde faaliyet göstermek istiyorsa, olabildiğince çok yetenekli insanını mobilize etmeli, böylece tam vatandaşlık hakkı ve kamuda görev almalarına izin verilmemeli olsa bile, Yahudileri özgürlüklerine kavuşturmak ve onları topluma tamamen entegre etmek bir anlam ifade eder diye ileri sürdü. Temel varsayım Yahudilerin sakıncalı ve dinlerinin barbarca olduğuydu.

İstemeyerekte olsa Mendelssohn cevap vermek zorunda hissetti ve 1873'te *Jerusalem, Concerning Religious Authority and Judaism*'i yayımladı. Alman Aydınlanması dine karşı gayet olumluydu ve Mendelssohn'un kendisi de, Musevilik olarak tanımlamak zor olsa da, Locke ile aynı yüce deist inancı paylaşıyor görünüyordu. Mendelssohn ortak aklın meselesi cömert bir Tanrının varlığını bulmuş görünüyordu, fakat aklın dinden önce gelmesinde ısrar ediyordu. Kitabı Mukaddes'in otoritesini ancak doğruluğunu rasyonel olarak gösterebildiğimiz takdirde kabul edebilirdik. Şüphesiz bu, kutsal metinlerde yer alan mit şeklindeki hakikatlerin akıl tarafından ispatlanamayacağını kabul eden, geleneksel muhafazakâr inancın önceliklerini tamamen ters yüz edi-

yordu. Mendelssohn ayrıca kilise ile devletin ayrılmasını ve dinin devletten bağımsız hale gelmesini savundu –gettoların kısıtlamalarından kurtulmak ve ana-akım Avrupa kültürüne katılmak isteyen Yahudilere çok çekici gelen bir çözüm. İnançlarını tamamen kişisel bir iş haline getirerek hem Yahudi kalacaklardı hem de iyi Avrupalılar olabileceklerdi. Mendelssohn Yahudiliğin, zamanın ruhuna tam olarak uyan, rasyonel bir inanç olduğunda ısrar etti; doktrinleri akla dayanıyordu. Tanrı Sina Dağında kendini Musa'ya gösterdiğinde Yahudi halkına bir kanun getirdi; bir doktrinler seti değil. Musevilik bu nedenle ahlak ve insan davranışları ile ilgilendi; Yahudilerin zihnini tamamen serbest bıraktı. Mendelssohn'un Musevilikteki mitsel ve mitik elementleri çok az anladığı görülüyordu; Onunki, Yahudiliği, modern dünya tarafından kabul edilebilir yapmak için, tamamen ona yabancı –tüm dinlere olduğu gibi– rasyonalistik bir kalıba girmeye zorlama girişimlerinin ilkiydi.

Mendelssohn'un fikirleri Doğu Avrupa'nın Hasidim ve Misnagdimlerine olduğu gibi, Batı dünyasının daha Ortodoks Yahudilerine göre de lanetliydi. İnancını terk ederek Yahudi-olmayanlara gitmiş bir sapkın olarak gördükleri Spinoza ile özdeşleştirildi ve Yeni Spinoza diye hakarete uğradı. Fakat bunlar Mendelssohn'u üzdü; geleneksel Museviliği açıkça, akıl almaz ve yabancı bulurken, Yahudi Tanrısı'nı ve Yahudi kimliğini terk etmek istemiyordu. Buna rağmen, önemli sayıda müridi vardı. Sabetay Sevi olayından bu yana birçok Yahudi, sınırlayıcı buldukları geleneksel Museviliğin tenkitlerini aşma isteği gösteriyordu. Mendelssohn örneğini takip etmekten mutluydular; Yahudi-olmayan topluma karışma, yeni bilimleri çalışma ve inançlarını kişisel bir mesele olarak tutma. Mendelssohn gettoların içinden modern Avrupa'ya doğru, Yahudilerin halklarını ve kültürel miraslarını reddetmesini gerektirmeyen bir yol tasarlayan ilk kişilerden biriydi.

Aydınlanmanın entelektüel hayatıyla meşgul olma dışında, Yahudi *maskilimlerinin* ("aydınlanmış kişiler") bazıları

kendi miraslarını daha seküler bir açıdan çalışmaya başladı. Göreceğimiz gibi, onlardan bazıları Yahudi tarihinin modern ve bilimsel keşfine girişecekti; diğerleri, Ortodoks Yahudiler arasında ibadet ve dua etme için muhafaza edilmiş kutsal dil, İbranice çalışmaya ve yazmaya başlayacaktı. Maskilimler şimdi, bu kutsal dili sekülerleştirerek yeni bir İbrani edebiyatı yaratmaya başladı. Onlar, geçmişin hurafeleri olarak kabul ettikleri şeyleri çıkarıp atmak ve Museviliği aydınlanmış toplum tarafından kabul edilebilir yapmak için, Yahudi olmanın modern bir yolunu bulmaya çalışıyorlardı.

Ana-akım kültür hayatının içinde yer alabilme yetenekleri, dışardan empoze edilmiş kısıtlamalar tarafından ciddi olarak sınırlanmıştı: Yahudilere devlet tarafından yasal bir tanınma verilmemişti, politik hayata katılamıyorlardı ve halen resmi olarak ayrı bir ırktılar. Fakat Maskilimlerin Aydınlanmadan büyük umutları vardı. Amerikan Devriminden sonra Birleşik Devletler'in seküler yönetimi tarafından Yahudilere vatandaşlık verildiğini belirttiler. Napoléon Bonaparte gibi Aydınlanma fikirleri aşılanmış bir idareci Fransa'da yönetime gelip yüce bir imparatorluk inşa edince, bir süre için, yüzyıllardır zulüm gören Yahudilere Avrupa'da da eşitlik ve saygınlık verilecek gibi görüldü.

Özgürlük Fransız Devriminin savaş narası olmuştu ve Fransa'da Napoléon hükümetinin parolasıydı. Gettolardan kaçma hasreti çeken Yahudilerin kuşkulu neşesine rağmen, Napoléon Fransa Yahudilerinin cumhuriyetin tam vatandaşları olacaklarını ilan etti. 29 Temmuz 1806 tarihinde, Yahudi iş adamları, bankerler ve hahamlar, devlete bağlılık yemini edecekleri, Paris'teki Hotel de Ville'e çağrıldılar. Birkaç hafta sonra, Napoléon Yahudi önde gelenlerinden oluşan, "Büyük Sanhedrin" –Sanhedrin, Kudüs'teki tapınağın MÖ 70'te yıkılmasından bu yana toplanmayan Yahudi yönetici konseyiydi– diye adlandırdığı bir heyet topladı. Bu heyetin salahiyeti daha önceki meclisin kararlarına dini onay vermekti. Yahudiler kendinden geçmişti. Hahamlar Fransız Devrimini "Sina

Dağından inen İkinci Kanun," "Bizim Mısır'dan çıkışımız, bizim modern fısıhımız (Pesah Bayramı –çn.)" diye ilan ettiler; "bu yeni liberte, egalite, fraternite toplumu ile birlikte Mesiyanik çağ geldi."[1] Napoléon'un orduları Avrupa'yı baştan aşağı aldığında, bu eşitlikçi prensipleri işgal ettiği her ülkeye tanıttı; Hollanda, İtalya, İspanya, Portekiz ve Prusya. Prenslikler birbiri ardına Yahudilerini özgür bırakmaya zorlandı.

Fakat 1806 yılındaki ilk meclis toplantısında bile, Yahudi halkına karşı Aydınlanma düşmanlığı saldırgan bir şekilde, Napoléon'un komiseri Louis Count Mole tarafından su yüzüne çıkartıldı. Alsace'taki Yahudi tefecilerin askere alınmadan kaçtığını ve halkı soyup soğana çevirdiğini duymuştu. Bu nedenle meclisteki Yahudi delegelerin, uzun yüzyıllar boyu süren "onur kırıcı varoluşları" sırasında kaybettikleri, sivil ahlakı tekrar canlandırmak gibi bir görevi vardı.[2] 17 Mart 1808 tarihinde Napoléon, Yahudilerin üzerine, daha sonra "Yüz Kızartıcı Emirler" olarak adlandırılan, ekonomik kısıtlamalar koydu. Bu mecbur bırakıldıkları üç yıl boyunca binlerce Yahudi ailesi mahvoldu. Amerikalı tarihçi Norman Cantor'un belirttiği gibi, Napoléon Yahudilere "Faustçu Pazarlık" teklif etmişti: özgürlükleri karşılığında yegâne Yahudi ruhunu satmak zorunda kalmışlardı.[3] Özgürlük için konuşmak ilham verici olmasına rağmen, modern ve merkezi devlet getto gibi otonom anomalileri hoş göremiyordu. Aydınlanmış devlet yönetimi yasal ve kültürel olarak yeknesak olmalıydı ve Yahudiler rasyonelleşmesi gereken bir "problem" sunuyorlardı. Asimile olup burjuva Fransızlar haline gelmeli, ayrı hayat tarzlarını terk etmeli ve dinlerini devletten ayırmalıydılar; Yahudi olarak Yahudiler ortadan kalkmalıydı.

---

[1] Jonathan Magonet, *The Explorer's Guide to Judaism* (Londra, 1998), 11.

[2] David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*, gözden geçirilmiş bas. (New York, 1967), 85.

[3] Norman Cantor, *The Sacred Chain, A History of the Jews* (New York, 1994; Londra, 1995), 236-37.

Fransız çözümü Avrupa'nın geri kalanında Yahudi özgürleşmesinin modeli haline geldi. Yeni hoşgörü eski tecride göre bir gelişmeydi; fakat bu sadece Aydınlanmanın asıl idealizminden değil, modern devletin ihtiyaçlarından da kaynaklanıyordu. Benzer bir pragmatizm, gördüğümüz üzere, Birleşik Devletler'in çoğulcu anayasasının kabulüne yol açtı. Eğer hükümetler modern dünyanın meydan okumalarına etkili bir şekilde cevap vermek ve müreffeh bir toplum inşa etmek istiyorlarsa, tasarruflarındaki bütün insan kaynaklarını kullanmak zorundaydılar. Devletin resmi dini ne olursa olsun, Yahudi, Katolik ve seküler herkese yeni ekonomik endüstriyel programlarda ihtiyaç vardı. Yahudilerin ticaretteki keskin zekâları özellikle isteniyordu ve bu varlıktan yararlanmak devletin menfaatleri için çok önemli kabul ediliyordu.[1]

Buna rağmen, eski önyargılar kaldı. Napoléon'un Waterloo (1815) yenilgisi ve imparatorluğunun çöküşünden sonra, Hollanda ve Fransa dışında, Yahudilere tanınan haklar geri alındı. Yahudiler sürüler halinde gettolara sürüldü, eski kısıtlamalar geri döndü ve yeni soykırımlar vardı. Fakat modern devletin ihtiyaçları sonunda hükümetleri birbiri ardına, Faustçu pazarlığı kabul ettikleri takdirde, Yahudilere tam vatandaşlık vermeye zorladı. İngiltere, Fransa, Hollanda, Avusturya ve Almanya gibi Yahudilere eşitlik ve vatandaşlık veren ülkeler zenginleşti;[2] Doğu Avrupa ülkeleri gibi demokratikleşmeyen ve modernitenin faydalarını bir elite hasredenler geride kaldı; Doğu Avrupa ve Rusya gibi hükümetler, Yahudi ayrılıkçılığını ortadan kaldırmak için zorlayıcı metotlar kullananınca, milyonlarca Yahudi modern devlete yabancılaştı ve Rabbinik ve Hasidik geleneklere meydan okur bir şekilde sıkıca sarıldılar.[3]

---

1 *A.g.e.*, 247-48.

2 İngiltere Yahudileri Oliver Cromwell tarafından yeniden kabul edilmiş ve monarşinin restorasyonundan sonra idari bir yanlışlık ile diğer "muhalifler" ile birlikte yasal olarak tanınmışlardır.

3 Cantor, *The Sacred Chain*, 241-56.

Fakat Napoléon tarafından verilen orijinal hakların geri alınmasından sonraki ilk yıllarda, çoğu genç Yahudi yolda kalmış ve ihanete uğramış hissetti. Çok iyi bir seküler eğitim almışlardı ve modern toplumda yer almaya hazırdılar, fakat şimdi böyle yapmaları engellenmişti. Mendelssohn gettodan çıkışın yolunu göstermişti, Napoléon onlara özgürlük sözü vermişti ve geleneksel hayat tarzına dönemiyorlardı. Bu kafa karışıklığı sırasında, birçok Alman Yahudisi, ana-akım kültüre asimile olabilmek için, Hıristiyanlığa geçti. Ötekiler, Museviliğin hayatta kalmasını istiyorlarsa, bu din değiştirme akımını engellemek için ciddi hareketlerde bulunmaları gerektiğine ikna oldu. İki ilişkili hareket Almanya'da gelişti, ikisinin de kökleri Yahudi Aydınlanmasındaydı. Maskilimler modern dünya ile gettolar arasında bir köprü olarak hareket edebileceklerine inandılar. İyi Almanca konuşabiliyorlardı, Yahudi-olmayan arkadaşları vardı ve halk içinde Avrupalı hayat tarzına mükemmel bir şekilde uyum sağlamış görünüyorlardı. Şimdi onlardan bazıları, modern dünyaya daha iyi uyabilmesi için, Musevi dininin kendisini reforme etmeye karar verdiler.

Bu reform Museviliği tamamen pragmatik bir hareket olarak başladı ve aslında tamamen *logos*un prensiplerine göre yönlendirildi. Amacı gerçekten Museviliğin *mitos*unu ortadan kaldırmaktı. Israel Jacobson (1768-1828) eğer Musevilik, Alman halkına daha az tuhaf görünürse, bunun özgürleşme şansını arttıracağına inanıyordu. Hahamlık mesleğinden olmayan ve hayırsever biri olarak, Garz dağlarının yakınlarında Seesen'de, Yahudilik dersleri ile birlikte seküler çalışmalarda yaptıkları bir okul kurdu. Ayrıca ibadetlerin Yahudilikten çok Protestanlığa benzediği bir sinagog açtı. İbadetler İbranice yerine anadilde yapıldı; Almanca Koro, karışık bir koro ve ayinin daha önce olduğundan daha fazla merkezinde yer alan Almanca vaaz vardı. Geleneksel dini törenler sert bir şekilde azaltıldı. 1815 yılında Jacobson ve diğer hahamlık mesleğinden olmayanlar bu modernleşmiş

ibadeti, onları normal sinagoglardan ayırmak için özel "tapınaklar" dedikleri ibadethaneleri açtıkları, Berlin'e getirdiler. 1818 yılında Edward Kley, reformların daha fazla devrimci olduğu, Hamburg'ta yeni bir tapınak açtı. Mesih'in gelişi ve Siyon'a geri dönmek için yapılan yalvarmalar tüm insanların kardeşliğini kutlayan bir duayla değiştirildi; Yahudiler Alman vatandaşı olmak isterken, Filistin'de mesiyanik bir devleti yeniden kurmak için nasıl dua edebilirlerdi? 1822 yılında, Protestan modelindeki gibi, kız ve erkek çocukları için kiliseye kabul ayinleri yapıldı; Kadın ve erkeklerin ayinlerdeki ayrı oturma düzeni de terk edildi. Hamburg hahamları bu reform hareketlerini kınadılar ve hatta Prusya hükümetine başvurarak Berlin'deki bu tapınakları kapattırmayı başardılar.[1] Takip eden yıllar boyunca bu Reformist Museviliği muhtemelen aynı türden bulmuş birçok genç Yahudi Hıristiyan oldu. Fakat Hamburg tapınağı açık kaldı ve yenileri Leipzig, Viyana ve Danimarka'da kuruldu. Amerika'da senaryo yazarı Isaac Harby Charleston'da Reforme olmuş bir tapınak kurdu. Reform Amerikalı Yahudiler arasında çok popüler olacaktı ve 1870 yılında Birleşik Devletler'deki iki yüz sinagogun önemli bir kısmı bu reform uygulamalarının en azından bir kısmını aldılar.[2]

Reform Museviliği tamamen modern dünyaya aitti; rasyonel, pragmatik ve güçlü bir şekilde inancın devletten ayrılmasına hazırdı. Reformcular geçmişle bağları radikal bir şekilde koparmak ve geleneksel doktrin ve bağlılıkları atmak istiyorlardı. Sürgünü varoluşsal bir felaket olarak görmek yerine, reformcular mükemmel bir şekilde diasporada kendilerini evlerinde hissetti. Hepsi Museviliği modernitenin bütün faziletleriyle aşılanmış bir din olarak tavsiye etti: rasyonel, insancıl, arkaik çıkarcılıklarını atmaya hazır ve evrensel bir inanç olmuştu.[3] Reformcuların irrasyonel, mistik

---

1 Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements*, 157-64.

2 *A.g.e.*, 286-87.

3 *A.g.e.*, 290.

ve gizeme zamanları yoktu. Eğer eski inançlar Yahudilerin modern hayata verimli bir katkı yapmasını engelliyorsa, yok edilmeliydiler. İlk zamanlar, endişeleri tamamen uygulamaya aitti, fakat 1840'larda, reform Yahudi tarihini eleştirel bir çalışmaya girişen âlimleri ve hahamları çekmeye başladı. Leopold Zunz (1794-1886), Zachariah Frankel (1801-75), Nachman Krochmal (1785-1840) ve Abraham Geiger (1810-74) Museviliğin kutsal kaynaklarını sorgunun modern bilimsel metotlarına tabi tuttular. Açık bir şekilde Kant ve Hegel'in felsefesinden etkilenmiş, uygun bir şekilde adı "Yahudilik Bilimi" olan bir okul kurdular. Yahudiliğin ilk ve son kez geçmişte vahyolmuş bir din olmadığını savundular; o yavaşça evrildi, süreç içerisinde daha rasyonel ve ne yaptığını bilen bir hale geldi. Bugüne kadar tasavvurlar şeklinde ifade edilen, dini deneyimlemeler, şimdi kavramsallaştırılabilir ve eleştirel zekâ tarafından kavranabilirdi.[1] Başka bir deyişle, *mitos* şimdi *logos*a dönüştürülüyordu.

Âlimler farklı Yahudi pozisyonları arasında dikkatli bir denge kurmaya çalıştı. Örneğin Krochmal ve Frankel Tevrat'ın Musa'ya ilk ve son kez Sina Dağında vahyolduğu konusunda gelenekçilerle anlaştı; fakat Halakhah'ın ilahi kökenini reddettikleri için onları öfkelendirdiler, Yahudi kanununun muazzam gelişimi ve detaylandırılması Tevrat'ın üzerine kuruldu. Frankel Halakhah'ın tamamen insan yapımı ve aklın ürünü olduğunu bu nedenle çağın ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için değiştirilebileceğini savundu. Krochmal Yahudi tarihinin, Museviliğin her zaman farklı kültürlerden fikirler aldığını gösterdiğini savundu; bu onun nasıl hayatta kaldığını gösterdi. Bu nedenle Yahudilerin modern dünyayı çalışmaması ve yeni fikirleri benimsememesi için hiçbir sebep yoktu. Gerçekten bu, Yahudilerin, modern dünyanın faydalarından ve meydan okumalarından keyif almak

[1] Julius Güttmann, *Philosophies of Judaism, the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (Londra ve New York, 1964), 308-51.

için, Hıristiyanlığa geçmesini engellemenin tek yoluydu. Geiger Mendelssohn'un yeni bir Yahudi çağı başlattığına inandı; Reform Museviliği ona sağlıklı bir Aydınlanma felsefesi enjekte ederek inancı özgürleştirecekti.

Fakat Yahudilik Bilimi bazen Reforma karşı eleştireldi. Örneğin Reformcuların kaldırdığı eski dini törenlere sadık olan, Krochmal ibadetlere riayet eden bir Yahudiydi. Frankel ve Zunz'un ikisi de geleneklerin toptan kaldırılmasının büyük bir tehlike olduğuna inanıyordu. Zunz 1849 yılında Yahudi ayinlerini temel hakikatlerin dıştaki işaretleri olarak sunan bir makale yazdı. Beslenme Kanunları ve muska giyilmesi geçen yüzyıllar boyunca Yahudi deneyimlemesinin çok önemli bir parçası haline gelmişti; bu dini törenler olmadan Yahudilik soyut doktrinler sistemine dejenere olacaktı. Zunz, mitleri ve dinin inanışlarını tek kavranabilir yapan, kültün kritik önemini takdir edebiliyordu. Frankel, insanlara doğru dinsel tutumu yaratmaları konusunda yardımda, ayinlerin önemini görebiliyordu. Akıl tek başına duyguları tatmin edemiyordu ve geleneksel Museviliğin, en iyi durumunda, her zaman ilham edebildiği neşe ve keyfi üretemiyordu. Eski kompleks Yom Kippur dini törenlerini kaldırmak veya Siyon'a mesiyanik dönüşe değinmeyi ihmal etmek hataydı; çünkü bu imgeler Yahudi bilincini şekillendirdi ve haşyet duygusu geliştirmelerine ve tahammül edilemez şartlarda umut bulmalarına yardımcı oldu.[1] Bazı değişimler kesinlikle gerekliydi, fakat Reformcular sıklıkla ibadette duygunun rolüne karşı duyarsız göründüler. Zunz ve Frankel özellikle dinin mitsel unsuruna uyanıktılar ve aklın tek başına hakikatin girişi olarak gören modern eğilime tamamıyla taraftar değillerdi. Geiger kendi açısından tamamıyla rasyonalistti ve çok kapsamlı reform taraftarıydı. Fakat yıllar sonra, Reform Yahudileri, Zunz ve Frankel'in endişelerinin hikmetini anladılar ve bazı geleneksel uygulamaları geri getirdiler,

[1] Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements*, 188, 194-95, 201-04.

duygusal ve mistik ögeler olmadan inanç ve ibadetin ruhunu kaybettiğini fark ettiler.

Hem Musevilik biliminin âlimleri hem de Reformcular, uysalca onu yok etmeyi aklına koymuş görünen bir dünyada, dinlerinin hayatta kalmasıyla meşguldüler. Yahudi dindaşlarının vaftiz kurnasına koşmalarını izlerken, Museviliğin geleceği için derinden endişelendiler ve var olmaya devam etmesini sağlamak için yollar bulmak konusunda umutsuzdular. Modern dünyada birçok dindar insanın bu kaygıyı paylaştığını göreceğiz. Üç tektanrılı dinin hepsinde geleneksel inancın ölümüne tehlikede olduğu şeklinde tekrarlanan uyarılar oldu. Dehşetli yok oluş en temel insan korkularından birisiydi ve modern dünyada ortaya çıkan dini hareketlerin birçoğu bu yok olma korkusundan doğmuştur. Seküler ruh yönetimi ele geçirince ve hüküm süren rasyonalizm inanca daha düşman hale gelince, dindar insanlar gittikçe savunmacı oldu ve dinsellikleri daha sıkışmış hale geldi.

On dokuzuncu yüzyılın başlarında geleneksel Yahudiler –Reformcuların *Altglaubigen* "eski inananlar" diye adlandırdığı– kesinlikle kuşatılmış hissetmeye başladılar. Özgürleşmeden sonra bile gettonun duvarları yerindeymiş gibi yaşadılar. Kendilerini tamamen Tevrat ve Talmud çalışmalarına kaptırdılar ve moderniteden uzak durulmasında ısrar ettiler. Musevilikle ilgili olmayan çalışmaların, Musevilik ile uyumlu olmadığını düşündüler. Önde gelen sözcülerinden biri Pressburglu haham Moses Soferdi'ydi (1763-1839). Moderniteye doğru her türlü değişime ve bağdaştırmaya karşıydı – Tanrı olmalı neticede değişmedi; çocuklarının Mendelssohn'un kitaplarını okumasını yasakladı; onların seküler bir eğitim almalarına veya herhangi bir şekilde modern topluma katılmalarına izin vermeyi reddetti.[1] Sezgisel tepkisi, toplamda, geri çekilmeydi. Fakat diğer gelenekçiler, sekülerleştirici ve rasyonelleştirici etkilere karşı daha yaratıcı bir duruş sergilemelerinin gerekli olduğunu hissettiler.

---

[1] *A.g.e.*, 218-19.

1803 yılında, Vilnalı Gaon'un müritlerinden Hayyim Volozhiner, Litvanya Volozhin'de Etz Hayyim '*yeshiva*yı (İbranice "oturmak"tan türemiş bir kelime) kurduğunda geleneksel Yahudi dinselliğini dönüştürecek kesin bir adım attı. Diğer yeni *yeshiva*lar yüzyıl içinde Doğu Avrupa'nın diğer kısımlarında kurulmaya başlandı: Mir, Telz, Slobodka, Lomza ve Novogrudok'ta. Geçmişte bir *yeshiva* bir sinagogun arkasında öğrencilerin Tevrat ve Talmud çalıştığı bir dizi küçük odalardı. Bunlar genellikle yerli halk tarafından yönetilirdi. Volozhin, bununla birlikte, tamamen farklı bir şeydi. Burada Avrupa'nın her yerinden yüzlerce yetenekli öğrenci uluslararası üne sahip uzmanlar tarafından eğitilmek üzere geldi. Müfredat emek istiyordu, saatler uzundu ve *yeshiva*ya kabul oldukça zordu. Haham Hayyim, Gaon'dan öğrendiği metotlara göre Talmud öğretiyordu, metinleri analiz ediyor ve mantıksal tutarlılığın önemine vurgu yapıyordu, fakat bu bir şekilde ilahi ile ruhsal bir karşılaşmayı sağlıyordu. Bu sadece Talmud'u öğrenme ile ilgili bir mesele değildi; ezberci öğrenme, hazırlanma ve canlı tartışma süreci en az sınıfta ulaşılan nihai sonuç kadar önemliydi, çünkü ibadetin bir şekliydi, öğrencilere kutsallık hissi veren bir ayindi. Gençler yarı-manastır topluluğunda izole edilmişlerdi, ruhsal ve entelektüel hayatları tamamen *yeshiva* tarafından şekillendi. Ailelerinden ve arkadaşlarından ayrılmış ve tamamen Yahudi âlimliği dünyasına dalmışlardı. Öğrencilerin bazılarının modern felsefe ve matematikle ilgilenmelerine izin verilmişti, fakat seküler konular ikincildi ve Tevrat'tan vakit çalma olarak görülüyordu.[1]

---

[1] Samuel C. Heilman ve Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago ve Londra, 1991), 211-15; Charles Selengut, "By Torah Alone: Yeshiva Fundamentalism in Jewish Life," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago ve Londra, 1994), 239-41; Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism," *A.g.e.*'de, 201.

Bu yeni *yeshiva*ların amacı Hasidizmin tehditlerine karşı koymaktı; *yeshiva*lar ayırt edici şekilde Misnagdik girişimlerdi, titiz Tevrat çalışmalarını geri getirmek için dizayn edilmişlerdi. Fakat yüzyıl ilerledikçe, Yahudi Aydınlanması daha büyük bir tehdit olarak algılanmaya başlandı ve Hasidim ve Misnagdimleri güçlerini, seküler kültürün kötülüklerini Yahudi toplumunun duvarları içine getirmeye çalışan bir çeşit Truva atı olarak gördükleri, Maskilimlere karşı birleştirdi. Bu nedenle tedrici olarak yeni *yeshiva*lar, birincil görevi bu sinsi tehlikeyi savuşturmak olan, ortodoksinin tabyaları haline geldi. Yalnızca Tevrat çalışmaları Museviliğin yok olmasını engelleyebilirdi.

Yeshiva 20. yüzyılda gelişecek olan ultra-Ortodoks köktendinciliğin tanımlayıcı kurumu haline gelecekti. Bu boy gösteren ve sıkışmış dindarlığın ilk göstergelerinden biriydi ve ondan önemli dersler alabiliriz. Köktendincilik –Yahudi, Hıristiyan veya Müslüman fark etmez– nadiren dışsal bir düşmana karşı meydana çıkar (Volozhin örneğinde olduğu gibi, bu dışsal düşman Yahudi-olmayan Avrupa kültürüydü); genellikle gelenekçilerin, seküler dünyaya daha fazla taviz verdiğine inandıkları kendi dindaşlarıyla olan iç mücadeleleriyle başlar. Köktendinciler sıklıkla sezgisel olarak, ileri giden moderniteye, *Yeshiva*lar gibi, saf inanca ait çevrilmiş bölge yaratarak tepki verecekler. Bu Tanrısız bir dünyadan, değişimin meydan okuması olmadan inananların varlıklarını yeniden şekillendirmeye giriştikleri, müstakil bir topluluğa çekilmeyi işaret ediyor. Bu nedenle özünde savunmacı bir hareketti. Bu geri çekilmenin içinde potansiyel olarak, gelecekteki karşı saldırı vardı. Bir *Yeshiva*nın öğrencileri paylaşılan eğitim ve ideolojiyle birlikte kendi yerel topluluklarında muhtemelen bir kadro olur. Böyle bir çevrilmiş bölge modern topluma alternatif bir karşı kültür yaratmaya yardım eder. *Yeshiva*nın Başkanı (rosh yeshiva) Hasidik Zaddik'ten farksız oldu, öğrenciler üzerinde muazzam bir nüfuz kullandı. Onların orijinal düşünme yaratıcılıklarını ve

kapasitelerini frenleyecek olan, emirlere ve geleneklere mutlak itaat talep etti. *Yeshiva*, modern ruha ve onun otonomi ve yeniliklerine, doğrudan muhalif olan bir değerler sistemi geliştirdi.

Volozhin ve onun kız kardeşi *Yeshiva*ların temel amacı Avrupa'nın seküler kültürüyle savaşmak değil, fakat genç erkeklerinin ruhlarını, onları eski dünyanın gelenekleri içine bastırarak korumaktı. Fakat burada, Köktendinciliğin tarihi içinde sürekli olarak tekrarlanacak bir paradoks yatıyordu. Muhafazakâr ruha olan bağlılığına rağmen, Volozhin ve yeni *Yeshiva*lar özü itibariyle modern ve modernleştiriciydi. Kendilerini Talmud çalışmalarının merkezileştirilmesi ve rasyonelleştirilmesine adamışlardı. Yaratılmaları seçim ihtimalini ima ediyordu. Gettolarda geleneksel hayat tarzı değiştirilemez olmuştu; değerleri ve âdetleri önceden belirlenmiş ve sorgulanamazdı. Fakat şimdi bir Yahudi, Volozhin gibi bir kuruma girmek ve kendini geleneğe adamak için bilinçli bir karar vermeliydi. Dini kişisel bir tercih haline getiren bir dünyada, Volozhin'in kendisi gönüllü bir kurumdu.[1] Köktendinciler yüzlerini moderniteden çevirdiklerinde bile, inançları bir yere kadar modern ve yenilikçiydi.

Diğer Yahudiler orta bir yola yöneldiler. 1851 yılında, Reformun hâkimiyeti altında olan, Frankfurt toplumunun on bir gelenekçi üyesi belediyeden kendi dini birliklerini kurmak için izin talep etti. Samuel Raphael Hirsch'i (1808-88) kendi hahamları olması için davet ettiler. Hirsch vakit kaybetmeden, Rothschild ailesinin maddi desteğiyle, Yahudilik ve seküler derslerin çalışıldığı ilk ve ortaokullar kurdu. Hirsch'in temas ettiği gibi, yalnızca gettolarda Yahudiler felsefe, tıp ve matematik çalışmayı ihmal etti. Geçmişte Yahudi düşünürler, özellikle İslam dünyasında, ana-akım kültürün entelektüel hayatına öncülük eden roller aldılar. Gettolarda

---

[1] Hayim Soloveitchic, "Migration, Acculturation and the New Role of Texts," Marty ve Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms*, 333-34.

Yahudiler doğadan koparıldılar ve mecburen doğa bilimlerini ihmal ettiler. Hirsch Museviliğin diğer kültürlerle temasa geçmesinde korkulacak hiçbir şey olmadığına ikna olmuştu. Fakat Reformcular gibi putkırıcılar haline gelmeden, Yahudiler yapabildikleri kadar modern gelişmeleri kabul etmeliydi.[1]

Genç bir adam olarak Hirsch, daha ortodoks bir dini riayet için harekete geçirici bir müdafaa yapan *Nineteen Letters of Ben Uyiel*'i (1836) yayımladı, fakat Reforma ve Hıristiyanlığa yaygın kaçışlar nedeniyle moderniteden uzak duran katı gelenekçileri suçladı. Onların köktendinci literalizmlerine de taraftar olmadı. Yahudilerin dikkatli çalışma ve araştırmayla çeşitli emirlerin gizli ve iç mânâlarını aramaları gerektiğine inandı. Hiçbir rasyonel anlam ifade etmeyen kanunlar hatırlatıcı olarak hizmet edebilirdi. Sünnet uygulaması örneğin zihne bedeni saf tutmayı hatırlatabilir; süt ve etin karıştırılmaması yasağı yaradılıştaki ilahi düzeni korumayı. Bütün kanunlara uyulmalıydı, çünkü karakter inşa ediyorlardı ve Yahudileri mukaddes yaparak, insanlığa karşı ahlaki misyonlarını yerine getirmelerini sağlıyordu. Hirsch'in orta yolu neo-ortodoksi olarak bilinmeye başlandı. Onun kariyeri, bir daha, modern dünyada dini ortodoksinin gönüllü doğasını gösterdi. Gelenekler bir defa kanıksanınca, Yahudiler şimdi, ortodoks olmak için tartışmak ve savaşmak zorundaydı.

Mısır ve İran'da, Müslümanların tamamen farklı bir modernleştirici Batı deneyimlemesi vardı. Napoléon 1798 yılında Mısır'ı işgal ettiğinde, Batı ile Doğu ilişkilerinde yeni bir safhayı başlattı. Onun planı, İngilizlerin Hindistan'a olan deniz yollarını rahatsız edebileceği ve ayrıca Osmanlı İmparatorluğuna Suriye'den saldırabileceği, Süveyş'te bir üs kurmaktı. Bu Mısır ve Filistin'in, İngiltere ve Fransa arasındaki dünya hâkimiyeti savaşında bir tiyatro haline gelmesi demekti. Bu bir Avrupa güç oyunuydu, fakat kendisini Mısırlılara ilerleme ve aydınlanmanın taşıyıcısı olarak sundu. 21 Tem-

[1] Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements*, 219-43.

muz 1798 yılında Memlûk süvarilerini Piramit Savaşlarında yendikten sonra, Mısır'ı yabancı idaresinden kurtaracağına söz verdiği Arapça bir bildiri yayınladı. Yüzyıllar boyunca Çerkezistan ve Gürcistanlı Memlûklar Mısır halkını sömürdü, fakat şimdi zorbalık sona gelmişti. Ahir zaman Haçlısı olmadığı konusunda yerli Mısırlıların temsilcisi olduklarını bildiği *ulema*ya garanti verdi. Onun, oraya dinlerini yok etmek için geldiğine inanan herkese emin olmalıydı ki,

> Ben, gaspçılar tarafından elinizden alınan, haklarınızı geri vermek için geldim – Ben Tanrı'ya Memlûklardan daha fazla tapıyorum ve Muhammed Peygambere ve Yüce Kuran'a saygı duyuyorum. Söyleyin onlara, tüm insanlar Tanrı'nın huzurunda eşittir – zekâ, erdem ve bilim aralarındaki tek ayrımdır.[1]

Fakat özgürleşme ve bilim modern bir orduyla beraber geldi. Mısırlılar olağanüstü bir savaş makinesinin Memlûklara yasattığı mahvedici bir yenilgiyi izlediler; Memlûklar iki binden fazla asker, dört yüz deve ve elli top kaybederken, sadece on Fransız askeri öldü ve otuzu yaralandı.[2] Bölge hakkındaki dikkatli araştırmaları, Napoléon'a bildirisini Arapça yapma ve İslam ideal ve kurumlarına aşina olma imkânı sağlayan, modern Mısır Bilimsel Enstitüsünün olduğu gibi, bu özgürleştirmenin açıkça saldırgan üstünlüğü vardı. Âlimlik ve bilim Avrupalı çıkarlarının Ortadoğuda tanıtımının araçları oldu ve halklarını Fransız idaresine tabi kıldı.

Ulema etkilenmemişti. "Bütün bunlar, aklımızı çelmek için, aldatma ve hileden başka bir şey değil, dediler. Bonapart bir Hıristiyan ve bir Hıristiyanın oğlu."[3] Onlar kâfir ida-

---

[1] Andrew A. Paton, *A History of the Egyptian Revolution*, 2 cilt (Trubner, Almanya, 1876), I, 109-11.

[2] George Annesley, *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History* (Durham, B.K., 1994), 7.

[3] Gaston Wait (bas. ve çev.), *Nicolas Turc, Chronique D'Egypte: 1798-1804* (Kahire, 1950), 78.

resi ihtimalinden tedirgin olmuşlardı. Kuran, erkek ve kadınlar olarak, Allah'ın isteklerine göre toplumlarını organize ettikleri sürece, başarısız olmayacaklarını öğretmişti, fakat şimdi İslam güçleri esaslı bir şekilde yabancı bir güç tarafından mağlup edilmişti. Ezher Medresesinin şeyhlerinden El Jabarti işgali büyük savaşların başlangıcı olarak gördü;

> Korkunç felaketler, kötülüklerin katlanması...zamanın kesilmesi; doğal düzenin altüst olması; insan yapımı geleneklerin kargaşaya (*bouleversement*) girmesi.[1]

O, modernizasyonun başlamasına sıklıkla eşlik eden dünyanın altüst olduğu hissini deneyimliyordu. Bütün şişirilmiş retoriğine rağmen El Jabarti'nin dehşeti tamamen yanlış değildi. Napoléon'un işgali, gerçekten bir tersine dönme ve insanların birçok temel inanç ve beklentilerini gözden geçirmelerine sebep olan Ortadoğudaki Batı hâkimiyetinin başlangıcıydı. Napoléon *ulema*ya daha önce sahip olmadıkları kadar yetki verdi. Onları Türklere ve Memlûklara karşı müttefik yapmak istiyordu ve böylece onlara hükümette en yüksek pozisyonları verdi, fakat *ulema* istediği gibi tepki veremedi. Mısırlılar o kadar uzun süre Memlûklar ve Türkler tarafından yönetilmişlerdi ki, doğrudan yönetim onlara yabancı bir kavramdı. Bazıları teklif edilen pozisyonları reddetti ve alıştıkları üzere danışmanlık rolünü tercih etti. Savunma ve kanun koyma hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı ve en iyi bildikleri şeyde kaldılar: dini, yasal ve İslami işlerin idaresi. Buna rağmen, *ulema*nın çoğu işbirliği yaptı; çok seçenekleri olmadığını hissederek, vakumun içine girdiler ve her zaman yaptıkları gibi halk ile hükümet arasında aracılık yaparak, düzenin yeniden sağlanmasına yardım ettiler.[2]

---

[1] Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Londra, 1990), 19.

[2] Araf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1972), 161-62; Daniel Crecelius,

Birkaçı Eylül 1798 ve Mart 1800 tarihlerinde, Fransız yönetimine karşı sonuçsuz isyanları yönetti, fakat bunlar çok hızlı şekilde bastırıldı.

Fransızlar tarafından şaşkına döndürüldüler. Napoléon'un Aydınlanma, özgürlük ve otonomi ideolojisini anlayamıyorlardı. Bir farklılık dünyası şimdi Mısırlılarla Avrupalıları ayırdı. Jabarti Mısır Enstitüsünü ziyaret ettiğinde, Fransız bilim adamlarının şevk ve âlimliğine hayran oldu, fakat onların deneylerine nasıl anlam vereceğini bilmiyordu. Özellikle sıcak hava balonundan çok neşelenmişti. Onun zihinsel evreninde böyle bir şey için yer yoktu ve bunu, arkasında iki yüz yıllık deneysel bilim olan, bir Avrupalının gördüğü gibi görmüyordu. "Tuhaf şeyleri ve eşyaları vardı," sonrasında "zihnimizin kavramak için çok küçük olduğu etkileri gösteren" diye kaydetti.[1]

1801 yılında İngilizler, Fransızları Mısır'dan çıkarmayı başardı; bu noktada İngilizler Osmanlı İmparatorluğunun bütünlüğünü korumaya kararlıydı, bu nedenle Mısır'da İngiliz idaresi kurmaya girişmeden, Mısır'ı Türklere geri verdiler. Fakat ele geçirme kaotikti. Memlûklar İstanbul'dan gelen yeni Türk valiyi kabul etmeyi reddetti ve iki yıl boyunca Memlûklar, Yeniçeriler ve Osmanlıların gönderdiği Arnavut garnizonu birbirleriyle savaştı ve halkı dehşete düşürdü. Bu kargaşa sırasında genç bir Arnavut subay olan Mehmed Ali (1769-1849) kontrolü ele geçirdi. Kargaşadan bitkin düşen ve Memlûkların yetersizliğinden hayal kırıklığına uğrayan *ulema* Mehmed Ali'yi destekledi. Olağanüstü âlim Ömer Makram'ın altında, *ulema* Türklere karşı popüler bir isyan yönetti ve İstanbul'a, Mehmed Ali'nin, Mısır'ın paşası veya valisi olarak onaylanmasını talep eden bir delegasyon gönderdiler. Sultan kabul etti ve Kahire'de büyük bir heyecan vardı. Fran-

---

"Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," *A.g.e.*'de., 173-75.

[1] Bassam Tibi, *Arab Nationalism, A Critical Enquiry*, 2. bas. (çev. Marion Farouk Sluglett ve Peter Sluglett; Londra, 1990), 81.

sız bir gözlemci kalabalıkların coşkusunun kendisine Fransız Devrimini hatırlattığını yazdı.[1] Bu *ulema*nın en iyi zamanlarıydı. Mehmed Ali onlara danışmadan Mısır'da hiçbir değişiklik yapmayacağına söz vererek desteklerini güvenceye aldı. Herkes statükonun yeniden tesis edildiğini varsayıyordu, önceki birkaç yılın karışıklıklarında sonra hayat en azından normale dönebilecekti.

Fakat Mehmed Ali'nin gayet farklı planları vardı. Mısır'da Fransızlarla savaşmıştı ve modern Avrupalı ordudan oldukça etkilenmişti; kendisine ait güncel ve süper etkili bir ordu istedi ve Osmanlı'dan bağımsız Mısır'da modern bir devlet kurmaya kararlıydı. Mehmed Ali Batıda meydana gelen entelektüel devrime hiç ilgi duymuyordu. Okuma yazmayı kırklarında öğrenmiş köylü soyundan gelen eğitimsiz bir adamdı; ona tek gereken hükümeti ve askeri bilimleri öğretecek kitaplardı. Daha sonraki birçok reformcu gibi, modernitenin teknolojisini ve askeri gücünü almak istiyordu, mükemmel bir şekilde, bu değişimlerin, ülkenin kültürel ve dinsel hayatı üzerindeki etkilerini göz ardı etmeye hazırdı. Buna rağmen, Mehmed Ali olağanüstü bir adamdı ve başarıları hatırı sayılırdı. 1849 yılında öldüğünde, tek başına Osmanlı'nın bu geri kalmış, izole bölgesi Mısır'ı modern dünyaya sürüklemişti. Onun kariyeri, Batılı olmayan bir toplumu, Batı modernitesine taşımanın zorlukları için bazı aydınlatıcı fikirler verir.

İlk olarak Batının moderniteye tedrici olarak kendi gayretiyle geldiğini hatırlamalıyız. Onları dünya hâkimiyetine taşıyacak teknoloji ve uzmanlığı elde etmek, Avrupalı ve Amerikalıların neredeyse üç yüzyıllarını aldı. Buna rağmen yürek burkan, dinsel yer değiştirmeler gibi çok kan dökülmesinin de olduğu rahatsız edici bir süreç oldu. Şimdi Mehmed Ali bu oldukça kompleks dönüşümü yalnızca kırk yıla sığdırmaya çalışıyordu. Amacına ulaşmak için, Mısır halkına savaş açması gerektiğini anladı, Mısır dehşete düşmüş bir haldeydi. Yağmalama ve yıkım zarar vermişti; fellahlar

[1] Marsot, "The Ulama of Cairo," 162.

topraklarını terk etmiş ve Suriye'ye göç etmişti; vergiler çok ağır ve keyfiydi; Memlûklar geri dönecekleri şeklinde tehdit ediyordu. Bu perişan ülkeyi, modern bir yönetim ve modern bir orduya sahip, güçlü ve merkezi bir devlete dönüştürmek nasıl mümkün olabilirdi? Batı çok önlerindeydi. Mısır, kendi oyununda Batıyı yakalayıp onu yenmeyi ve daha fazla Batı işgalini ve tecavüzünü engellemeyi nasıl umut edebilirdi?

Mehmed Ali imparatorluğunu kurmaya Memlûk liderlerini ortadan kaldırmakla başladı. Ağustos 1805 tarihinde önde gelen subaylarını Kahire'ye çekti, onlara pusu kurdu ve üçü dışında hepsini öldürdü. Mehmed Ali, onun etkili liderliğinden korkuya kapılan İngilizlerle uğraşırken, kalan beyler, sonraki iki yıl boyunca, oğlu İbrahim tarafından katledildi. Sonunda Osmanlı sultanının baskısına boyun eğdi ve Osmanlı egemenliğine karşı isyan eden, Arabistan'daki Vahhabilere karşı bir birlik sevk etti. Ordu, Kahire'de büyük bir seremoniyle üniformasını giyen, oğlu Tassan'ın liderliği altında olacaktı. Alay şehrin sokaklarında ilerlerken, Mehmed Ali'nin adamları son Memlûk reislerini tuzağa düşürdü ve hepsini öldürdü, daha sonra sağa sola saldırmalarına, Memlûk evlerini yağmalamalarına ve kadınlara tecavüz etmelerine izin verildi. O gün bin Memlûklu katledildi ve Mısır'da Memlûk kastı sona erdi.[1] Bir daha, modernleşme etnik temizlik eylemiyle başladı.

Bir liderin, eğer insanları modern dünyaya taşımak istiyorsa, kan içinde yürümeye hazır olmasının gerektiği görülüyor. Sağlam ve demokratik kurumların eksikliğinde şiddet güçlü bir hükümeti başarmanın tek yolu olabilir. Mehmed Ali ekonomi konusunda da aynı oranda acımasızdı. Batı gücünün gerçek temelinin, üretimin bilimsel metotlarında yattığını fark edecek kadar zekiydi. 1805 yılından 1814 yılına kadar, sistematik olarak ülkedeki her metre kare toprağı kişisel mülkü haline getirdi. Halihazırda Memlûkların topraklarını ele geçirmişti; ondan sonra uzun süredir yozlaşmış

[1] Annesley, *The Rise of Modern Egypt*, 28-38.

bir sistemle işletilen, vergi çiftçilerinin mülklerine el koydu. En sonunda, yıllar boyunca azalan, dini olarak bağışlanmış toprak ve malları (vakıflar) devraldı, kişisel olarak vakıflara ödenmemiş borçları üzerine aldı. Aynı keyfi metotları kullanarak, ülkedeki bütün ticari ve endüstriyel girişimlerde monopol sağladı. Sadece on yıl içinde kendini Mısır'daki tek toprak sahibi, tüccar ve sanayici yaptı. Mısırlılar buna katlanmak zorundaydı, çünkü çok büyük tazminatlar vardı. Yıllarca süren kaos ve kötü yönetimden sonra, ülkede hukuk ve düzen tesis edilmişti; hukuk âdil olarak işletiliyordu, herkesin doğrudan Mehmed Ali'ye şikâyet etme hakkı vardı. Kesinlikle gelen hasılatlarla cebini doldurmuyordu fakat Mısır'ı kalkındırıyordu. En büyük başarısı, çok kıymetli bir ihraç malı ve gelir kaynağı haline gelerek, Paşaya Avrupa'dan makine, silah ve üretilmiş ürünleri alabilmesi için yabancı para sağlayan, pamuk yetiştirmesi oldu.[1]

Bu bile Batıya olan bağımlılığı gösteriyordu. Avrupa'daki bütün modernleşme gayretleri otonomi ihtiyacı tarafından tetiklenmiş ve değişik alanlarda bağımsızlık bildirileriyle noktalanmıştır – entelektüel, ekonomik, dini ve politik. Mehmed Ali'nin kendisini, Mısır'ın efendisi ve Avrupa'dan bağımsız yapacak tek şey mutlak despotik kontroldü. Güçlü bir sanayi temeli inşa etmeden bunu başaramazdı. Sırasıyla şeker rafinerileri, cephanelik, bakır madenleri, pamuk imalathaneleri, dökümhaneler, boyacılık işleri, cam fabrikaları, baskı işleri kurdu. Fakat sanayileşmenin hepsi birden başarılamıyordu. Avrupalılar, değişik girişimlerine adam yerleştirmek için, daha ve daha çok insanın, modern süreç için gereken uzmanlaşmış yetenekleri ve verimliliği kazanması gerektiğini anlamışlardı. Fakat bu zaman gerektiriyordu. Mehmed Ali'nin fabrikalarında çalışan fellahların hiçbir teknik uzmanlığı, tecrübesi yoktu ve kendi alanları dışındaki bir hayata uyum sağlayamıyorlardı. Ülkenin verimliliğine katkı sağlayacaklarsa, eğitime ihtiyaçları vardı, bu kendi

[1] *A.g.e.*, 51-56.

içinde muazzam ve akıl almaz sosyal karışıklıklar anlamına gelecekti. Sonuç olarak Ali'nin endüstriyel girişimleri başarısız oldu.[1]

Modernleştirme süreci bu nedenle gerçekten çok zordu, problemler neredeyse başa çıkılmazdı. Avrupa'da parola yenilik olmuştu. Fakat Mısırlıların çoğu hâlâ premodern muhafazakâr ruhun hâkimiyeti altındaydı. Mehmed Ali'nin, Mısır'ı modern bir devlet haline getirmesinin tek yolu yenilik (Avrupa'da olduğu gibi) değil, fakat Batıyı taklit etmekti. O modern ruhun ters önermesi olan idari, teknolojik ve eğitimsel bir taklit programına sadık kaldı. Batının itibar edilen değerleri olan bağımsızlık ve yaratıcılık olmadan, Mısır gibi bir devlet nasıl gerçekten "modern" olabilirdi?

Fakat Mehmed Ali'nin başka şansı yoktu. Daha çok, yeni sınıf Mısır toplumunu oluşturan, Avrupalı, Türk ve Levanten memurlardan oluşan Batı-tipi bir idari sistem kurdu. Gelecek vaat eden gençler eğitim görmeleri için İngiltere ve Fransa'ya gönderildi. Beslenmeleri ve giyinmeleri Paşa tarafından karşılanan, 1200 öğrencilik bir askeri okul Kasserin'de kuruldu. Avrupalılar ve dışarda eğitim görmüş Mısırlılar tarafından eğitim verilen iki topçu okulu Tur ve Gize'de kuruldu. Erkek çocukları okula girer girmez Paşanın şahsi kulları haline geliyordu ve Avrupa dilleri, matematik ve Batılı savaş sanatını öğreniyorlardı. Kolejler ülkeye iyi eğitim görmüş subay sınıfını sağlıyordu. Fakat *fellahlar* için temel bir eğitim yoktu; onlar Mısır için tarlalarda daha faydalıydılar, ülkenin ihtiyacı olan tarım tabanını sağlıyorlardı.[2] Bunun yine vahim sonuçları olacaktı. Modernleşen Batılı olmayan bir ülkede Avrupa medeniyetiyle en fazla teması olan insanlar ordudakilerdi. Nüfusun muazzam birçoğunluğu süreçten mecburen dışarıda bırakılmıştı. Sonuç olarak, ordu subayları sıklıkla doğal liderler ve idareciler olacaklardı ve modernite Batıdakinden farklı olarak askeri bir vurgu edinecekti.

---

1 *A.g.e.*, 57-59.

2 *A.g.e.*, 59-60.

Ordu Mehmed Ali'nin başlıca meselesiydi. Amaçlarını başarmak için ona ihtiyacı vardı, çünkü kariyeri boyunca kendine ait olanı bir tarafta İngilizlere öbür tarafta Osmanlılara karşı elinde tutmak zorundaydı. Türklerin, Mehmed Ali'nin yarattığı yarı-otonom devleti hoş görmesinin tek yolu, Osmanlı'nın seferlerinde onun üstün savaş makinesini istemesiydi; Vahhabilere karşı Arabistan'da veya Yunan isyanını (1825-1828) bastırmakta. Fakat 1832'de, oğlu İbrahim Paşa Osmanlı bölgelerinden Suriye ve Filistin'i işgal etti ve Türk ordusunu ezici bir şekilde yenilgiye uğrattı ve babasına etkileyici bir *imperium in imperio* yarattı. Mısır ordusu, şüphesiz, Fransız modeli üzerine kurulmuştu. Mehmed Ali, Napoléon'un ordusunda gözlemlediği disiplin ve etkinliği taklit etmeye çalışmıştı ve gerçekten kendisinden sayıca üstün orduları rahatlıkla yarıp geçebilecek bir güç yaratmıştı. Fakat bu başarı kendi tebaasına merhametsiz bir saldırıyı da içeriyordu. Başlangıçta Mehmed Ali Sudan'dan 20.000 civarında kişiyi askere almış, onları Asvan'da geniş kışlalara yerleştirip eğitmişti. Fakat bu Sudanlılar basit bir şekilde uyum sağlayamadılar. Birçoğu, ordu doktorlarının (Mehmed Ali'nin Ebu Zabel'deki tıbbiyesinde eğitim gören) en iyi gayretlerine rağmen yüzlerini duvara çevirip öldü. Paşa bu nedenle evlerinden, ailelerinden ve tarlalarından koparark, *fellahları* askere almak zorunda kaldı. Çoğu zaman gerekli ayarlamaları yapmaya zamanları yoktu ve aileleri yoksulluğa düşüyordu ve kadınlar fahişeliğe zorlanıyordu. Tamamen yabancı oldukları ordu hayatı için askere alınma ihtimali, *fellahları* korku ile doldurdu, çoğu zaman kendilerini kötürüm bırakıyorlardı, parmaklarını kesiyorlardı, dişlerini çekiyorlardı ve hatta kendilerini kör bırakıyorlardı.[1] Etkili bir savaş gücü yaratıldı; fakat korkunç bir insan maliyetiyle. Sadece *fellahlar* askere alınmadan zarar görmedi, erkekler topraklarından koparıldığından tarımda zarara uğradı.

[1] *A.g.e.*, 62

Her olumlu reformun dezavantajları vardı. Mehmed Ali'nin ekonomi politikaları Avrupa ticaretinin, yerel sanayi pahasına, Mısır'a nüfuz etmesini teşvik etmişti. Mısır'daki tek monopol olmasından dolay Paşa neredeyse yerli tüccar sınıfını yok etmişti.[1] Çok ihtiyaç duyulan sulama sistemi ve su iletimine büyük miktarda yatırımlarda bulundu, fakat *angarya* işçilerinin çalışma şartları o kadar kötüydü ki, 23.000 kişinin öldüğü söyleniyordu.[2] Eski sosyal sistem acımasızca parçalandı, fakat premodern, muhafazakâr hayat tarzı ve Mısırlıların büyük çoğunluğunun inançları değişmeden kaldı. İki tamamen farklı normlarda işleyen –biri sadece askeri ve idari personelden oluşan, modernleşmiş ve diğeri modernleşmemiş– topluluk modern Mısır'da yavaşça ortaya çıktı.

Ulema kesinlikle modernitenin doğusunu yıkıcı olarak deneyimledi. Mehmed Ali vali olduğunda topraklarda bir güç olmuşlardı. Mehmed Ali onlara kur yapmıştı, sözler vermişti ve üç yıl boyunca paşa ile din adamları arasında bir balayı olmuştu. 1809 yılında *ulema* vergiden muaf statülerini kaybetti ve Ömer Makram onları Mehmed Ali'ye muhalefet etmeye ve yeni vergileri kaldırmaya zorlamaya teşvik etti. Fakat *ulema* seyrek olarak bir safta birleşti ve paşa önemli bir kısmını kendi safına çekmeyi başardı. Makram sürgüne yollandı ve onunla birlikte *ulema*nın Mehmed Ali'ye muhalefet için son fırsatı da gitti. Onun gidişi *ulema* için sınıf olarak bir yenilgiydi. Bir Müslüman olarak, Mehmed Ali din âlimlerine ve medreseye sahte bir bağlılık göstermek konusunda dikkatliydi, fakat sistematik olarak onları marjinalize etti ve en ufak güç parçasından mahrum bıraktı. Ona karşı gelen şeyhleri görevden aldı ve sonuç olarak, Jabarti'nin dediğine göre, çoğu *ulema* yeni politikalara boyun eğdi. O

---

[1] Marsot, "The Role of the Ulama in Egypt During the Early Nineteenth Century," P. M. Holt (der.) *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic* (Londra, 1968), 227-28.

[2] Annesley, *The Rise of Modern Egypt*, 61.

ayrıca onları maddi olarak da yokluk çektirdi. Dini olarak bağış yapılan mülklerin (Evkaf) gelirlerine el koyarak, *ulema*nın başlıca gelir kaynağını ellerinden aldı. 1815 yılında geleneksel Kuran okullarının çoğu harabe halindeydi. Altmış yıl sonra İslami müesses nizam finansal darboğazdaydı. Öğretmenler için maaş yoktu, camiler artık imamları ve müezzinleri, hafızları ve bakıcıları destekleyemiyordu. Büyük Memlûk binaları harabe haline gelmişti, Ezher bile perişan haldeydi.[1]

Bu şiddetli saldırı karşısında Mısır *ulema*sı sindi ve reaksiyoner hale geldi. Onların hükümetteki geleneksel danışmanlık rolü, çoğunluğu yerel geleneklere çok az saygı gösteren yeni yabancı idareci elitler tarafından ellerinden alındı. *Ulema* ilerleme yürüyüşünde geride bırakıldı ve paşa onları kitapları ve elyazmaları ile yalnız bıraktı. Muhalefet imkânsız olduğundan, *ulema* değişime sırtını döndü ve kendilerini ilmi geleneklerinde sağlamlaştırdılar. Bu Mısır'daki başlıca *ulema* tutumu olacaktı. Onlar moderniteyi entelektüel bir meydan okuma olarak görmediler, fakat onun yerine, bir seri sinsi ve yıkıcı düzenleme olarak, güçlerini ve zenginliklerini çalınması olarak, prestij ve nüfuzlarının ıstırap verici bir şekilde kaybı olarak deneyimlediler.[2] Mısır'daki Müslümanlar yeni Batılı fikirler ile temasa geçince, bu nedenle din adamlarından bir rehberlik alamadılar ve yardım için başka yerlere baktılar.

Mısır'da, yüzyıllar boyunca *ulema* ile yönetici elit arasında bir ortaklık olmuştu. Mehmed Ali ilişkileri kopardı ve aniden yeni sekülarizmi başlattı. Hiçbir ideolojik desteği yoktu, fakat politik bir oldubitti olarak empoze edilmişti. Batıda tedrici olarak kilise ile devletin ayrılmasına uyum sağlamak için zamanları olmuştu ve hatta dünyevi bir dinsellik bile yaratmışlardı. Çoğu Mısırlı için bu nedenle sekülerleşme

---

[1] Ali Mubarak tarafından 1875 yılında Crecelius'ta yapılan bir anket, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama," 181-82

[2] *A.g.e.*, 180-89; Marsot, "The Role of the Ulama," 278-79.

yabancı, ecnebi ve kavranamaz olarak kaldı. Benzer modernleşme reformları Osmanlı İmparatorluğunda da oldu, fakat İstanbul'da büyük Batılı dönüşümün arkasında yatmakta olan fikirlerle ilgili daha büyük farkındalık vardı. Osmanlılar Avrupa'da diplomat oldular ve sultanın sarayında Avrupalı devlet adamlarıyla karıştılar. 1820'li ve 1830'lu yıllar boyunca bir nesil modern dünyaya aşina bir şekilde büyüdü ve imparatorluğun reforme edilmesine taraftar oldular. Daha sonra sadrazam olacak Ahmed Vefik Paşanın babası Paris'teki Türk Büyükelçiliğinde çalışıyordu; Ahmed'in kendisi Gibbon, Hume, Adam Smith, Shakespeare ve Dickens okudu. Mustafa Reşid Paşa da Paris'te eğitim gördü ve politika ve edebiyat çalıştı. Osmanlı İmparatorluğu, modern bir ordu ve yeni yasal ve tüm vatandaşların eşitliğini tanıyan bir idari sistemle birlikte, merkezi bir devlet olmadığı takdirde modern dünyada hayatta kalmasının imkânsız olduğuna kâni oldu. Hıristiyan ve Yahudiler artık zımmi ("korunmuş azınlık") olarak kalmamalıydı, Müslümanlarla aynı statüde olmalıydılar. Bu modern Avrupalı fikirlerin yaygınlığı, Sultan II. Mahmud'un 1826 yılında Tanzimatı ("düzenlemeler") başlatmasını kolaylaştırdı.* Yeniçerilik kaldırıldı, ordunun modernizasyonu başladı ve teknik yenilikler tanıtıldı. Başlangıçta, sultan bunların imparatorluğun hızlanan çöküşünü durduracağını düşündü, fakat Avrupalı güçlerin aralıksız gelişmesi ve İslam topraklarına ekonomik ve politik olarak nüfuzları, temel değişimlerin kaçınılmaz olduğunu gösterdi.[1]

1839 yılında Sultan Abdülhamid,** Reşid Paşanın teşvikiyle, görünüşte İslam hukukuna dokunmayan fakat sultanın mutlak tek erkliğini tebaasıyla olan akdi ilişkiye dayandıran, Gülhane Fermanını yayınladı. O, daha sistematik ve et-

---

* Tanzimat 1839'da okunan Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile Sultan Abdülmecid döneminde başlamıştır –ed.n.

1 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Oxford, 1962), 42-45.

** Doğrusu Sultan Abdülmecid –ed.n.

kili çalışması gereken imparatorluk kurumlarında temel değişimleri dört gözle bekliyordu. Otuz yıl boyunca merkezi ve yerel hükümet yeniden düzenlendi, ceza ve ticaret kanunları ve mahkemeleri kuruldu. 1856 yılında Hatt-ı Hümayun dini azınlıklara tam vatandaşlık verdi. Fakat bu kaçınılmaz olarak, bu yeniliklerin Şeriata zarar verdiğini düşünen, *ulema* ile çatışmaya yol açtı.[1] Reforma taraftar olanlar bu nedenle şu soruyla boğuşmak zorunda kaldı: Müslümanlar İslami miraslarını atmadan nasıl modern dünyanın bir parçası olabilirdi? Hıristiyanlığın modernizasyonun ve aydınlanmış düşüncenin etkisi altında değiştiği gibi, İslam da gelecek on yıllarda değişecekti.

Soru acil çözüm gerektiriyordu, çünkü her geçen yıl ile Müslüman dünyanın Batı karşısındaki zayıflığı acılı bir şekilde daha görünür hale geldi. Mehmed Ali sultana karşı durabildi, fakat 1840 yılında Avrupalı güçlerin zorlamasıyla Suriye, Arabistan ve Yunanistan'daki yeni topraklarını bırakmak zorunda kaldı. Bu, bir daha tamamen iyileşemeyeceği, sert bir darbeydi. 1849 yılında onun yerine Mısır'a paşa olan torunu Abbas (1813-54) Avrupa'dan ve Batılı olan her şeyden nefret ediyordu. O bir askerdi ve Osmanlı subaylarından farklı olarak liberal bir eğitimi yoktu. Onun için Batı aşağılama ve sömürme demekti: Avrupalı idareci ve iş adamlarının Mısır'da kendileri için elde ettikleri imtiyazlardan hiç hoşlanmadı ve Avrupalıların kendi finansal avantajları için imkânsız projelere girişmesi hususunda dedesine baskı yapmalarına çok kızmıştı. Mehmed Ali'nin donanmasını lağvetti, orduyu azalttı ve yeni okulları kapattı. Abbas Mısırlılar arasında da popüler değildi ve 1854 yılında suikaste uğradı. Yerine, Abbas'ın tamamen zıddı olan, Mehmed Ali'nin dördüncü oğlu Mehmed Said Paşa (1822-63) geçti. Bir Frankofon olarak Batılı hayat tarzını benimsedi, yabancıların arkadaşlığından keyif aldı ve orduyu canlandırdı. Devrinin sonlarına doğru, Said bile Avrupalı şirket ve girişimlerin sinsi hilelerinden ve

[1] *A.g.e.*, 46-49.

keskin uygulamalarından hayal kırıklığına uğradı. En göz kamaştırıcı Avrupalı projelerinden biri Süveyş Kanalının inşasıydı. Mehmed Ali, Mısır'ı Avrupalıların dikkatine sunacağı ve Batılı işgal ve hâkimiyetinde yeni bir safhaya yol açacağı korkusuyla, ısrarla Kızıldeniz ile Akdeniz'i birleştirecek planlara karşı çıktı. Said Paşa fikirden büyülendi, bununla birlikte onu, kanalın Mısır'ın İngiltere'ye karşı durabilmesini sağlayacağına, Fransız parası ile yapıldığından Mısır'a hiçbir maliyet olmayacağına ikna eden eski arkadaşı Fransız konsolosu Fernando de Lesseps'e (1805-94) taviz vermeye fazlasıyla hazırdı. Said saftı; 30 Kasım 1854 yılında verilen tavizler Mısır için felaket oldu. Sultan ve İngiltere'den Lord Palmerston itiraz ettiler, fakat Lesseps zorladı, kendi şirketini kurdu ve hisselerini İngiltere, Birleşik Devletler, Rusya, Avusturya ve Osmanlı İmparatorluğuna teklif etti. Bunlar alınmayınca Paşa onlara garanti verdi. Çalışmalar Nisan 1859 tarihinde başladı. Sonuçta Mısır neredeyse tüm parayı, işgücünü ve materyalleri karşıladı ve ilave olarak karşılıksız üç yüz kilometrekare Mısır toprağını bağışladı. Said 1863 yılında öldü ve yerine kendisi de ayrıca kanala taraftar olan yeğeni İsmail (1830-95) geldi, Mısır için daha iyi bir anlaşma yapabilme umuduyla Fransız İmparatoru III. Napoléon'a aracılık için tavizler sunuldu. 1864 yılında şirketin Mısırlı işgücünü serbest bırakma hakkı geri çekildi ve toprakların bir kısmı geri alındı, fakat bunun karşılığında, şirketin Mısır hükümetinden tazminat olarak alacağı para 84 milyon frankı (300 milyon poundun üzerinde). İsmail'in kabul etmekten başka seçeneği yoktu ve kanal çalışmaları devam etti. Büyük açılış parıltılı bir andı. Ziyaretçilere Mısır'a bedava geçiş ve konaklama teklif edildi; yeni Kahire opera binası için Verdi'nin *Aida*'sı hazırlandı. Ziyaretçileri Piramitlere götürebilmek için özel bir yol yapıldı.[1] Bu müsrif harcamaların sebebi, uluslararası toplumu Mısır'ın refahına ve daha fazla yatırıma ikna etmekti. Fakat gerçekte Mısır iflasın eşiğindeydi.

[1] Annesley, *The Rise of Modern Egypt*, 129-41, 152.

Kanal şüphesiz kırılgan Mısır ekonomisinin mahvolmasına yardım etti fakat tek sebep değildi. Bir kez daha, İsmail'in kariyeri, Batılı olmayan bir toplumun modernleşmesinin çok büyük maliyetini gösterdi. İsmail bağımsızlık istedi; amacı Mısır'ı Osmanlı hükümranlığından kurtarmaktı. Modern otonomi hayali vardı, fakat tüm başardığı felç edici bir bağımlılık ve nihayetinde Avrupalı bir güç tarafından işgal edilmeydi. Mehmed Ali bir askerdi ve özgürlük için kendi usulünce savaşmaya çalışmıştı. İsmail bağımsızlığını satın almaya çalıştı. 8 Haziran 1867 yılında kendisini diğer Osmanlı paşalarından ayırt etmek için sultandan Fars unvanı '*hidiv*'i ("Büyük prens") kullanma hakkını satın aldı. Bu ayrıcalık için İstanbul'a yıllık fazladan 350.000£ vergi vermeyi kabul etti.[1] Ayrıca kanalın ekstra masraflarıyla ilgilenmek, Amerikan İç Savaşı sırasında yükselen pamuk fiyatlarının düşüşüyle baş etmek, iddialı projesini fonlamak zorundaydı. Bu 900 mil tren yolunu, 430 köprüyü ve 1.373.000 akre şu ana kadar ekilememiş toprağı sulayan 112 kanalın yapımını da içeriyordu.[2] Hidiv yönetiminde daha önceki tüm idarecilerden daha fazla gelişti: her iki cinsiyetin eğitimi, bilimsel araştırma ve coğrafi keşiflerle ilgili planları vardı. Kahire, ilham verici binaları, geniş bulvarları ve zevk bahçeleriyle modern bir şehir haline geldi. Ne yazık ki İsmail bunların hiçbirini ödeyemedi. Para sağlamak için kolay kredi sistemini başlattı ve çok büyük kısmı onu daha fazla borçlanması için kışkırtan Avrupalı brokerler, bankerler ve girişimcilerin cebinde yok olan, muazzam miktarda borçlandı. 1875 yılında, Osmanlı tahvilleri, Mısır tahvilleri ile beraber Londra Borsasında değer kaybedince, Hidiv tefecilere av oldu ve bu bardağı taşıran son damla oldu.

Süveyş Kanalı Mısır'a tamamen yeni bir stratejik bir önem verdi ve Avrupalı güçler onun tamamen iflasına izin veremezlerdi. İngiltere ve Fransa, çıkarlarını korumak için, Hidive,

[1] *A.g.e.*, 147

[2] *A.g.e.*, 153-55.

daha sonra politik olacağıyla tehdit edilen, finansal kontroller getirdi. Mehmed Ali'nin, kanalın Mısır'ın bağımsızlığını felç edeceğiyle ilgili korkusu doğru çıkmıştı. Mısır Hükümetine, finansal işlerini denetlemesi için Avrupalı Bakanlar atandı ve Nisan 1879 tarihinde İsmail onları kovunca, başlıca Avrupalı Güçler –İngiltere, Fransa, Almanya ve Avusturya– ona karşı birleştiler ve Hidivi görevden alması için sultana baskı kurdular. İsmail'den sonra yerine, iyi niyetli bir genç olan, oğlu Tevfik geçti, fakat sadece güçlerin bir kuklası olduğu çok açıktı. Bu nedenle halk ve ordu nezdinde sevilmiyordu. Mısırlı subay Ahmed Bey Urabi (1840-1911) 1881 yılında, Mısırlıların ordu ve hükümette daha üst görevlere atanması talebiyle bir isyan başlatıp, ülkenin idari yönetimini ele geçirince, İngiltere müdahalede bulundu ve askeri olarak işgal etti. İsmail Mısır'ı Avrupa'nın bir parçası yapmak istedi; tek başardığı gerçekte onu Avrupa kolonisi yapmak oldu.

Mehmed Ali zalim ve çok acımasızdı; fakat halefleri safça açgözlü ve dar görüşlüydü. Fakat âdil olmak gerekirse, kendilerini başa çıkılamaz ihtimallere karşı konumlandırmışlardı. İlk olarak, taklit etmeye çalıştıkları medenileşme şekli tamamen yeni bir şeydi. Çok az Avrupa tecrübeleriyle bu adamların, birkaç askeri ve teknolojik reformun onları "modern" bir ulus yapmaya yetmeyeceğini bu kadar yavaş kavramaları şaşırtıcı değildi. Tüm toplumun yeni baştan organize edilmesi, bağımsız endüstriyel ekonominin sağlam bir temele oturtulması ve geleneksel muhafazakâr ruhun yeni zihniyetle değiştirilmesi gerekiyordu. Başarısızlık çok pahalı olacaktı, çünkü Avrupa bu sefer çok güçlüydü. Güçler, Mısır'ı Süveyş Kanalını finanse etmeye zorlayabilir ve tek bir hissesinin bile sahipliğinden men edebilirdi. Sözde "Doğu Krizi," Avrupalı güçlerden birinin (Rusya) Osmanlı bölgelerinin kalbine kadar nüfuz edebileceğini ve Türkler değil, ancak diğer Avrupalı güçlerin tehdidiyle kontrol edilebileceğini, halihazırda göstermişti. Hatta Müslüman gücünün son kalesi, Büyük Osmanlı İmparatorluğu bile artık kendi böl-

gelerini kontrol edemiyordu. Fransa 1881 yılında Tunus'u ve İngiltere 1882 yılında Mısır'ı işgal ettiğinde, bu daha acılı bir şekilde belli oldu. Avrupa İslam dünyasını işgal etmeye ve imparatorluğu parçalamaya başlamıştı.

Daha da ötesi, Mısırlı idarecilerin feci hataları olmasa bile, bu zayıf İslami ülkeler Avrupalılar ve Amerikalıların olduğu şekilde "modern" olamazdı, çünkü bu Batılı olamayan topraklardaki modernleşme süreci kökten farklıydı. 1843 yılında Fransız yazar Gérard de Nerval Kahire'yi ziyaret etti ve ironik bir şekilde Fransız burjuva değerlerinin İslami şehirlere empoze edilmeye çalışıldığını kaydetti. Mehmed Ali'nin yeni sarayları kışlalar gibi inşa ediliyor ve maun koltuklar ve paşanın çocuklarının yeni askeri üniformaları içinde yağlı boya portreleriyle döşeniyordu. Nerval'in egzotik ve Oryantal Kahire hayali,

> toz ve küller altında yatıyordu; modern ruh ve onun gereksinimleri üzerine ölüm gibi çökmüştü. On yıl içinde, Avrupalı sokaklar tozlu ve donuk eski şehri tam doğru açıdan kesecek...Parlayan ve genişleyen şey Frenk semtleri, İngiliz, Maltalı ve Marsilya Fransa'sı kasabaları.[1]

Mehmed Ali ve İsmail tarafından inşa edilen yeni Kahire'nin binaları, egemenlik mimarisini temsil ediyordu. Bu, İngiliz işgali sırasında bu Ortadoğu ülkesindeki Avrupa yatırımlarını dışa vurmak için Kahire'de inşa edilen büyükelçilikler, bankalar, villalar ve anıtlar, Avrupa'da tutarsız kabul edilen stil karmaşasını, periyotları ve işlevleri sergileyince, daha aşikâr hale gelecekti. İngiliz antropolog Michael Gilsenan'ın işaret ettiği gibi, Kahire "Avrupa'nın kapitalizm yolunda çoktan geçtiği, aynı doğrusal gelişme silsilesi safhalarından geçmiyordu." Endüstriyel merkez haline gelmiyordu, maksatlı bir şekilde gelenekten moderniteye geçmiyordu veya yeni bir kentsel tutarlılık edinmiyordu:

---

[1] Gérard de Nerval, *Oeuvres* (bas. Albert Beguin ve Jean Richter; Paris, 1952), 895.

> Bir toplumun yönetilebileceği ve hâkimiyet altına alınabileceği bağımlı yerel bir anakent haline getiriliyordu. Mekânsal formlar güce ve mevcut durumda İngiltere'nin çok önemli rol oynadığı dünya ekonomik düzenine dayanan ilişkilere büyük geliyordu.[1]

Tüm modernleşme tecrübesi Ortadoğuda önemli derecede farklıydı: Avrupa'da olduğu gibi, güçlendirme, otonomi ve yenilik şeklinde değildi, fakat yoksun bırakma, bağımlılık ve yamalı noksan bir taklit süreciydi. Sürece dahil olmayan çok geniş bir insan kitlesi için bir yabancılaşma tecrübesiydi. Mehmed Ali'nin Kahire'si gibi "modern" bir şehir, Mısır'ın yerli şehirlerine anlam verenlerden çok daha farklı prensipler üzerine kurulmuştu. Gilsenan'ın işaret ettiği gibi, turistler, koloniciler ve seyyahlar çoğu zaman Oryantal şehirleri kafa karıştırıcı ve hatta korkutucu bulurlardı: isimsiz ve numarasız sokaklar, bükülen geçitler sanki hiçbir düzen ve intibak yokmuş gibi görünüyordu; Batılılar kayboluyor ve çevrelerine bir anlam veremiyorlardı. Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın kolonileşmiş halklarının çoğu için, yeni Batılılaşmış şehirler, aynı derecede anlaşılmaz geliyordu ve onların bir şehir nasıl olmalı şeklindeki sezgisel duyularıyla bir ilişki kuramıyordu. Çoğu zaman kendi ülkelerinde kaybolmuş hissediyorlardı. Bu üst üste konulmuş Batılı şehirlerin birçoğu, karşılaştırılırsa, karanlık görünen, tehdit edici ve rasyonel şekilde düzenlenen modern dünyanın dışındaki "eski şehirleri" kuşatıyordu.[2] Bu nedenle Mısırlılar ikili bir dünyada yaşamak zorunda bırakıldı; biri modern ve Batılı, diğeri geleneksel. Bu dualizm büyük kimlik krizlerine ve diğer modernleşme tecrübelerinde olduğu gibi bazı şaşırtıcı dini çözümlere yol açtı.

Napoléon'un Ortadoğuya varışı bu ülkede de Avrupa hâ-

---

1 *Michael Gilsenan*, Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East *(Londra, 1990), 199.*

2 *A.g.e.*, 198-201.

kimiyeti dönemini başlatmış olsa da İran henüz modernleşme sürecine başlamamıştı. Napoléon, Rus İmparatorunun yardımıyla, İngiliz Hindistan'ını işgal etmeyi amaçlamıştı; bu İran'a Avrupalı güçlerin gözünde tamamen yeni bir stratejik önem vermişti. 1801 yılında İngiltere, ikinci Kaçar şahı Fath Ali (1798-1834) ile bir anlaşma imzaladı, İran'ın desteği karşılığında askeri ekipman ve teknoloji sözü verdi. İran ayrıca Napoléon'un devrilmesinden çok sonraya kadar devam edecek Avrupa'nın güç oyununda bir piyon haline geldi. Ruslar kuzeyde bir üs kurarken, İngiltere Hindistan'ı korumak için İran Körfezi ve İran'ın güneydoğu bölgelerini kontrol altına almak istiyordu. Hiçbiri İran'ı bir koloni yapmak istemiyordu ve ikisi de İran'ın bağımsızlığını muhafaza etmek istiyordu, fakat uygulamada, şahlar onlardan birinin desteğini almadan, güçlerden birini kızdırmaya cesaret edemiyordu. Avrupalılar, İranlılara kendilerini ilerlemenin ve medenileşmenin taşıyıcısı olarak sundu, fakat gerçekte İngiltere ve Rusya bu gelişmeleri yalnızca kendi çıkarlarını ilerletmek için teşvik etti ve her ikisi de İran halkının menfaatine olacak, tren yolu gibi yeniliklerin başlatılmasını, stratejik planlarını tehlikeye atacak korkusuyla engelledi.[1]

19. yüzyılın başında, Azerbaycan genel valisi olan Veliaht Prens Abbas modern bir ordunun gerekliliğini gördü ve genç erkekleri, gerekli uzmanlığı almaları için Avrupa'ya eğitime gönderdi. Fakat tahta çıkmadan önce, 1833 yılında öldü. Ondan sonra İran şahları modernleşme için düzensiz girişimlerde bulundu. Şahlar zayıftı ve İngiltere ve Rusya'nın o kadar gölgesinde kalmışlardı ki, kendi ordularına bile ihtiyaç duymamışlardı: Avrupalılar herhangi bir acil durumda onları koruyacaktı. Mehmed Ali'yi iten aciliyet hissi eksikti. Fakat modernleşmeyi İran'da başarmanın, Mısır'a göre çok daha zor olacağını söylemekte âdil olurdu. Muazzam uzaklıklar ve zor arazi, ilaveten bölgedeki göçebe kabilelerin oto-

[1] Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn. ve Londra, 1981), 37-38.

nom güçleri, merkezileşmeyi 20. yüzyılın gelişmiş teknolojisi olmadan neredeyse imkânsız hale getiriyordu.[1]

İran'ın dünyanın en kötüsü olduğu söylenebilirdi. Kuvvetten düşürücü bir bağımlılık vardı, fakat kolonileşme ve ciddi yatırım için hiçbir avantaj yoktu. 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca Rusya ve İngiltere İran'da, Osmanlı sultanlarının egemenliğini de sarsacak, "kapitülasyonları" kurdu. Kapitülasyonlar Rus ve İngiliz tüccarlara İran topraklarında özel imtiyazlar verdi ve onları toprak kanundan muaf tuttu ve onların malları için gümrük imtiyazlarını tayin etti. Bu oldukça sinir bozucuydu. Bu Avrupalıların İran topraklarına nüfuz etmesine imkân sağladı ve yargılandıkları konsolosluk mahkemesi çoğu zaman o kadar müsamahakârdı ki, ciddi suçlar bile tamamen cezasız kalabiliyordu. Düşük fiyatlı Batı üretimi mallar İran el sanatlarının yerini alınca kapitülasyonlar yerel endüstriye de zarar verdi. Bazı mallar Batı ticaretinden faydalandı: pamuk, afyon ve halılar Avrupa'ya ihraç edildi. Fakat Avrupalı firmalardan biri hastalıklı bir ipek kurdunu ithal edince ipek endüstrisi yok oldu: İran parasını meydana getiren gümüşün uluslararası fiyatı sert bir şekilde düştü; 1850'ler boyunca, güçler belirli aktivitelerde imtiyazlar talep etmeye başladıkça, Avrupa'nın ekonomik etkisi İran'da yoğunlaşmaya başladı. 1850'li yıllar boyunca, Hindistan ile İngiltere arasındaki iletişimi geliştirmek için, İngiltere İran'daki tüm telgraf hatları için imtiyaz aldı. 1847 yılında İngiliz vatandaşı Baron Julius de Reuter (1816-1899) İran'daki tren yolu ve tramvay inşaatlarının, bütün madenlerin, bütün yeni sulama işlerinin, bir ulusal bankanın ve değişik endüstriyel projelerin ayrıcalıklı haklarını aldı. Bu imtiyazlar, reform taraftarı olan fakat muhtemelen şahlar çok yetersiz olduğu için, İngilizlerin modernleştirmesine izin vermenin daha iyi olacağını düşünen Başbakan Mirza Hüseyin Han tarafından verildi. Yanlış hesaplamıştı; şahın

[1] *A.g.e.*, 25, 38-39, 42-43; Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran," Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis*, 214-15.

karısı tarafından yönetilen bir grup endişeli subay ve *ulema* Reuter'e verilen imtiyazları gürültülü bir şekilde protesto etti ve Mirza Han istifaya zorlandı. Buna rağmen 19. yüzyılın sonunda hem İngiltere hem de Rusya, İran'da, politik kontrole kadar ulaşan, ağır ekonomik imtiyazlar kazandı. Modernleşmenin faydalarını görebilen, fakat anlaşılabilir şekilde artan yabancı etkisinden korkan, tüccarlar rejime karşı bir mücadele başlattı.[1]

Mısır'daki *ulema*dan çok daha güçlü bir pozisyonda olan *ulema* tarafından desteklendiler. 18. yüzyıldaki Usuli zaferi *müçtehid*lere çok güçlü bir silah vermişti, en azından prensip olarak, şah bile kararlarına uymak zorundaydı. Desteklerine ihtiyaç duyan Kaçarlar tarafından sindirilmemiş ve marjinalize edilmemişlerdi. *Ulema*nın güvenilir bir maddi tabanı vardı ve Kaçarların ulaşamayacakları, Osmanlı Irak'ında yer alan Necef ve Kerbela'da toplanmışlardı. İran'da, hanedan başkenti olan Tahran, Şiilerin kutsal şehri Kum'dan bir hayli farklıydı. Bu nedenle etkili bir din ve politika ayrımı vardı. Mehmed Ali'den farklı olarak Kaçar şahlarının modern bir ordusu ve eğitim, hukuk ve dini olarak bağışlanmış toprak ve mülklerin (evkaf) idaresi gibi *ulema*nın özel alanında kalan konularda *ulema*ya isteklerini yaptırtabilecek merkezi bir bürokrasisi yoktu. 19. yüzyılın başlarında, buna rağmen, Şii geleneğine sadık kalan din adamları politikanın dışında tutuldular. Şeyh Murteza Ensari tek ve yüce, Kayıp İmamın baş yardımcısı, merci-i taklid olarak, yetkili ilk müçtehid olunca, "insanların işlerine karışan," kutsal mabede gelen hacılara ve tüccarlara, ticari ve kişisel meselelerde yasal danışmanlık yapan, daha bilgili bir adaya tercih edildi. Bunun ima ettiği, inananların en yüksek hâkiminin, bir iş adamı değil bir âlim olmasıydı.[2]

---

1 Keddie, *Roots of Revolution*, 44-47, 56-63.

2 Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar," Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn. ve Londra, 1983), 41.

Fakat Avrupalılar İran'da daha fazla ticari güç kazanınca, tüccarlar ve zanaatkârlar tavsiye için daha fazla *ulema*ya döndü. Din adamları ve pazarın, popüler ismiyle bazaar, tüccar ve zanaatkârları doğal müttefikti; sıklıkla aynı aileden geliyorlardı ve aynı dini idealleri paylaşıyorlardı. 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, *ulema*, tüccarların yabancı nüfuzuna olan itirazlarına entelektüel destek verdi: şah kâfirlere daha fazla güç vermeye devam ederse eğer, İran'ın daha fazla İslami bir ülke olamayacağını iddia ettiler. Şahlar bu itirazlara kitlelerin popüler dininden medet umarak, özellikle Hüseyin'in yas seremonileriyle kendilerini ilgili göstererek, karşı durmaya çalıştılar. Onların kendi, her gün Kerbela trajedisinin destansı hikâyelerini ezberden okuyan, *ravza-hanları* vardı; kutsal muharrem ayı boyunca art arda beş gece hanedan sarayının büyük alanında gerçekleşen, Hüseyin'in şehadetini anma yıllık *taziye* gösterileri için Tahran'da hanedan sahnesi inşa ettiler. Hüseyin ve Yezid arasındaki savaş sahneleniyordu, İmamın ve oğullarının ölümleri tasvir ediliyordu ve Kerbela faciasının yıldönümü, Aşurenin oruç gününün gecesi, insanlar takip edip göğüslerini döverken, şehitlerin temsillerinin (türbelerinin gerçek boyuttaki temsilleri ve tamamen çocuklardan oluşan koro) taşındığı büyük tören alayı oluyordu. Muharrem boyunca, bütün camiler siyah örtülerle bezeniyordu ve meydanlarda, kederli ve gürültülü bir şekilde mersiyeler söyleyen, *ravza-hanlar* için çadırlar dikiliyordu. Bu tarihte ülkede, üstünlük için birbirleriyle yarışan çok sayıda şöhretli *ravza-han* vardı. Bu yas törenleri Kaçarlar döneminde önemli bir İran geleneği haline geldi. Hüseyin ve Kerbela ile hanedan arasında bir bağ kurarak Kaçar idaresine meşruiyet sağlamaktan öte, kitlelere hayal kırıklıkları ile hoşnutsuzlukları için çıkış yolu vererek, güvenlik sübabı görevi de görüyordu. İnsanlar pasif seyirciler değillerdi; sesli okumalar ve performanslar boyunca varlıklarını hissettiriyorlardı. Fransız bir ziyaretçinin kaydettiği gibi, "Tüm dinleyiciler onlara gözyaşı ve derin iç çekmelerle

cevap veriyordu."[1] Savaş sahneleri boyunca seyirciler hıçkıra hıçkıra ağladılar ve gözyaşı döktüler, yanaklarından aşağı gözyaşları süzülürken, göğüslerine vurdular. Aktörler metin boyunca acılarını ve korkularını ifade ederken, açık ve şiddetli bir şekilde kederi ifade etmek ve dramanın önemli parçasını tamamlamak seyircinin göreviydi. Onlar bir ve aynı zamanda sembolik olarak Kerbela düzlüğündeydiler ve kendi dünyalarında kendi trajedi ve acılarına gözyaşı döküyorlardı. Amerikalı bilim adamı William Beeman, bugüne kadar seyirciye kendi günahlarına ve sorunlarına ağlamaları ve kendilerine Hüseyin'in daha büyük acılarını hatırlatmaları öğretildi, diye açıklıyor.[2] Onlar böylelikle Kerbela hikâyesiyle özdeşleştirebiliyorlardı, bu dini törenler vasıtasıyla onu şimdiki zamana taşıyorlardı ve böylece tarihi trajediye mitin zamansız niteliğini veriyorlardı. Kendini kırbaçlayanlar, İmamı terk eden ve bu nedenle kendilerini cezalandıran Küfe halkını temsil ediyordu, fakat ayrıca İmamın âdil bir dünya yaratmasına yardımda başarısız olan tüm Müslümanları da temsil ediyorlardı. Şiiler gözyaşı döktüler ve ona sembolik cenaze töreni düzenlediler çünkü gerçek hayatta buna sahip olamamıştı ve idealleri hiçbir zaman yerine getirilmemişti. Bugüne kadar İranlılar Muharrem ayı boyunca kendi arkadaş ve akrabaları için de ağladıklarını söylüyorlar. Fakat bu kişisel hatıralar kötülük problemini duygusal bir yönden kavramalarına yol açıyor: Neden iyi acı çeker ve kötüler hüküm sürer? İnleyip alınlarını tokatlayıp ve kontrolsüz gözyaşı döktüklerinde, katılımcılar Şii dindarlığın kalbindeki adaletin arayışında olan kendi içlerinde yükseliyorlar.[3] Mer-

---

1 J. M. Tancoigne, *A Narrative of a Journey into Persia and Residence in Teheran* (çev. William Wright; Londra, 1820), 196-201.

2 William Beeman, "Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Taziyeh," Peter J. Chelkowski (der.), *Taziyeh, Ritual and Drama in Iran* (New York, 1979), 26.

3 Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1980), 20, 176.

siyeler ve temsili tiyatrolar, onlara her yıl, dünyada sürüp giden kötülüğü hatırlatıyor ve sonunda güzelliğin kazanacağına olan inançlarını tekrar teyit ediyordu.

Bu popüler inanç açıkça *müçtehidlerin* kanuncu ve rasyonalist Şiiliğinden farklıydı. Ayrıca bariz devrimci potansiyeli vardı. Kolaylıkla toplum içindeki kötüyü işaret etmek ve mevcut idareci ile Yezit arasında benzerlik algısı için kullanılabilirdi/kullanılacaktı. Safevilerin hâkimiyetinde olduğu gibi, Kaçar dönemi boyunca, bu isyankâr motif zapt edildi ve vurgu hala, insanların günahları için vekaleten kendini feda etme olarak görülen, Hüseyin'in acıları üzerineydi. 19. yüzyıl boyunca insanların isyanları *taziyeler* yoluyla değildi; onun yerine insanlar hoşnutsuzluklarını iki mesiyanik hareketle ifade ettiler.

Bunların ilki, babası çalkantılı Kirman bölgesinin valisi olan Kaçar Prensi ve Şah Fath Ali'nin yeğeni ve üvey oğlu, Hacc Muhammed Kerim Han Kirmani (1810-71) tarafından yönetildi. Kirman'da, Kerim Han, Kerbelalı Şeyh Ahmed el-Ahsai (1753--1826) tarafından kurulan radikal mistik bir hareket olan Shaikhi tarikatına bulaştı. Molla Sadra ve Usuli mollalar tarafından bastırılmaya çalışılan, İsfahan Okulunun mistisizminden derinden etkilendi. Ahsai ve müridi Seyit Kazım Rashti (1759-1843) peygamberlerin ve imamların her birisinin kusursuzca ilahi iradeyi yansıttığını öğretti; onların hayatları ve örnekleri tedrici olarak tüm insanlığı kusursuzluk durumuna çekiyordu. Kayıp İmam bu dünyada saklanmıyordu; o arketiplerin (âlem-i misal) saf dünyasına aktarılmıştı, mistik âleme nüfuz etmeyi bilen dünyevi temsilcileri vasıtasıyla, insanlara artık Şeriat kanunlarına ihtiyaç duymayacakları noktaya doğru rehberlik etmeye devam ediyordu. Bu, şüphesiz *müçtehid*lerce lanetlenmiş bir şeydi. Ahsai dünyada her zaman, sezgisel tefekkür disiplinleri yoluyla Kayıp İmamla bağlantı kurabilen günahsız insanlar, nadir bir grup, "Kusursuz Şia"nın olduğunu düşünüyordu. Bu *müçtehid*lerin inancının tam olmadığını, kanuni ve lite-

ralistik olduğunu ima ediyordu. Bu kesinlikle Ahsai ve müritlerinin mistik kavrayışlarından aşağıydı.[1]

Shaikhi okulu Irak ve Azerbaycan'da oldukça popülerdi, fakat somut bir politik program yerine, bir felsefe, bir fikir olarak kaldı. Rasthi'den sonra Shaikhi'nin lideri olan Kerim Han bunu *müçtehid*lere karşı bir isyana dönüştürdü. Alenen onların dar kanunculuğunu, hayal gücünden yoksun literalizmlerini ve yeni fikirlere karsı isteksizliklerini kınadı. Müslümanlar tek vazifelerinin, bir hukukçuyu *taklid* olduğunu düşünmemeli. Herkes kutsal metni yorumlayabilir. Dünya tamamen yeni bir şeylere ihtiyaç duyarken, *müçtehid*ler sadece eski hakikatleri cimrice dağıtıyorlardı. İnsanlık sürekli değişiyor ve gelişiyordu, bu nedenle her peygamber bir öncekinin yerini aldı. Her nesilde, Kusursuz Şia, Kuran'ın ve şeriatın ezoterik anlamının daha ve daha çoğunun örtüsünü kaldırıyor, devam eden ilhamlarla onların saklanmış derinliklerini ortaya çıkarıyordu. İnananlar, İmam tarafından atanan ve gücü *müçtehidler* tarafından gasp edilen, bu mistik öğretmenlere kulak vermeliydi.

Kerim Han bu ilerlemeci ilhamların tamamlanmak üzere olduğuna kâni olmuştu. İnsan doğası kısa sürede mükemmelliği başaracaktı. O açık bir şekilde Avrupalıların İran'a getirdiği değişimlere tepki gösteriyordu. Kerim Han demokrat değildi; bütün premodern filozoflar gibi, elitistti, *müçtehid*ler arasındaki fikir ayrılıklarına sabırsızdı, kendi görüşlerini insanlara empoze etmek istiyordu. Bununla birlikte yeni Avrupa fikirlerine aşina olan ilk İranlı din adamlarından biriydi. Ortodoks *ulema* sadece İngiliz ve Rusların ticari tecavüzlerine muhalefet ederken, Kerim Han, Batının yeni biliminden ve sekülarizminden daha çok endişelenecek kadar ileri görüşlüydü. Boş vakitlerinde astronomi, optik, kimya ve

---

[1] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* 3 cilt (Chicago ve Londra, 1974), III, 155. Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, N. Y., 1982), 37-58.

linguistik çalışıyordu ve kendisinin bilim bilgisiyle gururlanıyordu. 1850'ler ve 1860'lar boyunca, sadece birkaç İranlının Avrupa hakkında ilk elden bilgisi varken, Kerim Han çoktan Batı kültürünün İran medeniyetine ağır bir tehdit oluşturduğunu fark etmişti. Bu bir geçiş dönemiydi ve bu eşi görülmemiş meydan okumayla karşılaşmak için yeni çözümlerin bulunması gerektiğini görebiliyordu. Bu nedenle yeni bir şeyler ihtimaline izin veren, onun evrimsel teolojisi ve onun sezgisel yakın ve radikal değişiklik beklentisi.

Shaykhi hareketi elitist bilgi görüşüyle, eski dünyaya kök salmıştı. Endüstrileşmiş Batının etkilerini hissetmesinden dolayı ayrıca savunmacıydı. Kerim Han sert bir şekilde, reformcu Bakan Amir Kabir tarafından kurulan, Tahran'daki ilk bedava yüksek okul olan, yeni Darülfününa muhalefet ediyordu. Kadrosu daha çok Avrupalılardan oluşan bu okul, çevirmenlerin yardımıyla, doğa bilimleri, yüksek matematik, yabancı diller ve modern sanatı öğretti. Kerim Han bu okulu Avrupa etkisini artırmak ve İslamı yok etmek için bir entrika olarak gördü. Yakında *ulema*nın susturulacağını, Müslüman çocukların Hıristiyan okullarında eğitileceğini ve İranlıların sahte Avrupalılar haline geleceğini ileri sürdü. Kendilerini beklemekte olan yabancılaşma ve gayesizliğin tehlikelerini görebiliyordu, artmakta olan Avrupa tecavüzünün karsısında, onun duruşu retçi ve ayrılıkçıydı. Onun mistik ideolojisi İranlıların zihnini tamamen yeni bir çözüme açma girişimi olarak görülebilir, fakat iyi veya kötü, İran'daki Batı varlığı hayatın bir gerçeğiydi ve onunla uyum sağlayamayan hiçbir reform hareketi başarılı olamazdı. Kerim Hanın kendi dini hükümetini kurmak üzere olduğu şeklinde dedikodular vardı; saraya çağrıldı ve on sekiz ay boyunca gözaltında tutuldu. 1850'ler ve 1860 boyunca tedrici olarak toplum hayatından çekildi, fikirlerini kendine sakladı ve malikânesinde yenilmiş ve hayata küsmüş olarak öldü.[1]

---

[1] Bayat, *Mysticism and Dissent*, 60-86.

Dönemin ikinci mesiyanik hareketi de muhafazakâr ruhta kök salmıştı, fakat bazı Batılı değerlere de açıktı. Kurucusu Seyyid Ali Muhammed (1819-50) Shaykhi hareketine Necef ve Kerbela'da bulaştı, fakat 1844'te *ulema*nın, Kayıp İmamın okultasyonunda (gizlenme) kapandığını ilan ettikleri, ilahi olana *"kapı"* (bab) olduğunu ilan etti.[1] İsfahan, Tahran ve Horasan'daki *ulema*, ileri gelenler ve zengin tüccarları hareketine çekti. Kerbela'da, zeki kadın müridi Qurrat al-Ain (1814-52), devasa kalabalıkları çekti; en önde gelen erkek müridi Molla Sadık (Mukaddes olarak bilinen) ve Kuddus unvanı verilen Mirza Muhammed Ali Barfurushi tamamen yeni bir din vaaz ettiler: Bab'ın ismi şimdi ibadetlerde geçiyor ve ibadet edenlere yüzlerini onun Şiraz'daki evine çevirerek ibadet etmeleri öğretiliyordu. Bab, o yıl Mekke'ye Hacca gittiğinde, Kâbe'nin yanında durarak Kayıp İmamın vücut bulmuş hali olduğunu ilan etti. On beş ay sonra, Joseph Smith gibi, yeni ilham edilmiş bir kutsal metin olan *Beyan*'ı üretti. Bütün eski kutsal kitaplar kaldırılmıştı. O, kişiliğinde geçmiş bütün büyük peygamberleri toplayan, çağının Mükemmel Adamıydı. İnsanlık şimdi mükemmelliğe yaklaşıyordu ve eski inançlar artık yeterli değildi. *Mormon Kitabı* gibi, *Beyan* da daha âdil bir sosyal düzene çağırıyor ve modernitenin burjuva değerlerini onaylıyordu: verimli işgücüne yüksek bir değer veriyordu, serbest ticareti, vergilerin düşürülmesini, kişisel mülkiyete garanti verilmesini ve kadının konumunun iyileştirilmesini istiyordu. Hepsinden önce, Bab, buranın sahip olduğumuz tek dünya olduğu şeklindeki 19. yüzyıl inancını özümsemişti. Şiiler geleneksel olarak geçmişin trajedilerine ve mesiyanik geleceğe odaklanmışlardı. Bab şimdi-ve-buraya yoğunlaşmıştı. Bir Kıyamet Günü ve sonraki hayat olmayacaktı. Cennet bu dünyada bulunacaktı. Pasif bir şekilde kurtuluş için beklemek yerine, Bab, İran Şiilerine, dünyada daha iyi bir toplum için çalışmaları gerektiğini ve kurtuluşu kendi hayatlarında başarmaya çalışmalarını anlattı.[2]

---

[1] *A.g.e.*, 87-91.

[2] *A.g.e.*, 90-97,101-09

Babi hareketinin, Sabetay Sevi'nin kariyerini çağrıştıran birçok yönü vardı. Bab, Sabetay'ın uyandırdığı büyülenmenin aynısını yarattı. Yetkililer tarafından hapse atıldığı zaman, bir hapis yerinden diğerine transferi, bir zafer ilerlemesine dönüştü, devasa kalabalıklar onu karşılamak için bir araya geldi. Kaldığı hapishaneler hac yerlerine dönüştü. Hapishanede oturup, Kaçar "Gaspçı"sı, Muhammed Şaha nefret dolu mektuplar yazınca, kalabalık gruplar halinde müritlerini kabul etmesine izin veriliyordu. Yetkililer onu Urumiye'nin dışında, uzak Chihrig Kalesine taşıdıktan sonra bile, tüm ziyaretçilerini kabul edebilmesi için yeterli yer bulamıyorlardı ve kalabalıklar dışarda sokakta beklemeye zorlanıyordu. Hamama gittiği zaman, takipçileri yıkandığı suyu satın alıyordu. En sonunda, 1848 yazında yargılama için Tebriz'e getirildiğinde büyük bir heyecan vardı. İnsan kalabalıkları onu karşılamak için akın etti, böylece mahkeme salonuna zafer içinde girdi. Duruşma sırasında Bab'ın düşmanlarını yıkmasını ve yeni bir adalet, verimlilik ve barış çağını başlatmasını bekleyen bir grup taraftar dışarıda bekledi. Fakat Sabetay'da olduğu gibi, şok edici bir hayal kırıklığı meydana geldi. Bab sorgulayıcılarını yenemedi. Aslında çok kötü bir performans gösteriyor görünüyordu.[1] Muhakkikler, Arapça, teoloji ve felsefedeki yetersizliğini ortaya koydular; yeni bilimler hakkında hiçbir fikri yoktu. Bu adam nasıl ilahi bilginin (*ilm*) havuzu İmam olabilirdi? Mahkeme şimdilik rejime karşı oluşturduğu tehdidi küçümseyerek, Bab'ı hapishaneye geri gönderdi, Babi hareketi artık sadece ahlaki ve dini reform için bir çağrı değildi; yeni bir sosyo-politik düzen talebi haline gelmişti.

Tıpkı Sabetaycılığın tüm toplumsal sınıflara hitap ettiği gibi, mesiyanik anlayışıyla halk kitlelerini, mistik teolojisi ile felsefik veya ezoterik eğilimlileri, daha seküler zihniyete sahip devrimcileri de sosyal doktrinleriyle kendine çe-

[1] *A.g.e.*, 97-100.

kebilmeyi başardı. Daha önceki Yahudi hareketi gibi, eski dünyanın uzaklaştığına ve geleneksel kutsallıkların artık uygulanamayacağına dair sezgisel bir his vardı. Haziran 1848'de Babi liderleri, Horasan Budasht'ta kitlesel bir toplantı düzenlediler. Kuran resmen kaldırıldı ve Şeriat, ancak Bab dünya tarafından kabul edilinceye kadar yerinde kalacaktı. Şimdilik inananlar kendi vicdanlarını takip etmeli ve iyiyi kötüden ayırmayı öğrenme konusunda *ulema*ya değil, kendi vicdanlarına güvenmeliydiler. Seçtikleri takdirde Şeriat yasalarını reddetmekte serbesttiler. Karizmatik kadın vaiz Qurrat al-Ain örtüsünü, kadının boyun eğmesinin sona ermesinin ve eski Müslüman çağın kapanmasının bir simgesi olarak çıkardı. Bundan böyle "saf olmayan" tüm nesneler "saf" kabul edilmekteydi. Gerçek, bir anda, zamanın bir anında ortaya çıkan bir doktrin değildi. Tanrı'nın buyruklarını kitlelere kademe kademe seçilen vasıtasıyla bildirilirdi. Sabetay'ın kendisi gibi, Babiler yeni bir dinsel çoğulculuğa vardı: yeni düzende önceden vahyedilmiş olan bütün dinler bir olacaktı.[1]

Budasht'taki toplantıya katılan Babilerin birçoğu bu radikal mesajdan dolayı dehşete düştü ve korku içinde kaçtı. Diğer dindar Müslümanlar sapkınlara saldırdı ve toplantı kargaşa içinde bitti. Fakat liderlerin çalışmaları daha yeni başlamıştı. Ayrı ayrı, Babi lideri Molla Hüseyin Bushrui'nin (ö.1849) iki yüz adam topladığı Mazanderan'a ulaştılar. Ateşli bir konuşma yaptı: Babiler dünyevi mülklerini feda etmeli ve model olarak İmam Hüseyin'i almalıydılar. Yalnız şehitlik ile Bab'ın ezilenleri yüceltip yoksulları zenginleştireceği Yeni Günü başlatabilirlerdi. Bir yıl içerisinde Bab dünyayı fethedecek ve tüm dinleri birleştirecekti. Bushrui mükemmel bir komutan olduğunu kanıtladı; Onun küçük ordusu kraliyet birliklerini kaçırttı, böylece saray yıllıklarında "kurttan kaçan koyun sürüsü gibi" kaçtıklarını okuyoruz. Babiler bas-

[1] *A.g.e.*, 110-16.

kınlar yaptı, yağmaladı, talan etti, öldürdü ve yaktı. Dindar eğilimli olanlar ayaklanmalarının Kerbela Savaşından daha önemli olduğuna inanırken, daha sıradan sebeplerden harekete katılan fakirler en iyi partizanlarıydı. İlk kez insan yerine konulduklarını ve eşit değilse bile değer verilen iş arkadaşları olarak muamele gördüklerini hissettiler.

Bu ayaklanma sonunda hükümet tarafından bastırıldı, ancak 1850 yılında Yazd, Nairiz, Tahran ve Zencan'da yeni ayaklanmalar görüldü. Babiler bir terör atmosferi yarattı. Siyasi muhalifler, bölgedeki öğrencilerin yaptığı gibi ayaklanmaya katıldı. Erkek giysileri giymiş kadınlar bile cesaretle savaşıyordu. Hareket, rejimden memnun olmayan herkesi bir araya getirdi. Yüce *müçtehid*ler tarafından ezildiğini hisseden mollalar, İran kaynaklarının yabancılarla satılmasına kızan tüccarlar, pazarcılar, toprak sahipleri ve yoksul köylüler, hepsi Babi dini taraftarlarıyla birleşti. Şiilik, İranlılara sosyal adalet arayışında uzun zamandır yardım etmişti ve doğru lider ve doğru felsefe geldiğinde, her sınıftan durumdan hoşnut olmayan insanlar, dini bir bayrak altında savaşmanın doğal olduğunu fark etti.[1]

Bu sefer hükümet isyancıları bastırmayı başardı. Bab 9 Temmuz 1850'de idam edildi, liderler de öldürüldü ve diğer şüpheliler bir araya toparlandı ve katledildi. Bazı Babiler Osmanlı Irak'ına kaçtılar ve orada hareket 1863'te bölündü. Bab'ın atanmış halefi olan Mirza Yahya Nuri Subh-i Azal'ı (1830-1912) takip eden bazıları isyanın siyasi amaçlarına sadık kaldı. Daha sonra bu Azalilerin çoğu eski Babi mistisizminden vazgeçerek seküler ve milliyetçi oldu. Sabetaycı harekette olduğu gibi, tabuların atılması, eski yasaların terk edilmesi ve tadını aldıkları isyan onların dinden tamamen özgürleşmesini sağladı. Bir kez daha mesiyanik bir hareket seküler bir ideolojiye köprü olmuştu. Bununla birlikte, ayakta kalan Babilerin çoğu, Subh-i Azal'ın kardeşi, politikadan

[1] *A.g.e.*, 118-25.

el çeken ve modern Batının din ve siyaset ayrımı, eşit haklar, çoğulculuk ve hoşgörü ideallerini kucaklayan yeni bir Bahai dini yaratan Mirza Hüseyin Ali Nuri Bahaullah'ı (1817-92) izledi.[1]

Babi isyan modernitenin büyük devrimlerinden biri olarak görülebilir. İran'da bir model oluşturdu. Din adamları ve din adamı olmayanlar, sekülerler ve mistikler, inançlılar ve ateistlerin baskıcı bir İran rejimine meydan okuyacakları 20. yüzyılda başka vesileler olacaktı. Şiiler için kutsal bir değer haline gelmiş olan adalet için savaş sonraki nesil İranlıların daha iyi bir düzeni başlatmak için şahın ordusunun karşısına cesaretle çıkmasını teşvik edecekti. En az iki kez Şii ideolojisi İranlıların kendi ülkelerinde modern siyasi kurumlar kurmalarını mümkün kılacaktı. Yine de Babi devrimi, dinin, yabancı bir seküler kavramı anlayabilecekleri ve sahiplenebilecekleri bir dile, mitolojiye ve dinselliğe çevirerek, insanların modernitenin ideallerini ve heyecanlarını kendilerine mal etmelerine yardımcı olabileceğini gösterdi. Eğer Batının Hıristiyanları için modernite zor bir süreç olmuşsa, Yahudiler ve Müslümanlar için daha da sorunluydu. Bir mücadele gerektiriyordu –İslami terimlerle, bazen kutsal bir savaşa dönüşebilecek bir *cihad*.

[1] *A.g.e.*, 127-29.

İKİNCİ BÖLÜM

KÖKTENDİNCİLİK

5. SAVAŞ HATLARI (1870-1900)

19. yüzyılın sonu itibariyle, Batıda sonunda semere vermeye başlayan yeni toplum, bazılarının hayal ettiği gibi evrensel her derde deva ilaç değildi. Hegel felsefesine ilham veren dinamik iyimserlik kafa karıştırıcı şüpheye ve keyifsizliğe yol açtı. Bir taraftan Avrupa gittikçe güçleniyordu; Sanayi Devriminin, ulus devletlerin bir kısmının şimdiye kadar elde ettiklerinden daha fazla servet ve güç getirmesiyle, güven ve kabına sığmayan bir ustalık duygusu vardı. Fakat tıpkı ayırt edici özelliğin soyutlanma olduğu gibi, can sıkıntısı ve bunalım Charles Baudelaire tarafından *Elem Çiçekleri*'nde (1857) incelendi, tiksindirici şüphe Alfred Tennyson tarafından *Memoriam*'da (1850) ve Flaubert'in kitaba adını veren kadın kahramanının yıkıcı bitkinlik ve memnuniyetsizliği *Madam Bovary*'de (1856) açıkça ifade edildi. Halk belirsiz bir şekilde korku hissediyordu. Bundan sonra erkekler ve kadınlar modern toplumların başarılarını kutlarken, hayatlarını anlamsız hale getiren bir boşluk, bir eksikliği de deneyimleyeceklerdi; birçoğu modernitenin tereddütleri arasında kesinliği arzulayacaktı; bir kısmı korkularını farazi düşmanlara ve evrensel komplo hayaline yansıtacaktı.

Bu tür unsurların hepsini, tektanrılı inançların üçünde de modern kültürle yan yana gelişen, köktendinci hareket-

lerde bulacağız. İnsanlar, tam tersine acı veren kanıtlara rağmen, yaşamın nihai anlamı ve değeri olduğu hissi olmadan yaşamayı neredeyse imkânsız buluyorlar. Eski dünyada mitoloji ve ritüel, insanlara, büyük sanat eserlerinin yaptığı gibi, onları boşluktan kurtaran kutsal önem duygusunu uyandırmaya yardımcı oldu. Fakat Batının güç ve başarısının kaynağı olan bilimsel rasyonalizm, miti gözden düşürdü ve yalnızca kendisinin hakikate götürebileceğini ilan etti. Bununla birlikte akıl, hiçbir zaman *logos*un salahiyet alanı içinde olmayan, nihai sorulara hitap edemedi. Sonuç olarak, artan sayıda Batılı erkek ve kadın için geleneksel inanç artık mümkün değildi.

Avusturyalı psikolog Sigmund Freud (1856-1939), insanoğlunun, eros ve üreme arzusu kadar güçlü bir ölüm arzusuyla motive olduğunu keşfedecekti. Artan bir biçimde, açıkça sapkın bir yok olma arzusu (ve dehşeti) modern kültürde gün yüzüne çıkacaktı. İnsanlar, sunduğu kuşku götürmez faydaların tadını çıkardıkları aynı zamanda, yarattıkları medeniyetten geri çekiliyorlardı. Modern bilim sayesinde Batıdaki çoğu insan daha sağlıklı, daha uzun yaşadı; demokratik kurumları, çoğu zaman, hayatın daha âdil olduğu anlamına geliyordu. Amerikalılar ve Avrupalılar haklı olarak başarılarından gurur duyuyorlardı. Fakat Aydınlanma düşünürlerini ayakta tutan evrensel kardeşlik hayalinin bir kuruntu olduğu kanıtlandı. Fransa-Prusya Savaşı (1870-71) modern silahların korkunç etkilerini ortaya çıkarmıştı ve bilimin de habis bir boyuta sahip olabileceğinin farkına varılıyordu. Büyük bir heyacandan sonraki hayal kırıklığı hissi vardı.[1] 19. yüzyılın ilk yıllarındaki devrimci dönemde, yeni ve daha iyi bir dünya nihayet insanlığın avuçları içindeymiş gibi görünmüştü. Ancak bu umut asla gerçekleşmedi. Bunun yerine, Sanayi Devrimi yeni sorunlar ve sert adaletsizlikler ve sömürü getirdi. Charles Dickens *Zor Zamanlar*'da (1854)

[1] George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Re-definition of Culture* (New Haven, Conn., 1971), 17-27.

sanayileşmiş kenti cehennem olarak sundu ve modern pragmatik rasyonalizmin ahlakı ve kişiliği tahrip edebileceğini gösterdi. Yeni mega şehirler muazzam çelişik duygulara ilham kaynağı oldu. "Karanlık şeytani fabrikaları" lanetleyen romantik şairler, bozulmamış kırsal kesime yönelik olumlu bir özlemden ilham aldıkları kadar, şehir hayatından da kaçıyorlardı.[1] İngiliz eleştirmen George Steiner, 1830'larda gelişen "modernitenin karşı-rüyası" olarak görülebilecek ilginç resim ekolünü kaydetti: Büyük Batının başarısını simgeleyen modern şehirler–Londra, Paris ve Berlin– hayal edilemeyecek bir felaketle paramparça olmuş, harabe olarak tasvir edildi.[2] İnsanlar medeniyetin imhası ve bunu sağlamak için pratik adımlar atmakla ilgili hayal kurmaya başlamışlardı.

Fransa-Prusya Savaşından sonra, Avrupa ülkeleri, onları karşı konulamaz bir şekilde Birinci Dünya Savaşına götüren, çılgınca bir silahlanma yarışına başladılar. Savaşı, yalnızca en iyi olanın hayatta kalacağı Darwinci bir zorunluluk olarak görüyorlardı. Modern bir ulus, bilimin verebileceği en büyük orduya ve en öldürücü silahlara sahip olmalıydı ve Avrupalılar, ulusun ruhunu hırpalıyıcı bir tanrılaştırma içinde arındıracak bir savaş hayal ediyorlardı. İngiliz yazar I.F. Clarke, 1871-1914 yılları arasında, korkunç bir gelecek savaşını anlatan bir roman ya da kısa öykünün bazı Avrupa ülkelerinde ortaya çıkmadığı tek bir yılı bulmanın olağandışı olduğunu gösterdi.[3] "Bir Sonraki Büyük Savaş" korkunç fakat kaçınılmaz bir çetin sınav olarak düşünülmüştü: yıkımın ötesinde, ulus yeni ve gelişmiş bir hayata yükselecekti. Bununla birlikte, 19. yüzyılın sonlarında, İngiliz romancı H.G. Wells, *Dünyalar Savaşı*'nda (1898) bu ütopyacı rüyayı boşa çıkardı ve nereye doğru gitmekte olduğunu gösterdi. Londra'nın biyolojik savaştan dolayı nüfusunun azalmış olduğu ve İngil-

---

1 William Blake, *Milton*, Önsöz.

2 Steiner, *In Bluebeard's Castle*, 23-24.

3 I. F. Clarke, *Voices Prophesying War: Future Wars 1763-3749*, gözden geçirilmiş bas. (Oxford ve New York, 1992), 37-88.

tere yollarının mültecilerle dolup taştığı korkunç görüntüler vardı. Müspet bilimlerin alanına çekilmiş bir askeri teknolojinin tehlikelerini görebiliyordu. Haklıydı. Silah yarışı Somme Muharebesine yol açtı ve 1914'te Büyük Savaş patlak verdiğinde, 40 yıldan uzun süredir tüm savaşları sona erdirecek bir savaş hayal eden Avrupa halkı, Avrupa'nın kolektif intiharı olarak görülebilecek bu çatışmaya coşkuyla girdi. Modernitenin başarılarına rağmen, Avrupa ulusları kendini tahrip etme konusunda sapık bir fantezi geliştirdikleri için nihilist bir ölüm isteği vardı. Amerika'da, daha muhafazakâr Protestanlardan bazıları benzer bir görüşün kontrolündeydi, ancak kâbus senaryoları dini bir şekil aldı. Birleşik Devletler ayrıca korkunç bir çatışmaya ve ardından gelen bir hayal kırıklığına maruz kalmıştı. Amerikalılar, Kuzey ve Güney eyaletleri arasındaki iç savaşı (1861-65) apokaliptik terimlerle görmüşlerdi. Kuzeyliler, çatışmanın ulusları tasfiye edeceğine inandılar; Askerler "İsa'nın gelmesinin ihtişamıyla ilgili şarkılar" söylediler.[1] Vaizler, yaklaşan Armagedon'dan, aydınlık ve karanlık, özgürlük ile kölelik arasındaki savaştan bahsettiler. Bu ateşli denemeden anka kuşu benzeri Yeni Bir İnsan ve Yeni Bir Dönem beklediler.[2] Fakat Amerika'da cesur yeni bir dünya yoktu. Bunun yerine, savaşın sona ermesiyle bütün şehirler yok edilmiş, aileler paramparça dağılmıştı ve bir beyaz Güneyli geri tepmesi vardı. Ütopya yerine Kuzey eyaletleri tarım toplumundan sanayileşmiş bir topluma hızlı ve acı verici bir geçiş yaşadı. Yeni şehirler inşa edildi, eski şehirler hacimce patladı. Güney ve Doğu Avrupa'dan yeni göçmen toplulukları ülkeye akın etti. İşçiler geçim seviyesinin altında yaşarken, kapitalistler, demir, petrol ve çelik endüstrilerinden büyük servetler elde ettiler. Fabrikalarda

---

1 Charles Royster, *The Destructive War: William Tecumseh Sherman, Stonewall Jackson and the Americans* (New York, 1991), 82.

2 Alan T. Nolan, *Lee Considered: General Robert E. Lee and Civil War History* (Chapel Hill, N.C., 1991), 112-33; Charles B. Strozier, *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America* (Boston, 1994), 173-74, 177.

kadınlar ve çocuklar sömürüldü: 1890 yılı itibariyle her beş çocuktan biri çalışıyordu. Koşullar çok kötüydü, saatler çok uzun ve makineler emniyetsizdi. Ayrıca Birleşik Devletler'in büyük kesimleri, özellikle Güney, tarımsal kalmışken, şehir ve kır arasında yeni bir uçurum oluşmuştu. Eğer Avrupa refahının altında bir boşluk varsa, Amerika merkezsiz bir ülke haline geliyordu.[1]

Avrupa halkını öylesine etkileyen "gelecekteki savaş"ın seküler türü, daha dindar Amerikalıları cezbetmedi. Bunun yerine, bazıları bu kötülük toplumuna adam akıllı hak ettiği sonu getirecek, Tanrı ve Şeytan arasındaki bir Son Savaşı hayal ederek eskatolojiye her zamankinden daha fazla tüketici bir ilgi geliştirdiler. 19. yüzyılın sonlarında Amerika'da kök salmış olan apokaliptik görüşe premilenyalizm adı verildi, çünkü Mesih'in bin yıllık hükümdarlığını kurmadan önce dünyaya geri dönmesini öngörmüştü. (Liberal Protestanlar tarafından hâlâ geliştiriliyor olan Aydınlanmanın daha eski ve daha iyimser postmilenyalizmi, insanların kendi çabaları ile Tanrı'nın Egemenliğini başlattıklarını hayal etti: Mesih yalnızca binyıl tesis edildikten sonra dünyaya dönecekti.) Yeni Premilenyalizm, İngiltere'de az sayıda takipçi bulan ancak 1859-1877 yılları arasında büyük beğeni toplayarak altı kez ABD'yi dolaşan İngiliz John Nelson Darby (1800-82) tarafından vaaz edildi. Öğretisi, yok olmaya doğru ilerleyen modern dünyada güzel hiçbir şey göremiyordu. Aydınlanma düşünürlerinin umduğu gibi, daha erdemli olmak yerine, insanlık öylesine ahlaksız hale gelmişti ki, Tanrı yakında müdahale etmek zorunda kalacak ve toplumlarını parçalayacak ve insan ırkına anlatılmamış sefalet musallat edecekti. Ancak bu ateşli sıkıntıdan inançlı Hıristiyanlar muzaffer olarak çıkacak ve Mesih'in nihai zaferinin ve görkemli Krallığının zevkine varacaklardı.[2]

---

[1] Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford ve New York, 1995), 111, 148.

[2] Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1992), 87-90;

Darby, literal hakikati anlatan bir belge olarak gördüğü İncil'de mistik bir anlam aramadı. Peygamberler ve Vahiy Kitabı'nın yazarı sembolik olarak konuşmak yerine, kısa sürede tam olarak kehanette bulunulduğu gibi meydana gelecek olan kesin öngörüler yapıyorlardı. Eski mitler, günümüzde birçok Batılı insanın hakikatin tek biçimi olarak tanıyabildiği gerçek *logoi* olarak görülüyordu. Darby, kurtuluş tarihinin tamamını yedi çağa ya da kutsal metnin dikkatli bir okunmasından türetilen bir şema olan "tertipler"e böldü. Her tertip, insanlar çok kötüye gittiği için Tanrı'nın onları cezalandırmak zorunda kaldığı zaman sona erdirilmişti diye açıkladı. Önceki tertipler, Çöküş, Nuh Tufanı ve Mesih'in çarmıha gerilmesi gibi felaketlerle sona ermişti. İnsanlar şu an altıncı ya da sondan bir önceki, Tanrı kısa süre içinde eşi görülmemiş korkunç bir felaketle sona erdireceği tertipte yaşıyorlardı. Aziz Pavlus'un Sondan önce geleceğini öngördüğü[1] yalancı kurtarıcı Deccal, dünyayı sahte cazibesiyle kandıracak, herkesi aldatacak ve ardından insanlığa bir Tribulation (Hıristiyan eskatolojisinde kıyametten önce yaşanılacağına inanılan periyot, büyük çile dönemi –çn.) dönemi musallat edecekti. Yedi yıl boyunca, Deccal savaş açacak, tahmin edilemeyecek kadar çok insanı katledecek ve tüm muhaliflere zulmedecek, ancak sonunda Mesih dünyaya inecek, Deccal'ı bozguna uğratacak, Kudüs dışında Armageddon Ovasında Şeytan ve kötülük kuvvetleriyle son savaşa girişecek ve Yedinci Tertibi başlatacaktı. Son Kıyamet, tarihi sona erdirmeden önce bin yıl hükmedecekti. Bu, Avrupa'nın gelecekteki savaş fantezisinin dini bir versiyonuydu. Gerçek ilerlemenin çatışma ve neredeyse tamamen tahrip olmaktan ayrı olmadığını öngörüyordu. İlahi kurtuluş ve bin yıllık saadet hayaline rağmen, modern ölüm isteğini ifade eden nihilistik bir görüştü. Hıristiyanlar, modern toplu-

---

George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925* (Oxford ve New York, 1980), 50-55; Strozier, *Apocalypse*, 183-85.

[1] II Selanikliler 2:3-8.

mun nihai yok oluşunu takıntılı detaylarla, ona karşı şiddetle bir özlem duyarak hayal ettiler.

Bununla birlikte, önemli bir fark vardı. Avrupalılar bir sonraki büyük savaşın zorluğuna herkesin katlanacağını hayal ederken, Darby, seçilmişlere bir çıkış yolu sağladı. Mesih'in Yeniden Gelişi zamanında hayatta olan Hıristiyanların "Tanrı ile buluşmak üzere... bulutlar içinde göğe yükseltileceğine"[1] inanan Aziz Pavlus'un laf arasında söylediği bir açıklaması temelinde, Darby, Tribulation'nın başlangıcından hemen önce, "Yeniden doğmuş Hıristiyanların kapılarak" cennete götürüleceği ve böylece Son Günlerin korkunç acılarından kurtulacağı bir "*Rapture*" (Büyük çile ve İsa Mesih'in dönüşünden önce veya aynı anda Hıristiyan inananların dünyadan aniden çıkarılacağı inancı –çn.) olacak diye bunu sürdürdü. *Rapture*, premilenyalistler tarafından somut, literal detaylar şeklinde tasavvur edilmiştir. Yeniden doğmuş pilotlar ve sürücüler havada buna yakalanıp araçları yan yatarak kontrolden çıkınca, aniden uçakların, arabaların ve trenlerin çarpışacağına inanmışlardı. Borsa yere çakılacak ve hükümetler düşecek. Geride bırakılanlar kaderlerine terk edildiklerini ve gerçek inananların baştan beri doğru olduğunu fark edecek. Bu mutsuz insanlar yalnızca Tribulation'a katlanmayacak, ebedi lanete mahkûm olduklarını bilecekler. Premilenyalizm bir intikam fantezisiydi: seçilmişler kendilerini yukarıdan, inançlarını yuhalayan, görmezden gelen, alay eden ve inançlarını marjinalize eden ve şimdi çok geç, hatalarını fark edenlerin acı çekmelerine bakıyor olarak hayal ettiler. Günümüzde birçok Protestan köktencinin evinde bulunan popüler bir resim, evin dışındaki çimleri kesen, yeniden doğmuş eşinin üst kattaki bir pencereden semaya yükseltilmesine şaşkınlık içinde bakan bir adamı tasvir ediyor. Mitolojik olayların pek çok somut tasviri gibi, sahne biraz saçma görünüyor, ancak sunmayı amaçladığı gerçek zalimane, bölücü ve trajiktir.

---

[1] I Selanikliler 4:16.

İronik olarak premilenyalizm, gerçek dini mitolojiden ziyade nefret ettiği seküler felsefelerle daha fazla ortak yöne sahipti. Hegel, Marx ve Darwin gelişimin çatışmadan kaynaklandığına inandılar. Marx ayrıca tarihi, bir ütopya ile sonuçlanan, farklı dönemlere ayırmıştı. Jeologlar yerkürenin gelişim çağlarını kayalar ve falezlerdeki fosilleşmiş fauna ve flora tabakalarında bulmuşlardı ve bazıları her birinin felaketle son erdiğini düşünüyordu. Premilenyal plan tuhaf olduğu kadar, 19. yüzyılın bilimsel düşüncesiyle de uyumluydu. Literalizmi ve demokrasisi de moderndi. Yalnızca mistik bir seçkin tarafından erişilebilen gizli veya sembolik anlamlar yoktu. Bütün Hıristiyanlar, eğitimleri ne kadar temel olsa da, İncil'de herkesin görebileceği şekilde açıkça ortaya konan hakikati keşfedebilirdi. Kutsal metin tam olarak ifade etmek istiyorsa onu anlatıyordu: bir milenyum on yüzyıl demekti; 485 yıl açıkça o anlama geliyordu; Peygamberler "İsrail"den bahsediyorsa, onlar Kiliseye değil Yahudilere atıfta bulunuyorlardı; Vahiy Kitabının yazarı Kudüs'ün dışında Armagedon ovasında İsa ile Şeytan arasında bir savaş öngörüyorsa, açıkça olacak şey buydu.[1] Anında çok satan kitap haline gelen *The Scofield Reference Bible*'ın (1909) yayımlanmasından sonra ortalama bir Hıristiyan için İncil'in premilenyal okuması daha da kolay hale gelecekti. C.I. Scofield, kutsal metne eşlik eden detaylı notlarla kurtuluş tarihinin bu tertiplere ayırma görüşünü açıkladı, birçok köktenci için neredeyse metin kadar otorite hale geldiğini kaydedelim.

Premilenyalizm kesinlik arzusunu, kasıtlı olarak soruları cevapsız bırakan ve mutlak hakikat ihtimalini inkâr eden bir moderniteye tepki olarak ortaya koyar. Amerikalı Protestanlar modern toplumun çalışma biçimini yalnız kendisinin anlayabildiği varsayılan uzmana karşı uzun zamandan beri düşmanlık beslemişlerdi. 19. yüzyılın sonlarına doğru, anlaşılan, hiçbir şey göründüğü gibi değildi. Amerikan ekonomisi bu dönemde tarım hayatının rutinlerine alışmış olan in-

[1] Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 57-63.

sanları allak bullak eden vahşi dalgalanmalara maruz kaldı. Ekonomik canlanmaları, büyük servetleri bir gecede tüketen depresyonlar izledi; toplum gizemli, görünmeyen "piyasa güçleri" tarafından kontrol ediliyor görünüyordu. Sosyologlar ayrıca insan yaşamının, deneyimsiz gözlemci tarafından fark edilemeyecek bir ekonomik dinamik tarafından kontrol edildiğini savundular. Darwinistler insanlara, varlığa çıplak gözle görülemeyen biyolojik bir mücadele tarafından hükmediliğini anlattılar. Psikologlar gizli, bilinçdışı zihnin gücü hakkında konuştular. Yüksek Eleştiri, İncil'in kendisinin bile olduğu iddia edilen şey olmadığını ve görünüşe göre basit metnin aslında şaşırtıcı sayıdaki farklı kaynaklardan oluştuğunu ve hiç kimsenin duymadığı yazarlar tarafından yazıldığını ısrarla vurguladı. İnançlarının onlara güvenlik sağlamasını bekleyen birçok Protestan bu karmaşık dünyada zihinsel oryantasyon kaybı hissetti. Herkesin anlayabileceği şekilde açık konuşan bir inanç istiyorlardı.

Fakat 19. yüzyılın sonuna doğru, bilim ve rasyonalizm günün slogalarıydı, eğer din ciddiye alınmak istiyorsa rasyonel olmalıydı. Bazı Protestanlar inançlarını mantıksal ve bilimsel açıdan sağlamlaştırmaya kararlıydı. Herhangi bir diğer *logos* kadar net, ispat edilebilir ve objektif olmalıydı. Yine de modern bilimlerin çoğu tam kesinlik ihtiyacı duyanlar için çok kaygandı. Darwin ve Freud'un bulguları, daha geleneksel Protestanlar için "bilim dışı" görünen, kanıtlanmamış hipotezlerden geliyordu. Bunun yerine, Francis Bacon'ın bu tür varsayımlara vakti olmamış olan erken dönem bilimsel görüşlerine baktılar. Bacon, kesinlikle duyularımıza güvenebileceğimizi düşünüyordu, çünkü yalnız onlar tek başına bize sağlam bilgi verebilirdi. Dünyanın, her şeyi bilen bir Tanrı tarafından rasyonel ilkeler üzerinde organize edildiğine ve bilimin görevinin kaba varsayımlar yapmaktan ziyade, olguları kataloglamak ve sonuçlarını herkes için açık olan gerçeklere dayalı teoriler halinde düzenlemek olduğuna inanıyordu. Protestanlar, 18. yüzyılda Kant'ın öznelci epistemolojisine karşı çıkan İskoç

Aydınlanma felsefesine de yönelmişler ve gerçeğin objektif olduğunu ve güvenilir "sağduyu"ya sahip saygın her insan tarafından elde edilebileceğini iddia ettiler.[1]

Bu kesinlik arzusu modern tecrübenin kalbinde gizlenmiş olan boşluğu, tamamen rasyonel insanların bilincindeki Tanrı şeklindeki deliği doldurmak için yapılan bir girişimdi. Amerikalı Protestan Arthur Pierson İncil'in "gerçekten tarafsız ve bilimsel bir ruhla" açıklanmasını istedi. Kitabının başlığı olan *Many Infallible Proofs* (Birçok Yanılmaz Kanıt) (1895), dinden beklediği kesinlik şeklini göstermektedir:

> Ben...bir hipotez ile başlamayan ve daha sonra hakikatleri ve felsefeyi dogmamızın sahtekârlığına uysun diye gizlemeyen, fakat önce Tanrı'nın sözünün öğretilerini toplayan ve sonra gerçeklerin düzenlenebileceği bazı genel kanunları çıkarmak isteyen bir Baconcı sisteme sahip İncil teolojisinden hoşlanıyorum.[2]

Anlaşılabilir bir arzuydu, ancak İncil'in *mitoi*si, Pierson'ın beklediği şekilde asla olgusal olmaya çalışmamıştı. Mitolojik dil, varoluş gayesini kaybetmeden tatmin edici bir biçimde rasyonel dile çevrilemezdi. Şiir gibi, başka herhangi şekilde ifade edilmesi çok zor anlamlar içeriyordu. Teoloji kendini bilime dönüştürmeye çalışınca, sadece rasyonel söylemin bir karikatürünü üretebilmişti, çünkü bu gerçekler bilimsel ispatlamaya uygun değildir.[3] Bu sahte dini *logos* kaçınılmaz olarak dini daha da itibarsız hali getirecekti.

New Jersey, Princeton'daki New Light Presbiteryan papaz okulu bu bilimsel Protestanlığın kalesi haline geldi.[4] "Kale"

---

1 *A.g.e.*, 14-17; Nancy Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago ve Londra, 1991), 8-12.

2 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 55.

3 Johannes Sloek, *Devotional Language* (çev. Henrik Mossin; Berlin ve New York, 1996), 83.

4 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 110-17.

kelimesi uygundur, çünkü rasyonel Hıristiyanlık kampanyası sıklıkla militan imgeler kullandı ve kronik olarak savunmacı göründü. Princeton'da teoloji kürsüsü başkanı olan Charles Hodge 1873'te iki ciltlik *Sistematik Teoloji*'nin ilk cildini yayımladı. Yine, başlığı bilimsel önyargısını ortaya koyuyor. Teologun görevi sözlerin ötesinde bir anlam aramak değil, basitçe kutsal metnin açık öğretilerini genel hakikatler sistemi şeklinde düzenlemektir diye iddia etti. İncil'in her kelimesi ilahi bir şekilde esinlenilmiş ve ciddiye alınmalıdır; alegorik veya simgesel yorum ve şerhler yoluyla tahrif edilmemelidir. Charles'ın oğlu, 1878'de babasının kürsüsünü devralan Archibald A. Hodge, genç bir meslektaşı Benjamin Warfield ile *The Princeton Review*'da İncil'in literal hakikatinin savunan bir makale yayımladı. Makale bir klasik haline geldi. İncil'in tüm hikâyeleri ve ifadeleri "kesinlikle hatasız ve inanç ve itaat için bağlayıcıdır." Kitabı Mukaddes'in söylediği her şey mutlak "gerçekleriyle ilgili hakikatlerdir." İncil ilham edildi demiş ise ilham edilmiştir,[1] bilimsel olma dışında her şey olan mantıken hatalı bir önerme. Böyle bir görüşün rasyonel hiçbir nesnelliği yoktu, herhangi bir alternatife kapalıydı ve yalnızca kendi şartları dahilinde tutarlıydı. Princeton'ın akla dayanması onu moderniteyle aynı çizgiye koyar, ancak iddiaları gerçeklerle farklılık göstermektedir. Warfield daha sonraki bir makalede, "Hıristiyanlık çekiciliğini doğru akıl yürütmeyle sağlar" diye ileri sürdü. "Krallık yolunda yalnızca akıl yürütmeyle bu zamana kadar geldi. Ve yalnızca akıl yürütmeyle tüm düşmanlarını ayaklarının altına alacak.[2] Hıristiyan tarihine üstünkörü bir bakış, tüm premodern dinlerde olduğu gibi, aklın yalnızca mitsel bir bağlamda kullanıldığını gösterir. Hıristiyanlık, Hıristiyan inancının "tek" cazibesi olmamış olan, "doğru akıl" yerine mistisizm, sezgi ve ayinlere dayanmıştır. Warfield'ın inan-

[1] "Inspiration," *Princeton Review* 2, Nisan 11, 1881.

[2] Benjamin B. Warfield, *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 2 cilt (bas. John B. Meeber; Nutley, N.J., 1902), II, 99-100.

cın "düşmanları"nın kafasının, akıl ile karışmasını bekleyen militan tasvirleri muhtemelen gömülü bir güvensizliği yansıtıyor. Eğer Hıristiyan hakikati kanıta ihtiyaç duymayacak kadar açık ve belli olsaydı, o kadar çok insan bunu kabul etmeyi neden reddetti?

Princeton teolojisinde umutsuzluk vardı. Charles Hodge, 1874'te "Din, kendi hayatı için, geniş bir bilim adamı sınıfıyla savaşmak zorunda" diye açıkladı.[1] İncil'in literal mânâsı doğa bilim adamlarının teorileriyle çatıştığında bilimsel akıl yürütmenin tarafını tutan Hıristiyanlar için endişe vericiydi. Bu yüzden Hodge evrimsel hipotez üzerine ilk sürekli dini saldırı olan *What Is Darwinism?* (Darwinizm Nedir?) (1874) kitabını kaleme aldı. Baconcı Hodge için, Darwinizm sadece kötü bir bilimdi. *Türlerin Kökeni*'ni dikkatle inceledi ve Darwin'in, doğanın karmaşık tasarımının Tanrı'dan bağımsız olarak tesadüfen oluştuğunu öne sürmesini ciddiye alamadı. Böylece ortaya çıkan Protestan köktendinciliğinin kapalı zihniyetini ortaya koydu: Hodge kendi düşüncesinden farklı olan herhangi bir inancın yaşanabilir olduğunu düşünemiyordu. "Herhangi bir normal olarak oluşturulmuş zihin için" "gözün tasarım eseri olmadığına inanmak kesinlikle imkânsızdır"[2] diye ısrar etti. İnsanlar, Darwin'inki gibi "köklü hakikatlerle çelişen" "tüm muhteşem hipotez ve teorilere" karşı koymakla yükümlüdürler. Bu "sağduyu" için bir ricaydı; Tanrı insan zihnine "yanılmaz sezgiler" vermişti ve eğer Darwin bunlarla çelişiyorsa, onun hipotezi savunulamazdı ve reddedilmeliydi.[3] Princeton'da geliştirilen bilimsel Hıristiyanlık iki berbat şeyin arasına sıkışmıştı. Hodge, eski muhafazakâr bir şekilde mantığa bir dur demeye çalışıyordu ve ona modernitenin karakteristiği olan esnekliği vermeyi reddetti. Ancak tüm mitolojik gerçeği *logos* seviyesine indirgeyerek, eski dünyanın dinselliğini hiçe sayıyordu. Onun teolojisi kötü bilim ve yetersiz dindi.

---

1 Charles Hodge, *What Is Darwinism?* (Princeton, N.J., 1874), 142.

2 *A.g.e.*,60.

3 *A.g.e.*,139.

Ancak Princeton tipik değildi. Hodges ve Warfield inançları doğru düşünce olarak tanımlamaya ve doktriner ortodoksluğa daha fazla vurgu yapmaya başlarken, emektar köleliğin kaldırılması yanlısı Henry Ward Beecher (1813-87) gibi diğer Protestanlar daha liberal bir çizgide yer alıyorlardı.[1] Dogma, Beecher'in görüşüne göre, ikincil öneme sahipti ve başkalarını farklı teolojik görüşlere sahip oldukları için cezalandırmak, Hıristiyanca değildi. Liberaller, Darwinizm veya İncil'in Yüksek Eleştirisi gibi modern bilimsel girişimlere açıktı. Beecher için, Tanrı uzak, ayrı bir gerçek değildi, fakat burada, aşağıda doğal süreçlerde mevcuttu, bu nedenle evrim Tanrı'nın yarattığı şeye karşı duyduğu biteviye kaygının bir kanıtı olarak görülebilirdi. Doktrinel doğruluktan daha önemli olan Hıristiyan sevgisinin uygulamasıydı. Liberal Protestanlar, kenar mahalleler ve şehirlerdeki sosyal hizmetin önemini vurgulamaya devam ettiler ve adanmış hayırseverlikleri sayesinde Tanrı'nın adalet krallığını bu dünyada kurabileceklerine inandılar. Modernitenin semerelerinin tadını çıkaran müreffeh orta sınıflara cazip gelen iyimser bir teolojiydi. 1880'li yıllara gelindiğinde, bu Yeni Teoloji, Kuzey eyaletlerinde bulunan birçok Protestan okulunda öğretildi. *Evolution and Religion*'da (Evrim ve Din) (1897) John Bescon ve *Through Nature to God*'da (Doğa aracılığıyla Tanrı'ya) John Fiske (1899) gibi teologlar, bilimle inanç arasında hiçbir düşmanlığın bulunmayacağına kanaat getirmişlerdi. İkisi de ilahi olandan, dünyanın özünde var olan bir şeymiş gibi bahsettiler; Evrenin titreşen hayatındaki her titreme, Tanrı'nın varlığını ortaya koydu. Tarih boyunca insanların dinsel algılamaları değişiyordu ve şimdi insanlık, kadınlar ve erkeklerin sözde "doğaüstü" ve dünyevi arasında hiçbir ayrım olmadığını fark edecekleri yeni bir dünyanın eşiğindeydi. Tanrı ile olan yakınlıklarını fark edecek ve birbirleriyle barış içinde yaşayacaklardı.

---

[1] Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 22-25; Fuller, *Naming the Antichrist*, 111-12.

Tüm premilenyal görüşler gibi, bu liberal teoloji de hayal kırıklığına uğramaya mahkûmdu. Amerikalı Protestanlar daha büyük bir uyum sağlamak yerine, derin bir anlaşmazlık içinde olduklarını keşfediyorlardı. Farklılıkları, mezhepleri parçalanmakla tehdit ediyordu. 19. yüzyılın sonunda çekişmenin bel kemiği evrim değil *Yüksek Eleştiri*ydi. Liberaller İncil hakkındaki yeni teorilerin eski inançların bazılarını baltalamasına rağmen uzun vadede kutsal metinlerin daha derin bir şekilde anlaşılmasına yol açacağına inandılar. Fakat gelenekçiler için, "Yüksek Eleştiri" korkutucu bir terimdi. Eski kesinlikleri süpürüp götüren modern sanayileşmiş toplumda yanlış olan her şeyi simgeliyor gibiydi. Bu zamana kadar popülerleştiriciler yeni fikirleri kamuoyuna getirmişlerdi ve Hıristiyanlar, Pentateauch'un (Tevrat'ın ilk beş kitabı) Musa tarafından, Mezmurlar'ın ise Kral Davud tarafından yazılmadığı hususundaki büyük kafa karışıklıklarını keşfettiler; Mesih'in bir Bakireden Doğuşu sadece bir mecazdı ve Mısır'ın On Felaketi, daha sonra mucize olarak yorumlanan doğal felaketlerdi.[1] 1888'de İngiliz romancı Humphry Ward Robert, inancı Yüksek Eleştiri tarafından çok zayıflatıldığı için rahibelikten istifa ederek hayatını Londra'nın Doğu Yakasında sosyal hizmete adayan bir genç din adamının hikâyesi olan *Robert Elsmere*'yi yayımladı. Roman, birçoklarının kahramanın şüpheleriyle özdeşleşebileceğini gösteren çok satan bir kitap haline geldi. Robert'ın karısının dediği gibi, "eğer İnciller, tarih gibi, doğru değilse, bunların hepsinin gerçek olup olmadıklarını veya herhangi bir değerini göremiyorum."[2]

Modern dünyanın rasyonel önyargısı, birçok Batılı Hıristiyanın mitin rolünü ve değerini anlamasını imkânsız hale getirdi. İnanç rasyonel olmalıydı, *mitos logos* olmalıydı. Hakikati gerçeğe dayalı ya da bilimsel olmayan herhangi bir

---

[1] Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930* (Alabama Üniversitesi, 1982), 16-34, 37-41; Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 11-12.

[2] Mrs. Humphry Ward, *Robert Elsmere* (Lincoln, Neb., 1969), 414.

şey olarak görmek artık çok zordu. Bu yeni incilsel teorilerin Hıristiyanlığın temel yapısını zayıflatacağı ve hiçbir şeyi bırakmayacağı konusunda derin bir korku vardı. Yine boşluk belli belirsiz görünmeye başlamıştı. Amerikalı Metodist din adamı Alexander McAlister, "Yanılmaz bir standardımız olmazsa," "hiçbir standardımız bile olmayabilir" diye ileri sürdü.[1] Bir mucizeye tamamen inanmazsanız ve tutarlılık birçoğunu reddetmenizi gerektirir. Lutheran papazı James Remensnyder "Eğer Yunus balinanın karnında gerçekten üç gün geçirmezse, Mesih mezarından gerçekten dirilebilir mi?" diye sordu.[2] İncil hakikatleri bu yolla söküldükten sonra, tüm iyi değerler kaybolacaktı. Metodist vaiz Leander W. Mitchell için Yüksek Eleştiri, yaygın sarhoşluk, kâfirlik ve agnostikliğin sorumlusuydu.[3] Presbiteryen M. B. Lambdin onu artan boşanma oranı, grev, yolsuzluk, suç ve cinayetin nedeni olarak görüyordu.[4]

Yüksek Eleştiri, temel korkuları uyandırdığı için, artık rasyonel olarak tartışılamayacaktı. Liberal bir Presbiteryen olan Charles Briggs, Yüksek Eleştiriyi savunduğu için sapkınlıkla suçlanıp ve New York Presbiteryası tarafından yargılanınca, 1891'de *New York Times*'ın ön sayfasında yer aldı. Beraat edince, bu, *New York Tribune* tarafından Yüksek Eleştiri için bir zafer olarak karşılandı, ancak mezhebin genel kurulu kararı bozdu ve Briggs papazlıktan uzaklaştırıldı. Duruşma acı ve sertti; kargaşa mezhebi ortadan ikiye ayırdı. Ardından yapılan ankette iki yüz Presbiteryenden doksanı Briggs'in görüşlerine karşıydı. Bu, o dönem yapılan, birbiri ardına liberallerin mezhepten atıldığı, sayısız sapkınlık duruşmalarından en çok bilineniydi.

1900 yılına gelindiğinde, öfke sakinleşmiş gibi görünüyordu. Yüksek Eleştirinin fikirleri her yerde zemin ka-

---

1 *New York Times*, Nisan 5, 1894.

2 *A.g.e.*, Şubat 1,1897.

3 *A.g.e.*, Nisan 18,1899.

4 *Union Seminary Magazine*, 19, 1907-8.

zanmış görünüyordu, liberaller hâlâ mezheplerin çoğunda önemli görevler üstleniyorlardı ve muhafazakârlar şaşkına dönmüş, fakat hareketsiz görünüyordu. Ancak bu görünüşte olan barış aldatıcıydı. Gözlemciler o zaman hemen hemen bütün mezheplerde –Presbiteryan, Metodist, Havariler, Episkopalyan, Baptist– İncil'i ele almanın "eski" ve "yeni" yollarını temsil eden iki ayrı "kilise" bulunduğunun farkındaydı.[1]

Bazı Hıristiyanlar kendilerini beklemekte olan mücadele için harekete geçmeye başlamıştı. Yeniden Dirilişçi Dwight Moody (1837-99) 1886'da Yüksek Eleştirinin öğretileriyle savaşmak için Chicago'da Moody İncil Enstitüsünü kurdu. Amacı, papazlar ile papaz olmayanlar arasında durabilen ve ulusu yıkım noktasına getirdiğine inandığı yanlış fikirlerle mücadele edebilecek bir "ara adam" kadrosu oluşturmaktı. Moody'e Amerikan köktendincilğinin babası deniliyordu ve İncil Enstitüsü, Princeton gibi muhafazakâr Hıristiyanlığın kalesi haline gelecekti. Ancak Moody, dogmalarla Hodges ve Warfield'tan daha az ilgilendi. Mesajı basit ve esas olarak duygusaldı: günahkâr dünya Mesih tarafından kurtarılabilirdi. Moody'nin önceliği ruhların kurtuluşuydu ve günahkârları kurtarma çalışmalarında inançları ne olursa olsun bütün Hıristiyanlarla işbirliği yapmaya hazırdı. Liberallerin toplumsal reform endişelerini paylaştı: enstitüsünün mezunları yoksullara misyoner olacaktı. Ancak Moody premilenyalistti ve çağın tanrısız ideolojilerinin dünyanın imhasına yol açacağına ikna olmuştu. Liberallerin inandığı gibi, işler iyiye gitmiyordu; Her geçen gün daha da kötüye gidiyordu.[2] İncil Enstitüsünü kurduğu yıl olan 1886'da, Chicago'daki Haymarket Meydanında ulusa şaşkınlık veren bir trajedi vardı. İşçi sendikası yürüyüşü sırasında göstericiler polisle çatıştığında, bir bomba yedi polis memurunu öldür-

---

[1] Szasz, *The Divided Mind*, 28, 35-41.

[2] Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 30, 78; Boyer, *When Time Shall Be No More*, 93.

dü ve yetmiş kişiyi yaraladı. Haymarket İsyanı endüstriyel toplumun tüm kötülüklerini ve tehlikelerini özetliyordu ve Moody bunu yalnızca kıyamet terimleriyle görebiliyordu. "Ya bu insanlar evanjelize edilecekler" ya da "komünizmin ve kâfirliğin etkisi öylesine muazzam boyutlar elde edecek ki, bu ülkenin daha önce bilmediği gibi bir terör saltanatı patlak verecek" diye kehanette bulundu.[1]

İncil Enstitüsü önemli bir köktendinci kurum haline gelecekti. Volozhin *yeshiva* gibi, modern topluma karşı gelecekte yapılacak karşı saldırı için bir kadro hazırlayacak olan, tanrısız bir dünyada güvenli ve kutsal, etrafı çevrili bir yerleşim bölgesini temsil etti. Gelmekte olan köktendinci harekette öncü rol oynayacak olan diğer muhafazakâr Protestanlar da Moody'nin izinden gitti. 1902'de William Bell Riley, Northwestern İncil Okulunu kurdu ve 1907'de petrol patronu Lyman Stewart, Los Angeles İncil Enstitüsünü kurdu. Ana-akım mezheplerinde liberaller tarafından köşeye sıkıştırılmış hisseden muhafazakârlar bir araya gelmeye başlamıştı. İlk Peygamberlik ve İncil Konferansları 19. yüzyılın son yıllarında yapıldı. Burada muhafazakâr Protestanlar, Kitabı Mukaddes'i literal, sağduyulu bir şekilde okumak, zihinlerini Yüksek Eleştiriden temizlemek ve premilenyal fikirlerini tartışmak için toplanabileceklerdi. Farklı bir kimlik oluşturmaya başlamışlardı ve gittikçe artan sayıda kalabalık konferanslar sırasında bağımsız bir güç olarak potansiyellerinin farkına vardılar.

Özel, eşsiz bir kimlik oluşturulması, modern tecrübeye doğal bir cevaptı. Yeni sanayileşmiş Kuzey şehirleri bir eritme potasıydı. 1890 yılına gelindiğinde her beş New Yorklu dan dördü ya yeni göçmen ya da yeni göçmenlerin çocuklarıydı.[2] Devrim döneminde, Birleşik Devletler ezici bir şekilde Protestan bir ulus olmuştu. Artık WASP kimliğinin "Papist" (Katolik) akınından dolayı yok olduğu görülüyordu. Ne yazık

[1] Szasz, *The Divided Mind*, 75.

[2] Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 12.

ki, farklı bir kimlik arayışı, insanların kendilerini ölçtüğü basmakalıp "öteki" korkusunun geliştirilmesiyle sıklıkla el ele gidiyor. Komploya dair paranoyak bir korku, modernleşmenin altüst edişine verilen tepkiyi karakterize etmeye devam edecek ve bunların hepsi, bazen şeytani derecede kötü olarak tasvir edilen düşmanlarının çarpık ve çoğunlukla tehlikeli bir imgesini geliştirecek olan Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından oluşturulan köktendinci hareketlerde özellikle belirginleşecekti.

Amerikalı Protestanlar uzun süredir Roma Katoliklerinden nefret ediyorlardı ve aynı zamanda toplumun Hıristiyan dokusunu zayıflattığına inanılan deistler, Farmasonlar ve Mormonların komplolarından da korkuyorlardı. 19. yüzyılın sonlarında, bu endişeler yeniden alevlendi. 1887'de Amerikan Koruyucu Birliği kuruldu ve 2.250.000'e ulaşan üye sayısıyla ülkenin en büyük anti-Katolik organı oldu. Sözde Amerikalı Katolik piskoposlarından gelen ve cemaatlerini bütün Protestanları öldürmeye ve Birleşik Devletler'deki sapkın hükümetini devirmeye çağıran "pastoral mektuplar" uydurulduğu. 1885'te Josiah Strong, "Katolik tehdidi"ni ulusun karşı karşıya kaldığı en yıkıcı tehlike olarak nitelendiren *Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis* (Ülkemiz: Olası Geleceği ve Mevcut Krizi) adlı kitabı yayımladı. Katoliklere oy vermek, Amerika'yı şeytani etkilere açık hale getirecektir; halihazırda Birleşik Devletler, 5. yüzyılda Roma İmparatorluğunu yıkan Gotlar ve Vandalların işgalinin iki katı kadar bir Katolik göçüne maruz kalmıştı. Amerikalılar tam harabe fantezileri geliştiriyorlardı; paranoyak komplo teorileri, isimsiz ve amorf korkularını somut düşmanlara yükledi ve böylece yönetilebilir hale getirmeye yardım etti.[1]

Avrupa'da, farklı bir kimlik yaratmayla bağlantılı komplo korkuları, 1920'lere kadar ABD'ye ulaşamayacak yeni bir "bilimsel" ırkçılık biçimini aldı. Büyük oranda Yahudi halkının üzerinde yoğunlaştı ve Avrupalıların benzeri görülmemiş

[1] Fuller, *Naming the Antichrist*, 98-99.

bir beceriyle çevrelerini kontrol etmesini sağlayan modern bilim kültürünün bir ürünüydü. Tıp veya peyzaj bahçeciliği gibi modern araştırmalar, insanlara zararlı, biçimsiz veya faydasız şeyleri ortadan kaldırmayı öğretti. Milliyetçiliğin Avrupa devletlerinin ana ideolojisi haline geldiği bir dönemde, Yahudiler tabiatları gereği ve çaresizce kozmopolit görünüyorlardı. *Volk*un (ulus) biyolojik ve genetik özelliklerini tanımlamak için geliştirilen bilimsel teoriler Yahudileri kapsamayacak kadar dardı. Yeni uluslar kendilerini yeniden tanımladıklarında, karşısında yeni kendilerini belirleyecekleri "ötekilere" ihtiyaç duyuyorlardı ve "Yahudi" uygun bir şekilde el altındaydı. Bir bahçıvanın yabani otları kökünden sökmesi ya da cerrahın kanseri kesip atması gibi, Yahudileri toplumdan uzaklaştırmak için can atan bu modern ırkçılık, bazı insanların iyileştirilemeyeceği veya kontrol edilemeyeceği kanaatine dayanan bir tür sosyal mühendislik biçimiydi. Bu, yüzlerce yıllık Hıristiyan dini önyargılarından yararlandı ve ona bilimsel bir gerekçe verdi.

Bununla birlikte, aynı zamanda "Yahudi" modernleşmenin toplumsal kargaşasıyla ilgili korkularını ve çekincelerini üzerine atabilecekleri bir sembol haline geldi. Yahudiler gettolardan Hıristiyan mahallelere taşınıp ve kapitalist ekonomide olağanüstü başarı elde ettiklerinde, eski düzenin imhasını özetliyor gibi görünüyorlardı. Avrupalılar da moderniteyi korkutucu bir "eritme potası" olarak deneyimlediler. Yeni sanayileşmiş dünya eski engelleri yıkıyordu ve bazıları, belirgin sınırları olmayan görünür bir şekilde biçimsiz olan bu toplumu anarşik ve yok edici olarak deneyimliyordu. Ana-akımlara asimile olmuş bu Yahudiler özellikle rahatsız edici görünüyordu. Şimdi "Yahudi olmayanlar" haline gelmişler ve birçoklarının hâlâ aşılamaz bir bölünme olarak düşündükleri şeyi aşmışlar mıydı?[1] Modern anti-Semitizm, modernleşme hengamesinden ve korkunç boyuttaki toplum-

[1] Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, N.Y., 1989), 40-77.

sal karışıklıktan rahatsız olanlara sıkıntı ve kızgınlıkları için bir hedef verdi. "Tanımlamak," bu korkutucu değişikliklere sınır koymaktı; Bazı Protestanlar sert doktrinel tanımlamalarla kesinlik ararken, bazıları eski toplumsal sınırları yeniden inşa etmeye çalışarak boşluğu kendinden uzakta tuttu.

1880'li yıllara gelindiğinde, Aydınlanmanın hoşgörüsünün trajik bir biçimde ne kadar yüzeysel olduğu gösterilmişti. Rusya'da, 1881'de, liberal Çar II. Aleksandr suikastından sonra, Yahudilerin mesleklere girişi konusunda yeni kısıtlamalar getirildi. 1891'de on binin üzerinde Yahudi Moskova'dan kovuldu ve 1893-1995 yılları arasında diğer bölgelerden büyük oranda sınırdışı edildiler. İçişleri Bakanlığı tarafından göz yumulan veya hatta planlanan, Yahudilerin soyulduğu ve öldürüldüğü ve Kişinev'deki (1905) elli Yahudinin öldüğü ve beş yüzünün yaralandığı pogromla (Yahudi soykırımı) doruğa ulaşan, pogromlar vardı.[1] Yahudiler Batıya doğru, yılda ortalama elli bin, Batı Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri ve Filistin'e yerleşmek için kaçmaya başlamışlardı. Fakat Doğu Yahudilerinin, Batı Avrupa'ya gelişleri, garip elbiseleri ve tuhaf gelenekleriyle eski önyargıları uyandırdı. 1886'da Almanya, ilk milletvekilini resmi olarak anti-Semitik bir platformda seçti; 1893 yılı civarında bunlardan on altı kadar vardı. Avusturya'da, Hıristiyan sosyalist Karl Lueger (1844-1910) güçlü bir anti-Semitik hareket inşa etti ve 1895'te Viyana belediye başkanı oldu.[2] Yeni anti-Semitizm, Yahudileri özgürleştiren ilk modern Avrupa ulusu olan Fransa'yı bile vurdu. 5 Ocak 1895'te, ayak takımı galeyana gelmiş "Dreyfus'a Ölüm! Yahudilere Ölüm!" diye bağırırken, genelkurmaydaki tek Yahudi subay olan Yüzbaşı Alfred Dreyfus, delil uydurmak, Almanlara sırları vermekten mahkûm edildi.

Bazı Yahudiler ya Hıristiyanlığa geçerek ya da tamamen seküler hayatlar yaşayarak asimile olmaya devam ettiler. Bazıları siyasete yöneldi, Rusya ve diğer Doğu Avrupa ülke-

[1] Paul Johnson, *A History of the Jews* (Londra, 1987), 365.

[2] *A.g.e.*, 380.

lerinde devrimci sosyalist ya da önde gelen işçi sendikalarında önde gelen üyeler oldular. Diğerleri, Yahudi olmayan toplumda Yahudilere yer olmayacağına karar verdi; Siyon'a, Kutsal Topraklara dönmeli ve orada bir Yahudi devlet kurmalıydılar. Diğerleri Reformist, Muhafazakâr veya Yeni-Ortodoks Yahudilik gibi modernleştirici bir dini çözümü tercih ettiler. Bazıları modern topluma sırtlarını dönerek geleneksel Ortodoksluğa sadık kaldı. Bu Haredim ("titreyenler") yeni dünyada Yahudiliğin geleceğinden endişeliydi ve eskisini yeniden yaratmak için umutsuzca çabalayacaklardı. Batı Avrupa'da ya da Amerika'da bile atalarının Rusya veya Polonya'da giydikleri gibi kürklü şapka, siyah pantolon ve kaftan giymeye devam ettiler. Çoğu, düşman bir dünyada bir Yahudi kimliğini korumaya çalışıyor, yok oluşu önlemek ve mutlak bir güvenlik ve kesinlik bulmak için mücadele ediyordu. Birçoğu sıkışmış ve savunma halinde hissetti; bazıları hayatta kalma kararlılığıyla daha militan oldu.

Yahudi toplumunun ruh hali, o zaman Lubavitch, Rusya'da bulunan ve Haham Schneur Zalman'ın soyundan gelenlerin ırsi bir hanedanı tarafından yönetilen Habad Hasidizmdeki yeni bir gelişmeyle simgelendi. 1893'te unvanı elde eden Beşinci Rebbe, R. Shalom Dov Her (1860-1920) Yahudiliğin geleceği konusunda derin endişe duyuyordu. Kapsamlı seyahatler yaptı, Litvanya'da bulunan Misnagdim'le irtibat halinde oldu ve dini vecibelere riayette düşüşü görebiliyordu. 1897'de Volnayhin, Slobodka ve Mir Misnagdik *yeshivalarına* göre modellenen bir Habad *yeshiva* kurdu. O da "Tanrı'nın düşmanlarıyla" savaşacak bir genç kadro yaratmak istedi. Bu "düşmanlar" Çar ve onun memurları değildi; Lubavitch Hasidism, tüm bu tür hareketlerin yaptığı gibi, kendi dindaşlarına karşı girişilen bir seferberlikle başlayan köktendinci bir harekete dönüşüyordu. Beşinci Rebbe için Tanrı'nın düşmanları diğer Yahudilerdi: Maskilim, Siyonistler, Yahudi sosyalistler ve Onun görüşüne göre inancı ciddi bir şekilde tehlikeye atan Misnagdimdi. Onun *yeshiva* öğrencilerine Tamimim deniyor-

du: "saf olanlar." Gerçek Museviliğin hayatta kalmasını sağlamak için "taviz vermeden veya uzlaşmadan" savaşacak olan "Rebbe'nin ordusunda askerler" olacaklardı. Onların mücadelesi Mesih'in gelişi için zemin hazırlayacaktı.[1]

Filistin'de bir Yahudi vatanı kurma hareketi olan Siyonizm, Yahudiliğin moderniteye tepkileri olan bu yeni hareketlerin en geniş kapsamlı ve en yaratıcı olanıydı. Yekpare bir hareket değildi. Siyonist liderler modern düşüncenin oldukça çeşitli akımlarından faydalandılar: milliyetçilik, Batı emperyalizmi, sosyalizm ve Yahudi Aydınlanmasının sekülarizmi. Filistin'de sosyalist bir toplum kurmaya çalışan David Ben-Gurion'un (1886-1973) İşçi Siyonizmi en sonunda egemen Siyonist ideoloji haline gelmesine rağmen, Siyonist girişim ayrıca büyük ölçüde kapitalizme de dayandı. 1880-1917 yılları arasında Yahudi iş adamları Filistin'de mülkleri olan Araplar ile oradaki mülklerini kiraya vermiş olan Türk mülk sahiplerinden toprak satın almak için milyonlarca dolar yatırım yaptılar. Theodor Herzl (1860-1904) ve Chaim Weizmann (1874-1952) gibi diğerleri siyasi lobiciler haline geldi. Herzl geleceğin Yahudi devletini Ortadoğuda bir Avrupa kolonisi olarak gördü. Diğerleri hâlâ bir ulus-devlet istemiyordu, fakat yeni anavatanı Yahudilere yönelik bir kültür merkezi olarak gördüler. Birçoğu yaklaşmakta olan bir anti-Semitik felaketten korktu; Yahudi halkını imha olmaktan kurtarmak için sığınacak bir liman ve sığınak hazırlamalıydılar. Yok olma korkusu, ahlaki veya psikolojik bir boşluktan kaynaklanmıyordu, modernitenin kanlı potansiyelinin gerçekçi bir değerlendirmesiydi. Ortodokslar Siyonist hareketin tüm türlerinden dehşete düştüler. 19. yüzyılda bir çeşit dini Siyonizm yaratmak için iki girişim oluştu, fakat ikisi de pek fazla destek görmemişti. Saraybosnalı bir Sefarad Yahudisi olan Yehuda Hai Alkalai (1798-1878) 1845 yılında, eski mesiyanik Siyon'a geri dönüş

[1] Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago ve Londra, 1994), 335-36.

mitini pratik bir eylem programına dönüştürmeye çalıştı. Mesih, bir kişi olmayacaktı, ancak "Yahudilerin çabalarıyla başlayacak bir süreçti: örgütlenmeli ve birleşmeli, liderlerini seçmeli ve sürgünde oldukları bu toprakları terk etmeliydiler."[1] Yirmi yıl sonra, Polonyalı bir Yahudi olan Zvi Hirsch Kallischer (1795-1874), *Devishat Zion*'da ("Siyon'u Arayış," 1862) tam olarak aynı noktaya temas etti. Alkalai ve Kallischer hem antik mitolojiyi rasyonelleştirmeye hem de yeryüzüne indirmeye çalışarak onu seküler hale getirmeye çalışıyorlardı. Ancak mütedeyyin, dini vecibelere riayet eden Yahudilerin büyük çoğunluğu için böyle bir fikir lanetlenmiş bir şeydi. Siyonist hareket on dokuzuncu yüzyılın son yıllarında ivme kazandığında ve İsviçre, Basel'de düzenlenen büyük Siyonist konferanslarla uluslararası bir profil elde ettiğinde, Ortodokslar bunu en ağır ifadelerle kınadılar.[2] Premodern dünyada mitin, kesinlikle *logos*un özel alanı alan pratik eylem için bir şablon olması beklenmiyordu. Mitin işlevi bu tür bir eyleme anlam vermek ve onu dinsel olarak gerekçe sağlamaktı. Sabetay Sevi olayı, psişiğin görünmeyen dünyasına ait hikâyelerin ve imgelerin siyaset alanına uygulanmasının nasıl bir felaketle sonuçlanabileceğini göstermişti. O fiyaskonun şokundan bu yana, Mesih *mitos*unu sanki pragmatik uygulama yeteneğine sahip *logos*muş gibi ele almaya karşı eski yasak, Yahudi tasavvurunda bir tabu gücü kazanmıştı. Kutsal Topraklarda Krallığı gerçekleştirmek için pratik adımlar atarak, kurtuluşa ulaşmaya ya da "sonu hızlandırma"ya yönelik herhangi bir insani girişim nefret uyandırıcıydı. Yahudilerin Siyon'a geri dönmek için çok fazla dua okuması bile yasaklanmıştı. Herhangi bir şekilde insiyatif almak, Kurtuluşu yalnız kendisi getirebilecek olan Tanrı'ya karşı isyan anlamına geliyordu; bu tür bir harekete geçen herkes, şeytanın dünyası olan "Di-

---

[1] Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea* (New York, 1969), 106.

[2] Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (çev. Michael Swirsky ve Jonathan Chipman; Chicago ve Londra, 1993), 16-18.

ğer Taraf'a geçiyordu. Yahudilerin siyasi olarak pasif kalmaları gerekiriyordu. Bu, sürgüne ait varoluş halinin bir şartıydı.[1] Yahudiler, miti tarihte canlandırmanın ne kadar ölümcül olabileceğini Yahudi tarihinden çok iyi bildiklerinden, tıpkı Şii Müslümanlar gibi siyasi aktivizmi yasaklamışlardı.

Bugüne kadar, Siyonizm ile hareketin yaratacağı Yahudi devleti, Yahudi dünyasında modernitenin kendisinden daha bölücü olmuştur. Siyonizme ve İsrail Devletine, lehte ve aleyhte bir tepki, Yahudi köktendinciliğinin her biçiminin motivasyon kaynağı olacaktı.[2] Seküler modernite büyük oranda Siyonizm yoluyla Yahudi hayatına girdi ve sonsuza dek değiştirdi. Bunun nedeni ilk Siyonistlerin Museviliğin en kutsal simgelerinden biri olan İsrail Toprağını akılcı, dünyevi, pratik bir realiteye dönüştürme konusunda harikulade bir şekilde başarılı olmalarıdır. Siyonistler onu mistik ya da halakhik kavramlarla düşünmek yerine, Kutsal Topraklara fiziksel, stratejik ve askeri olarak yerleştiler. Ortodoksların büyük çoğunluğu için ilk zamanlarda bu, kutsal bir gerçekliği saygısızca ayaklar altında çiğnemekti. Bu, yüzyıllardır süren dini geleneğe meydan okuyan, kasıtlı bir şekilde kutsala karşı saygısızlık eylemiydi.

Seküler Siyonistler dini oldukça bariz bir şekilde reddediyorlardı. Hareketleri gerçekten Museviliğe karşı başkaldırıydı. Birçoğu ateist, sosyalist veya Marksistti. Çok azı Tevrat'ın emirlerini yerine getiriyordu. Bazıları, Yahudi halkını pasif bir şekilde oturup Mesih'i beklemeye teşvik ederek başarısızlığa uğrattığını düşündükleri dinden çok nefret ediyordu. Din, zulüm ve baskı karşısında mücadele etmelerine yardımcı olmak yerine, Yahudilere garip mistik uygulamalarla veya gizemli metinler üzerinde çalışarak dünyadan çekilme-

---

[1] *A.g.e.*, 22-25, 49.

[2] Laurence J. Silberstein, "Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in the Study of Jewish Fundamentalism," Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity* (New York ve Londra, 1993), 13-15.

leri konusunda ilham kaynağı olmuştu. Antik tapınağın son kalıntısı olan Kudüs'teki Batı Duvarının taşlarına tutunan ve ağlayan Yahudilerin manzarası, birçok Siyonisti dehşet içinde bıraktı. Bu bariz doğaüstüne korkakça bağımlılık, başarmak istedikleri her şeyin zıttıydı. Siyonistler, gettonun sağlıksız, sınırlayıcı hayatından kurtarılmış, yeni bir Yahudi, yeni bir Yahudi kimliği yaratmak istediler. Yeni Yahudi kendi topraklarındaki kaderi kendi kontrolünde olan, özerk bir birey olacaktı. Bu kök ve izzeti nefis arayışı, Yahudilik dinine karşı bağımsızlık ilanı anlamına geliyordu.

Siyonistler her şeyden önce pragmatistti ve bu onları modern çağın adamları haline getirdi. Yine de Toprak sembolünün patlayıcı "yükünün" farkındaydılar. Museviliğin mitsel dünyasında, Toprak, iki kutsal gerçek olan Tanrı ve Tevrat'tan ayrılamazdı. Kabalanın mistik yolculuğunda, Toprak sembolik olarak öze içsel dönüşün son safhasıyla bağlantılıydı ve kendi varoluşu zemininde keşfettiği ilahi Mevcudiyet ile aynıydı. Bu nedenle Toprak, Yahudi Kimliği için birinci derecede önemliydi. Yaklaşımları ne kadar pratik olsa da, Siyonistler başka hiçbir toprağın Yahudileri "kurtarmayacağını" ve onlara psişik iyileşme sağlamayacağını kabul ettiler. Hahamlık kurumuna şiddetle karşı çıkan Peretz Smolenskin (1842-95), bir Yahudi devleti için mümkün olan tek yerin Filistin olduğuna inanmıştı. Leo Pinsker (1821-91) bu fikri ancak ağır ağır ve daha iyi bir kararı olmasına karşın kabullendi, fakat sonunda Yahudi devletinin Filistin'de olması gerektiğini kabul etmek zorunda kaldı. Theodor Herzl, Basel'deki İkinci Siyonist Konferansta (1898) Uganda'da bir devlet önerdiğinde Siyonist hareketin liderliğini neredeyse kaybediyordu. Delegelerin önünde ayakta durup elini kaldırarak, Mezmurlar'ın şu sözlerini söylemek zorunda bırakıldı: "Kudüs, seni unuttuğum zaman sağ kolum kurusun!" Siyonistler, tamamen seküler ve hatta tanrısız mücadelelerini gerçek dünyada uygulanabilir bir gerçeklik yapmak için bu *mitos*un gücünü kullanmaya hazırdı. Başardıkları şey

onların zaferiydi. Ancak bu mitsel, kutsal coğrafyayı uygun bulmaları, onu aksi ispatlanamaz hakikatlere çevirmeye çalıştıkları zamanki kadar sorunlu olacaktı. İlk Siyonistler, Filistin'in önceki iki bin yıllık karasal tarihi hakkında çok az şey biliyordu; onların, "Toprağı olmayan bir halk için halkı olmayan bir toprak!" sloganı, bu toprakların, ülke için kendi emelleri olan Filistinliler tarafından meskûn olduğu gerçeğini göz ardı etti. Siyonizm seküler bir Yahudi devlet kurma konusundaki sınırlı, pragmatik ve çağdaş hedefini başardığı gibi, İsrail halkını bu yazının yazıldığı dönemde bile azalma emaresi göstermeyen bir çatışmaya da soktu.

Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Mısır ve İran'daki Müslümanlar moderniteyi ilk olarak sadırgan, istilacı ve sömürücü olarak deneyimlemişlerdi. Günümüzde Batılılar, Müslüman köktendincilerin kültürlerini şiddetle eleştirmelerini, politikalarını şeytani olarak suçlamalarını, sekülarizm, demokrasi ve insan hakları gibi değerlerini küçümsemelerini duymaya alıştı. "İslam" ile Batının birbirine tamamen uyumsuz olduğu, ideallerinin tamamen birbirinin karşıtı olduğu ve "İslam"ın Batının temsil ettiği her şeyle anlaşmazlık içinde olduğu gibi bir kanaat var. Bu nedenle durumun böyle olmadığını anlamak önemlidir. 2. Bölümde de gördüğümüz gibi, kendi dinselliklerinin itici gücüyle, Müslümanlar bizim kendi modern görüşlerimize benzer pek çok düşünceye ve değerlere ulaştı. Din ve siyasetin ayrılmasındaki hikmetin ve bireyin entelektüel özgürlük görüşünün değerini anladılar, rasyonel düşünceyi geliştirmenin gerekliliğini gördüler. Kuran'ın adalet ve eşitliğe duyduğu tutku, modern Batı değerler sisteminde de eşit derecede kutsaldır. Bu nedenle 19. yüzyılın sonunda, önde gelen Müslüman düşünürlerin çoğunun Batı tarafından büyülenmiş olmaları şaşırtıcı değildir. Avrupa halkları açıkça, Müslümanların kendi ülkelerinde yapmayı arzuladıkları, daha etkin, dinamik ve yaratıcı bir toplum biçimlendirme yolunda ilerliyor olmasına rağmen, Müslümanlar

Avrupalıların ve kendilerinin ortak değerlere sahip olduğunu görebildiler.

19. yüzyılın ikinci yarısında İran'da entelektüel düşünürler, politikacılar ve yazarlardan oluşan bir çevre Avrupa kültürüne tutku derecesinde hayranlık duyuyordu.[1] Fathadi Akhundzade (1812-78), Mulkum Han (1833-1908), Abdul Rahim Talibzade (1834-1911) ve Mirza Ağa Han Kirmani (1853-96) bazı yönlerden en az Siyonistler kadar isyankârdı. Sürekli *ulema*yla çatıştılar, tamamen seküler bir yönetim şekli kurmak istediler ve köklü değişimi gerçekleştirmek için dini kullanmaya çalıştılar. Siyonistler gibi geleneksel inancın –kendi durumlarında bu Şiilik oluyor– halkı geri tuttuğuna, ilerlemeyi frenlediğine ve Büyük Batı Dönüşümü için çok önemli olmuş olan fikirlerin özgürce tartışılmasına engel olduğuna inanıyorlardı. Kirmani özellikle açık sözlü davrandı. Din kullanışlı değilse, onun görüşüne göre, işe yaramazdı. Yoksullar için gerçek bir adalet olmayacaksa, Hüseyin için ağlamanın anlamı neydi?

> Avrupalı bilginler bu sosyalizm çağında matematik, fen bilimleri, siyaset ve ekonomi ile insan haklarını çalışmakla ve yoksulların koşullarını iyileştirmek için mücadele etmekle meşgulken, İranlı *ulema* taharet ve Peygamber'in miracıyla ilgili sorunları tartışıyordu.[2]

Kirmani asıl dinin, rasyonel aydınlanma ve eşit haklar anlamına geldiğinde ısrar etti. Gerçek din, "yüksek binalar, sanayi buluşları, fabrikalar, iletişim araçlarının yaygınlaştırılması, bilginin teşviki, genel refah, âdil yasaların uygulamaya konması" anlamına geliyordu.[3] Ancak elbette Kirmani yanılıyordu. Din bunlardan hiçbirini yapmadı; bu uygulanabilir projelere değinen *logos*, yani rasyonel düşünceydi. Dinin görevi bu pragmatik faaliyetlere nihai bir anlam sağlamak-

---

[1] Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, N.Y., 1982), 133-78.

[2] Sad Kitaba, 37. Mektup, Bayat, *Mysticism and Dissent*, 160.

[3] Paharthana Yizirat, *A.g.e.*, 161.

tı. Bununla birlikte, bir bakıma Kirmani Şiiliği ilerlemeyi engellemekle suçlarken haklıydı. Muhafazakâr, premodern inancın görevlerinden biri, insanların toplumlarının doğal sınırlamalarını kabul etmelerine yardımcı olmak olmuştu ve İranlılar kendini ilerlemeye adamış modern dünyada tam olarak yer almak istiyorsa, artık din bunu yapamazdı. İslamın değişmesi gerekecekti. Ama nasıl?

Birçok modern seküler gibi, Kirmani ve arkadaşları da uluslarının dağınıklığından dolayı dinlerini suçladılar. Arapların onlara zarar vermek için İslamı zorla İran halkına kabul ettirdiğine inandılar ve bu nedenle İslamiyet öncesi İran hakkındaki yarım yamalak bilgilerine dayanan bir Fars kimliği yaratmaya çalıştılar. Batı hakkındaki görüşleri, Avrupa kitaplarının sistematik olmayan bir şekilde okunmasına dayandığı için aynı derecede noksan ve naifti.[1] Bu reformcular Batı modernitesinin karmaşık doğasını tam olarak anlayamadılar, ancak kurumlarını, bu, tüm Avrupa deneyimini hatasız ve mekanik olarak üretebilecek bir tür (19. yüzyıl ilerleme, bilim ve güç sembolü olan) "makine" olarak gördüler. Eğer İranlılar, (Şeriat yerine) Batılı seküler bir hukuk kodunu ya da Avrupa tarzı bir eğitim alabilselerdi, onlar da modern ve ilerici olurlardı. Sanayileşmenin ve modern bir ekonominin önemini takdir etmediler. Avrupai bir eğitim kesinlikle genç İranlılara yeni kapılar açardı, ancak toplumlarının altyapısı değişmeden kalırsa, eğitimleriyle yapabilecekleri çok az az şey olurdu. İran'da modernleşme henüz emekleme aşamasında bile değildi; İranlılar tarımsal kültürlerini sanayileşmiş, teknikleştirilmiş bir topluma dönüştürmek için iç burkan, ızdıraplı bir süreçten geçmek zorunda kalacaklardı. Yalnızca bu tek başına İranlıların, bu reformcuların istediği türden, herkesin kendi istediği her türlü fikri düşünebileceği, yazabileceği ve keşfedebileceği liberal uygarlığa sahip olmasını mümkün kılabilirdi. Tarımsal bir toplum bu özgürlüğü destekleyemezdi. Batılı kurumlar

[1] Bayat, *Mysticism and Dissent*, 44.

yararlı olabilirdi, ancak ufukları hâlâ muhafazakâr dönem ile sınırlı olan bir halkın zihniyetini kendi başlarına değiştiremezlerdi.

Nitekim reformcuların da hâlâ bir ayakları eski dünyadaydı. Bu, modern toplumla karşı karşıya kalmalarının ilkel niteliği göz önüne alındığında, pek de şaşırtıcı değildi. Bu ilerici fikirlerini İsfahan okulunun mistik felsefesi Babizm ve Tasavvuf ile birlikte Batılı kitapları okumakla elde etmişlerdi. Bu Şii dinsellikleri, onlara eski kısıtlamalardan kurtulma özgürlüğünü ve cesaretini, fakat tamamen muhafazakâr bir tavırla vermişti. Kirmani kendisinin tam bir rasyonalist olduğunu iddia ederdi: "Akıl ve bilimsel kanıtlar sözlerimin kaynakları ve hareketlerimin temelleridir"[1] diye ısrar etti. Fakat onun rasyonalizmi tamamen mitsel ve mistik bir bakış açısıyla sınırlanmıştı. Tarih hakkında evrimci bir görüşe sahipti, ancak Darwinizmi Molla Sadra'nın tüm varlıkların mükemmel bir hale doğru ilerlemesi konusundaki görüşüyle tanımladı. Mulkum Han da aynı şeyi yaptı. Fakat yalnızca Eski Müslüman kavramı ilmi ("esas bilgi"), Batılı bilimsel rasyonalizmi kapsayacak şekilde genişletiyorlardı. Reformcular, modern filozoflardan çok ortaçağ *Faylasufları* (felsefecileri) gibi münazara etme eğilimindeydiler. Hepsi şahların güçlerini sınırlayacak bir anayasal hükümet idealini desteklediler ve İran'da bu tartışmayı açarak önemli katkılarda bulundular. Fakat onlar en az herhangi bir premodern filozof kadar elitistlerdi. Kesinlikle çoğunluğun iradesine dayanan bir hükümet öngörmediler. Mulkum Han'ın görüşü modern bir siyaset bilimcinin demokratik görüşünden ziyade *Falsafah*nin, (ortaçağ İslam felsefesi) cahil kitlelere rehberlik eden bir filozof kral idealine daha yakındı. Talibzade çok partili bir sistemin amacını anlayamıyordu; onun görüşüne göre, muhalefetin rolü iktidar partisini eleştirmek ve sahneye çıkmayı beklemek ve kriz durumunda iktidarı ele geçirmek için

[1] Quhnikhani yi-Sirat, Bayat, *Mysticism and Dissent*, 161.

hazır olmaktı.[1] Batılıları demokratik ideallerini geliştirmeye, yüzyıllarca süren ekonomik, siyasi, endüstriyel ve sosyal değişim götürmüştü, bu nedenle reformcuların tam olarak kavrayamaması şaşırtıcı değildi. Onlar halklarına değişimin yönünü işaret eden, fakat henüz moderniteyi tam olarak ifade edemeyen geçiş dönemi figürleriydiler –ve sadece geçiş dönemi olabilirlerdi.

Kirmani ve Mulkum Han gibi entelektüeller İran'ın gelişiminde önemli bir rol oynamaya devam edecek ve sıklıkla kendilerini *ulema* ile çatışma içinde bulacaktı. Ancak yüzyılın sonlarına doğru din adamları, eski metinlere her zaman kendilerini kaptırmadıklarını, ancak şahların halkın refahını tehlikeye attığını düşündükleri an siyasete müdahale etmeye hazır olduklarını gösterdiler. 1891'de Şah Nasirüddin (1829-96) bir İngiliz şirketine İran'da tütün üretimi ve satışı üzerine tekel verdi. Kaçar şahları yıllarca bu imtiyazları vermişlerdi, ancak şimdiye kadar sadece İran'ın iştigal etmediği alanlarda. Fakat tütün İran'da popüler bir mahsuldü ve binlerce arazi sahibi, esnaf ve ihracatçıya önemli gelir kaynaklarını sağlıyordu. Çarşı esnafı (*Bazaar*) ve yerel *ulema* liderliğinde ülkenin dört bir yanındaki büyük protesto gösterileri vardı. Ancak aralık ayında Necef'in önde gelen müçtehidlerinden olan Hac Mirza Hasan Şirazi, İran'da tütün satışı ve kullanımını yasaklayan bir fetva yayınladı. Dahice bir hareketti. Müslüman olmayan İranlılar ve şahın eşleri de dahil olmak üzere, herkes sigarayı bıraktı. Hükümet tutumundan vazgeçmek ve imtiyazı iptal etmek zorunda kaldı.[2] Çok önemli bir andı ve Kayıp İmamın tek sözcüsü olarak şahları bile itaat etmeye zorlayabilecek İran *ulema*sının potansiyel gücünü gösterdi. Fetva rasyonel, pragmatik ve etkiliydi, ancak yalnızca imamın otoritesinden türetilen eski mitsel bağlamda anlam ifade ediyordu.

---

[1] Bayat, *Mysticism and Dissent*, 174-79.

[2] Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New York ve Londra, 1981), 66-67.

Mısır'da da modern Avrupa, 1870'li yıllarda heyecan verici ve ilham verici olarak telakki ediliyor; aynı zamanda modernleşme sürecinin zorluklarına ve acısına rağmen İslami ruha uygun görülüyordu. Bu coşku, Mehmed Ali'in büyük bir hayranı olan Ezher'de eğitim gören ve derin bir saygı duyduğu yeni Mısır ordusunda bir imam olarak hizmet eden Mısırlı yazar Rifah el Tahtavi'nin (1801-73) çalışmalarına açıkça yansıyor.[1] Ancak Tahtavi 1826'da Mehmed Ali tarafından Paris'te okumaya gönderilen ilk öğrencilerden biri oldu. Ona bir ilham kaynağı oldu. Beş yıl boyunca Fransızca, eski tarih, Yunan mitolojisi, coğrafya, aritmetik ve mantık okudu. Özellikle rasyonel vizyonunu *Falsafah*ye çok yakın bulduğu Avrupa Aydınlanma fikirlerinden büyülenmişti.[2] Tahtavi memleketine dönmeden önce, bize dışarıdan birisinin gözüyle modern Batının ilk dönemine ait çok kıymetli bir anlık görüntü sağlayan günlüğünü yayınladı. Tahtavi'nin çekinceleri vardı. Avrupalıların dinle ilgili görüşlerini indirgeyici ve modern Fransız düşünürlerini, rasyonel anlayışlarının peygamberlerin mistik ilhamından üstün olduğunu ileri sürdükleri kibirli varsayımlarıyla küstah bulmuştu. Fakat Tahtavi Paris'teki her şeyin düzgün şekilde işlemesini beğenmişti. Temiz sokaklardan, Fransız çocuklarının dikkatli eğitiminden, çalışma sevgisinden ve tembelliğin ayıplanmasından övgüyle bahsetti. Parisliler "geleneklerin tutsakları değil, her zaman olayların kökenini ve bunların kanıtlarını bilmekten hoşlanıyor" diye belirterek, Fransız kültürünün rasyonel duyarlılığına ve hassaslığına hayran kaldı. Sıradan halkın bile okuyup yazabilmesinden ve "başkaları gibi önemli meselelere, herkesin kendi kapasitesine göre dahil

---

[1] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Oxford, 1962), 69-109; Bassam Tibi, *The Crisis of Political Islam: A Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age* (Salt Lake City, Utah, 1988), 103-4; Tibi, *Arab Nationalism, A Critical Enquiry*, 2. bas. (çev. Marion Farouk Sluglett ve Peter Sluglett; Londra, 1990), 84-88.

[2] Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 69.

olmasından" çok etkilenmişti. Ayrıca modern ruhun vazgeçilmez unsuru olan inovasyon tutkusu da ilgisini çekti. İnsanları değiştirilebilir ve düzensiz hale getirebilirdi, ancak siyaset gibi ciddi konularda değil. "Bir zanaatın ustası olan herkes daha önce bilinmeyen bir şey icat etmek ya da zaten icat edilmiş bir şeyi tamamlamak istiyor."[1]

Tahtavi, Mısır'a döndüğünde ve Avrupa eserlerini Mısırlıların erişimine sunan yeni Çeviri Bürosunun direktörlüğüne getirildiğinde, Mısır halkının Batıdan öğreneceği şeyler olduğunu ısrarla vurguladı. "*İçtihad kapıları*" ("bağımsız muhakeme") açılmalı, *ulema* zamana göre hareket etmeli ve şeriat modern dünyaya uyum sağlamalıdır. Doktorlar, mühendisler ve bilim adamları, Müslüman dini bilim adamlarıyla aynı statüye sahip olmalıdır. Modern bilim İslama tehdit olamaz; Avrupalılar aslında sahip oldukları bilimleri İspanya Müslümanlarından öğrendiler, bu nedenle Batı bilimlerini okuduklarında Araplar aslen kendilerine ait olanları geri alacaklardı. Hükümet, ilerleme ve yenilikleri bastırmamalı, ancak değişim artık hayatın kanunu olduğu için önayak olmalıydı. Eğitim anahtardı; sıradan halk, kızlar da erkeklerle aynı standartta, Fransa'da olduğu gibi eğitilmelidir.[2] Tahtavi, Mısır'ın görkemli bir geleceğin eşiğinde olduğunu düşünüyordu. Modernite vaadiyle sarhoştu; buhar motorunu öven bir şiir yazdı ve Süveyş Kanalı ve Birleşik Devletler'in kıtalararası demiryollarını, dünyanın ücra köşelerinde yaşayan halklarını kardeşlik ve barış içinde bir araya getirecek mühendislik kahramanlıkları olarak gördü. Fransız ve İngiliz bilim adamları ile mühendisleri Mısır'a gelip yerleşsinler! Bu sadece ilerleme hızını artırabilir.[3]

1870'lerde, günümüzde Lübnan ve Suriye olarak adlandırılan bölgeden yeni bir grup yazar geldi ve Kahire'ye yer-

---

1 Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Londra, 1991), 304-05

2 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 77-78.

3 *A.g.e.*, 81.

leşti.[1] Bunların çoğu Fransız ve Amerikan misyoner okullarında eğitim görmüş, bu nedenle Batı kültürüne erişimi olan Hıristiyanlardı. Yeni gazeteciliğin uygulayıcılarıydılar ve Hidiv İsmail'in Kahire'sinde Osmanlı topraklarından daha fazla özgürlük bulunduğunu gördüler. İlaç, felsefe, siyaset, coğrafya, tarih, sanayi, tarım, etik ve sosyoloji konularında makaleler yayımlayan ve genel Arap okuyucuya önemli modern fikirleri getiren yeni dergiler kurdular. Etkileri çok büyüktü. Özellikle bu Hıristiyan Araplar, Müslüman devletlerin seküler olması gerektiği hususunda hevesliydiler ve medeniyetin temelinin din değil, yalnızca bilim olduğunu ısrarla vurguladılar. Tahtavi gibi, Batıya da âşıktılar ve bu coşkuyu Mısır halkına ilettiler.

Daha sonra gelişen düşmanlık ışığında bu erken hayranlığa dönüp bakmak acı vericidir. Tahtavi ve Suriyeli gazeteciler Doğu ile Batı arasında kısa bir uyumun olduğu dönemde yaşamışlardı. Eski Haçlı-İslam nefreti Avrupa'da yok olmuş gibi görünüyordu ve Tahtavi, Paris'te kaldığı dönem Cezayir'in Fransızlar tarafından vahşice sömürgeleştirilmesine denk gelmesine rağmen, İngiltere ve Fransa'yı siyasi bir tehdit olarak görmedi. Tahtavi için, İngilizler ve Fransızlar sadece ilerlemenin taşıyıcılarıydılar. Fakat 1871'de Kahire'ye, Batının dünya hegemonyasına ulaşma yolunda ilerlediği korkusuna kapılan bir İranlı geldi. İranlı ve Şii olmasına rağmen, Cemaleddin (1839-97), muhtemelen İslam dünyasında kendini Sünni olarak tanıtarak daha geniş bir kitleyi cezbetmeyi umduğundan, kendisini "Afgani" (Afgan) olarak nitelendirdi.[2] Hem *fıkıh* (hukuk bilimi) hem de *Falsafah*ye (ortaçağ İslam felsefesi) ait ezoterik disiplinleri ve mistisizmi (irfan)

---

[1] *A.g.e.*, 195-97, 245-59; Tibi, *Arab Nationalism*, 99-105.

[2] Nikki R. Keddie, *Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "Al-Afghani"* (Berkeley, 1968); Bayyat, *Mysticism and Dissent*, 134-48; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 108-92; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York ve Londra, 1970), 372-75.

içine alan geleneksel bir *medrese* eğitimi almıştı, buna rağmen İngiliz Hindistan'ına yaptığı bir ziyarette modern bilim ve matematiğin geleceğin anahtarı olduğuna ikna olmuştu. Tahtavi'nin Parislilerin büyüsüne kapıldığı gibi, Afgani İngilizlere âşık değildi. Ziyareti, Britanya hükümetine karşı, alt kıtada süregelen bir acı bırakan Hint İsyanıyla (1857) çakıştı. Afgani, Arabistan, Türkiye, Rusya ve Avrupa'da seyahatler yaptı ve İslam dünyasını ezmek üzere olduğuna ikna olduğu Batının her yerde olması ve gücüyle ilgili ciddi bir şekilde endişelendi. 1871'de Kahire'ye geldiğinde, misyonu olan olan bir adamdı. Müslüman dünyasına İslam bayrağı altında birleşmeyi ve Batı emperyalizminin tehdidine karşı dini kullanmayı öğretmeye kararlıydı.

Afgani tutkulu, güzel konuşan, yabani ve çabuk sinirlenen biriydi. Bazen kötü bir izlenim bıraktı, ama şüphesiz karizması vardı. Kahire'de çabucak bir mürit çemberi oluşturdu ve onları pan-İslamcı düşüncelerini yaymaya teşvik etti. O zamanlar modern Mısır'ın nasıl bir şekil alması gerektiği hakkında yaygın bir tartışma vardı. Suriye'deki gazeteciler seküler bir devlet fikrini desteklemiş ve Tahtavi Mısırlıların Batı tarzı bir milliyetçilik geliştirmesi gerektiğine inanmıştı. Afgani bunlardan hiçbirini desteklemiyordu. Ona göre, din zayıflamışsa Müslüman toplum parçalanmaya mahkûmdu. Müslüman ülkeler yalnızca İslamı reforme ederek ve kendi eşsiz kültürel ve dini geleneklerine sadık kalarak yeniden güç kazanacak ve kendi bilimsel modernite modellerini inşa edeceklerdi. Müslümanlar harekete geçmedikleri takdirde, İslam cemaati (*ümmet*) kısa süre içinde yok olacaktı. Zaman kısaydı. Avrupalı emperyalistler her geçen gün daha da güçleniyordu ve çok kısa bir süre içinde İslam dünyası Batı kültürü tarafından istila edilecekti.

Bu nedenle Afgani'nin dini görüşü, modernitenin zorluklarına ortak bir tepki olarak gördüğümüz yok oluş korkusundan besleniyordu. Modern olabilmek için bir Avrupai yaşam tarzını benimsemeye gerek olmadığını düşünüyordu. Müslü-

manlar bunu kendi usullerine göre yapabilirdi. Batılı değerleri kendi geleneklerinin üstüne koyarak, sadece İngilizleri ve Fransızları kopyalacak olurlarsa, kendilerini kaybedeceklerdi. Ne bu ne de öbürü, sadece kötü bir taklit olacaklardı ve böylelikle zayıflıklarını ziyadeleştireceklerdi.[1] Modern bilime ihtiyaç duyuyorlardı ve onu Avrupa'dan öğrenmek zorundaydılar; bununla birlikte, bu bile kendi başına "düşüklüğümüzün ve çöküşümüzün kanıtıdır" diye iddia etti. "Avrupalıları taklit ederek kendimizi medenileştiriyoruz."[2] Afgani çok önemli bir noktaya parmak bastı. Batılı modernite büyük ölçüde yenilik ve özgünlüğü takip ederek başarılı olmuşken, Müslümanlar ancak taklit ederek toplumlarını modernleştirebilirdi. Modernleşme programının doğasında olan ve kaçınılmaz kusurları vardı.

Bu nedenle Afgani gerçek bir problem algıladı, ancak cazip gibi görünen çözümü uygulanabilir değildi, çünkü dinden çok fazla beklentisi vardı. Kültürel kimliğin kaybolmasının zayıflık, halsizlik ve anomiyle sonuçlanacağı öngörüsünde haklıydı. Ayrıca İslamın bu radikal bir şekilde yeni koşullarla yaratıcı bir şekilde baş etmesi için değişmesi gerektiğini iddia ederken de haklıydı. Fakat dini bir reform, bir ülkeyi modernize edemez ve Batı tehdidini önleyemezdi. Mısır sanayileşemediği, canlı modern bir ekonomi geliştiremediği ve tarım uygarlığının sınırlamalarını aşamadığı sürece hiçbir ideoloji ülkeyi Avrupa ile aynı seviyeye getiremezdi. Batıda özerklik, demokrasi, entelektüel özgürlük ve hoşgörü modern idealleri, filozoflar ve siyaset bilimcilerin olduğu kadar ekonominin de bir ürünüydü. Mısırlılar kendilerini ne kadar özgür ve modern hissediyor olsalar da, olaylar kısa süre içinde ekonomik zayıflıklarının onları politik açıdan savunmasız ve Batıya bağımlı hale getireceğini ve bu aşağılayıcı bağımlılığın gerçekten modern bir ruh geliştirmeyi onlar için daha zor hale getireceğini kanıtlayacaktı.

---

1 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 127-28.

2 Tibi, *The Crisis of Political Islam*, 70.

Ancak moderniteye olan açlığına rağmen, Afgani irtibat halinde olduğu İranlı entelektüeller gibi, hâlâ birçok açıdan eski dünyaya aitti. Namaz kılan, İslami ritüellere riayet eden ve İslam hukukuna göre yaşayan, şahsen dindar bir Müslümandı.[1] Evrimsel değişim görüşü kendisine derinden hitap eden Molla Sadra'nın mistisizmini uyguladı. Ayrıca müritlerine *Falsafah*nin ezoterik irfanını öğretti ve çoğu kez bir ortaçağ filozofu gibi münazara etti. Bu dönemin diğer dini düşünürleri gibi, inancının rasyonel ve bilimsel olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Kuran'ın Müslümanlara kanıtsız hiçbir şeyi kabul etmemeyi ve kanıt talep etmeyi öğrettiğini belirtti; o, bu nedenle modern dünyaya takdire şayan bir şekilde uygundu. Nitekim Afgani, İslamın modern bilimsel rasyonalizmle aynı olduğunu, Peygamber'e vahyolunan kanunların doğa kanunlarıyla bir olduğunu ve İslamın bütün doktrinlerinin mantık ve insani akıl yürütmeyle kanıtlanabileceğini[2] iddia edecek kadar ileri gitti. Başka bir ruh haliyle, bilimin sınırlamalarını belagatli bir şekilde şöyle kaleme aldı; "ne kadar güzel olsa da... ideale susamış, filozofların ve âlimlerin ne algılayabileceği ne de keşfedebileceği karanlık ve uzak bölgelerde var olmayı seven insanlığı tamamen tatmin etmiyor."[3] İranlı entelektüeller gibi, Afgani de yeni dünyayı amaçlarken, halen eski dünyaya bakıyordu. İnancının tamamen rasyonel olmasını istiyordu, fakat muhafazakâr dönemin herhangi bir mistiği gibi, o da dininin *mitos*unun insanlığa bilimin veremediği kavrayışları sunduğunu çok iyi biliyordu.

Bu tutarsızlık belki de kaçınılmazdı, çünkü Afgani bir geçiş dönemi figürüydü. Fakat bu aynı zamanda kaygısından kaynaklandı. Zaman azalıyordu ve Afgani düşüncesindeki tüm çelişkileri gidermek için bekleyemezdi. Müslümanlar kendilerini daha rasyonel yapmalıydılar. Bu onların önceliği

---

1 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 123-24.

2 *A.g.e.*, 126; Bayat, *Mysticism and Dissent*, 148.

3 Keddie, *Islamic Response to Imperialism*, 187.

olmalıydı. Doğal bilimleri ihmal ettiler ve bunun sonucunda Avrupa'nın gerisine düştüler. İçtihad kapılarını kapatmaları ve *ulema* ve geçmiş bilgelerin kararlarını kabul etmeleri söylenmişti. Afgani ısrarla bunun gerçek İslamla hiçbir ilgisi bulunmadığını söyledi. Sadece modern ruha tamamen karşı olmakla kalmayan, aynı zamanda Müslüman inancının "temel karakteristiği" olan "egemenlik ve üstünlük"ü de inkâr eden bir itaati teşvik etti.[1] Batı şimdi bilimin "sahibi" durumuna gelmiş olduğundan, Müslümanlar zayıf ve savunmasızlardı.[2] Afgani içtihad kapısının kapatılmasıyla sembolize edilen eski muhafazakâr değerler sisteminin Müslümanları geri bıraktığını görebiliyordu. Fakat dinin *mitos*unu *logos* gibi göstermeye çalışan herhangi bir reformcu gibi, bir taraftan yetersiz dini söylem üretme, diğer taraftan da hatalı bilim üretme riskine girdi.

Onun aktivizmi için de aynı şey söylenebilirdi. Afgani haklı olarak İslamın eylemle kendini ifade eden bir inanç olduğuna dikkat çekti. Şu Kuran ayetinden alıntı yapmaktan hoşlanıyordu: "Bir toplum kendinde olan durumu değiştirmedikçe, hiç şüphe yok ki, Allah da o toplumda olan hali değiştirmez."[3] Müslümanlar, medreselere geri dönmek yerine, İslamı kurtarmak istiyorlarsa, siyaset dünyasına karışmalıydırlar. Modern dünyada hakikat pragmatikti; fiziksel, ampirik alanda çalıştığı gösterilmeliydi ve Afgani, İslam hakikatinin günümüz dünyasındaki Batı ideolojileri kadar etkili olabileceğini ispatlamak istedi. Avrupa'nın yakında dünyayı yöneteceğinin farkındaydı ve günün Müslüman idarecilerini bu tehlikeden haberdar etmeye kararlıydı. Fakat Afgani'nin devrimci planları genellikle kendi kendine zarar verici ve ahlaki açıdan şüpheliydi. Hiçbiri sonuç vermedi ve yalnızca faaliyetlerinin resmi olarak kısıtlanmasına yol açtı. 1879'da hükümet karşıtı ajitasyondan dolayı Mısır'dan, 1891'de de

1 Tibi, *The Crisis of Political Islam*, 90.

2 Bayat, *Mysticism and Dissent*, 147.

3 Kuran 13:11.

İran'dan kovuldu ve daha sonra İstanbul'da ikamet etmesine izin verildi, ancak Osmanlı makamları tarafından yakın gözetim altında tutuldu. Dini hakikati siyasi eylem için bir programa dönüştürme çabası, nihilizm ve felaket riskini taşıyordu ve Afgani kendini, İslamı, üzerinde iyice kafa yorulmamış zayıf devrimci aktivizmini desteklemek için yüzeysel bir biçimde "kullanma" suçlamalarına açık hale getirdi.[1] Dini emirleri, siyaseti ile yeterince derinlemesine bütünleştirmedi. 1896'da öğrencilerinden biri, Nasirüddin Şaha suikast düzenlediğinde, Afgani tüm dinlerin temel ilkelerinden birini ihlal etti: insan yaşamının mutlak kutsallığına saygı. İslamın sadece verimsiz ve tuhaf değil, aynı zamanda ahlaka aykırı görünmesine sebep oldu.

Düşüncelerinin belirgin kusurları umutsuzluğundan kaynaklanıyordu. Afgani İslam dünyasının emperyalist Batı tarafından yok edilmek üzere olduğuna inanmıştı. 1880'lerde Paris'te yaşarken, filolog Ernest Renan'ın (1823-92) çalışmalarında yeni bilimsel ırkçılıkla karşılaştı ve iki adam İslamın modern dünyadaki yerini tartıştı. Renan, İbranice ve Arapça olan Semitik dillerin bozulduğuna ve durdurulmuş bir gelişme örneği olduklarına inanıyordu. "Aryan" dil sistemlerinin doğasında var olan ilerici, gelişimsel özelliklerden yoksundular ve kendilerini yenileyemezlerdi. Aynı şekilde, Semitik ırklar gerçek bir sanat, ticaret veya uygarlık üretmediler. Özellikle de Müslüman ülkelerin bariz bir şekilde aşağı olması, hükümetlerinin çöküşü ve Müslümanların "entelektüel hiçliği" ile şahit oldukları gibi, İslam moderniteyle uyuşmazdı. Afrika halkları gibi, İslam dünyası zihinsel olarak bilimsel rasyonalizmden yoksundu ve tek bir orijinal fikir meydana getiremezlerdi. Renan kendine güvenle, Avrupa bilimi yaygınlaştıkça İslamın önemini kaybedeceğini ve yakın gelecekte yok olacağını öngörüyordü.[2] Bu nedenle Afgani'nin

[1] E. Kedourie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (Londra, 1966), 45.

[2] Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues se-*

İslamın hayatta kalması için korkması veya Müslüman görüşünün bilimsel rasyonalitesine aşırı vurgu yapma eğiliminde olması şaşırtıcı değildir. Gerçek bir tehdide tepki olarak Müslüman düşüncesine yeni bir savunmacılık sızmıştı. Renan gibi modern düşünürlerin çalışmalarında İslamın stereotipik ve yanlış resmedilmesi, İslam ülkelerinin sömürgeleştirilmesine gerekçe hazırlayacaktı.

Sömürgecilik Avrupa'nın genişleyen kapitalist ekonomisinin ihtiyaçlarından kaynaklandı. Hegel sanayileşmiş bir toplumun "kendisinin dışında halklar arasında kendi çevresinde dolaşmak için ... tüketiciler için ve dolayısıyla gerekli geçim yolları" aramak için genişlemeye mecbur olduğunu savundu. Hegel, sanayileşmiş bir toplumun "kendisinin dışında diğer insanlar arasında yoklamalar yapmak... tüketiciler için ve dolayısıyla gerekli geçim yolları için" büyümeye mecbur olduğunu savundu. Yeni pazarlar arayışı "aynı zamanda, tam gelişmiş burjuvazinin itildiği sömürgeciliğe toprak da" sağlayacaktır.[1] Yüzyılın sonlarına doğru Ortadoğunun sömürgeleştirilmesi başlamış durumdaydı. Fransa Cezayir'i 1830'da, İngiltere ise Aden'i dokuz yıl sonra işgal etti. 1881'de Tunus, 1889'da Sudan, 1912'de Libya ve Fas işgal edildi. 1915'te Sykes-Pikot Antlaşması, Birinci Dünya Savaşındaki zafer beklentisiyle, Fransa ile İngiltere arasında can çekişen Osmanlı İmparatorluğunun topraklarını paylaştırdı. Aslında anında ikincil statüye indirgenen bu ülkelerin geleneksel yaşam tarzlarının tahrip edilmesi anlamına gelen bu sömürgeci nüfuz ciddi bir şoktu.

Sömürgeleştirilmiş ülke, daha sonra Avrupa endüstriyel sürecini besleyen ihracat için hammadde üretti. Buna karşılık yerel endüstrinin zarar görmesi anlamına gelen, ucuza üretilen Batı mallarını aldı. Yeni koloninin çağdaş teknikleştirilmiş düzene uymasını sağlamak için polis ve askerin Avrupai yöntem-

---

mitiques (bas. H. Pischiari; Paris, 1955), 145-46; Renan, *L'Islamisme et la science* (Paris, 1983).

[1] *The Philosophy of Law*, 246, 248. paragraflar

lere göre yeniden organize edilmesi gerekiyordu; ekonominin mali, ticari ve üretken yönü de uyarlanmalı ve "yerliler" modern fikirlere biraz aşinalık kazanmalıydı. Bu modernizasyon süreci, denek halk tarafından müdahaleci, zorlayıcı ve derinden rahatsız edici olarak deneyimlendi.[1] Afgani, Müslümanların kendilerini modernize etmelerini ve toplumlarının bu dönüşümünü Avrupa'nın aşağı bir kopyasına dönüştürmekten kaçınmalarını istemişti. Yaşayan bir medeniyet, sömürgeciler tarafından bağımlı bir blok haline getirilmişti ve bu özerklik eksikliği, modern ruha tamamen zıt olan bağımlılık tutum ve alışkanlığına neden oldu. Kaçınılmaz olarak, Tahtavi ve İranlı reformcuların şahsında simgelenen, Avrupa'ya karşı ilk sevgi ve hayranlık yerini rahatsızlığa ve kızgınlığa bıraktı.

Afgani'nin Kahire'de ikameti sırasında, Mısır tam bir koloni olmasa da yavaş yavaş bu sömürge ağının içine çekiliyordu. Hidiv İsmail'in maliyetli reformları ve modernizasyon projeleri şimdi tamamen Avrupa kredilerine bağımlı olan ülkeyi iflasa sürükledi. 1875'te Hidiv Süveyş Kanalını İngilizlere satmaya zorlanmış ve gördüğümüz gibi, 1876'da Avrupalı hissedarlar Mısır ekonomisinin kontrolünü ele almıştı. İsmail serbest kalmaya çalıştığında İngiltere, Osmanlı sultanıyla birlikte hareket ederek onu görevden aldı ve hidivlik oğlu Tevfik'e geçti. 1881'de Mısır ordusunda görevli subaylardan bir kısmı Ahmed Bey Urabi liderliğinde bir darbe gerçekleştirdi. Onlara Afgani'nin bazı müritleri ve Mısır'da modern anayasal yönetim isteyen diğer kişiler katıldı. Urabi, hükümetini yeni hidive dayatmayı başardı ve bu zaferin ardından gelen popüler bir milliyetçi ayaklanma sonrası, İngiliz hükümeti, hissedarların çıkarlarını korumak için müdahale etme kararı aldı. 11 Temmuz 1882'de, İngiliz donanması İskenderiye'ye saldırdı ve 13 Eylülde Urabi'nin güçlerini Tel el-Kebir'de bozguna uğrattı. İngilizler daha

[1] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 cilt (Chicago ve Londra, 1974), III, 208; Tibi, *The Crisis of Political Islam*, 1-25.

sonra Mısır'da kendi askeri işgalini tesis etti ve Hidiv Tevfik resmi olarak eski makamına dönse de, Mısır'ın asıl yöneticileri İngiliz genel valileri Evelyn Baring, Lord Cromer idi.

Lord Cromer tipik bir sömürgeciydi. Ona göre, Mısırlılar tabiatları gereği geri kalmış insanlardı ve kendi iyilikleri için kolonileştirilmeleri gerekiyordu. Renan gibi, Müslüman ülkeleri kendi gelişmiş ulusuyla karşılaştırdığında, Avrupa'nın her zaman ilerlemenin öncüsü olmuş olduğunu düşünüyordu. İngiltere ve Fransa gibi Avrupa ülkelerinin bir zamanlar Ortadoğu gibi "geri kalmış" olduğunu ve sadece kusurlu bir şekilde modernize edilmiş bir ülkeye baktığını fark edemedi. O "Doğulular"ı tabiatları gereği, genetik olarak kusurlu görüyordu. Cromer'in Mısır'daki başarıları dikkate değerdi. Ekonomiyi istikrarlı hale getirdi, ülkedeki sulama sistemini iyileştirdi ve pamuk üretimini artırdı. Eski zorla çalıştırma sistemi angaryayı kaldırdı ve yetkin bir adli sistem kurdu. Ancak bu ilerlemenin bir bedeli vardı. Her ne kadar hidiv ismen hükümetten sorumlu olsa da, her bakanlığın görüşleri daima üstün gelen bir "İngiliz danışmanı" vardı. Cromer bunun gerekli olduğuna inanıyordu. O, Avrupalıların her zaman rasyonel, etkili ve modern olduklarını ve Doğuluların doğal olarak mantıksız, güvenilmez ve yozlaşmış olduğunu varsaydı.[1] Aynı şekilde, "toplumsal bir sistem olarak İslam tam bir başarısızlıktı" ve reform ya da gelişme kabiliyeti yoktu. "Gerçekte ölü olmayan ve belki yüzlerce yıl hayatını idame ettirebilecek olan, fakat bütün bunlara rağmen siyasi ve sosyal anlamda can çekişmekte olan ve tedrici çürümesi herhangi bir modern hafifletici tarafından durdurulamayacak"[2] olan bir cesedi yeniden canlandırmak mümkün değildi. Kronik olarak geri olan bu ülkenin bir süre için doğrudan İngiliz denetimine ihtiyaç duyacağını açıkça belirtti.

İngiliz işgali Mısır toplumunda yeni çatlaklar oluşturdu.

---

1 Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 cilt (New York, 1908), II, 146-47.

2 *A.g.e.*, II, 184.

Ulema, Batılı bir eğitim almış olanlar tarafından eğitimci ve bilginin baş koruyucusu konumundan edilmişlerdi. Şeriat mahkemeleri, Lord Cromer tarafından kurulan Avrupa sivil mahkemeleri ile değiştirildi. Esnaf ve küçük tacirler de olumsuz etkileniyordu. Batılılaşmış devlet memurlarının ve entelektüellerin yeni bir sınıfı, halkın büyük çoğunluğundan kopuk yeni bir seçkin tabakası oluşturdu. Fakat belki de bunların en çok zarar vereni, Mısır halkının, sömürgecilerin Mısır halkı hakkındaki olumsuz görüşlerini içselleştirme eğilimiydi. Bu nedenle Afgani'nin müritlerinden biri olan Muhammed Abduh (1849-1905), İngiliz işgalinden dolayı yıkıma uğradı. Modern dönemi, geleneksel dindar insanları boğan "bilim seli" olarak tanımladı:

> Kendimizle uygar uluslararasında bir bağ oluşturan, bizi mükemmel koşullarından...ve bizim vasat durumumuzdan haberdar eden bir çağ: böylece servetlerini ve yoksulluğumuzu, gururlarını ve yozlaşmamızı, güçlerini ve zayıflığımızı, zaferlerini ve kusurlarımızı açığa çıkardı.[1]

Aşağı olmanın bu aşındırıcı duygusu, sömürgeleştirilmiş insanların dini hayata sızarak, Abduh gibi bir reformcuyu sömürgecilerin suçlamalarına cevap vermeye ve İslamın herhangi bir Batılı sistem kadar rasyonel ve modern olabileceğini kanıtlamaya zorluyordu.[2] İlk kez Müslümanlar, fatihlerinin entelektüel gündemlerini uygulamalarına izin vermeye zorlandılar.

Abduh, Urabi ayaklanmasına karışmıştı ve İngilizlerin zaferi sonrasında sürgün edildi. Paris'te Afgani'ye katıldı. İki adamın ortak noktası çoktu. Abduh ilk başta "mutluluğunun anahtarı" olarak gördüğü mistik dine (*irfan*) olan sevgisi ne-

---

[1] Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Londra, 1990), 36.

[2] Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 376-81; Tibi, *Arab Nationalism*, 90-93; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 130-61; Hodgson, *The Venture of Islam*, III, 274-76.

deniyle Afgani'nin halkasına girmişti.[1] Fakat Afgani ayrıca Abduh'u Batılı bilimlerle tanıştırmıştı ve daha sonra Abduh Guizot, Tolstoy, Renan, Strauss ve Herbert Spencer'ı okudu. Abduh, Avrupa'da oldukça evinde hissetti ve Avrupalıların arkadaşlığından oldukça memnun kaldı. Afgani gibi, İslamın moderniteyle uyumlu olduğuna inanıyordu ve onun rasyonel bir inanç olduğunu ve *taklid* (taqlid) alışkanlığının bozucu ve sahte olduğunu savundu. Ancak Afgani gibi, Abduh da mistik bir bakış açısıyla rasyonel düşünmeye kendini adamıştı. Eski dünyanın dinselliğinden henüz kurtulmuş değildi. Sonunda Abduh, Afgani ile siyaset nedeniyle bozuştu. Mısır'ın devrimden çok reforma ihtiyacı olduğuna inanıyordu. Efendisine göre daha derin bir düşünürdü ve modernleşme ve bağımsızlık için bir kısayol olmayacağını görebiliyordu. Afgani'nin tehlikeli, anlamsız planlarına katılmak yerine Mısır'ın muazzam sorunlarından bazılarını eğitim yoluyla düzeltmek istedi ve 1888'de geri dönmesine izin verildi. Ülkedeki en sevilen insanlardan biri oldu, hem Mısırlılar hem de İngilizlerle iyi anlaştı ve hem Lord Cromer hem de hidivin şahsi dostu oldu.

Bu dönemde ülkede dikkate değer bir hayal kırıklığı vardı. Başlangıçta birçok eğitimli Mısırlı, kuşkusuz İngiliz işgalini hoş karşılamasa da, Lord Cromer'in ülkeyi Hidiv İsmail'e göre çok daha etkili yönettiğini itiraf etmek zorunda kalmıştı. Fakat 1890'lara gelindiğinde, İngilizlerle olan ilişkiler bozulmuştu. İngiliz yetkililer daha önceki *selef*lerine göre daha düşük kalibreye sahipti ve Mısırlılarla olan ilişkilerini güçlendirmek için daha az çaba harcıyorlardı. Cezire bölgesinde kendi ayrıcalıklı sömürge yerleşim yerlerini oluşturdular. Mısırlı memurlar genç İngilizler tarafından terfilerinin engellendiğini fark ettiler ve İngilizler ve diğer yabancılara, onları toprak kanunundan muaf tutan kapitülasyonlar nedeniyle verilen imtiyazlara karşı bir kızgınlık vardı.[2] İngiliz-

---

1 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 131-32.

2 George Annesley, *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History, 1798-1957*, (Durham, B.K., 1994), 308-09.

lerin derhal tahliye edilmesini talep eden milliyetçi Mustafa Kâmil'in (1874-1908) ateşli söylemini her geçen gün daha çok insan dinledi. Abduh, Kâmil'i boş bir demagog olarak görüyordu. Mısırlıların modern bir bağımsız devleti yönetmeyi başarabilmesi için öncelikle işgalin daha da kötüye gitmesine sebep olduğu bazı ciddi toplumsal sorunlarla uğraşmak zorunda olduğunu görebiliyordu.

Abduh'a göre, seküler fikirler ve kurumlar oldukça dindar bir ülkeye çok hızlı bir şekilde getirilmişti. İnsanlara adapte olmaları için yeterli zaman verilmemişti. Abduh, Avrupa'nın siyasi kurumlarına büyük saygı duyuyordu, ancak toptan Mısır'a nakledilemeyeceğini düşünüyordu. Geniş halk kitlesi yeni hukuk sistemini anlamıyordu; ruhu ve kapsamı onlara oldukça yabancıydı. Sonuç olarak Mısır etkin bir şekilde kanunsuz bir ülke haline gelmişti.[1] Bu nedenle modern koşullara uyum sağlayabilmesi için İslam hukukunda büyük bir revizyon planlandı; bu program ölümünden sonra 1920'lerde hayata geçirildi ve bugün hâlâ Mısır'da bu sistem kullanılmaktadır. Abduh, Mısır toplumunun parçalandığını görebilmekteydi; bu nedenle modern hukuki ve anayasal gelişmeleri geleneksel İslami normlara eklemlemek zaruridir. Aksi takdirde Batılı fikirlere fazla maruz kalmamış olan Mısırlıların büyük çoğunluğu için yeni kurumlar hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Örneğin İslami şura ("danışma") ilkesi açıkça demokrasiyle uyumlu olarak görülebilir; ve icma (İslam hukukunda Müslüman doktrinine veya uygulamasına geçerlilik kazandıran topluluğun "fikir birliği"), halkın, kamuoyunun yöneticinin gücünü kısıtladığı anayasal yönetimi anlamasına yardımcı olabilir.[2]

Acil eğitim reformuna ihtiyaç vardı. Abduh mevcut durumda, tamamen farklı hedefler peşinde koşan üç tamamen ayrı eğitim sistemi bulunduğunu kaydetti. Bu toplumda aşılamaz bölünmeler yaratıyordu. Hâlâ muhafazakâr değerler

[1] Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 137.

[2] *A.g.e.*, 144.

sistemi ile yönetilen dini okullarda ve medreselerde öğrencilerin bağımsız düşünme cesareti kırılmıştı; sömürgeci girişimi destekleyen Hıristiyan misyoner okullarında genç Müslümanlar kendi ülkelerine ve dinlerine yabancılaşmışlardı. Devlet okulları dünyanın en kötü okullarıydı: Avrupa okullarının yetersiz kopyalarıydı ve hiç din öğretmiyorlardı. *Ulema* tarafından eğitilenler tüm değişimlere karşı direnirken, Avrupa tarzı eğitim gören gençler herhangi bir değişikliği kabul ettiler, fakat onlar da Avrupa kültürüne yüzeysel olarak aşinaydılar ve kendi toplumlarına yabancılaşmışlardı.[1]

1899'da Abduh, ülkenin İslam hukukundaki başdanışmanı olan Mısır müftüsü oldu ve geleneksel dini eğitim reformu kararı aldı. *Medrese* öğrencilerinin modern toplumda tam bir yer edinebilmeleri için bilimle iştigal etmeleri gerektiğine inanıyordu. Abduh'un görüşüne göre Ezher, o zaman İslamla ilgili yanlış olan her şeye bir örnekti: modern dünyaya sırtını dönmüştü ve savunmacı bir anakronizm haline gelmişti. Fakat *ulema* Abduh'un uygulamak istediği reformlara direndi. Mehmed Ali'nin zamanından beri modernleşmeyi, Tanrı'nın siyaset, hukuk, eğitim ve ekonomi üzerindeki etkisini azaltmış olan yıkıcı bir saldırı olarak deneyimlemişlerdi. Onları modern dünyaya girmeye zorlamak için yapılan herhangi bir girişime direneceklerdi ve İran *ulema*sından farklı olarak, medresenin dışındaki dünyayla temastan ciddi şekilde uzaktılar. Abduh onlarla çok az başarı sağladı. Ezher idaresini modernize etmeyi ve öğretmenlerin maaşlarını ve çalışma koşullarını iyileştirmeyi başardı. Ancak *ulema* ve öğrenciler, müfredata modern seküler konuları dahil etmek için yapılan herhangi bir teşebbüse şiddetle karşı çıktılar.[2] Bu tür bir muhalefetle karşı karşıya kalan Abduh'un cesareti kırıldı. 1905'te müftülükten istifa etti ve kısa süre sonra öldü.

Hem Abduh hem de Afgani'nin mücadeleleri muhafazakâr dönemde semere vermiş bir inancın, modern dünyanın ta-

[1] *A.g.e.*, 137-39.

[2] *A.g.e.*, 154-55.

mamen farklı değerler sistemine uyarlanmasının ne kadar zor olduğunu gösteriyor. Her ikisi de çok hızlı sekülarizasyonun tehlikelerinin (ve haklı olarak) farkındaydı. Altüst eden bir dönüşümün olduğu bir dönemde İslam çok gerekli sürekliliği sağlayabilirdi. Mısırlılar birbirlerine yabancılaşıyorlardı ve Batılılaşmış olanlar kendi kültürlerine yabancılaşıyordu. Gerçekten ne Doğuda ne de Batıda kendi yurtlarındaydılar ve bir zamanlar hayata anlamını veren mitsel ve kültsel uygulamalar olmadan, modern tecrübenin kalbinde yatan boşluğa düşmeye başlamışlardı. Eski kurumlar yok edilmişti, ancak yenileri tuhaftı ve yetersiz bir şekilde anlaşılmıştı. Abduh ve Afgani halen kişisel olarak eski dinsellikten besleniyorlardı. Dinin rasyonel olması gerektiğinde ısrar ettikleri zaman, din vasıtasıyla elde edilmiş hiçbir hakikati dikkate almayan Avrupalı rasyonalistler ve bilim adamlarındansa, Molla Sadra'ya daha yakınlardı. Aklın hakikatin tek belirleyicisi ve tüm doktrinlerin rasyonel kanıtlara sahip olması gerektiğinde ısrar ettikleri zaman, onlar mistik uygulamadan bahsediyorlardı. Muhafazakâr normlar tarafından şekillendirildiklerinden, akıl ve sezgiyi tamamlayıcı olarak görüyorlardı. Fakat Batılı rasyonalizmin ruhunu özümsemiş daha sonraki nesiller aklın tek başına bir kutsallık duygusu veremeyeceğini anlayacaklardı. Aşkın anlamın kaybı Batıda olduğu gibi özgürleşme ve bağımsızlıktan yararlanılarak dengelenemezdi, zira gittikçe artan bir şekilde, hatta dini konularda bile, gündemi belirleyen Batıydı.

Bunun ne kadar kafa karıştırıcı ve zarar verici olabileceğinin çarpıcı bir örneği 1899'da, Kasım Emin'in (1865-1908) kadınların bozulmuş konumunun –özellikle tesettür– Mısır'ın geri kalmışlığının sorumlusu olduğunu savunduğu *Tahrir el-Maray*ı ("Kadınların Kurtuluşu") yayınladığında meydana geldi. Tesettür "kadın ile yükselişi arasında büyük bir engel ve dolayısıyla ulus ve gelişimi arasında bir engeldir."[1] Kitap

[1] Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, Conn. ve Londra, 1992), 160.

yeni bir şey söylediği için değil, Mısırlı bir yazar sömürge önyargılarını içselleştirdiği ve benimsediği için gürültüye neden oldu. Yıllardır Mısır'da erkekler ve kadınlar, kadının konumunda köklü değişiklikler için kamuoyunu kışkırtıyorlardı. Abduh'un kendisi, Kuran'ın erkeklerin ve kadınların Tanrı'nın önünde eşit olduğunu beyan ettiğini ve boşanma ve çokeşliliğe ilişkin geleneksel kararların İslamın olmazsa olmazları olmadığını savundu: değiştirilebilirler ve değiştirilmelidirler.[1] Kadınların çoğu gelişti. Mehmed Ali, kadınları ilk yardım ve tıbbi müdahaleler için eğiten bir okul kurmuştu; 1875 yılına kadar yaklaşık üç bin Mısırlı kız misyon okullarına devam etti ve 1873'te hükümet kız çocukları için ilk devlet ilkokulunu ve ertesi yıl bir ortaöğretim okulunu açtı. Ziyaretçiler, kadınların toplumda daha sık görüldüğünü kaydettiler. Bazıları örtünmeyi bıraktı ve yüzyılın sonu itibariyle kadınlar dergilerde makaleler yayımlıyorlar; doktor ve öğretmen oluyorlardı. İngilizler geldiğinde değişim halihazırda sürüyordu ve hâlâ gitmek için uzun bir yol olsa da, bir başlangıç yapılmıştı.

Kadınların örtünmesi, İslamda ne orijinal ne de temel bir uygulamadır. Kuran tüm kadınların başlarının örtmesini emretmez ve Müslümanların Bizans Hıristiyanlarını ve uzun zamandır kadınlara böyle muamele eden Pers Zerdüştlerini kopyalamaya başladıkları tarih olan Peygamber'in ölümünden sonraki üç nesle kadar, İslam dünyasında kadınları örtme ve onları eve kapama alışkanlığı yaygınlaşmadı. Fakat peçe tüm kadınlar tarafından takılmadı; statü simgesiydi ve köylüler değil, üst sınıf kadınlar tarafından takılıyordu. Bununla birlikte, Kasım Emin'in kitabı, toplumun dış kesimlerine ait tesettür uygulamasını modernleşme konusundaki tartışmanın tam ortasına getirdi. Tesettür kaldırılmadığı sürece Müslüman dünyasının aşağılanmış bir durumda kalacağını ısrarla vurguladı. Kısmen *Tahrir el-Mara*dan kaynaklanan çatışmanın bir sonucu olarak, tesettür pek çok Müslüman için İslami gerçekliğin sembolü haline geldi, oysa

[1] *A.g.e.*, 139-40.

pek çok Batılı için peçe İslamdaki kadın düşmanlığının bir "kanıtıydı" ve "kanıtıdır."

Amin, peçeyi İslamla ilgili yanlış olan her şeyin sembolü olarak gören ilk kişi değildi. Bu tarihte çoğu Batılı erkek feminizmle alay etmesine, kendi eşlerinin güvenli bir şekilde evinde kalmasını istemesine ve kadınların eğitimine ve kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmesine karşı olmasına rağmen, İngilizler geldiklerinde bu uygulamadan dehşete düştüler. Lord Cromer bu açıdan tipik bir tavır sergiliyordu: O, Kadınlara Oy Hakkı Verilmesine Karşı Çıkan Erkekler Liginin Londra'daki kurucularından biriydi, buna rağmen Mısır hakkındaki abidevi kitabında Müslüman kadınların statüsü hakkındaki büyük endişelerini dile getirdi.[1] Onların alçaltılmış hali, bebeklerin annelerine yapılan baskıları algıladıkları çocukluğun başında yıkıcı çalışmalarına başlayan bir ağız yarasıydı ve tüm İslam sistemini kemirmişti. Tesettür uygulaması, Mısırlıların, "Batı medeniyetine girerken eşlik etmesi gereken düşünce ve karakter yükselişine" ulaşmalarını engelleyen "ölümcül engel"di.[2] Misyonerler ayrıca bir kadını diri diri gömdüğüne ve onu tutsak ya da köle statüsüne düşürdüğüne inandıkları tesettürün yıkıcı etkisine de hayıflandılar. O, Mısır halkının Batılı sömürgecilerin iyiliksever nezaretine ne kadar çok muhtaç olduğunu gösteriyordu.[3]

Emin Avrupalıların tesettür ile ilgili dış görünüşe göre yaptıkları bu bir şekilde küçümseyici değerlendirmelerini kabul etmişti. *Tahrir el-Mara*'nın feminizmle bir ilgisi yoktu. Emin, Mısırlı kadınları kirli ve cahil olarak sunuyordu; bu tür annelerle Mısır nasıl geri kalmış, tembel bir ulustan başka bir şey olabilir? Mısırlılar bunu bunu hiç düşündüler mi,

> idrak bütünlüğüne erişmiş ve buhar ve elektrik kuvvetini keşfedebileceklerini hisseden Avrupalılar... her gün bil-

---

1 *A.g.e.*, 144-56.

2 Baring, *Modern Egypt*, II, 134, 155, 538-39.

3 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 154.

> ginin peşinde hayatını tehlikeye atan ve ona yaşamın hazlarının üstünde değer atfeden bu ruhlar... eğer herhangi bir faydasını görmüş olsalardı, kendileri de kullandıktan sonra örtünmeyi terk ederler miydi?[1]

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu hastalıklı dalkavukluk bir tepkiye dönüştü. Arap yazarlar toplumlarının bu değerlendirmesini kabul etmeyi reddettiler ve bu ateşli tartışmalar sırasında örtü sömürgeciliğe karşı direniş simgesi haline geldi. Ve böylece kaldı. Birçok Müslüman artık bütün kadınlar için örtüyü zorunlu ve gerçek İslamın bir işareti olarak kabul ediyor. Birçoğunun çok az veya hiç sempatisinin olmadığı feminist argümanları kendi propagandaları için kullanarak, Müslüman dünyasında feminizmin amacını kirlettiler ve daha önce var olmayan bir dengesizlik getirerek inancın tahrif olmasına yardım ettiler.[2]

Modern değerler sistemi, değişen bir dindi. 19. yüzyılın sonlarına doğru inançlarının yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğuna inanan Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar vardı. Onu bu kaderden kurtarmak için birtakım savaş hilelerine başvurdular. Bazıları modern toplumdan tamamen geri çekildi ve kendi militan kurumlarını kutsal bir kale ve sığınak olarak inşa ettiler; bazıları bir karşı saldırı planlıyordu, bazıları da bir karşı-kültür ve modernitenin seküler önyargılarına karşı meydan okumak için bir söylem oluşturmaya başlamıştı. Dinin modern bilim kadar rasyonel olması gerektiği konusunda artan bir inanç vardı. 20. yüzyılın ilk yıllarında, yeni eleştiriye karşı aşırı duyarlılık, şimdi köktendincilik olarak adlandırdığımız, savunma halinde ve sıkışmış dindarlığın açıkça ortaya çıkmasına yol açacaktı.

---

[1] *A.g.e.*, 160-61.

[2] *A.g.e.*, 163-67.

6. ESASLAR
(1900-1925)

1914 yılında Avrupa'da patlak veren ve Fransa'nın manzarasını kâbus gibi bir cehenneme çeviren savaş, modern ruhun öldürücü ve kendi kendini tahrip eden eğilimini de gösterdi. Savaş bir nesil genç erkeği yok ederek Avrupa'ya kendi merkezinden zarar verdi, böylece bir daha asla tam olarak iyileşemeyecekti. Savaştan sonra, aklı başında hiç kimse medeniyetin ilerlemesi konusunda net bir şekilde iyimser olamıyordu. Avrupa'nın en ilerlemiş ve gelişmiş ülkeleri yeni askeri teknolojiyle birbirlerini sakat bırakmışlardı ve savaşın kendisi, böylesine servet ve güç getiren makineleşmenin korkunç bir parodisi gibi görünüyordu. Askere alma, birliklerin intikali ve silah ve cephane üretiminin karmaşık düzeneği, bir kere kurulduktan ve çalışmaya başladıktan sonra, kendi momentumunu kazandı ve durdurmak çok zor hale geldi. Siper savaşının anlamsızlığı ve işe yaramazlığı, çağın akıl ve rasyonalizmine başkaldırdı ve insan ihtiyaçlarıyla ilgili olan hiçbir şey yoktu. Batılı insanlar bazılarının on yıllardır hissettiği anlamsızlığa doğrudan baktı. Batı ekonomisi duraklamaya başladı ve 1910 yılında, 1930 yılındaki büyük buhrana yol açacak düşüş başladı. Dünya, hayal edilemez bir felakete doğru hızla ilerliyor gibiydi. İrlandalı şair W. B. Yeats (1865-1939) "İkinci Geliş"i, doğrulu-

ğun ve barışın değil, vahşi, acımasız bir dönemin doğuşu olarak gördü:

Her şey dağıldı; merkez tutamadı
Ve safi anarşi serbest bırakıldı dünyaya,
Kanla kararmış med-cezir serbest bırakıldı ve her yer,
Masumiyet seremonisi boğuldu,
En iyiler tüm inançtan yoksunken, en kötüler
Tutkulu bir yoğunlukla doludur.[1]

Fakat bu yıllar aynı zamanda modern ruhun en parlak dönemini ortaya çıkaran, sanat ve bilimlerdeki benzersiz yaratıcılığın ve hayret verici başarıların yıllarıydı. Her alanda, en yaratıcı düşünürler, dünyayı yeniden yaratma, geçmişin formlarını atma ve özgür olma arzusu tarafından ele geçirilmiş gibiydi. Modern insanlar tamamen farklı bir zihniyet geliştirdiler ve artık dünyaya aynı şekilde bakamıyorlardı. 18. ve 19. yüzyıl romanı, neden ve sonucun düzenli bir şekilde ilerlediğini ifade eden anlatılar geliştirmişti; modern anlatılar bölük pörçüktü, okuyucuyu ne olduğu ve ne düşünmeleri gerektiği konusunda belirsizlikte bırakıyordu. Pablo Picasso (1881-1973) gibi ressamlar, konularını parçalara ayırdılar veya aynı anda iki farklı perspektiften baktılar; kasten izleyicinin beklentisini umursamıyor göründüler ve yeni bir bakış açısının gerekli olduğunu ilan ettiler. Hem sanatta hem de bilimlerde, ilkelere, indirgenemez temellere dönme ve bu sıfır noktasından yeniden başlama arzusu vardı. Bilim insanları artık atomu veya parçacığı araştırdı; sosyologlar ve antropologlar ilk çağa ait toplumlara veya ilkel eserlere döndüler. Bu kaynaklara *ad fontese* muhafazakâr dönüş gibi değildi, çünkü amaç geçmişi yeniden yaratmak değil, fakat onu parçalamak, atomu bölmek ve tamamen yeni bir şey ortaya koymaktı.

Bu çabalardan bazıları, Tanrı ya da doğaüstü bir varlık olmadan bir maneviyat yaratma girişimiydi. 20. yüzyılın

[1] W. B. Yeats, "The Second Coming," 3-8.

başlarındaki resim, heykel, şiir ve tiyatro, düzensiz, değişen bir dünyada anlam arayışlarıydı. Algının ve modern mitlerin yeni tarzlarını yaratmaya çalışıyorlardı. Bilinçaltının en temel katmanlarını ortaya çıkarmak için çaba sarf eden Sigmund Freud'un psikanalitik bilimi, aynı zamanda yeni bir anlayış arayışı ve ruhsal gücün gizli bir kaynağına erişme girişimiydi. Freud'un, bilim *logos*unun en ciddi düşmanı olarak gördüğü geleneksel din için zamanı yoktu.[1] Fakat Yunanların eski mitleriyle ilgili modern bir anlam yaratmaya çalıştı ve kendi mitolojik kurgularını bile oluşturdu. Modern deneyimlemelerin çoğunun korku ve dehşeti, insanları umutsuzluktan kurtarabilen, ancak mantıksal, söylemsel düşüncenin normal süreçleri tarafından elde edilemeyen bazı soyut anlamlılık arayışlarına yeni aciliyet kazandırdı. Freud aslında bilimsel rasyonalizme olan tüm bağlılığına rağmen, aklın, zihnin sadece en dış kabuğunu temsil ettiğini ve davranışlarımızı derinden etkileyen, ancak üzerinde çok az kontrolümüzün olduğu bilinçdışı, irrasyonel ve ilkel uyarıların köpürüp duran bir kazanın üstünü kapladığını gösterdi.

Dindar insanlar da esaslar üzerinde yeni bir görüş oluşturmak için benzer girişimlerde bulunuyorlardı. En basiretliler, tam anlamıyla modernleşmiş insanların eski tarzda dindar olmasının imkânsız olduğunu fark ettiler. İnsanların, zorunlu sınırlamalara uyum sağlamalarına ve olayları olduğu gibi kabul etmelerine yardımcı olan muhafazakâr dinsellik, bu putkırıcı, gelecek odaklı iklimde insanlara yardımcı olamayacaktı. Düşünce ve algılamalarının bütün mahiyeti değişmişti. Eğitimi tamamen rasyonel olan Batıdaki pek çok kişi, geçmişteki aşkınlık hissini uyandıran mitsel, mistik ve kült ayinler için gerekli donanıma sahip değildi. Geri dönüş yoktu. Dindar olmak istiyorlarsa, radikal olarak değişen koşullar altında onlara hitap eden, dini törenler, inançlar ve

[1] Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis* (New Haven, Conn. ve Londra, 1987), 39-50.

uygulamalar geliştirmek zorundaydılar. 20. yüzyılın başlarında, insanlar dindar olmak için yeni yollar bulmaya çalışıyordu. Tıpkı ilk Eksenel Çağdaki (MÖ 700-200) insanların eski pagancılığın yeni koşullarda artık çalışmadığını fark edip ve büyük konfesyonel inançları geliştirdikleri gibi, bu ikinci Eksenel Çağda da benzer bir zorluk vardı. Gerçekten yaratıcı herhangi bir girişim gibi, modern (ve daha sonra postmodern için) inanç için arayış son derece zordu. Arayış devam ediyor; Henüz kesin veya çok tatmin edici bir çözüm ortaya çıkmış değil. "Köktendincilik" olarak adlandırdığımız dindarlık sadece bu girişimlerden biridir.

Birleşik Devletler Protestanları yeni bir şeye ihtiyaç duyulduğunun bir süredir farkına varmışlardı. 19. yüzyılın sonuna dek, mezhepler kutuplaşmıştı, ancak sapkınlık yargılamaları ve sınırdışı etmeler gören 1890'ların krizi geçmis gibi görünüyordu. Yüzyılın başlarında liberaller ve muhafazakârlar, sanayileşme ve şehir hayatının hızlı ve düzensiz gelişmesinden doğan sorunlarla uğraşmaya çalışan bu sözde İlerici Çağın (1900-1920) sosyal programlarında yer aldılar. Aralarındaki doktrin tartışmalarına rağmen, tüm mezheplerdeki Protestanlar bu ilerici ideale kendilerini adamışlardı ve içki yasakları ya da eğitimin iyileştirilmesi için yurtdışı misyonlarında ve kampanyalarında birlikte işbirliği yapmışlardı.[1] Karşılaştıkları muazzam güçlüklere rağmen, çoğu kendinden emin hissediyordu. 1912'de liberal teolog Walter Rauschenbusch, Amerika "Hıristiyanlaştırılmıştı" diye yazdı; artık sadece iş ve endüstrinin "Mesih'in düşünce ve ruhuyla" dönüştürülmesi kaldı.[2]

Protestanlar, Tanrısız şehirleri ve fabrikaları kutsallaştırmak için "Sosyal İncil" olarak adlandırdıkları bir şey

---

[1] Robert T. Handy, "Protestant Theological Tensions and Political Styles in the Progressive Period," Mark A. Noll (der.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s* (Oxford ve New York, 1990), 282-88.

[2] *Christianity and the Social Order* (New York, 1912), 458.

geliştirdiler. Bu, takipçilerine mahpusları ziyaret etmeyi, çıplakları giydirmeyi ve aç olana yedirmeyi öğreten İbrani peygamberleri ve Mesih'in temel öğretileri olarak gördüklerine, bir geri dönüş girişimiydi. Sosyal İncilciler, yoksullar ve yeni göçmenlere hizmet vermek ve dinlenme imkânları sağlamak için "kurumsal kiliseler" olarak adlandırdıkları kiliseler kurdular. New York İşçi Tapınağını 1911'de kentin en kalabalık ve umutsuz mahallelerinden birinde kuran Charles Stelzle gibi liberal Protestanlar, sosyalizmi vaftiz etmeye çalıştılar: Hıristiyanlar, İncil tarihinin basit ayrıntılarından ziyade, kent ve emek sorunlarını incelemeli ve çocuk işçiliği gibi suiistimallerle savaşmalıydı.[1] Yüzyılın ilk yıllarında, muhafazakâr Hıristiyanlar liberal Protestanlar kadar sosyal programlarda yer aldılar; ancak ideolojileri farklıydı. Toplumsal mücadelelerini, Şeytan'a karşı bir savaş olarak ya da egemen materyalizme karşı manevi bir meydan okuma olarak görmüş olabilirler, aynı zamanda, Stelzle gibi liberaller kadar, düşük ücret, çocuk işçiliği ve kötü çalışma koşullarından endişe duyuyorlardı.[2] Muhafazakârlar daha sonra Sosyal İncil'e karşı çok eleştirel olacaklardı ve yok olmaya mahkûm edilmiş bir dünyayı kurtarmaya çalışmanın anlamsız olduğunu savunacaklardı. Ancak yüzyılın ilk yıllarında, 1902'de Northwestern İncil Kolejini kuran William B. Riley gibi bir başmuhafazakâr bile, Minneapolis'i düzene koymak için toplumsal reformcularla birlikte çalışmaya istekliydi. Leon Troçki ve Emma Goldman'ı Tapınağında ders vermeye davet eden Stelzle gibi Sosyal İncilcilerin yöntemlerini onaylayamıyordu, ancak muhafazakârlar henüz siyasi yelpazenin sağına yönelmemiş ve kendi refah seferberliklerine bütün Birleşik Devletleri genelinde başlamamışlardı.

Ancak 1909'da Harvard Üniversitesinden Emeritus Profesör Charles Eliot, daha muhafazakâr olanların kalplerini

---

[1] Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930* (Alabama University, 1982), 42-55.

[2] *A.g.e.*, 56-47.

dehşete düşüren "Dinin Geleceği" başlıklı bir konuşma yaptı. Bu, basit temel bir değere dönmek için bir başka girişimdi. Eliot yeni dinin tek bir emri olacağına inanıyordu: başkalarına hizmet etme şeklinde ifade edilen, Tanrı'nın sevgisi. Hiçbir kilise ve kutsal metin olmayacaktı; ne günah teolojisi ne de ibadete ihtiyaç vardı. Tanrı'nın varlığı öyle açık ve baskın olacaktı ki, ayinlere gerek kalmayacaktı. Hıristiyanların hakikat üzerine bir tekeli olmayacaktı, çünkü bilim adamları, sekülerler ya da farklı bir inanca sahip olanların fikirleri de en az o kadar geçerli olacaktı. Diğer insanların bakımını üstlenmede, geleceğin dini, demokrasi, eğitim, toplumsal reform ya da önleyici tıp gibi seküler ideallerden farklı olmayacaktı.[1] Sosyal İncil'in bu uç versiyonu son on yılların doktrinel tartışmalarından geri çekilmeydi. Sadece rasyonel veya bilimsel olarak kanıtlanabilir hakikate değer veren bir toplumda dogma bir sorun haline geldi. Teoloji, kolaylıkla bir fetiş, anlatılmaz ve tarif edilemez bir hakikatin sembolü olmak yerine kendinde en yüksek değer haline gelen bir put olabilirdi. Doktrini atlamak isteyen Eliot, temel olarak gördüğü şeylere geri dönmeye çalışıyordu: Tanrı ve komşu sevgisi. Bütün dünya inançları, sosyal adaletin ve korunmasız kişilerin bakımının önemini vurgulamıştır. Bütün geleneklerde, iyi niyetli bir kendini beğenmişlik haline gelmediği sürece, bir kutsallık hissi vermek için, disiplinli ve pratik olarak ifade edilen bir şefkat bulunmuştur. Eliot, modern dünyadaki Hıristiyanların gerçek ikilemine cevap verebilmek için, Ortodoks inançlardan ziyade pratiğe daha fazla dayanan bir inanç inşa etmeye girişmişti.

Ancak muhafazakârlar dehşete düştüler. Onlara göre, yanılmazlık doktrini olmadan hiçbir inanç, Hıristiyanlık sayılamazdı ve kendilerini bu liberal tehlikeye karşı koymak zorunda hissettiler. 1910'da Kitabı Mukaddes'in yanılmazlığı doktrinini formüle eden Princeton Presbiteryenleri, gerekli

[1] Charles O. Eliot, "The Future of Religion," *Harvard Theological Review* 20, 1909.

gördükleri beş dogma listesi yayınladılar: (1) Kitabı Mukaddes'in yanılmazlığı, (2) Mesih'in Bir Bakireden Doğumu, (3) günahlarımızın kefareti için İsa'nın çarmıha gerilmesi, (4) bedensel dirilişi ve (5) mucizelerinin nesnel gerçekliği. (Bu son doktrin daha sonra premilenyumculuğun öğretileriyle yer değiştirecekti).[1] Daha sonra, 1908'de Yüksek Eleştiriye karşı koymak için Los Angeles İncil Kolejini kuran petrol milyonerleri Lyman ve Milton Stewart, inananları inancın temel ilkeleri konusunda eğitmek için tasarlanmış bir projeyi finanse ettiler. 1910-1915 yılları arasında, önde gelen muhafazakâr teologların teslis gibi doktrinlerin anlaşılabilir açıklamalarını yaptıkları, Yüksek Eleştiriyi reddettikleri ve İncil'in hakikatinin yaygınlaştırılmasının önemini vurgulayan *Fundamentals* başlıklı on iki ciltlik broşür yayımladılar. On iki cildin her birinin yaklaşık üç milyon kopyası, Amerika'daki her papaz, profesör ve ilahiyat öğrencisine ücretsiz gönderildi. Daha sonra bu proje, köktendinciler onu hareketlerinin çekirdeği olarak gördüğü için, büyük sembolik önem kazanacaktı. Bununla birlikte, o günlerde broşürler çok fazla eleştirel bir ilgi yaratmadı ve ton ne radikal ne de özellikle militandı.[2]

Ancak Büyük Savaş sırasında bir dehşet unsuru muhafazakâr Protestanlığa girdi ve köktendinci oldu. Amerikalıların her zaman bir çatışmayı apokaliptik olarak görme eğilimi vardı ve Büyük Savaş, birçoğunun premilenyumcu inançlarını haklı çıkardı. Korkunç katliamlar öyle bir ölçekteydi ki, bunun yalnızca Sonun başlangıcı olabileceğine karar verdiler. Bunlar Vahiy Kitabında önceden anlatılan savaşlar olmalıydı. 1914-1918 yılları arasında, katılımcıların "zamanın

---

[1] George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicism, 1870-1925* (New York ve Oxford, 1980), 117-22.

[2] Szasz, *The Divided Mind*, 78-81; Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago ve Londra, 1974), 22.

işaretlerini bulmak" için *Scofield Referans İncili*'ni baştan aşağı taradıkları, üç büyük Kehanet Konferansı düzenlediler. Her şey bu öngörülerin gerçekten gerçekleştiğini gösteriyordu. İbrani peygamberleri, Yahudilerin Sondan önce kendi topraklarına döneceğini önceden söylemişlerdi, bu nedenle İngiliz Hükümeti Balfour Deklarasyonunu (1917) yayımlayıp Filistin'de bir Yahudi vatanına desteğini vaat edince, premilenyumcular huşu ve övünç içinde kaldılar. Scofield, Rusya'nın Armagedon'dan kısa bir süre önce İsrail'e saldıracak "Kuzeyden gelen güç" olduğunu öne sürmüştü; Ateistik komünizmi devlet ideolojisine dönüştüren Bolşevik Devrimi (1917), bunu doğruluyor göründü.[1] Milletler Cemiyeti'nin kurulması, Vahiy 16:14 kehanetini açıkça yerine getirdi: bu Deccal tarafından kısa bir süre yönetilecek olan, yeniden dirilen Roma İmparatorluğuydu. Dünya olaylarını izledikçe, premilenyumcu Protestanlar politik olarak daha bilinçli hale geliyorlardı. 19. yüzyılın sonlarında, liberallerle aralarında, tamamen mezhep içi doktrinel bir anlaşmazlık olan şey, medeniyetin geleceği için bir mücadele haline gelmişti. Kendilerini, sonunda dünyayı yok edecek olan şeytani güçlere karşı ön cephede gördüler. Savaş sırasında ve hemen sonrasında ortalıkta dolaşan Alman zulmünün vahşi hikâyeleri, muhafazakârlara Yüksek Eleştiriyi doğuran ulusu reddetmekte ne kadar haklı olduklarını kanıtlıyor göründü.[2]

Ancak bu görüş derin bir korkudan esinlenmişti. Yabancı düşmanıydı, Katolikler, komünistler ve Yüksek Eleştiriciler vasıtasıyla ulusa sızan yabancı nüfuzu korkusu taşıyordu. Bu köktendinci inanç modern dünyadan derin bir geri çekilme gösteriyor. Muhafazakâr Protestanlar demokrasi konusunda son derece kararsız hale gelmişti: demokrasi "mafya

---

[1] Danyal 11:15; Yeremya 1:14.

[2] Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford ve New York, 1995), 115-17; Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1992), 101-05; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 141-44, 150, 157, 207-10.

yönetimine," "kızıl bir cumhuriyete," "dünyanın gördüğü en şeytanca yönetime" götürecekti.[1] "Milletler Cemiyeti" gibi barışı muhafaza örgütleri, bundan böyle köktendincilerin gözünde her zaman mutlak kötülükle dolup taşıyor olacaktı: Cemiyet, Aziz Pavlus'un da söylediği gibi, hileleri herkesi kandıracak, yüze gülen bir yalancı olan Deccal'ın açıkça ikametgâhıydı. İncil, ahir zamanda barış yerine savaş olacağını söylemişti, bu nedenle Cemiyet tehlikeli bir şekilde yanlış yoldaydı. Gerçekten, Deccal'ın kendisi de muhtemelen bir barış yanlısıydı.[2] Köktendincilerin Cemiyet ve diğer uluslararası kurumlara karşı kuvvetli tepkisi, modernitenin merkezileşmesine duyulan derinde yatan korkuyu ve dünya hükümetine benzeyen herhangi bir şeye karşı düşülen dehşeti ortaya koydu. Modern toplumun evrenselliğiyle karşılaşınca, bazı insanlar içgüdüsel olarak kabileciliğe geri çekildi.

İnsanlara, kendi hayatları için savaştıklarını hissettiren bu tür komplocu korku, kolayca saldırgan bir hal alabilir. İsa artık Dwight Moody tarafından vaaz edilen sevecen kurtarıcı değildi. Önde gelen premilenyumcu olarak Isaac M. Haldeman, Vahiy Kitabındaki Mesih'i "artık dostluk ya da sevgi isteyen biri olarak ortaya çıkmaz... Giysileri kana, başkalarının kanına batırıldı. Erkeklerin kanını dökebilmek için iner," diye açıklamıştı.[3] Muhafazakârlar bir kavga için hazırdı ve bu önemli anda liberal Protestanlar saldırıya geçti.

Liberaller, Tanrı'nın Krallığına doğru durdurulamaz bir şekilde ilerleyen dünya görüşlerine meydan okuyan, savaşla ilgili kendi zorluklarını yaşıyorlardı. Başa çıkabilmelerinin tek yolu, bunu tüm savaşları sona erdirecek, dünyayı demok-

---

[1] Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 90-92; Fuller, *Naming the Antichrist*, 119. Premilenyalist olmayan William Jennings Bryan gibi Presbiteryenler demokrasi konusunda daha iyimser tutuma sahip olup, onu Tanrı'nın önünde tüm insanların eşitliğini ifade eden bir Kalvinci başarı olarak görüyorlardı.

[2] Boyer, *When Time Shall Be No More*, 192; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 154-55.

[3] Szasz, *The Divided Mind*, 85.

rasi için daha güvenli bir yer yapacak, bir savaş olarak görmeleriydi. Premilenyumcuların şiddetinden ve demokrasi ve Milletler Cemiyeti ile ilgili yıkıcı eleştirisinden dehşete düştüler. Bu doktrinler sadece Amerika'nın temsil ettiği değerlere zıt değil, aynı zamanda Hıristiyanlığın kendisinin de inkârı gibi görünüyordu. Saldırıya karar verdiler ve sevgi ve merhamet İncillerine rağmen, mücadeleleri kısır ve dengesizdi. 1917'de Amerika Birleşik Devletleri'nde liberal Hıristiyanlığın önde gelen skolastik kurumlarından biri olan, Chicago Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki teologlar, kentin diğer tarafındaki Moody İncil Enstitüsüne saldırmaya başladılar.[1] Profesör Shirley Jackson Chase, premilenyumcuları ülkenin hainleri olmak ve Almanya'dan para almakla suçladı. Alva S. Taylor onları, dünyanın bir gün içerisinde tekrar yaratıldığını görmek isteyen Bolşeviklerle kıyasladı. *Christian Register*'ın editörü Alfred Dieffenbach, premilenyumculuğu "dini düşünce alanındaki en şaşırtıcı zihinsel sapma" olarak nitelendirdi.[2]

Moody İncil Enstitüsünün dindar öğretmenlerini, yalnızca siyasi hasım olarak değil, aynı zamanda şeytani olarak kabul ettikleri düşmanlarıyla ilişkilendirerek, liberaller belaltı vurdular. Muhafazakârlar sert bir şekilde karşılık verdiler. *Moody Institute Monthly*'nin editörü ve Enstitü başkanı James M. Grey, ABD'nin silah yarışında Almanya'nın gerisine düşmesine yol açan şeyin liberallerin pasifizmi olduğu şeklinde sert bir cevap verdi, bu nedenle savaş gayretlerini felce uğratan onlardı.[3] Premilenyumcu *The King's Business* dergisinde, Thomas C. Horton, Almanlar ile aynı ligde olanların liberaller olduğunu, çünkü İlahiyat Fakültesinde öğrettikleri Yüksek Eleştirinin savaşa ve Almanya'daki saygın değerlerin çöküşüne sebep olduğunu savundu.[4] Di-

---

1 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 147-48.

2 Szasz, *The Divided Mind*, 86.

3 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 147-48.

4 *The King's Business*, 19, 1918.

ğer muhafazakâr makaleler, iddia edilen Alman zulmü için rasyonalizm ve evrim teorisini suçladılar.[1] Los Angeles İncil Enstitüsünden Howard W. Kellogg, evrim felsefesinin "dünya hâkimiyetini, medeniyeti enkaza döndürmeyi ve Hıristiyanlığı yıkmayı planlayan bir canavar"ın sorumlusu olduğunda ısrar etti.[2] Bu acımasız ve her iki tarafta da, Hıristiyan olmayan anlaşmazlık, açıkça hassas bir sinire dokundu ve derin bir yok olma korkusunu uyandırdı. Artık muhafazakârlar için mutlak bir kötülük ruhuna sahip olan Yüksek Eleştiri konusundaki uzlaşma ihtimali yoktu. Kutsal metnin literal hakikati, Hıristiyanlığın kendisi için yaşam ve ölüm meselesiydi. Baptist papaz John Straton, İncil'e yönelik eleştirmenlerin saldırılarının anarşi ve medeniyetin tümden çöküşüyle sonuçlanacağını "Tövbe Etmediği Takdirde New York Şehri İmha Edilecek mi?" başlıklı ünlü bir vaazında açıklamıştı.[3] Çatışma kontrolden çıkmıştı ve oluşan uçurumu ortadan kaldırmak neredeyse imkânsız hale gelecekti.

Ağustos 1917'de William Bell Riley, *The Fundamentals*'ın editörlerinden A.C. Dixon (1854-1925) ve yeniden dirilişçilerden Reuben Torrey (1856-1928) beraber oturdular ve kutsal metnin literal yorumlanmasının ve premilenyumculuğun "bilimsel" doktrinlerinin teşvik edilmesi için bir birlik kurmaya karar verdiler. 1919'da Riley, bütün Protestan mezheplerden altı bin muhafazakâr Hıristiyanın katıldığı, Philadelphia'da büyük bir konferans düzenledi ve resmi olarak Dünya Hıristiyan Esasları Birliğini (W.C.F.A.) kurdu. Hemen sonra, Riley on dört konuşmacıyla bir gospel okuyucuları topluluğunun eşlik ettiği, on sekiz şehri ziyaret ettikleri mükemmel bir Birleşik Devletler turu organize etti. Liberaller bu saldırı için tamamen hazırlıksızdı ve köktendinci konuşmacılara verilen tepkiler o kadar ateşliydi ki, Riley yeni bir Reform başlattığına inandı.[4] Köktendinci mücadele bir savaş olarak algı-

---

[1] "Unprincipled Methods of Postmillennialists," *A.g.e.*

[2] Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 147.

[3] *A.g.e.*, 162.

[4] Szasz, *The Divided Mind*, 91.

landı. Liderler devamlı olarak askeri imgeleri kullandı. E.A. Wollam, *Christian Workers Magazine*'de "zamanın geldiğine inanıyorum,""Bu ülkedeki Evanjelik güçler başta İncil Enstitüleri olmak üzere, yalnızca inancın savunulması için ayağa kalkmakla kalmamalı, aynı zamanda birleşik ve saldırgan bir güç haline gelmelidir" diye yazdı. Aynı sayıda James M. Gray, "Kilisede saldırgan ve savunmacı bir ittifak"ın gerekliliği çağrısında bulundu.[1] 1920'de Kuzey Baptist Kongresinin bir toplantısında, Curtis Lee Laws, "köktendinci"yi, Deccal'e kaptırılmış bölgeleri tekrar kazanmaya hazır kişi ve "inancın temelleri için büyük savaşlar yapmaya hazır kişi" olarak tanımladı.[2] Riley daha ileri gitti. Bu sadece izole bir savaş değildi, "bu terhisi olmayan bir savaştı."[3]

Köktendincilerin bir sonraki hedefi, liberalleri mezheplerden çıkarmaktı. Köktendincilerin çoğu ya Baptistti ya da Presbiteryendi ve en sert savaşlar burada yapıldı. Köktendincilerin en entelektüeli olan Presbiteryen teolog J. Gresham Machen (1881-1937), meşhur kitabı *Christianity and Liberalism*'de (1923), Mesih'in Bir Bakireden Doğumu gibi temel doktrinlerin literal hakikatlerini inkâr ederek, Hıristiyanlığın kendisini inkâr eden liberallerin pagan olduğunu savundu. Köktendinci Presbiteryenler kiliseye beş-nokta inançlarını dayatmaya kalkıştıklarında, mezheplerin genel kurullarında feci kavgalar yaşandı; özellikle acı bir anlaşmazlık sonrasında Riley, taviz vermeyenlerden oluşan kendi İncil Baptist Birliğini kurmak için Baptist Meclisinden ayrıldı. Bazı köktenci Baptistler ana-akım mezhepte kaldı, yalnızca Riley'nin ölmeyen nefretini kazanmak için reformu içeriden etkilemek istiyorlardı.[4]

Mücadeleler devam etti; duygular öyle bir noktaya yükselmişti ki, arabuluculuk yapmak için yapılan herhangi bir

---

1 *A.g.e.*, 90-91.

2 *The Watchtower Examiner*, Temmuz 1920; Fuller, *Naming the Antichrist*, 120.

3 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 182-83.

4 *A.g.e.*, 157-60, 165-75, 180-84; Szasz, *The Divided Mind*, 94-100.

girişim sadece meseleyi daha kötü hale getiriyordu. Barışçıl bir insan ve zamanın en etkili Amerikalı din adamlarından biri olan liberal vaiz Harry Emerson Fosdick (1878-1969), 1922'deki Baptist Kongresinde verdiği bir vaazda hoşgörü ricasında bulundu (daha sonra *The Baptist*'de "Köktendinciler Kazanmalı mı?" olarak basıldı) tepkinin garezkârlığı, bu liberal fikirlerin ilham verdiği derinde yatan tiksintiyi gösterdi.[1] Diğer mezheplere de yayıldı. Vaazın ardından, köktendinci kampa doğru büyük çaplı bir hareket var gibi görünüyordu: daha muhafazakâr Mesih'in Müritleri, Yedinci Gün Adventistleri, Pentikostlar, Mormonlar ve Kurtuluş Ordusu köktendinci davaya yardıma koştular. Tartışmadan uzak duran Metodistler ve Episkopalianlar bile saflarındaki muhafazakârlar tarafından "Hıristiyanlığın hayati ve ezeli hakikatlerini" tanımlamaya ve zorunlu hale getirmeye zorlandılar.[2] 1923'e gelindiğinde köktendinciler gerçekten kazanmış ve sanki mezhepleri liberal tehlikeden kurtarmış görünüyordu. Ama sonra yeni bir mücadele milletin dikkatini çekti ve nihayetinde bütün köktendinci hareketi itibarsız hale getirdi.

1920'de demokrat politikacı ve Presbiteryen William Jennings Bryan (1860-1925) okullarda ve kolejlerde evrim öğretisine karşı bir savaş başlattı. Ona göre, Birinci Dünya Savaşının acımasızlığından sorumlu olan Yüksek Eleştiri değil, Darwinizmdi.[3] Bryan, evrim teorisi ile Alman militarizmi arasında doğrudan bir bağlantı kuran iki kitaptan çok etkilenmişti: Almanları savaş ilan etmeye ikna etmekte Darwinizmin iddia edilen etkisini anlatan, Alman subaylarıyla yapılmış röportajları içeren, Benjamin Kidd'in *The Science of Power* (1918) ve Vernon L. Kellog'un *Headquar-*

---

1 Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 171-74.

2 Szasz, *The Divided Mind*, 102.

3 Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 26; Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, 169-83; Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1992), 41-44, 48-50; Szasz, *The Divided Mind*, 107-18.

ter Nights (1917) adlı kitapları. Bryan, yalnızca güçlülerin hayatta kalacağı ve kalması gerektiği fikri sadece "tarihin en kanlı savaşının temellerini hazırlamak"la kalmadı, fakat "zehirli gazlar üreterek askerleri boğan aynı bilim, insanın acımasız bir soydan geldiğini vaaz ediyor ve İncil'den mucizeviyi ve doğaüstünü kaldırıyor" sonucuna varıyordu.[1] Aynı zamanda, Bryn Mawr psikoloğu James H. Leuba, *Belief in God and Immortality* adlı eserinde, üniversite eğitiminin dini inancı tehlikeye attığını *"kanıtlayan"* istatistikler üretti. Darwinizm, genç erkeklerin ve kadınların Tanrı'ya, İncil'e ve Hıristiyanlığın diğer temel doktrinlerine olan inançlarını kaybetmesine neden oluyordu. Bryan tipik bir köktendinci değildi; O ne bir premilenyumcuydu ne de kutsal metni yeni katı literalizmle okuyordu. Fakat "araştırması" onu, evrim teorisinin ahlak, edep ve medeniyetin varlığını sürdürmesiyle bağdaşmadığına ikna etmişti. "Darwinizm Tehdidi" konulu konferansıyla Birleşik Devletler'i gezdiğinde büyük dinleyici kitleleri çekti ve kapsamlı bir medya yayınına ulaştı.

Bryan'ın hükümleri yüzeysel, naif ve hatalıydı, fakat insanlar onu dinlemeye hazırdı. Birinci Dünya Savaşı bilimle olan balayı dönemini sona erdirdi; Şimdi korkunç potansiyeli konusunda bir tedirginlik ve bazı kesimlerde onu sınırları içinde tutma arzusu vardı. Darwin'in bilimsel teorisi, bazı bilimsel uzmanların "sağduyu"yu hiçe sayan rahatsız edici eğilimlerinin başlıca bir örneğiydi. Yalın bir dille konuşan bir din isteyen insanların hepsi, evrimi reddetmek için –anlayabilecekleri– akla yatkın bir neden bulmaya çok hevesliydi. Bryan onlara bunu verdi ve tek başına evrim konusunu köktendinci gündemin tepesine itti. Bu, yeni köktendinci değerler sistemine cazip gelen bir gayeydi, çünkü Darwinizm kutsal metnin literal hakikatiyle çelişiyordu ve Bryan'ın, etkilerini paranoyak bir şekilde yorumlaması Birinci Dünya Savaşından sonra ortaya çıkan yeni korkula-

[1] J. Baldwin'e, Mart 27, 1923, rakamlarla, *The Creationists*, 41.

rı dağıttı. Charles Hodge'un elli yıl önce savunduğu gibi, Darwinci hipotez, ilk modernitenin bilimsel bakış açısına hâlâ bağlı olan köktendincilerin Baconcı zihniyetine aykırı gelmekteydi. Aydınlar ve sofistike insanlar bu yeni fikirleri Yale ve Harvard'da ve büyük Doğu şehirlerinde coşkuyla takip ediyor olabilirdi, ancak bu fikirler, kültürlerinin seküler müesses nizam tarafından ele geçirildiğini düşünen birçok küçük kasabalı Amerikalıya yabancıydı. Ancak evrim karşıtı kampanya şimdiye kadar köktendinci savaşta çok az yer almış olan Güneyde çarpıcı bir gelişme olmamış olsaydı, başlıca köktendinci öcü olarak Yüksek Eleştirinin yerini alamayabilirdi.

Güneylilerin köktendinci olmasına hiçbir gerek yoktu. Güney eyaletleri bu noktada Kuzeyden çok daha muhafazakârdı ve Güney mezheplerinde köktenci bir seferberliğe neden olabilecek çok az liberal vardı. Fakat Güneyliler devlet okullarında evrim öğretimi konusunda endişeliydi. Bu, toplumlarının yabancı bir ideoloji tarafından "sömürgeleştirilmesi"nin bir örneğiydi ve Florida, Missisippi, Louisiana ve Arkansas eyalet yasama organlarında Darwinci teorinin öğretilmesini yasaklayan yasa tasarıları sunuldu. Tennessee'deki evrim karşıtı yasalar özellikle çok sertti ve küçük kasaba Dayton'da genç bir öğretmen olan John Scopes, bunları test etmek ve ifade özgürlüğü ve Amerikan Anayasası (First Amendment) adına sembolik bir darbe vurmak için, okul müdürünün yerine biyoloji dersine girdiğinde bu yasayı çiğnediğini itiraf etti. Temmuz 1925'te mahkemeye çıkarıldı ve yeni Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (ACLU), onu savunmak için, rasyonalist avukat ve kampanyacı Clarence Darrow'un (1857-1938) başkanlık yaptığı bir avukat takımı gönderdi. Riley ve diğer köktendinci liderlerin talebi üzerine William Jennings Bryan yasayı desteklemeyi kabul etti. Darrow ve Bryan olaya dahil olduktan sonra, duruşma basit bir sivil özgürlükler mahkemesi olmaktan çıktı; Tanrı ile bilim arasındaki bir rekabet haline dönüştü.

Scopes Davası birbiriyle tamamen uyumsuz olan iki bakış açısı arasındaki bir çatışmaydı.[1] Hem Darrow hem de Bryan önemli Amerikan değerlerini savunuyorlardı; Darrow ifade özgürlüğü için ve Bryan, uzun zamandan beri bilgili mütehassislerin ve uzmanların etkisinden kuşku duyan sıradan insanların hakları için. Bryan'ın siyasi kampanyaları sıradan insanlar için mücadele ediyordu. Bryan'ın Darwin'e verdiği cevap olan *In The Image* (1922) ile ilgili kitap değerlendirmesinde, onun "çoğunlukla kendini ifade edemeyen, sayısal olarak geniş bir kesimin sözcüsü" olduğu iddia edildi. "Aslında o, halkın kulağına sahip, fikirlerinin neredeyse tek savunucusuydu. Onlar, devleti oluşturan halk kitlesinin bir parçası ve hiçbir şekilde ne göz ardı edilebilirler veya 'fanatik destekçi' diye hor görülebilirler."[2] Bu şüphesiz doğruydu, ancak ne yazık ki Bryan bu tam gelişmemiş ve yanlış bilgilendirilmiş kaygıları duruşmada layıkıyla dile getirememiştir.

Darrow, bilimin kendisini ifade etmek ve ilerlemek için sahip olmak zorunda olduğu özgürlüğü zekice savunurken, Presbiteryen ve Baconcı Bryan, somut kanıt olmadığında insanların, ahlaksız etkileri nedeniyle Darwinizm gibi "desteklenmeyen bir hipotez"i reddetme hakkına sahip oldukları konusunda ısrar etti. Scopes, bütün duruşmayı bir komedi olarak değerlendirirken, Darrow ve Bryan ölümcül bir ciddiyet içindeydi ve her biri kutsal ve dokunulmaz saydıkları değerler için savaşıyordu.[3] Ancak Darrow, Bryan'ı ayağa kaldırdığında, acımasız çapraz sorgusu, Bryan'ın görüşlerinin aptalca ve basit doğasını ortaya koydu. Köşeye sıkıştırıldığında, Bryan, Darrow tarafından, dünyanın, İncil'in literal

---

1 Marsden, *Fundamentalism and Modern American Culture*, 184-89; R. Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans* (Oxford ve New York, 1986), 160-63; Szasz, *The Divided Mind*, 117-35; Rakamlar, *The Creationists*, 98-103.

2 Union Seminary Magazine *32 (1922); Szasz*, The Divided Mind, *110.*

3 The Evolution Trial," *Forum*, 74 (1925).

okunduğunda kastedilen, altı bin yaşın üzerinde olduğunu, Tekvin Kitabında kastedilen altı "gün"ün her birinin yirmi dört saatten uzun sürdüğünü, İncil metinlerinin kökenleriyle ilgili hiçbir eleştirel açıklamayı okumamış olduğunu, başka hiçbir inançla ilgilenmediğini ve nihayetinde "hakkında düşünmediğim şeyler hakkında düşünmüyorum" ve düşündüğü şeyler hakkındaki tek düşüncesinin "bazen" olduğunu kabul etmeye zorlandı.[1] Bu bir hezimetti. Darrow duruşmadan açık rasyonel düşüncenin kahramanı olarak ortaya çıktı ve yaşlı Bryan sakar, beceriksiz ve gerici biri olarak gözden düştü; onun çabalamasının sonucu olarak, duruşmadan birkaç gün sonra öldü.

Scopes hüküm giydi; ancak ACLU para cezasını ödedi ve Darrow ve modern bilim Dayton'un şüphesiz galipleriydi. Basın, Bryan'ı ve destekçilerini neşeli bir şekilde, umutsuz anakronizmler olarak teşhir etti. Özellikle gazeteci H. L. Mencken, köktendincileri milletin belası olarak kınadı. Bryan'ın "küçük ve sakin bir Tennessee köyü"nde hayatının sona ermesinin uygun olduğunu belirterek, "dağlık vadilerin ağzı açık primatları" da dahil olmak üzere tüm kırsal halkı çok seviyordu. Köktendinciler her yerdeydi. Onlar,

> havagazı fabrikasının arkasındaki kötü sokaklara karıştılar. Onların her yerde olduğunu öğrenmek ölümlü zihinler için taşınamayacak kadar ağır bir yüktü, hatta küçük kırmızı okul salonlarında belirsiz ve umutsuz hazır olduklarını öğrenmek.[2]

Köktendinciler geçmişe aittiler; Bilim ve entelektüel özgürlük düşmanıydılar ve modern dünyada meşru bir rol oynayamazlardı. Maynard Shipley'in *The War on Modern Science*'da (1927) savunduğu gibi, köktenciler mezheplerde gücü ele geçirip ve sınırlamalarını yasa zoruyla halka dayatmayı

---

[1] Marsden, *Fundamentalism and Modern American Culture*, 187.

[2] *A.g.e.*, 187-88.

başarsalardı, Amerikalılar kendi kültürlerinin en iyi kısmını kaybedecek ve Karanlık Çağlara geri sürükleneceklerdi. Liberal sekülerler kendilerini tehdit altında hissettiler ve misilleme yaptılar. Bir kültür her zaman, farklı grupların görüşlerini hâkim kılmak için çabaladıkları, tartışmalı bir konudur. Dayton'da, sekülerler, Köktendincilerle alay ederek savaşı kazandılar ve onların ciddiye alınamayacağını ve alınmaması gerektiğini göstererek onları bozguna uğratmış göründüler. Köktendinciler Scopes Davasından sonra sessizliğe gömüldü, liberaller mezheplerde kontrolü ele geçirdi ve gergin havada bir yumuşama görünüyordu. William Bell Riley ve takipçileri mücadeleyi bırakmış görünüyordu; Riley on yılın sonunda liberal Harry Fosdick'le birlikte bir panelde yer almaya istekliydi.

Ancak aslına bakılırsa köktenciler yok olmamıştı. Gerçekten de duruşmadan sonra görüşleri daha aşırı hale geldi. Hayata küsmüş hissettiler ve ana-akım kültüre karşı derin bir kin büyüttüler. Dayton'da, daha radikal sekülerlerin, dinin arkaik bir gereksizlik olduğu ve önemli olan tek şeyin bilim olduğu şeklindeki fikirleriyle kavga etmeye –kötü bir şekilde– çalıştılar. Bu bakış açısını etkili bir biçimde ifade edemediler ve bunu yapmak için yanlış bir forum seçtiler.

Bryan'ın Alman fobisi paranoyakçaydı ve Darwin'i şeytanlaştırması doğru değildi. Fakat dinin ahlaki ve manevi buyrukları insanlık için önemlidir ve düşünmeden, dizginlenemeyen bir rasyonalizmin menfaatleri için tarihin çöplüğüne havale edilmemelidir. Bilim ile etik arasındaki ilişki, sıkboğaz eden bir endişe konusu olmaya devam etmektedir. Fakat köktendinciler Dayton'da davalarını kaybetti ve onlara sanki kendilerine aşağılanarak davranılıyor ve toplumun kenarlarına itiliyorlarmış gibi geldi. Elli yıl önce, Yeni Işıklar Amerika'da çoğunluğu oluşturuyordu; Scopes Davasından sonra dışlanmış oldular. Ancak Mencken gibi seküler mücadelecilerin alaycılığı zarar veriyordu. Köktendinci inanç, tamamen rasyonel bir argümanla bastırılamayan derin korku

ve endişede kök salmıştı. Dayton'dan sonra daha aşırı hale geldiler.[1] Duruşma öncesi evrim onlar için önemli bir mesele değildi ve Charles Hodge gibi literalistler bile, İncil'in söyledikleri ne olursa olsun, dünyanın yaşının altı bin yıldan fazla olduğunu kabul ediyordu. Birkaç köktendinci, Tekvin'in her detayıyla bilimsel açıdan sağlam olduğunu savunan sözde "yaradılış bilimi"ne inanmıştı. Ancak Dayton'dan sonra köktendinciler zihinlerini daha da kapattılar ve yaradılışçılık ve değişmez İncil'e ait literalizm, köktendinci zihniyetin merkezi haline geldi. Ayrıca siyasi yelpazenin en sağına sürüklendiler. Savaştan önce, Riley ve John R. Straton (1875-1929) gibi köktendinciler sosyal reform için ve sol yelpazedeki insanlarla birlikte çalışmaya istekliydiler. Artık Sosyal İncil, mezheplerin içinde onları yenen liberallerle olan ilişkisi yüzünden kusurlu bulunuyordu. Bu, hikâyemizde değişmez bir tema olacak. Köktendincilik agresif bir liberalizm ya da sekülerlik ile simbiyotik bir ilişki içinde var olur ve saldırı altında, değişmez bir şekilde, daha uç, acı ve aşırı olur.

Darrow ve Mencken, köktendincilerin tamamen eski dünyaya ait olduğunu varsaymakla yanılıyorlardı. Kendilerince, köktendinciler ateşli modernistlerdi. "Esaslara" dönme teşebbüsleriyle, 20. yüzyılın başlarındaki entelektüel ve bilimsel akımlarla aynı doğrultudaydılar.[2] Kantçıdan çok Baconcı olsalar da en az diğer modernistler kadar bilimsel rasyonalizme bağımlıydılar. A.C. Dixon'ın 1920'de şöyle açıkladığı gibi, o bir Hıristiyandı, "Çünkü ben bir Düşünürüm, Rasyonelim ve Bilim adamıyım." İnanç karanlıkta sıçrama değildi; fakat "kesin gözlem ve doğru düşünmeye" dayanıyordu.[3] Doktrinler teolojik spekülasyonlar değil, gerçeklerdi. Bu, muhafazakâr dönemin premodern dinselliğinden ışık yılları uzaklıkta, tamamen modern bir dinsel gelişmeydi. Köktendinciler, bilimin *logos*una her şeyden daha çok değer

---

1 Moore, *Religious Outsiders*, 161-63.

2 Marsden, *Fundamentalism and Modern American Culture*, 217.

3 *The King's Business, 40, 1922.*

veren bir çağda, dindar olmanın yeni bir yolunu yaratmaya çalışıyorlardı. Tek başına zaman, bu girişimin dinsel olarak ne kadar başarılı olacağını söyleyebilecekti, ancak Dayton köktendinciliğin 20. yüzyılın bilimsel standartlarına uygun olmayan, kötü bilim olduğunu ortaya çıkardı.

Köktendincilerin modern inançlarını geliştirdikleri zamanla aynı anda, Pentekostalistler, Aydınlanmanın rasyonel modernitesinin taşra tarafından reddini temsil eden bir "postmodern" görüş yaratıyorlardı. Köktendinciler Hıristiyanlığın doktrinel temeli olarak gördükleri şeye dönerken, dogmayla hiçbir ilgisi olmayan Pentikostalisler daha temel bir seviyeye geri dönmekteydiler: bir inancın akılcı formülasyonlarının altında bulunan ham dindarlığın özü. Köktendinciler, inançlarını kutsal metnin yazılmış Sözünün içine koyarken, Pentikostalistler, mistiklerin her zaman ısrar ettiği gibi, kavramların ve aklın ötesinde olan Gerçeği layıkıyla ifade edemeyen lisanı atladılar. Onların dini söylemi köktendincilerin *logos*u değildi, fakat kelimelerin ötesine geçti. "Dillerle" konuşan Pentikostalistler, Kutsal Ruh'un, ilahi mevcudiyetin alazla kendini gösterdiği ve Havarilere garip dillerle konuşma yeteneği verdiği Yahudi bayramı Pentikostta İsa'nın havarilerinin üzerine indiği gibi, kendilerinin üzerine indiğine de inanmışlardı.[1]

İlk Pentikostalist grup, 9 Nisan 1906'da Los Angeles'ta küçük bir evde Ruh'u deneyimledi. Grubun lideri, İç Savaş sonrasında özgürlüğüne kavuşmuş kölelerden birinin oğlu olan, uzun süredir daha resmi beyaz Protestan mezheplerinde mümkün olandan daha yakın ve hareketlerinde daha özgür bir din arayışında olan William Joseph Seymour'du (1870-1915). 1900'e gelindiğinde Seymour, Yoel peygamberin daha önce söylediği gibi insanları iyileştirme hediyelerinin, coşkunluğun, dillerin ve İlk Kilisenin yararlandığı kehanetin Son Günlerden hemen önce Tanrı'nın halkına iade edileceği-

[1] Elçilerin İşleri, 2:1-6.

ne inanan Kutsallık dinselliğine (ABD'de Protestan kiliseler arasında 19. yüzyılda ortaya çıkan köktendinci dini hareket –çn.) döndü.[1] Seymour ve arkadaşları Ruh'u tecrübe ettiğinde, haberler hızla yayıldı.

Afro-Amerikalılar ve engelli Beyazlardan oluşan kalabalıkların bir sonraki ayine çok yüksek sayılarla katılmasından dolayı, Azusa Caddesindeki eski bir depoya taşınmak zorunda kaldılar. Dört yıl içinde Birleşik Devletler'de yüzlerce Pentikostal grup vardı ve hareket elli ülkeye yayılmıştı.[2] Bu ilk Pentikostal başkaldırı, modern dönemlerde insanların içgüdüsel olarak büyük değişimlerin çok yakında olduğuna ikna olduklarında zaman zaman patlayan, diğer popüler Uyanışlardan biriydi. Seymour ve ilk Pentikostalistler, Son Günlerin başlamış olduğuna ikna olmuşlardı ve kısa süre sonra İsa dönüp daha âdil bir toplumsal düzen kuracaktı. Fakat Birinci Dünya Savaşından sonra, İsa'nın bekledikleri kadar çabucak geri dönmeyeceği anlaşıldığında, Pentekostalistler, *dil hediyeleri*ni (Konuşmacı tarafından bilinmeyen bir dildeki sözcükleri veya sesleri söyleyebilme yeteneği veya olgusu –çn.) farklı şekilde yorumlamaya başladılar. Şimdi onu Tanrı'yla konuşmanın yeni bir yolu olarak gördüler. Aziz Pavlus, Hıristiyanlar dua etmekte zorlandığında "Ruh'un kendisi bütün sözlerin ötesinde hırıltılar şeklinde aracılık eder" diye açıklamıştı.[3] Onlar, konuşma alanının ötesinde var olan bir Tanrı'ya ulaşıyorlardı.

Bu ilk yıllarda gerçekten bu Pentikostal hizmetlerde yeni bir dünya düzeninin oluşmaya başladığı görünüyordu. Ekonomik güvensizlik ve artan yabancı düşmanlığı döneminde, Siyahlar ve Beyazlar birlikte dua ediyorlardı ve birbirlerini kucaklıyordu. Seymour, Son Günlerin belirleyici işaretinin

---

1 Yoel, 3:1-5.

2 Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century* (New York, 1995), 48-74.

3 Romalılar 8:26; Cox, *Fire from Heaven*, 87.

*dil hediyeleri*nden ziyade, bu ırksal entegrasyon olduğuna kâni oldu.[1] Pentikost hareketi tamamen pastoral değildi. Rekabet ve hizipler vardı; bazı Beyaz Pentikostlar kendi ayrılıkçı kiliselerini kurdular.[2] Ancak hareketin halk arasında olağanüstü derecede hızlı yayılışı, statükoya karşı yaygın bir ayaklanmayı yansıttı. Pentikost hizmetinde, erkekler ve kadınlar dillerle konuştular, coşkun trans hallerine girdiler, havada duruyor göründüler ve vücutlarının anlatılamaz bir keyif içinde gülüyor olduğunu hissettiler. İnsanlar havada nurani şeritler gördüler ve yerlere yayıldılar ve ihtişamın ağırlığı olarak görünen şeyden dolayı devrildiler.[3] Bu vahşi coşkunluk potansiyel olarak tehlikeli bir şeydi, ancak bu ilk günlerde, en azından Büyük Uyanış sırasında olduğu gibi insanlar umutsuzluğa ve depresyona düşmedi. Siyahi Amerikalılar bu coşkulu dinsellikte daha yetenekliydi, ancak göreceğimiz gibi, daha sonra bazı beyaz Pentikostalistler sağlıksız ve nihilistik zihinsel durumlara düşecekti. Hareket emekleme döneminde, kendi disiplinini sağlayan, sevgi ve merhametin önemini vurguladı. Seymour der ki: "Kızarsanız ya da iftira ederseniz ya da arkadan çekiştirirseniz, kaç tane diliniz olduğunu umursamam, Kutsal Ruh ile vaftiz edilmezsiniz."[4] 1910'da Pentikostalizmin ilk yorumcularından D.W. Myland, "Tanrı, bu son yağmuru tüm fakirleri ve dışlanmışları toplamak ve herkesi sevmemizi sağlamak için gönderdi" diye açıkladı. "Tanrı horlanan şeyleri, değersiz şeyleri alıyor ve onların içinde yüceltiliyordu."[5] Kapsayıcılık ve müşfik sevgiye yapılan vurgu, köktendinci Hıristiyanlığın ayrıştırıcılığıyla zıtlık gösteriyordu. Hayırseverlik, herhangi bir dindarlığın nihai testi ise, bu noktada Pentikostalistler öne çıkıyorlardı.

---

1 Cox, *Fire from Heaven*, 63.

2 *A.g.e.*, 76-77.

3 *A.g.e.*, 57, 69-71.

4 *A.g.e.*, 63.

5 *A.g.e.*, 67.

Amerikalı akademisyen Harvey Cox'un, Pentikostalizm ile ilgili aydınlatıcı bir çalışmasında savunduğu gibi, hareket, modern Batının reddettiği deneyimlerden birçoğunu yeniden kazanmak için bir girişimdi.[1] Modern akıl kültüne karşı bir halk isyanı olarak görülebilir. Pentikostalizm, insanların bilim hakkında şüpheye düşmeye başladığı ve dindar insanların, akla tek başına çok fazla dayanmanın, geleneksel olarak daha çok sezgi, hayal gücü ve estetik zihinsel disiplinlere dayanan inanç için endişe verici etkileri olduğunun rahatsız edici bir şekilde farkına vardıkları bir dönemde kök saldı. Köktendinciler İncil temelli dinlerini tamamen mantıklı ve bilimsel yapmaya çalışırken, Pentikostalistler, Cox tarafından "amaç duygusu ve anlamlılık için mücadelenin süregeldiği, psişiğin büyük ölçüde işlenmemiş çekirdeği" olarak tanımladığı dindarlığın özüne dönüyorlardı.[2] Köktendinciler inancı rasyonel bir şekilde ispatlanmış dogmalarla tanımlayarak dini deneyimlemeyi zihnin en dış ussal kenarlarıyla sınırlandırırken, Pentikostalistler mitoloji ve dindarlığın bilinçdışı kaynaklarını yeniden detaylıca inceliyorlardı. Köktendinciler Söz ve literalin önemini vurgularken, Pentikostalistler geleneksel konuşmayı atladılar ve bir geleneğin akli formülasyonlarının altında yatan ilkel dinselliğe erişmeye çalıştılar. Modern değerler sistemi erkeklerin ve kadınların pragmatik bir şekilde yalnızca bu dünyaya odaklanmasında ısrar ederken, Pentikostalistler insanların coşkunluk ve aşkınlık arzularını gösterdi. Bu inanç şeklinin meteorik patlaması, herkesin modernitenin bilimsel rasyonalizmi tarafından büyülenmediğini gösterdi. Modernitenin anlamını yitirmiş birçok âdetinden sezgisel geri çekilme, birçok insanın Batının cesur yeni dünyasında bir şeylerin eksik olduğunu hissettiğini gösterdi.

Hikâyemizde, modernitenin ana yararlanıcısı olmayan insanların dini davranışlarının, seküler toplumlarda sıklıkla

---

[1] *A.g.e.*, 81-122.

[2] *A.g.e.*, 81.

dışlanan veya marjinalize edilen dinselliğin güçlü bir şekilde hissedilen ihtiyacını ifade ettiğini göreceğiz. Amerikalı eleştirmen Susan Sontag, "düşünce, karmaşıklığın ve dinsel ciddiyetin belirli, yüksek derecede acımasız bir düzenine ulaşınca" Doğu ve Batı medeniyetlerinde ortaya çıkan "lisan ile sürekli bir hoşnutsuzluk"a dikkat çekti.[1] O anda insanlar, mistiklerin, insanın konuşma kapasitesiyle ile ilgili sabırsızlığını paylaşmaya başlar. Bütün inançlardaki mistikler, nihai gerçeğin esasında anlaşılamaz ve açıklanamaz olduğu konusunda ısrar ettiler. Bazıları, insanlar kutsal ve aşkın olanın huzurunda olduğu zaman, sözler ve ifade ettiği rasyonel kavramlar yetersiz kaldığında, işin ehlinin bir duyuyu geliştirmesine yardım etmek için, Pentikostal dillerle konuşmadan farklı olmayan, coşkulu ifadenin yöntemlerini geliştirdiler: Tibetli keşişler, örneğin kontrbas vızıltısı ve Hindu gurular burun vınlaması yayarlar.[2] Azusa Caddesindeki Pentikostalistler kendiliğinden, farklı geleneklerin, ilahi olanın bütünüyle insan düşünce sistemlerinin içerisinde hapsolmasını engellemeye çalıştıkları yerleşmiş yöntemlerden birine başvurdular. Ancak köktendinciler tam tersi yönde ilerliyordu. Ancak hem Pentikostalistler hem de köktendinciler, kendi farklı yöntemleriyle, 20. yüzyılın başlarında Batılı söylemin benzeri görülmemiş bir karmaşıklığa ulaşmış olması gerçeğine tepki gösteriyorlardı. Scopes Davasında, Bryan sıradan halkın "sağduyu"su için savaşmış ve uzmanların ve mütehassısların zorbalığına bir darbe indirmeye çalışmıştı. Pentikostalistler aklın hegemonyasına karşı isyan ediyorlardı, fakat köktendinciler gibi, daha az eğitimli insanların konuşma ve seslerini duyurma haklarında ısrar ediyorlardı.

Ayrıcalıklı ve kınayıcı dindarlıklarından beklendiği gibi, Köktendinciler, Pentikostalistlerden nefret ediyorlardı. Warfield, mucizeler çağının artık sona erdiğini savunuyordu;

---

[1] "The Aesthetics of Silence," *A Susan Sontag Reader*'da (New York, 1982), 195.

[2] *A.g.e.*; Cox, *Fire from Heaven*, 91-92.

Pentikostalistler Tanrı'nın bugün doğa kanunlarını düzenli olarak altüst ettiğine olan inançları nedeniyle, Roma Katolikleri kadar kötüydü. Pentikostalistler mantıksızlıkları, köktendincilerin inancın ona düşman görünen bir dünyada hayatta kalabilmesi için verdikleri mücadelelerinde inanç üzerinde kurmak istedikleri bilimsel ve sözlü kontrole bir hakaretti. Diğer köktendinciler Pentikostalistleri batıl inanç ve fanatizmle suçladı; Biri "Şeytan'ın son kusmuğu" diyecek kadar hakarette ileri gitti.[1] Bu ağzı bozuk ve eleştirel gerginlik yeni Protestan köktendinciliğinin en gösterişsiz özelliklerinden biriydi ve Scopes Davasından sonra İncil'in ruhuna çok uzak olan bu kınayıcı tutum daha da belirginleşecekti. Fakat farklılıklarına rağmen hem köktenciler hem de Pentikostalistler, modern Batı dünyasında aklın zaferinin bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışıyorlardı. Sevgiye olan vurguları ve doktrine karşı olan uyanıklıklarıyla, Pentikostalistler bu erken evrede orta sınıf liberal Protestanlara daha yakınlardı, ancak yüzyılın ilerleyen dönemlerinde, göreceğimiz gibi, bazıları daha aşırı, uzlaşmaz köktendinci kampa sürüklenecek ve yardımseverlik önceliği duygularını kaybedeceklerdi.

Yahudi dünyasında da insanların 19. yüzyılda gelişen aşırı derecede rasyonel inanç şekillerinden geri çekilmeye başladığına dair işaretler vardı. Almanya'da, Herman Cohn (1842-1918) ve Franz Rosenzweig (1886-1929) gibi filozoflar Aydınlanmanın değerlerini canlı tutmaya çalıştı, Rosenzweig aynı zamanda mitolojinin ve ritüelin eski fikirlerini modernleşmiş insanların takdir edebileceği şekilde yeniden canlandırmaya çalıştı. Her zaman rasyonel olarak açıklanamayan, Tevrat'ın çeşitli emirlerini, kendilerinden öteye, ilahi olana işaret eden semboller olarak tarif etti. Bu ayinler, Yahudileri kutsallık ihtimaline açık hale getiren, onların bir dinleme, bekleme tutumu geliştirmelerine yardımcı olan, bir iç tutum yarattı. Yaradılış ve vahiyle ilgili İncil'deki öyküler gerçekler değil, içsel hayatımızdaki dinsel gerçeklerin ifade edilmesiydi. Martin

[1] Cox, *Fire from Heaven*, 75.

Buber (1878-1965) ve Gershom Scholem (1897-1982) gibi diğer akademisyenler, rasyonalist tarihçiler tarafından atılan bu inanç biçimlerine dikkat çekti. Buber Hasidizmin zenginliğini ortaya koydu ve Scholem Kabala dünyasını keşfetti. Fakat farklı bir dünyaya ait olan bu eski dinsellikler, rasyonel ruhla dolup taşmış Yahudilere giderek anlaşılması güç geldi.

Siyonistler, çoğu zaman meydan okurcasına seküler ideolojilerini, daha önce din olarak adlandırılabilecek şekillerde deneyimliyorlardı. İnsanlar nihilistik çaresizliği önlemek için dinsel boşluğu bir şekilde doldurmak zorundaydılar. Eğer geleneksel din artık çalışmıyorsa, hayatlarını aşkın anlamla dolduracak seküler bir dinsellik yaratacaklardı. Siyonizm, diğer modern hareketler gibi, Yahudi olmanın yeni bir yolunu temsil eden tek bir temel değere geri dönüştü. Yurtlarına geri dönerek, Yahudiler yalnızca kendilerini, bazılarının çok yakında olacağını hissettiği, anti-Semitik felaketten kurtarmakla kalmayacak, aynı zamanda Tanrı, Tevrat ve Kabala olmadan psişik şifa bulacaklardı. Ahad Ha-Am ("Halktan Biri") takma adıyla yazan Siyonist yazar Asher Ginsberg (1856-1927), Yahudilerin dünyaya bakmak için daha rasyonel ve bilimsel bir yol geliştirmesi gerektiğine ikna olmuştu. Fakat gerçek bir modern gibi, yalnızca Yahudiler köklerine döndüğünde ve Filistin'de ikamet etmeye başladığında bulunabilecek, Yahudiliğin indirgenemez *özüne* geri dönmek istiyordu. Onun inandığı din sadece Yahudiliğin dış kabuğuydu. Yahudilerin Kutsal Topraklarda yaratacakları yeni ulusal ruh, Tanrı'nın bir zamanlar onlar için yaptığı şeyi yapacaktı. O, "Yaşamın tüm işlerine bir kılavuz" haline gelecek, "kalplerin derinliklerine" ulaşacak ve "her birinin hislerine bağlanacaktı."[1] Siyon'a dönüş, bu nedenle bir zamanlar Kabalistler tarafından üstlenilen türden bir iç yolculuk haline gelecekti: entegrasyonu gerçekleştirmek için psişiğin derinliklerine iniş.

---

[1] Asher Ginsberg (Ahad Ha-Am), "Slavery in the Midst of Freedom," *Complete Writings* (Kudüs, 1965), 160.

Dinden çoğunlukla nefret eden Siyonistler, içgüdüsel olarak hareketlerinden, Ortodoks terminolojiyle bahsettiler. "Göç" için kullandıkları İbranice kelime *Aliyah*, aslında daha yüksek bir oluş haline yükselişi tanımlamak için kullanılan bir terimdi. Göçmenleri *olim* ("yükselenler" veya "hacılar") diye adlandırdılar. Yeni tarımsal yerleşim yerlerinden birine katılan bir "öncü"ye, kurtuluş, özgürleşme ve kurtarmaya ilişkin güçlü dini çağrışımlara sahip *chalutz* adı verildi.[1] Yafa limanına ulaştıklarında Siyonistler çoğu zaman yerleri öpeceklerdi; Göçlerini yeni bir doğum olarak deneyimlediler ve Eski Ahit'teki peygamberler gibi, güçlenme hislerini ifade etmek için bazen adlarını değiştirdiler.

İşçi Siyonizminin dinselliği en belagatli ve güçlü şekilde, 1904'te Filistin'e gelen ve Celile Degania'daki yeni kooperatif yerleşiminde çalışan Aharon David Gordon (1856-1922) tarafından ifade edildi. Orada dindar Yahudilerin Shekhinah deneyimi diyecekleri şeyi deneyimledi. Gordon Ortodoks bir Yahudi ve Kabalistti, fakat aynı zamanda Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Marx ve Tolstoy'un öğrencisiydi. Modern sanayileşmiş toplumun, erkekleri ve kadınları kendilerinden sürgüne gönderdiğine inanmaya başlamıştı. Yaşama yönelik tek yönlü ve rasyonel bir yaklaşım geliştirmişlerdi. Buna karşı koymak için derhal, doğal tabiat hayatına mümkün olduğunca tamamen kendilerini kaptırarak, kutsalın mistik bir deneyimlemesi olan *chavayah* geliştirmeliydiler, çünkü orası Sonsuzun kendisini insanlığa gösterdiği yerdi. Yahudiler için bu tabiat Filistin'de olmalıydı. Gordon, "Yahudinin Ruhu"nun "İsrail Topraklarının doğal ortamının çocuğu" olduğunda ısrar etti. Sadece Kabalistlerin "açıklık, sonsuz açık gökyüzünün derinliği, net bir perspektif, saflığın sisleri" diye adlandırdığı bir Yahudi deneyimlemesi olabilirdi.[2] Bir

---

1 Amos Elon, *The Israelis, Founders and Sons*, rev. bas. (Londra, 1984), 105, 112.

2 Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny* (çev. Deborah Greniman; New York, 1985), 158.

öncü, emek (*avodah*) kanalıyla "ilahi bilinmeyen"i deneyimleyecek ve mistiklerin dinsel egzersizleri sırasında yaptığı gibi kendini yeniden yaratacaktı. Arazide çalışmak suretiyle, diasporada dönüştüğü "doğal olmayan, kusurlu, parçalanmış kişilik"ten, "kendisine sadık, doğal, sağlıklı bir insana dönüştürülebilecekti."[1] Gordon için, "emek" veya "hizmet" kelimesi yerine kullanılan *avodah*ın bir zamanlar Tapınaktaki ayinlere uygulanmış olması tesadüf değildi. Siyonist için kutsallık ve bütünlük geleneksel dini uygulamalarda artık bulunmamakla birlikte, Celile'deki tepelerdeki ve çiftliklerdeki zorlu emekteydi.

Sekülerliği dinselleştirme girişimlerinin en yenilikçi ve cüretkârı, yeni yerleşimci topluluklarının hahamı olmak için 1904'te Filistin'e göç eden, Haham Abraham Yitzak Kook (1865-1935) tarafından geliştirildi. Tuhaf bir randevuydu. Kook, Ortodoksların çoğundan farklı olarak, Siyonist hareketten derinden etkilendi, ancak 1898'de Basel'deki İkinci Siyonist Kongrede, delegelerin "Siyonizmin dinle hiçbir ilgisi yok" şeklinde bir açıklama yayınladıklarını duyunca dehşete düştü.[2] Bu görüşü en sert ifadelerle kınadı. O "mutlak hayat kaynağından ve ihtişamının ışığından koparark, ölümün korkunç kara kanatlarını hassas, sevgi dolu genç ulusal hareketimizin üzerine yaydı." Bu bir "sapkınlık ve menfur bir şey"di: Siyonizmi bozan bir "zehir"di ve onun "kokmasına ve solucanlarla kaplanmasına" neden oldu. O Siyonizmi ancak "yıkıcılık ve çekişme ruhuyla dolu...boş bir tekne" ye dönüştürebilirdi.[3] Kook sık sık eski peygamberlerden biri gibi konuştu, ancak düşüncesindeki pek çok unsur moderndi. Birinci Dünya Savaşından çok önce, milliyetçiliğin ölümcül olabileceğini ve kutsallık hissi olmadan siyasetin şeytani

---

[1] Arthur Hertzberg (der.), *The Zionist Idea* (New York, 1969), 377.

[2] Aslında İkinci Siyonist Kongresi böyle bir deklarasyonda bulunmamıştır, ancak bu tarihte Siyonizmin Sekülerliği ifade edilmiştir.

[3] "Brooks of the Negev," Aviezer Ravitsky'de, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (çev. Michael Swirsky ve Jonathan Chipman; Chicago ve Londra, 1993), 95.

olabileceğini algılayan ilk dindar insanlardan biriydi. Böyle yüksek ideallerle başlamış, ancak kan dökülmesi ve zulmün sefahat partisi haline dönüşmüş olan Fransız Devrimi örneğine dikkat çekti. Tamamen seküler bir ideoloji, erkekler ve kadınlardaki ilahi imgeye insafsızca davranabilir; eğer mevcut hali en yüksek değer haline getirirse, bir idarecinin, kendi görüşüne göre ulusun iyiliğini engelleyen tebaasının kökünü kazımasını durduracak hiçbir şey yoktu. "Milliyetçilik halklar arasında tek başına kök salınca" ruhlarını yükseltebileceği kadar, alçaltması ve canavarlaştırması da muhtemel" diye uyardı.[1]

Elbette insanlara doğaüstü bir varlığa başvurmadan, her bir insanın kutsal dokunulmazlığının derin bir anlamını geliştirmesine yardımcı olan seküler ideolojiler olmuştur. Ve dinler de herhangi bir seküler ideal kadar öldürücüdür. Ancak Kook 20. yüzyıl başından sonuna kadar milliyetçi, seküler idareciler tarafından birbiri ardına işlenmiş soykırım eylemleriyle karakterize edildiği için, zamanında bir uyarıda bulundu. Kook Siyonizmin aynı derecede baskıcı olmasından ve Yahudi devletinin tehlikeli bir putperestlik haline gelmesinden kaygılanıyordu. Ancak Yahudi devletini Tanrıdan ayırma girişiminin yokluğa mahkûm olduğuna da ikna olmuştu, çünkü Yahudiler bilseler de bilmeseler de varoluşsal olarak ilahi olana bir şekilde bağlanmışlardı. Kook'un, Filistin'e geldiğinde ilk görevlerinden biri, trajik olarak genç bir yasta ölmüş olan Theodor Herzl'in şerefine methiye dolu bir konuşma yapmak oldu. Kook, Siyonizmi doğası gereği kötülük olarak gören Filistin'deki Ortodoks cemaatinin öfkesine rağmen Herzl'i, popüler Yahudi eskatolojisinde, mesiyanik çağın başlarında Yahudilerin düşmanlarıyla savaşmak için gelmesi beklenen ve Kudüs'ün kapısında ölecek talihsiz kurtarıcı olan Yusuf Hanesinin Mesih'i olarak sundu. Ancak mücadelesi Kurtuluşu getirecek olan, Davut Hanesinin nihai Mesih'inin yolunu açmış olacaktı. Kook, Herzl'i böyle gördü.

[1] "On Zion," Ravitsky'de, *Messianism*, 89.

Onun başarılarının birçoğu yapıcıydı, ama dini ideolojisinden kaldırmaya çalıştığı ölçüde, çalışması zarar vericiydi. Yusufi Mesih'in çabaları gibi, başarısız olmaya mahkûmdu. Ancak Kook, Siyonizme karşı çıkan Ortodoksların da eşit derecede tahrip edici olduğunu savundu; kendilerini "maddi değişimin düşmanı" yaparak Yahudi halkını zayıflattılar.[1] Dini ve seküler Yahudilerin birbirlerine ihtiyacı vardı; hiçbiri diğeri olmadan var olamazdı.

Bu eski muhafazakâr bakış açısını yeniden biçimlendirdi. Premodern dünyada, din ve akıl ayrı fakat tamamlayıcı alanlar işgal etmişti. Her ikisi de gerekliydi ve her biri, diğeri olmadan daha yoksul olurdu. Kook muhafazakâr devrin mitolojisinden ve mistisizminden esinlenmiş bir Kabalistti. Fakat gördüğümüz diğer bazı reformcular gibi, değişimin artık hayatın yasası olduğuna ve ne kadar acılı olsa da tarım kültürünün sınırlamalarını atmanın şart olduğuna olan inancıyla moderndi. Genç Siyonist yerleşimcilerin, Yahudileri ilerleteceğine ve sonunda Kurtuluşu getireceğine inanıyordu. Onların, acımasızca pragmatik ideolojileri, insanoğlunun bu dünyada hayatta kalması ve etkili bir şekilde işlevlerini yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyduğu *logos*tu. Fakat bu, yaratıcı bir şekilde Musevilik *mitos*una bağlanmazsa, anlamını yitirecek ve yaşam kaynağından kopacak çürüyüp gidecekti.

Kook Filistin'e geldiğinde bu genç sekülerlerle tanıştı. Birkaç yıl önce dini reddetmeleri onu dehşete düşürmüştü, ancak Kutsal Topraklardaki çalışmalarını izlerken fikirlerini gözden geçirmek zorunda kaldı. Kendi dinselliklerinin olduğunu keşfetti. Evet, küstah ve cüretkâr davranıyorlardı, ama aynı zamanda "nezaket, dürüstlük, adalet ve merhamet... gibi büyük niteliklere sahiplerdi ve bilgi ve idealizmin ruhu [aralarında] yükseliyordu." Daha da önemlisi, onların "düzen dünyasında ikamet eden zayıflar, ılımlılar ve iyi huylular"ı küstüren isyankârlığı, Yahudi halkını ileriye götürecekti; eğer Yahudiler ilerleyecek ve kaderlerini yerine getirecekse,

[1] "Eulogy," Ravitsky'de, *Messianism*, 99.

onların dinamizmi çok önemliydi.[1] Siyonist öncülerden övgüyle söz ettiğinde, insanların mevcut düzenin ritmini ve kısıtlamalarını kabul etmek zorunda oldukları ve çizginin dışına çıkmış olanların topluma ciddi bir zarara neden olduğu premodern çağın hikmetine tamamen zıt nitelikleri seçti.[2]

> Bu ateşli ruhlar, herhangi bir sınırlamaya tâbi olmayı reddederek kendilerini savunuyorlar...Güçlü olan, bu güç gösterisinin, dünyayı düzeltmek, ulus, insanlık ve dünyayı canlandırmak için geldiğini biliyor. Yalnızca başlangıcında, bu kaos biçiminde görünür.[3]

Talmud döneminin hahamları genç erkeklerin, yaşlılarına karşı ayaklanacakları bir "kabalık ve küstahlık çağı"[4] yaşanacağını öngörmediler mi? Bu üzücü isyan basitçe "Mesih'in ayak sesleri, kasvetli adımlar, nadir bulunan, neşeli bir varoluşa yol açan adımlardı."[5]

Kook eninde sonunda Siyonist girişimin Filistin'de dini bir yenilenmeye yol açacağına inanıyor olsa da, yeni Sekülerliği kucaklayan ilk dindar düşünürlerden biriydi. Dindarlar ve sekülerlerin –sırasıyla *mitos* ve *logos*un temsilcileri olarak– barışçıl bir biçimde beraber var olduklarını görmek yerine, Kurtuluşun sentezine yol açacak, Hegelci zıtların diyalektik çatışması görüşünü geliştirdi. Sekülerler dindarlarla çatıştı, ancak bu isyan sırasında Siyonistler tarihi yeni bir tamamlanmaya doğru itiyorlardı. Yaradılışın tamamı, çoğunlukla acı verici bir şekilde, ilahi olanla nihai bir birleşmeye doğru sevk ediliyordu. Kook, birinin bunu, modern biliminin açıkladığı evrimsel süreçlerde ya da geleneksel düşünceleri yok eden ancak yeni anlayışlara yol açan Copernicus, Darwin ya da Einstein'ın bilimsel devrimlerinde görebileceğine inandı.

---

1 "Eder Ha-Yakel," Ravitsky'de, *Messianism*, 107.

2 "Orot," Ravitsky'de, *Messianism*, 102.

3 *A.g.e.*

4 M. Sotah 9:7.

5 "Orot," Ravitsky'de, *Messianism*, 108.

Birinci Dünya Savaşının şiddetli ıstırabı dahi, Lurianik tabirle "kanalların parçalanması," yani sonunda dünyamızda kutsallığı eski haline getirecek yaratıcı sürecin parçası olarak görülebilir.[1] Bu dindar Yahudilerin Siyonist isyanı nasıl görmeleri gerektiğiydi. Kook cesurca "Tevrat kanunlarının geçersiz kılınması gereken zamanlar var" diye itiraz etti. İnsanlar farklı bir yol aradıklarında, her şey yeni ve eşi benzeri görülmemişti, bu nedenle "meşru yolu göstermek için kimse yoktur ve bu nedenle amaç sınırların patlamasıyla başarılır." O, "dışarıdan içler acısı bir durumdaydı, fakat içte bir sevinç kaynağıydı!"[2]

Kook zorlukların üstünü örtmedi. Dindar ve seküler Yahudiler arasında "büyük bir savaş var"dı. Her iki kamptakilerinde kendilerince haklı tarafları vardı: Siyonistler gereksiz kısıtlamalara karşı mücadele etmekte haklıyken, Ortodokslar da anlaşılabilir bir şekilde geleneklerin erken terk edilmesinden kaynaklanacak kaostan endişe duyuyorlardı. Fakat her iki taraf da hakikatin bir yüzüne sahipti.[3] Aralarındaki çatışma sadece Yahudilerin değil, fakat tüm dünyanın fayda sağlayacağı harika bir senteze yol açacaktı. "Dünyanın bütün medeniyetleri, ruhumuzun rönesansı tarafından yenilenecek" diye kehanette bulundu; "Bütün dinler yeni ve kıymetli kıyafetler giyecekler, kirlenmiş, berbat ve temiz olmayan her şeyi atacaklar."[4] Mesiyanik bir rüyaydı. Kook gerçekten son çağda yaşadığına ve kısa süre içerisinde insanlık tarihinin nihai olarak tamamlanmasına tanık olacağına inanıyordu.

Kook, zamanının olağanüstü gelişmeleri ile Kabalanın zamansız sembollerini ilişkilendiren yeni bir mit geliştiriyordu. Ancak modern çağın bir adamı olarak, mitini geleceğe yöneltti; tarihi ileriye doğru sürükleyen, acılı ve çalkantılı bir dinamiği tasvir ediyor. Kook, Yahudi okuyucularını, şeylerin

---

1 *A.g.e.*, 104-11.

2 "Arpeli Tohar," Ravitsky'de, *Messianism*, 105.

3 "Orot ha Kodesh," Ravitsky'de, *Messianism*, 117.

4 Kook, "The War," Herzberg'de, *The Zionist Idea*, 423.

olduğu ve olması gerektiği hali kabule ikna etmek yerine, geçmişin kutsal kanunlarını parçalayarak yeniden başlamanın gerektiğini savunuyordu. Ancak bu modern dürtülerine rağmen, Kook'un miti halen önemli bir yönüyle premodern dünyaya aitti. İki kamp görüşü, dindar ve seküler Yahudi, eski *mitos* ve *logos* algısına o kadar benziyordu ki, eşit bir şekilde emeğin bölüşümünü sunuyordu, *Logos*un her zaman yaptığı gibi, tarihi ileriye götüren rasyonel pragmatistlerdi, bu arada *Mitos* ve kült dünyasını temsil eden dindar bu faaliyete anlam veriyordu. Kook Ortodokslara, "Biz muska –*tefillin*– yaparız," "gönüllüler tuğla döşer"[1] demeye bayılıyordu. Mit olmadan Siyonistlerin faaliyetleri sadece anlamsız değildi, aynı zamanda da potansiyel olarak şeytaniydi. Kook, bunun farkında olmasalar da, Siyonistlerin, kutsal bir şekilde tasarlanmış planını gerçekleştirmekte ona yardım eden, Tanrı'nın araçları olduğuna inanıyordu. Onların dini isyanını kabul edilebilir hale getiren tek şey buydu ve çok yakında –Kook bunun kendi hayatında olabileceğini belirtti– Kutsal Topraklarda dinsel bir devrim olacaktı ve tarih kurtarılmış olacaktı.

Muhafazakâr çağın disiplinlerine uygun olarak, Kook mitinin bir ideoloji haline gelmesini, bir eylem için bir taslak olmasını istemedi. Her halükârda, az sayıda takipçisi vardı ve kendi yaşamı boyunca bir tür kaçık olarak görüldü. Kook, Filistin'deki Siyonist faaliyetin acil sorunlarına siyasi bir çözüm önermedi. Tanrı her şeye sahipti. Kook'un *mitosu* basitçe takipçilerinin, gerçekte neler olup bittiğini görmesini sağladı. Kook, gelecekteki Yahudi devletinin alması gereken politik biçime tamamen kayıtsız görünüyordu. Oğlu Zvi Yehuda'ya (1891-1981), "Benim için, benim asıl meselem, kutsallığa sağlam bir şekilde oturmuş dinsel içeriktir" diye yazdı. "Bana göre açıktır ki, hükümet düzeyinde ne gibi gelişmeler olursa olsun, ruh güçlü olursa, arzulanan hedeflere

---

[1] Bernard Avishai, *The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel* (New York, 1985), 94.

götürebilir; zira özgür, parlayan kutsallığın yüce tezahürüyle hükümetin tüm yollarını aydınlatabileceğiz."[1] Günümüzde, kurtarılmamış siyaset yozlaşmış ve zalimdi. Kook, "kötülük çağında idare edenlerin korkunç adaletsizliklerinden tiksindi." Neyse ki, Yahudiler, MS 70'te Kutsal Toprakları kaybettiklerinden ve sürgüne gönderildiklerinden bu yana politikada aktif bir rol üstlenememişlerdi; dünya ahlaken ve dinsel olarak dönüşene kadar, Yahudiler politikadan uzak durmalıydılar. "Kan dökmeye neden olduğu ve kötülük için hüner gerektirdiği sürece, hükümet isleriyle ilgilenmek Yakup'a göre değildi. Fakat çok yakında "dünya daha saf olacaktı"[2] ve bu olduğunda Yahudiler yürürlüğe koymak istedikleri hükümet şekilleri ve pratik politikalara akıllarını koyabilirdi. "Rabbın insanları, topraklarına kesin bir şekilde yerleştikten sonra, onu cüruflarından arındırmak, ağzındaki kanı ve dişleri arasındaki iğrençliği temizlemek için, dikkatlerini [jeo]politik âleme çevirebilirlerdi."[3] Premodern dünyada, mitin pratik eyleme geçirilmemesi gerekiyordu; bu *logos*un ve –Kook'un planında– öncülerin işiydi.

Kook mevcut dönemde Ortodoks dünyasında tabu gücü elde etmiş bir inanç olan, dinin ve siyasetin uyumsuz olduğunu halen hissediyordu. Dini terk eden Siyonistler bütün pratik çalışmaları yapıyorlardı.

Kook, İsrail Devletinin kurulmasından on üç yıl önce 1935'te öldü. Yahudilerin, Arap Filisti'ninde kendilerine bir devlet kurmak için, içine sürüklendiği korkunç önlemleri görebilecek kadar yaşamadı. Ne 1948'de 750.000 Filistinlinin evlerinden atılmasına ne de Arap-İsrail savaşları sırasında akan Arap ve Yahudi kanına tanıklık etti. İsrail Devletinin kuruluşundan elli yıl sonra bile, Kutsal Topraklardaki Yahudilerin çoğunluğunun hâlâ seküler olacağı gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalmadı. Oğlu Zvi Yehuda, bunları görecek

---

1 "Iggerot ha Regati," Ravitsky'de, *Messianism*, 120.

2 "Orot," Ravitsky'de, *Messianism*, 120.

3 "Iggerot ha Reiyah," Ravitsky'de, *Messianism*, 121.

ve yaşlılığında babasının *mitos*unu pratik, politik eylem için bir program yapacak ve köktendinci bir hareket yaratacaktı.

Ancak bu korkunç zamanlarda, Yahudilerin politik hayattan uzak durmaları mümkün müydü? Modern toplum giderek anti-Semitik hale gelmekle kalmadı, aynı zamanda sekülarizm Yahudi toplumun da büyük gedikler açtı ve geleneksel yaşam biçiminin altını oydu. Doğu Avrupa'da modernleşme henüz başlamıştı. Rusya ve Polonya hahamlarından bazıları yeni dünyaya sırtını dönmeye ve siyasetten uzak durmaya devam ediyorlardı. Adına layık olan bir Yahudi, demokratik bir devlette modern politik hayatın vazgeçilmez bir parçası olan pazarlık ve uzlaşmaya katılarak, bütünlüğünü kirletebilirdi? Bunu Tevrat'ın mutlak talepleriyle nasıl bağdaştırabilirdi? Yahudi-olmayanlar ile anlaşmalar yaparak ve onların siyasi kurumlarına bulaşarak Yahudiler kâfir dünyayı topluluğa getireceklerdi ve bu kaçınılmaz olarak onu bozacaktı. Fakat büyük Misnagdik *yeshivot* ve Polonya'nın Ger kentinin Hasidimlerinin ilkeleri ihtilafa düştüler. Çeşitli Siyonist partilerin ve Yahudi sosyalist partilerinin, Yahudileri Tanrısız bir yaşam biçimine çektiğini görebiliyorlardı. Sekülarizme ve asimilasyona doğru sürüklenmeyi durdurmak istediler ve esasında bu modern tehlikelerin, kendi şartlarına göre modern yollarla karşılanması gerektiğine inandılar. Dindar Yahudiler, sekülerlerle kendi silahlarıyla savaşmalıydılar. Bu, Ortodoks çıkarlarını korumak için, modern bir politik partinin kurulması anlamına geliyordu. Bunun tamamen yeni bir fikir olmadığını iddia ettiler. Uzun süredir Rusya ve Polonya Yahudileri, Yahudi topluluğunun refahını korumak için, hükümetle *shtadlanut* (politik diyalog veya müzakereler) yürütüyorlardı. Yeni Ortodoks partisi bu çalışmayı ancak daha etkin ve organize bir biçimde devam ettirecekti.

1912'de Misnagdik *roshey yeshivot* ve Ger Hasidim yeni bir parti olan Agudat İsrail'i kurdu ("İsrail Birliği"). Bunlara, 1901'de Haham Isaac Jacob Reines (1839-1915) tarafından kurulan "dindar Siyonistler"in bir birliği olan Mizrachi üye-

leri katıldı. Mizrachi, Filistin'deki Siyonist girişimi tamamen dindar bir hareket olarak gören haham Kook'tan gayet farklı ve daha az radikaldi. Daha katı Ortodoks olan Reines, kabul etmedi: Siyonistlerin politik faaliyetlerinin herhangi bir dini önemi yoktu, ancak bir Yahudi anavatanının yaratılması zulüm gören insanlar için pratik bir çözümdü ve bu nedenle Ortodoksların desteğini almayı hak ediyordu. Eğer bir gün Filistin'de bir anavatan kurulursa, Mizrachi'nin görüşüne göre bu, dinsel bir yenilenmeye ve orada samimi bir şekilde Tevrat'a riayete götürebilirdi. Bununla birlikte, 1911'de Mizrachi delegeleri, Kongre, Filistin'deki dini okulları için onlara eşit fon sağlamayı kabul etmediği için, Basel'deki Onuncu Siyonist Kongresini terk ettiler. Artık, radikal sekülerleşmeye bağlı görünen, ana-akım Siyonizm ile işbirliği yapamayacakları için, kısa sürede Doğu ve Batı Avrupa'da şubeleri olan Agudat İsrail'e katılmaya hazırlanıyorlardı.

Ancak Batıdaki Agudat üyeleri hareketi, doğrudan aktivizm konusunda hâlâ çok temkinli hisseden Rus ve Polonya Yahudilerinden çok farklı bir pencereden gördüler.[1] Rusya ve Polonya'daki Yahudiler Agudat'ı yalnızca savunma örgütü olarak görüyorlardı; Görevi sadece Doğu Avrupa hükümetlerinin modernleşmeye çalıştıkları bu önemli zamanda Yahudi çıkarlarını korumaktı. Aktivizmlerini asgari seviyede tuttular, modern bir politik çerçeve içerisinde Yahudilerin payını iyileştirmeye çalıştılar, Siyonizmi küçümsediler ve Polonya devletine bağlılıklarını açıkça ifade ettiler. Ancak modernleşmenin çok ilerlemiş olduğu Batıda, Yahudiler farklı bir şey için hazırdı. Batıdaki çoğu Agudat üyesi, Museviliğin modern bir şekli olan, neo-Ortodokstu. Artık modern dünyaya alışmışlardı ve artık daha fazla yeninin şoklarını kontrol altına almaya çalışmak yerine, bunu değiştirmek istediler.

---

[1] Alan L. Mittelman, "Fundamentalism and Political Development: The Case of Agudat Israel," Laurence J. Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (New York ve Londra, 1993), 225-31.

Partilerini savunma amaçlı bir organizasyon olarak görmek yerine, bazıları Agudat'ın saldırıya geçmesini ve yeni başlayan bir köktendincilik geliştirmesini istediler.

Jacob Rosenheim (1870-1965) için, Agudat'ın kuruluşu, Doğu Yahudileri için olduğu gibi yalnızca biraz üzücü bir gereklilik değil kozmik bir olaydı. MS 70'ten beri ilk kez Yahudilerin "birleşmiş ve karar verecek bir merkezi vardı."[1] Agudat, Tanrı'nın İsrail üzerindeki hâkimiyetini sembolize ediyordu ve Yahudi dünyasının merkezi organizasyonu haline gelmeliydi. Yine de Rosenheim politikayla ilgili biraz midesi bulanmış hissediyordu ve Agudat'ın faaliyetlerini Yahudi okullarını ve Yahudilerin ekonomik haklarını korumakla sınırlamasını istedi. Genç üyeler daha radikaldi ve ruh olarak Protestan köktendincilere daha yakındılar. Isaac Breuer (1883-1946), Agudat'ın inisiyatifi ele geçirmesini ve Yahudi toplumunun reformu ve kutsallaştırılması için bir kampanya başlatmasını istedi. Premilenyumcular gibi, dünyada Tanrı'nın faaliyetlerinin "işaretlerini" görebiliyordu. Büyük Savaş ve Balfour Deklarasyonu "Mesih'in ayak izleri"ydi. Yahudiler burjuva toplumunun yozlaşmış değerlerini reddetmeli, Avrupa hükümetleriyle işbirliği yapmayı bırakmalı ve Tevrat'a dayanan teokratik devletlerini kuracakları, Kutsal Topraklarda kendi kutsal yerleşim bölgelerini yaratmalıydılar. Yahudi tarihi ters gitti; Yahudiler kutsal gelenekten kaçtılar; şimdi Yahudi tarihini tekrar yoluna koyma zamanıydı ve eğer Yahudiler ilk adımı atarsa, yozlaşmış diasporadan çıkarak, temel değerlerine dönerlerse ve "Toprakları"nda Tevrat'a göre yaşarlarsa, Tanrı Mesih'i gönderirdi.[2]

Yahudi araştırmacı Alan L. Mittelman, Agudat'ın ilk tecrübesinin köktendinciliğin çalışma şeklini gösterdiğini belirtiyor. Bu, modern seküler topluma karşı hemen düşünülmeden gösterilen bir refleks değildir, fakat modernleşme süreci oldukça ilerledikten sonra gelişir. Başlangıçta gele-

[1] *A.g.e.*, 231.

[2] *A.g.e.*, 234.

nekçiler –Doğu Avrupalı Agudat üyeleri gibi– inançlarını yeni meydan okumalara uyarlama yollarını bulmaya çalışırlar. Bazı modern fikir ve kurumları benimser ve bunların geleneğe yabancı olmadığını ve inancın bu değişiklikleri içine alacak kadar güçlü olduğunu ispatlamaya çalışırlar. Fakat toplum daha seküler ve rasyonel hale geldiğinde, bazıları yeniliklerini kabul edilemez bulurlar. Seküler modernliğin tüm güdüsünün, muhafazakâr premodern din ritmine taban tabana zıt olduğunu ve temel değerleri tehdit ettiğini anlamaya başlarlar. İlk prensiplere dönen ve karşı-saldırı planlayan "köktendinci"ler bir çözüm üretmeye başlarlar.[1]

Kitapta ele aldığımız Müslümanlar henüz bu aşamaya gelmemişti. Modernleşme Mısır'da tamam olmaktan çok uzaktaydı ve İran'da henüz gerçekten başlamamıştı. Müslümanlar ya yeni fikirleri İslami bir bağlamda özümsemeye ya da seküler bir ideolojiyi benimsemeye çalışıyorlardı. Bu ilk taktikler bazı Müslümanların gözünde, yetersiz kalana kadar, köktendincilik İslam dünyasında ortaya çıkmayacaktı. Sekülarizmi İslami yok etme girişimi olarak göreceklerdi ve gerçekten sekülarizm, Batı modernitesinin yabancı bir bağlamda uygulanmaya çalışıldığı Ortadoğuda, çoğunlukla çok saldırgan olarak ortaya çıktı.

Bu, yeni seküler Türk devletinde gözle görünüyordu. Birinci Dünya Savaşından sonra, Almanya tarafında savaşan Osmanlı İmparatorluğu, imparatorluğu parçalayıp eski Osmanlı vilayetlerinde mandalar ve sömürgeler kuran Avrupalı müttefikler tarafından yenilgiye uğratıldı. Yunanlar Anadolu'yu ve eski Osmanlı'nın kalbini işgal ettiler. 1919-1922 yılları arasında, Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), Türk ulusal güçlerine bağımsızlık savaşında liderlik yaptı ve Avrupalıları Türkiye'den uzak tutmakta ve modern Avrupa çizgilerinde işleyen bağımsız bir devlet kurmakta başarılı oldu. Bu, İslam dünyasında benzeri görülmemiş bir adımdı. 1947 yılına gelindiğinde Türkiye etkin bir bürokrasi ve ka-

[1] *A.g.e.*, 235.

pitalist bir ekonomi edinmişti ve Ortadoğuda ilk çok partili laik demokrasi olmuştu. Fakat bu başarı etnik bir temizlik eylemiyle başladı. 1894-1927 yılları arasında birbiri ardına gelen Osmanlı ve Türk hükümetleri, burjuvazinin yaklaşık yüzde 90'ını oluşturan yabancı unsurlardan kurtulmak için Anadolu'nun Rum ve Ermeni sakinlerini sistematik olarak kovdular, sınırdışı ettiler veya katlettiler. Bu tasfiye sadece yeni devlete ayırt edici bir Türk ulusal kimliğini vermekle kalmadı, aynı zamanda Atatürk'e modern bir sanayileşmiş ekonomi yaratmak için hükümetiyle işbirliği yapacak tamamen Türk bir ticaret sınıfı yaratma şansını verdi.[1] En az bir milyon Ermeninin katledilmesi 20. yüzyıldaki ilk soykırım eylemiydi ve Haham Kook'un korktuğu gibi, seküler milliyetçiliğin, din adına yapılan Haçlı Seferleri ve tasfiyeler kadar ölümcül olabileceğini gösterdi.

Atatürk'ün Türkiye sekülarizasyonu da agresifti. İslamı "Batılılaştırma"ya ve hukuki, politik veya ekonomik bir etkisi olmayan özel bir inanç haline indirgemeye kararlıydı. Din devletin boyunduruğu altına alınmalıydı. Sufi tarikatları kaldırıldı; Tüm medrese ve Kuran okulları kapatıldı; Batılı kıyafetler kanunla dayatıldı; kadınların peçe ve erkekleri fes giymesi yasaklandı. Nakşibendi tarikati lideri Şeyh Said, Atatürk'ün hızlı ve etkili bir şekilde iki ay içinde bastırdığı bir isyan başlattığında, İslam son savunmasını yaptı. Batıda sekülarizasyon özgürleştirici olarak yaşandı; Erken evrelerinde dahi dindar olmanın yeni ve daha iyi bir yolu olarak kabul edildi. Sekülarizm çoğunlukla daha fazla hoşgörüye götüren olumlu bir gelişme oldu. Ancak Ortadoğuda, sekülerleşme şiddetli ve zorlayıcı bir saldırı olarak yaşandı. Daha sonraki Müslüman köktendinciler, sekülerleşmenin İslamın yok edilmesi anlamına geldiğini iddia ettikleri zaman, çoğu kez Atatürk örneğini işaret edeceklerdi.

Mısır, Türkiye kadar hızlı bir şekilde bağımsızlık ya da demokrasiyi elde edemedi. Birinci Dünya Savaşından sonra

[1] Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Londra, 1990), 64.

Mısır milliyetçileri bağımsızlık talep ettiler; İsyanlar vardı, İngilizler saldırıya uğradı, demiryolu hatları yerlerinden söküldü ve telgraf hatları kesildi. 1922'de İngiltere, Mısır'da belirli bir ölçüde bağımsızlığa izin verdi. Hidiv Fuad yeni kral oldu; Mısır'a liberal bir anayasa ve temsilci, parlamenter bir organ verildi. Ancak bu gerçek bir demokrasi değildi. İngiltere savunma ve dış politikanın kontrolünü elinde bulundurmaya devam etti; bu nedenle gerçek bir bağımsızlık yoktu. 1923-1930 yılları arasında İngilizlerin geri çekilmesini talep eden popüler Wafd Partisi, liberal anayasaya göre yapılan üç büyük seçimi de kazandı; ancak her seferinde İngilizlerin ya da kralın baskısıyla istifaya zorlandılar.[1] Yeni demokratik yapılar sadece kozmetikti ve bu bağımlılık, modern ruh için gerekli olan özerkliği geliştirmelerinde Mısırlılara yardımcı olmayacaktı. Üstelik İngilizler seçim sürecine müdahale ediyor göründükçe, demokratik ideal o kadar kirlenmiş olarak ortaya çıktı.

Bununla birlikte 20. yüzyılın ilk otuz yılında önde gelen Mısır düşünürleri seküler bir ideale eğilimli görünüyorlardı. İslam, Abduh'un müritlerinden biri olan Lüfti el-Sayyid'in (1872-1963) çalışmalarında çok az rol oynadı. Batının başarı sırrının milliyetçilik ideali olduğuna ve modern kurumların İslami bir temel üzerine kurulmasının gerekliliğine ikna olmuştu. Lüfti'nin İslama bakışı tamamen araçsaldı. Kesinlikle din modern ulusal bilincin yaratılmasında önemli bir rol oynadı, ancak birçok unsurdan yalnızca bir tanesiydi. İslamın sunacağı özel ya da ayırt edici hiçbir şey yoktu. Çoğu Mısırlı Müslüman olduğundan, İslam Mısır'ın devlet dini olmalıydı; onların medeni erdemleri geliştirmelerine yardımcı olacaktı, ancak başka bir toplumda başka bir inanç da aynı işi yapabilirdi.[2] Daha da radikal olanı, modern Mısır'ın İs-

---

[1] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 cilt (Chicago ve Londra, 1974), III, 171.

[2] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Oxford, 1962), 170-83.

lamla olan bağını tamamen koparması gerektiğini savunan, Ali Abdurrazık'ın (1888-1966) *al-İslam wa usul al-hukm* ("İslam ve İktidarın Temelleri," 1925) isimli kitabıydı. Halifelik kurumunun Kuran'da belirtilmediğini ve Muhammed Peygamberin 20. yüzyıl algısıyla bir devlet ya da hükümet başkanı olmadığına dikkat çekti, bu nedenle Mısırlıların tamamıyla seküler, Avrupa tarzı yönetim kurmasını engelleyecek hiçbir şey yoktu.[1]

Abdurrazık'ın kitabına karşı büyük bir protesto vardı. Özellikle gazeteci Reşid Rıza (1865-1935), bu tür düşüncelerin sadece Müslümanların birliğini zayıflatacağını ve onları Batı emperyalizmine daha kolay av olmasına neden olacağını ifade etti. Seküler seçeneği almak yerine Rıza, Şeriat temelli tamamen modernize edilmiş bir İslam devletinin kurulmasını teklif eden ilk Müslüman oldu. Abidevi eseri *Hilafet*'te (1922-23) halifeliğin restorasyonunu savundu. Rıza, Abduh'un biyografisini yazdı ve onun ateşli bir hayranıydı, ancak Batılı düşünceyi iyi bilse de hiçbir zaman Abduh kadar Avrupalılar arasında kendini evinde gibi hissetmedi. Halifelik gerekliydi, çünkü Müslümanların Batıya karşı etkili bir şekilde birleşmesini sağlıyordu, fakat bu uzun soluklu bir çözümdü. Gerçekten modern bir halifelik tekrar kurulmadan önce uzun bir hazırlık dönemi olması gerekecekti. Rıza gelecekteki halifeyi, şeriatı sulandırmadan modernize edebilmesi için, İslam hukukunda gayet uzman olan büyük bir müçtehid olarak gördü. Böylece modern Müslümanların gerçekten uyabilecekleri kanunlar oluşturacaktı, çünkü dışarıdan ithal edilmek yerine kendi geleneklerine dayanıyor olacaktı.[2]

Rıza, İbn Teymiye ve Abdülvahhab geleneğinde tipik bir Müslüman reformcuydu. Kaynaklara *"ad fontes"* dönerek yabancı tehditlere karşı koymak istedi.[3] Modern Müslüman-

[1] *A.g.e.*, 183-89.

[2] *A.g.e.*, 240-43.

[3] *A.g.e.*, 224,230.

lar, yalnızca Müslümanların ilk nesli olan *selef*in ideallerine dönerek, yeni ve canlı bir İslam yaratabilirlerdi. Fakat Rıza'nın *selef*i hareketi geçmişe kölece bir dönüş değildi. Modernleşme sürecinin erken safhasındaki diğer reformcular gibi, modern Batının ilim ve değerlerini İslami bir bağlama yerleştirerek özümsemeye çalışıyordu. İslam hukuku okudukları sırada, öğrencilerin uluslararası hukukun prensiplerine, sosyolojiye, dünya tarihine, dini kurumların organizasyonuna ve Batı bilimine aşina olmaları için bir fakülte kurmak istedi. Bu şekilde, (Rıza'nın umutsuzca zamanın gerisinde kaldığını düşündüğü) Ezher'deki âlimlerin aksine, kendi zamanlarının insanı olacak ve geleneğe sadık yenilikçi bir *içtihad* icra edebilecek, yeni bir *ulema* sınıfı ortaya çıkacaktı. Bir gün bu yeni *ulema*dan biri modern halife olabilirdi.[1] Rıza köktendinci değildi; karşı söylem oluşturmak yerine hâlâ İslam ile modern Batı kültürü arasında bir evlilik yapmaya çalışıyordu, fakat eserleri geleceğin köktendincilerini etkileyecekti. Rıza hayatının sonlarına doğru giderek artan bir şekilde Mısır milliyetçilerinden ayrıldı. Sekülarizmin cevap olduğunu düşünmüyordu. Atatürk'ün acımasızlığı karşısında dehşete düşmüştü. Devlet en büyük değer haline geldiğinde ve ulusun menfaatlerini artırmak için pragmatik fakat acımasız politikalardan yöneticiyi sakındıracak hiçbir şey olmadığında bu mu oluyordu? Rıza –Hıristiyan Batıda olmasa da– Ortadoğuda zulüm ve hoşgörüsüzlüğün dinin gerilemesinden kaynaklandığına inanıyordu.[2] Mısır'ın önde gelen düşünürlerinden birçoğunun İslamdan uzaklaştığı bir dönemde Rıza, modern Müslüman devletlerin, daha önce yapmamış oldukları kadar, dini kısıtlamalara ihtiyaç duyduklarına inandı.

Mısır'da insanlar Avrupa'nın başarısının "sırrı"nın milliyetçilik olduğuna inanmışlardı, 20. yüzyılın ilk yıllarında İranlılar bu "sır"rın anayasal hükümet olduğuna inanmıştı.

---

1 *A.g.e.*, 243-44.

2 *A.g.e.*, 242.

Bu noktada, birçok Mısırlı gibi, İranlılar da Batı gibi olmak istiyordu. 1904'te, yakın zamanda anayasal hükümeti benimsemiş olan Japonya, Rusya'yı dehşet bir yenilgiye uğratmıştı. Reformculara göre, yakın zamana kadar Japonya, İran kadar cahil ve geri kalmış bir ülkeydi, ancak şimdi anayasası sayesinde Avrupalılarla aynı seviyedeydi ve kendi oyunlarında onları yenebiliyordu. Hatta bazı *ulema*, şahların despotik yönetimini sınırlandırmak için temsili hükümete ihtiyaç olduğuna ikna olmuştu. Liberal bir *müçtehid* Seyyid Muhammed Tabatabai'nin açıkladıgi gibi:

> Kendimiz anayasal bir rejim görmemiştik. Ama biz bunu duyduk ve anayasal ülkeleri görenler, bir anayasal rejimin ülkeye güvenlik ve refah getireceğini söyledi. Bu bize bir istek ve heyecan yarattı.[1]

Savunur konumda *medrese* dünyasına geri çekilen Mısır *ulemas*ının aksine, İran *ulemas*ı çoğu zaman değişimin öncüsüydü ve yakında gerçekleşecek olaylarda belirleyici bir role sahip olmaya devam edecekti.

Aralık 1905'te Tahran Valisi, hükümetin emrettiği gibi fiyatları düşürmeyi reddeden birçok şeker tacirinin ayaklarına sopayla vurulmasını emretti. Onlar yüksek ithalat vergilerinin yüksek fiyatları zorunlu kıldığını iddia ettiler. Başbakan Ain el-Dauleh'in tarafından çıkarılıncaya kadar, büyük bir *ulema* ve pazarcı topluluğu Tahran'daki hanedan camiine sığındı. Bir seferinde önemli sayıda molla, Tabatabai'yi, şahın temsili "adalet evi" kurmasını talep ederek önemli türbelerden birine kadar izlediler. şah kabul etti ve *ulema* Tahran'a döndü, ancak başbakan bu sözü yerine getirmek için herhangi bir emare göstermeyince, orada ve illerde isyan çıktı ve popüler vaizler hükümeti kürsülerden kınadı ve halkı harekete geçirdi. Son olarak Temmuz 1906'da 14.000 tüccar İn-

[1] Azar Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics," Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn. ve Londra, 1983), 57.

giliz Büyükelçiliğine sığındığında, Tahran Mollaları Kum'a kitlesel bir çıkış yaptılar. Protestocular Ain el-Dauleh'in görevden alınmasını ve bir *meclis* ("temsilci meclisi") kurulmasını talep ederken işler durdu ve daha bilgili reformcular bir *meşruti* ("anayasa") tartışması başlattılar.[1]

Anayasa Devrimi başlangıçta başarılıydı. Başbakan temmuz ayı sonunda görevden alındı ve önemli sayıda seçilmiş *ulema* içeren ilk *meclis*, Ekim ayında Tahran'da açıldı. Bir yıl sonra yeni şah Mehmed Ali Belçika anayasasına göre modellenen Kanun-i Esasiyi imzaladı. Bu, hükümdarın önemli konularda meclisin onayını istemesini gerektiriyordu; (Farklı bir inanca sahip olanlar da dahil olmak üzere) tüm vatandaşlar kanun önünde eşitlikten memnun kaldı ve anayasa kişisel hak ve özgürlükleri garanti altına aldı. Tüm İran'da kısa süreli liberal bir hareketlilik yaşandı. Birinci Meclis, basına yeni özgürlükler kazandırdı ve derhal hicivsel ve eleştirel makaleler yayımlanmaya başladı. Yeni topluluklar oluştu, bir ulusal banka için planlar vardı ve yeni belediye meclisleri seçildi. *Müçtehidler* Ayetullah Tabatabai ve Seyyid Abdullah Behbehani, şeriatın statüsünü koruyabilmek için anayasaya birkaç madde eklemeyi başaran muhafazakâr partiyi yönetirken, Tebriz'in zeki genç milletvekili Seyyid Hasan Taqızade, sol eğilimli demokratik bir partiye önderlik etti.

Fakat liberal din adamları ve reformcular arasındaki bu işbirliği gösterisine rağmen, Birinci Meclis derin bölünmeleri ortaya çıkardı. Muhalefet çevrelerine mensup vekillerin birçoğu, *ulema*yı küçümseyen, Mülküm Han ve Kirmani'yle bağlantılıydı. Birçoğu devrimci fikirleri yayması için oluşturulmuş *encümenler*in ("gizli topluluk") üyesiydi ve bazı daha radikal *ulema*nın bu gruplarla bağlantısı olsa da reformcular genelde din adamı karşıtıydı ve *ulema*yı ilerlemenin önünde engel olarak görüyorlardı. Eğer *ulema*, anayasanın, şeriatı bu toprakların kanunu yapacağı beklentisiyle refor-

[1] Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn. ve Londra, 1981), 72-73.

mcularla işbirliği yaptıysa, hayal kırıklığına uğradı. Birinci Meclis derhal, eğitim gibi konularda din adamlarının gücünü sınırlamaya yönelik adımlar attı ve ironik bir şekilde, pek çok Molla'nın desteklediği Anayasal Devrim, ülkedeki muazzam güçlerinin sona erdiği tarihin başlangıcını işaret etti.[1]

Şii *ulema* daha önce hiç siyasette böylesine aktif bir rol oynamamıştı. Bazı akademisyenler, öncelikle kendi ayrıcalıklarını ve çıkarlarını koruma ve kâfir Batının tecavüzünden kaçınma arzusuyla motive olduklarına inanmaktadır;[2] diğerleri, şahların despotik gücünü sınırlayacak bir anayasayı teşvik ederek, daha liberal olan *ulema*nın, eski Şii görevi olan zorbalığa karşı çıkmayı yerine getirdiklerine dikkat çekmektedir.[3] *Ulema*nın büyük gücünü önemseyen yalın reformcular, devrim sırasında Müslüman duyarlılıklarını rahatsız etmemek için dikkatli davrandılar, ancak uzun süredir din adamlarına karşı düşmanlık besliyorlardı ve iktidara geldikleri an hukuk sistemini ve eğitimi sekülerleştirmeye kararlıydılar. Bu sekülerleşmenin tehlikelerini ilk tespit edenlerden biri, 1907'de anayasayı protesto etmeye başlayan, Tahran'ın önde gelen üç din adamından biri olan Şeyh Fadlullah Nuri'ydi (1843-1909): Kayıp İmamın yokluğunda tüm hükümetler gayrimeşru olduğuna göre, yeni parlamentonun da İslami olmadığını savundu. Meclis değil, *müçtehidler* İmamın temsilcileriydi ve onlar, halkın haklarını korumalı ve yasalar çıkarmalıydı. Bununla birlikte, bu yeni sistem altında din adamları sadece diğerleri arasında bir kurum haline gelecekti; artık halkın önde gelen manevi rehberleri olmayacaklardı ve din tehlikeye girecekti. Nuri, meclisin en

---

1 Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent; Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, N.Y., 1982), 184-86.

2 Nikki R. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran," Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1972), 227.

3 Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran," Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis*, 231-34.

azından kararlarını şeriata uydurmasını talep etti. İtirazlarından dolayı anayasa değiştirildi: Meclis tarafından seçilen beş *ulema*dan oluşan panel, kutsal İslam yasasıyla çelişen mevzuatı veto etme yetkisiyle kuruldu.[1]

Buna rağmen Nuri bir azınlık görüşünü dile getirdi. Necef'teki *müçtehid*lerin çoğunluğu anayasaya destek verdi ve bunu yapmaya devam edeceklerdi. Kayıp İmamın doğrudan rehberliği olmadan yasanın doğru bir şekilde uygulanmasının mümkün olmadığı gerekçesiyle Nuri'nin bir şeriat devleti için yapmış olduğu talebi reddettiler. Yine de Şianın manevi kavrayışları, politikanın sekülerleşmesini teşvik etti ve halen devlet gücüyle dini uyumsuz olarak gördüler. Birçok din adamı, sarayın artan yolsuzluklarından ve Kaçarların yabancılara kabul edilemez mali imtiyazlar vermesine ve pahalı krediler almasına neden olan hükümetin ekonomik güvensizliğinden tiksinti duyuyordu. Bu basiretsiz davranışların Mısır'da askeri işgale sebep olduğunu görmüşlerdi. Anayasa vasıtasıyla, Kaçar devletinin baskıcı politikalarını sınırlamak açıkça tercih edilebilir gibi görünüyordu.[2] Bu bakış açısı, Şeyh Muhammed Hüseyin Naini (1850-1936) tarafından 1909'da Necef'te yayımlanan Ulusa Uyarı ve Halka İzahat (*Admonition to the Nation and Exposition to the People*) adlı kitabında şiddetle ifade edildi. Naini, temsili hükümetin Kayıp İmamdan sonra en iyi şey olduğunu savundu; Despot bir yöneticiyi kısıtlayabilecek bir meclis kurmak, açıkça Şiiye layık bir hareketti. Zorba bir yönetici, İslamın en büyük günahı olan putperestlikten (şirk) dolayı suçluydu, çünkü haksız bir yere kendisine ilahi güç atfediyordu ve tebaasına efendilik yaparak, kendisi Tanrı imiş gibi davranıyordu; Musa Peygamber halkını ezip köleleştiren Firavun'un

---

[1] *A.g.e.*, 237-38; Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran* (çev. Don Reneau; Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1993), 109-10; Tabari, "The Role of the Shii Clergy," 58.

[2] Algar, "The Oppositional Role of the Ulama," 238.

gücünü yok etmek için gönderildi ve onu Tanrı'nın emrine uymaya zorladı. Aynı şekilde, yeni meclis dini uzmanlar paneliyle birlikte şahların Tanrı'nın yasalarına uymasını sağlamalıydı.[1]

Ancak yeni anayasaya karşı en ölümcül muhalefet *ulema*dan değil, bir Rus Kosak tugayının yardımıyla Haziran 1908'de başarılı bir darbe yapan ve meclisi kapatan yeni şahtan geldi; en radikal İran reformcuları ve *ulema* idam edildi. Ancak Tebriz'deki gözde muhafız, şahın güçlerine karşı direndi ve Bakhtiari aşiretinin yardımıyla ertesi ay karşı bir darbeyle şahı tahttan indirdi ve küçük oğlu Ahmet'i, liberal bir naiple tahta geçirdi. İkinci meclis seçildi, ancak Mısır'da olduğu gibi, bu yeni kurulan demokrasi Avrupalı güçler tarafından küçültüldü. Meclis, İngiltere ve Rusya'nın uzun süredir sahip oldukları İran üzerindeki boğucu hâkimiyetlerini yıkmak için Amerikalı genç bir finansçı olan Morgan Shuster'ı İran'ın yıpranan ekonomisinde reform yapmalarına yardım etmesi için atadıklarında, Rus birlikleri Tahran'a ilerledi ve Aralık 1911'de meclisi kapattı. Meclisin tekrar toplanmasına izin verilmesinden üç yıl önceydi ve bu süre zarfında pek çok kişi hayata küstü ve hayal kırıklığına uğradı. Anayasa, umulduğu gibi her derde deva olmadı, yalnızca İran'ın temel güçsüzlüğünü acımasız ve açık bir rahatlığın içine attı.

Birinci Dünya Savaşı İran için çok yıkıcıydı ve birçok İranlıyı güçlü bir hükümet arzusu içinde bıraktı. 1917'de İngiliz ve Rus birlikleri ülkeyi istila etti. Bolşevik Devriminden sonra Ruslar geri çekildi, ancak İngilizler güneydeki üslerini korurken, ülkenin kuzeyinde terk ettikleri bölgelere taşındılar. İngiltere artık İran'ı bir manda yapmak için istekliydi. Ülkede petrol 1908 yılında keşfedildi ve imtiyaz İngiliz vatandaşı William Knox D'Arcy'ye verildi; 1909'da Anglo-Fars Petrol Şirketi kuruldu ve İran petrolü İngiliz Donanmasına yakıt

[1] *A.g.e.*, 238-40; Tabari, "The Role of the Clergy," 58-59.

sağladı. İran şimdi zengin bir ödüldü. Fakat meclis İngiliz kontrolüne karşı direndi. 1920'de ülke genelinde İngiltere karşıtı gösteriler yapıldı, meclis Sovyet Rusya ve ABD'den yardım çağrısında bulundu ve İngiltere bu plandan vazgeçmek zorunda kaldı. Fakat İranlılar bağımsızlıklarını ancak İran petrolüne yönelik kendi planları olan, diğer büyük güçlere başvurarak koruyabildiklerinin çaresiz bir şekilde farkındaydılar. İran'ın artık bir anayasası ve temsili bir hükümeti vardı, ancak meclisin gerçek bir gücü olmadığından, bir işe yaramıyordu. Hatta Amerikalılar, İngilizlerin sürekli seçimlere hile karıştırdığını ve İranlıların "kamuoyunda fikirlerini ifade etmelerinin veya herhangi bir şekilde duygularını dışa vurmalarının mevcut sıkıyönetim yasası ve kontrol edilen basın nedeniyle engellendiğini"[1] kaydetti.

Hâkim olan memnuniyetsizlik atmosferi, bir sivil olan Seyyid Ziyauddin Tabatabai ve şahın Kosak tugayı komutanı Rıza Han (1877-1944) liderliğindeki küçük bir grup için hükümeti devirmeyi nispeten kolaylaştırdı. Şubat 1921'de Ziyauddin başbakan ve Rıza Han da savaş bakanı oldu. İngilizler Ziyauddin'in İngiliz yanlısı olduğunun bilinmesinden dolayı sessiz kaldılar ve onun seçiminin, tamamen terk etmedikleri manda planlarını ilerleteceğini umdular. Fakat iki liderden daha güçlü olanı Rıza Han'dı ve kısa sürede Ziyauddin'i sürgüne zorlayarak yeni bir kabine oluşturdu ve tek yönetici oldu. Rıza, derhal ülkeyi modernleştirmeye başladı ve halk hayal kırıklığı içinde ve herhangi bir değişiklik için hazır olduğundan, kendisinden öncekilerin başarısız olduğu yerlerde başarıya ulaşabildi. Rıza, toplumsal reforma ilgi duymadı ve yoksullar için bir kaygı taşımadı. Amacı sadece ülkeyi merkezileştirmek, orduyu ve bürokrasiyi güçlendirmek ve İran'ı daha etkili bir şekilde işler hale getirmekti. Herhangi bir muhalefet acımasızca devrildi. En başından beri, Rıza, İngilizlerden kurtulmak için, Amerikan teknik danışmanlığı ve yatırım karşılığında, New Jersey Standart Petrol Şir-

[1] Keddie, *Roots of Revolution*, 82.

ketine bir petrol imtiyazı vererek, Sovyet Rusya ve Birleşik Devletler'e kur yaptı. 1925'te Rıza, son Kaçar şahını tahttan çekilmeye zorlayacak kadar güçlü bir konumdaydı. Asıl niyeti bir cumhuriyet kurmaktı, fakat *ulema* itiraz etti. Mecliste Ayetullah Müderris bir cumhuriyetin İslami olmadığını ilan etti. Atatürk ile olan çağrışımdan dolayı lekelenmişti ve din adamları İran'ın Türkiye'yle aynı yolda gitmesini istemiyorlardı. Rıza'nın şah olmaya herhangi bir itirazı yoktu ve din adamlarına halen kur yapmaktan rahatsızdı. Onlara, hükümetinin İslamı onurlandıracağı ve mevzuatının şeriatla çelişmeyeceği sözünü verdi. Bu yapıldı ve kalabalık bir Meclis Pehlevi hanedanının kuruluşunu onayladı. Ancak şah Rıza Pehlevi'nin *ulema*ya olan sözünden dönebileceğini hissetmesi ve eşit olmakla kalmayıp, Atatürk'ün acımasız sekülarizasyonunu gölgede bırakması çok uzun sürmedi.

20. yüzyılın üçüncü on yılının sonuna gelindiğinde, sekülarizm günü kazanmış görünüyordu. Bol miktarda dini faaliyet olmasına rağmen, daha radikal hareketlere hadleri bildirildi ve seküler liderliğe hiç tehdit oluşturmayacak hale getirildi. Fakat bu yıllarda ekilen tohumlar, bu modern seküler deneyimin bazı sınırlamaları ortaya çıktığında, kök salacaklardı.

7. KARŞI-KÜLTÜR (1925-1960)

Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan etmesinden bu yana, modern insanlar, çeşitli şekillerde, kendi kültürlerinin merkezinde bir boşluğun farkına varmışlardı. Fransız varoluşçu Jean-Paul Sartre (1905-80), Tanrı'nın her zaman var olduğu fakat geride bir boşluk bırakarak, ortadan kaybolduğu yere, insan bilincindeki Tanrı şekilli boşluk diyordu. Bilimsel rasyonalizmin şaşırtıcı başarıları, eski mitolojik bilincin bastırılmasıyla el ele gittiğinden, Batılı insanlar için Tanrı fikrini inanılmaz ve imkânsız hale getirdi. Bir kutsallık duygusu uyandıran bir kült olmaksızın, Tanrı'nın sembolü zayıfladı ve anlamsız hale geldi. Ancak modern insanların çoğu şikâyetçi olmadı. Dünya birçok açıdan çok daha iyi bir yerdi ve yeni seküler bir dinsellik geliştiriyorlardı; edebiyat, sanat, cinsellik, psikanaliz, uyuşturucu veya hatta sporda, yaşamlarına değer veren ve bugüne kadar konfesyonel dinler tarafından açığa çıkarılan varoluşun derin akımlarıyla ilişki kurduran aşkın bir anlam duygusu arıyorlardı. 20. yüzyılın ortalarına kadar Batılı insanların çoğu, dinin dünya olaylarında bir daha asla önemli bir rol oynamayacağını varsayıyordu. Kesin olarak özel alana sürgün edilmişti ve yine iktidar konumlarını işgal eden ya da medyayı ve kamuoyu söylemini kontrol eden sekülerlerin birçoğu için bu doğru

görünüyordu. Batı Hıristiyan dünyasında din genellikle zalim ve zorlayıcı olmuştu; modern devletin ihtiyaçları toplumun hoşgörülü olmasını gerektiriyordu. Haçlı Seferleri ya da Engizisyon çağına dönüş olamazdı. Sekülarizm orada kalmak için vardı. Ancak aynı zamanda, 20. yüzyılın ortalarından itibaren dünya, "boşluğun" artık yalnızca bir psişik boşluk olmadığı gerçeğini kabullenmek zorunda kaldı, fakat bunun açık, net ve korkunç somutlaşmış halini gördü.

1914 ve 1945 yılları arasında Avrupa'da ve Sovyetler Birliği'nde yetmiş milyon insan korkunç bir şekilde öldü.[1] En kötü vahşetlerden bazıları, Avrupa'nın en gelişmiş toplumlarından birinde yaşayan Almanlar tarafından gerçekleştirildi. Nazi Holokost'u, bir toplama kampıyla büyük bir üniversitenin aynı bölgede mevcut olabileceğini ortaya koyduğu için, rasyonel bir eğitimin barbarlığı ortadan kaldıracağını varsaymak artık mümkün değildi. Nazi soykırımı ya da Sovyet Gulagının büyüklüğü modern kökenlerini ortaya koyuyor. Önceki toplumların hiçbiri böyle muazzam imha planlarını uygulamayı hayal bile edemezdi. İkinci Dünya Savaşının (1939-45) dehşeti ancak Japon şehirleri Hiroşima ve Nagazaki kentleri üzerindeki ilk atom bombasının patlamasıyla sona erdi. Bu, yine de modern bilim gücünün korkunç bir tasavvuru ve modern kültürde bulunan nihilizm tohumlarıydı. Onlarca yıl erkekler ve kadınlar Tanrı tarafından incelikle işlenmiş son bir kıyamet hayal ettiler; şimdi insanların artık dünyayı sona erdirmek için doğaüstü bir tanrıya ihtiyacı olmadığı anlaşıldı. Bunu kendileri için çok etkili bir şekilde yapmanın yollarını bulmak için müthiş becerilerini ve bilgilerini kullanmışlardı. İnsanlar yaşamın bu yeni gerçeklerini düşünürken, rasyonalist değerler sisteminin sınırlamalarının hiç olmadığı kadar farkına vardılar. Böyle bir ölçekte felâketle karşı karşıya kalan akıl sessiz; -kelimenin tam anlamıyla- söyleyebileceği hiçbir şey yok.

---

[1] George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Re-definition of Culture* (New Haven, Conn., 1971), 32.

Holokost modern zamanlar için kötülüğün simgesi haline gelecekti. Bu, en baştan beri sık sık etnik temizlik eylemlerine karışmış olan, modernitenin bir yan ürünüydü. Naziler endüstriyel çağın pek çok aracını ve başarısını ölümcül bir etkiyle kullandılar. Ölüm kampları, endüstri bacasının kendisiyle birlikte, fabrikanın korku dolu bir parodisiydi. Demiryollarından, gelişmiş kimya endüstrisinden ve etkin bürokrasi ve yönetimden tam olarak faydalandılar. Holokost, her şeyin tek, sınırlı ve açıkça tanımlanmış bir amaca tâbi olduğu, bilimsel ve rasyonel bir planlama örneğiydi.[1] Modern bilimsel ırkçılıktan doğan Holokost, 20. yüzyılın "bahçe" kültürü olarak adlandırılan sosyal mühendisliğinde son noktaydı. Bilimin kendisi, ölüm kampları ve orada yapılan ırkçı deneylerde derin bir biçimde yer aldı. En azından Holokost, seküler bir ideolojinin, herhangi bir dini Haçlı Seferi kadar ölümcül olabileceğini gösterdi

Soykırım ayrıca insan bilincinde Tanrı'nın ölümünden kaynaklanabilecek tehlikelerin bir hatırlatıcısıydı. Hıristiyan teolojisinde, cehennem Tanrı'nın yokluğu olarak tanımlanmıştı. Kamplar, yüzyıllar boyu Avrupalılara dadanan, cehennem görüntüsünün olağanüstü doğrulukta yeniden üretilmesi gibi görünüyordu. Derisi yüzülmüş, askıya asılmış, kırbaçlanan, çığlık atan ve alay eden, deformasyona uğramış, çarpılmış vücutlar, alevler ve kokuşmuş havanın hepsi, Avrupalı şairlerin, ressamların, heykeltıraşların ve dramatistlerin tasvir ettiği Hıristiyan cehennemini hatırlatıyordu.[2] Auschwitz, insanlara kutsallık duygusu kaybolduktan sonra hayatın nasıl bir hale gelebileceğine dair kısa bir bakış veren, karanlık bir tezahürdü. Din en iyi ihtimalle (ve sadece en iyi ihtimalle), mitler, ritüeller ve kültsel ve etik uygulamalar vasıtasıyla, insanların, insanlığın kutsallığını takdir etmesine yardımcı olmuştu. 20. yüzyılın ortalarına

---

[1] Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, N.Y., 1989), 77-92.

[2] Steiner, *In Bluebeard's Castle*, 47-48.

gelindiğinde, kısıtlanamayan bir rasyonalizmin, Tanrı'nın yokluğuyla bağlantılı bir amaçla, yeryüzünde bir cehennem yaratmaya zorlanmış hissedebileceği görüldü. Kitle imhada muazzam bir yaratıcılık sarf etmek için daha önce hiç olmadığı kadar fazla gücü olan, insanları sürükleyebilecek nihilist bir dürtü vardı. Tanrı sembolü, insan potansiyelinin sınırını belirliyordu ve muhafazakâr dönemde erkek ve kadınların yapabileceği şeylere bir sınır koyuyordu. Kanunun emirleri onlara, dünyanın istedikleri her şeyi yapabilecekleri bir yer olmadığını hatırlatıyordu. Modern insanlar özerkliği ve özgürlüğü öylesine takdir ediyorlardı ki, her şeye kadir ve her yerde bulunan bir ilahi yasa koyucu fikrinden nefret ediyorlardı ve bu gelişme insanlık itibarında büyük bir ilerlemeyi işaretledi. Fakat Holokost ve Gulag, insanlar bu tür kısıtlamaları attığında ya da ulusu ya da yönetim şeklini en üstün değer haline getirdiğinde neler olabileceğini gösterdi. İnsanoğluna yaşamın ve dünyanın kutsallığına saygı göstermenin, modern dürüstlüğün "doğaüstü"nün yetersiz sembollerine taviz vermeyeceği yeni öğretim yolları bulunmalıydı.

Ölüm kampı ve mantar bulutu, gelişmiş dünyada birçoğumuzun tadını çıkardığı modern bilimsel kültür hakkında şovenist olmamamız için, düşünmemiz ve yüreğimizde hissetmemiz gereken ikonlardır. Ancak bu ikonlar bize bazı dindar insanların, içinde ayrıca Tanrı'nın yokluğunu yaşadıkları modern seküler toplumu nasıl gördükleri konusunda bir fikir verebilir. Bazı köktendinciler moderniteyi eşit derecede kibirli, kötü ve şeytani olarak görürler; modern şehir ya da seküler ideoloji hakkındaki görüşleri, onları, Auschwitz'in karanlığına bakan liberal bir sekületi yakalayan, aynı dehşet ve çaresiz öfkeyle doldurur. 20. yüzyılın ortalarında, tektanrılı inançların üçünde de köktendinciler, şeylerin olması gerektiğini düşündükleri yolu yansıtan karşı kültürler yaratmak için ana-akım toplumdan geri çekilmeye başlamışlardı. Sadece küstükleri için geri çekilmiyorlardı, bazen korku ve dehşetten dolay böyle yapmak zorunda kalıyorlardı. Kökten-

dinci görüşün kalbinde yatan dehşet ve kaygıyı anlamamız önemlidir, çünkü o zaman o tutkulu öfkeyi, boşluğu belirlilik ile doldurmak için o çılgınca arzusunu ve giderek daha mütecaviz hale gelen kötülük inancını kavrayabiliriz

Bazı Yahudiler modern dünyayı Holokost'tan çok önce şeytani olarak görmeye başlamışlardı. Gerçekten de Nazi zulmü sadece onların, Yahudi-olmayan dünyanın onulmaz şekilde kötü olduğu şeklindeki inançlarını doğruladı, fakat modern Yahudilerin çoğu da korkunç derecede suçluydu. 1930'lara kadar modern kültüre ilgisi olmayan Ortodoks Yahudilerin çoğu *yeshiva* yaşamına ya da Hasidik alana dalabiliyordu. Birleşik Devletler'e ya da Filistin'e göç etme ne arzuları ne de ihtiyaçları vardı. Fakat 1930'lar ve 1940'lardaki karışıklıklar, hayatta kalanların Avrupa'dan ve Sovyetler Birliği'nden kaçmaktan başka çaresi kalmadığı anlamına geliyordu. Haredimlerin bir kısmı Filistin'e gittiler ve Yahudileri gelecek felaketten kurtaracak bir devlet yaratmak için umutsuzca mücadele eden Siyonistlerle yüz yüze geldiler.

Kudüs'teki ultra-Ortodoks cemaat olan Edah Haredis, Balfour Deklarasyonundan çok önce Siyonizme şiddetle karşı çıkmıştı. 1920'lerde Filistin'de yaşayan 175.000 Yahudi yerleşimcinin sadece 9000'ini çeken küçük bir gruptu.[1] Topluluk kutsal metinlerine kendini kaptırmış, kendilerini siyasi olarak nasıl organize edebileceklerine dair hiçbir fikirleri yoktu, fakat yakında onlara modern politik oyununun nasıl oynanacağını öğrenmiş, Agudat İsrail'in üyeleri de katılacaktı. Agudat hâlâ ideolojik olarak Siyonizme karşıydı, fakat üyeleri Kutsal Topraklarda gençlerin Tevrat ve Talmud'la birlikte modern konuları çalıştıkları, kendi dini yerleşimlerini kurarak, seküler etkiyi dengelemeye çalıştılar. Bu imtiyaz, Agudat'ın "Öteki Taraf"a doğru gittiğine inanan daha katı ultra-Ortodoksları dehşete düşürdü. Bu Ortodoks-

[1] Samuel C. Heilman ve Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed* (Chicago ve Londra, 1991), 223.

luk-içi çatışmadan, ilk etapta, sıklıkla olduğu gibi, dindaşlar arasındaki bir tartışmanın ilham verdiği, köktendinci bir hareket doğdu.

Bu retçi Ortodoksluğun sözcüsü, 1922'de Agudat'a karşı şiddetli bir mücadele başlatan, Macar Yahudiliğinin en tanınmış Hasidik liderlerinden biri olan, Munkacslı Haham Hayyim Eleazer Shapira'ydı (1872-1937). Ona göre, Agudat üyeleri Siyonistlerle işbirliği yapıyordu ve masum çocukların zihinlerini, "–Siyonist şiirler gibi– Topraklara yerleşmekten ve Eretz İsrail'in tarlalarından, üzüm bağlarından bahseden sarkılar"ın yanı sıra Yahudi olmayan Aydınlanmanın "zehirli yaban otları ve pelinotları"yla ifsad ediyorlardı.[1] Onlar sadece ibadet ve kutsal çalışmalar için amaçlanmış, Kutsal Toprakları kiremitler döşeyerek kirletiyorlardı. Slovakya'da bir toplantıda Haredim'in en radikalleri, Haham Munkaczer ile görüş birliğine vardı ve Agudat'la olan herhangi bir ilişkiyi yasaklayan bir anlaşma imzaladılar. Açıkça Siyonizme muhalefet için ortaya çıkan, Agudat'la ilgili görüşleri doğru değildi; grup Siyonizmi onaylamayan, fakat Shapira'nın Agudat'ı yasaklamasını çok aşırı olarak gören, Doğu ve Batı Avrupa'daki Ortodoksların büyük çoğunluğuyla anlaşmazlık içinde olduklarının farkındaydı. Yine de bu ayrılıkçı politikada, Siyonizmin içgüdüsel korkusundan ötürü, haklı olduklarını düşünüyorlardı. Yasağı ilk imzalayan Haredimlerden biri, daha sonra Macar Satmar Hasidimlerinin lideri ve Haredi muhaliflerinin içinde Siyonizmin ve İsrail Devletinin en sert muhalifi olan, genç Haham Joel Moshe Teitelbaum'du (1888-1979).

Shapira ve Teitelbaum Filistin'de Siyonist kibbutzimi düşünürken, daha sonra insanların Nazi ölüm kamplarını duyunca hissettikleri öfke ve dehşetin aynısını hissettiler. Bu bir abartı değildir. Halkıyla beraber Amerika'ya göç ederek

---

[1] Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (çev. Michael Swirsky ve Jonathan Chipman, Chicago ve Londra, 1993), 43.

yok olmadan son anda kurtulan Teitelbaum, Holokost'un tüm sorumluluğunu, Yahudi halkının büyük kısmını, dünya yaratıldığından bu yana görülmemiş, rezil bir sapkınlığa cezbeden Siyonistlerin büyük günahlarına yükledi...Ve Tanrının öfkeli bir şekilde tepki göstermesi hiç şaşırtıcı değildi.[1] Bu retçiler, çölün çiçek açmasını sağlayan, Siyonistlerin bu tarımsal başarılarında veya Yahudi hayatlarını kurtarmak için çabalayan liderlerinin siyasi zekâlarında olumlu hiçbir şey göremediler. Bu bir "öfke," bir "bozulma" ve kötülük kuvvetlerinin son patlamasıydı.[2] Siyonistler ateist ve inkârcıydı; Yahudilerin Tanrı'ya karşı en itaatkârları olsalar dahi girişimleri hâlâ kötü olacaktı; çünkü Yahudilerin Sürgün cezasını sürdürmesini ve kendilerini kurtarmak için hiçbir girişimde bulunmamasını emreden,Tanrı'ya karşı bir isyandı.

Shapira için, Kutsal Toprak, kendini kimseden gizlemeyen Siyonist isyancılar söyle dursun, sıradan Yahudiler tarafından yerleşilmek için bile çok kutsaldı. Sadece tüm hayatını okumaya ve dua etmeye adamış olan dindarlar orada güvenle yaşayabilirdi. Nerede Eretz İsrail (İsrail Toprakları) gibi kutsal bir obje varsa, kötü güçler ona saldırmak için toplanır. Shapira Siyonistlerin yalnızca bu şeytani etkilerin dışsal tezahürü olduğunu açıkladı. Bu nedenle Kutsal Toprakların kendisi, "Tanrı'nın öfkesini ve hiddetini harekete geçiren" kötü güçlerle dolup taşıyordu. Tanrı yerine, şimdi Kudüs'te şeytan ikamet ediyordu. "Kutsal Toprağa 'yükseliyor' gibi yapan Siyonistler aslında cehennemin derinliklerine iniyorlardı."[3] Kutsal Topraklar Tanrı'dan yoksundu ve cehennem olmuştu. Eretz İsrail, Siyonistlerin korumuş olduğu gibi bir vatan değil, bir savaş alanıydı. Bu korkunç zamanlarda orada emniyet içinde ikamet edebilecek insanlar, ev sahipleri ve çiftçiler değil, "Tanrı'dan ateşli bir şekilde korkanlar," "Kudüs'ün kutsal dağında Tanrı'nın mirasından arta kalanlar

---

1 *Va Yoel Moshe*'nin önsözü, Ravitsky, *Messianism*, 65

2 Ravitsky, *Messianism*, 45.

3 *A.g.e.*, 50-51.

için âdil bir şekilde savaşmak için" yolan çıkan "Tanrı'nın cesur savaşçıları" kutsal savaşçılardı. Bütün Siyonist girişim Shapira'yı varoluşsal bir dehşet ile doldurdu. Teitelbaum Siyonistleri sürekli olarak Yahudi halkına felaket getiren kötü kibrin en son tezahürü olarak gördü: Babil Kulesi, Altın Buzağı putperestliği, milattan sonra 2. yüzyılda binlerce Yahudinin hayatına mal olan Bar Kochba isyanı ve Sabetay Sevi fiyaskosu. Fakat Siyonizm başlıca sapkınlıktı; bu dünyanın temellerini sarsan küstahça gururdu. Tanrı'nın Holokost'u göndermesi şaşırtıcı değildi![1]

Dolayısıyla inançlılar kendilerini bu kötülerden kesinlikle ayırmalıdırlar. Kudüs'teki Hasidim'in en ateşli üyelerinden biri olan ve 1920'li ve 1930'lu yıllarda yazılar yazan, Haham Yeshayahu Margolis, Shapira ve Teitelbaum'un büyük bir hayranıydı ve Teitelbaum'un Edah Haredis'in lideri olmasını istedi. Margolis, yüzyıllar boyu durmadan Tanrı adına ayaklanmak ve diğer Yahudiler ile savaşmak mecburiyetinde hisseden, savaş halinde bir azınlığın varlığına vurgu yapılan, karşı bir İsrail tarihi yarattı. Levililer, Musa Sina Dağında Tevrat'ı aldığı sırada Altın Buzağıya tapan üç bin İsrailliyi öldürmüşlerdi; Tanrı onları tapınaktaki hizmetleri için değil, bu nedenle diğer kabilelerin üstünde onurlandırdı. Musa bütün hayatı boyunca diğer Yahudilere karşı savaşmış büyük bir gayretkeş olmuştu. Harun'un torunu Phinehas, İsrail prensi olsa bile zina yaptığı için Zimri'ye karşı ayaklanmıştı. İlyas, Ahab'a karşı ayaklandı ve Baal'ın 450 peygamberini katletti. Tanrı'ya olan tutkuları, genellikle kontrol edilemez bir öfkeyle açığa çıkan bu fanatikler, sadık bakiyeler, gerçek Yahudilerdi.[2] Bazen Yahudi-olmayanlarla bazen de dindaşları Yahudilerle savaşmak zorunda kaldılar; fakat savaş her zaman aynıydı. İnançlı Yahudiler, Tanrı'yı terk eden ve Şeytan'a gitmiş olan Agudat üyeleri gibi Yahudilerden, dallarını ve köklerini keserek kendilerini koparmak zorundadırlar.

---

[1] *A.g.e.*, 63-65.

[2] *A.g.e.*, 54-55.

Agudat, Siyonistlerle işbirliği yaparak Yahudileri "dünyanın tüm kötülüklerinden daha fazla zarar" vermişti. Onlarla eşlik etmek günahtı ve Şeytanla bir anlaşma yapmaktı.[1]

Dolayısıyla ayrımın görevi, tıpkı Tevrat'ın kutsallığı cismaniden, ışığı karanlıktan, sütü etten ve Şabatı haftanın geri kalanından ayırdığı gibi, dürüstler kendilerini ayrı tutmalıdır. Mürtedler aile ocağına asla geri dönmemeliydi; bu ahlaksız Yahudilerden ayrı yaşayarak ve ayrı dua ederek, gerçek Haredim basit bir şekilde kendileri arasındaki ontolojik boşluğu fiziksel olarak metafizik seviyede ifade ediyordu. Ancak bu korku dolu görüş, şeytani kötülüğün içindelermiş gibi yaşarken, inananların yaşamlarının her detayının kozmik bir önem taşıdığı anlamına geliyordu. Giyinmeyle ilgili konular, çalışma yöntemleri, sakalın kesilmesi bile kesinlikle doğru olmalıdır. Yahudi hayatı ciddi bir şekilde tehlikeye girdi ve herhangi bir yenilik tamamen yasaklandı: "sağ yakanın sol yaka üstüne gelmesine dikkat edilmeli, böylece Tanrı'nın yukarı kaldırılmış sağ eli, En Yücenin sağ eli, onun yüceltilmiş Sevgisi (*hesed*) ile, Şeytani Dürtünün Gücünü (*din*), mukavemetini temsil eden sol tarafa üstün gelir."[2] Protestan köktendinciler, boşluğu bağlayıcı doktrinel doğruluğu gözeterek doldurmaya çalıştıkları zaman, bu anti-Siyonist ultra-Ortodokslar belirliliği, ilahi kanuna ve zorunlu örflere titiz bir şekilde uymakta aradılar. Bu, yalnız eski sınırların muhafazası, yeni engellerin dikilmesi, kati bir ayrım ve geleneğin değerlerine tutkulu bir bağlılıkla teskin edilebilecek, neredeyse idare edilemez korkuyu ortaya çıkaran bir dinselliktir.

Bu retçi görüş Siyonist başarıyı olağanüstü ve kurtarıcı olarak gören Yahudilere tamamen anlaşılmaz gelir. Bu Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların 20. yüzyılda yüz-

---

1 *A.g.e.*, 42.

2 *A.g.e.*, 53. *Hesed* (sevgi) ve *din* (güç, acımasız hüküm) Kabaladaki ilahi fışkırmalardan ikisidir; Tanrı'nın "acımasız hükmü"nün dünyaya zarar vermemesi için, birbirlerine karşı dikkatle dengelenmeleri gerekir.

leşmek zorunda kaldıkları ikilemdir: Köktendinciler ile modern seküler dünyaya daha olumlu bir tutum benimseyenler arasında aşılmaz bir boşluk var. Farklı gruplar olayları aynı bakış açısıyla göremiyorlar. Rasyonel argümanlar faydalı değildir; çünkü ayrışma zihnin derin ve içgüdüsel seviyesinden kaynaklanmaktadır. Shapira, Teitelbaum ve Margolis, seküler Siyonistlerin bir amaca yönelik, pragmatik ve rasyonel bir şekilde esinlenilmiş faaliyetlerini düşünürken, onları yalnızca Tanrısız ve dolayısıyla şeytani olarak görebilirlerdi. Daha sonra, onlar ve takipçileri, Nazilerin ölüm kamplarındaki rasyonelleşmiş, pratik ve acımasızca yönlendirilmiş eylemlerini duydukça, onları Siyonist girişim ile benzer deneyimlediler. Her ikisi de Tanrı'dan yoksunluğu ortaya koydu, bu nedenle her ikisi de şeytaniydi, nihilistikti, Haredim'in değerli bulduğu her kutsal değerin üzerine yıkıcı bir şekilde bastı. Bugün bile Kudüs'teki anti-Siyonist bir bölgenin duvarlarındaki pankartlar ve grafitiler İsrail Devletinin siyasi liderlerini Hitler'le aynı kefeye koyar. Yabancı birine böyle bir denklem şok edici, yanlış ve sapkın gelebilir, ancak bize sekülarizmin, bir köktendincinin kalbine ilham verebileceği derin korku hakkında bir fikir vermektedir.

Yahudi mürtedlerin Eretz İsrail'de seküler bir devlet kurdukları fikri bir tabuyu çiğnedi. Yüzyıllar boyu kayıp topraklar, onu, Tanrı ve Tevrat ile bir çeşit kutsal üçlü olarak ilişkilendiren sembolik ve mistik bir değer kazanmıştı. Onun, dini bir kenara attıklarını gizlemeyen insanlar tarafından bayağılaştırılmasını izlemek, Yahudi dünyasında tecavüzle eşdeğer görülen, kutsal bir mabedin çiğnenmesine benzer bir korku ve dehşet uyandırdı.[1] 1938'de, Siyonistlerle olan iddia edilen "işbirliği" nedeniyle Agudat'tan ayrılan Amram Blau ve Aharon Katzenellenbogen, Edah Haredis'ten çekilene kadar, Siyonistler hedeflerine ulaşmaya ne kadar yaklaştılarsa, daha radikal Haredim'in bazıları daha umutsuz hale geldiler. Yahudi toplumu, Arap saldırılarına karşı organize edilmiş savunma

[1] Karen Armstrong, *Jerusalem, One City, Three Faiths* (Londra ve New York, 1996), 110.

masrafını karşılamak üzere son zamanlarda özel bir vergi tahakkuk ettirmiş ve bu retçiler ödemeyi reddetmişlerdi. Onların reddetmesini haklı çıkarmak için Blau ve Katzenellenbogen Talmudik bir hikâyeyi aktardılar. 3. yüzyılda silahlı muhafızlar, Roma dönemi Filistin'indeki Yahudi kent topluluklarından birinin savunmasını organize ederken iki Yahudi bilge onlara anlattı: "Sizler şehrin koruyucuları değil, onun yıkıcılarısınız, Tevrat çalışan âlimler şehrin gerçek koruyucularıdır."[1] Blau ve Katzenellenbogen tarafından kurulan yeni grup, kendilerine Aramca unvan olan Neturei Karta ("Şehrin Koruyucuları") ismini verdi: Yahudiler, Siyonistlerin militan faaliyetleri tarafından değil, adanmış ve titiz bir dindarlık ile Ortodoksluğa tabiiyetle korunacaktı. Siyonistlerin bakış açısına meydan okudular. Onlara göre, Yahudilere Tevrat verildiğinde, onlar diğer uluslardan farklı bir âleme girmişlerdi. Politikaya veya silahlı mücadeleye katılmamalı, kendilerini ruhun işlerine adamalıydılar. Yahudileri tarihin dünyasına geri çağırarak, Siyonistler aslında Tanrı'nın Krallığını terk etmişler ve Yahudiler için varoluşsal bir anlam ifade etmeyecek bir duruma girmişlerdi. Doğalarını inkâr etmiş ve Yahudi halkını yok olmaya mahkûm bir rotaya sokmuşlardı.[2]

Siyonistler ne kadar başarılı olduysa, Neturei Karta da o kadar şaşkına döndü. Kötü niye zenginleşti ki? Holokost'tan çok kısa bir süre sonra, 1948'de İsrail Devleti kurulduğu zaman, Teitelbaum ve Blau, Şeytanın Yahudileri anlamsız kötülük ve saygısızlık âlemine götürmek için tarihe doğrudan müdahale ettiği sonucuna vardılar.[3] Ortodoks ve ultra-Ortodoksların çoğu bu yeni devlete uyum sağlayabildi. Onun

---

[1] J. T. Hagigah, 2:7.

[2] Heilman ve Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," 226-29; Gerald Cromer, "Withdrawal and Conquest: Two Aspects of the Haredi Response to Modernity," Laurence J. Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (New York ve Londra, 1993), 166-68; Ravitsky, *Messianism*, 77.

[3] Ravitsky, *Messianism*, 67.

hiçbir dinsel değer taşımadığını ve İsrail'de yaşayan Yahudilerin diasporada olduğu gibi sürgünde olduğunu ilan ettiler. Hiçbir şey değişmedi. Agudat İsrail, Yahudilerin dini çıkarlarını korumak için, tıpkı Avrupa'daki Yahudi-olmayan hükümetlerle olduğu gibi, İsrail hükümetiyle *shtadlanut* – diyalog ve müzakerelere– başlamaya hazırlanıyordu. Ancak Neturei Karta'da bunların hiçbiri olmayacaktı. 14 Mayıs 1948'de devletin ilan edilmesinin hemen ardından seçimlere katılım yasağı koydular, kendi *yeshivalarını* fonlamak için hükümet kaynaklarını kabul etmeyi reddettiler ve hükümet kurumlarına asla ayak basmayacaklarına yemin ettiler. Ayrıca pragmatik bir şekilde devleti kabul etmesinin tüm bu olanların başlangıcı olarak gördükleri Agudat'a olan saldırılarını iki katına çıkardılar. Blau, "eğer [biz], Tanrı korusun, kötülüğe, iğfalcilere, yozlaştırıcılara olan nefretimizden en küçük derecede gevşersek, kutsal Tevratımızın bize yüklediği ayrımı [eğer ihlal edersek] ... o zaman yol her yasak şeye açıktır, çünkü düz ve dar yolu hilekâr olana bırakmış olacağız" diye ısrar etti.[1] Hemen hemen tüm Yahudi halkını Tanrı'dan uzaklaştıran Siyonist girişim, tüm erdemli ve kutsal değerlerin nihilistik bir inkârına dalmıştı.

Siyonizm Yahudi dünyasına ne kadar kök saldı ve yeni devlet ne kadar başarılı olduysa, Neturei Karta'nın her ikisini de reddetmesi de o kadar derin ve ilkeli oldu. İsrail Devleti şeytanın yaratımı olduğu için, herhangi bir uzlaşma imkânı olamazdı. Teitelbaum'un açıkladığı gibi, bir Yahudinin "devlete ve kutsal Tevratımıza olan inancına sadık kalması mümkün değildi, zira bunlar tamamen zıttır." Politikacılar ve kabine bakanları, Talmudik bilgeler ve emirlerin dindar itaatkârları olsalar bile, devlet hâlâ şeytani bir küfür olacaktı, çünkü Tanrı'ya isyan etmişti ve kurtuluşu kaçırmaya ve Günlerin Sonunu ilerletmeye çalışmıştı.[2] Neturei Karta'nın, Agudat'ın dini mevzuatı İsrail parlamentosu Knesset'ten ge-

[1] *A.g.e.*, 67.

[2] *A.g.e.*, 69.

çirmesine vakti yoktu. Yasal olarak Şabatta toplu taşımayı sınırlamaya çalışmak veya *yeshiva* öğrencilerinin askerden muaf tutulmasını sağlamak dindar bir davranış değildi. Bu sadece ilahi bir yasayı insan yasasına dönüştürmekti; Tevrat'ın ilga edilmesine ve Halakhah'a saygısızlığa ulaştı. New York'taki Satmar Hasidim topluluğunun önde gelen âlimlerinden biri olan Haham Shimon İsrail Posen, Knessetteki Agudat üyelerine şunları söyledi:

> Her gün muskalarını takarak "Knesset" denilen bu kötülerin meclisine oturan ve bu mugalatalara isimlerini yazan, Tanrı muhafaza, Yüce Yaratıcı Tanrı'nın imzasını taklit edenler, bu ayıp için vay onların haline. Çünkü onlar çoğunluk oyuyla gerçeğin Tevrat'ının daha fazla ayaklar altında ezilip ezilmeyeceğine ya da Tanrı'nın Tevrat'ına yetki verilip verilmeyeceğine karar verebileceklerini düşünüyorlar.[1]

Ancak Neturei Karta bile Siyonizmin cazibesini hissetti. Blau'nun Siyonistleri "baştan çıkarıcılar" olarak tanımlaması önemlidir. Yahudi bir ülkedeki bir Yahudi devleti, Yahudi ruhunu şiddetle çeken bir cazibeydi. Bu, köktendincilerin ikileminin bir parçasıydı. Sık sık büyülendiklerini ve kendilerini korkudan geri çektikleri modern başarılara doğru çekildiklerini hissettiler.[2] Protestan köktendincilerin Deccal'ı, cazibedar, makûl hilekâr tasviri de aynı çatışmayı gösteriyor. Köktendinci modernite görüşünde patlayıcı olabilecek bir gerginlik var. Blau'nun da belirttiği gibi, anti-Siyonistlerin dindarlığı ilkeli "nefret" ten biridir ve nefret genellikle kabul edilmemiş sevgiyle birlikte el ele gider. Haredim, İsrail Devletini düşünürken öfke duyuyordu. Onlar öldürmezler, ancak günümüze kadar, şoförü Şabatta seyahat ederek yasaları çiğneyen İsrail'deki arabalara taş atıyorlar. Bazen beklenen

---

[1] *A.g.e.*, 71.

[2] Heilman ve Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," 216-18.

standartlara göre yaşamayan, mesela bir televizyona sahip olan veya eşinin açık saçık giyinmesine izin veren, yoldaş bir Haredîye saldıracaklar. Bu tür şiddet eylemleri *kiddush ha-Shem* "Tanrı'nın İsminin Takdisi" ve Haredimi her yönden kuşatan ve onları mahvetmekle tehdit eden, kötülüğün gücüne karşı bir darbe olarak görüldü.[1] Bu şiddetli saldırıların, kendi kalplerindeki gömülmüş bir arzuyu ve çekimi öldürme girişimi olması pek tabii ki mümkün.

Bu anti-Siyonist Haredimler küçük bir azınlığı oluşturuyor: İsrail'de on bin ve Birleşik Devletler'de de birkaç on bin civarında varlar. Fakat etkileri dikkate değer.[2] Ultra-Ortodoksların çoğu anti-Siyonistten ziyade, Siyonizm ile ilgisi olmayan veya ilgi duymayanlar olmasına rağmen, Satmar Hasidimleri gibi, Neturei Karta ve diğer radikaller, devletle çok yakın işbirliği tehlikesinden dolayı onlarla karşı karşıya geliyor. Onların İsrail Devletinden kararlı bir şekilde geri çekilmeleri, Yahudi devletiyle olan işbirliklerinde güvensizlik ve samimiyetsizlik hisseden, daha az bağnaz Haredimleri anımsatıyor, İsrail dünyevi koşullarda ne kadar güçlü ve başarılı olsa da Yahudiler halen varoluşsal bir Sürgün halindeler ve modern dünyanın politik ve kültürel hayatında meşru bir rol alamazlar.

Haredilerin İsrail'i şeytani bir yaratım olarak görmeleri, birçoğunun içinde yaşamakta olduğu bu devlete karşı aralıksız isyan eylemine ulaştı. Şabatta bir arabayı taşladıklarında veya yarı çıplak bir mayo reklamı afişini yırttıklarında, bir eylemin tek kriterinin rasyonel ve pratik menfaat olduğu Yahudi devletinin seküler değerler sistemine karşı isyan ediyorlar. Üç tektanrılı inançtaki köktendinciler, dinsel olanı dışarıda bırakarak modern topluma egemen olan ve kutsal tarafından konmuş sınırlamaları reddeden, pragmatik *logo-*

---

[1] Ehud Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago ve Londra, 1993), 465-69.

[2] Ravitsky, *Messianism*, 60.

sa karşı isyan halindeler. Fakat seküler müesses nizam çok güçlü olduğu için, isyanlarını sembolik eylemler ile sınırlamak zorundalar. Güçsüzlük duyguları ve zımni olarak kabul edilen savaş zamanlarında devlete olan bağımlılık, örneğin sadece köktendincilerin öfkesini arttırabilir. Haredimlerin büyük çoğunluğu protestolarını seküler devletten kararlı bir şekilde geri çekilmeyle ve her fırsatta onun değerlerine meydan okuyan bir karşı-kültür yaratmayla sınırlandırırlar.

Alternatif Haredim toplumu modern değerler sisteminin yarattığı boşluğu doldurma isteğiyle motive oldu. Holokost'tan sonra Yahudiler için bu boşluk oldukça açık ve netti. Kurtulanlar İsrail ve Amerika'da Hasidik *courtları* ve Misnagdik *yeshivaları* tekrar inşa etmek zorunda hissettiler. Bu Hitler'in kamplarında ölen milyonlarca Haredime hürmet ve kötünün güçlerine karşı bir isyan eylemiydi. Haredi kuruluşlarını yeniden hayata geçirerek ve bu ölü dünyayı yalnız hayata döndürmekle kalmayıp daha güçlü hale getirerek kutsal için bir saldırı yaptıklarına inanıyorlar.[1] İkinci Dünya Savaşından sonra İsrail ve Amerika'da yeni *yeshivot* inşa edildi. Haham Aaron Kotler (1891-1962), New Jersey'de Bais Midrash Gedolah'ı kurduğunda, Volozhin, Mir ve Slobodka'daki *yeshivot*dan örnek aldığı, Amerika'da ilk Litvanya *yeshiva*sını inşa etti. 1948 yılından sonra Tel Aviv yakınlarındaki Bnei Brak bir "Tevrat şehri" oldu: yeni kurulmuş *yeshivaları* İsrail'in ve diasporanın her tarafından öğrencileri çekti. Burada yol gösterici, Hazon İsh (kitaplarından birinin başlığı) olarak bilinen Haham Abraham Yeshayahu Karlitz'ti (1878-1943). Bu yeni kurumlar *yeshiva*yı Haredi hayatının her zamankinden daha fazla merkezine yerleştirdi. Tevrat çalışması hayat boyu tam zamanlı bir uğraş haline geldi; erkekler evliliklerinden sonra çalışmalarına devam ederler ve maddi olarak eşleri tarafından desteklenirlerdi. Avrupa Yahudilerinin neredeyse tamamına yakınını yok eden mo-

[1] Heilman ve Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," 220.

dernitenin tehlikeli yeni dünyasında, *yeshiva*da yaşayan bir akademisyen kadrosunun dış dünyayla çok az temasları vardı, kendilerini tamamen kutsal metin çalışmalarına adamış olarak, Museviliğin yeni koruyucuları olacaklardı.[1]

Kotler, öğrencilerinin bütün dünyayı varoluş içinde tuttuğuna inanıyordu. Tanrı gökleri ve yeri sadece insanlar Tevrat'ı çalışabilsin diye yarattı. Ancak Yahudi halkı gece gündüz Kutsal Kanunu çalışırsa ilahi misyonunu yerine getirebilecekti. Dururlarsa, "evren derhal yok edilir."[2] Bu, tamamen imha edilmeye çok yaklaşmaktan neşet eden bir dindarlıktı. Herhangi bir seküler çalışma, sadece zaman kaybı değil, aynı zamanda, öldürücü, Yahudi-olmayan kültürle asimilasyonla aynı şeydi. Modern kültürün özelliklerini özümsemeye çalışan herhangi bir Musevilik şekli –dindar Siyonizm, Reform, muhafazakâr ya da Neo-Ortodoks– gayrimeşrudur.[3] Kısa süre önce kendini Museviliğin yıkımına adamış bir dünyada böyle bir uzlaşma olamazdı. Gerçek Yahudi kendini bu dünyadan ayırmalı ve kendisini bütünüyle metinlere adamalıdır. Yeni savaş sonrası *yeshivot*, köktendinci dinselliğin çaresizliğini yansıtıyordu. Yahudilerin 20. yüzyılda modernite yle yıkıcı çatışmalarından yalnızca kutsal metinler kaldı. Altı milyon Yahudi öldürüldü; *Yeshivot* ve Hasidik *court*ları, sayısız klasik Yahudi bilgisiyle birlikte yok edildi; Gettonun yaşam biçimi, geleneksel örflerin yüzlerce yıllık mahrem bilgileriyle birlikte sonsuza kadar gitti; Kutsal Topraklar Siyonistler tarafından kirletiliyordu. Dindar bir Yahudinin boşluğu doldurmak için yapabileceği tek şey, ilahiyle olan son bağlantısını koruyan metinlere sarılmaktı.

---

1 Michael Rosenak, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society* (Chicago ve Londra, 1993), 383-84.

2 Mishneh Rav Aaron (Lakewood, 1980), Hayim Soloveitchic, "Migration, Acculturation and the New Role of Texts," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago ve Londra, 1994), 247.

3 *A.g.e.*, 250-51.

Holokost yıkımı, Tevrat çalışmalarının doğasını değiştirdi. Getto dünyasında, geleneksel törenlerden ve uygulamalardan birçoğu "verili" kabul edilmişti; Tevrat'ı yaşamanın veya kurallarına riayetin alternatif bir yolu yoktu. İlk nesil mülteciler, bu törenlerin hâlâ nasıl yerine getirileceğini ezberlemişlerdi, ancak öldürülmüş atalarının kayıp dünyasını yeniden yaratmaktan çok endişeli olan çocukları ve torunları artık resmen yazılmaya hiç ihtiyaç duyulmayan bu geleneksel örflerin içgüdüsel olarak o kadar farkında değillerdi. Bu kaybolan Tevrat dünyasını geri getirmenin tek yolu, bilgi kırıntıları için metinleri taramaktı. 1950'lerden itibaren, *yeshiva* dünyası, Holokost öncesi Avrupa'da doğal ve olağan görünen, ayrıntılı ve karmaşık bir meseleyi açıklayan bilgili monografilerle doldu taştı. Her sonradan gelen nesil, *selef*lerine göre bu tür derin bilgiye daha fazla bağımlı olacaktı.[1] Yahudi yaşamı, metnin sınırlayıcılığına ve yazılı söze her zamankinden daha fazla bağımlıydı.

Köktendinci Musevilikte yeni bir katılık vardı. 1960'lara gelindiğinde, Haham Simla Elberg, Bnei Brak'ı ziyaret ederek, orada "dini hayatın tamamen uyumlaştırılmasında kapsamlı bir devrim" yaşandığını belirtti. "Tevrat Şehri"nde bulunan Yahudiler, emirlere her zamankinden daha titizce riayet ediyorlardı.[2] Önceki çağlarda mümkün olandan daha fazla gözlenen bu kanuna uyma gayreti kahramancaydı: Tanrı'dan vahşice yoksun bırakılan bir dünyada ilahi olana vücut kazandırmanın bir yoluydu. Bnei Brak Haredimleri yaşamlarını zorlaştırsa bile, diyet ve temizlik gibi meselelerde titiz ve kesin olmanın yeni yollarını bulmuşlardı.

Hazon İsh Filistin'e ilk geldiği 1930'lu yıllarda gidişatı belirlemişti. Bir grup dindar Siyonist ona kuşkuyla yaklaşmıştı. Yerleşim yerlerinde Yahudi tarım yasalarına uymak ve

---

1 *A.g.e.*, 202

2 Menachem Friedman, "The Market Model and Religious Radicalism," Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, 194.

Kutsal Topraklarda Tevrat'a göre çiftlik yapmak istiyorlardı. Bu yedi yılda bir yasaların öngördüğü gibi tarlalarını nadasa bırakmaları gerektiği anlamına mı geliyordu?[1] Bu "şabatik yılı" gözlemlemek açık bir şekilde büyük sıkıntıya neden olacaktı ve maksimum verimlilik için tasarlanmış modern tarım tekniklerine tamamen zıt bir uygulamaydı. Haham Kook yerleşimciler için hukuksal bir boşluk tespit etmişti, ancak Hazon İsh bu yumuşaklığa (*kula*) kararlı bir şekilde karşıydı. Meydan okumanın tam olarak zorlukta yattığını söyledi. Yasa çiftçinin refahını daha yüksek bir menfaat için feda etmesini talep ediyordu. Şabatik yıl toprağın kutsallığını kutlamak, Yahudileri onun dokunulmazlığından haberdar etmek için tasarlanmıştı ve tüm kutsal nesneler gibi, bireylerin ihtiyaç ve arzularından özellikle ayrı tutulmalıydı. Toprak Yahudiler tarafından kendi çıkarları için sömürülmeyecek, verimliliğin artırılması için sağılmayacak veya fayda-maliyet projelerine maruz bırakılmayacaktı. Gerçekten dindar çiftçi, "Siyonist" olsa da asla "Yahudi" olmayan, seküler gönüllülerin rasyonel materyalizmine itiraz etmeliydi.[2]

Bnei Brak'ta, Hazon İsh, Haham Elburg'un "*humrot*un dünyası ('sıkı disiplinler')" olarak adlandırdığı şeyleri kontrol etti ve müritlerine, emirlere uymak için "en kısıtlayıcı, sıkı ve titiz" yolu, onları modernitenin pragmatik değerler sisteminden radikal bir şekilde ayıracak bir disiplini bulmaya öğretti.[3] Bu tür bir sertlik, Avrupa'daki geleneksel Yahudi cemaatlerindeki hahamlar tarafından hoş görülmedi. Hahamlar, Kanunun daha ince noktalarından tereddüte düşen insanların endişelerine saygı duyuyordu, ancak bu katılığı (*humra*) tüm topluma bir bütün olarak empoze etmelerine izin veremezlerdi, çünkü ayrılık yaratabilirdi. Hayvanların kesilmesiyle ilgili daha katı standartlara sahip olan toplu-

---

1 Exodus (Çıkış) 23:10-11; Levililer 25:1-7.

2 Heilman ve Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," 229-31.

3 Friedman, "The Market Model," 194.

luklardan gelen Yahudiler, kuralları daha yumuşak bir şekilde yorumlayan bir Yahudi ile yemek yiyemezlerdi. Çok daha katı bir tutum, bu konularda bu kadar titiz bir tutum içinde olmayan geçmişin büyük bilgelerini tahkir olabilirdi. Hahamlar Tevrat'ı yorumlamalarında hoşgörüye yönelmişlerdi: dinsel bir elitin sıradan Yahudilerin dine riayetlerini imkânsız hale getirmesine izin verilemezdi.[1]

Bnei Brak'ın devrimci katılığı, Haredimin yaratmaya çalıştığı yeni bir karşı-kültürün bir parçasıydı. Verimliliği ve pragmatizmi temel ölçüt haline getiren, modernitenin rasyonelleşmiş ruhuna taban tabana zıt bir dini standart oluşturdular. Reformcu, muhafazakâr ve neo-Ortodoks Yahudilerin kanunun bazı bölümlerini attığı ve daha rahat ve rasyonel bir dini hayat bulmaya çalıştıkları bir dönemde, daha katı bir şekilde dine riayet eden Haredim, ana-akım toplumun normlarıyla uzlaşmayı reddetti. Haham Elburg, Bnei Brak'ı ziyareti sırasında, onun "kendi içerisinde bir dünya"[2] haline geldiğini söyledi; Haredi Yahudileri yalnızca modern toplumdan çekilmekle kalmayıp, daha az titiz diğer Yahudilerden de uzaklaştılar. Farklı kasaplara, koşer gıdalar konusunda daha katı dükkânlara ve kendi ritüel banyolarına ihtiyaçları vardı. Zamanın ruh haline karşıt olarak farklı bir kimlik geliştiriyorlardı.

Benzer şekilde *yeshivot*ta, Yahudiler, seküler üniversitelerdeki öğrenciler gibi, daha sonra pratik hayatta kullanabilecekleri bilgileri edinmediler. Tapınağın ve hayvan kurbanının ritüelleriyle ilgili olanlar gibi, Tevrat'ın kanunlarının birçoğu artık uygulanamıyordu; haksız fiil ve tazminat kanunları, Krallığını kurduğu zaman Mesih tarafından geri getirilebilirdi. Bununla birlikte öğrenciler, öğretmenleriyle bu görünür bir şekilde geçersiz mevzuatın yoğun tartışmalarında saatler, günler ve hatta yıllar harcadılar, çünkü bunlar Tanrı'nın kanunlarıydı. Tanrı'nın Sina Dağında Musa'ya

[1] *A.g.e.*, 197-205.

[2] *A.g.e.*, 194.

kanunu verdiği zaman söylediği –bazı bakımlardan– İbrani kelimelerinin tekrarlanması ilahi olanla bir komünyon şekliydi. Kanunların her ayrıntısını keşfetmesi, bir öğrencinin sembolik olarak Tanrı'nın zihnine girmesini sağlıyordu. İlahi kanunun korkunç bir şekilde kenara atıldığı bir çağda, Yahudiler ona her zamankinden daha doğru bir şekilde riayet edeceklerdi. Geçmişin büyük hahamlarının hukuki görüşlerine aşinalık kazanmak, öğrencinin geleneği kendi zihnine ve kalbine işlemesi ve bilgelerle konuşmasının bir yoluydu. *Yeshivot*ta çalışma metotları en az materyaller kadar önemliydi ve *yeshiva* eğitiminin amacı bu dünyada daha büyük bir imkân değildi, ancak Tanrı'yı dışlamaya çalışan bir toplumda ilahi olanı arayıştı. *Yeshiva* dünyasıyla ilgili her şey dışarıdaki seküler dünyadan farklıydı. Ana-akım toplumda, erkekler (hâlâ 1950'lerde halen üstün cinsiyet olarak düşünülüyordu) işine gitmek için dışarı çıkarken, kadın eve kapanıyordu. Haredim arasında erkekler *yeshiva*da gerçek Hakikat ile kuşatılmış ve korunmuş bir hayat sürdürürken, *goyim*in "gerçek" dünya işleri (zımnen ikincil statüsünü ilan etmek için) olarak gördüğü dışarıya daha alt olan cinsiyet çıkıyordu. Seküler İsrail'de ordu hemen hemen kutsal bir kurum haline geliyordu; Her iki cinsiyet için de askerlik hizmeti mecburiydi ve bir adam aktif yaşantısının tamamı boyunca ihtiyat görevi için ordu biriminde kalacaktı. Bununla birlikte, *yeshiva* öğrencisi askerlik görevinden muaf tutuluyor, İsrail Savunma Güçlerine (IDF) sırtını dönüyor, kendisinin Yahudi halkının gerçek "koruyucusu" olduğunu ilan ediyor ve her taraftan *yeshiva*ya agresif bir baskı uygulayan kötülüğün güçlerine karşı kutsal bir savaşın ön saflarında yer alıyordu.[1]

Haredim için, modernite –İsrail Devletinde bile– sadece, Sürgün hali, Galut'un, yabancılaşmanın ve Tanrı'ya uzaklı-

[1] Soloveitchic, "Migration, Acculturation and the New Role of Texts," 210, 220-21; Rosenak, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education," 382-89.

ğın en son tezahürüydü. Holokost onun esas habisliğini ortaya çıkarmıştı. Yahudiler, paradoksal olarak, Tevrat eğitiminin hiç olmadığı kadar cömertçe fonlandığı ve beslendiği, Amerika ve İsrail'de olsalar da böyle bir dünyada kendilerini evde hissetmemeliydiler. Bununla birlikte, öğrencilere seküler dünyadan uzak durmaları öğretiliyordu. Haredi bir eğitimcinin açıkladığı gibi, *yeshiva*da bir gence yalnızca "Tevrat'a tümden sadakat" değil, aynı zamanda nasıl "kendini bu dünyanın deneyimlemelerinden uzak tutacağı" öğretiliyordu.[1] *Yeshiva* duvarları, Tevrat'ın Galut'ta asla evinde olamayacağının devamlı hatırlatıcılarıydı. Karşı kültür, öğrencilerin ana-akımdan ayrımının sağlanmasına göre dizayn edilmişti. Avraham Woolf'un *Education in the Face of the Generation*'da (1954) gözlemlediği üzere, *Yeshiva*, sekülerlerin kayıtsızlığına rağmen, babasının ve büyükbabasının dünyasını diriltme görevine adanmıştı. "Bunda tamamen tek başımızayız, çevremizdeki herkesten farklıyız. Reformcu tarihçiler...şairler [diğerleri tarafından büyük insanlar olarak görülürler]." Yahudi devletinde bile Haredim dışlanmıştı. "Sokaklara tamamen olumsuz olarak gördüğümüz tarihi figürlerin isimleri veriliyor. Tek başımıza duruyoruz."[2]

Rasyonel moderniteye karşı Haredi isyanı, büyük kısmı itibariyle geri çekilmeden ibaretti. Fakat bu dönemde, Rusya'daki Habad *yeshiva*sında uzun süredir bir savaşçılık ruhu yetiştiren, Lubavitch Hasidim saldırıya geçti. Bolşevikler, Rusya'da Habad'ı neredeyse tamamen yok ettiler. Yahudi okulları ve *yeshivot* kapatıldı. Tevrat çalışmaları devrim karşıtı diye yasaklandı ve karşı koyma açlık, hapis veya ölüm anlamına geldi. Altıncı Rebbe (Haham, Hasidik Yahudi cemaatinin lideri –çn.) (Joseph Isaac Schneerson, 1880-1950) bu tedbirleri "Mesih'in doğum sancıları" olarak gördü. Dindarların bu dünyadan geri çekilmeleri yetmezdi; Hasidimler

---

[1] David Hoffman, Rosenak, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education," 385.

[2] *A.g.e.*, 382.

Tanrı için modern dünyayı fethetmeye çalışmalıydı. Altıncı Rebbe Rusya'da, Habad *yeshiva* mezunlarının Tevrat ve Talmud dersleri verdiği bir Yahudi yeraltı örgütü organize etti ve genç Yahudilere emirlere riayeti öğretti. Sürgüne gönderildi, ancak çalışmalarını Polonya'dan sürdürdü, *court*unu modern hareket tarzları üzerinden yeniden organize etti ve merkezileştirdi ve dünyanın her yerinden Lubavitch'le iletişim kurmak için yeni iletişim teknolojisini kullandı. Rebbe Hitler'den zorla kaçıp, Birleşik Devletler'e geldiğinde, görevine devam etti ve Yeni Dünyada asimile olmuş ya da çevresinden yoksun bırakılmış Yahudileri geri kazanmak için bir propaganda kampanyası başlattı. Geri çekilmek yerine destek için uzanma vardı. 1949'da Haham dikkat çekici, İsrail'deki ilk Hasidik yerleşimi olan Kfar Habad'ı kurma adımını attı. Onun Siyonizme olan düşmanlığını bir zerre dahi azaltmadı, ancak bu Son Günlerde, misyonunun kirletilmiş İsrail topraklarındaki Yahudilere de ulaşması gerektiğine inanıyordu.[1]

Rebbe 1950'de öldü ve yerine damadı Haham Menachem Mendel Schneerson (1904-1994) geçti. Bu, Habad'ın, onu dönüştürme girişimi için seküler dünyayı benimseme isteğini yansıtan şaşırtıcı bir gelişmeydi. Yedinci Rebbe *yeshiva*da eğitilmemişti, ancak modern bir eğitim almıştı. Berlin'de Yahudi felsefesi ve Sorbonne'da deniz mühendisliği eğitimi almıştı. 1941'de Amerika Birleşik Devletleri'ne geldiğinde donanma için çalıştı, ancak kayınpederinin görevine de yardımcı oldu. Modern dünyanın bir ürünü olan ve dünyanın dört bir köşesindeki Yahudileri kurtarmak için etkili bir medya kampanyasıyla, Hasidimlerini harekete geçirebilen bir Rebbe vardı. Artık Rebbe'nin ordusunda yalnızca *yeshiva* öğrencileri değil, her Habad Yahudisi asker olacaktı. Rebbe dikkatle kampanyasını hazırladı ve 1970'lerde sekülerleşme ve asimilasyona karşı muazzam bir karşı saldırı başlattı.

---

[1] Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism," Marty ve Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms*, 337-41.

Yahudilerin tamamen sekülerleşmiş ya da azınlıkta olduğu, uzak şehirlerdeki Habad evlerini bulmak için binlerce genç Lubavitch, erkek ve kadın, gönderilecekti. Ev, Musevilik hakkında bilgi sağlayan, Şabat ve festival törenlerine ev sahipliği yapan ve konferanslar ve sınıflar düzenleyen "habersiz uğranılacak" bir merkez olacaktı. Diğer genç Hasidim, geçmekte olan Yahudilere yaklaşıp seslenmek ve onları muska takmak (tefillin) veya sesli dua etmek gibi, emirlerden birini toplum içinde yerine getirmeye ikna etmek için, Amerika'nın kampüslerine ve sokaklarına gönderilecekti. Fikir, ayinlerin, her Yahudinin ruhunda bulunan ilahi "kıvılcım"a dokunacağı ve onun esas kutsallığını uyandıracağıydı.[1]

Rebbe dünyada evindeydi. Bilimsel bilgisi, Habad Hasidizminin eski *mitos*u ile bir arada var oldu. Deniz biyolojisiyle ilgili çalışmaları, onu ilahi kıvılcımlarla ilgili vizyonundan yoksun bırakmadı; güçlü bir Mesihçilik geliştirecekti ve ölmüş Altıncı Rebbe ile mistik birliktelikte olduğunu iddia ederek Habad liderliği seçimini kazandı. Dinselliğinde, *logos* ve *mitos* birbirlerini tamamlayıcı kavrayış kaynaklarıydı. Kitabı Mukaddes'i tam anlamıyla herhangi Protestan köktendinci gibi yorumladı ve dünyanın Tanrı tarafından altı bin yıl önce altı gün içinde yaratıldığına inanmıştı. Fakat aynı zamanda modern bilimin, beden ile ruh veya madde ve enerji arasındaki ilişkiyle ilgili keşiflerinin, insanoğlunun, gerçekliğin organik birliğini yeni bir değerlendirmesine öncülük edeceğine ve bunun da tektanrıcılığa yatkınlık kazandıracağına inanıyordu. Muazzam kampanyasını modern hareket tarzları üzerine organize etti ve kaynaklarından nasıl yararlanılacağını ve seküler erkeklerle ve kadınlarla nasıl konuşulacağını biliyordu. Bununla birlikte Lubavitch'e, savunma pozisyonunda bir şekilde geri çekilmek yerine dünyaya fırlayarak dağılma güvenini veren şeyin, Habad'ın mitolojisi ve mistisizmi olduğu görülüyor. Yakın zamandaki rebbeler Aydınlanma ruhunun aleyhine dönmüşlerdi, ancak

[1] *A.g.e.*, 340-51.

Habad'ın kurucusu ve ilk Rebbe olan Haham Schneur Zalman, Hasidimlerine, kendi zamanlarındaki dünyayla ilgili olumlu bir görüş geliştirmeleri için yardım etti. Yedinci Rebbe'nin, Zalman'ın rasyonel güçlerini mitsel bağlamda kullanarak, bu orijinal ruha geri döndüğü görülüyordu. Habad, kutsal ve cismaninin bu modern ayrımını kabul etmeyi reddetti. Her şey, ne kadar temel ve sıradan olursa olsun ilahi olanın bir kıvılcımını tutuyordu. "Seküler bir Yahudi"[1] diye bir kişi yoktu ve hatta *goyimin* bile bir kutsallık potansiyeli vardı. Yaşamının sonuna doğru, Son Günlerin yakında olacağına kâni olarak, Rebbe, Yahudilere iyi geldiğini kabul ettiği, Amerika'nın Yahudi-olmayanlarına karşı bir misyon başlattı. Modern dönemde Lubavitch çok acı çekmişti ve yok olma tehlikesine bile maruz kalmıştı ancak Rebbe, onları Galut'u tamamen şeytani bir ışıkla görmemek, dünyayı, nefret ve intikam fantezilerini besleyecekleri değil, ilahi olanı tekrar tanıtabilecekleri bir yer olarak görmek için eğitti.[2]

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Protestan köktendinciler, sonunda onları yenen moderniteye karşı bir saldırı başlatacaklardı, fakat şu anda tartışılmakta olan dönemde, Haredi Yahudileri gibi, kendi savunma halindeki karşı-kültürlerini yaratmaya yoğunlaştılar. Scopes Davasından sonra, Protestan köktendinciler kamusal alandan, kendi kiliselerine ve kolejlerine geri çekildiler. Liberal Hıristiyanlar köktendinci krizin bittiğini varsaydı. İkinci Dünya Savaşının sona ermesiyle, köktendinci gruplar marjinal ve önemsiz gibi görünüyordu ve inananların çoğunu ana-akım mezhepler çekiyordu. Ama kaybolmak yerine, köktendinciler yerel düzeyde güçlü kökler salıyorlardı. Ana-akım mezhepler arasında hâlâ önemli sayıda muhafazakâr vardı; liberalleri dışarı atma ümitlerini tamamen kaybettiler, ancak "Esaslar"a olan inançlarını bırakmadılar ve çoğunluktan uzak durdular. Özellikle bunun kutsal bir görev olduğunu düşünen, premi-

[1] Ravitsky, *Messianism*, 186-87.

[2] *A.g.e.*, 188-92.

lenyumcular gibi daha radikaller, *Rapture*nin (Büyük çile ve İsa Mesih'in dönüşünden önce veya aynı anda Hıristiyan inananların Dünyadan aniden çıkarılacağı inancı –çn.) kendilerini günahkâr liberallerden ayırmasını beklerken, kendi kiliselerini kurdular. Yeni nesil Evanjeliklerin yönettiği, yeni örgütler ve ağlar kurmaya başladılar. 1930'da Amerika Birleşik Devletleri'nde en az elli köktendinci İncil koleji vardı; büyük buhran döneminde yirmi altı tane daha kuruldu ve Illinois'deki köktendinci Wheaton College, Amerika Birleşik Devletleri'nde en hızlı büyüyen sosyal bilimler üniversitesiydi. Köktendinciler ayrıca kendi basın ve yayın imparatorluklarını kurdular. 1950'lerde televizyon geldiğinde, genç Billy Graham, Rex Humbard ve Oral Roberts papazlıklarını "Televangelist"ler olarak başlattılar ve eski seyyah dirilişçi vaizlerinin yerini almaya başladılar.[1] Devasa, görünüşte görünmez bir yayın ağı, ulusun dört bir yanındaki köktendincileri birbirine bağladı. Kendilerini yabancı ve toplumun dışına itilmiş hissettiler, ancak yeni kolejleri, radyo ve televizyon istasyonları, düşman bir dünyada onlara bir yuva sağladı.

Protestan köktendincilerin yarattığı karşı kültürde, kolejleri, kuşatan dinsizliğin arasında, güvenli, kutsal alanlardı. Ayrım yoluyla kutsallık yaratmaya çalışıyorlardı. 1927'de Florida'da kurulan ve Güney Carolina, Greenville'deki son evini bulmadan önce Tennessee'ye taşınan Bob Jones Üniversitesi, yeni köktendinci kurumun değerler sistemini temsil etmekteydi.

20. yüzyıl başları Evanjeliği olan kurucusu, bir entelektüel değildi, fakat gençler, seküler üniversiteleri istila ettiğine inandığı ateizme karşı savaşmaya hazırlanırken, inançlarını korumalarına yardım edecek "güvenli" bir okul kurmak isti-

---

[1] Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed*, 32-33; George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism 1870-1925* (New York ve Oxford, 1980), 194.

yordu.[1] Öğrencilere sosyal bilimlerin yanında "Sağduyu Hıristiyanlığı" öğretildi. Herkes, her dönem en az bir İncil dersi almak, şapele katılmak ve giyinme, sosyal etkileşim ve flört gibi güçlü kuralların hâkim olduğu "Hıristiyan" bir yaşam biçimine uymakla yükümlüydü. Bob Jones, itaatsizlik ve sadakatsizliğin "affedilemez günahlar" olduğu konusunda ısrarcıydı ve ona göre bunlar tolere edilemezdi.[2] Personel ve öğrenciler aynı şekilde buna uymak zorundaydı. Bob Jones Üniversitesi kendine has bir dünyaydı: akademik akreditasyona başvurmamakla zor bir karar verdi, seküler müesses nizamla böyle bir uzlaşmanın günah olduğuna inanıyordu.[3] Bu fedakârlık, üniversitenin kabul, müfredat ve kütüphane kaynakları üzerinde daha sıkı denetim yapabilmesini sağladı.

BJU öğrencileri savaşta olduklarını bildikleri için bu disiplin şarttı. Yakın geçmişteki bir lisans kataloğunun açıkladığı gibi, okul "Kitabı Mukaddes'in üzerindeki tüm ateist, agnostik ve hümanistik saldırılara" karşıdır; "tüm sözde modernistler," "liberal" ve "neo-Ortodoks" duruşlar ve "Yeni Evanjeliklerin Kitabı Mukaddes tarafından kabul edilemez uzlaşması ve Karizmatiklerin Kitabı Mukaddes dışı uygulamaları."[4] Öğrenciler ve personel bu düşmanların saldırılarından inançlarını korumak için dünyadan çekildiler. Bob Jones'un oğluna (ikinci Bob Jones) göre bu "ayrım" "temel bir tanıklık ve şahitliğin temelini ve zeminini oluşturuyordu."[5] "Bu inanç kalesinden öğrenciler "inancın düşmanlarına" saldırarak" "İncil'le ilgili yetki ve yanılmazlık"ı militan bir şekilde savunacaklardı.[6] BJU'nun Amerikan akademiya-

---

1 Quentin Schultze, "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society*, 499.

2 Melton Wright, *Fortress of Faith: The Story of Bob Jones University* (Greenville, S.C., 1984), 295.

3 Bob Jones II, *Cornbread and Caviare* (Greenville, S.C., 1985), 217.

4 Lisans Bülteni: 1990-91.

5 Schultze, "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education," 502.v

6 Bob Jones II, *Cornbread and Caviare*, 203-4, 163, 165.

sı üzerinde çok az etkisi olmasına rağmen, Hıristiyan ulusu üzerinde büyük bir etkisi vardı. Bob Jones Üniversitesi ülkedeki en büyük köktendinci öğretmen tedarikçisi oldu; mezunları kapsamlı eğitimleri için olmasa da öz-disiplinleri ve öz-motivasyonlarıyla tanınırlar.

İncil kolejleri ve bu yıllarda yaratılan köktendinci üniversiteler, Haredi *yeshivot* gibi, bölücü kalelerdi. Köktendinciler inançlarının tehlikeye girdiğini hissettiler; Amerikan yaşamının merkezinden ettirilmişlerdi ve onlara, kendilerini "kapının dışında" görmeleri öğretilmişti.[1] Militanlık derin öfkeyi ifade etti. Bu, nüfusun en marjinalize edilmiş kesimlerin korkularının, nefretlerinin ve önyargılarının çoğunu dile getiren bu yıllardaki daha aşırı Hıristiyanların söylemlerinde ortaya çıktı. 1920'lerde evrim öğretisi ile mücadele etmek için Hıristiyan İnanç Savunucularını örgütleyen bir vaftizci olan Gerald Winrod 1930'lu yıllarda Nazi Almanyası'na gitti ve "Yahudi tehdidini" Amerikan halkına sergilemeye kararlı bir şekilde döndü. Aynı zamanda Roosevelt'in "Yahudi Yeni Anlaşması"nı şeytani olarak kınadı. Carl Mclntyre ve Billy James Hargis ile birlikte, Winrod, Birleşik Devletler'deki her "liberal" eğilimi kınadı. Köktendinciler, "gerçek" Hıristiyanların marjinal statüsünden dolayı her renkten liberali, seküler veya Hıristiyan, suçladılar. Sağ politikaya doğru kaymaya başlamışlardı. 19. yüzyılda, Evanjelikler vatanseverliği putperestlik olarak görmüştü. Artık Amerikan yaşam biçimini savunmak kutsal bir görev oldu. Bir anti-komünizm papazlığı olan, Hıristiyan Haçlı Seferinin kurucusu Hargis, Sovyetler Birliği'ni şeytan gibi gördü ve komünist sızma olarak gördüğü şeylere karşı yorulmadan mücadele etti: liberal basın, sol öğretmenler ve Anayasa Mahkemesi, onun görüşüne göre, Amerika'yı "kızıl" hale getirme amaçlı bir komplonun parçasıydılar. İncil Presbiteryen Kilisesi ve İnanç Teolojisi Seminerini kurmak için Presbiteryen Kilisesinden ayrılan Carl McIntyre, her yer-

[1] R. Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans* (Oxford ve New York, 1986), 116.

de gizli düşmanlar gördü. Ana hat mezhepleri, Amerika'da Hıristiyanlığı yok etmek için bir şeytani planın parçasıydı. 1950'lerde McIntyre, Joseph McCarthy'nin anti-komünist Haçlı Seferine katıldı. Bu aşırıcılar tipik değillerdi, fakat etkili olmuşlardı. 1934 yılına gelindiğinde yaklaşık 600 bin kişi Winrod'un *Defender Magazine* adlı dergisine abone oldu; 120 bin kişi, McIntyre'ın *Christian Beacon*'ını aldı. McIntyre nefret teolojisine katılmayan tüm Hıristiyanları ve bir fikir sahibi olmayanlara sevgi dolu ve Hıristiyan gibi görünseler de gerçekte "ateist, komünist, İncil'le alay eden, kan ürpertici, yeşil gözlü canavarların seks yapmış oğullarının isimlerini çağıran" liberal din adamlarını kınadı.[1]

Köktendincilik bir öfke dini haline geldi, ancak Haredi Yahudiliğindeki gibi bu öfke derin bir korkudan besleniyordu. Bu, bu dönemde harekete damgasını vuran premilenyalizmde belirgindi. İkinci Dünya Savaşına gelindiğinde, yalnızca premilenyumcular hâlâ kendilerini "köktendinci" olarak nitelendiriyordu; Billy Graham gibi diğer muhafazakâr Hıristiyanlar kendilerini "Evanjelikler" olarak adlandırmayı tercih ettiler: Bu yozlaşmış uygarlıkta ruhları kurtarma görevi, hangi teolojik inançta olursa olsun diğer Hıristiyanlarla işbirliği yapmalarını gerektiriyordu. Bununla birlikte, köktendinci rabıta, ayrılıkçılık ve ayrımcılık konusunda ısrarcıydı.[2] Savaş yılları liberallerin postmilenyal iyimserliğinin aldatılmış olduğunu kanıtlıyor gibiydi; köktendinciler yeni Birleşmiş Milletler'e, eski Milletler Cemiyeti'ne sahip oldukları kadar negatif bir bakış açısı ile bakıyorlardı. Dünyayı, Deccal'ın diktatörlüğüne ve ardından gelen Tribulation'a (Büyük Çile) hazırlayacaktı. Dünya barışı olamazdı.

Herbert Lockyear 1942'de "İncil bu kadar ütopyacı bir rüyayla çelişiyor" diye yazmıştı. "Bu son olacak savaş değil,

---

[1] Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford ve New York, 1995), 137-38; Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 35.

[2] Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 29, 37.

mevcut korkular bunlar, fakat daha korkunç acılar üretmek için kuluçkaya yattılar."[1] Liberal müesses nizamın görüşüyle taban tabana zıt bir bakış açısıydı. Amerika'da birbirlerinin modern dünyayla ilgili fikrini paylaşamayan "iki ulus" vardı. Premilenyumcu görüş köktendincilerin sonsuz çaresizlik hissini pekiştirdi. Atom bombasının, Son Günleri "bir kükremeyle gökyüzü yok olacak, her şey ateş alacak ve parçalara ayrılacak, dünya ve içindeki her şey yanıp kül olacak"[2] diye tahmin eden Aziz Petrus tarafından daha önce haber verildiğine inanıyorlardı. David Grey Barnhouse, 1945'te Eternity dergisinde, son soykırımı önleme umudu yoktu, diye yazdı: "İlahi plan kaçınılmaz icrasına doğru ilerliyor." Çok satan kitabı *The Atomic Age and the Word of God*'da (1948) köktenci yazar Wilbur Smith, bombanın, literalistlerin başından beri haklı olduğunu kanıtladığını ileri sürdü.[3] "Kitabı Mukaddes'in atom bombası patlamasını kesin olarak tahmin etmesi, İncil'in gerçekten hatasız olduğunu ve literal olarak okunması gerektiğini gösterdi."

Şimdi, bu kaderci senaryo, ana-akım kültür tarafından hor görülmüş ve dışlanmış hisseden köktendincilere kendine güven ve üstünlük hissi verdi. Seküler ya da liberal Hıristiyanlara yasaklanmış, ayrıcalıklı bilgiye sahiplerdi ve neler olduğunu gerçekten biliyordu. 20. yüzyılın felaket olayları gerçekten Mesih'in son zaferine doğru ilerliyordu. Dahası atomik soykırım, gerçek inananları etkilemeyecekti; çünkü gördüğümüz gibi, Sondan önce vecd içinde cennete yükseleceklerine kâni olmuşlardı. Bu nihai işkenceleri yalnızca mürtedler ve inkârcılar çekecekti. Premilenyalizm bu nedenle fundamentalistler tarafından yaşanan öfkeyi, İncillerin ruhuyla uyuşmayacak intikam fantezileri geliştirmelerine

---

1 Herbert Lockyear, *Cameos of Prophecy: Are These the Last Days?* (Grand Rapids, Mich., 1942), 66, 71.

2 2 Petrus 3:10.

3 Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1992), 117-18.

izin vererek besliyordu. Yeni İsrail Devleti hakkındaki apaçık olumlu görüşlerinde de çelişki vardı.

Yahudi halkı, milenyalizmin kurucusu olan John Darby'nin görüşünün merkezini oluşturuyordu. Köktendinciler 1917 Balfour Deklarasyonundan büyük heyecan duymuşlardı ve 1948'de İsrail Devletinin fiili olarak kurulması, köktendinci vaiz Jerry Falwell tarafından "İsa Mesih'in yakın dönüşünü gösteren en büyük... tek işaret" olarak görülmüştü; Ben-Gurion'un, İsrail Devletinin doğuşunu ilan ettiği 14 Mayıs 1948'i, İsa Mesih'in göğe yükselmesinden bu yana tarihe geçen en önemli gün olarak gördü.[1] İsrail'e destek zorunlu hale geldi; İsrail tarihi, insan etkisi ve kontrolünün ötesinde, sonsuza dek Tanrı tarafından belirlenmişti. Yahudiler Kutsal Topraklarda yaşamadıkça, Mesih geri dönmeyecek, Son Günler başlamayacaktı."[2]

Protestan köktendinciler coşkulu Siyonistlerdi, ancak görüşlerinin daha karanlık bir yanı da vardı. John Darby, Deccal'ın Son Zamanda Filistin'de yaşayan Yahudilerin üçte ikisini öldüreceğini öğretiyordu: Zekeriya bunu öngörmüştü ve bütün bu tür kehanetler gibi sözleri literal yorumlanmalıydı.[3] Bazı köktendinciler, Holokost'u Yahudileri dönüştürmek için Tanrı'nın son çabası ve gelecek olan felaketi önceden tattırması olarak görmüşlerdi. *Israel and Prophecy* adlı kitabında, üretken köktendinci yazar John Walvoord, Yahudilere yönelik bu son zulüm hakkında, derme çatma kehanetlere dayanarak, ayrıntılı bir zaman çizelgesi sundu. Deccal Yahudilerin Tapınağını yeniden inşa etmelerine yardım ve birçoğunu Mesih olduğuna ikna edecekti; fakat sonra, Yahudilerin tapınması amacıyla, yeni Tapınağının üzerine kendi resmini yerleştirecekti. Bu irtidattan sonra 144.000 Yahudi Deccal'ı reddedecek, Hıristiyan olacak ve şehit olarak ölecekti. Sonra Deccal korkunç bir zulüm başlatacak ve korkunç sayılarda

---

1 *Fundamentalist Journal*, Mayıs 1988.

2 Boyer, *When Time Shall Be No More*, 187-89.

3 Zekeriya 13:8.

Yahudi ölecekti. Sadece birkaçı kaçıp, İsa'nın İkinci Gelişinde onu karşılayabilecekti.[1] Protestan köktendincilerin yeni İsrail'in doğumunu kutladıkları aynı zamanda, zamanın sonuyla ilgili bir soykırım fantezisi geliştirdiler. Yahudi devleti tamamen Hıristiyanlığın ikmalini daha ileriye götürmek için var olmuştu. Yahudilerin kaderi Son Günlerde, Mesih'i kabul etseler de etmeseler de acı çekmeye mahkûm oldukları, için son derece acımasızdır. Amerikan Protestanlar Yahudiler kadar acı çekmediler, ancak onlarında modernite ile ilgili görüşleri karanlık ve mahkûmdu. Modern dünyanın rasyonalist ruhuna karşılık olarak kutsal metinlerin literal ve "bilimsel" okumasını geliştirdiler, ancak bir dinin gerçek imtihanı, inananlara merhametin temel erdemlerini geliştirmelerinde yardım etmekse (Vahiy Kitabını değil de İncilleri ve Aziz Pavlus'un mektuplarını esas alan bir öğreti), Scopes Davasında bilimsel yönünün ne kadar kusurlu olduğu ispatlandığı gibi, Protestan köktendincilik dini bir hareket olarak ta başarısız olmuştu. Nitekim İncil'in son derece seçilmiş bölümlerini literal okumaları, onları modernitenin Tanrısız soykırımsal eğilimlerini kendilerine katmaya teşvik etmiştir.

Müslümanlar henüz bir köktendinci hareket üretmemişti; çünkü modernleşme süreci henüz yeterince gelişmiş değildi. Modernitenin yeni meydan okumasına cevap verebilmek için, dini geleneklerini yeniden şekillendirme ve halkın yeni dünyanın ruhunu anlamasına yardımcı olmak için İslamı kullanma aşamasındaydılar. Mısır'da, genç bir öğretmen, reformları her zaman küçük bir aydın grubuyla sınırlı olan Afgani, Abduh ve Rıza'nın fikirlerini daha sıradan insanlara getirdi. Bu kendi içinde modernleştirici bir hareketti. Daha eski reformcular muhafazakâr değerler sistemiyle şekillenmişti ve premodern filozofların çoğu gibi elitist olmuşlardı ve kitlelerin anlaşılması zor fikirleri kavrayabileceğini düşünmemişlerdi. Hasan el-Benna (1906-49) reform fikirlerini kitlesel bir harekete dönüştürmenin bir yolunu bulmuştu.

[1] John Walvoord, *Israel and Prophecy* (Grand Rapids, Mich., 1962).

Geleneksel dini eğitim aldığı gibi modern eğitimde almıştı. Bilimler alanında daha yüksek bir eğitim vermek için kurulmuş olan ilk öğretmen yetiştirme üniversitesi, Kahire'deki Darül-Ulum'da eğitim gördü, ancak Benna bir Sufiydi ve hayat boyunca tasavvuf uygulamaları ve ritüelleri onun için önemli kaldı.[1] Benna'ya göre, inanç bir fikri kavramsal olarak kabul etmek değildi; ancak yaşanmış ve ritüelleri dikkatli bir şekilde uygulanmışsa anlaşılabilecek bir şeydi. Mısırlıların Batı bilim ve teknolojisine ihtiyaç duyduklarını biliyordu; aynı zamanda toplumun, siyasi, toplumsal ve ekonomik olarak modernize edilmesi gerektiğini de fark etti. Fakat bunlar manevi ve psikolojik bir reformla birlikte ele alınması gereken pratik ve rasyonel meselelerdi.[2]

Kahire'deki öğrenciler gibi, Benna ve arkadaşları kentteki siyasi ve sosyal karışıklık yüzünden neredeyse gözyaşlarını tutamayacak hale gelmişlerdi.[3] Siyasi bir çıkmaz vardı: Taraflar sonuçsuz ve gürültülü tartışmalara girdiler ve hâlâ Mısır'ın "bağımsızlığına" rağmen ülkenin yönetiminde kalmış olan İngilizler tarafından manipüle edildiler. Benna İngilizlerin yerleştirildiği Süveyş Kanalı Bölgesindeki İsmailiye'de ilk öğretmenlik görevini üstlendiğinde, halkının aşağılanması onun ruhunu yaraladı. İngilizler ve diğer ülkelerin vatandaşları yerel nüfusa hiç ilgi duymadılar, ancak ekonomi ve kamu hizmetleri konusunda sıkı bir kontrole sahiptiler. İngilizlerin lüks evleri ile Mısırlı işçilerin sefil kulübeleri arasındaki tezat karşısında utandı.[4] Dindar bir Müslüman olan Benna için bu sadece bir siyaset meselesi değildi. Müslüman toplumu ümmetin durumu, belirli bir doktrinel formülasyonun Hıristiyanlıktaki önemi gibi, İslamda önemli bir dini de-

---

1 Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (New York ve Oxford, 1969), 1-4.

2 John Esposito, "Islam and Muslim Politics," Esposito (der.), *Voices of Resurgent Islam* (New York ve Oxford, 1983), 10.

3 *Mitchell,* Society of Muslim Brothers, *4-5.*

4 *A.g.e.*, 7.

ğerdir. Benna halkının acı durumundan dolayı, Protestan bir köktendincinin İncil'in hatalı olduğundan kuşkulandığı zaman veya Kutsal Topraklara Siyonistler tarafından saygısızlık yapıldığında Neturei Karta'nın hissettiği gibi, manen çok sarsıldı. Benna özellikle insanların camiden uzaklaşmasını görmekten çok endişe duyuyordu. Mısırlıların büyük çoğunluğu modernleşme sürecine dâhil edilmemişti ve Kahire'de yayınlanan çok sayıda gazete, dergide karşılaştıkları, tamamen İslama karşı düşman veya onunla hiçbir ortak noktası olmayan Batılı düşüncelerden şaşkına dönmüşlerdi. *Ulema*, modern sahneye sırtını dönmüş ve halka etkili bir rehberlik sunamıyordu ve politikacılar kitlelerin sosyal, ekonomik ve eğitsel sorunlarıyla uğraşmak için sürekli bir girişimde bulunmuyordu.[1] Benna bir şeylerin yapılması gerektiğine karar verdi. Halkın büyük çoğunluğunun kafası karışmış ve moral bozukluğu içerisindeyken, milliyetçilik ve Mısır'ın Avrupa'yla gelecekteki ilişkileri hakkında yüksekten uçan tartışmalara girmenin bir anlamı yoktu. Gördüğü gibi, insanların manevi şifa bulmalarının tek yolu Kuran ve Sünnetin ilkelerine geri dönmekti.

Benna, arkadaşlarından birkaçını, camilerde ve kahvehanelerde irticali "vaazlar" vermek için örgütledi.[2] Dinleyicilerine, Batının etkisi ve yakın tarihli siyasi değişikliklerden dolayı dengelerini kaybettiklerini ve artık dinlerini anlamadıklarını söyledi. İslam Batı tarzı bir ideoloji ya da bir inançlar seti değildi. Toplam bir yaşam biçimiydi ve eğer yürekten yaşanmış olsaydı, Müslümanların yabancılar tarafından sömürgeleştirilmeden çok önce yaşadıkları dinamizm ve enerjiyi geri getirirdi. Ümmeti tekrar güçlü kılmak için, onların Müslüman ruhlarını yeniden keşfetmeleri gerekiyordu.[3] Yirmili yaşlarındayken bile Benna bir yer edinmişti. Güçlü, karizmatikti ve insanlara kendini takip ettirebiliyordu. Bir

---

1 *A.g.e.*, 6.

2 *A.g.e.*, 7, 185-9.

3 *A.g.e.*, 14, 232-34.

akşam Mart 1928'de İsmailiyeli altı işçi geldi ve harekete geçmesini istedi:

> İslamın görkemine ulaşmanın ve Müslümanların refahı için pratik yolu bilmiyoruz. Bu aşağılanma ve kısıtlanma hayatından bıkmış durumdayız. Görüyoruz ki, Araplar ve Müslümanlar hiçbir statüye ve haysiyete sahip değiller. Onlar yabancılara ait yanaşmalardan başka bir şey değiller. Bu kandan... bu ruhlardan ve bu birkaç sikkeden başka bir şeyimiz yok. Senin algıladığın gibi eyleme geçme yolunu algılayamıyoruz ya da vatana, dine ve ümmete senin bildiğin gibi hizmet yolunu bilmiyoruz.[1]

Benna bu talep ile harekete geçti. Kendisiyle birlikte ziyaretçileri "İslam mesajının birlikleri (*Jund*) olmaya" yemin ettiler. O gece Müslüman Kardeşler Cemiyeti doğdu. Bu küçücük başlangıçtan yayılmaya başladı. 1949'da Benna'nın ölümünde Mısır'da Cemiyetin 2000 şubesi vardı, her şube 300.000 ila 600.000 erkek ve kız kardeşi temsil ediyordu. Mısır'da kamu görevlileri, öğrenciler ve potansiyel olarak güçlü şehirli işçileri ve köylüler de dâhil olmak üzere toplumdaki her grubu temsil eden tek örgüttü.[2] İkinci Dünya Savaşıyla Cemiyet, Mısır siyasi sahnesinde en güçlü adaylardan biri haline geldi.

Cemiyet varlığının ilk gecesinden itibaren onu karakterize eden militan imajına rağmen, Benna bir darbe planlama ya da iktidarı ele geçirme niyeti olmadığını her zaman ısrarla vurguladı. Cemiyetin başlıca amacı eğitim idi. İnsanlar, İslamın mesajını özümsediğinde ve onları dönüştürmesine izin verdiklerinde, ulus herhangi bir şiddet kullanılmasına gerek kalmadan müslümanlaşacaktı. En başından Benna, Afgani, Abduh ve Rıza'nın *selef*i reform hareketlerine olan borcunu ortaya koyan altı esasa dayanan bir program ha-

---

[1] *A.g.e.*, 8. Bu hikâye ve konuşma uydurma olabilir, ancak o gece Benna tarafından kurulan Müslüman Kardeşler Cemiyetinin havasını veriyor.

[2] *A.g.e.*, 9-13, 328.

zırladı: (1) Kuran'ın çağın ruhuna uygun yorumlanması, (2) İslam ülkelerinin birliği, (3) yaşam standartlarının yükseltilmesi ve sosyal adalet ve düzenin sağlanması, (4) cehalet ve yoksullukla mücadele, (5) Müslüman toprakların yabancı hâkimiyetinden kurtarılması ve (6) İslami barış ve kardeşliğin dünya çapında yaygınlaştırılması.[1] Benna, Cemiyetinin şiddet yanlısı ya da radikal olmasını istemedi, ancak esasen sömürge tecrübesi ile zayıf düşmüş köklerinden kopan Müslüman toplumun temel reformuyla ilgilendi.[2] Mısırlılar kendilerini Avrupalılardan daha aşağı düşünmeye alışmıştı, ancak buna gerek yoktu. Onların da ithal edilen tüm ideolojilerden daha iyi hizmet edebilecek güzel kültürel gelenekleri vardı. Fransız ya da Rus devrimlerini kopyalamalarına gerek yoktu, çünkü Muhammed Peygamber 1300 yıl önce özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve sosyal adalet ihtiyacını zaten ilan etmişti.[3] Şeriat Ortadoğuya hiçbir yabancı hukuk sisteminin olamayacağı şekilde uyuyordu. Müslümanlar diğer insanları taklit ettiği sürece, "kültürel melezler" olarak kalacaklardı.[4]

Ancak öncelikle erkek ve kız kardeşlerin İslam ile yeniden aşinalık kazanmaları gerekiyordu. Özgürlük ve haysiyet için bir kısa yol yoktu; Müslümanların kendilerini ve toplumlarını temelden yeniden inşa etmeleri gerekecekti. Yıllar geçtikçe Benna, bunu başarmak için sürekli inceleme ve kişisel değerlendirmeye tâbi verimli, modern bir sistem geliştirdi. 1938'de üyeler "tabur"lara ayrıldı; her biri üç gruptan oluşuyordu: biri işçiler için, biri öğrenciler için, biri iş adamları ve memurlar için. Gruplar geceyi birlikte dua ederek ve manevi talimatlar alarak geçirmek için haftada bir buluştu. 1943 yılına gelindiğinde, bu sistem umulduğu şekilde eleman kazandırmayınca, "taburlar" yerine her biri on üyeden oluşan ve eylemlerinden sorumlu bir birim olan "aileler" getirildi.

---

1 A. Abidi, *Jordan: A Political Study* (Londra, 1965), 197.

2 Mitchell, *Society of Muslim Brothers*, 260, 308, 224, 226-27.

3 *A.g.e.*, 233.

4 *A.g.e.*, 236-39.

Aile üyeleri birbirlerini istenilen düzeyde tutmak için haftada bir kez toplanacak ve her bir üyenin dinin "rükünlerini" yerine getirmesini ve kumar, alkol, tefecilik ve zinadan uzak durmasını sağlayacaktı. Aile sistemi, Mısır toplumunun modernleşme baskısı altında parçalara ayrıldığı bir dönemde Müslümanların birbirine bağlanmasına vurgu yaptı. Her aile, merkez ile temasta olmasını sağlayan daha büyük bir "tabur"a aitti.[1]

O sıralarda bir Hıristiyan reform hareketi, doktrini tam olarak belirleme eğilimindeydi; bu kısmen imanı bir dizi inanca bağlılık olarak görmeye başlamış olan modern Batı kültürünün rasyonalizminden kaynaklanıyordu. Ancak Cemiyet, Müslümanlara belirli bir yaşam tarzı içinde kalarak Muhammedi arketipi inşa etmelerine yardım eden, Şeriatın muhafazakâr dindarlığına göre yönetiliyordu. Ancak bu eski tarz dindarlık, modern bir maske ile tanıtıldı. İbadetler, dualar ve etik disiplinler, peygamberinki ile benzer şekilde bir Tanrı'ya içsel yönelmeyi yaratmak için dizayn edilmişti. Benna yalnızca bu manevi bağlamda, modern kurumların ve reformların Müslüman bir halka mantıklı gelebileceğine inandı. 1945'te kalabalık bir toplantıda Benna, umutsuzca ihtiyaç duyulan ama hiçbir hükümetin etkili bir şekilde değinmediği bir sosyal ve refah programı kurma zamanının geldiğine karar verdi. Kardeşler, yeni bir şube kurar kurmaz daima caminin yanına erkek ve kızlar için okullar yaptırdılar.[2] Genç Kardeşleri fiziksel ve pratik olarak eğiten modern bir keşif hareketi olan bir izci grubu da kurmuşlardı; İzci grubu İkinci Dünya Savaşı yıllarında ülkedeki en büyük ve en güçlü gençlik grubu haline geldi.[3] Şimdi bu hizmetler daha düzgün ve verimli hale geldi. Kardeşler işçiler için gece okulları, memurluk sınavları için özel dersler verdiler;[4]

---

1 *A.g.e.*, 195-98.

2 *A.g.e.*, 287.

3 *A.g.e.*, 200-04.

4 *A.g.e.*, 288-89.

kırsal kesimlerde sağlık ocakları ve hastaneler kurdular ve gençlik grupları daha yoksul, kırsal kesimlerde hıfzısıhhanın ve sağlık eğitiminin geliştirilmesinde aktif olarak yer aldılar. Cemiyet ayrıca modern sendikalar kurdu ve işçilere hakları konusunda eğitimler verdi. Bazı çok kötü emek istismarlarını teşhir ettiler; basım, dokuma, inşaat ve mühendislik alanlarında kendi fabrikalarını ve hafif endüstrilerini kurarak istihdam yaratmada çok aktif olarak yer aldılar.[1]

Cemiyetin düşmanları her zaman Benna'yı "devlet içinde bir devlet" yaratmakla suçladı. Gerçekten de Benna hükümetin eksikliklerini vurgulayan büyük çapta başarılı bir karşı kültür inşa etmişti ve bu açıkça tehdit ediciydi.[2] Hükümetin eğitim ve çalışma koşullarını ihmal ettiğine dikkat çekti; Kardeşlerin yalnızca fellahlara hitap edebilmesi de ayrıca rahatsız ediciydi. Ancak daha da önemlisi, Kardeşlerin tüm kurumları belirgin bir Müslüman kimliğine sahipti. Fabrikalarının hepsinde cami vardı ve çalışanlara gerekli ibadetleri yapmaları için zaman veriliyordu; Kuran'ın toplumsal mesajına uygun olarak, çalışma koşulları ve ücretler iyiydi; İşçilerin sağlık sigortaları ve yeterli tatilleri vardı; anlaşmazlıklara âdil bir şekilde hakemlik yapılıyordu. Kardeşliğin olağanüstü başarısı, entelektüeller ve uzmanlar ne iddia ederse etsin, Mısır halkının çoğunun dindar olmak istediğinin dramatik bir gösterimiydi. Ayrıca İslamın ilerici olabileceğini gösterdi. 7. yüzyılın uygulamalarına körü körüne bir dönüşü yoktu. Kardeşler, yeni Vahhabi Suudi Arabistan Krallığını aşırı derecede eleştirel yaklaşıyorlardı ve hırsızların ellerinin kesilmesi ya da zina yapan zaninin öldürülmesi gibi İslam hukukunun literalist yorumlarını kınadılar.[3] Kardeşlerin, gelecekteki İslam devletinin sahip olması gereken siyasi şekli hakkında kesin bir fikri yoktu, ancak Kuran'ın ve Sünnetin ruhuna sadık kalmak için, Suudi Krallığından

---

1 *A.g.e.*, 274-81.

2 *A.g.e.*, 281.

3 *A.g.e.*, 235, 240-41.

daha âdil bir servet dağılımının olması gerektiği konusunda ısrar ettiler. Genel düşünceleri kesinlikle zamanla uyumluydu: (Müslümanların ilk dönemlerinde olduğu gibi) yöneticiler seçilmeliydi ve *reşit* ("doğru") halifelerin teşvik ettiği gibi, bir yöneticinin halka hesap verebilir olması ve diktatörce yönetmemesi gerekiyordu. Ancak Benna hep olası bir İslam devletiyle ilgili kesin tartışmalar için çok erken olduğunu, çünkü yapılması gereken çok temel hazırlığın olduğunu hissetti.[1] Benna sadece Mısır'ın kendi İslami devletini kurmasına izin verilmesini istedi; Sovyetler komünizmi ve Batı demokrasiyi seçmişti, nüfusun ağırlıklı olarak Müslüman olduğu ülkeler eğer istiyorlarsa ve ne zaman isterlerse kendi yönetim şekillerini İslam temelinde inşa etme hakkına sahip olmalıydılar.[2]

Toplum mükemmel değildi. Kitlelere hitap etmesi nedeniyle anti-entelektüel bir eğilimi vardı. Bildirileri genellikle savunmacı ve kendini beğenmişçeydi. Kardeşlerin, açgözlülüğe, zulme ve manevi iflasa vurgu yapan Batı imajı, sömürge deneyimi nedeniyle çarpıktı. Topluluğun sözcülerinden birinin ifade ettiği gibi, Batılı emperyalizmin amacı sadece, "bizi küçümsemek, topraklarımızı işgal etmek ve İslamı yok etmeye başlamak"[3] olmamış mıydı? Topluluğun liderleri örgüt saflarında ihtilafa hoşgörüsüz davrandılar. Benna mutlak itaat konusunda ısrarcıydı ve yeterli düzeyde yetki devrinde bulunmadı. Sonuç olarak ölümünden sonra kimse yerini alamadı ve Cemiyet faydasız kavgalardan dolayı neredeyse içerden yok oluyordu. Ancak bugüne kadarki en ciddi ve zarar verici başarısızlık, 1943 yılında "Gizli Aygıt" (*al jihaz al-sirri*)[4] olarak bilinen bir terörist birimin ortaya çıkmasıydı. Bu Cemiyetin bütünü içinde marjinal olarak kaldı. Çünkü o kadar gizliydi ki, bu konuyla ilgili çok az bilgimiz

---

1 *A.g.e.*, 245-53.

2 *A.g.e.*, 242.

3 Muhammad al-Ghazzali, Mitchell, *A.g.e.*, 229.

4 Mitchell, *Society of Muslim Brothers*, 205-06.

var, ancak Kardeşler hakkındaki tanımlayıcı çalışmasında Richard P. Mitchell, 1948'e kadar ünitenin yalnızca bin üyesi olduğunu ve Kardeşlerin çoğunun bu tarihe kadar varlığını hiç duymadığına inandığını belirtti.[1] Üyelerin büyük çoğunluğu için toplumsal ve manevi reform Cemiyetin varoluş gayesiydi ve Aygıt terörizminden nefret ediyorlardı. Bununla birlikte yine de bir hareket bir kez Tanrı adına öldürmeye başladıktan sonra, en temel dini değerleri inkâr eden nihilist bir yola koyulmuş demekti.

1940'lar Mısır için çok çalkantılı yıllardı. Liberal demokrasinin başarısız olduğu açıktı ve çoğu Mısırlı parlamenter sistem konusunda kötümserdi. Ne İngilizler ne de Mısırlı milliyetçiler, yüzeysel ve çok hızlı bir modernleşmenin sonucu olarak hâlâ feodal ve tarım toplumu olarak kalmış bir ülkeye, modern bir hükümet sisteminin dayatılamayacağını anlamışlardı. 1923-1950 yılları arasında, on yedi genel seçimi milliyetçi Wafd Partisi kazandı, ancak beş kez yönetime gelmelerine izin verildi. Wafdçılar genellikle İngilizler ya da saray tarafından istifaya zorlandı.[2] 1942'de, İngilizler, Alman yanlısı başbakanı istifaya zorladığında ve yerine, iki kötünün iyisi olarak, Wafdçı bir hükümeti getirdiğinde, Wafd bile halkın saygısını kaybetti. İkinci Dünya Savaşı sırasında Kahire'de bir şiddet atmosferi vardı ve çaresizlik daha sonra, 1948'de İsrail Devletinin kurulmasından sonra Filistin'i işgal eden Mısır dâhil olmak üzere beş Arap ordusunun aşağılayıcı bir şekilde yenilmesiyle ziyadeleşti. Filistin'in kaybı ve 1948'de evlerini terk etmek zorunda kalan 750.000 Filistinli mültecinin durumuna karşı dünyada bariz bir ilgisizlik yaşanması, modern dünyada Arapların güçsüzlüğünü gösterdi. Araplar hâlâ 1948'deki olayları *el-Nakba* olarak adlandırıyorlar: kozmik boyutta bir "felaket." Bu korkunç ortamda, bazıları te-

---

1 *A.g.e.*, 206.

2 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 cilt. (Chicago ve Londra, 1974), III, 171.

rörün "tek yol" olduğuna inandılar.[1] Bunlar kesinlikle, daha sonra Mısır'ın cumhurbaşkanı olan ve 1940'ların sonlarında Kanal Bölgesindeki İngilizlere ve Mısır politikacılarından İngilizlerle "işbirliği içinde" görülenlere saldırmak için bir "cinayet topluluğu" kuran, Enver Sedat'ın görüşleriydi. Şiddeti tek yol olarak gören diğer paramiliter gruplar vardı: Saraya bağlı Yeşil Gömlekler ve Wafd'la ilişkili Mavi Gömlekler.[2]

Mısır siyasetinde çok önemli bir oyuncu olan Müslüman Kardeşler Cemiyetinin terörist kanadının da olması kaçınılmazdı, ancak bu trajik bir gelişmeydi. Benna'nın kendisinin Gizli Aygıt'ın faaliyetlerinde ne kadar etkili olduğu açık değildir. Her zaman onları kınadı, ancak bu yıllarda hükümet eleştirilerinde de çok sert bir tavır sergiliyordu.[3] Benna, ölümüne yol açan bir dizi olay başlatan, Cemiyetin ahlaki inandırıcılığını lekeleyen ve nihayetinde yıkımına sebep olan terörist birimi kontrol edemedi. Mart 1948'de, Gizli Aygıt üyeleri, saygıdeğer bir hâkim olan Ahmed al-Khazinder'in öldürülmesiyle başlayan, yaz boyunca tüm ülkede şiddetli yağmalamalarla, ciddi can ve mal kaybına sebep olan Kahire'deki Musevi bölgesinin bombalanmasıyla devam eden ve 28 Aralık 1948'de Başbakan Muhammed en-Nukraşi suikastıyla doruğa ulaşan bir terör dalgası başlattı.

Cemiyet bu cinayetleri reddetti ve Benna, Nukraşi cinayetinden dehşete düştüğünü açıkladı.[4] Bununla birlikte, toplumun tüm açık sözlü kesimleri tarafından nefret edilen yeni başbakan İbrahim el-Hadi, çok güçlü hale gelen Kardeşliği ortadan kaldırma fırsatı yakaladı. Cemiyet bastırıldı, üyeler toplatıldı, tutuklandı ve işkence gördü, Temmuz 1949'un sonunda Abdülhadi nihayet istifa ettiğinde dört binden fazla Kardeşler üyesi hapiste bulunuyordu.[5] Fakat 12 Şubat

---

1 Enver Sedat, *Revolt on the Nile* (New York, 1957), 142-43.

2 Mitchell, *Society of Muslim Brothers*, 16, 313-18.

3 *A.g.e.*, 312.

4 *A.g.e.*, 70.

5 *A.g.e.*, 319.

1949'da Benna, neredeyse kesinlikle başbakanın emriyle Genç Erkek Müslümanlar Cemiyetinin genel merkezinin yanındaki caddede vuruldu.

Cemiyet 1950'de gizlice yeniden bir araya gelmeye başladı ve yeni lider olarak; ılımlılığı ve şiddetten kaçınmasıyla tanınan bir hâkim olan Hasan İsmail el Hudaybi'yi seçti. Topluluğa çok ihtiyaç duyduğu saygınlığı kazandıracağı umuluyordu. Fakat Hudaybi bu görev için yeterli değildi. Benna'nın güçlü liderliği olmadan, liderler arasında hizip çatışmaları çıktı ve Hudaybi, 1954'te Cemiyetin bir kez daha itibarını kaybettiren Gizli Aygıt'ı kontrol etme kabiliyetinin olmadığını gösterdi.

Mısır o zaman, 22 Haziran 1952'de kendi kurduğu Hür Subaylar hareketiyle birlikte askeri bir darbeyle gözden düşmüş yaşlı rejimi deviren ve Mısır'da devrimci bir cumhuriyet yaratmaya koyulan heybetli genç ordu subayı Cemal Abdülnasır (1918-70) tarafından yönetiliyordu. Nasır, eski liberal idealden oldukça farklı olan militan bir milliyetçiliği destekliyordu. 1920 ve 1930'lardaki Mısır entelektüellerinin aksine, yeni Arap milliyetçileri Batıya tutkun değillerdi ve Ortadoğuda bu kadar açık biçimde başarısız olmuş parlamenter "liberalizm" için zamanları yoktu. Nasır'ın rejimi meydan okurcasına sosyalistti ve Sovyetlerin gözüne girmeye çalıştı. İngilizleri kati olarak Mısır'dan çıkarmaya kararlıydı; Hem İsrail hem de Batıya karşı tutumu halkı için cüretkârdı. Dış politikası Arap milliyetçisiydi ve Mısır'ın, Avrupa'nın kontrolünden kurtulmak için mücadele eden diğer Asya ve Afrika ülkeleriyle dayanışmasını vurguladı. Nasır ayrıca kararlı bir sekülerdi, din dahil hiçbir şeyin ulusal çıkarlara müdahale etmesine izin verilmemeliydi; din dâhil her şey devlete tâbi olmalıydı. Sonunda Nasır, Ortadoğunun en popüler yöneticisi ve "Nasırcılık" da baskın ideoloji olacaktı. Ancak bu ilk yıllarda Nasır mücadele ediyordu: çok popüler değildi ve hiçbir rakibinin hayatta kalmasına izin veremezdi.

Nasır ilk başlarda Kardeşliğin desteğini elde etmeye çalıştı. Onlara ihtiyaç duyuyordu, çünkü İslami söylemi kul-

lanmaktan mutluydu, Cemiyet ona destek veriyordu ve gençlik örgütü, Temmuz Devriminden sonra düzeni iyileştirmede önemli bir rol oynamıştı. Ancak özellikle popülist Müslüman söylemine rağmen Nasır'ın bir İslam devleti yaratma niyetinin olmadığı anlaşıldığından, henüz başlamakta olan bir gerilim vardı. Hudaybi'nin İslami ilkelerin tam olarak uygulanması için talepleri ısrarlı hale gelince, Nasır'ın kabinesi 15 Ocak 1954'te bir karşı devrim planladığı gerekçesiyle Cemiyeti bir daha feshetti.[1] Kardeşliğin ana kadrosu yeraltına indi ve hükümet, Kardeşleri yasadışı silahlara sahip olmakla ve İngilizlerle birlikte komplo kurmakla suçlayan bir karalama kampanyası başlattı. Rejim, kendi İslami kimliğine vurgu yapmaya başladı ve Nasır tarafından yeni kurulan İslam Meclisinin o zaman genel sekreteri olan Enver Sedat, yarı resmi gazete *el-Cemahiriyye*'de hükümet tarafından savunulan "gerçek" ve "liberal" İslam üzerine bir dizi makale yazdı. Nihayet, 26 Ekim 1954'te, Cemiyetin bir üyesi Abdüllatif'in Nasır'ı bir miting sırasında vurmasıyla, Kardeşlik Nasır'ın ekmeğine yağ sürdü.

Nasır saldırıdan kurtuldu ve ateş altındaki cesareti ve kayıtsızlığı popülaritesi için harikalar yarattı. Artık Cemiyeti tamamen yok edebilmek için özgürdü. Kasım 1954'ün sonuna doğru binden fazla Kardeşler üyesi yakalanmış ve mahkemeye çıkarılmıştı. Bununla birlikte, çoğunluğu broşür dağıtmaktan çok daha ağır bir suçu olmayan sayısız diğerleri mahkemeye hiç çıkmadı, sonraki on beş yıl boyunca Nasır'ın hapishanelerinde ve toplama kamplarında zihinsel ve fiziksel işkence gördü. Hudaybi ömür boyu hapis cezasına çarptırıldı, ancak Cemiyetin diğer altı lideri idam edildi.[2] Nasır, Kardeşliği parçalamış ve Mısır'daki tek ilerici İslami hareketi durdurmuş gibi görünüyordu. Özellikle Nasır sadece Batı-

[1] Bu iddia doğru değildi: Benna öldükten sonra, Cemiyet iç çatışmalardan dolayı o kadar sarsılmıştı ki, bir darbeye kalkışamayacak kadar kötü durumdaydı.

[2] *A.g.e.*, 152-61

ya karşı başarıyla kafa tutmakla kalmayıp, İngilizlere küçük düşürücü bir mağlubiyet yaşattığı Süveyş Krizinden iki yıl sonra Arap dünyasının kahramanı olunca, sekülarizm muzaffer olmuş görünüyordu. Ancak Kardeşliğe karşı elde ettiği başarının sonunda bir Pirus zaferi olduğu ortaya çıktı. Nasır'ın yaşamının geri kalanını kamplarda geçiren Kardeşler, sekülarizmin saldırılarını en agresif şekilde deneyimlediler. Kamplarda bazı Kardeşlerin Benna'nın reformist görüşlerini terk ettikleri ve yeni ve potansiyel olarak şiddete başvuracak bir Sünni köktendincilik kurduklarını göreceğiz.

İranlılar da kısır bir seküler saldırı yaşıyorlardı. Rıza Şahın modernleşme programı hem Mısır'ın hem de Türkiye'nin geçirdiğinden daha hızlıydı, çünkü iktidara geldiğinde İran modernleşmeye çok yeni başlamıştı.[1] Rıza acımasızdı. Rakipler basitçe elendi; ilk gidenlerden biri, şaha mecliste karşı çıkan Ayetullah Müderris idi; 1927'de hapsedildi ve 1937'de öldürüldü.[2] Rıza, ülkeyi ilk defa merkezileştirmeyi başardı, ancak en acımasız yöntemlerle ayaklanmaları bastırdı ve şimdiye kadar neredeyse özerk olan göçebe kabileleri fakirleştirerek bunları başarabildi.[3] Rıza yargıyı geliştirdi; Şeriatın yerini –medeni, ticaret ve ceza olmak üzere– üç yeni seküler hukuk kodu aldı.[4] Ayrıca ülkeyi sanayileştirmeye ve modern imkânları getirmeye çalıştı. 1930'ların sonunda çoğu şehrin elektrik ve enerji santralleri vardı. Ancak hükümet kontrolleri gerçekten agresif bir kapitalist ekonominin gelişmesini engelledi, ücretler azdı ve sömürü had safhaday-

---

1 Martin Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran* (çev. Don Reneau; Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1993), 110-13; Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution, An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn. ve Londra, 1981), 87-112.

2 Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn. ve Londra, 1985), 251; Keddie, *Roots of Revolution*, 93-94.

3 Keddie, *Roots of Revolution*, 96-97.

4 *A.g.e.*, 95.

dı. Bu zalimce yöntemler sonuçsuz kaldı; İran ekonomik bağımsızlık elde edemedi. İngiltere hâlâ ekonomiye neredeyse hiç katkı sağlamayan patlayan petrol endüstrisine sahipti ve İran dış kredi ve yatırıma dayanmak zorunda bırakıldı.

Rıza'nın programı kaçınılmaz olarak yüzeyseldi. Mısır'da başarısız olan ve burada başarısız olacak bir yaklaşımla, modern kurumları eski tarımsal yapıların üzerine inşa etti. Tarımla uğraşan nüfusun yüzde doksanı göz ardı edildi; geleneksel tarım yöntemleri devam etti ve verimsiz kaldı. Toplumda köklü bir reform yoktu. Rıza yoksulların durumuyla ilgilenmiyordu ve ordu bütçenin yüzde ellisini alırken, zenginlere ait bir ayrıcalık olarak kalan eğitime yalnızca yüzde dört harcama yapıldı.[1] Mısır'da olduğu gibi, İran'da giderek birbirlerini anlayamayan iki ulus gelişiyordu. Bir "ulus," Rıza'nın modernizasyon programından yararlanan üst ve orta sınıfın Batılılaşmış seçkinlerinden oluşuyordu; Diğer "ulus," rejimin yeni seküler milliyetçiliğinden şaşkına dönen ve rehberlik için *ulema*ya her zamankinden daha fazla bağımlı hale gelen devasa yoksul kitlelerden oluşuyordu.

Fakat *ulema*nın kendisi de, Rıza'nın sekülerleşme politikasının etkisi altında şaşkına dönmüştü. Rıza din adamlarından nefret etti ve İran'daki önemli güçlerini azaltmaya kararlıydı. Onun İran milliyetçiliği, İslamı tamamen ortadan kaldırmaya çalıştı ve bölgenin eski Fars kültürüne dayanıyordu. Rıza, İmam Hüseyin'in onuruna düzenlenen Aşura anmasını (devrimci potansiyelinin farkına vararak) önlemeye çalıştı ve İranlıların hac için Mekke'ye gitmesi yasaklandı. 1931'de şeriat mahkemelerinin kapsamı büyük ölçüde azaltıldı. Din adamlarının sadece kişisel durumlar ile ilgili sorularla ilgilenmesine izin verilmişti; tüm diğer davalar yeni medeni mahkemelere gönderilmişti. Bir yüzyılı aşkın süredir *ulema* İran'da neredeyse rakipsiz bir güç kazanmıştı. Şimdi güçlerinin sistematik bir şekilde azaltıldığını izlediler, fakat

[1] *A.g.e.*, 90, 110.

Müderris suikastından sonra din adamlarının çoğu protesto etmekten korkuyorlardı.[1]

Rıza'nın, Elbisenin Tektip Olmasına Dair Kanunları (1928) hem bu yüzeyselliği hem de bu modernleşme sürecinin şiddetini göstermektedir. Batılı kıyafetler tüm erkekler için zorunlu yapıldı (onların din adamı statüsünü onaylayan devlet incelemesinden geçmek şartıyla cübbe ve sarıklarını giymelerine izin verilen *ulema* hariç) ve daha sonra kadınların peçe takması yasaklandı. Askerleri kadınların peçelerini süngüleriyle koparıyor ve onları sokaklarda parçalıyordu.[2] Rıza, temelde yatmakta olan muhafazakârlığa rağmen, İran'ın çağdaş görünmesini istedi ve bunu başarmak için her şeye hazırdı. 1929'da Aşura günü polis Kum'da bulunan Feyziye Medresesini kuşattı ve öğrenciler sokağa dökülünce onları geleneksel kıyafetlerinden sıyırıp, Batılı kıyafetleri giymeye zorladı. Erkekler, özellikle de geniş iğrenç Batılı şapkaları giymekten hoşlanmıyordu, çünkü namaz sırasında secde etmelerini engelliyordu. 1935'te Meşhed'deki Sekizinci İmam'ın türbesinde polis, Kıyafet Kanunlarına karşı gösteri düzenleyen bir kalabalığa ateş edince çirkin bir olay meydana geldi. Türbedeki yüzlerce silahsız gösterici ya öldürüldü ya da yaralandı. Birçok İranlının ölümcül bir politika olarak sekülarizasyondan korkması şaşırtıcı değildi, çünkü dini baskıcı devletten (Batıda olduğu gibi) kurtarmaktan ziyade İslamı yok etmek üzere dizayn edilmişti.[3]

Bu tam da köktendinci bir hareketin baş göstermesi için uygun bir atmosferdi. Bu dönemde gerçekleşmedi, ancak

---

1 Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 226; Riesebrodt, *Pious Passion*, *111*-12; Azar Tabari, "The Role of the Shii Clergy in Modern Iranian Politics," Keddie (der.), *Religion and Politics: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn. ve Londra, 1983), 60; Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, N.Y., 1980), 38-40.

2 Tabari, "The Role of the Shii Clergy," 63.

3 Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 58-59.

daha sonraki gelişmelerin habercisi olan dört şey oldu. İlki, bir karşı kültürün yaratılmasıydı. 1920'de, seçkin bir *müçtehid* olan Şeyh Abdülkerim Hairi Yazdi (1860-1936), oradaki mollalar tarafından Kum'a yerleşmeye davet edildi. Kum'u Şiilik haritasındaki yerine koymaya kararlıydı, çünkü 18. yüzyılda İran Şiiliğinin entelektüel merkezi haline gelen mukaddes şehirler Irak'taki Kerbela ve Necef'in geleceğinden korkuyordu. Şeyh Hairi'nin Kum'a gelişinden kısa bir süre sonra İngilizler, önde gelen bazı *ulema*yı Irak'tan sürdü ve biri "anayasacı" *müçtehid* Naini olmak üzere en bilgililerinden ikisi Kum'a yerleşmeye geldi. Şehir dirilmeye başladı. Medreseler yenilendi ve seçkin akademisyenler daha iyi öğrencileri çekebilmek için orada eğitim vermeye başladı. Yeni gelenlerden biri, daha sonra Şianın Yüce Modeli Merci-i Taklid olan, âlim ve ruhani Ayetullah Seyyid Aga Hüseyin Borujerdi'ydi (1875-1961) ve Kum'a daha fazla âlim çekti.[1] Zamanla Kum, Necef'in yerini almaya başladı ve 1960'larda ve 1970'lerde İran'ın dini "başkenti" olacak ve Tahran'daki kraliyet başkentine muhalefet merkezi haline gelecekti. Ancak bu ilk yıllarda Kum mollaları Şiiliğin siyasetten uzak durma geleneğine bağlı kaldılar; herhangi bir siyasi aktivizm şahın gazabına uğrayacaktı ve Kum'daki canlanma daha bebeklik döneminde ezilmiş olacaktı.

İkinci dönüm noktası olay, İran'ın en ünlü mollası olacak adamın 1920'de Kum'a gelişi oldu. Şeyh Hairi Yazdi Batı İran'dan Kum'a taşındığında öğrencilerinin bir kısmını yanında getirmişti ve biri Ruhullah Musavi Humeyni'ydi (1902-1989). Ancak ilk başlarda Humeyni oldukça marjinal bir figür gibiydi. Feyziye Medresesinde *fıkıh* öğretti, ancak daha sonra *fıkıh* ile kıyaslandığında kesinlikle "tali" konular olan ahlak ve mistisizm (*irfan*) konusunda uzmanlaşacaktı. Üstelik Humeyni müesses nizamın uzun süredir şüphe ile bakmaya eğilimli olduğu Molla Sadra'nın mistisizmini uyguluyordu. Siyasi sorularla ilgileniyor gibiydi ve bu, özellik-

[1] *A.g.e.*, 27.

le eski Şii sessizliğine sıkı sıkıya bağlı ve *ulema*yı siyasete katılmayı yasaklayan Ayetullah Borujerdi'nin Merci olmasından sonra din adamı olarak kariyerine ilerlemesi için uygun değildi.

Bunlar İran'da çalkantılı yıllardı, fakat belirgin siyasi kaygılarına rağmen, Humeyni bir aktivist haline gelmedi. Ancak o dönemde çok az dikkat çeken *Kişfül Esrar*'ı ("Sırların Keşfi") yayınladı, fakat bu Pehlevi politikasına Şii bakış açısıyla meydan okumak için ilk ciddi girişimdi. Bu noktada Humeyni hâlâ bir reformcuydu ve herhangi bir anlamda köktendinci değildi. Bu konuda duruşu, 1906'da Birinci Meclise benziyordu ve şeriatı ihlal eden herhangi bir parlamento yasasını veto etme yetkisine sahip bir müçtehidler kurulu fikrini kabul etmişti. Humeyni hâlâ eski anayasayı desteklivordu ve bu modern kurumu İslami bir bağlama yerleştirmeye çalışıyordu. Yasaları yapmak için yalnızca Tanrı'nın gücü vardı, diye savundu; İslamı yok etmek için elinden gelen her şeyi yapan Atatürk veya Şah Rıza gibi bir yöneticiye Şiilerin itaat etmesi makul değildi. Ancak Humeyni bu ilk dönemlerde bir din adamının ülkeyi doğrudan yönetmesi gerektiğini önermek için çok fazla gelenekçiydi, bu durum yüzlerce yıllık Şii uygulamasını ihlal ediyordu. Teorisine göre, Tanrı'nın yasaları konusunda bilgili olan müçtehidlere, ilahi kanunlara itaatsizlik etmeyeceklerini veya halkı ezmeyeceklerini bildikleri bir sultan seçmelerine izin veriliyordu.[1]

Humeyni'nin kitabı yayımlandığı dönemde, İngilizler Şah Rıza'yı Alman yanlısı eğilimleri yüzünden tahttan çekilmeye zorladı; bu Rıza'nın bütün tantanalı bağımsızlık iddialarına rağmen Kaçarlar kadar Avrupalı güçlere esir olduğunu gösteriyordu. Rıza 1944'te öldüğünde yerine, çok daha sessiz ve bu noktada daha zayıf karakterli, oğlu Muhammed Rıza (1919-80) geçti. Zor bir zamanda tahta çıktı. İkinci Dünya Savaşı İran'da çok yıkıcı olmuştu; sanayi durmuş, makineler çürümeye terk edilmişti ve çok yaygın bir kıtlık vardı. Yeni

[1] Tabari, "The Role of the Shii Clergy," 60-64.

orta sınıflar fırsat eksikliğinden çok huzursuz olmaya başlamıştı, milliyetçiler yabancı kontrolünden kurtulmak istiyorlardı ve ekonomik zorluk döneminde İngiltere'nin İran petrolünü kontrol altına tutması konusunda giderek artan bir hoşnutsuzluk vardı. Buna rağmen *ulema* daha mutluydu.

Yeni şahlar, taleplerine karşı koyacak kadar güçlü değildi: Aşura taziyelerinin ve okumalarının devamına, İranlıların hacca gitmesine ve kadınların peçe takmasına izin verildi. Bu dönemde birkaç yeni siyasi parti ortaya çıktı: İran petrolünün kamulaştırılmasını talep eden Muhammed Musaddık (1881-1967) liderliğindeki Sovyet yanlısı Tudeh Ulusal Cephesi ve seküler bir gündemi teşvik eden insanları terörize eden, yeni bir milis grubu olan Fedayin-i İslam ("İslam Savaşçıları").

1945'te savaş sırasında İngilizler tarafından hapsi tutulan Ayetullah Seyyid Mustafa Kâşânî'nin (1882-1962)[1] İran'a dönmesine izin verildi. Büyük kalabalıklar onu karşılamaya çıktı, arabasının altına halılar serdiler. Otobüs dolusu en parlak *ulema*dan bazıları, Kâşânî'ye evine hoş geldin demek için uzun mesafeler gitti ve coşkulu medrese öğrencileri toplu halde sokaklara çıktı.[2] Kâşânî, bu dönemde gelecekteki olayların üçüncü işaretiydi. Onun olağanüstü popülaritesi, İranlıların politik konularda bir din adamını, herhangi ruhani sınıftan olmayan birine göre daha coşkuyla takip edebileceklerini idrakli bir gözlemciye gösterebilirdi. Kâşânî ve Humeyni birbirlerini iyi tanıyordu, ama aslında iki adam çok farklıydı. Humeyni'nin bir hedef peşinde tamamen disiplinli ve kararlı olacağı yerlerde, Kâşânî çok daha tutarsız, hemen kazanan tarafa geçmeye istekli ve bazı planları ahlaki olarak savunulamazdı. 1943'te Alman yanlısı faaliyetleri nedeniyle İngilizler tarafından hapse atılmıştı: Kâşânî'nin gözünde, İranlıların İngilizlerden kurtulmalarına yardımcı olabileceklerinden, Nazilerin günahları

[1] Yann Richard, "Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?" Keddie (der.), *Religion and Politics*, 101-24.

[2] *A.g.e.*, 108.

daha az önemliydi.[1] Kâşânî'nin Fedayin-i İslamla bağlantıları vardı ve bunlardan biri 1949'da Şaha suikast yapmaya kalkıştığında Kâşânî sürgüne gönderildi. Beyrut'tan, Ulusal Cephe Partisiyle birlikte çalıştı ve Temmuz 1949'da petrolün devletleştirmesi lehinde bir fetva yayınladı.1950'de Kâşânî'nin İran'a dönmesine izin verildi ve yine bir kahraman gibi karşılandı. Kalabalıklar gelmeden önceki akşam Mehrabad Havaalanında toplanmaya başladı. Partisi Ulusal Cephe petrol konusu nedeniyle seçimlerden büyük kazançlar elde eden Musaddık üst düzey *ulema*yı karşılayanlar arasına katıldı; Kâşânî uçaktan çıktığında gürültü o kadar yoğundu ki onuruna yapılacak resmi konuşmadan vazgeçilmesi gerekti ve Tahran'daki evine doğru yolculuğuna başladığında kalabalık çılgına döndü, hatta bazen arabasını havaya kaldırıyorlardı.[2]

Bu yılların dördüncü önemli olayı, Anglo-Fars Petrol Şirketinin bir destekçisi olan Başbakan Ali Razmara'nın Fedayin tarafından öldürüldüğü 1953'te ortaya çıkan petrol kriziydi.[3] İki gün sonra meclis, hükümetin petrol endüstrisini devletleştirmesini ve şahın adayı yerine Musaddık'ın başbakan olmasını önerdi. İran petrolü devletleştirildi ve Lahey'deki Uluslararası Mahkemenin İran'ın kendi kaynaklarını ulusallaştırma hakkına sahip olduğu yönünde karar vermesine rağmen, İngiliz ve Amerikan petrol şirketleri İran petrolüne gayriresmi bir boykot uyguladılar. İngiltere ve Amerika'da medya, Musaddık'ı tehlikeli bir fanatik, bir hırsız (her zaman tazminat sözü vermesine rağmen) ve İran'ı SSCB'ye devredecek bir komünist olarak tasvir etti (Musaddık, İran'ı tüm yabancı kontrollerden kurtarmak isteyen bir milliyetçi olmasına rağmen). Bununla birlikte İran'da Musaddık, Süveyş Kanalını kamulaştırdıktan sonra Nasır'ın olduğu gibi, bir kahramandı. Şaha rağmen kendisine daha fazla güç devşirmeye başladı. Temmuz 1952'de silahlı kuv-

---

1 *A.g.e.*, 107-08

2 *A.g.e.*, 108.

3 Keddie, *Roots of Revolution*, 132-41.

vetlerin kontrolünü talep ettiği zaman şah onu görevinden aldı, ancak Musaddık'ın lehine geniş çaplı halk ayaklanmaları oldu ve bu da İranlıların cumhuriyetçi yönetim talep etme eşiğinde olduğu izlenimi vererek kralcıları alarma geçirdi. İsyan, Musaddık'ı istemeyen Londra ve Washington'ı da rahatsız etti. Bu gösterilerde Ayetullah Kâşânî öncü bir rol oynadı, tiranlığın zulmüne karşı kutsal savaşta ölmeye hazır olduğunu ilan etmek için kefenle sokaklarda hızla ilerledi. Sadece iki gün sonra Şah, Musaddık'ı görevine iade etmek zorunda kaldı.

Şimdiye kadar yardımsever bir güç olarak görülen ABD'nin İran'daki politik masumiyetini kaybettiği andı. 1953 yılına gelindiğinde Musaddık'ın desteği azalıyordu. Ordunun tam bağlılığını sağlayamamıştı, fakat şimdi petrol ambargosu büyük bir ekonomik krize neden oluyordu ve tüccarlar onu terk etti. Kâşânî de dahil olmak üzere *ulema* da aynı şeyi yaptı: Musaddık açık bir sekülerdi ve dini özel alana göndermeye kararlıydı. Ayrıca meclisi görevden almaya yetecek kadar güçlü hissetti, bu Şii din adamlarını çok tedirgin etti. Ancak eski müttefikleri Musaddık'ı terk ederken, sosyalist parti Tudeh yardımına koştu. Bu, komünist bir darbeden korkan Başkan Dwight Eisenhower yönetimindeki ABD hükümetini alarma geçirdi. Bu nedenle Amerika'nın, İngiliz istihbaratı ve CIA tarafından Musaddık'ı indirmek üzere tasarlanan bir darbe olan Ajax Operasyonuna katılımını onayladı. Ancak Ağustos 1953'te Musaddık haberdar oldu, anlaşıldığı üzere, darbe keşfedildiği gibi şah ve kraliçe ülkeyi terk etti, üç gün sonra muhalifleri ve ordudaki kilit adamları organize ederek Musaddık'ı deviren CIA ajanları himayesinde ülkeye geri dönebildiler. Musaddık daha sonra bir askeri mahkeme tarafından yargılandı, kendini mükemmel bir şekilde savundu ve ölüm cezasından kurtuldu, ancak hayatının geri kalanını ev hapsi altında geçirdi.

1953 darbesi, ülkede kayda değer bir huzursuzluk olmamış olsa başarılı olamazdı, ancak bunun dış müdahale ol-

madan gerçekleşmeyeceği de doğrudur. İranlılar daha önce bir dost olarak düşündükleri, Birleşik Devletler tarafından ihanete uğramış ve aşağılanmış hissettiler. Amerika şimdi İran'daki olayları kendi çıkarları için alaycı bir şekilde manipüle eden Rusların ve İngilizlerin izlerini takip ediyordu. Bu 1954'te, petrol üretiminin kontrolünü, pazarlamasını ve kazançlarının yüzde ellisini dünya kartel şirketlerine geri veren yeni bir petrol antlaşmasıyla açıkça ortaya çıktı.[1] Bu, daha dikkatli İranlıların midesini bulandırdı. Uluslararası mahkemenin desteğiyle kendi servetlerini kontrol altına almaya çalışmışlardı, ancak buna saygı gösterilmemişti. Ayetullah Kâşânî dehşete düştü. İran'a yapılan Amerikan yardımının yalnızca birkaç kişiye fayda sağlamasını ve bunun Birleşik Devletler'in İran'dan aldığı petro-dolarların yüzde birine bile ulaşmamasını protesto etti. "Amerikan sömürgeci emperyalistlerinin petrolden kazanacakları yüz milyonlarca dolar için," "ezilen ulus, tüm özgürlük umudunu kaybedecek ve tüm Batı dünyası hakkında olumsuz bir fikre sahip olacak"[2] diye öngördü.

Burada en azından Kâşânî gerçek bir kâhindi. İranlılar geriye Ajax Operasyonuna baktığında, kendi halklarının Musaddık'tan desteklerini çekmesini unutacaklar ve üstü kapalı olarak Birleşik Devletler'in kendi çıkarları için tek başına, kendilerine şahın diktatörlüğünü dayattığına inanacaklardı. 1960'lı yılların başında, Şahın yönetimi daha otokratik ve zalim bir hal alınca rahatsızlık arttı. Bir çifte standart varmış gibi görünüyordu. Amerika gururla özgürlük ve demokrasiye olan inancını ilan etti, ancak yönetimine karşı hiçbir muhalefete izin vermeyen ve İranlıların temel insan haklarını inkâr eden bir şahı sıcak bir şekilde destekledi. 1953'ten sonra İran ayrıcalıklı bir Amerikan müttefiki haline geldi. Petrol üreten önemli bir ülke olarak İran, Amerikan hizmetleri ve teknolojisinin satışı için birinci sınıf bir pazardı.

---

[1] *A.g.e.*, 132-41.

[2] Richard, "Ayatollah Kashani," 118.

Amerikalılar İran'ı ekonomik bir altın madeni olarak gördü ve yıllar geçtikçe Birleşik Devletler İngilizlerin politik kalıplarını tekrar etti: petrol piyasasında zor kullanma taktikleri, monarşi üzerindeki nüfuzu kötüye kullanma, diplomatik dokunulmazlık talebi, iş ve ticaret imtiyazları ve İranlılara karşı küçümseyen bir tavır. Amerikalı iş adamları ve danışmanlar ülkeye akın ettiler ve çok para kazandılar. Onların yaşam biçimleri ile İranlıların çoğunun yaşam biçimleri arasında belirgin bir tutarsızlık vardı; İnsanlardan izole olarak yaşıyorlardı ve çoğu tahtla ilişkili sözleşmeler altında çalıştığından rejimle ölümcül bir şekilde ilişkiliydiler. Sonunda Amerika Birleşik Devletleri'ni şeytani gösterecek olan, dar bakışlı ve menfaatçi bir politikaydı.

İran kutuplaşmış bir ülke haline geliyordu: birkaç kişi Amerikan yükselişinden fayda sağladı, ancak büyük çoğunluk geride bırakılıyordu. Ve İran tek değildi. 20. yüzyılın ortalarında, incelediğimiz tüm ülkelerdeki toplumlar iki kampa bölünmüşlerdi. Bazıları modern çağın özgürleştirici ve güçlendirici olduğunu gördüler; Diğerleri onu kötü bir saldırı olarak deneyimlediler. Korku, nefret ve ancak baskılanmış bir öfke vardı. Bu öfkeyi çok keskin hisseden köktendincilerin, topluluktan uzak durmanın ve bir karşı kültür inşa etmenin artık yeterli olmadığına karar vermeleri, uzun bir zaman almayacaktı. Harekete geçmeli ve savaşmalıydılar.

8. SEFERBERLİK (1960-1974)

1960'lara gelindiğinde, devrim Batı ve Ortadoğu boyunca herkesin aklındaydı. Avrupa'da ve Amerika'da gençler sokaklara çıkıp, ailelerinin modern değerler sistemine karşı isyan ettiler. Daha âdil ve eşit bir sistem çağrısı yaptılar, hükümetlerinin materyalizmini, emperyalizmini ve şovenizmini protesto ettiler ve ulusları için savaşmayı ya da üniversitelerinde eğitim görmeyi reddettiler. 60'lı yılların gençleri köktendincilerin on yıllardır yaptıklarını yapmaya başladılar: ana-akımın değerlerine karşı isyan ederek bir "alternatif toplum" ve "karşı kültür" yaratmaya başladılar. Birçok bakımdan daha dindar bir yaşam tarzı talep ediyorlardı. Çoğunun, kurumsal inanç veya tektanrılı dinlerin otoriter yapıları için çok az zamanları vardı. Bunun yerine, Katmandu'ya gittiler ya da Doğunun meditatif veya mistik tekniklerinde teselli bulmaya çalıştılar. Diğerleri aşkınlığı, uyuşturucu tesirinde gezilerde, aşkın meditasyonda ya da Erhard Seminer Eğitimleri gibi tekniklerle kişisel dönüşümde buldular. Yeni Batılı ortodoksi haline gelen bilimsel rasyonalizmi ret ve *mitos* için bir açlık vardı. Bu haddi zatında rasyonalizmi ret değildi, fakat bunun çok daha uç şekilleriydi. 20. yüzyıl bilimi kendince, temkinli, ayık ve yetkinlik alanlarında ve sınırlarında, disiplinli ve ilkeli bir şekilde son derece bilinçliydi.

Ancak modernliğin egemen ruh hali, bilimi ideolojik hale getirdi ve gerçeğe ulaşmanın başka herhangi bir yöntemini kabul etmeyi reddetti. 60'lı yıllar boyunca gençlik devrimi, kısmen rasyonel dilin gayrimeşru hâkimiyetine ve *mitos*un *logos* ile bastırılmasına karşı bir protestoydu.

Modernitenin ortaya çıkmasından bu yana, Batıda daha sezgisel bilgiye ulaşmanın böylesine disiplinli yollarının anlaşılması ihmal edildiğinden, maneviyata yönelik 60'lı yılların arayışı çoğu kez vahşi, rahatına düşkün ve dengesizdi. Modern toplumun sekülarizasyonu ve rasyonalizmi karşısında kendi hücumlarını düzenlemeye başlayan dini radikallerin görüş ve politikalarında da kusurlar vardı. Köktendinciler harekete geçmeye başlamıştı. Moderniteyi sıklıkla agresif bir saldırı olarak deneyimliyorlardı. Modern ruh, geçmişin modası geçmiş düşünce kalıplarından kurtulmayı talep etmişti; ilerlemenin modern ideali, bu irrasyonel ve dolayısıyla geride kaldığı düşünülen inanç, uygulama ve kurumların ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu.

Dini kurumlar ve doktrinler sıklıkla kilit hedefler olmuştu. Scopes Davası sırasında liberallerin durumunda olduğu gibi, bazen silah alay etmekti. Modernleşmenin daha sorunlu olduğu Ortadoğuda, yöntemler katletme, yağma ve toplama kampını da içerecek şekilde daha acımasızdı. 1960'lı ve 1970'li yıllara gelindiğinde, birçok dindar insan öfkeliydi ve onlara baskı uyguladıklarını ve marjinalleştirdiklerini düşündükleri liberallere ve sekülerlere karşı savaşmaya kararlıydılar. Fakat bu dindar radikaller zamanlarının çocuklarıydılar. Modern silahlarla savaşmak ve modern bir ideoloji tasarlamak zorunda kalacaklardı.

Amerikan ve Fransız devrimlerinden bu yana Batılı siyaset ideolojik olmuştu; insanlar Akıl Çağının Aydınlanma idealleri için yüce savaşlara giriştiler: özgürlük, eşitlik, kardeşlik, insan mutluluğu ve sosyal adalet. Batılı liberal konsensüs, eğitimle toplumun ve siyasetin daha rasyonel ve birleşik olacağına inandı. İnsanları savaş için harekete ge-

çirmenin bir yolu olan seküler ideoloji, siyasi ve toplumsal mücadeleyi meşrulaştıran ve ona bir mantık veren modern bir inanç sistemiydi.[1] Mümkün olduğunca çok insana hitap edebilmek için, bir ideoloji basit imgelerle ifade edilirdi ve bunlar genellikle "İnsanlara Güç" veya "İçerdeki hainler!" gibi sloganlara indirgenebilirdi. Bu son derece basitleştirilmiş gerçeklerin her şeyi açıkladığı düşünülüyordu. İdeologlar dünyanın telaş verici bir durumda olduğuna inanırlar, mevcut krizin sebeplerini bulurlar ve bir çıkış yolu bulmak için söz verirler. İnsanların dikkatini dünyayı mahvetmekle suçlanacak bir gruba ve işleri rayına sokacak başka bir gruba yönlendirirler. Modern dünyada siyaset artık tamamen elitist bir uğraş olamayacağından ideolojinin, halkın bir bütün olarak desteğini kazanmak için, ortalama bir zekâ tarafından kavranacak kadar basit olması gerekir.

Önemli olan, bazı grupların ideolojiyi asla anlayamayacakları inancıdır, çünkü "yanlış bilinç" tarafından enfekte olmuşlardır. İdeoloji, sıklıkla alternatif görüşleri ciddiye alamayan kapalı bir sistemdir. Kapitalistleri dünyadaki hastalıkların kaynağı olarak gören Marksistler, kapitalizmin değerlerini anlayamaz veya tam tersi. Sömürgeciler gelişmekte olan milliyetçiliklerin hakikatlerinden mahrumdurlar. Siyonistler ve Araplar birbirlerinin bakış açısını değerlendiremiyorlar. Tüm ideolojiler gerçekçi olmayan ve bazılarının diyeceği gibi, gerçekleşmeyecek ütopyalar hayal eder. Doğaları gereği oldukça seçicidirler, fakat milliyetçilik, kişisel özerklik veya eşitlik gibi her zaman revaçta olan fikirler, tutkular ve heyecanlar, muhtemelen aynı ideallere hitap eden birtakım rakip ideolojiler tarafından alınacaktır, çünkü hepsi aynı Zamanın Ruhundan türemiştir.

Tarihçi Edmund Burke (1729-97), bir grup insan eğer müesses nizamın (kendisi de bir zamanlar devrimci olmuş olabilir) ideolojisine meydan okumak istiyorsa, öncelikle kendi karşı-devrimci ideolojilerini geliştirmeleri gerektiğini

[1] J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londra, 1953).

kavrayan ilk insanlardan biriydi. Bu, 1960'lar ve 1970'lerdeki bazı gayrimemnun Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların durumuydu. Modern müesses nizamın rasyonel fantezileri olarak gördükleri şeylere karşı gelmek için, bir zamanlar radikal ve devrimci olmuş, ancak artık apaçık bir şekilde çok otoriter ve yaygınlaşmış olarak görünen fikirlere meydan okumalılardı. Hepsi zayıf bir konumdaydı ve hepsi bazen mantıklı sebeplerle, sekülerler ve liberallerin onları yok etmek istediklerine ikna olmuşlardı. Dini bir ideoloji yaratmak için, halkı ayağa kalkmaya ve inançlarını yok olmaktan kurtarmaya zorlayan inandırıcı bir eylem taslağı olacak şekilde, geleneklerinin mit ve sembollerini yeniden şekillendirmek zorunda kalacaklardı. Bu dini ideologların birçoğuna, muhafazakâr çağın dinselliği derinden aşılanmıştı. Onlar mistikti ve onlarda, görünmeyen gerçekliğin güçlü bir şekilde farkındalığını sağlayan, mit ve ritüellerin derin bir idraki vardı. Ancak bir zorluk vardı. Premodern dönemde mit hiçbir zaman pratik uygulamaya yönelik olarak düşünülmedi. Somut bir eylem planı oluşturması amaçlanmadı; insanlar mitleri politik eylem için bir sıçrama tahtası olarak kullandıklarında sonuçlar felaket olmuştu. Şimdi, seküler dünyaya karşı-saldırılarını planlarken, bu dini radikaller masallarını ideolojiye çevirmek zorunda kalacaklardı.

Mısır'da İslam 1960'lı yıllar boyunca sürekli olarak ideolojik saldırı altında kaldı. Nasır popülaritesinin zirvesindeydi ve "kültürel devrim" ve "bilimsel sosyalizm" diye adlandırdığı şeyin uygulanması çağrısında bulundu. 1962 Mayıs Ulusal Bildirgesinde tarihi sosyalist bir bakış açısıyla yeniden yorumladı; kapitalizmin ve monarşinin başarısız olduğunu "kanıtlayan" bir ideolojiydi ve yalnızca sosyalizm öz-yönetim, verimlilik ve sanayileşme olarak tanımlanan "ilerleme"ye yol açacaktı. Din, rejim tarafından kabul edilemez şekilde modası geçmiş olarak kabul edildi. Müslüman Kardeşlerin yıkılmasından sonra, Nasır artık eski İslami söylemi kullanma ihtiyacı duymuyordu. 1961'de hükümet *ule-*

*ma*yı, eski ortaçağ çalışmalarına korkak bağlılıklarından ve Ezher'in "çağdaş zamanlara adapte olması"nı imkânsız kılan "savunmacı, içine kapanık ve katı tavrı"ından dolayı kıyasıya eleştirdi. Nasır'ın haklı olduğu bir nokta vardı. Mısır *ulema*sı gerçekten içeriyi modern dünyaya kapatmıştı ve reforma direnmeye devam edecekti.[1] Kendilerini çağdışı yapıyorlardı ve Mısır toplumunun modernize edici kesimleri üzerindeki bütün etkilerini kaybediyorlardı. Benzer şekilde, Müslüman Kardeşlerin bir yan grubunun ahlaka aykırı, basiretsiz terörizmi, Cemiyetin yıkımından büyük ölçüde sorumlu olmuştu. Müslüman müesses nizam, kendini konunun dışında tutarak, modern dünyayla uyuşmazlığını ortaya koyuyor gibiydi.

1960'lı yıllarda Mısır ve Suriye'de "Nasırcı" tarihçiler yeni seküler ideolojiyi tahkim ettiler. İslam ulusların hastalıklarının nedeni olmuştu; Arap ülkelerinin ilerlemesi için ortadan kaldırılması gereken "dış grup"ların rolünü doldurmak için yapılmıştı. Suriyeli âlim Zeki el-Arsuzi, Arapların dünyaya İslamı verdiği gerçeğine dayanmak yerine tarihçiler, maddi kültüre yaptıkları katkıya vurgu yapmalıydı (örneğin alfabeyi hiyerogliften harflere dönüştürülmeleri gibi). Arapları, dinsel dünya yerine fiziksel dünyaya odaklanan ve modern bilim, endüstri ve teknolojiyi yaratan Avrupalıların gerisinde bırakan, din üzerine olan yoğunlaşmalarıydı. Shibli el-Aysami, eski Yemen'de kayda değer kültürel başarılarına rağmen, İslam öncesi Arap uygarlığının *cahiliye* diye adlandırılarak, Müslüman tarihçiler tarafından atılmasının çok acı olduğunu savundu. Yasin el-Hafiz, yalnızca egemen sınıfların görüşlerini yansıtan İslam tarihi kaynaklarının güvenilirliği hakkında şüphe uyandırdı. Ölü ve uzak geçmişin yanlış hatıraları üzerine modern bir ideoloji inşa etmek anlamsız ve imkânsızdı. Tarihçiler daha bilimsel ve diya-

---

[1] Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," Nikki R. Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1972), 205-08.

lektik bir tarih yazımı hazırlamalıdır; "eski toplumun tüm üst yapılarını yok etmek için her bireyin katılması gereken savaş cephelerinden biri."[1] Din, Arapları geri bırakan "yanlış bilinç"ten sorumluydu. Bu nedenle rasyonel ve bilimsel ilerlemenin önündeki tüm diğer engeller gibi ortadan kaldırılmalıydı. Herhangi bir ideolojide olduğu gibi argümanlar seçiciydi; din tasviri basit ve hatalıydı. Ayrıca gerçekçi değildi. Din modern dünyada ne olursa olsun (ve halen kararlaştırılacaktı), bir ulusu oluşturan insanların zihninde yaşamakta olan, eski bir kurumları ve kadrosu bertaraf edilmiş olsa bile, geçmişi tamamen silmek imkânsızdır.

Buna karşılık yeni dini ideologlar da bir o kadar basit ve agresifti. Hayatları için savaştıklarına inandılar. 1951'de Pakistanlı gazeteci ve politikacı Ebu'l Âlâ el-Mevdudi'nin (1903-79) çalışmaları Mısır'da yayımlanmaya başlandı.[2] Mevdudi İslamın yok olmak üzere olmasından korktu. Batının süper güçlerinin İslamı ezmek ve ademe mahkûm etmek için güçlerini bir araya getirdiklerini gördü. Bu büyük bir kriz dönemiydi ve Mevdudi, dindar Müslümanların dünyadan çekilip siyaseti başkalarına bırakamayacağına inandı. Bu tecavüz ve *la dini*, "dinsiz" sekülarizme karşı savaşmak için bir araya gelip sıkı bağlarla örülü bir grup oluşturmalıydılar. Halkı seferber etmek için İslamı mantıklı, sistematik bir biçimde sunmaya çalıştı; böylece günümüzün önde gelen diğer ideolojileri kadar ciddiye alınabilirdi.[3] Bu nedenle İslamın karmaşık *mitos*larını ve maneviyatını *logos*a, pragmatik aktivizme ikna etmeye ve yönlendirmeye yönelik mantıklı bir söylem haline getirmeye çalışıyordu. Bu tür herhangi bir girişim, eski muhafazakâr dünyada tamamen yanlış fikirde ısrar diye kınanırdı, ancak Müslümanlar artık premodern çağ-

---

1 Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Londra, 1990), 92.

2 Charles T. Adams, "Mawdudi and the Islamic State," John Esposito (der.), *Voices of Resurgent Islam* (New York ve Oxford, 1983); Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 94-139.

3 Adams, "Mawdudi and the Islamic State," 101.

da yaşamıyordu. Tehlikeli, şiddet dolu 20. yüzyılda hayatta kalmak istiyorlarsa, belki eski düşüncelerini gözden geçirip dinlerini modern hale getirmek zorundaydılar?

Mevdudi'nin ideolojisinin temeli, çalışmalarını dikkate alacağımız diğer modern Müslüman düşünürlerinki gibi, Tanrı'nın egemenliği doktriniydi. Bu modern dünyaya bir meydan okumaydı, çünkü onun her kutsal gerçeği ile çelişiyordu. Çünkü Tanrı tek başına insanlık işlerini yönettiği ve en yüce yasa koyucu olduğu için, insanların kendi yasalarını hazırlama veya kaderlerini kontrol etme hakları yoktu. İnsan özgürlüğü ve egemenliği düşüncesine saldırarak bütün seküler değerler sistemine meydan okuyordu:

> Ne biz varlığımızın gaye ve amacına karar vermeye veya dünyevi otoritemizin sınırlarını belirlemeye yetkiliyiz ne de başkası bu kararları bizim adımıza vermeye yetkilidir... Bir insan, bir aile, bir sınıf veya bir grup insan ya da bir bütün olarak dünyadaki insan ırkı olsun, hiçbir şey egemenlik talebinde bulunamaz. Yalnız Allah hâkimdir ve onun buyrukları da İslam Yasasıdır.[1]

Locke, Kant ve Amerika'nın Kurucu Babaları mezarlarında ters dönecekti. Fakat gerçekte Mevdudi herhangi bir modern kadar özgürlük tutkunuydu ve bir İslami kurtuluş teolojisi öneriyordu. Tanrı tek başına egemen olduğu için hiç kimse başka bir insandan emir almakla yükümlü değildi. Tanrı'nın iradesine göre (Kuran ve Sünnette açıklandığı üzere) yönetmeyi reddeden hiçbir hükümdar tebasının itaatini talep edemezdi. Böyle bir durumda devrim sadece bir hak değil, bir görevdi.

Bu nedenle İslami sistem, devletin, hükümdarın kaprislerine ve hırslarına tabi olmamasını sağlamıştır. O, Müslümanları kaprislerinden ve insan kontrolünden kaynaklanacak muhtemel kötülüklerden kurtardı. İslam hukukundaki *şura*

---

[1] Mevdudi, *Islamic Way of Life* (Lahor, 1979), 37.

("istişare") ilkesi uyarınca halife tebasıyla istişare etmekle yükümlüdür, ancak bu hükümetin meşruiyetini demokratik idealde olduğu gibi halktan aldığı anlamına gelmez. Ne halife ne de halk kendi yasalarını yaratabilirler. Sadece Şeriatı idare edebilirler. Dolayısıyla Müslümanlar, sömürge güçler tarafından onlara dayatılan Batılılaşmış yönetim biçimlerine direneceklerdir; çünkü bu hükümetler Tanrı'ya karşı isyan ediyor ve onun otoritesini gasp ediyorlar.[1] İnsanoğlu kibirli bir şekilde kontrolü eline geçirdiğinde, kötülük, baskı ve tiranlık tehlikesi vardı. Müzmin bir sekülere tuhaf gelecek bir kurtuluş teolojisi, ancak fikirlerinin rakipleri tarafından takdir edilememesi bir ideolojinin doğasında var. Mevdudi mevcut Zamanın Ruhunu özümsedi ve paylaştı; yolsuzluğu ve diktatörlüğü önlemek için bir araç olarak gördüğü özgürlük ve hukukun üstünlüğüne inandı. Bu idealleri farklı tanımlamış ve onlara İslami bir yön vermişti, ancak bu, sekülarizmin "yanlış bilinci"ne sahip birisinin anlayacağı bir şey değildi.

Mevdudi bir ideolojinin değerine de inandı. İslamın, faşizm ve Marksizme benzer bir devrimci ideoloji olduğuna dikkat çekti; ancak önemli bir fark vardı.[2] Naziler ve Marksistler diğer insanları köleleştirirken, İslam onları Tanrı dışındaki her şeye boyun eğmekten kurtarmıştı. Gerçek bir ideolog olarak Mevdudi, diğer tüm sistemlerin düzeltilemez bir şekilde kusurlu olduğunu gördü.[3] Demokrasi kaos, açgözlülük ve mafya yönetimine yol açtı; kapitalizm sınıf savaşını besledi ve bütün dünyayı bir banka kliğine boyun eğdirdi; komünizm insan inisiyatifini ve bireyselliğini boğdu. Bunlar her zamanki ideolojik aşırı basitleştirmelerdi. Mevdudi ayrıntıların ve zorlukların kenarından dolaştı. İslami *şura* uygulamada Batılı tarz demokrasiden nasıl farklı olacaktı? Tarımsal döneme ait bir kanun kodu olan Şeriat, modern sa-

1 Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 109.

2 Mevdudi, *Jihad in Islam* (Lahor, 1976), 5-6.

3 Adams, "Mawdudi and the Islamic State," 119-20.

nayileşmiş dünyanın siyasal ve ekonomik zorluklarıyla nasıl başa çıkabilirdi? Mevdudi bir İslam devletinin totaliter olacağını savundu, çünkü her şeyi Tanrı'nın egemenliğine bırakacaktı; fakat bu Mevdudi'nin haklı olarak Kuran tarafından kınandığında ısrarcı olduğu diktatörlükten pratikte nasıl farklı olacaktı?

Herhangi bir ideolog gibi, Mevdudi de anlaşılması güç bir bilimsel teori geliştirmiyor, ancak silahlanmaya çağırıyordu. İslamın temel ilkesi olarak ilan ettiği evrensel bir *cihad* talep etti. Daha önce bu çapta hiçbir Müslüman düşünür böyle talepte bulunmamıştı. Mevdudi 'nin gözünde, mevcut acil durumda bir yenilik gerekliydi. *Cihad* ("mücadele") Batılıların inandığı gibi, kâfirleri dönüştürmek için yapılan kutsal bir savaş ya da Abduh'un savunduğu gibi, yalnızca kendi kendini savunma aracı değildi. Mevdudi *cihad*ı, tüm insanlığın menfaati adına iktidarı ele geçirmek için devrimci bir mücadele olarak tanımladı. Burada yine, bu fikri 1939'da geliştiren Mevdudi, Marksizm gibi militan ideolojilerle aynı bakış açısını paylaştı. Peygamber, İslam öncesi dönemin cehaleti ve barbarlığı olan *cahiliye* ile savaştığı gibi, bütün Müslümanlar Batının modern *cahiliye*sine direnmek için ellerindeki tüm araçları kullanmalıydı. *Cihad* birçok biçime sahip olabilirdi. Bazıları yazı yazacak, diğerleri konuşmalar yapacaktı; ancak son çare olarak silahlı mücadele için hazırlıklı olmalılardı.[1]

Cihad resmi İslami söylemde daha önce hiç olmadığı kadar merkezileşmişti. Mevdudi'nin görüşlerinin militanlığının emsali neredeyse yoktu, ancak Abduh ve Benna'nın İslamı reforma sokmaya ve modern Batılı değerler sistemini barışçıl yollarla özümsemesine yardım etmeye çalışmalarından bu yana durum daha da umutsuzlaşmıştı. Bazı Müslümanlar artık savaşa hazırdı. 1953'te Müslüman Kardeşlere giren Seyyid Kutub (1906-66) 1954'te Nasır tarafından hapsedildi ve on beş yıl zorunlu çalışma cezasına çarptırıldı ve

[1] İslamda cihad.

rejimin İslamcılara karşı acımasızlığına tanık oldu.[1] Nasır'ın kamplarındaki tecrübeleri onu korkuttu ve fikirleri Mevdudi'den çok daha radikal oldu. Kutub Sünni köktendinciliğin kurucusu olarak adlandırılabilir. Hemen hemen tüm radikal İslamcılar, Onun hapishanede geliştirdiği ideolojiye güveniyorlardı, ancak Kutub her zaman Batı kültürüne düşman veya aşırılık yanlısı olmamıştı.[2] Kutub Kahire'deki Dar-ul Ulum'da okudu ve burada İngiliz edebiyatına âşık ve bir edebiyat adamı oldu. Ayrıca bir milliyetçiydi ve Wafd Partisinin bir üyesiydi. Küçük, yumuşak konuşan ve fiziksel olarak güçlü olmayan biriydi, bir delifişeğe benzemiyordu. Ama Kutub yürekten dindar bir adamdı. On yaşına geldiğinde Kuran'ın tamamını ezberlemişti ve Kuran onun hayatının yol gösterici rehberi olarak kaldı; ancak genç bir adam olarak inancı kolaylıkla onun Batı kültürü ve seküler siyasete olan coşkusuyla uyum sağlamıştı. Ne var ki 1941 yılına gelindiğinde, Batı hakkındaki hayranlığı giderek zayıfladı. Batılıların Siyonizme olan destekleri gibi, İngiltere ve Fransa'nın Kuzey Afrika ve Ortadoğudaki sömürge faaliyetleri onu rahatsız etmeye başlamıştı.[3] Amerika Birleşik Devletleri'ndeki eğitim dönemi de hayal kırıklığı yaratan bir deneyimdi.[4] Amerikan kültürünün rasyonel pragmatizmini rahatsız edici buldu: sonradan "Hemen fayda sağlayanlar dışındaki herhangi bir hedef atlandı ve egonun dışındaki herhangi bir insan unsuru tanınmadı" diye yazdı. "Hayatın tümüne böyle bir materyalizm hâkim olsa da, emek ve üretim hükümlerinin ötesinde kanunlar için bir faaliyet alanı yoktur."[5] Fakat yine de tama-

---

1 John O. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago ve Londra, 1991), 369-74; Yvonne Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," Esposito (der.), *Voices of Islamic Revival;* Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 96-151.

2 Haddad, "Sayyid Qutb," 70.

3 Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World," 369.

4 Haddad, "Sayyid Qutb," 69.

5 Qutb, *Islam and Universal Peace* (Indianapolis, Ind., 1977), 45.

men seküler bir ideolojinin aşırılıklarından kaçınma umuduyla demokrasi ve parlamenter sistem gibi, modern Batılı kurumlara İslami bir boyut vermeye çalışarak, ılımlı ve reformcu olarak kaldı.

Ancak Kutub'un hapishanedeki deneyimi onu, dindar insanlar ve sekülerlerin aynı toplumda barış içinde yaşayamayacağına ikna etti. Hapishanesinin çevresine baktığında işkence ve Kardeşlerin idamı aklına geldi ve Nasır'ın açık bir kararlılıkla dini bir kenara atması üzerine yansıdı, Mevdudi gibi, her zaman ve sonsuza kadar inancın düşmanı barbarlık olarak tanımladığı ve Mekke *cahiliye* toplumuyla savaşmış olan Peygamber Efendimizin örneğini izleyen Müslümanların ölümüne mücadele etmek zorunda oldukları, *cahiliye*nin tüm ayırıcı özelliklerini görebiliyordu. Bununla birlikte Kutup, yalnızca Müslüman olmayan dünyayı *cahili* olarak gören Mevdudi'den çok daha ileri gitti. Kutub, 1960'lara gelindiğinde, yeryüzündeki Müslüman dünyasının *cahiliye*nin kötü değerleri ve zulmüyle delik deşik olduğuna inanmıştı. Nasır gibi bir idareci dışarıdan müslümanlığını ilan etse de, onun sözleri ve eylemleri aslında onun kâfirleştiğini ispatlıyordu. Müslümanlar böyle bir hükümeti devirmekle görevliydiler. Şimdi Sekülarizmin akıntısını geri çevirecek ve toplumunu İslamın değerlerine geri döndürmeye zorlayacak bir *cihad*a adanmış bir öncü kuvveti harekete geçirecek bir ideoloji yaratmak için Peygamber'in hayatına ve kariyerine geri döndü.

Kutub modern dünyaya ait bir adamdı ve dayatmacı bir *logos* yaratacaktı, fakat aynı zamanda mit dünyasının da farkındaydı. Akıl ve bilime saygı duyuyordu, ancak onları hakikatin tek rehberleri olarak görmüyordu. Cezaevindeki uzun yıllar boyunca, yeni köktendinci ideolojisini geliştirdiği sırada abidevi bir Kuran tefsiri üzerinde çalıştı; bu, tarif edilemez ve görünmeyen hakkındaki manevi farkındalığını gösterdi. İnsan aklı ne kadar rasyonel olursa olsun, "bilinmeyen denizinde sürekli olarak yüzüyordu" diye yazdı. Bütün felsefi ve bilimsel gelişmeler kesinlikle bir çeşit ilerleme oluşturu-

yordu, fakat bunlar sadece kalıcı kozmik yasaların anlık bir görüntüsüydü, "geniş bir okyanustaki dalgalar kadar yüzeyseldirler, sürekli doğal faktörler tarafından düzenlenen akımları değiştirmezler."[1] Modern rasyonalizmin sıradan olana yoğunlaştığı yerde, Kutub hâlâ dünyevi gerçeklikten zamanın ve değişimin ötesine bakmanın geleneksel disiplinini geliştiriyordu. Dünyevi olayları, az ya da çok sonsuz, arketipik gerçekleri yansıtan şeyler olarak gören, bu mitsel, özcü zihniyet, onun düşüncesi için çok önemliydi. Birleşik Devletler'deki belirgin yokluğu onu rahatsız etmişti. Kutub çağdaş seküler kültüre göz attığında, diğer köktendinciler gibi, onu korkuyla dolduran, bir cehennem, kutsal ve ahlaki anlamdan yoksun bir yer gördü.

> İnsanlık bugün büyük bir genelevde yaşıyor! Birinin, basına, filmlere, moda şovlarına, güzellik yarışmalarına, balo salonlarına, şarap barlarına ve yayın istasyonlarına bakması yeterlidir! Veya çıplak et, kışkırtıcı duruşlara olan delice şehvetini ve edebiyatta, sanatta ve kitle iletişim araçlarında hasta, müstehcen ifadeleri gözlemleyin! Ve bunların hepsine, yasa kıyafeti giyen dolandırıcılık, hile ve şantajın yanı sıra, insanların paraya olan doymazlığını besleyen ve birikim ve yatırım için aşağılık yöntemleri doğuran tefecilik sistemi eklenmelidir.[2]

Müslümanlardan bu seküler şehre karşı ayaklanmalarını ve modern topluma maneviyatı geri getirmelerini istedi.

Kutub, tarihi mitsel olarak gördü. Peygamberin hayatına, olayları benzersiz ve uzak bir dönemde yaşanmış olarak gören, çağdaş, bilimsel bir tarihçi gibi yaklaşmadı. Bir romancı ve edebiyat eleştirmeni olmuştu ve gerçekte ne olduğunun hakikatine ulaşmanın başka yolları olduğunu biliyordu. Kutub için Muhammed'in hayatı halen, kutsal ile insanın bir araya geldiği ve uyum içinde hareket ettiği bir arketipti.

---

[1] Fi Zilal al-Koran, *I, 556; in Choueiri,* Islamic Fundamentalism, *122.*

[2] *A.g.e.*, I, 510-11, Choueiri, *A.g.e.*, 124.

En derin anlamda, dünyevi olan ile ilahi olanı bağlayan bir "sembol"dü. Muhammed'in hayatı böylece tarihin, zamanın ve mekânın ötesinde bir ideali temsil etti ve bir Hıristiyan kutsallığı gibi, insanlığa nihai Hakikat ile "sürekli bir karşılaşma" sağladı.[1] Bu nedenle o bir tezahürdü ve Peygamberin hayatının farklı evreleri, kadınları ve erkekleri Tanrı'ya yönlendiren "yoldaki işaretler"i temsil etti. Aynı şekilde, cahiliyye terimi basitçe, geleneksel Müslüman tarihçiliğinde olduğu gibi, Arabistan'daki İslam öncesi dönemi ifade edemezdi. En tartışmalı kitabı *Yoldaki İşaretler*'de "Cahiliye tarihteki bir dönem değil" diye açıkladı. "Geçmişte, şimdiki zamanda ya da gelecekte toplumun İslami yollardan vazgeçtiği her seferinde tekrarlanan bir durumdur."[2] Tanrı'nın gerçekliğini ve egemenliğini inkâr etmek için yapılan herhangi bir girişim *cahili*dir. Milliyetçilik (devleti yüce bir değer yapar), komünizm (ki ateisttir) ve demokrasi (halkın Tanrı'nın egemenliğini gasp ettiği), ilahi yerine insanlığa tapan, *cahiliye*nin ilham kaynağıdır. Tanrısızlık ve küfür durumudur. Kutub için hem Mısır hem de Batıdaki modern *cahiliye*, Peygamber zamanının *cahiliye*sinden daha kötüydü; çünkü "cehalet" üzerine kurulu değildi, ancak Tanrı'ya karşı ilkeli bir isyandı.

Fakat premodern dinsellikte, Muhammedi arketip, her Müslümanın varlığı temelinde, İslamın ritüelleri ve etik uygulamaları yoluyla yaratılmıştır. Kesinlikle Kutub için bu şekilde bir *mitos* vardı, ama şimdi miti bir ideoloji ya da eylem için bir taslak haline gelmesi için yeniden düzenledi. Medine'de Peygamber'in yarattığı ilk ümmet Tanrı tarafından dizayn edilmiş "parlak bir fener"di, böylece bu eşsiz imaj gerçek hayatın durumlarına göre somutlaştırılacaktı ve insan kapasitesinin sınırları içinde tekrarlanmak için başvurulabilinecekti.[3] Medine'nin arketip topluluğu gerçekten "istisnai bir erkekler nesli" tarafından başarılmıştı, ancak

---

1 *A.g.e.*, III, 1255, Choueiri, *A.g.e.*, 131.

2 *Yoldaki İşaretler* (Delhi, 1988), 224.

3 *This Religion of Islam* (Gary, Ind., n.d.), 65.

"tekrarlanılamaz bir mucize" değildi; "İnsan gayretinin meyvesi" idi ve bu gayretin gösterildiği her yerde başarılabilirdi.[1] Kutub, Muhammed'in hayatında Tanrı'nın ilahi bir programı (*manhaj*) ortaya çıkardığını ve bu nedenle insan yapımı ideolojilerin hepsinden üstün olduğunu savundu. Peygamberin hayatının "yoldaki işaretleri"ni tasarlarken, Tanrı insana doğru yönlendirilmiş bir toplum inşa etmenin tek yolunu göstermişti.[2]

Müslümanlar Hıristiyanlardan farklı olarak ilahi olanı her zaman buyruklar içinde deneyimledikleri gibi bir doktrinde deneyimlememişlerdi; Müslüman köktendinciliği her zaman eylemci ve ümmet odaklı olacaktı. Ama Kutub, Peygamber'in hayatının *mitos*unu bir ideolojiye dönüştürdüğünde, kaçınılmaz olarak onu basitleştirdi, manevi potansiyelini kısıtladı ve boyutunu küçülttü. Modern ideolojinin gerektirdiği modern programı yaratmak için, Peygamber'in kişisel, çok yönlü mücadelesinin karmaşıklıklarını, belirsizliklerini ve çelişkilerini kaldırdı; ancak bu süreçte, bunun içerdiği acımasız seçim kaçınılmaz olarak İslami görüşü tahrif etti.

Kutub, Peygamber'in kariyerini dört aşamada gördü; yirminci yüzyılda hidayete ermiş bir topluluk yaratmak için Müslümanlar da bu dört aşamalı süreçten geçmek zorundaydı.[3] Tanrı ilk olarak planını tek bir kişiye, Tanrı'nın emrini yerine getirme ve Mekke'nin *cahiliye*sini âdil, eşitlikçi ve yalnız Tanrı'nın egemenliği tanıyan bir toplumla değiştirmeye söz vermiş kararlı bireylerden oluşan bir cemaat kurma yoluna giden Muhammed'e açıklamıştı. Bu birinci evrede, Muhammed bu öncülerini, oldukça farklı değerler bütünü üzerinde işleyen pagan *cahili* müesses nizamdan kendilerini ayırmaları için eğitti. Kutub, diğer köktendinciler gibi ayrışma politikasını da (*mafasalah*) çok önemli gördü. Peygam-

1 *A.g.e.*, 65, 38.

2 Haddad, "Sayyid Qutb," 90.

3 *A.g.e.*, 130.

berin programı toplumun iki tamamen zıt kampa ayrıldığını gösterdi. Kutup bugünün Müslümanlarına, kendi çağlarının *cahiliye*sini de reddetmeleri ve ondan çekilerek saf Müslüman bir çevrilmiş bölge yaratmaları çağrısında bulundu. İnkâr edenlere ve mürtedlere toplumlarında nazik olmalı, ancak temasları asgariye indirmeli ve eğitim gibi önemli konularda işbirliği yapmama politikası izlemelilerdi.[1]

Mekke'nin müesses nizamının küçük Müslüman topluluğa zulmetmeye başlaması ve sonunda 622'de Mekke'nin 402 kilometre kuzeyindeki Medine'ye yerleşmek üzere göçe (*hicret*) zorlaması sonucunda, inananların bu *cahili* ana-akımdan ayrılması Peygamberin hayatında yoğunluk kazanmıştır. Nihayetinde gerçek inananlar ile Tanrısız toplumun geri kalanı arasında tam bir kopuş olmalıydı. Medine'de, programının üçüncü aşamasında, Peygamber bir İslam devleti kurdu. Cemaat yaklaşmakta olan mücadeleye kendini hazırlarken, bir pekiştirme, kardeşçe tasdik etme ve bütünleşme dönemiydi. Programın dördüncü ve son aşamasında, Muhammed Mekke'ye karşı önce Mekke ticaret kervanlarına küçük çaplı baskınlar, ardından Mekke ordusuna karşı saldırılara devam etmek suretiyle, bir süre silahlı mücadele başlattı. Bu toplumun kutuplaşması göz önüne alındığında, bugünkü Müslümanlar için olduğu gibi, şiddet de kaçınılmazdı. Ancak sonunda, Mekke 630'da kapılarını gönüllü olarak Muhammed'e açtı ve İslamın yönetimini ve Tanrı'nın egemenliğini kabul etti.

Kutub her zaman Tanrı için silahlı mücadelenin İslamı zorla dayatmak için baskıcı ve zorlayıcı bir mücadele olmayacağını ısrarla vurguladı. Mevdudi gibi, Tanrı'nın egemenliğinin ilanını bir bağımsızlık beyanı olarak gördü. O;

> Yeryüzünde, diğer insanlara ve insan arzularına köleliğe karşı insan özgürlüğünün evrensel bir ilanıydı... Tanrı'nın egemenliğini ilan etmek: Tüm insan algılamala-

[1] *A.g.e.*, 88-89.

rında, şekillerinde, sistemlerinde ve koşullarında insan yönetimine karşı geniş çaplı bir devrim ve insanın egemen olduğu her koşula karşı tümden bir meydan okuma demekti.[1]

Kutub'un ideolojisi esasen moderndi; düşüncesinde Tanrı'nın merkeziyeti dışında, modern sistemi reddetmesiyle birçok açıdan altmışlı yılların adamıydı. Peygamber'in programına ilişkin tasvirinde, bir ideolojinin gerektirdiği her şey vardı. Basitti; düşmanı tespit etti ve toplumu yeniden yaratacak olan cemaate işaret etti. Toplumlarının parçalanmasından ve yeniden yön değiştirmesinden rahatsız olan birçok Müslüman için Kutub'un ideolojisi, modern değerler sisteminin önemli özelliklerini, bağ kurabilecekleri İslami deyimlere çeviriyordu. İngilizler tarafından bahşedilen "bağımsızlık"ı kesinlikle özgürleştirici ya da güçlendirici bulmamışlardı. Nasır'ın Haziran 1967'deki Altı Gün Savaşında İsrail tarafından yıkıcı bir yenilgiye uğratılması, pek çok kişi için Nasırizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi seküler ideolojileri gözden düşürdü. Ortadoğuda dini bir canlanma vardı ve önemli sayıda Müslüman Kutub'un ideolojisini ilham verici bulacaktı.

Ancak *cihad*ı Müslüman görüşünün merkezine oturtarak, Kutub aslında Peygamberin hayatını tahrif etmişti. Geleneksel biyografiler, ilk *ümmet*in hayatta kalabilmek için savaşmak zorunda kalmasına rağmen, Muhammed'in kılıçla değil, fakat yaratıcı ve dâhice bir şiddetsizlik politikasıyla zafer kazandığını, açıkça ortaya koyuyor. Kuran tüm savaşları nefret uyandırıcı olarak kınar ve yalnızca savunma savaşına izin verir. Kuran dini konularda kuvvet kullanımına şiddetle karşı çıkmaktadır. Vizyonu kapsayıcıdır; Ehli Kitap olan tüm dinlerin geçerliliğini kabul eder ve geçmişin bütün büyük peygamberlerinden saygıyla bahseder.[2] Muhammed, ölümünden önce vermiş olduğu son hutbesinde, tüm

---

1 *Yoldaki İşaretler* 88-89.

2 Kuran 5:65, 22:40-43, 2:213-15.

insanlar kardeş olduğundan, Müslümanları diğer insanlara ulaşmada dinlerini anlayışla kullanmaları için teşvik etmiştir: "Ey insanlar! Sizi bir erkekten ve bir kadından yarattık ve birbirlerinizi tanıyasınız diye sizleri milletlere ve kabilelere ayırdık."[1] Kutub'un dışlama ve ayrılık görüşü bu kabul edilebilir hoşgörüye karşı çıkıyor. Kuran, kategorik olarak ve büyük bir vurguyla "İnanç konularında herhangi bir zorlama olmayacak"[2] diye ısrar ediyordu. Kutub bunu şarta bağladı: sadece İslamın politik zaferi ve gerçek bir Müslüman devlet kurulduktan sonra hoşgörü olabilirdi.[3]

Yeni uyuşmazlık, köktendinci dinin temelini oluşturan derin korkudan kaynaklanıyor. Kutub modern *cahiliye*nin öldürücü ve yıkıcı gücünü şahsen tecrübe etmişti. Nasır İslamı yok etmekte kararlıydı ve yalnız değildi. Kutub tarihe baktığında İslamı yok etme niyetinde birbiri ardına *cahili* düşmanlar gördü: putperestler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Haçlılar, Moğollar, komünistler, kapitalistler, sömürgeciler ve Siyonistler.[4] Bugün bunlar geniş bir komployla bir kez daha bağlantılıydı. Çok ileri gitmiş gerçek bir köktendincinin paranoyak fikirleriyle Kutub, her yerde bağlantılar gördü: Yahudi ve Hıristiyan emperyalistler Filistin'deki Arapların malını mülkünü zapt etmek için birlikte komplolar kurmuşlardı; Yahudiler hem kapitalizmi hem de komünizmi yaratmıştı; Yahudiler ve Batılı emperyalistler İslamdan kurtulmak için Atatürk'ü başa getirdiler ve diğer Müslüman devletler Türkiye'nin örneğini izlemediğinde, Nasır'ı desteklediler.[5] Çoğu nevroz gibi, bu komplo korkusu da gerçekleri hiçe saydı, ancak insanlar hayatta kalmak için büyük olasılıklara karşı savaştıklarını hissettikleri zaman, görüşlerinin makul olması beklenemez.

---

1 Kuran 49:13.

2 Kuran 2:256.

3 *Yoldaki İşaretler*, 90.

4 *Fi Zilal al-Koran*, II, 924-25.

5 *A.g.e.*, II, 1113, 1132, 1164.

Kutub hayatta kalamadı. 1964'te, muhtemelen Irak başbakanının talebi üzerine hapishaneden serbest bırakıldı. Hapishanede bulunduğu sırada, kız kardeşleri eserlerini dışarı kaçırıp gizlice dağıttılar, ancak serbest bırakıldıktan sonra Kutub *Yoldaki İşaretler*i yayımladı. Ertesi yıl, hükümet Nasır'ı öldürmek için plan yaptıklarını iddia ettiği bir terörist hücre ağı ortaya çıkardı. Kutub da dahil olmak üzere yüzlerce Kardeşler üyesi tutuklandı ve 1966'da Nasır'ın ısrarı sonucu Kutub idam edildi. Ancak Kutub'un kendisi, sonuna kadar bir eylemciden ziyade bir ideolog olarak kaldı. Her zaman Kardeşler tarafından silah bulundurmanın, 1954 olaylarının tekrarını önlemek için, yalnızca savunma amaçlı bir önlem olduğunu savundu. Muhtemelen bir *cihad* başlatmak için zamanın henüz olgunlaşmadığı düşüncesindeydi. Öncü, *cahiliyeye* karşı saldırıya başlamak için manevi ve stratejik olarak hazır olmadan önce, Muhammedi programın ilk üç aşamasından geçmek zorundaydı. Tüm Kardeşler onu takip etmeyecekti. Çoğu Hudaybi'nin daha ılımlı ve reformist vizyonuna sadık kaldı, ancak hapishanelerde ve kamplarda Müslümanların bir kısmı Kutub'un çalışmalarını inceledi, tartıştı ve Altı Gün Savaşından sonraki daha dindar iklimde bir kadro yaratmaya başladı.

Şah Muhammed Rıza Pehlevi 1962'de Beyaz Devrimini ilan ettiğinde, İran'ın Şii Müslümanları da yeni bir seküler saldırı dalgasıyla karşı karşıya kaldı. Bu, devlet kapitalizminin kurulması, iş güçleri için artan kâr paylaşımının başlatılması ve yarı feodal arazi mülkiyet biçimlerini ortadan kaldıracak reformların yapılması ve eğitim birliklerinin organize edilmesinden oluşuyordu.[1] Şahın projelerinin bazıları

---

[1] Martin Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1993), 116-18; Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn. ve Londra, 1981), 153-83; Mehrzad Borujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, N.Y., 1996),

başarılıydı. Sanayi, tarım ve sosyal projeler etkileyiciydi ve 1960'lar gayri safi milli hasılada büyük bir artış gördü. Şah kişisel olarak kadınları daha aşağı bir cinsiyet olarak görse de, statülerini ve eğitimlerini geliştiren reformları başlattı, ancak sadece üst sınıf kadınlar bundan yararlandı. Batıda Şahın başarıları coşku ile selamlandı: İran Ortadoğuda bir gelişme ve aklı selim feneri gibi görünüyordu. Musaddık krizinden sonra Şah Amerika'ya kur yaptı, İsrail Devletini destekledi ve ekonomiyi ayakta tutan yabancı yatırımlarla ödüllendirildi. Ancak o zamanlar bile zeki gözlemciler, bu reformların yeterince ileri gitmediğini kaydetti. Zenginleri kayırdı, kent sakinlerine odaklandı ve köylüyü ihmal etti. Petrol ve doğalgazdan elde edilen kârlar verimli bir şekilde kullanılmadı, gösterişli projelere ve en son askeri teknolojiye harcandı.[1] Sonuç olarak toplumun temel yapıları dokunulmadan kaldı ve eski tarım toplumuna ait değerler dünyasında kalmış olan geleneksel yoksullar ile Batılılaşmış zenginler arasında daha da büyük bir uçurum oluştu.

Tarımda yaşanan düşüş nedeniyle, kırsal kesimden şehirlere büyük bir göç oldu: 1968 ile 1978 yılları arasında kent nüfusu yüzde 38'den yüzde 47'ye yükseldi. Tahran nüfusu bu yıllarda hemen hemen iki katına çıktı ve 2.719.000'den 4.496.000'e yükseldi.[2] Kırsal kesimden gelen göçmenler başarılı bir şekilde entegre olamadılar, bu nedenle kentlerin eteklerinde gecekondu semtlerinde yaşadılar, bekçilik, taksi şoförlüğü ve seyyar satıcılık gibi tehlikeli ve kıt kanaat bir yaşam sürdürdüler. Tahran, modernleşmiş ve geleneksel kesimler olarak ikiye ayrıldı: Batılı üst ve orta sınıflar eski şehirden, barların ve kumarhanelerin bulunduğu, kadınların Avrupalılar gibi giyindikleri ve topluma özgürce karışabildikleri şehrin kuzeyindeki yeni mahallelere ve ticaret bölgesine taşındı.

25-31.

[1] Keddie, *Roots of Revolution*, 160-80.

[2] Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 27; Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, 156.

Eski şehirde ve bitişik güney bölgelerde kalan Çarşıya (*bazaar*) ve fakirlere yabancı bir ülke gibi görünüyordu

Dolayısıyla İranlıların büyük çoğunluğu insan duygularının en rahatsız edicilerinden birini yaşıyordu. Tanıdık dünya giderek yabancı olmuştu; görünüşü ve kişiliği hastalıkla bozulmuş olan yakın bir arkadaş gibi kendisiydi, fakat tam da kendisi değildi. Bildiğimiz dünya, 1960'lı yıllarda İran'ın yaptığı kadar hızlı değiştiğinde, erkekler ve kadınlar kendi ülkelerinde yabancılar gibi hissetmeye başlarlar. Artan bir şekilde, endişe verici sayıda İranlı, artık kendilerini evde hissetmediklerini anladılar. 1953'te yaşanan bozgun, birçoğunu uluslararası toplumun elinde yıpratıcı bir yenilgiye uğramış ve aşağılanmış olma hissiyle bıraktı. Batılı bir eğitime sahip olan birkaç kişi ebeveynlerinden ve ailelerinden uzaklaşmış ve iki dünya arasında sıkışmış hissetmiş, fakat kendilerini ikisinde de rahat hissedememiştir.

Hayat anlamını yitirmiş gibiydi. 1960'ların üretken edebiyatında en çok tekrar eden simgeler artan yabancılaşmayı ifade ediyordu: duvarlar, tek başınalık, hiçlik, yalnızlık ve ikiyüzlülük. Çağdaş İran eleştirmeni Fazaneh Milani 1960'larda ve 1970'lerde "koruma ve gizliliğin yaratıcı biçimlerini" gösteren imgelerdeki sürekliliği not etti.[1]

> Duvarlar evleri sarar. Peçeler kadınları örter. Dini takiyye imanı korur. Taarof [söylemin ritüel biçimleri] gerçek düşünceleri ve duyguları gizler. Evler darni [iç] ve biruni [dış] ve batını [gizli] alanlarla bölümlendirilir. İranlılar kendilerinden ve birbirlerinden saklanıyorlardı. Gittikçe çok korkutucu bir yer haline gelen Pehlevi devletinde artık güvende hissetmiyorlardı.[2]

İranlılar kendilerinden ve birbirlerinden saklanıyorlardı. Gittikçe korkutucu bir yer haline gelen Pehlevi devletinde hiç kimse kendini güvende hissetmiyordu.

---

[1] Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 49.

[2] Keddie, *Roots of Revolution*, 144.

Şah, Beyaz Devrime meclisi kapatarak başladı, reformlarını yalnızca diktatörlük yönetimi ve tüm muhalefeti susturarak ileri götürebileceğine inanıyordu. 1957'de Amerikan CIA ve İsrail Mossad'ın yardımıyla kurulan gizli polis SAVAK tarafından desteklendi. SAVAK'ın acımasız yöntemleri, işkence ve tehdit rejimi, insanlara kendi ülkelerinde İsrail ve ABD'nin işbirliğiyle hapis tutulduklarını hissettirdi.[1] 1960'lı ve 1970'li yıllarda, gelişmekte olan dünyada o zaman ortaya çıkan diğer gerilla gruplarına benzer iki paramiliter örgüt kuruldu: bastırılmış Tudeh ve Ulusal Cephe partilerinin üyeleri tarafından kurulan Marksist bir grup olan Halkın Fedaileri ve İslami bir birlik olan Halkın Mücahitleri. Güç, normal muhalefeti engelleyen ve rıza yerine baskıya dayalı bir rejimle savaşmanın tek yolu gibi görünüyordu.

Aydınlar rejimle fikirlerle savaşmaya çalıştı. Ülkedeki huzursuzluklardan rahatsız olmuşlardı ve modernleşmenin çok hızlı ve yabancılaşmanın yaygınlaşmasına neden olduğunu görebiliyorlardı. 1960'ların sonunda Tahran Üniversitesinde profesör olan parlak filozof Ahmed Fardid (1912-94), İran ikilemini tanımlamak için *Gharbzadegi* ("Batı zehirlenmesi") terimini ortaya attı: insanlar Batı tarafından zehirlendi ve kirlendi; kendileri için yeni bir kimlik yaratmalıydılar. Bu tema, *Gharbzadegi* kitabı (1962) 1960'lı yıllarda İranlılar için bir kült kitabı haline gelen, seküler ve bir zamanlar sosyalist olan Celal Âl-i Ahmed (1923-69) tarafından genişletildi. Bu "köksüzlük" ve "Occidentosis 'Batı zehirlenmesi'," "kendisine duyarlı bir çevrede yayılan, dışarıdan gelen bir hastalıktı." "Herhangi destekleyici bir geleneği, tarihsel sürekliliği, dönüşüm eğilimi olmayan" bir halkın kötü durumuydu.[2] Bu veba İran'ın bütünlüğünü yıkabilir, politik egemenliğini ortadan kaldırabilir ve ekonomiyi yok edebilirdi. Fakat Âl-i Ahmed her iki yoldan koptu: Sartre ve Heidegger gibi Batılı yazarlardan etkilenmişti ve

---

1 Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 65.

2 Jalal Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague from the West* (çev. R. Campbell, (der.) Hamid Algar; Berkeley, 1984), 34, 37.

Batının demokrasi ve özgürlük idealleri onu cezbetmişti; ancak İran'ın yabancı topraklarına başarılı bir şekilde nasıl nakledilebileceklerini bulamadı. Her iki yöne çekildiklerini hisseden,[1] Batılı eğitimli İranlıların "acılı şizofreni"lerini ifade etti ve sorunu unutulmaz bir şekilde dile getirse de önerebileceği hiçbir çözümü yoktu-bununla birlikte hayatının sonuna doğru, Şiiliği gerçek bir ulusal kimlik için bir temel oluşturabilen ve Batılılaşma hastalığına karşı iyileştirici bir alternatif olabilecek otantik bir İran kurumu olarak görmeye başlamıştı.[2]

İran *ulema*sı Mısırlı din adamlarından gayet farklıydı. Birçoğu, halkı destekleyeceklerse eğer, kendilerini ve kurumlarını modernleştirmek zorunda kalacaklarının farkındaydı. Temel Şii ilkelerini inciten, Şahın otokratik yönetimi ve dine bariz kayıtsızlığı nedeniyle giderek daha fazla endişe duyuyorlardı. 1960'ta din adamlarını politikada herhangi bir rol oynamaktan alıkoyan en yüksek merci olan Ayetullah Borujerdi bile şahın Toprak Reformu Yasasını kınamak üzere harekete geçti. Bu konuyu seçmesi kötü oldu; çünkü çoğu toprak sahibi olan *ulema*nın bencil ve reaksiyoner görünmesine sebep oldu. Aslında Borujerdi'nin bu müdahalesi, bunun zararlı bir gelişmenin başlangıcı olabileceği içgüdüsel hissinden kaynaklanıyordu.[3] Arazi reformu şeriatın mülkiyet ile ilgili hükümlerine aykırıydı ve Borujerdi halkı İslami hukukun güvencesi altındaki bir alandan yoksun bırakmanın diğer alanlarda daha kötü suiistimallere neden olabileceğinden korkmuş olabilir. Borujerdi ertesi yıl mart ayında öldüğünde *Merci*nin yeri dolmadı. Bir grup *ulema* Şiiliğin daha demokratik hale gelmesi gerektiğini ve bu karmaşık yeni dünyada bir kişinin Üst Rehber olmasını beklemenin gerçekçi olmadığını savundu. Belki de yeni liderlik, her biri kendi uzmanlığına sahip birkaç *Merci*den oluşmalıydı. Bu açıkça modernleştirici bir hareketti ve bu re-

---

[1] Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 74-75.

[2] *A.g.e.*, 72-75.

[3] Sharough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, N.Y., 1980), 81-83.

formist *ulema* grubu daha sonra İslam Devriminde önemli bir rol oynayacak birkaç din adamını içeriyordu: Ayetullah Seyyid Muhammed Bihişti; âlim teolog Murtaza Muhattari; Allame Muhammed Hüseyin Tabatabai ve politik açıdan en radikal İranlı din adamı olan Ayetullah Mahmud Taleqani. 1960 Sonbaharında bir dizi konferans düzenlediler ve ertesi yıl Şiayı güncellemenin yollarını tartışan bir dizi makale yayımladılar.

Reformcular, İslam tamamen bir yaşam biçimi olması nedeniyle, *ulema*nın siyasete müdahale etmekten bu kadar kaçınmaması gerektiğine ikna oldular. Din adamları yönetimi öngörmediler, fakat devletin halkın ihtiyaçlarına kayıtsız kaldığını veya müstebit bir hal aldığını hissettiklerinde, *ulema* Tütün Krizi ve Anayasa Devrimi anında yaptıkları gibi şahlara karşı ayağa kalkmalıydı. Medrese müfredatının, yoğunluğunu veya *fıkhı* hafifletmek için gözden geçirilmesi gerektiğini savundular. Din adamları ayrıca finansmanlarını rasyonalize etmeliydi: halihazırda çok fazla gönüllü katkılara dayanıyorlardı ve halk muhafazakârlaşma eğilimindeyken, bu temel değişiklikleri yapmalarını engelliyordu. İçtihadın önemine vurgu yapıldı. Şiiler, insanlara gerçek bir hizmet verecekse ticaret, diplomasi ve savaş gibi modern gerçekliklerle bağlantı kurmalıydı. Her şeyden önce, öğrencilerini dinlemeliydiler. 1960'lı yıllarda gençler daha iyi eğitilmişti ve eski propagandayı yutmayacaklardı.

Onlara verilen Şiilik vizyonu cansız ve eski moda olduğundan dinden uzaklaşıyorlardı. Gençlik kültürünün Batıda tamamen gelişmesinden önce, İranlı din adamları gençlik hakkındaki görüşlerini gözden geçirme ihtiyacının farkına varmıştı. Onların reform hareketi yalnızca bir avuç *ulema*yı içeriyordu; kitlelere ulaşmadı ve rejimi eleştirme girişiminde bulunmadı. Sadece Şianın içişleriyle ilgilendi. Fakat bu, dini çevrelerde büyük tartışmalara yol açtı ve din adamlarının çoğunu değişime önceden hazırladı.[1] Bununla birlik-

[1] Riesebrodt, *Pious Passion*, 120-21; Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 117-29; Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 81-83.

te, *ulema* şimdiye dek fark edilmeyen bir din adamı ansızın manşetlere çıkmaya başlayınca ve çok daha radikal bir tutum alınca gafil avlandı.

1960'ların başında, Ayetullah Humeyni'nin Kum'daki Feyziye Medresesinde öğrettiği İslam ahlakı dersi giderek daha fazla öğrenci çekti. Ders sırasında kürsüden iner, "off the record"muş gibi öğrencilerinin yanında yere oturur ve hükümeti açıkça eleştirirdi. Fakat 1963 yılında Humeyni aniden kabuğunu kırdı ve kürsüsünden resmi sıfatıyla konuşarak, İslam düşmanı olarak tasvir ettiği şaha sürekli ve açık bir saldırı başlattı. Humeyni, kimsenin rejime karşı konuşmaya cesaret edemediği bir dönemde, Şah yönetiminin zulüm ve adaletsizliğine, meclisi anayasaya aykırı olarak görevden almasına, işkenceye, muhalefetin tümüne yapılan kötü muameleye, Şahın Birleşik Devletler'e olan korkak bağımlılığına, Filistinlileri evlerinden mahrum eden İsrail'e verdiği desteğe karşı protestoda bulundu. Özellikle yoksulların durumu hakkında endişe duyuyordu: Şah görkemli sarayından ayrılmalı ve Güney Tahran'daki gecekondu kasabalarına bakmalıydı. Bir vesileyle Kuran'ın bir nüshasını bir elinde, 1906 Anayasasının bir nüshasını da diğer elinde tuttuğu ve Şahı onları savunmak için ettiği yeminini çiğnemekle suçladığı iddia edildi. Misillemeler hızlı ve kaçınılmazdı. 22 Mart 1963'te (765'te Halife el-Mansur tarafından zehirlenen) Altıncı İmam'ın şehadet yıldönümünde, SAVAK güçleri medreseleri çevirdi, saldırdı ve birkaç öğrenciyi öldürdü. Humeyni gözaltına alındı ve tutuklandı.[1] Rejimin hamle yapmak için o tarihi seçmesi yersiz ve kendi kendine zarar veren bir hareketti. Sürekli olarak, Humeyni'yle uzun süren mücadelesi sırasında, Şah kendisini zalim bir yönetici ve İmamların düşmanı olarak gösteren bir yola girdi.

Humeyni neden konuşmak için bu anı seçti? Hayatı boyunca, Molla Sadra'nın öğrettiği gibi *irfan*ın mistik disiplinleri-

[1] Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran," Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis*, 245-46.

ni uyguladı. Humeyni için, Sadra'da olduğu gibi, mistisizm ve siyaset ayrılmazdı. Manevi bir reform eşlik etmedikçe toplumsal bir reform olamazdı. Humeyni ölümünden önce İran halkına verdiği son beyanında *ulema*nın ihmal etme eğiliminde olduğu bir disiplin olan *irfan*ı çalışmaya ve uygulamaya devam etmeleri için yalvardı. Humeyni için, *mitos* ile ilişkili mistik arayış, her zaman *logos*un pratik faaliyetlerine eşlik etmeliydi. Humeyni'yle tanışan insanlar daima maneviyatla olan meşguliyetine vuruldular. İçe dönük tavırları, içe işleyen bakışları ve çalışılmış monoton konuşma tarzı (Batılıların itici bulduğu), Şiiler tarafından "uyanık" bir mistiğin alameti olarak kolaylıkla fark edilebiliyordu. Bazı Sufiler ve mistikler bu iç yolculuk sırasında sık sık ortaya çıkan duygusal aşırılıklara teslim olduklarından "sarhoş" mistikler olarak bilinirken, "uyanık" mistik, aşırılıkları kendinden uzak tutmanın bir aracı olarak demirden bir öz-kontrol geliştirdi. Molla Sadra ümmetin liderinin (imam) manevi ilerlemesini tanımlamıştı. Politik misyonuna başlayabilmesi için önce insandan Tanrı'ya yolculuk etmeli, kendisini ilahi olanın dönüştüren ruyetine maruz bırakmalı ve kendi idrakine varmasını engelleyen bencillikten sıyrılmalıdır. Ancak bu uzun ve disiplinli sürecin sonunda, o da olduğu gibi dünyaya dönebilir, Tanrı'nın sözünü vaaz eder ve ilahi kanunu toplumda uygular. Amerikalı akademisyen Hamid Algar, 1963'te Şaha karşı konuşmaya başladığında, Humeyni'nin ön ve temel "Tanrı'ya yolculuğu" nu tamamladığını ve siyasette aktif bir rol oynamaya hazır hissettiğini ileri sürdü.[1]

Humeyni birkaç gün gözaltında tutulduktan sonra serbest bırakıldı; ancak hemen kaldığı yerden saldırmaya devam etti. SAVAK'ın Feyziye Medresesine saldırısından kırk gün sonra öğrenciler, öldürülenler için geleneksel yas törenleri düzenledi. Humeyni baskını, Rıza Şahın 1935'te Meşhed

[1] Hamid Algar, "The Fusion of the Mystical and Political in the Personality and Life of Imam Khomeini:" Şark ve Afrika Çalışmaları Okulunda verilen konferans, Londra, Haziran 9, 1998.

Türbesinin kutsallığına saygısızlık ettiği ve yüzlerce protestocunun öldüğü olayla karşılaştıran bir konuşma yaptı. Humeyni yaz boyunca rejimi kınamaya devam etti, sonunda İmam Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin yıldönümü olan Aşura'nın gününde (3 Haziran 1963), ravza sırasında alışılmış olduğu üzere, insanlar hıçkırıklarla ağlayıp gözyaşı dökerken bir yas kasidesi söyledi. Humeyni, Şahın Kerbela'nın kötü adamı Yezid gibi olduğunu iddia etti. Bir önceki mart ayında Feyziye Medresesine saldırdıklarında polis neden Kuran'ı parçalamıştı? Eğer sadece *ulema*dan birisini tutuklamak istiyorlarsa, rejime karşı hiçbir şey yapmamış on sekiz yaşındaki bir öğrenciyi neden öldürmüşlerdi? Cevap şahın dinin kendisini yok etmek istediği yönündeydi. Ona reform çağrısında bulundu:

> Bizim ülkemiz, bizim İslamımız tehlikede. Olmakta olanlar ve olmak üzere olanlar bizi endişelendiriyor ve üzüyor. Bu yıkık ülkenin durumu bizi endişelendiriyor ve üzüyor. Allah'tan bunun reform edilebilir olmasını umut ediyoruz.[1]

Ertesi sabah Humeyni tekrar tutuklandı ve bu sefer rezalet ortaya çıktı. Binlerce İranlı haberi duyunca Tahran, Meşhed, Şiraz, Kaşan ve Varamin'de protesto gösterileri yaparak sokaklara çıktı. SAVAK güçlerine öldürmek için ateş emri verildi; tanklar, insanları Cuma namazlarına katılmaktan alıkoymak için Tahran'daki camileri kuşattı. Tahran, Kum ve Şiraz'da önde gelen *ulema* gösterileri yönetirken, bazıları rejime karşı bir *cihad* çağrısı yaptı. Bazıları İmam Hüseyin gibi zulme karşı savaşta ölmeye istekli olduklarını göstermek için beyaz kefenlerini giydiler. Üniversite ve medrese öğrencileri yan yana, mollalar sıradan insanlar ile beraber kavga etti. Yüzey altında için için yanan muazzam gerginlik

---

[1] Michael J. Fischer, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding," Esposito (der.), *Voices of Resurgent Islam*, 154-56.

ve kızgınlıkları ortaya çıkaran ayaklanmayı bastırmak SAVAK'ın günleri aldı. Nihayet 11 Haziranda düzen sağlanana kadar yüzlerce İranlı öldü.[1]

Humeyni'nin kendisi infazdan son anda kurtuldu. En üst *müçtehid*lerden biri olan Ayetullah Muhammed Kazım Şeriatmedari (1904-85), Humeyni'yi, rejim için onu öldürmenin çok riskli olduğu Büyük Ayetullah rütbesine terfi ettirerek hayatını kurtardı.[2] Serbest bırakıldıktan sonra Humeyni halk için bir kahraman oldu. Fotoğrafı her yerde muhalefetin simgesi olarak göründü. Kendisini tehlikeye attı ve Şaha karsı besledikleri nefreti dile getiremeyen birçok İranlının sesi oldu. Humeyni'nin görüşleri olağan köktenci paranoyayla sakatlanmıştı. Konuşmalarında sürekli olarak, birçok İranlı için CIA ve Mossad'ın nefret edilen SAVAK'la ilişkisi nedeniyle inanılır görünen bir fantezi olan, Yahudilerin, Hıristiyanların ve emperyalistlerin bir komplosuna atıfta bulundu. Bir öfke teolojisiydi.[3] Ancak Humeyni İranlıların anlayabilecekleri şekilde meşru şikâyetlerini ifade etmelerine imkân sağladı. Şahın, Marksist ya da liberal fikirlerden esinlenmiş bir eleştirisi modernleşmemiş İranlıların büyük çoğunluğunu hareketsiz bıraksa da, herkes Kerbela'nın sembolizmini anlayabilirdi. Diğer ayetullahların aksine, Humeyni uzak, akademik bir dille konuşmadı; konuşması sıradan insanlara hitap eden, doğrudan ve mütevaziydi. Batılılar Humeyni'yi ortaçağa bir dönüş olarak görme eğilimindeydi, fakat aslında onun mesajının ve geliştirdiği ideolojisinin çoğu modernndi. Batı emperyalizmine karşı muhalefeti ve Filistinlilere desteği o zamanki diğer Üçüncü Dünya hareketlerine benziyordu; Halka olan doğrudan hitabı da böyleydi.

---

1 Keddie, *Roots of Revolution*, 158-59; Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn. ve Londra, 1985), 254; Algar, "The Oppositional Role of the Ulama," 248.

2 Momen, *Introduction to Shii Islam*, 254.

3 Fischer, "Four Levels of Understanding," 157.

Sonunda Humeyni çok ileri gitti. 27 Ekim 1964'te, yakın tarihte Amerikan askeri personeli ve diğer danışmanlara diplomatik dokunulmazlık verilmesine ve Şahın silahlar için 200 milyon dolarlık kabulüne karşı güçlü bir hücum gerçekleştirdi. İran'ın neredeyse bir Amerikan kolonisi olduğunu iddia etti. Bu kadar haysiyetsizliğe başka hangi ulus boyun eğebilirdi? İran'da ciddi bir suç işlediği için Amerikalı bir hizmetkâr neredeyse cezalandırılmayacak, ancak bir Amerikalı köpeği istemeden ezen bir İran vatandaşı yargılanmak zorunda kalacaktı. Onlarca yıldır yabancılar İran'ın petrolünü yağmaladılar, böylece İran halkı hiçbir fayda elde edemedi ve bu arada fakirler acı çekti.

> İran halkı için herhangi bir tazmin yok. Allah korusun, birçoğunun soğuktan ve açlıktan ölmesini beklediğim yoksulların gelecek kış için durumları hakkında derinden endişeleniyorum. Halk, yoksulları düşünmeli ve geçen kışın acımasızlıklarını önlemek için harekete geçmelidir. *Ulema* bu amaca yönelik katkılar için çağrıda bulunmalıdır.[1]

Bu konuşmadan sonra Humeyni sürgün edildi ve sonunda kutsal Şii kenti Necef'te ikamet etmeye başladı.

Rejim şimdi din adamlarının çanına ot tıkamaya kararlıydı. Humeyni'nin ayrılmasından sonra hükümet, dini olarak bağışlanmış mülklere (vakıflar) el koymaya başladı ve medreseleri daha sıkı bir bürokratik kontrol altına aldı. Sonuç olarak, 1960'ların sonunda ilahiyat öğrencilerinin sayısı önemli ölçüde azaldı.[2] 1970'te Ayetullah Rıza Saidi, İran'a Amerikan yatırımını teşvik etmek için organize edilen bir konferansa itiraz ettiği ve rejimi "emperyalizmin zalim bir

---

[1] Willem M. Floor, "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?" Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1983), Ek, 97.

[2] Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 129-31.

ajanı" olarak ilan ettiği için ölümüne işkence gördü. Binlerce gösterici Kum'da ve Tahran'da sokaklara döküldü, Ayetullah Talekani'nin hitabını dinlemek için büyük bir kalabalık Ayetullah Saidi Camiinin dışında toplandı.[1] Aynı zamanda, hükümet, devlete itaat eden bir tür "sivil İslam" yaratmaya çalıştı: Yeni Kırsal Alanlar İçin Dini Propaganda Dairesiyle işbirliği içinde çalışacak, seküler üniversitelerin ilahiyat fakültesi mezunlarından oluşan Diyanet Birlikleri kuruldu. Bu "modernleşme mollaları," Beyaz Devrimi köylülere açıklayacak, okuryazarlığı teşvik edecek, köprü ve rezervuar inşa edecek ve hayvanları aşılayacaktı. Bu apaçık bir şekilde geleneksel *ulema*yı baltalama girişimiydi.[2] Fakat Şah aynı zamanda İran ile Şia arasındaki bağları koparmayı çok istiyordu. 1970'te İslami takvim kaldırdı ve ertesi yıl Pers monarşisinin 2500. yıldönümünü anmak için Persepolis'te cömert kutlamalar yapıldı. Bu, sadece İran'da zenginler ve fakirler arasında var olan uçsuz bucaksız uçurumun tatsız bir gösterimi değil, aynı zamanda rejimin İslamın İslam öncesi mirası üzerinde kimliğini tespit etme arzusunun kamusal ilanıydı.

İranlılar İslamı kaybederlerse kendilerini kaybederler. Bu karizmatik genç felsefeci Dr. Ali Şeriati'nin (1933-77), 1960'ların sonlarında sayıları yüksek oranlarda artan Batı eğitimli İranlılara mesajıydı.[3] Şeriati geleneksel bir *medrese* eğitimine sahip değildi, fakat Meşhed Üniversitesinde ve Pers felsefesi üzerine bir tez yazdığı ve Fransız Oryantalist Louis Massignon'un, varoluşçu filozof Jean-Paul Sartre'ın ve

---

1 Algar, "The Oppositional Role of the Ulama," 251.

2 Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 138.

3 Keddie, *Roots of Revolution*, 215-59; Sharough Akhavi, "Shariati's Social Thought," Keddie (der.), *Religion and Politics*, 145-55; Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati, Ideologue of the Islamic Revolution," Esposito (der.), *Voices of Resurgent Islam;* Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1980), 154-67; Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 106-15.

Üçüncü Dünya ideoloğu Frantz Fanon'un eserlerini incelediği Sorbonne'da eğitim almıştı. Modern İranlıların köklerinden kopmadan kendi manevi ihtiyaçlarını karşılayacak farklı biçimde bir Şii ideolojisi yaratmasının mümkün olduğuna inanmıştı. Şeriati İran'a döndükten sonra, en sonunda 1965 yılında hayırsever Muhammed Hümayun tarafından kurulan Tahran'ın kuzeyindeki *husayiniyye*de hocalık yaptı. Hümayun, 60'lı yılların başlarında reformcu *ulema*nın konferanslarıyla mütehassıs olmuş İranlı gençlere ulaşmaya çalışmak için *husayiniyye*yi kurmuştu. İran'da bir *husayiniyye* İmam Hüseyin'e bağlılık merkeziydi ve genellikle caminin yanına yapılırdı. Umut, Kerbela öyküsünün, *husayiniyye*deki sınıflara katılan gençlerin daha iyi bir toplum için çalışmasına ilham vermesiydi. İran 1967 Savaşından sonra Ortadoğuda gerçekleşen din dinamiğini de deneyimliyordu ve 1968'de bunu kurmaya yardım eden reformculardan biri olan Ayetullah Mutahhari şunu yazabildi, *husayiniyye* sayesinde "Eğitimli gençlerimiz, bir şaşkınlık döneminden geçtikten sonra, hatta din tarafından itelenmiş olanlar bile tanımı mümkün olmayan bir şekilde onu önemsiyor ve endişe duyuyor."[1] Hocalardan hiçbiri Şeriati kadar büyük bir etki bırakmadı. Hitabetinin tutkululuğundan ve ateşliliğinden ilham alan öğrenciler, öğle yemeği saatinde ya da işten sonra onu dinlemek için acele ediyordu. Kendilerini onunla bağdaştırabiliyorlardı. Şeriati onlar gibi giyindi, kopuk kültürel bağlılık ikilemlerini paylaştı ve bazıları onu ağabeyi gibi hissetti.[2]

Şeriati yaratıcı bir entelektüeldi, ancak aynı zamanda manevi yönü olan bir insandı. Peygamber ve İmamlar onun hayatında gerçek varlıklardı ve onlara olan bağlılığı açıktı. Onunki gerçekten mitsel bir dindarlıktı. Şii tarihinin olayları sadece 7. yüzyılın tarihsel olayları değildi, günümüzdeki insanlara ilham verebilecek ve yönlendirebilecek zamansız gerçekliklerdi. Açıklamaya çalıştığı Kayıp İmam, İsa gibi or-

[1] Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 144.

[2] Sachedina, "Ali Shariati," 209-10.

tadan kaybolmadı. Hâlâ dünyadaydı, ama gizlenmişti; Şiiler bu tüccarda ya da şu dilencide onunla karşılaşabilirdi. Suduru için bekliyordu ve Şiiler onun surunun sesini duyma sürekli beklentisi içerisinde yaşamalı, İmamın zulme karşı *cihad* çağrısına her zaman hazır olmalıydı. Şiiler gizli özlerinin (*zat*) bir anlık görünüşünü yakalamak için gündelik yaşamlarında onları çevreleyen somut, şaşırtıcı gerçekliklerden bakmalıydılar.[1] Ruh ayrı bir âlemde olmadığı için, rejimin uyguladığı şekilde dini siyasetten ayırmak imkânsızdı. İnsanlar iki boyutlu yaratıklardı; maddi olduğu gibi manevi bir varlıkları vardı, *logos*a ihtiyaç duydukları gibi *mitos*a da ihtiyaç duyuyorlardı ve her yönetim şeklinin aşkın bir boyuta sahip olması gerekiyordu. İmamlık öğretisinin asıl anlamı buydu: Bir toplumun, insanların manevi olduğu gibi dünyevi amaçlarına ulaşmalarına da yardımcı, ilahi bir rehber olan bir İmam olmaksızın var olmayacağının sembolik bir hatırlatmasıydı. Din ve politikayı ayırmak, ilahi birliği yansıtan bir bütünlüğü başarabilmeleri için Müslümanlara yardımcı olan İslamın temel ilkesi *tevhid* ("birlik") prensibine ihanet etmekti.[2]

Tevhid, Batıdan zehirlenmiş İranlıların da yabancılaşmasını iyileştirecekti. Şeriati, *bazgasht beh khistan* bir "özüne geri dönüş" üzerinde ısrar etti. Yunan ruhunun felsefe ve Roma ruhunun sanat ve militarizmle karakterize edildiği yerde, İran'ın arketip kişiliği din ve İslamdı. Batının rasyonel ampirizminin olan üzerinde yoğunlaştığı yerlerde, Doğu hakikatin ne olması gerektiğini arar. İranlılar Batı idealine çok yakından uymaya çalışırsalar, kimliklerini kaybederler ve kendi etnik kökenlerinden yardım isterler.[3] Şah gibi eski Pers kültürlerini övmek yerine, Şii miraslarını kutlamalıydılar. Fakat bu, yüzeysel veya tamamen kavramsal bir süreç olamazdı. Müslümanlar, inançlarını rasyonelden daha derin bir se-

---

1 Akhavi, "Shariati's Social Thought," 130-31.

2 Sachedina, "Ali Shariati," 198-200.

3 Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 108.

viyeye dönüştürmek için ritüellere ihtiyaç duyuyordu. Güzel monografı *Hac*'da Şeriati, Müslümanların modernliğin hızla değişen dünyasında konuşabilmeleri için muhafazakâr ruhu mükemmel biçimde temsil eden, Kâbe ile bağlantılı eski kültü ve Mekke'ye yapılan hac yolculuğunu tekrar yorumladı. Şeriati'nin kitabında hac, Molla Sadra tarafından tanımlanan dört katmanlı iç yolculuğun aksine, Tanrı'ya bir yolculuk haline geldi. Herkes özel bir kabiliyet ve mizaç gerektiren mistisizm yeteneğine sahip değildir, ancak haccın ayinlerine tüm Müslüman erkekler ve kadınlar tarafından erişilebilir. Hac yolculuğuna çıkma kararı –çoğu Müslüman için yaşamı boyunca bir defalık deneyim– yeni bir yönelimi temsil eder.

Hacılar, karışık ve yabancılaşmış benliklerini geride bırakmalıdırlar. Şeriati Kâbe'nin etrafında yedi defa say yaparken, izdiham yaratan kalabalığın baskısının, hacının "büyük bir nehirle kaynaşan küçük bir akıntı gibi hissetmesini" sağladığını açıkladı:

> Kalabalığın baskısı sizi o kadar sıkıyor ki size yeni bir hayat veriliyor. Şimdi insanların bir parçasısın; şimdi bir erkek, canlı ve ezelisin... Tanrı'nın etrafında dönerek, yakında kendini unutacaksın.[1]

Ümmet ile bu birleşmede benlik aşılmış ve yeni bir "merkez" elde edilmişti. Hacılar Arafat'ın düzlüğündeki gece ibadetlerinde kendilerini ilahi bilginin ışığına maruz bırakmışlardı ve şimdi dünyaya tekrar girmeye hazırlanmalı ve Tanrı'nın düşmanlarına karşı mücadele etmeliydiler (Mina'daki üç direğin taşlanması ritüeli ile temsil edilen bir cihad). Ondan sonra hacı, her Müslümanın görevi olan âdil bir toplum yaratma mücadelesinin vazgeçilmezi olan ruhani bilinçle dünyaya geri dönmeye hazırdı. Bunun içerdiği rasyonel gayret kült ve mitte uyandırılan maneviyata bağlıydı ve onlardan anlam kazanmaktaydı.

---

[1] Shariati, *Hajj* (Tehran, 1988), 54-56.

Şeriati için İslam eylemle ifade edilmeliydi. Şiilerin varoluşun çekirdeğinde görmeyi öğrendiği zamansız gerçekler günümüzde harekete geçirilmeliydi. Şeriati Kerbela'daki İmam Hüseyin örneğinin dünyadaki tüm ezilen ve yabancılaşmış insanlara esin kaynağı olması gerektiğine inanıyordu. Şeriati medreselerine kendilerini kapatmış ve tamamen özel bir inanç haline getirerek İslamı çarpıtmış olan sessiz *ulema*dan tiksinmişti. Gizlenme dönemi pasiflik dönemi olmamalıydı. Şia eğer Hüseyin'in örneğini takip edip tiranlığa karşı bir kampanyada Üçüncü Dünyaya liderlik yapabilseydi, Kayıp İmamı ortaya çıkmaya zorlayabilirdi.[1] Fakat *ulema* genç İranlılar için dini tecrübeyi mahvetti, dikkatlerini dağıtacak kadar sıktı ve onları Batının kollarına sürdü. İslamı, harfine kadar izlenecek açık bir dizi direktif olarak tamamen literal terimlerle gördüler, oysa Şiiliğin dehası onun sembolizmiydi. Bu, Müslümanlara tüm dünyevi gerçeği Görünmeyenin "işaretleri" olarak görmeyi öğretti.[2] Şianın bir Reformasyona ihtiyacı vardı. Ali ve Hüseyin'in orijinal Şiiliği, İran'da Şeriati'nin "Safevi Şiiliği" dediği şey tarafından tamamen silinmişti. Kayıp İmamın ortadan kaybolması aslında Peygamber ve İmamların misyonunun halka geçtiği anlamına geliyorken, aktif, dinamik bir inanç özelleştirilmiş, pasif bir meseleye dönüştürülmüştü. Bu nedenle Gizlenme dönemi demokrasi çağıydı. Sıradan insanlar Safevi Şiiliğinin istediği gibi, *müçtehid*lere artık esir olmamalı ve onların dini davranışlarını *taklit* etmeye zorlanmalılıydı. Her Müslüman, yalnızca Tanrı'ya teslim olmalı ve kendi hayatının sorumluluğunu almalıdır. Başka herhangi bir şey putperestlikti ve İslamdan sapmaydı ve onu kurallar dizisine cansız bir şekilde uymaya çevirmeydi. Halk kendi liderlerini seçmelidir; onlara, *şura* ilkesinin gerektirdiği gibi, danışılmalıdır. Onların fikir birlikleriyle (*icma*), liderlerinin kararlarına meşruiyet vereceklerdi. Din adamı kontrolünün bir

[1] Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 146-49.

[2] Shariati, *The Sociology of Islam* (Berkeley, 1979), 72.

sona olmalıydı. *Ulema* yerine, "aydınlanmış entellektüeller" (*raushanfekran*) ümmetin yeni liderleri olmalıydı.[1]

Şeriati, "Safevi Şiiliği"nin Usuli öğretilerine karşı tamamen âdil değildi. Belli bir ihtiyaca cevap olarak ortaya çıktılar ve her zaman tartışmaya açık olmuş olsalar da, bireyin aşırı özgürlüğüne izin vermeyen premodern devrin dinselliğini ifade ettiler.[2] Ancak dünya değişmişti. Batılı özerklik ve entelektüel özgürlük ideallerinden etkilenmiş olan İranlılar, büyükanne ve büyükbabalarının yaptığı gibi *müçtehid* kararlarına artık teslim olmayacaktı. Muhafazakâr dinsellik, insanların, toplumlarının sınırlamalarını kabul etmesine ve statükoya boyun eğmesine yardımcı olmak için tasarlanmıştı. Hüseyin efsanesi, sosyal adalete olan tutkuyu Şiada canlı tuttu, ancak Onun ve İmamların hikâyesi de bu ilahi idealin radikal değişime uymayan bir dünyada uygulanmasının imkânsız olduğunu gösterdi.[3] Fakat bu artık modern dünyaya uygulanamazdı. İranlılar endişe verici derecede bir değişim yaşıyorlardı; eski törenlere ve sembollere aynı şekilde karşılık veremediler. Şeriati, Şiiliği, bu derinden değişmiş dünyada Müslümanlara hitap edebilmesi için yeniden formüle etmeye çalışıyordu.

Şeriati, İslamın diğer inançlardan daha dinamik olduğunu ısrarla belirtti. Terminolojisi ilerici, itici gücünü gösteriyordu. Batıda, "politika" sözcüğü, statik bir idari birim olan, Yunan '*polis*'ten ("*şehir*") geliyordu, ancak bunun İslami eşdeğeri siyasetti; kelime tam anlamıyla, içsel mükemmelliği ortaya çıkaran zorlu bir mücadeleyi ifade etmek için "vahşi bir atı evcilleştirmek" anlamına geliyordu.[4] Arapça terimler *ümmet* ve

---

1 Sharough Akhavi, "Shariati's Social Thought," Keddie (der.), *Religion and Politics*, 132.

2 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 cilt (Chicago ve Londra, 1974), II, 334-60.

3 Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, N.Y., 1982), 5-8.

4 Fischer, *Iran*, 154-55.

imam, amm ("gitme kararı") kökünden türetilmişti: İmam bu nedenle halkı yeni bir yöne götürecek bir modeldi. Topluluk (*ümmet*) basitçe bir bireyler topluluğu değildi, fakat sürekli bir devrime hazır, hedefe odaklıydı.[1] *İçtihad* kavramı ("bağımsız karar"), yenilenmek ve yeniden inşa etmek için sürekli bir entelektüel çabayı ima etti; Şeriati, bunun birkaç *ulema*nın ayrıcalığı değil, ancak her Müslümanın görevi olduğunda ısrar etti.[2] Müslüman tecrübesinde *hicret*in ("göç") merkeziliği, değişime hazır oluşu ve varoluşun yeniliğiyle Müslümanları irtibatta tutan bir kökten sökülmeyi ima etti.[3] Hatta *intizar* ("Kayıp İmamın geri gelmesini beklemek"), dönüşüm ihtimali için sürekli bir uyanıklık önermiş ve statükoyu kabulü reddetmeyi ima etmiştir: "İnsanı, kendi gidişatından sorumlu tutar, hakikatin gidişatından, İnsanlığın gidişatından, ağır, derhal, mantıklı ve hayati." Ali'nin Şiiliği Müslümanları ayağa kalkmaya ve "Hayır!" demeye zorlayan bir inançtı.[4]

Rejim bu tür bir konuşmaya izin veremezdi ve 1973'te *husayiniyye* kapatıldı. Şeriati tutuklandı, işkence gördü ve hapsedildi. Daha sonra ülkeyi terk etmesine izin verilmeden önce İran'da bir süre iç sürgüne maruz kaldı. Babası, bu süreçte bir gece, ölümünden önce Peygamber ve İmam Ali'ye uğurladığında Şeriati'nin ağladığını anımsadı.[5] 1977'de Şeriati neredeyse kesinlikle SAVAK ajanlarının eliyle Londra'da öldü. Şeriati eğitimli, Batılılaşmış İranlıları bir İslam devrimi için hazırladı. Altmışlı yıllarda Âl-i Ahmed'in olduğu gibi, 1970'lerde entelektüeller için önemli bir figürdü. 1978'de Devrime kadar geçen günlerde, resmi sıklıkla Humeyni'nin yanında sergileniyordu.

Bununla birlikte İranlıların çoğunluğu, yol gösterici olarak Humeyni'ye bakmaya devam ettiler. Paradoksal olarak,

---

1 Ali Shariati, *Community and Leadership* (n.p., 1972), 165-66.

2 Sachedina, "Ali Shariati," 203.

3 Akhavi, "Shariati's Social Thought," 134.

4 Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, 153-54.

5 Akhavi, "Shariati's Social Thought," 144.

Irak'ta sürgünde, muhalefetini ifade etmek için Kum'da olduğundan daha serbest kalmıştı. Kitapları ve kasetleri ülkeye kaçak olarak sokuldu ve takvim değiştirildikten sonra rejimin İslam ile uyumsuz olduğunu ilan ettiği gibi fetvaları ciddiye alındı. 1971'de din adamları yönetiminin Şii ideolojisini geliştiren, dönüm noktası bir kitap olan *Hokomat e eslami*'yi ("İslam Hükümeti") yayımladı. Tezi şok edici ve devrimciydi. Yüzyıllar boyu Şiiler tüm hükümetlerin Kayıp İmamın yokluğunda gayrimeşru olduğunu ilan etmişler ve *ulema*nın devleti yönetmesinin doğru olduğunu hiç düşünmemişlerdi. Ancak *İslam Hükümeti*'nde Humeyni, Tanrı'nın egemenliğini korumak için *ulema*nın hükümeti devralması gerektiğini savundu. İslam hukuku uzmanı *fakih* idari ve politik kurumların denetimini ele geçirirse, Şeriatın doğru bir şekilde uygulanmasını sağlayabilirdi. *Fakih*, Peygamber ve İmamlar ile aynı seviyede olmasa bile, ilahi kanun hakkındaki bilgisi, onların yaptığı gibi aynı otoriteyi emredebileceği anlamına geliyordu. Tanrı'nın tek hakiki kanun koyucu olması nedeniyle, bir parlamentonun kendi insan yapımı yasalarını oluşturması yerine, Şeriatı gündelik hayatın her alanına uygulamak için bir meclis olmalıydı.

Humeyni argümanlarının çok tartışmalı olduğunu ve temel Şii inancına meydan okuduğunu biliyordu. Ancak Kutub gibi, bu yeniliğin mevcut acil durum tarafından haklı gösterildiğine inanıyordu. Şeriati gibi, o da dinin artık özelleştirilebileceğine inanmadı. Peygamber, İmam Ali ve İmam Hüseyin hem manevi hem de politik liderler olmuşlardı ve zamanlarının baskı ve putperestliğine karşı aktif bir şekilde mücadele etmişlerdi. İman kişisel bir inanç meselesi değil, "insanları harekete geçiren" bir tutumdu:

> İslam, iman ve adalete adanmış militan bireylerin dinidir. Özgürlük ve bağımsızlık isteyenlerin dinidir. Emperyalizme karşı mücadele verenlerin okuludur.[1]

---

[1] Sayeed Ruhollah Khomeini, *Islam and Revolution* (çev. ve der. Hamid Algar; Berkeley, 1981), 28.

Çok modern bir mesajdı. Humeyni, Şeriati gibi, İslamın bir ortaçağ inancı olmadığını, ancak Batının icat ettiğini düşündüğü değerleri savunduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Fakat İslam emperyalistler tarafından enfekte edilmiş ve zayıflatılmıştı. İnsanlar Batı modeli üzerinde din ve politikayı ayırmak istediler ve bu da inancını saptırdı: "İslam halk arasında sanki yabancı gibi yaşıyor" diye feryat etti Humeyni. "Birileri gerçekten olduğu gibi İslamı sunacak olsaydı, insanları ona inandırmayı zor bulurdu."[1] İranlılar manevi halsizliğin pençesindeydiler. Humeyni, "Kimliğimizi tamamen unuttuk ve Batı kimliğiyle değiştirdik" derdi. İranlılar "kendilerini sattılar ve kendilerini tanımıyorlar, yabancı ideallere köle oldular."[2] Bu yabancılaşmanın iyileştirilmesinin yolunun yalnızca, İranlılar için Batının ithal kanunlarına göre daha doğal olmakla kalmayıp, kutsal kökenli olan, İslam yasalarına dayanan bir toplum yaratmak olduğuna inanıyordu. İlahi olarak düzenlenmiş bir çevrede yaşarlarsa, yerin kanunları tarafından Tanrı'nın istediği gibi yaşamaya zorlanırlarsa kendilerinin ve yaşamlarının anlamı dönüşecektir. İslamın disiplinleri, uygulamaları ve ritüelleri, onların içinde insanlık için ideal olan Muhammedi ruhu yaratacaktır. Humeyni için iman, bir inancın kavramsal kabulü değildi, Tanrı'nın insanlık için tasarladığı mutluluk ve dürüstlük için devrimci bir mücadeleyi şekillendiren bir tutum ve yaşam tarzıydı. "İnanç geldi mi, her şey takip eder."[3]

Böyle bir inanç devrimciydi; çünkü Batı ruhunun hegemonyasına karşı bir isyan oluşturdu. Bir Batılının, Humeyni'nin *Velayet-i Fakih* teorisini ("Hukukçunun Yetki Alanı") kötü ve zorlayıcı bulma ihtimali vardı, ancak İranlıların deneyimlediği "modern" hükümet, onlara, insanlara Avrupa ve Amerika'da itirazsız verilen, özgürlükleri getirmemişti. Humeyni, kendi şahsında Pehlevi monarşisine alternatif bir

---

1 *A.g.e.*, 29.

2 Asaf Hussain, *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution* (Londra, 1985), 75.

3 Khomeini, *Islam and Revolution*, 374.

Şii ideali sunmaya geliyordu. O, bir mistik olarak biliniyordu ve ilahi bilgiyi İmamlarınkilerle özdeş değilse de benzer bir şekilde bünyesinde barındırıyordu. Hüseyin gibi, bir zorbanın yozlaşmış idaresine meydan okuyordu; İmamlar gibi hapsedilmişti ve adaletsiz bir hükümdar tarafından az kalsın öldürülüyordu; İmamlardan bazıları gibi, sürgüne zorlanmış ve meşru bir şekilde hakkı olan şeylerden mahrum bırakılmıştı. Şu anda Necef'te İmam Ali'nin türbesinin yanında yaşayan Humeyni, Kayıp İmama benziyordu: fiziksel olarak halkı tarafından erişilmezdi, onlara uzaktan rehberlik ediyordu ve bir gün geri dönecekti. Humeyni'nin mevcut sürgününe rağmen, Kum'da öleceğini hayal ettiğiyle ilgili bir söylenti vardı. Batılılar siyasi bir liderde bekledikleri çekicilikten veya karizmadan yoksun olan Humeyni'nin, İran halkının bu kadar bağlılığına ilham vermeyi nasıl başardığını anlamakta zorlandılar. Şiilik hakkında daha fazla bilgi sahibi olsaydılar, bunu daha az gizemli bulabilirlerdi.

Humeyni *İslam Hükümeti*'ni yazarken muhtemelen devrimin yakında olacağı hakkında bir fikri yoktu. İran'ın *Velayet-i Fakih*i uygulamaya hazır olabilmesinin iki yüz yılı alacağına inanıyordu.[1] Humeyni bu tarihte, teorisinin pratikte desteklenmesinden ziyade, dini ideale daha fazla ilgi duyuyordu. Humeyni, *İslam Hükümeti*'nin yayımlanmasından sonraki yıl, 1972'de, tartışmalı *Velayet-i Fakih* için mistik bir gerekçe bulan "Büyük Cihad" adlı bir makale yazdı. Başlık Peygamber'in bir savaştan sonra eve dönerken söylediği, en sevdiği *hadis*lerden birine atıfta bulunuyor; "Küçük cihaddan büyük cihad'a dönüyoruz." Bu, Humeyni'nin, savaşların ve politik kampanyaların, toplumun manevi dönüşümünü gerçekleştirme ve kendi kalbini ve arzularını bütünleştirme çabasından çok "daha az" önemli bir mücadele olduğu inancını mükemmel şekilde ifade etti. Şeriati gibi, o da politik bir çözümün İran'da derinden dinsel bir yenilenme olmadan başarılı olamayacağına ikna olmuştu.

---

[1] Fischer, "Four Levels of Understanding," 159.

Humeyni, 1972 tarihli makalesinde, Molla Sadra tarafından açıklanan mistik arayışa girişen bir *fakih*in imamlarla aynı "yanılmazlığı" (*ismah*) elde edebileceğini ileri sürdü. Tabii ki bu, hukukçunun imamlarla aynı seviyede olduğu anlamına gelmiyordu, fakat mistik, Tanrı'ya yaklaşırken kendisini ilahi olandan uzak tutan benlikten kurtarmalıydı. Kendisini "karanlık örtüler"den, "dünyaya bağlanma"dan ve şehvetin cazibesinden tecrit etmeliydi. Böylece Tanrı'ya yolculuğunun zirvesindeyken, günahlara meyletmekten arındırılırdı: "Bir adam Yüce Allah'a inanır ve kalbinin gözüyle Onu güneşi gördüğü kadar net görürse, onun için herhangi bir günah eyleminde bulunması imkânsız hale gelir." Humeyni, İmamların, eşsiz bir hediye olan olan özel ilahi bilgilere sahip olduğuna, ancak maneviyatın olağan süreçleriyle bu daha az yanılmazlığı da kazandıklarına inanıyordu. Bu nedenle İslami hukukta uzman olan ve mistik olarak yeniden doğan *fakih* için halkı Allah'a yöneltmek imkânsız olmayacaktır.[1] Burada potansiyel bir putperestlik vardı, fakat yine de şunu vurgulamak gerekir, 1972'de hiç kimse, Humeyni bile, Şahı İslami ilham kaynağı olan bir devrimle devirmenin mümkün olacağına inanmıyordu. Humeyni şimdi yetmiş yaşındaydı. Kendisinin iktidardaki fakih olmasının pek mümkün olmadığını düşünmüş olmalıydı. Hem *İslami Hükümet* hem de "Büyük Cihad"da Humeyni, Şia mitolojisinin ve mistisizminin, kutsal geleneğin kopuk yüzyıllarına nasıl uyum sağlayabileceğini ve İran'da bir din adamları egemenliğine nasıl izin verebileceğini anlamaya çalışıyordu. Bu *mitos*un pratikte nasıl işleyeceğini henüz anlayacaktı.

İsrail'de yeni bir Yahudi köktendinciliği şekli, *mitos*u katı politik gerçeğe dönüştürmeye başlamıştı. Filistin'deki devlet öncesi dönemlerde seküler Siyonizmin gölgesinde büyüyen dindar Siyonizmde kök salmıştı. Bu dindar Siyonistler modern Ortodokslardı ve erken bir tarihte, kendi geleneklere bağlı yerleşim yerlerini sosyalist kibbutzimin yanı başında

[1] Khomeini, *Islam and Revolution*, 352-53.

kurmaya başlamışlardı. Haredimin aksine, bu küçük dindar Yahudi grubu, Siyonizmi Ortodoksluk ile uyumsuz olarak görmedi. İncil'i literal yorumladılar: Tevrat'ta Tanrı, Toprağı İbrahim'in torunlarına söz verdi ve böylece Yahudilere Filistin'in yasal mülkiyetini verdi. Dahası, Eretz İsrail'de Yahudiler Kanuna diasporada mümkün olandan daha kapsamlı olarak riayet edebileceklerdi. Gettoda, tarım ve araziye yerleşimle ilgili emirlerin yerine getirilmesi ya da politika ve hükümetle ilgili kanunların uygulanması pek mümkün değildi. Sonuç olarak diaspora Yahudiliği parçalanmış ve bölümlere ayrılmıştı. Artık en sonunda, Yahudiler kendi topraklarında Tevrat'a bir kez daha tam olarak riayet edebileceklerdi. Siyonist Ortodoksluğun öncülerinden Pinchas Rosenbluth'un açıkladığı gibi:

> Tevrat'ın bütününe, onun emir ve fikirlerine rıza gösteriyoruz. [eski] Ortodoksluk aslında Tevrat'ın küçük bir bölümüyle yapılırdı ... sinagogda veya ailede uyulurdu ... ya da belirli yaşam alanlarında. Bireyin ve halkın yaşamında [Tevrat] ve yasalarının egemenliğini sağlamak için Tevrat'ı her zaman ve her alanına taşımak istiyoruz.[1]

Modernite ile bağdaşmamaktan ziyade, Kanun onu tamamlayacaktı. Dünya, Tanrı tarafından planlandığı için, Yahudilerin gerçekten ilerici yeni bir toplumsal düzen oluşturabileceğini görecekti.[2]

Her zaman dindar Siyonizmi karakterize edecek bir bütünlük arzusu vardı; sürgünün travma ve tazyiklerinden sonra iyileşme ve daha bütüncül bir bakış açısı bulmanın bir yoluydu. Fakat aynı zamanda bu dindar yerleşimcileri ciddiye almayan seküler Siyonistlerin rasyonalist bakış açısına ve Eretz İsrail'de bir Tevrat devleti kurma arzularını yalnızca

---

[1] Michael Rosenak, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society* (Chicago ve Londra, 1993), 392.

[2] *A.g.e.*, 391.

anakronistik değil, itici olarak görmelerine karşı bir isyandı. Dindar Siyonistler isyancı olmaya karşı çok bilinçliydiler. 1929'da kendi gençlik hareketleri Bnei Akiva'yı ("Akiva'nın Oğulları") kurduklarında, bu gençler, Roma'ya karşı bir Yahudi isyanını destekleyen (MS) 2. yüzyılın büyük mistik ve bilim adamı Haham Akiva'yı rol model olarak almışlardı. Seküler Siyonistler de ayrıca isyancı olmuştu, fakat dindar Museviliğe karşı. Şimdi Bnei Akiva, "isyana karşı, Museviliğe ve Yahudi geleneğine karşı çıkan [seküler] gençlerin görüşlerine karşı bir isyan çağrısında bulunmaları gerektiğini" hissetti.[1] Tanrı için savaşıyorlardı. İlahi olanı politik ve kültürel yaşantıdan dışlamak ve hariç tutmak yerine, dinin varlığının "her zaman ve her alan"ı kaplamasını istediler. Sekülerlerin Siyonizmi tamamen "sahiplenme"sine izin vermeyi reddettiler. Küçük bir azınlık olsalar da, sekülaristlerin tamamen rasyonel ideolojisinin gayrimeşru olarak gördükleri egemenliğine karşı bir mini-devrim gerçekleştiriyorlardı.

Kendi okullarına ve kurumlarına ihtiyaçları vardı. 1940'lı yıllarda Rav Moshe Zvi Neria, dindar Siyonist erkek ve kızlar için bir dizi seçkin yatılı okullar kurdu. Bu *yeshiva* liselerinde akademik standartlar yüksekti; öğrenciler Tevrat'la birlikte seküler konular da çalıştı. Haredimin aksine, bu neo-Ortodoks dindar Siyonistler, modern yaşamın önemli akımlarından kendilerini koparmaları gerektiğini düşünmüyorlardı. Bu onların bütüncül bakış açısına ihanet ederdi; Yahudiliğin bu Yahudi-olmayan bilimleri kapsayacak kadar büyük olduğuna inanmışlardı, ama Tevrat çalışmalarını gerçekten çok ciddiye aldılar ve Haredi mezunlarını kendilerine Tevrat ve Talmud öğretmeleri için çalıştırdılar. *Yeshiva* liselerinde, *mitos* ve *logos* hâlâ tamamlayıcı olarak görülüyordu. Tevrat, ilahi olan ile mistik bir karşılaşma sağlıyordu ve hiçbir pratik faydası olmamasına rağmen bütüne anlam veriyordu. Midrashiat Noam'ın müdürü Haham Yehoshua Yogel, öğrencilerin Tevrat'ı geçimlerini sağlamak ya da "ekonomik,

[1] *A.g.e.*, 392.

askeri ve politik varlık için bir araç" olarak çalışmamalarını öğütledi. Aksine Tevrat "kendi iyiliği için" çalışılmalıydı; seküler konuların *logoi*sinden farklı olarak pratik bir kullanımı yoktu, fakat basitçe "insanın amacı"nın bütünüydü.[1] Bununla birlikte, çalışma, genç dindar Siyonistler için İsrail Devletinin kuruluşundan sonra yeterli değildi. 1950'lerde *yeshivot* yeni İsrail hükümetiyle özel bir "anlaşma"sı (hesder) olan yaşlı öğrenciler için kuruldu ve dindar gençlere IDF'deki (İsrail Savunma Güçleri) ulusal hizmetleri ile Tevrat çalışmalarını birleştirmenin bir yolunu verdi.

Dindar Siyonistler bu nedenle kendilerine özgü bir hayat biçimi geliştirdiler, ancak devletin ilk yıllarında bazıları bir kimlik krizi geçirdi. İki dünya arasında kalmış gibi görünüyorlardı: sekülerler için yeterince Siyonist değillerdi ve başarıları, devleti var eden seküler öncülerin zaferi ile rekabet edemezdi. Aynı şekilde, Haredim için yeterince Ortodoks değillerdi ve Tevrat'taki uzmanlıklarıyla yarışamayacaklarını biliyorlardı. Bu kriz, 1950'lerin başında başka bir gençlik isyanına yol açtı. *Yeshiva* liselerinden biri olan Kfar Haro'eh öğrencilerinden on dört yaşlarında yaklaşık bir düzine çocuktan oluşan küçük bir daire, Haredim'e benzer şekilde daha dindar bir hayat sürmeye başladı. Makul kıyafet ve cinsiyet ayrımı, hafifmeşrep konuşmaların ve önemsiz eğlencelerin yasaklanması ve kamuoyuna itiraf etmeyi ve habis kimselerin yargılanmasını içeren bir sistemde birbirlerinin hayatını denetleme konusunda ısrarcı oldular. Haredi titizlikleri ile yoğun bir milliyetçiliklerini ilintileyerek Kendilerini Gahelet ("korlaşmış közler") olarak adlandırdılar. Erkekler, Haredim gibi gece gündüz Talmud çalışırken, kadınların ultra-Ortodoks tarzı daha aşağı ama *logos*un tamamlayıcı alanına indirgendiği, onları destekledikleri ve tarım yaptıkları *Yeshiva*nın merkezde bulunduğu bir kibbutz inşa etmeyi hayal ettiler. Gahelet, dini Siyonist çevrelerde seçkin bir grup haline geldi ancak Hasidim ve Misnagdimler gibi onları kut-

[1] *A.g.e.*, 395.

sayacak ve rehberlik edecek bir haham bulamadıkları sürece Ortodoksluklarının tam olamayacağını hissettiler. 1950'lerin sonlarında, çalışmalarını kitabın altıncı bölümünde ele aldığımız Abraham Yitzhak Kook'un oğlu yaşlanmış haham Zvi Yehuda Kook'un büyüsüne kapıldılar.[1]

Gahelet, Haham Zvi Yehuda'yı keşfettiğinde neredeyse 70 yaşındaydı ve genel olarak babasının yarısı bile olmadığı düşünülüyordu. Babası tarafından kurulmuş ancak şimdi sadece yirmi öğrenciye gerilemiş Kuzey Kudüs'teki Merkaz Harav *yeshiva*sının müdürüydü. Ancak küçük Kook'un fikirleri hemen Gahelet'i cezbetti, Abraham Yitzhak'tan daha ileri gidiyordu ve aynı zamanda yaşlı Kook'un karmaşık diyalektik görüşlerini daha da basitleştirmişti, böylece modern ideolojinin akıcı biçimine sahip olmuştu. Büyük Kook seküler Siyonizmde ilahi bir amaç görmüşken, Haham Zvi Yehuda seküler İsrail Devletinin sözün kısası Tanrı'nın Krallığı olduğuna inanıyordu; toprağının her parçası kutsaldı:

> Eretz İsrail'a gelen her Yahudi, İsrail topraklarında dikilen her ağaç, İsrail ordusuna eklenen her asker kelimenin tam anlamıyla bir manevi sahne oluşturuyor; asıl itibariyle kurtuluş sürecinde bir başka aşama.[2]

Haredim Bağımsızlık Gününde öğrencilerine ordu geçit törenini izlemeyi yasaklarken, küçük Kook ordu kutsal olduğundan onu izlemenin dini bir görev olduğunda ısrar ediyordu. Askerler Tevrat âlimleri kadar salihti ve silahları ibadet şalı

---

1 Gideon Aran, "The Roots of Gush Emunim," *Studies in Contemporary Judaism*, 2, 1986; Aran, "Jewish Religious Zionist Fundamentalism," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed*, 270-71; Aran, "The Father, the Son, and the Holy Land," R. Scott Appleby (der.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East* (Chicago, 1997), 318-20; Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis," *A.g.e.*, 329-30.

2 *Maariv ile röportaj* (14 Nisan 5723, 1963), Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (çev. Michael Swirsky ve Jonathan Chipman; Chicago ve Londra, 1993), 85.

ya da Yahudi muskası kadar kutsaldı. Haham Zvi Yehuda, "Siyonizmin semavi bir mesele olduğu"nda ısrar etti. "İsrail Devleti ilahi bir varlıktır, kutsal ve yüceltilmiş devletimizdir."[1]

Büyük Kook Yahudilerin siyasette yer almaması gerektiğine inanmıştı; çünkü kurtuluşa erememiş dünyada tüm siyaset kirletilmişti, küçük Kook Mesih çağının başladığına ve politik katılımın Kabalistin mistik yolculuğu gibi, kutsal zirvelere yükseliş olduğuna inanıyordu.[2] Bakış açısı genel anlamıyla bütüncüldü. Toprak, Halk ve Tevrat ayrılmaz bir üçlü oluşturdu. Birini terk etmek üçünü de terk etmekti. Yahudiler İncil'de anlatıldığı gibi, İsrail'in bütün topraklarına yerleşmedikçe Kurtuluş olamazdı: Şu an Araplara ait topraklar da dâhil olmak üzere bütün toprağın ilhak edilmesi en üst düzeyde dini bir görev haline geldi.[3] Fakat Gahelet 1950'lerin sonlarında Kook'la tanıştığında, buna ulaşmak için ufak bir umut vardı. 1948'de kurulan İsrail Devleti sınırları yalnızca Celile, Negev ve kıyı ovasını kapsıyordu. Ürdün, Batı Şeria'daki kutsal topraklar o anda Ürdün Haşimi Krallığına aitti. Ancak Kook kendinden emindi. Her şey önceden belirlenmiş bir düzene göre ilerliyordu. Yahudi Soykırımı bile Yahudileri diasporayı terk etmeye ve topraklara dönmeye zorladığı için Kurtuluşu öne çekti. Kook 1973'te Holokost Günü vaazında, Yahudiler "yabancı topraklardaki kirliliğe bu kadar kararlı bir şekilde tutundukları için, Zamanın Sonu geldiğinde kan dökülerek buralardan atılacaklarını" söyledi. Bu tarihi gerçekler, Tanrı'nın ilahi elini ortaya çıkardı ve "Tevrat'ın ve kutsal olan her şeyin yeniden doğuşunu" getirdi. Tarih böylece bir karşılaşma sağladı, "Evrenin Efendisiyle bir karşılaşma."[4]

Mitin gerçeğe aktarımı nihayet gerçekleşti. Premodern dünyada, mitoloji ve politika farklı olmuştu. Devlet inşası,

---

1 Aran, "The Father, the Son and the Holy Land," 310.

2 *A.g.e.*, 311.

3 Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York, 1988), 84.

4 Ravitsky, *Messianism*, 127.

askeri kampanyalar, tarım ve ekonominin hepsi *logos*un rasyonel disiplinlerinin muhafazası altında kalmıştı. Mit bu pragmatik faaliyetleri kapsıyor ve onlara anlam veriyordu; Mit ayrıca bir düzeltici görevi yapabilir ve değer sahibi erkek ve kadınlara, aklın pragmatik değerlendirmelerini aşan şefkat gibi şeyleri hatırlatabilir. Dünyevi bir gerçeklik ilahi sembol haline gelebilir, ancak asla kendiliğinden kutsal değildir; Aklın gidemeyeceği kendisinden öteye işaret eder. Ancak Kook bu ayrımları geçersiz kıldı ve bazılarının putperestlik diyebileceği şeyi yarattı. Sıklıkla, suçlularla beraber masumları öldürmek gibi korkunç şeyler yapmak zorunda kalan bir ordu "kutsal" olabilir miydi? Geleneksel olarak Mesihçilik, halka statükoyu eleştirme konusunda ilham kaynağı olmuştu, ancak Kook bunu İsrail politikasına mutlak yaptırım uygulamak için kullanacaktı. Böyle bir bakış açısı önemli değerleri inkâr eden bir nihilizme yol açabilirdi. İsrail Devletini kutsal ve toprak bütünlüğünü en üst değer yaparak, Kook 20. yüzyılın en kötü milliyetçilik zulümlerinden sorumlu olan cazibeye yenik düşmüştü. Diğer inançlara ve seküler dünyaya uzanan Haham Büyük Kook'un kapsayıcı bakış açısı kaybolmuştu. Küçük Kook Hıristiyanlara, İsrail'in hırslarına müdahale eden *goyim*e ve Araplara karşı yanan bir nefretle dolup taşıyordu.[1] Eski bakış açısında, akıl ve mit ayrı olduğu halde, onları birbirlerini tamamlayıcı olarak görmesine rağmen bir bilgelik vardı. Küçük Kook'un ikisini de birlikte boyunduruğu altına alma tehlikesi vardı.

Gahelet bu görüşe kapılmadı. Haham Kook'un bütüncül ideolojisi Siyonizmi bir din yaptı ve bu tam da aradıkları şeydi. Merkaz Harav'da tam zamanlı öğrenci oldular ve bu sönük *yeshiva*yı İsrail haritasına yerleştirdiler. Ayrıca Kook'u, hükümleri bağlayıcı ve yanılmaz bir tür Yahudi bir papa yaptılar. Bu gençler Kook'un kadrosu haline geldiler ve yeni köktenci Siyonizmin liderleri olacaklardı: Moshe Levinger, Yaakov Ariel, Shiomo Aviner, Harm Drukman, Dov Lior, Zalman Mela-

[1] Aran, "The Father, the Son and the Holy Land," 310.

med, Avraham Shapira ve Eliezer Waldman. 1960'lı yıllarda Merkaz Harav'da halkı tekrar Tanrı'ya geri kazandırmak ve seküler devletin dini potansiyelinin farkına varması için bir taarruz planladılar. Büyük Kook'un öngördüğü seküler ve dini olanın diyalektik sentezi yerine, Haham Zvi Yehuda seküler olanın, ilahi olan tarafından yakında devralınmasını bekledi.

Bununla birlikte Gahelet tüm bu coşkunluğuna rağmen, plan yapmaktan daha fazlasını yapamadı. Bütün topraklara yerleşimi sağlamak veya ulusun kalbini değiştirmek için etkili bir şekilde yapabilecekleri bir şey yoktu. Ancak 1967'de tarih bizzat kendi el attı.

Altı Gün Savaşının başlamasından yaklaşık üç hafta önce, 1967 Bağımsızlık Gününde, Rabbi Kook, Merkaz Harav *yeshiva*da olağan vaazını vermekteydi. Aniden hıçkırarak bir çığlık attı ve konuşmasının akışını tamamen bozan sözler söyledi: "Sakat ve kanayan bir şekilde yattığımız 1948'de devletten koparılan Hebron, Shechem, Jericho ve Anatoth nerede?"[1] Üç hafta sonra, İsrail ordusu daha önce Arapların elinde olan bu kutsal kentleri işgal etti ve Haham Kook'un öğrencileri gerçek bir kehanette bulunması için Tanrı tarafından ona ilham verildğine ikna oldular. Bu kısa savaşın sona ermesiyle, İsrail Gazze Şeridi'ni Mısır'dan, Batı Şeria'yı Ürdün'den ve Golan Tepelerini Suriye'den ele geçirdi. 1948'den beri İsrail ile Ürdün arasında bölünmüş olan kutsal Kudüs şehri, şimdi İsrail tarafından ilhak edildi ve Yahudi devletinin ebedi başkenti ilan edildi. Yahudiler bir kez daha Batı Duvarında dua edebiliyorlardı. Bir sevinç havası ve mistik bir neşe tüm ülkeyi avuçlarına aldı. Savaştan önce İsrailliler radyolarından, hepsini denize dökmeye yemin eden Nasır'ı dinliyorlardı; Şimdi beklenmedik bir şekilde, Yahudi hatırası için kutsal olan yerlere sahiplerdi. En bağnaz sekülerlerin birçoğu, savaşı Kızıldeniz'i geçmeyi anımsatan dini bir olay olarak gördü.[2]

---

[1] *A.g.e.*, 312.

[2] Harold Fisch, *The Zionist Revolution: A New Perspective* (Tel Aviv ve Londra, 1978), 77, 87.

Ancak Kookistler için savaş daha da önemliydi. Kurtuluşun gerçekten yolda olduğuna ve Tanrı'nın tarihi, son tamamlanma için ileri doğru itmesine dair kesin bir delil gibi görünüyordu. Aslında hiçbir Mesih'in ortaya çıkmaması Gahelet'i endişelendirmedi; onlar moderndi ve "Mesih"i bir kişi yerine bir süreç olarak görmeye mükemmel bir şekilde hazırdılar.[1] Savaşın "mucize"sinin doğal bir açıklaması olmasından da rahatsız olmadılar: İsrail'in kazandığı zafer tamamen IDF'nin etkililiğinden ve Arap ordularının beceriksizliğinden kaynaklanıyordu. 12. yüzyıl filozofu Maimonides Kurtuluş ile ilgili doğaüstü bir şeyin olmayacağını öngörmüştü: kozmik harikalar ve evrensel barıştan bahseden kehanet pasajları, bu dünyadaki Mesiyanik Krallığa değil, Gelecek olan dünyadakine gönderme yapıyordu.[2] Zafer, Kookistleri ciddi bir şekilde seferber olmanın zamanı geldiğine ikna etti.

Zaferden birkaç ay sonra hahamlar ve öğrenciler, Merkaz Harav'da, İşçi hükümetinin bu yeni işgal edilmiş topraklardan bir kısmını barışmak için Arap komşularına bırakma planını engelleme yollarını bulmak için hazırlıksız bir konferans düzenlediler. Kookistler için Kutsal Topraklardan bir santim bile geri verme, kötülük güçleri için bir zafer olurdu. Ve sürpriz bir şekilde, seküler müttefikleri olduğunu fark ettiler. Savaştan kısa süre sonra, hükümetin herhangi bir toprak hakkından taviz vermesini önlemek için bir grup seçkin İsrail şairi, profesörü, emekli politikacısı ve ordu subayı İsrail Toprakları Hareketini kurdu. Hareket, yıllar geçtikçe, Kookistlerin ideolojilerini halka hitap edecek bir biçimde formüle etmesine yardım etti ve onlara finansal ve manevi destek verdi. Yavaş yavaş, Kookistler ana-akım içine çekiliyordu.

Nisan 1968'de Moshe Levinger, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un gömülü olduğu düşünülen kent olan Hebron'da hamursuz bayramını kutlamak için küçük bir Kookist grubuna ve ailelerine liderlik yaptı. Müslümanlar bu Yahu-

[1] Aran, "Jewish Religious Zionist Fundamentalism," 271.

[2] Hilkhot Tshava 9:2.

di patriklerini büyük peygamberler olarak saydığından, Hebron onlar için de kutsal bir şehirdi. Yüzyıllar boyu Filistinliler Hebron'u, Tanrı'nın "dostu" olan İbrahim ile olan kutsal ilişkisinden dolayı el-Halil diye isimlendirmişti. Ancak Hebron daha karanlık anıları da uyandırdı. 24 Ağustos 1929'da Filistin'de Araplar ve Siyonistler arasında büyük bir gerginlik yaşanırken, elli dokuz Yahudi erkek, kadın ve çocuk Hebron'da katledildi. Levinger ve partisi, İsveçli turistlermiş gibi Park Hotel'e kayıt yaptılar; ancak Hamursuz Bayramı bittiği zaman orayı terk etmeyi reddettiler ve işgalci olarak kaldılar. İsrail hükümeti için utanç vericiydi, çünkü Cenevre sözleşmeleri, düşmanlıklar sırasında işgal edilen topraklarda herhangi bir yerleşimi yasaklamıştı ve Birleşmiş Milletler İsrail'in işgal edilen topraklardan çekilmesini talep ediyordu. Fakat Kookistlerin *chutzpa*sı, İşçi Partililere altın çağlarındaki kendi öncülerini hatırlattı ve bu nedenle hükümet onları tahliye etmek konusunda isteksiz davrandı.[1]

Levinger'in grubu Peygamberler Mağarasında hemen harekete geçti. Altı Gün Savaşından sonra İsrail askeri yönetimi, düşmanlıklar sırasında kapatılan tapınağı, Yahudilerin Arapları rahatsız etmeden orada ibadet etmesi için özel düzenlemeler yaparak bir kez daha ibadete açtı. Mağarada daha fazla yer ve zaman için baskı yapmaya başlayan Yahudi yerleşimciler için bu yeterli değildi. Cuma günleri haftalık toplu ibadetleri için, Müslümanların içeri girmesine izin vermek için ayrılmayı reddedeceklerdi; Bazen koridorları terk ediyorlardı, fakat ana girişini tıkıyorlardı, böylece Müslümanlar içeri giremiyordu; Müslümanların mütecaviz bulacaklarını bildikleri halde mağarada kadeh kaldırarak (*kiddush*) içki içiyorlardı; 1968'de Bağımsızlık Gününde hükümet düzenlemelerine rağmen tapınakta İsrail bayrağını dalgalandırdılar. Şüphesiz, kaçınılmaz olarak gerilim arttı ve bazı Yahudi ziyaretçilere caminin dışında bir Filistinli

[1] Heilman, *Guides of the Faithful*, 357.

tarafından el bombası atıldı.[1] İsteksizce, İsrail hükümeti tarafından Hebron dışında yerleşimciler için bir yerleşim yeri kuruldu; yeni yerleşim IDF tarafından korunuyordu. Levinger,orayı Kiryat Arba (Hebron'un Kutsal Kitaptaki adı) olarak adlandırdı ve en uç, şedit ve kışkırtıcı Siyonist köktendinciler için bir kale olmaya devam etti. 1972 yılına gelindiğinde Kiryat Arba, yaklaşık beş bin nüfuslu küçük bir kasaba haline geldi. Kookistler için o, "Diğer Taraf"ın sınırlarını iten ve Tanrı için Kutsal Toprakların önemli bir alanını kurtaran kutsal bir savaşta, zaferi temsil etti.

Öbür türlü, Kookistler çok az ilerleme kaydetti. Onların bütün öfkesine rağmen, kurtuluş durmuş gibiydi. İşçi Partisi hükümeti işgal altındaki toprakları ilhak etmedi ve orada askeri yerleşim yerleri inşa etmesine rağmen hâlâ barış için arazi değişimi görüşmeleri vardı. 1967 yılındaki zafer İsrail'de, Ekim 1973'te Yahudi yılındaki en kutsal gün olan Yom Kippurda (Tövbe Günü) Mısır ve Suriye'nin, İsraillileri tamamen şaşkınlık içinde bırakarak Sina ve Golan Tepelerini işgal etmesiyle yerle bir olan, bir kayıtsızlığa yol açtı. Bu kez Arap orduları daha iyi bir gösteri yapmış ve ancak IDF (İsrail Savunma Güçleri) tarafından zorlukla püskürtülmüştü. İsrailliler şok oldular ve ülkeye bir depresyon ve şüphe hali oturdu. İsrail korumasız yakalandı ve bu bozguna yakın şey, ideolojik düşüşün bir sonucu gibi görünüyordu. Kookistler mutabık kaldı. 1967'de Tanrı kendi iradesini açık etti, ancak bu zaferden faydalanmak ve toprakları ele geçirmek yerine İsrail hükümeti savsakladı ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ndeki *goyim*leri kızdırmaktan endişe duydu. Yom Kippur Savaşı Tanrı'nın cezalandırması ve bir hatırlatıcıydı. Artık dindar Yahudiler ulusu kurtarmaya gelmeliydi. Bir Kookist haham seküler İsrail'i, kahramanca bir savaş ver-

[1] Ehud Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel," Martin E. Marty and R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago ve London, 1993), 472.

dikten sonra çölde düşen bir askere benzetti. Dinden asla vazgeçmemiş imanlı Yahudiler onun misyonunu devralacak ve sürdürecek miydi?[1]

Altı Gün Savaşı, Kookistleri, bakış açılarında haklı çıkarmış ve birkaç yerleşim girişimine yol açmıştı, ancak hareketleri Yom Kippur Savaşının şokundan sonraya kadar gerçekten kanatlanmadı. Kookist Haham Yehuda Amital'in bir makalesi yeni militanlığı izah etti: "Yom Kippur Savaşının Anlamı"nda, Amital, birçok köktenci hareketin kalbinde yer alan yok olma korkusunun derinliğini gösterdi. Ekim saldırısı, tüm İsraillilere Ortadoğudaki izolasyonlarını hatırlatmış ve kendini devletlerinin imha edilmesine adayan düşmanlar tarafından kuşatıldıklarını göstermişti. Bu, Holokost hayaletini hortlattı. Amital şimdi eski Siyonist politikanın gözden düştüğünü ilan etti. Seküler devlet Yahudi sorunu çözmemişti; anti-Semitizm her zamankinden daha kötüydü. "İsrail Devletinin dünyada yıkımla yüz yüze olan tek devlet" olduğunu ileri sürdü. Yahudilerin, seküler Siyonistlerin umduğu gibi, "normalleşme"sinin, diğer bütün uluslar gibi olmasının imkânı yoktu. Ancak Haham Zvi Yehuda Kook tarafından vaaz edilen ve kurtuluş sürecinin şimdi çok ilerlemiş olduğunu ilan eden başka bir Siyonizm vardı. Savaşı bir Yahudi felaketi olarak görmek yerine, bir arındırma eylemi olarak görülmeliydi. Siyonizmleri berbat bir şekilde yetersiz kaldığından ulusu felâketin eşiğine getirmiş olan seküler Yahudiler, Museviliği, modern Batının ampirik rasyonalizmi ve demokratik kültürüyle kaynaştırmaya çalışmışlardı. Bu yabancı etki ortadan kaldırılmalıydı.[2]

---

1 Aran, "Jewish Religious Zionist Fundamentalism," 277.

2 Uriel Tal, "Foundations of a Political Messianic Tradition in Israel," Marc Saperstein (der.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History* (New York ve Londra, 1992), 495; Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim," Laurence J. Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity* (New York ve Londra, 1993), 119.

Amital o zaman Mısır'da ve İran'da ortaya çıkan köktendincilikle birçok ortak yanı olan bir teoriyi dile getiriyordu. Tanrı Yom Kippur Savaşının Yahudileri kendilerine dönmesi için uyarmasına izin vermişti. Gerçek değerleri "Batıdan zehirlenmiş" İsrail'e hatırlatıyordu. Bu nedenle Batı medeniyetine karşı kutsal bir savaş, mesiyanik sürecin parçasıydı. Ancak gel-git tersine dönmüştü. Savaş, hayatta kalmak için yalnızca Yahudilerin mücadele etmediğini ortaya koydu. Amital, yaşam ya da ölüm çatışmasında, Yahudi-olmayanların da son savaşlarını yaptığına inandı. Yahudi devletinin dirilişi ve genişlemesi, onlara Tanrı'nın kontrolde olduğunu, şeytana yer olmadığını ve İsrail'in kötülüğün güçlerini püskürtmeyi başardığını gösterdi. İsrail, Toprağı fethetmişti; Kurtuluştan önce yapılması gereken tek şey Batılı seküler ruhun son kalıntılarını, dine geri dönmek zorunda olan, Yahudilerin ruhlarından söküp atmaktı. Savaş sekülarizmin ölüm çanını çalmıştı. Kookistler şimdi seferber olmaya ve mücadelede politik olarak daha aktif hale gelmeye hazırdılar – İsrail yayılmacılığını dizginlemeye çalışan Batıya karşı, Araplara karşı ve Batının İsrail'de yumurtladığı sekülarizme karşı bir mücadele.

ABD'deki Protestan köktenciler arasında da benzer bir hazırlık vardı. 1960'ların kaosuyla birlikte, onun aşırı özgür gençlik kültürü, cinsel devrim ve eşcinseller, Siyahlar ve kadınlar için eşit hakların desteklenmesi toplumun tamda temellerini sallamış görünüyordu. Birçoğu, bu afetle birlikte Ortadoğudaki kargaşanın yalnızca *Rapture*nin yakın olduğu anlamına gelebileceğini düşünüyordu. Devrimden bu yana, Amerikan Protestanlığı birbiriyle savaşan iki kampa bölünmüştü ve köktendinciler kırk yıldır, sekülaristlerin ve liberal Hıristiyanların modern değerler sistemini farksız bir şekilde reddeden kendi ayrı dünyalarını yaratıyorlardı. Kendilerini yabancı gibi görüyorlardı, ancak aslında Doğudaki seküler müesses nizamın kültürel hegemonyasına kızmış ve köktencilerin muhafazakâr diniyle kendilerini daha fazla

evde hisseden büyük bir Amerikalı seçmen kitlesini temsil ediyorlardı. Amerikan toplumunu kurtarma adına henüz bir siyasi hareket oluşturmak için seferber olmamışlardı, ancak 1970'lerin sonuna gelindiğinde potansiyel vardı ve köktendinciler güçleri konusunda bilinçleniyorlardı.

George Gallup'un ulusal anketi, köktencilerin geri dönüşlerini başlattıkları 1979'da Amerikalı her üç yetişkinden birinin dini ("tekrar doğuş") bir dönüşüm yaşadığını gösterdi; yaklaşık yüzde 50 İncil'in yanılmaz olduğuna inanıyordu ve yüzde 80'in üstü İsa'yı ilahi bir figür olarak görüyordu. Anket ayrıca yaklaşık 130 milyon izleyici kitlesine sahip ve yaklaşık 500 milyon dolardan "milyarlarca" dolara kadar kâr elde eden, yaklaşık 1300 Evanjelik Hıristiyan radyo ve televizyon istasyonu bulunduğunu ortaya koydu. Köktencilerin önde gelenlerinden biri olarak Pat Robertson, 1980 seçimleri sırasında "Bu ülkeyi yönetmek için yeterli oya sahip!" olduklarını ilan etti.[1]

1960'lı ve 1970'li yıllarda bu yeni büyümeye ve güvene katkıda bulunan üç faktör vardı. İlki Güneyin gelişimiydi. Bugüne kadar fundamentalizm, Kuzeydeki büyük kentlerin bir ürünü olmuştu. Güney hâlâ ağırlıklı olarak tarım toplumuydu. Liberal Hıristiyanlık kiliselerde çok az ilerleme kaydetmişti ve bu nedenle yeni fikirlere ve Toplumsal İncil'e karşı "köktencilerin" savaşmasına hiç gerek yoktu. Fakat 1960'lı yıllarda Güney modernleşmeye başladı. Kuzeyden bir insan akını vardı. Petrol endüstrisinde iş arıyorlardı ve yeni teknik ve havacılık projeleri orada bulunuyordu. Güney, Kuzeyin bir yüzyıl öncesinde yaşadığı hızlı sanayileşme ve kentleşmenin aynısını yaşamaya başlamıştı. 1930'larda, Güneylilerin üçte ikisi kırsalda yaşıyordu. Fakat 1960'a gelindiğinde, yarıdan azı orada yaşıyordu. Güney, daha yüksek bir ulusal profil kazanmaya başlamıştı. 1976'da Jimmy Carter, İç Savaştan bu yana cumhurbaşkanlığına seçilecek olan ilk

[1] Michael Lienesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right* (Chapel Hill, N.C. ve Londra, 1995), 1-2.

Güneyli oldu; 1980'de Kaliforniya Valisi Ronald Reagan'a yerini bıraktı. Fakat Güneyliler yeni üstünlüklerini memnuniyetle karşılarken, dünyalarını tamamen değişmiş buldular. Kuzeyden gelen göçmenler modern ve liberal fikirlerini kendileri ile birlikte getirdi. Tümü Protestan, hatta Hıristiyan bile değildi. Bugüne kadar itirazsız kabul edilen değerler ve inançlar artık savunulmalıydı. Özellikle Baptist ve Presbiteryen mezheplerde, muhafazakâr Protestanlar, Kuzeyli dindaşlarının yüzyılın başında olduğu gibi ve aynı nedenlerden dolayı köktenci bir hareket için olgun hale gelmişti.[1]

Köklerinden edilmiş ve yaşadıkları topluma yabancılaşmış hisseden yeni Güneyin insanları, genellikle kırsal bölgelerden hızla genişleyen şehirlere yeni gelenlerdi. Kırsal kesimden birçok insan çocuklarını üniversiteye göndermeye başladı ve onlar kampüste yeni altmışlar liberalizmiyle karşılaşmak durumunda kaldılar. Ayrıca birçoğu diğer öğrenci arkadaşlarının uğradığı inanç kaybına tanık oldu.[2] Anne-babalar apaçık bir şekilde Tanrısız fikirleri benimseyen çocuklar tarafından yabancılaşmış hissetti ve teyakkuza geçti. Kiliselerde, Kuzeyden yeni gelenler tarafından getirilen daha şok edici kavramlarla karşılaştılar. Artan bir şekilde insanlar köktendinci kiliselere ve özellikle radyo dalgalarının "elektrikli" kiliselerine yöneldiler. Güçlü yeni Televangelistler bu dönemde imparatorluklar kurdu. Potansiyel köktendinciliğe geçenler, Pat Robertson'ın Hıristiyan Yayın Ağını ve son derece popüler olan "700 Kulübü"nü kurduğu, Virginia Sahilinden başlamak üzere Güney şeridinde yaşıyorlardı. Sonra, 1956'da Jerry Falwell'in televizyon papazlığına başladığı Lynchburg, Virginia geliyordu; Kuzey Carolina'nın Charlot-

---

[1] Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed*, 39-40; Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right, Conservative Protestant Politics in America, 1978-88* (Oxford ve New York, 1990), 46-47.

[2] Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven, Conn. ve Londra, 1989), 218.

te kentinde coşkulu Jim ve Tammy Faye Bakker'ın papazlığı vardı ve "İncil-Kuşağı," politik ve dini muhafazakârlık geleneğinin uzun süredir var olduğu Güney California'da sona eriyordu.[1]

Pek çok gelenekçiyi köktendinci yapan ikinci etken, İkinci Dünya Savaşından sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde devlet gücünün hızla genişlemesi oldu. Amerikalılar devrimden bu yana merkezi hükümete güvensizlik yaşıyorlardı ve çoğu zaman dini, seküler müesses nizama karşı rahatsızlıklarını dile getirmek için kullanıyorlardı. Köktendinciler özellikle Jefferson'ın din ve politikanın ayrılması talimatı "ayırma duvarı"nı ihlal ettiği gerekçesiyle, Anayasa Mahkemesinin devlet okullarında zorunlu ibadeti yasaklaması kararına öfkelendiler. Seküler hâkimler, vergilerden sağlanan fonları içermese ve ibadet gönüllülük esasına göre ve mezhepsel olmasa dahi, devlet tarafından okullarda ibadet programına sponsor olunmasının anayasaya aykırı olduğu sonucuna vardı. Bu amaca yönelik kararlar 1948, 1952 ve 1962'de kabul edildi. 1963 yılında Anayasa Mahkemesi, Birinci Değişikliğin (Amerikan Anayasası) din maddesi uyarınca devlet okullarındaki İncil okumalarını yasakladı. 1970'lerde Mahkeme herhangi bir yasa, (i) dini teşvik etmeyi amaçladıysa, (2) niyetine bakılmaksızın, dinin ilerlemesiyle sonuçlanması halinde ve nihayet (3) hükümeti dini konulara müdahil ediyorsa lağvedileceğiyle ilgili bir dizi kararı onayladı.[2] Mahkeme Amerikan kültürünün giderek artan çoğulculuğuna yanıt veriyordu; dinle bir alıp veremediği olmadığını ilan etti, ancak dinin özel alanla sınırlı olduğunu ısrarla vurguladı.

Bu kararlar sekülerleştiriciydi, ancak Nasır'ın ya da Şahın dini inancı marjinalleştirmeye yönelik saldırgan girişimleriyle karşılaştırılamazdı. Bununla birlikte, köktendinciler ve Evanjelik Hıristiyanlar, aynı şekilde bunu Tanrısız bir Haçlı Seferi olarak gördüklerinden öfkelendiler. Dinin meşru bir

---

[1] Lienesch, *Redeeming America*, 10.

[2] Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 38-40.

şekilde kuşatılıp, bu şekilde sınırlandırılabileceğine inanmıyorlardı, çünkü Hıristiyanlığın talepleri bir bütündü ve egemen olmalıydı. Mahkemenin, (İlk Değişiklik tarafından talep edilen) inancın "özgürce uygulanması" ilkesini, Hıristiyan olmayan dinleri de kapsayacak şekilde genişletme isteğinden incinmişlerdi ve hâkimlerin tüm inançları aynı seviyeye koyma ilkeli kararlığından rahatsız olmuşlardı. Bu onlara dinlerinin yanlış olduğunu söylemekle eşdeğer görünüyordu. Dinin özel hayatla sınırlanması kararı, Mahkemenin özel alana aşırı derecede ve benzeri görülmemiş bir şekilde tecavüzü gibi görünen şeylerle birleştiğinde köktendincilere daha da öfke uyandırıcı göründü. İç Gelirler Dairesi kurallarının kamu politikasına aykırı olduğu gerekçesiyle bazı köktendinci kolejlere, hayır amaçlı vergi muafiyeti statüsünü kaldırma tehdidinde bulunduğunda, liberal toplumun bir savaş eylemi gibi göründü. Yalnızca köktencilerin inanç ilkelerini "özgürce uygulama"sına izin verilmiyormuş gibi göründü. 1970'lerin ortalarında Yüksek Mahkeme, Afro-Amerikalıları kabul etmeyen Kuzey Carolina'daki Goldsborough Hıristiyan Okullarına ve ayrımcılık uygulamayan fakat İncil'in yasakladığını iddia ederek kampüste ırklar arası flörtü yasaklayan Bob Jones Üniversitesine karşı IRS (İç Gelirler Dairesi) kararlarını onayladı.

Bu, 1925'teki Scopes Davasına benzer, iki değerler sistemi arasında bir diğer çatışmaydı. İki taraf da kesinlikle haklı olduğuna inandı. Ulusun arasında derin bir uçurum oluşuyordu. 1960'ların ve 1970'lerin sonlarında, devlet kamusal alanı neyin oluşturduğu kavramını genişlettikçe, modern toplumun uçlarındaki muhafazakâr Hıristiyanlar bu müdahaleleri seküler bir saldırı olarak deneyimlediler. Manhattan, Washington ve Harvard dünyası tarafından "sömürgeleştirilmiş" hissettiler. Tecrübeleri, yabancı bir güç tarafından ele geçirilmiş olmak çok zorlarına giden Ortadoğu ülkelerinden tamamen farklı değildi. Hükümet, ailenin kutsal alanının içini işgal etmiş görünüyordu: Kadınlara

eşit çalışma hakları veren bir anayasa değişikliği, İncil'in, bir kadının yerinin evi olduğu konusundaki emrini hiçe sayıyor görünüyordu. İncil bir babanın çocuklarını bu şekilde disiplin etme görevinin bulunduğunu açıkça gösterdiği halde, yasalar çocukların fiziksel olarak dövülerek cezalandırılmasını kısıtladı. Eşcinsellere medeni haklar ve ifade özgürlüğü verildi ve kürtaj yasallaştırıldı. San Francisco, Boston ya da Yale'deki liberallere âdil ve ahlaki görünen reformlar, Tanrı'nın vahyedilmiş sözlerinin harfine kadar yorumlanıp itaat edilmesi gerektiğine inanan, Arkansas ve Alabama'daki dindar muhafazakârlara günahkâr görünüyordu. Aşırı liberal toplum tarafından özgürleştirilmiş hissetmediler. Bunu 1920'lere yansıttıklarında, eyaletlerin üçte ikisi içki yasağı için oy kullanmıştı, ancak şu an Kuzey Amerika boyunca insanlar marijuananın yasallaştırması için açık bir kampanya yürütüyordu, ancak Amerika'nın şeytanın nüfuzu altına girdiği sonucuna varabiliyorlardı.[1]

Yeni bir aciliyet vardı. İnsanlar gerçek dinin yok ediliyor olduğunu hissettiler. Eğer Hıristiyanlar savaşmazlarsa, bir başka inançlılar nesli olmayabilirdi. 1970'lerde, her zamankinden daha fazla ebeveyn çocuklarını devlet okullarından alıp Hıristiyan değerlerinde eğitim alabildikleri gibi, Hıristiyan rol modellerinin gösterildiği ve tüm öğrenimin kutsal bir bağlamda yapıldığı Hıristiyan kurumlarına götürdü. 1965-1983 yılları arasında bu Evanjelik okullarına kayıtlar altı kat arttı ve yaklaşık 100.000 köktendinci çocuk evde eğitim aldı.[2] Bağımsız Hıristiyan Okulu hareketi seferberliğe geçmeye başladı. Bugüne kadar köktendinci okullar dağılmış ve tecrit edilmişti, ancak 1970'lerde eğitimle ilgili konularda mevzuatı izlemek, sigorta paketleri oluşturmak, öğretmen yerleştirmesini organize etmek ve eyalet ve federal düzeyde lobi grupları gibi hareket etmek için dernekler kurmaya başladılar. Bun-

[1] Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 40-41; Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 68-69.

[2] Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," 42.

lar büyümeye devam etti. 1990'lı yıllara gelindiğinde, Amerikan Hıristiyan Okulları Birliği, 1360 üye okula sahipken, Uluslararası Hıristiyan Okullar Birliğinin 1930 üyesi vardı.[1] Bu kitapta ele aldığımız diğer okulların, kolejlerin ve eğitim kurumlarının çoğunda olduğu gibi, her şeyin –vatanseverlik, tarih, ahlak, siyaset ve ekonomi– Hıristiyan perspektifinden görülebileceği "bütüncül" bir eğitim arzusu vardı. Ruhsal ve ahlaki eğitimin, akademik başarı kadar önemli olduğu düşünülmekteydi (buna karşın genel olarak kamu sektöründeki eğitimle karşılaştırılmıştır). Birleşik Devletler'deki yaşamın sekülerleşmesine karşı savaşmaya hazır, adanmış ve gerekirse militan Hıristiyanlar yetiştirecek bir "sera" ortamıydı. Örneğin Amerika'nın Hıristiyan tarihini çalıştılar ve George Washington ve Abraham Lincoln gibi figürlerin dini kimliklerini incelediler, yalnızca "büyük ölçüde" İncil ile uzlaşan ve İncil'deki "aile değerleri" üzerinde duran literatürü ve felsefeyi okudular.[2] Gördüğümüz gibi, etkin bir şekilde harekete geçebilmek için, bir grubun açıkça tanımlanmış bir düşmana sahip bir ideolojiye ihtiyacı vardır. Protestan köktendinci ideologlar, 1960'lı ve 1970'li yıllarda düşmanı "seküler hümanizm" olarak tanımladı. "Batının" seküler kültürünü kötüleyebilen İslamcılar ve Kookistlerin aksine, aşırı vatansever Amerikalı Protestanların bu kadar kolay bir hedefleri yoktu. "İçeriden bir düşmana" karşı savaşmak zorundaydılar. Yıllar geçtikçe "seküler hümanizm," köktendincilerin hoşlanmadığı herhangi bir değer veya inancı içine attığı bir bavul haline geldi. Buradaki, örneğin köktenci "Pro-Aile Forumu" (nd.) tarafından yapılan seküler hümanizm tanımıdır. O:

> Tanrı'nın ilahlığını, İncil'in ilhamını ve İsa Mesih'in tanrısallığını reddeder.

---

1 Susan Rose, "Christian Fundamentalism and Education in the United States," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society*, 455.

2 *A.g.e.*, 456-458

Ruhun varlığını, ölümden sonraki yaşamı, kurtuluşu ve cenneti, laneti ve cehennemi inkâr eder.

İncil'deki Yaradılış açıklamasını reddeder.

Hiçbir mutlakın, doğrunun ve yanlışın olmadığına inanır – bu ahlaki değerler kendi kendine tespit edilir ve duruma bağlıdır.

Kendi istediğinizi yapın, "başkasına zarar vermediği sürece."

Erkek ve kadının ayırt edici rollerinin kaldırılmasına inanır.

Evlilik öncesi cinsel ilişki, eşcinsellik, lezbiyenlik ve ensest de dahil olmak üzere, yaştan bağımsız olarak bireylerin rızası dahilinde cinsel özgürlüğe inanır.

Kürtaj, ötenazi ve intihar hakkına inanmaktadır.

Yoksulluğu azaltmak ve eşitliği sağlamak için Amerika'nın servetinin eşit dağılımına inanmaktadır.

Çevrenin kontrolü, enerjinin kontrolü ve sınırlanmasına inanır.

Amerikan vatanseverliğinin ve serbest girişim sisteminin kaldırılmasına, silahsızlanmaya ve sosyalist tek dünya hükümetinin kurulmasına inanır.[1]

Küçük bir nüfuz organizasyonu olsa da Amerikan Hümanist Cemiyetinin (1933 ve 1973) birinci ve ikinci bildirgelerinden derlenmiş gibi görünen bu liste, yine de 60'lı yıllarda gelişmekte olan bu liberal zihniyetin mantıklı bir tanımlanması olarak açıklanabilir.

Ancak çoğu ideolojinin yaptığı gibi, elbette bir karikatür ve liberalizmin aşırı basitleştirilmesi vardı. Elbette cinsel eşitlik veya refahın eşit dağılımını isteyen tüm liberaller ateist değildi. Eşcinsel haklarına inanan liberaller asla enseste yaptırım uygulamazlar. Hiçbir liberal, bir "doğru yoktur, yanlış yoktur"u kabul etmez; bunun yerine, geçmişin ahlaki

[1] Pro-Family Forum, *Is Humanism Molesting Your Child?* (Fort Worth, Tex., 1983).

kısıtlamalarının bir miktar revize edilmesi gerektiğine inanırlar. Avrupa Birliği ya da Birleşmiş Milletler gibi örgütlerde daha önce düşman ulus devletlerin bir araya gelmesini sağlama arzusu, hiçbir şekilde "bir sosyalist dünya hükümeti" arzusunu ifade etmez. Fakat liste, birçok liberal Hıristiyanın ve sekülerin apaçık iyi olarak gördüğü değerlerin (fakirler veya çevre için endişe gibi) köktendinciler tarafından açıkça kötü olarak değerlendirildiğini göstermede yararlıdır. O anda Birleşik Devletler'de, İran veya İsrail'de olduğu gibi "iki ulus" varmış gibi görünüyordu. Modern toplum farklı kamplardaki insanların birbirlerini anlayabilmesinin gittikçe zorlaştığı şekilde polarize olmuş görünüyordu. Çünkü alt-kültürler o kadar izole ve bölücü olduğundan, birçoğu bir sorun olduğunu fark etmemiş olabilirdi.

Fakat Protestan köktendinciler, bu seküler hümanizm tanımını bir karikatür olarak görmediler. Seküler hümanizmi, kendi inancı, kendi hedefleri olan ve farklı bir organizasyona sahip rakip bir din olarak görüyorlardı. Bu inanca desteği, seküler hümanizmi "genel olarak Tanrı'nın varlığına inanç olarak görülebilecek bir şeyi öğretmeyen" Budizm, Taoizm ve Etik Kültürler gibi dünya dinleri arasında açıkça belirtmiş olan, *Torcaso Watkins'e karşı* (1961) Anayasa Mahkemesi kararının dipnotundan çıkarttılar.[1] Köktendinciler bunu daha sonra, hükümet ve yasa koyucular tarafından uygulanan "seküler hümanizm" inanç ve değerlerinin, kamusal hayattan muhafazakâr Protestanlığın yasaklandığı gibi yasaklanması gerektiğini ileri sürerken kullanacaklardı.

Bununla birlikte, seküler hümanizmle ilgili bu köktendinci zihni meşguliyeti bir hile olarak veya liberal tavrın itibarını zedelemek için tasarlanmış dâhiyane bir şekilde tezgâhlanmış bir çarpıtma olarak değerlendirmek hata olurdu. "Seküler hümanizm" ve onun savunduğu her şey, köktencileri içten

[1] D. Bollier, *Liberty and Justice for Some: defending a free society from the radical right's holy war on democracy* (Washington, D.C., 1982), 100.

içe korkuyla doldurdu. Bunu kötülüğün bir komplosu olarak görüyorlardı, önde gelen ve en üretken köktendinci ideologlardan biri olan Tim LaHaye'nin sözleriyle "Tanrı-karşıtı, ahlak-karşıtı, kendine hâkim olma karşıtı ve anti-Amerikan"dı. Seküler hümanizm, "Hıristiyanlığı ve Amerikan ailesini yok etmek" için hükümeti, devlet okullarını ve televizyon ağlarını kontrol eden küçük bir kadro tarafından yönetiliyordu.[1] 600 hümanist senatör, kongre üyeleri ve kabindeki bakanlar, Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği içinde 275.000'e yakın kişi vardı. Ulusal Kadınlar Organizasyonu, sendikalar, Carnegie, Ford ve Rockefeller vakıfları ve tüm kolejler ve üniversiteler "hümanist"ti. Yasa koyucuların yüzde 50'si seküler hümanizm dinine bağlıydı.[2] (Rutherford Enstitüsünün muhafazakâr başkanı) John Whitehead, Birinci Değişikliğin (Amerikan Anayasası) affedilemez bir şekilde yanlış yorumlanmasına atfen, İncil temelli bir cumhuriyet olarak kurulmuş olan Amerika'nın şimdi seküler bir devlet haline geldiğini ve bunun bir felaket olduğunu belirtti. Whitehead, Jefferson'ın "ayrım duvarı"nın devleti dinden değil, dini devletten korumak için tasarlandığına inandı.[3] Ancak şimdi hümanist yargıçlar devleti bir tapınma nesnesi yapmışlardı: "Devlet seküler olarak görülüyor" ancak "devlet dindar, çünkü devletin nihai kaygısı kendisinin devam ettirilmesidir." diye belirtti. Bu nedenle seküler hümanizm Tanrı'nın egemenliğine karşı isyan başlattı ve onun devlete tapınması putperestliktir, dedi.[4]

Komploculuk Amerikan toplumuna tamamen sızmakla kalmadı, aynı zamanda dünyayı da fethetti. Köktendinci yazar Pat Brooks'a göre, seküler hümanistler "'yeni bir dünya

---

1 Tim LaHaye, *The Battle for the Family* (Old Tappan, N.J., 1982), 31-32.

2 Tim LaHaye, *The Battle for the Mind* (Old Tappan, N.J., 1980), 181.

3 John W. Whitehead (John Conlon ile birlikte), "The Establishment of the Religion of Secular Humanism and Its First Amendment Implications," *Texas Tech Law Review*, 10, 1978.

4 The Second American Revolution *(Westchester, Ill., 1982), 112.*

düzeni', dünyayı köleliğe indirgeyebilecek geniş bir dünya hükümeti getirme hedefine hızla yaklaşan" "büyük bir komplo ağı" kurdu.[1] Diğer köktendinciler gibi, Brooks da, düşmanı her yerde bulunur ve hedefine ulaşmak için uzun süre durmadan ve yorulmadan koşar olarak tasavvur etti. Onu Sovyetler Birliği'nde, Wall Street'te, Siyonizmde, Uluslararası Para Fonunda, Dünya Bankasında ve Federal Rezerv Sisteminde iş başında gördü. Bu uluslararası komployu çekip çeviren komite, Rothschildler, Rockefellerler, Kissinger, Brzezinski, Şah ve Panama'nın eski diktatörü Omar Torrijos'u kapsıyordu.[2] Bu seküler hümanizm korkusu şu ana kadar değerlendiğimiz diğer paranoyak fanteziler kadar mantıksız ve idare edilemezdi ve aynı yok olma korkusundan kaynaklanıyordu. Protestan köktendincilerin genelde modern topluma ve özelde Amerika'ya dair görüşleri herhangi bir İslamcı kadar şeytaniydi. Franky Schaeffer'a göre örneğin

> Batı, pagan sürülerinin komuta ettikleri tüm teknoloji gücüyle uygar insanlığın son kalelerini ortadan kaldırmak üzere olduğu elektronik bir karanlık çağa girmek üzere. Karanlığın tasavvuru önümüzde yatıyor. Hıristiyan Batı erkeğinin sahilini arkada bıraktığımızda, yalnızca karanlık ve çalkantılı bir umutsuzluk denizi önümüzde sonsuza dek uzanıyor... eğer savaşmazsak.[3]

Amerikalı Protestanlar, Yahudi ve Müslüman köktendinciler gibi sırtlarının artık duvara yaslandığını ve hayatta kalabilmek için savaşmak zorunda kalacaklarını hissettiler.

Seyyid Kutub'un modern bir *cahili* şehir açıklaması, liberal Müslümanların kavrayabilmesi için zor olduğu gibi, Protestan köktendincilerin geliştirmekte olduğu Amerika tasavvuru, li-

---

[1] Pat Brooks, *The Return of the Puritans*, 2. bas. (Fletcher, N.C., 1979), 14.

[2] *A.g.e.*, 92-94.

[3] Franky Schaeffer, *A Time for Anger: The Myth of Neutrality* (Westchester, Ill., 1982), 122.

beral ana-akımın tasavvurundan tamamen farklıydı. Köktendinciler, Birleşik Devletler'in Tanrı'nın kendi ülkesi olduğuna inanmıştı, ancak diğer Amerikalılar tarafından övülen ve takdir edilen değerleri pek paylaşmadıkları görülüyordu. Amerikan tarihi hakkında yazdıklarında, neredeyse hepsi nostaljik olarak Püriten *Pilgrim Fathers*'a (1620 yılında İngiltere'den, Plymouth, Massachusetts'e yerleşmek için gelmiş insanlar –çn.) geri dönüp bakıyordu, fakat onların övdükleri hasletleri, liberaller için en az cazip olan şeylerdi. Plymouth Rock Vakfının kurucusu Rus Walton, "Püritenler New England'da nasıl bir toplum kurmaya çalıştı?" diye sordu. "*Bir demokrasi mi? Kesinlikle hayır!* İlk Amerikalılar bu yeni dünyaya böyle bir fikir getirmediler" diye onaylayarak belirtti.[1] Püritenlerin özgürlük için zamanları yoktu; "Diğer insanları doğru yoldan yürümeye zorlayacak" "doğru kilise ve devlet yönetimi"ne daha fazla ilgi duyuyorlardı.[2] Benzer şekilde, Devrim "demokratik" sayılmadı. Amerikalı Protestan köktendinciler demokrasiyi, Yahudi ve Müslüman emsalleri kadar ve aynı nedenle şüphe ile karşıladılar. Pat Robertson'a göre, Amerikan Cumhuriyetinin Kurucu Babaları Kalvinist İncil ideallerinden ilham almışlardı. Bu, Amerikan Devrimini, Fransız ve Rus devrimleriyle aynı yola girmekten kurtardı. Amerikan devrimcilerinin, kitle yönetimiyle ilgili hiçbir talepleri olmadı; çoğunluğun iradesinin ve tüm eşitlikçi eğilimlerin İncil yasaları tarafından kontrol altında tutulacağı bir cumhuriyet kurmak istediler.[3] Kurucu Babalar kesinlikle "çoğunluğun istediğini yapabileceği saf, doğrudan bir demokrasi" istemediler.[4] Kendi yasalarını uygulayan bir hükümet fikrinden, herhangi bir Müslüman kökten-

---

1 Rus Walton, *One Nation Under God* (Nashville, Tenn., 1987), 10. Walton's italics.

2 Walton, *FACS! Fundamentals for American Christians* (Nyack, N.Y., 1979), 62.

3 Pat Robertson, *America's Date with Destiny* (Nashville, Tenn., 1986), 68, 73.

4 John Eidsmore, *God and Caesar: Biblical Faith and Political Action* (Westchester, Ill., 1984), 88.

ci kadar dehşete düştüler: Anayasa, "[Tanrı'nın] yüksek yasası dışında yasalar yaratma yeteneğine sahip değildir, fakat sadece insanın kavrayabileceği ve yaklaşabileceği şekilde temel yasayı tatbik edebilir.[1]

Amerikan geçmişinin bu versiyonu, liberal düzeninkinden çok farklıydı. Köktendinci tarih ABD'yi doğru yola geri koymaya kararlı bir karşı-kültürün yaratımıydı. Herkes Amerika'nın kutsal başlangıcından bir eksilme ve iniş gördü: Anayasa Mahkemesi kararları, toplumsal yenilikler ve kürtajın yasallaştırılması "özgürlük" adı altında sekülerleşmeyi teşvik etti. Fakat 1970'lerin sonuna gelindiğinde, köktendinciler kendilerinin de suçun bir kısmını kabul etmeleri gerektiğini anlamaya başladılar.[2] Scopes Davasından sonra geri çekildiler ve kendilerini soyutladılar ve seküler hümanistlerin her şeyi kendi usullerine göre yapmalarına izin verdiler. Artık politik aktivizme bağlı bir yöne doğru hareket etmeye başladılar. Tim LaHaye 1970'lerin başında köktendincilerin politikaya müdahil olmasını hiç önermemişti, ancak on yılın sonuna gelindiğinde, "eğer Hıristiyanlar ahlakı ve edebi savunma konusunda son otuz yılda olduğundan çok daha iddialı olmazlarsa," hümanistlerin birkaç yıl içinde "Amerika'yı yok edeceğine" inanmaya başladı.[3]

Köktendincileri siyasetten uzak tutan faktörlerden biri, onların premilenyumculukları olmuştu: dünya yok olmaya mahkûm olduğuna göre, reform yapmak için bir girişimde bulunmanın anlamı yoktu. Ama burada bile bir değişiklik oldu. Hal Lindsey 1970 yılında, 1990'a kadar 28 milyon kopya satmış olan son derece başarılı *The Late Great Planet Earth* adlı eserini yayımladı. Eski premilenyumcu fikirleri açık saçık ve modaya uygun bir nesir şeklinde ısıtıp yeniden sundu. Lindsey, Son Günlerde Amerika için özel bir rol öngörmedi

---

1 John Rushdoony, *This Independent Republic: Studies in the Nature and Meaning of American History* (Nutley, N.J., 1964), 37.

2 Lienesch, *Redeeming America*, 154.

3 *The Battle for the Mind*, 218-19.

ve Hıristiyanların mevcut olaylardaki, yaklaşan Sonun tanımlayıcı "işaretleri"ne kendilerini hazırlamaları gerektiğini ima etti. Fakat 1970'lerin sonuna gelindiğinde, Tim LaHaye gibi, o da fikrini değiştirmişti. 1980'lerde, Armagedon'a geri sayımda, Amerika'nın mânâsına dönerse, bin yıl boyunca bir dünya gücü olarak kalabileceğini savundu. Fakat,

> bu, vatandaş olma ve Tanrı'nın ailesinin bir üyesi olma sorumluluğunu aktif olarak üstlenmemiz gerektiği anlamına geliyor. Aktif olmalı ve Kitabı Mukaddes'in ahlakını sadece hükümette yansıtmakla kalmayıp, ülkemizi ve yaşam biçimimizi korumak için iç ve dış politikaları şekillendirecek görevliler seçmek zorundayız.[1]

Köktendinciler hazırdı. Savaşmak için bir düşman vardı, Amerika'nın nasıl olması gerektiği konusundaki görüşleri liberal ana-akımınkinden çok farklıydı ve artık tüm korkularına rağmen, mücadelelerinde başarılı olacak kadar güçlü olduklarına inanıyorlardı.

1970'lerin sonlarına gelindiğinde, Protestan köktendinciler Birleşik Devletler'de çok daha yüksek bir profile ve daha büyük bir özgüven sahipti. 1980'lerin başında seferber olmalarının üçüncü nedeni buydu. Artık Scopes Davasında tabanları yağlayıp kaçmış fakir kaba adamlar değillerdi. Fazla liberal toplumu mümkün hale getiren zenginlik onları da etkiliyordu. Güneyin yeni ortaya çıkışı ve orada köktendinciliğin yükselişi, birçok kişiye müesses nizama meydan okumanın mümkün olduğu hissini verdi. Liberal ana-akım mezheplerine üyeliğin 1960'lı yıllarda düştüğünü, ancak Evanjelik kiliselerinin ortalama beş yıllık oranla yüzde 8 arttığını biliyorlardı.[2] Televangelizm Hıristiyanlığı ambalajlama ve pazarlama konusunda daha ustalık kazanmıştı. Kamusal alanın çoğundan sürülmüş olan Tanrı'yı belirgin ve

---

[1] Hal Lindsey, *The 1980s: Countdown to Armageddon* (Grand Rapids, Mich., 1980), 157.

[2] Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 47.

somut bir varlık haline getirmek gibi görünüyordu. Pentekostalist vaiz Oral Roberts'ın hasta ve özürlüleri canlı yayında bariz bir şekilde iyileştirdiğini izlerken, ilahi gücü işbaşında görebiliyorlardı. Haftada 100.000 kişinin ruhunu kurtardığını iddia eden güçlü Televangelist Jimmy Swaggart'ın, Roma Katoliklerine, eşcinsellere ve Anayasa Mahkemesine sert küfürler savurduğunu duyduklarında, birilerinin kendi görüşlerini kamuoyuna duyurduğunu hissettiler. Pat Robertson ya da Bakkers'ın her hafta programlarında yapılan bağışlardan elde ettikleri paranın miktarını duyduklarında, köktendinciler ekonominin sorunlarının cevabının Tanrı olduğuna ikna oldular. Hıristiyanların almak için vermeleri gerektiğinde ısrar ettiler. Robertson'a göre, Tanrı Krallığında "ekonomik durgunluk yoktu, kıtlık yoktu."[1] Bu, her yıl milyarca doları kazanan, on binlerce kişiye istihdam sağlayan ve oldukça profesyonel bir ürünler üreten Hıristiyan televizyon imparatorluklarının muazzam başarısıyla tasdiklenen bir gerçekti.[2]

Ancak günün adamı Jerry Falwell'di. 1960'lı ve 1970'li yıllarda Birleşik Devletler'deki her on hanenin dördünün Virginia, Lynchburg'daki radyo istasyonunu dinlediği tahmin ediliyor. 1956'da oradaki papazlığına, terk edilmiş bir soda fabrikasında yalnızca bir avuç üyeyle başlamıştı. Üç yıl sonra cemaat orijinal boyutlarının üç katına çıkmıştı ve 1988'de Thomas Road Baptist Kilisesinin 18.000 üyesi ve altmış yardımcı vaizi vardı. Kilisenin toplam geliri yıllık 60 milyon doların üzerindeydi ve vaazlar 392 televizyon kanalı ve 600 radyo istasyonunda yayınlanıyordu.[3] Tipik bir köktenci olan Falwell ayrı, kendine yeterli bir dünya inşa etmek istedi. Lynchburg'da, İncil çizgisinde çalışan bir okul yarattı; 1976'da Liberty Baptist College'de 1500 öğrenci bulunuyordu. Falwell ayrıca hayırsever girişimlerde kurdu: alkolikler için bir ev,

---

1 Pat Robertson, *The Secret Kingdom* (Nashville, Tenn., 1982), 108-09.

2 Susan Harding, "Contesting Rhetorics in the PTL Scandal," Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, 63.

3 Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 47-48.

bakım evi ve kürtaja alternatif sunmak için evlatlık edinme ajansı. 1976 yılına gelindiğinde, Falwell kendini yeniden-doğan yayıncıların önde gideni olarak görüyordu.

Falwell seküler hümanizmin dibini oymak için alternatif bir toplum yaratıyordu. Başından beri Liberty College'ın dünya çapında bir üniversite olmasını istedi; o, Notre Dame Roma Katolikler için ya da Brigham Young Mormonlar için neyse oydu. Bob Jones'un 1920'lerde üniversitesini kurmasından bu yana köktendincilik değişmişti. Toplumdan ayrılmak artık yeterli değildi. Falwell, diğer köktenci eğitimciler gibi, gelecek için bir kadro yaratıyordu: "Kürtaj karşıtı, ahlak taraftarı ve Amerika taraftarı gençlerin ruhani bir ordusu."[1] Bob Jones Hıristiyan okullara öğretmenler hazırlamak için seküler dünyadan uzaklaşırken, Falwell seküler müesses nizamı elde etmek istedi. Liberty her yaş grubuna ve toplumsal statüye göre öğrenciler yetiştirecekti. Toplumu "kurtaracaklardı." Fakat bu, köktendinci değerler sistemine uymak zorunda oldukları anlamına geliyordu: fakülte, din ve iman şartlarına bağlı olmalıydı; her öğrencinin her dönem kilisede bir "Hıristiyan ayini" gerçekleştirmesi gerekiyordu; içki içmek ya da sigara içmek yasaktı; öğrenciler pazar günleri en iyi giysiler giymeliydi ve haftada üç kere Thomas Road'da ayinlere katılmalıydı. Bob Jones'un aksine, Falwell akademik akreditasyona başvurdu ve böylece ebeveynleri kampüsün itibar ve iyi akademik standartlarını onaylayan köktenci olmayan öğrencileri cezbedebildi. Falwell bir orta yol çizmişti. Liberty, bir taraftan 60'ların ve 70'li yılların aşırı liberal sosyal bilimler üniversitelerine, diğer yandan da eski İncil kolejlerinin bazılarının vasat standartlarına bir alternatif sağladı. Doktriner vurgusuna rağmen, kampüs entelektüel ve sosyal konularda ciddi tartışmalara açıktı; bu, öğrencilerin kendi şartlarıyla seküler dünyayla etkileşimde bulunmalarını ve *fethi* başlatmalarını sağlayacaktı.[2]

---

[1] Quentin Shultze, "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society*, 505.

[2] *A.g.e.*,

Falwell bir saldırı planlıyordu ve bunu modern koşullarda yapıyordu. Kolej, kilise ve radyo istasyonlarındaki gayretli rejimi, kaybolmuş ve ölmekte olan bir dünyaya ulaşmak için bir girişimdi. Radyo istasyonunda hiçbir dikkat çekmek için yapılan hile ve hiçbir vahşi saçmalık yoktu; *Old Time Gospel Hour* adlı programda Roberts, Swaggart ve Bakkers'ın taşkınlıklarından kaçındı. Teolojide olduğu gibi yayıncılıkta da bir literalistti, ayinlerini tam olarak yapıldığı gibi, sahneledi ve kaydetti; kameraya ve onun gösteri sevgisine ödün vermedi. Lynchburg, sınırlama, kapitalizm ve Kalvinist iş ahlakını destekledi. Falwell imparatorluğunu, hizmetlerin bir birleşimini sunan yeni alışveriş merkezlerine göre modelledi. Baş teolojik danışmanı Elmer Towns, Falwell'in, benzer girişimci uzmanlıkla ruhları kazanabileceğine inandığını ifade etti. Falwell, işletmenin inovasyonun en uç noktası olduğunu ve "Thomas Road Baptist Kilisesinin, birkaç ajansın papazlıklarının bir kilisede birleştirilmesinin, sadece kitleleri İncil'e çekmeyeceğini, aynı zamanda gelen her bireye daha iyi hizmet edilebileceğine inandığını" belirtti.[1] Thomas Road 1960'lı ve 1970'li yıllarda sürekli büyümeye ve genişlemeye devam ederek bibiri ardına papazlıklar ekleyerek, kapitalizmin dindar bir şekilde olabileceğini kanıtlıyor göründü. Seküler kudret simsarları 1980'lerde sağ kanatta bir yeniden oluşumu yönlendirilecek birini ararken, Falwell tam da adamlarıydı. Modern kapitalist toplumun dinamiklerini açıkça anlıyordu ve onunla dengi olarak kavgaya tutuşabilecekti.

Yine de Falwell'in görünüşte makul yaklaşımına rağmen, ona yönelen köktendinciler korku ile dolmuştu. Falwell, LaHaye ya da Robertson'la, seküler hümanist bir komplonun olmadığına onları ikna umuduyla bir tartışmaya girmenin bir faydası yoktu. Yahudi ve Müslüman köktendincilerle paylaştıkları bu paranoyak ortadan kaldırılma ve yok edilme korkusu, kampanyalarına önem ve inanç katacaktı. Modern

[1] Jerry Falwell (Elmer Towns ile birlikte), *Church Affairs* (Nashville, Tenn., 1971), 41.

toplum maddi ve manevi olarak büyük bir başarı sağlamıştı. Onun doğruluğuna inanmak için bir sebebi vardı. Avrupa'da ve Birleşik Devletler'de, en azından demokrasi, özgürlük ve hoşgörü özgürleştiriyordu. Ancak fundamentalistler bunu, sapkın oldukları için değil, ama moderniteyi en kutsal değerlerini tehdit eden bir saldırı olarak deneyimledikleri ve varlıklarını tehlikeye atıyor diye düşündükleri için göremediler. 1970'lerin sonuna gelindiğinde, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman gelenekçiler karşı koymaya hazırlanıyorlardı.

9. TAARRUZ
(1974-79)

Köktendinci saldırı birçok seküleri şaşkına çevirdi. Dinin politikada bir daha asla önemli bir oyuncu olamayacağını düşünüyorlardı, ancak 1970'lerin sonlarında militan bir inanç patlaması vardı. 1978-79'da dünya, Ortadoğunun en ilerici ve istikrarlı devletlerinden biri gibi görünen, Şah Muhammed Rıza Pehlevi rejimini aşağı indiren, sönük bir İranlı ayetullahı şaşkınlık içinde izledi. Gözlemciler, hükümetler Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat'ın barış girişimini, İsrail Devletini tanımasını ve Batıyla görüşme tekliflerini alkışlarken, genç Mısırlıların dine dönmekte olduğunu belirttiler. İslami kıyafetler giyiyorlardı, modernitenin özgürlüklerini bir kenara atıyorlardı ve birçoğu üniversite kampüslerini agresif bir şekilde ele geçirmeye girişmişti. Amerika Birleşik Devletleri'nde, Jerry Falwell 1979'da Moral Majority'i (Ahlaki Çoğunluk) kurdu ve Protestan köktendincileri politikaya katılmaya ve "seküler hümanist" gündemi öne çıkaran devlet ve federal mevzuata itiraz etmeye çağırdı.

Bu ani dini patlama, seküler müesses nizama şok edici ve sapkın olarak görünüyordu. Çok etkili olduklarını ispatlayan modern ideolojilerden birini benimsemek yerine, bu radikal gelenekçiler kutsal metinlerden alıntılar yaptılar ve yirminci yüzyıl siyasi söylemine oldukça yabancı olan arkaik yasala-

rı ve ilkeleri aktardılar. İlk başarıları açıklanamaz gibiydi; bu hatlar boyunca modern bir devleti yönetmek (şüphesiz?) imkânsızdı. Köktendinciler, geçmişe atavistik bir geri dönüş yapmak istiyor gibiydi. Ayrıca bu politikaların ilham aldığı destek ve şevk bir hakaretti. Dinin zamanının geçtiğini hayal eden Amerikalılar ve Avrupalılar, şimdi eski inançların hâlâ tutkulu bir bağlılığa ilham vermesinin yanı sıra, milyonlarca bağlı Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanın çok gurur duydukları seküler ve liberal kültürden nefret ettiğini görmeye zorlanmışlardı.

Aslında gördüğümüz gibi, köktenci yeniden diriliş ne ani ne de şaşırtıcı idi. On yıllar boyunca farklı gerekçelerle seküler hükümetler tarafından önemsenmeyen, baskı altında tutulan ve hatta zulüm gören daha muhafazakâr dindar insanlar kızgınlıkla fokurdamışlardı. Pek çok kişi, saf inancın kutsal bir yaşam alanını oluşturmak için modern toplumdan çekilmişti. Onları imha etmeye adanmış rejimler tarafından yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya olduklarına inandıklarından, sıkışmış ve savunma halinde hissettiler. İnananları, bir hayatta kalma mücadelesinde harekete geçirmek için ideolojiler geliştirmişlerdi. Dine karşı kayıtsız ya da düşmanca olan toplumsal güçler tarafından çevrili olarak, kolayca saldırganlığa dönüşebilecek bir kuşatma zihniyeti geliştirdiler. 1970'lerin ortalarında zaman olgunlaşmıştı. Hepsi güçlerinin farkına varmıştı ve bir krizin yaşandığına ve tarihlerinde benzersiz bir anla karşı karşıya olduklarına ikna olmuşlardı. Hepsi dünya onları değiştirmeden, onu değiştirmeye kararlıydı. Onlara göre, tarih ölümcül bir dönüş yapmıştı; her şey ters gitmişti. Artık Tanrı'yı marjinalize eden veya dışlayan toplumlarda yaşıyorlardı ve dünyayı yeniden kutsallaştırmaya hazırdılar. Seküler insanlar, insanı her şeyin ölçüsü yapan gururlu kendine güvenlerinden vazgeçmeli ve ilahi olanın egemenliğini kabul etmeliydiler.

Seküler gözlemciler çoğunlukla bu dinsel tepkiden habersizdi. Farklı toplumlar öylesine kutuplaşmıştı ki, Birleşik

Devletler'deki liberaller ya da İran gibi bir ülkedeki Batılılaşmış sekülerler yıllar boyunca gelişmekte olan dinsel karşı kültürü hafife alma eğiliminde olmuşlardı. Bu agresif dindarlığın eski dünyaya ait olduğunu düşünmekle hata yapmışlardı; bunlar, yüzyıllara ait geleneği atmaya hazır olan, çoğunlukla son derece yenilikçi modern inanç biçimleriydi. Her üç dinde de köktendinciler modernliği reddettikleri aynı zamanda, modern fikir ve heyecanlardan etkilenmişlerdi. Ancak öğrenmeleri gereken çok şey vardı. Bu ilk saldırılar, köktendinci dönemin ihtişam günlerini temsil etti, ancak bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, modern politikanın çoğulcu, rasyonel ve pragmatik dünyasına girdikten sonra, dinden esinlenmiş bir hareketin bütünlüğünü koruması çok zordur. Zulme karşı bir devrim, kendi döneminde zalim hale gelebilir; birleşik, bütüncül bir devlet kurmak adına modernitenin ayrımlarını ortadan kaldırmak için yapılan bir kampanya totaliter bir hale gelebilir; köktendincilerin mitsel, Mesihçi veya mistik görüşlerinin politik *logoi*ye dönüştürülmesi tehlikeliydi. Fakat başlangıçta köktenciler kendilerinden önce taşıdıkları onlarca yıllık küçümseme ve zulmü hissettiler ve gerçekten Tanrı için dünyayı fethedeceklerdi.

İran Devrimi köktendinci potansiyeline dünyanın dikkatini çeken ilk olaydı, ancak politik dünyada başarılı bir girişim yapan ilk hareket değildi. 1973'teki Yom Kippur Savaşından sonra İsrail'deki Kookistler, Yahudi halkının kötülüğün güçlerine karşı savaşa giriştiğine ikna olmuştu. Savaş bir uyarı olmuştu; kurtuluş yoldaydı, ancak eğer hükümet Mesihçi süreçleri engelleyecek politikalar geliştirmeye kararlıysa, kendileri inisiyatifi ellerine almalıydılar. Onlar içinde sürpriz bir şekilde, Haham Kook'un görüşlerini paylaşmayan, ancak aynı şekilde işgal altındaki topraklarda her santimetreyi tutmaya kararlı seküler müttefikler bulmuşlardı. Genelkurmay Başkanı Rafael Eitan ya da nükleer fizikçi ve aşırı milliyetçi Yuval Ne'eman gibi ne Kookist ne de dindar Yahudilerden olan insanlar, İsrail için işgal altındaki top-

rakları güvence altına almak için dindar Siyonistlerle birlikte çalışmaya istekliydiler. Şubat 1974'te bir grup haham, genç şahin sekülerler, Kookistler ve İsrail Savunma Güçlerinde görev almış ve İsrail için savaşmış diğer dindar Siyonistler, Gush Emunim "İnançlıların Bloğu" olarak adlandırdıkları bir grup oluşturdu.

Kısa bir süre sonra, hedeflerini özetleyen bir pozisyon belgesi hazırladılar. Gush, Knesset'te koltuklar için yarışan bir siyasi parti olmayacaktı, ancak "Siyonist fikirlerin tam olarak uygulanmasına yönelik Yahudi halkında büyük bir uyanış meydana getirmek için çalışan, bu vizyonun İsrail'in Yahudi mirasından kaynaklandığını fark eden ve amacı İsrail'in ve tüm dünyanın kurtuluşu olan" bir baskı grubuydu.[1] İlk Siyonistler dini bir kenara bırakırken, Gush hareketlerini Museviliğe dayandırmakta ısrar etti. Gush'un seküler üyeleri "kurtuluş" kelimesini üstünkörü, daha politik anlamda yorumlarken, Haham Kook'un bütüncül görüşlerini kabul eden dindar aktivistler, mesiyanik kurtuluşun zaten başladığına ikna olmuştu ve Yahudi halkı Eretz İsrail'in tamamına yerleşmeden dünyanın geri kalanı için barış olmayacaktı.

Başından itibaren Gush Emunim seküler İsrail'e bir engel teşkil ediyordu. Pozisyon belgesi, eski Siyonizmin başarısızlığını vurguladı. Yahudiler kendi topraklarında hayatta kalmak için şiddetli bir mücadeye girişmiş olsalar da,

> söz ve eylemde Siyonist idealin gerçekleştirilmesinden gerileme ve geri çekilme sürecine tanık oluyoruz. Bu krizden dört ilgili faktör sorumludur: uzamış çatışmadan kaynaklanan zihinsel yorgunluk ve hayal kırıklığı; Meydan okuma eksikliği; Bencil amaçları tercih; Yahudi inancının zayıflatılması.[2]

---

[1] Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago ve Londra, 1991), 290.

[2] *A.g.e.*

Gush'un dindar üyeleri açısından çok önemli olan –dinin zayıflaması– son sebepti. Yahudilikten boşanmış olan Siyonizmin hiçbir anlam ifade etmeyeceğine inanıyorlardı. Kookistler işgal altındaki toprakları Araplardan ele geçirmeye çalışırken, aynı zamanda seküler İsrail'e karşı da savaş açtılar. Eski sosyalist ve milliyetçi söylemi Kitabı Mukaddes'in diliyle değiştirmeye kararlıydılar. İşçi Siyonistler Yahudi yaşamını normalleştirmeye ve Yahudileri "diğer bütün uluslar ile aynı" hale getirmeye çalışırken, Gush Emunim İsrail halkının "benzersizliğine" vurgu yaptı;[1] çünkü Yahudiler Tanrı tarafından seçilmişti, aslında diğer tüm uluslardan farklıydılar ve aynı kurallara tâbi değillerdi. Kitabı Mukaddes, "kutsal" bir halk olarak İsrail'in kendine has bir kategoride ayrıldığını açıkça belirtmişti.[2] İşçi Siyonizmi, modern Batının liberal hümanizmini dâhil etmeye çalışırken, Gush Emunim Musevilik ve Batı kültürünün karşıt olduğuna inanmaktaydı. Bu nedenle Kookistler için, seküler Siyonizmin çalışması için hiçbir yol yoktu.[3] Görevleri, din adına Siyonizmi ıslah etmek, geçmişin hatalarını düzeltmek ve yeniden tarihi doğru haline getirmekti.

Felakete yakın Yom Kippur Savaşı, "sahte" seküler Siyonizmin politikalarının geciktirdiği kurtuluş sürecini hızlandırmak için derhal harekete geçmenin şart olduğunu göstermişti. Gush Emunim'in tam olarak gelişmesi bir yılını alacaktı, ancak sonunda üyelerine tam bir yaşam biçimi sağladı. Gush tarzı elbise, müzik, dekor, kitaplar ve çocuk adlarının seçimi ve hatta belirli bir konuşma tarzı olacaktı.[4] Gush, yıllar geçtikçe, üyelerinin eskiden kalma köktendin-

---

1 *A.g.e.*

2 Exodus (Çıkış) 19:7.

3 Laurence J. Silberstein, "Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in a Study of Jewish Fundamentalism," Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (New York ve Londra, 1993), 17.

4 Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," 303.

ci tarzda, seküler İsrail'den çekilmesini sağlayan bir karşı kültür oluşturdu. Bununla birlikte, Gush'un dindar üyelerinin dindarlıklarını ve Tevrat'a riayetlerini sergileyişlerinde belirli bir saldırganlık vardı. Devletin ilk yıllarında seküler İsrailliler, geleneksel takkelerini giymiş Yahudileri alaya almışlardı; şimdi bu dindar aktivistler radikal dini şıklığın bir öğesi haline gelen örme *kipayı* sportifleştirdiler.[1] Gush'un kadroları kendilerini, yalnızca Yuşa, Davud ve Makabi gibi eski çağların kutsal savaşçılarıyla değil, aynı zamanda Theodor Herzl, Ben-Gurion gibi Siyonist kahramanlar ve kendileri de mistik görüşlere kapılmış ve kendi günlerinde çoğu zaman deli olarak görülmüş ilk öncüler ile bağdaştırarak, İşçi Partililerden daha sahici Museviler ve Siyonistler olarak gördüler.

Gush'un seküler ve dini üyeleri örgütün kurulmasıyla meşgulken, bir grup Kookist, emektar yerleşimci Moshe Levinger'in yardımıyla, Batı Şeria'daki Arap kasabası Nablus yakınlarındaki bir demiryolu deposunda bir *garin* (bir yerleşim için "tohum" veya çekirdek) yaratmaya çalıştı. Bu Yahudiler için kutsal bir alandı: Nablus, Yakup ve Yuşa'yla ilişkilendirilen kutsal şehir Shechem kentinin bir bölgesini kaplıyordu. Yerleşimciler, kendi görüşlerine göre Filistinliler tarafından kirletilmiş olan toprağı tekrar kutsallaştırmaya çalışıyorlardı. Yerleşim yerlerine, kentin diğer kutsal isimlerinden biri olan Elon Moreh ismini verdiler ve kutsal metinlerin çalışılması için demiryolu depolarını bir *yeshiva* haline getirmeye çalıştılar. Ayrıca Gush Emunim'e katılmayı kabul ettiler. *Garin* yasadışı olduğu için hükümet yerleşimcileri yerlerinden çıkartmaya çalıştı, ancak Gush, İsrail'in Birleşmiş Milletler'in işgal altındaki topraklardan çekilmesini talep eden beyanlarına uymasına gerek olmadığını düşünüyordu; çünkü Yahudiler diğer halkların yasalarıyla bağlı değildi. Hükümet zayıf ve tereddütlü görünüyorken, yerleşimciler İsrail'de kayda değer bir destek kazandı. Nisan 1975'te

[1] *A.g.e.*, 312.

Moshe Levinger yirmi bin Yahudinin Batı Şeria'ya yürüyüşüne liderlik yaptı. İsrail Savunma Bakanı Şimon Peres ile "savaş durum odası" dediği Elon Moreh'deki çadırından müzakere yaptı. IDF askerleriyle bir savaş vardı: atış yapılmadı, fakat taşlar fırlatıldı ve tüfek kabzaları kullanıldı. Sonunda Peres helikoptere bindi, Levinger ile çadırında karşı karşıya geldi ve toplantıdan sonra haham, yas tutmanın geleneksel bir simgesi olan beyaz gömleğini yırtarak dışarı fırladı. Seçimler yaklaşırken ve Peres dindar oyları kaybetmekten korktuğu için sonunda pes etti ve Aralık 1975'te Elon Moreh yerleşimcilerinden otuzunu yakındaki bir ordu kampına yerleştirmeyi kabul etti. Levinger zafer yürüyüşünde tezahürat yapan gençlerin omuzlarında taşındı.[1] İnce, saçları dökülmüş, dağınık sakallı, kalın gözlüklü ve omzunun üzerine asılmış bir silahla, Levinger yeni bir tür Yahudi kahramanı olmuştu. Bazıları için Yerleşimciler Tevrat âlimi Zaddik ve Hasid ile aynı seviyedeydi. Sekülerlerin desteğini de aldı. "Levinger, Siyonizmin dönüşünü simgeliyor" diyen emektar ve itirafçı terörist Geula Cohen devam etti. "Yahudiye'de ve Samaria'da [Batı Şeria'nın Kitabı Mukaddes'te geçen isimleri] bir mum gibi duruyor. O Siyonist devrimin lideridir."[2]

Şimdi adı Kedamim olarak değiştirilen Elon Moreh, sonunda, MÖ 164 yılında Makabi tarafından Kudüs'ün Selevkoslardan kurtarılması ve Tapınağın yeniden adanması için kutlanan bir bayram olan Hanuka mevsimi sırasında kuruldu. Gush Emunim'in mitolojisinde, *garin* yeni bir Hanuka, tanrısal bir atılım ve Tanrı için bir zafer haline geldi. Şekillendirici bir andı: akıntı tersine dönmüş görünüyordu; seküler Siyonizm ilahi iradeye teslim olmak zorunda kalmıştı. Levinger tarihi tekrar yoluna koymuştu.

---

1 Robert I. Friedman, *Zealots for Zion: Inside Israel's West Bank Settlement Movement* (New York, 1992), 20.

2 Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis," R. Scott Appleby (der.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East* (Chicago, 1997), 338.

1974-77 yılları Gush'un altın çağını işaret etti. Üyeler ülkeleri gezerek, konferanslar verdiler ve topraklara yerleşmeye hazır olan dindar ve seküler, genç erkek ve kadınları topladılar. Gush şubeleri tüm ülkede açıldı. Kadro Batı Şeria'nın tamamına yerleşim için bir ana plan hazırladı: amaç yüz binlerce Yahudiyi bölgeye getirmek ve dağların bütün stratejik mevkilerini kolonileştirmekti. Bölgenin coğrafyası, demografisi ve yerleşim konusunda uzmanlarla istişare edildi. Planlama ve propaganda için idari organlar kuruldu. Bunlardan bir tanesi yerleşim operasyonlarını organize eden Mate Mirtzai idi.[1] İşgalciler sıklıkla Levinger liderliğinde, eski, yıpranmış römorklarını gecenin bir saatinde ıssız bir Batı Şeria tepesine sürerdi. Ordu bunları atmak için geldiğinde, Knesset'teki sağcı partiler İşçi Partisi Hükümetini, devlet öncesi dönemdeki İngilizlerle aynı şekilde davranmakla suçlardı. Bu akıllıca bir stratejiydi. İsrail hükümeti artık zalim rolündeydi ve İsrail'in kahraman geçmişinin vücut bulmuş hali Gush yerleşimcileriydi.

Buna rağmen, Gush bu yıllarda sadece üç yerleşim birimi kurmayı başardı. Başbakan Yitzhak Rabin savaş sonrası dönemde Mısır ve Suriye'nin gönlünü almaya istekliydi ve küçük çaplı bölgesel tavizler vermeye hazırdı. O, Gush ve Sağın bileşik baskısına direnmeye devam etti. Fakat Gush, Batı Şeria'da büyük yürüyüşler ve gösteriler düzenleyerek propaganda çalışmalarına devam etti. 1975'te kalabalıklar işgal altındaki topraklarda Tevrat parşömenlerini taşıyıp, şarkı söyleyerek dans ederken ve alkış tutarken, sekülerler dindar Siyonistlere katıldı. Bağımsızlık Günü 1976'da Batı Şeria'da bir "pikniğe" katılan yaklaşık yirmi bin silahlı Yahudi Samariye'nin bir bölümünden diğerine yürüyordu.[2] Bu militan yürüyüşler ve gösteriler genellikle yeni bir yerleşi-

---

1 Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," 279; Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim," Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, 131-32.

2 Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," 280.

min kurulmasına veya başka bir yasadışı işgale denk getiriliyordu. Bütün bu eylemler bazı İsraillileri toprakları esasen Yahudilere ait olarak görmeye teşvik etti ve işgal altındaki topraklarda yerleşime karşı tabuyu yıkmaya yardım etti.

Gush pragmatik, akıllı ve becerikliydi. Ateistlere ve sekülerlere hitap ediyordu, ancak Ortodoks üyeleri için esasen dini bir hareketti. Haham Kook'tan kabalistik bir dindarlık miras almışlardı. Gush'un Yahudi toprakları olduğuna inandığı yerlerde bir yerleşim yeri kurmak, kutsallığın alanını genişletmek ve "Diğer Taraf"ın sınırlarını zorlamaktı. İlahi olanı kâfir dünyada yeni ve daha etkili bir biçimde var kılan gizli inayetin dışa dönük bir sembolü olan bir yerleşim, Hıristiyanların kutsallık olarak adlandırdığı şeydi. Isaac Luria'nın, bir gün dünyayı ve evreni dönüştürecek bir restorasyon eylemi, *tikkun* dediği şeydi.

Uzun yürüyüşler, tempolu yürüyüşler, ordu ile savaş ve yasadışı gecekondular vecd ve rahatlama hissi uyandıran bir ayin biçimiydi. Kookistler hem seküler öncülere hem de bilimsel Haredime karşı yıllarca aşağı hissettikten sonra, aniden, şeylerin merkezinde ve kozmik bir savaşın ön saflarında olduklarını hissettiler. Kurtuluşun gelişini hızlandırarak, evrendeki temel ritimlerle bir hissettiler. Gözlemciler, dua ettiklerinde, gözlerini sıkıca kapatıp yüzleri bükülmüş ve acı içinde ve yüksek sesle ağlayarak geriye ve ileriye salındıklarını kaydetti. Bunların hepsi Kabalistlerin, Yahudilerin ayinin esas önemini sembolik formuyla görmesini sağlayan emirlerden birinin yerine getirilmesi sırasında yoğun konsantrasyon çabası, *kawwanah* dedikleri şeyin işaretleriydi.[1] *Kawwanah* ile yapılan bir eylem, yalnızca ibadet eden kişiyi Tanrı'ya daha yakınlaştırmakla kalmaz, dünyevi ile ilahi olanı ayıran dengesizliği gidermeye yardımcı olur. Gush aktivistleri sadece bu vecdi dua ederken tecrübe etmediler; siyasi faaliyetlerini de aynı ışıkta gördüler. Yeni bir yerleşimin açılışında büyük bir kalabalığın önünde vaaz eden

[1] *A.g.e.*, 308.

ve ağlayan Haham Kook'un görüntüsü bir "vahiy" idi. Ordu Ramallah yakınlarındaki bir tepeden onları koparırken, işgalcilerin kanayan parmaklarıyla kutsal toprağa tutunarak, ibadet şallarına bürünmüş çığlık attıkları an da öyleydi.[1] Bunlar sadece politik anlar değildi. Aktivistler, bu olayların dünyevi kabuğundan gerçekliğin özündeki ilahi drama baktıklarına inandılar.

Böylece politika bir ibadet (*avodah*) eylemi haline gelmişti. Bir Yahudi sinagog hizmetine katılmadan önce, bir ayin banyosu olan *mikveh*de yıkanır. Aynı şekilde, Gush hahamları şunları açıkladı: "Tevrat'ın sırlarını araştırırken olduğu gibi, politikanın çukurlarına batmadan önce, kendimizi *mikveh*de arındırmalıyız."[2] Bu, manidar bir açıklama, çünkü Gush dindarlığının merkezindeki ikiliği gösteriyor. Politika Tevrat kadar kutsaldır, ancak –Büyük Kook'un çok önce belirttiği gibi– aynı zamanda bir çukurdur. 1967'den beri Kookistler, tarihsel olayların şokunu, Büyük Kook'un en sevdiği imge, bir "ışık patlaması" olarak deneyimlediler; aynı zamanda politik başarısızlıkların, yenilgilerin ve engellerin karanlığının da farkındaydılar. İsrail zaferleri büyük mucizeler olarak selamlandı, ancak bunları aynı zamanda modern teknoloji ve askeri uzmanlığın getirdiği de kabul edildi.

Bu nedenle Kookistler, kutsalın olduğu kadar dünyevi olanın da farkındaydılar. İlahi olana özlemleri söz dinlemez dünyevi realitenin donukluğu ve uzlaşmazlığı deneyimiyle dengelenmişti. İbadet ve aktivizmlerindeki aşırılık ve ıstırap bu sebeptendi. Görevleri, yaşamın tamamını –hatta bunlar en iffetsiz, en banal ve en sapık yönler olsa bile– kutsalın gölgeliğinin altına getirmekti. Fakat Hasidim'in sevinç ve yeni bir aydınlık bulduğu bu görevde, Gush'un coşkusu genellikle öfke ve kinle doluydu. Onlar modern çağın erkek ve kadınlarıydı. İlahi daha uzaktır ve artık birçoklarının düşündüğü gibi, dünyevi olanın baskılayan ve ısrarlı realite-

---

[1] *A.g.e.*, 300.

[2] *A.g.e.*, 315.

sini aşmak her şeyden önce bir zorunluluktur. Gush aktivistleri, seküler İsrail Devletindeki kişisel yabancılaşmalarını toprakları yabancı Araplardan almaya çalışarak atlattılar. Kendilerini köklerinden söküp İsrail sınırlarını aşarak ve uzun süre önce kaybedilen toprakları kolonileştirerek zihinlerini berraklaştırdılar. Eretz İsrail'e "dönüş," bir değeri ve kafa karıştırıcı şu andan daha temel olan bir zihin halini, yeniden elde etme girişimiydi.

Bu öfke ve fetih dinselliğinde bariz zorluklar var. 1977'de İsrail tarihinde ilk defa İşçi Partisi genel seçimlerde yenilgiye uğradı ve Menachem Begin liderliğindeki yeni sağ kanat Likud Partisi iktidara geldi. Begin, Ürdün Nehrinin her iki yakasında bir Yahudi devleti olmasını daima savunmuştu, bu nedenle seçim ilk başta Tanrı'nın başka bir eylemi gibi görünüyordu. Seçimden hemen sonra, Begin yaşlı Haham Kook'u Merkaz Harav'da ziyaret edip ayaklarında diz çöküp önünde eğildiğinde bu net olarak göründü. Bu "sürrealist sahnede" yer alan Daniel Ben Simon, "kalbimin içimde patladığını hissediyordum" diye sonradan hatırlıyordu. "[Kook'un] fantezilerinin ve hayal gücünün hakikaten gerçek olduğuna daha büyük ne ampirik kanıt olabilirdi."[1] Begin, Levinger'in içten bir hayranıydı, Gush Emunim'i "çok sevgili çocuklar" olarak adlandırmayı seviyordu ve şahin politikalarını açıklarken çoğunlukla İncil'den betimlemeler kullanıyordu.

Seçimlerden sonra Likud hükümeti işgal altındaki topraklarda büyük bir yerleşim girişimi başlattı. İsrail Toprak Komisyonunun yeni başkanı Ariel Şaron, yirmi yıl içinde Batı Şeria'ya bir milyon Yahudiyi yerleştirme niyetini ilan etti. 1981 yılı ortalarında Likud, bölgede 400 milyon dolar harcamış ve yaklaşık 18.500 yerleşimcinin yerleştirildiği yirmi yerleşim yeri inşa etmişti. Ağustos 1984'e gelindiğinde, Batı Şeria'nın dört bir yanındaki altı büyük kasaba da dahil olmak üzere yaklaşık 113 resmi devlet yerleşimi vardı. 46.000

[1] *Haaretz* (Nisan 14, 1986), Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York, 1988), 37.

militan Yahudi yerleşimciyle çevrilen Araplar korktu ve bazıları şiddete başvurdu.[1] Bu, devletin ziyadesiyle desteğini alan Gush Emunim için mükemmel bir siyasi ortam olmalıydı. 1978'de Raphael Eitan, her Batı Şeria yerleşimini kendi alanının güvenliğinden sorumlu kıldı ve yüzlerce yerleşimciyi topluluklarını korumak ve yolları ve alanları denetlemek için düzenli ordudan terhis etti. Onlara çok sayıda gelişmiş silah ve askeri teçhizat verildi. Mart 1979'da hükümet Batı Şeria'da vergi koyma, hizmet sunma ve işçi çalıştırma yetkisine sahip beş bölgesel konsey kurdu. Gush üyeleri, şimdi Batı Şeria yerleşimcilerinin yalnızca yüzde 20'sini oluşturdukları halde genellikle kilit rollere sahipti.[2] Etkili devlet yetkilileri haline gelmişlerdi, ancak yıllarca süren çatışmalar, ne kadar dost olsa da, Gush'un hükümete kuşkuyla yaklaşmasına sebep olmuştu ve Likud zaferinden sonra üyeler kendi yerleşim faaliyetlerini organize etmek ve birleştirmek için Amana'yı ("Sözleşme") ve kendilerine biraz bağımsızlık sağlamak için, Gush yerleşimleri konseyi Moetzet Yesha'yı kurdular.

Likud'la balayı kısa olduğu için, Gush kuşkucu olmakta haklıydı. 20 Kasım 1977'de, Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat barış sürecini başlatmak için Kudüs'e tarihi yolculuğunu yaptı ve ertesi yıl Begin ve Sedat Camp David Antlaşmalarını imzaladı. İsrail, 1967'de fethedilen Sina yarımadasını Mısır'a geri verecekti ve buna karşılık Mısır İsrail Devletini tanıdı ve ortak sınırları boyunca güvenliği garanti etti. Anlaşmalar, "Batı Şeria ve Gazze Şeridi" nin geleceği hakkında İsrail, Mısır, Ürdün ve "Filistin halkının temsilcileri" arasında gelecekte yapılacak olası bir görüşmeler için "Barış Çerçevesi"ne ulaşmayı umdu. Her iki taraf için de Camp David pragmatik bir anlaşmaydı. Mısır önemli topraklarını geri

---

1 *A.g.e.*, 47.

2 Lustick, "Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse," Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, 141.

aldı ve İsrail bir ölçüde barış elde etti. Sina kutsal toprak değildi; Eski Ahit'te tarif edilen Vaat Edilmiş Toprakların sınırları içine dahil değildi. Begin Batı Şeria'yı Araplara geri verme konusunda herhangi bir sorun olmadığı konusunda daima kararlıydı; başka hiçbir Arap devleti onları tasvip etmeyeceğinden, Barış Müzakereleri için Çerçevenin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğinden emindi. Camp David anlaşmasının imzalandığı gün Begin, hükümetin Batı Şeria'da yirmi yeni yerleşim yeri kuracağını açıkladı.

Bu, dindar Siyonistleri, Gush Emunim'i veya genel olarak İsrail sağını yatıştırmadı. 8 Ekim 1979'da, yeni Tehiya ("Rönesans") partisi, Haham Kook'un iyi dilekleiyle ile Camp David'le savaşmak ve daha fazla bölgesel tavizleri önlemek için resmi olarak kuruldu. Dindar ve seküler radikaller artık aynı siyasi partide birlikte çalışıyorlardı. 1981'de, Kookist ve eski Gahelet üyesi Harm Drukman, Batı Şeria'da daha fazla yerleşim yeri için daha fazla baskı kurmak amacıyla kendi Morasha ("Miras") partisini kurdu. Gush için Camp David barış anlamına gelmiyordu. *Şalom* ("barış") ve *şiemut* ("bütünlük") kelimeleri arasındaki etimolojik bağlantıyı işaret ettiler: gerçek barış, toprak bütünlüğü ve bütün İsrail topraklarının korunması anlamına geliyordu. Hiçbir uzlaşma olamazdı. Gush, Haham Eliezer Waldman'ın dediği gibi, İsrail tüm dünyanın kaderinin bağlı olduğu kötülüğe karşı savaşa girdi:

> Kurtuluş yalnızca İsrail'in Kurtuluşu değil, tüm dünyanın Kurtuluşudur. Fakat dünyanın Kurtuluşu İsrail'in Kurtuluşuna bağlıdır. Bundan bizim tüm dünya üzerindeki ahlaki, manevi ve kültürel etkimiz ortaya çıkıyor. Tüm insanlığa bereket, topraklarının bütününde yaşayan İsrail halkından gelecek.[1]

Fakat bu mitsel buyruğu, pragmatik, seküler çizgiler üzerinde çalışan bir dünyada uygulamak olanaksız görünüyordu.

---

[1] *Artzai*, 3, 1983, in Lustick, *For the Lord and the Land*, 82-83

Her ne kadar Begin'in söylemleri şahin ve Eski Ahit'e dayansa da, *mitos*un politikanın pratik *logos*una müdahale etmesine izin vermeye niyetli değildi. En başından beri, verimlilik ve etkililik modern ruhun parolaları olmuştu. Mutlak ilkeler, pratik politik etmenlere ve politikalara uymalıdır. Begin barış sürecini isteyen ABD ile arasını iyi tutmak zorundaydı.

Bu, modern siyasi dünyada Tanrı için savaşmaya çalışan köktendincilerin daima ana problemlerinden biri olacaktı. Gush Emunim bu yıllarda bazı kazanımlar elde etti. 1978 yılında Sorbonne ve Merkaz Harav'ın mezunlarından Shiomo Aviner, Doğu Kudüs'ün Müslüman kısmında Ateret Cohanim ("Rahiplerin Tacı") *yeshivayı* kurdu. *Yeshiva*, şimdi İslam dünyasının üçüncü kutsal yeri olan Kubbetüs Sahra tarafından çevrilmiş Tapınak Dağına yukarıdan bakıyordu ve *yeshivanın* amacı, Mesih'in gelişine hazırlık ve Tapınağın antik yerleşiminde yeniden inşası için, Eski Ahit'te anlatılan Tapınak için yapılan hahama yakışır kültleri ve fedakarlıkları anlatan kutsal metinleri çalışmaktı. Yeni bir Yahudi Tapınağı Müslüman mabedinin tahrip edilmesi anlamına geldiğinden, *yeshiva*nın kuruluşunun kendisi kışkırtıcıydı, Ateret Cohanim, İsrail'in 1967'de uluslararası toplumu hiçe sayarak topraklarına kattığı Eski Kudüs kentinde bir yerleşim projesi başlattı. *Yeshiva* gizlice Müslüman mahallesinde Arap topraklarını satın almaya ve Arap Kudüs'te güçlü bir Yahudi varlığı oluşturmak için oradaki eski sinagogları yeniden inşa etmeye başladı.[1] Bu yıllarda yapılan ikinci kazanım, Gush Emunim'in İsrail Yüksek Mahkemesinin Nablus'un güneydoğusunda bulunan Elon Moreh'teki yeni yerleşim biriminin yıkılmasını öngören bir karara karşı 1979 yılında gerçekleşti. Gush Emunim iç savaş ve açlık greviyle tehdit etti ve nihayet Ocak 1980 sonlarında kabine, mevcut yerleşimlerin korunması için araçlar bulmak ve Yüksek Mahkeme tarafından öngörülen kısıtlamalar dahilinde yeni fırsatlar yaratmak için özel bir komite kurdu. 15 Mayısta hü-

[1] Heilman, "Guides of the Faithful," 339.

kümet, Batı Şeria'da elli dokuz yeni yerleşim yeri kurmak için beş yıllık bir plan yapıldığını açıkladı.[1]

Fakat bu münferit başarılara rağmen, Gush Emunim'in ihtişam günleri sona erdi. Yeni barış İsrail halkı arasında popülerdi ve 1982'de Gush ciddi bir yenilgi yaşadı. Camp David Anlaşmalarına uymak için İsrail, Sina kıyılarında İşçi Partisi hükümeti tarafından kurulmuş gelişen bir seküler kent olan Yamit yerleşimini boşaltmıştı. Moshe Levinger Siyonizmin "barış virüsü" tarafından enfekte olduğunu ifade etti.[2] Binlerce Batı Şeria yerleşimcisini terk edilmiş evlerde kamp kurdukları ve IDF'yi onları zorla dışarı çıkarması için kışkırttıkları Yamit'e geri götürdü. Bu umutsuz bir adımdı. Levinger yerleşimcilere, 960 erkek, kadın ve çocuğun Romalılara teslim olmak yerine Masada Kalesinde intihar ettikleri Roma'ya karşı Yahudi savaşlarını (66-72 MS) hatırlattı. Gush hahamları, şehit olmanın aleyhinde hüküm veren İsrail'in iki baş hahamına danıştı ve buna rağmen bir kez daha Haham Levinger yas giysilerini giydi.[3] Yerleşimcileri uzaklaştırmak için IDF geldiğinde hiçbir Yahudi kan dökülmedi; ancak Gush bir gösteri için hazırlanmıştı ve bir an için dindar ve seküler İsrailliler savaş meydanının karşı taraflarında duruyor gibiydi.

Yamit'teki son direniş korkunç bir gerçeği inkâr için şuursuz bir manevra olabilir. Kookistlerin o kadar güvenle bekledikleri Büyük Uyanış gerçekleşmemişti; belki Kurtuluş hiç de yakında değildi? Böyle ödlekçe bölgesel tavizler veren bir devlet nasıl kutsal olabilirdi? Gush'un dindar üyeleri daha umutsuz tedbirlere yol açabilecek mesiyanik bir umudun "büyük hayal kırıklığını" yaşıyorlardı. En iyi çabalarına rağmen, Gush Tanrı'nın politikasının gerçek dünyada çalışmasını sağlayamadı. Sina'dan çekilmeden kısa süre önce, bu terk edilme hissini daha da arttıracak olan bir olay oldu;

---

1 Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," 281.

2 Heilman, "Guides of the Faithful," 341.

3 Friedman, *Zealots for Zion*, 41.

Haham Kook öldü. Kook'un tartışmasız halefi olarak tek bir figür ortaya çıkmadı ve hareket bölündü. Bazıları İsrail'in gerçek ruhunu canlandırmak için sabrı, dua etmeyi ve eğitime yeni bir odaklanmayı savundu. Diğerleri şiddete hazırdı.

Begin Camp David'e karşı dindar muhalefetle karşı karşıya gelmede yalnız değildi. Kendisinin Mısır'daki mevkidaşı olan Enver Sedat, o ülkedeki Müslüman muhalefetle görüştü. Sedat'ın barış girişimi onu Batıda sevilen ve hayran olunan biri yaptı, ancak barış toplumun birçok kesiminde popüler olmasına rağmen, Mısırlılar cumhurbaşkanları hakkında daha karmaşık duygular hissettiler. Altı Gün Savaşının felaketine rağmen, Nasır halkının büyük bir kısmı tarafından sevilmişti. Sedat aynı duyguyu hiçbir zaman uyandıramamıştı. Her zaman siyasi açıdan hafif olduğu düşünülmüştü ve 1971'de iktidara geldiğinde kendisine yönelik bir saray darbesini alt etmek zorunda kalmıştı. Bununla birlikte, 1973 Yom Kippur Savaşının karşılaştırmalı başarısı, Sedat'ın meşruiyetini sağlamak için çok şey yaptı.[1] Savaş alanında kendini kanıtlayan ve Arapların güvenini yeniden kazanan biri olarak halkını, Mısır'a yardım edeceğini ve Batı ile ilişkileri onaracağını düşündüğü barış sürecine sokmayı başardı.

1967 yenilgisinden sonra Nasır sosyalizmden bir dereceye kadar geri çekildi ve Birleşik Devletler'le bir yakınlaşma başlattı. Ortadoğudaki yeni dindar havayı da kabul etti ve Müslüman Kardeşler hapishanede olmasına rağmen, Nasır konuşmalarını bir kez daha İslami referanslarla süslemeye başladı. Bu iki eğilim Sedat'ta daha da belirginleşti. 1972'de Nasır tarafından yerleştirilen 1500 Sovyet danışmanını görevden aldı ve Yom Kippur Savaşından sonra Mısır'ı kapitalist dünya pazarına açmak için yeni bir politika duyurdu. Bu yeni ekonomik girişimi *infitah* ("Açık Kapı") olarak nitelendirdi.[2] Ancak Sedat ekonomist değildi ve her zaman Mısır'ın

---

[1] Mohamed Heikal, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat* (Londra, 1984), 36-39.

[2] *A.g.e.*, 94-96.

Aşil topuğu olmuş olan finansal sorunları *infitah* tarafından daha da kötüleştirildi. Mısır'ı tamamen dışarıya açtı: döviz ve yabancı ithalat ülkeye dökülmeye başladı. Batılı yatırımcılar avantajlı vergi anlaşmalarıyla cezbedildi ve Mısır ABD'ye daha da yaklaştı. Açık Kapı ayrıca yükselen burjuvazinin küçük bir kısmına fayda sağladı ve birkaç Mısırlı çok para kazandı. Ancak büyük çoğunluk sıkıntı çekti. Kaçınılmaz olarak, Mısırlı işletmeler bu yabancı rekabetle başa çıkamadı; Yolsuzluk vardı ve elitlerin gösterişli tüketimi, yoğun bir tiksinti ve hoşnutsuzluk uyandırdı. Gençler özellikle yabancılaşmış hissettiler. Onların sadece yüzde 4'ü iyi bir iş bulma umuduna sahipti; geri kalanı boş zamanlarında –genellikle acemi bir şekilde– taksi şoförü, tesisatçı ve elektrikçi olarak ek işte çalışarak takviye yapmak zorunda kaldıkları çok yetersiz kamu sektörü maaşlarıyla hayatta kalmak zorunda kaldılar. İyi bir konaklama yanına yaklaşılmaz bir şekilde pahalıydı ve bu genç bir çiftin genellikle evlenip yuvalarını kurmak için yıllarca beklemek zorunda kaldığı anlamına geliyordu. Tek umutları göçtü. Yüz binlerce Mısırlı iyi bir gelir elde edebilecekleri, ailelerine para gönderebilecekleri ve gelecek için tasarruf yapabilecekleri, zengin petrol ülkelerinde iş bulmak için uzunca bir süre evden ayrı kalmak zorunda kaldılar. Köylüler de ancak bir ev inşa etmek veya bir traktör almak için yeterli paraya sahip olduklarında geri dönecek şekilde, Körfeze olan bu göçe katılmışlardı.[1] *İnfitah*, Sedat'ı Batıya sevdiriyordu, ama çoğu Mısırlının kendi ülkelerinde yaşamaktan aciz kaldığı ve sürgüne zorlandığı anlamına geliyordu.

Amerikan iş dünyası ve kültürü kökleştikçe, Mısır pek çok Mısırlıya yabancılaşmış ve Batılılaşmış görünmeye başlamıştı. Sedat da halkının birçoğundan uzaklaşıyordu. O ve eşi Cihan harikulade bir Batılı yaşam tarzına sahipti, sıklıkla yabancı ünlüler ve film yıldızlarıyla eğlendikleri görülüyordu,

---

1 Gilles Kepel, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt* (çev. Jon Rothschild; Londra, 1985), 85; Heikhal, *Autumn of Fury*, 94-97.

alkol kullandıkları biliniyordu ve nüfusun çoğunluğunun katlandığı sıkıntılardan uzak milyonlarca dolarlık maliyetle yenilenmiş sayısız görkemli evlerde lüks içinde yaşıyorlardı. Bu, Sedat'ın özenle geliştirdiği dindar imajına ters düşüyordu. Sünni gelenekte iyi bir Müslüman idareci, kendisini halktan ayırmamak, sade ve tutumlu olarak yaşamak ve zenginliğin toplumda olabildiğince eşit dağıtılmasını sağlamakla emrolunmuştu.[1] Kendisini "Dindar Başkan" olarak adlandırarak ülkedeki yeni dini havayla kendisini uyumlaştırmaya çalıştı ve günde beş kez namaz kılmak için secdeye gittiğini göstermek için alnında belirgin bir "kül işareti"yle basını camilerde onu fotoğraflamaya teşvik ederek, Sedat kaçınılmaz olarak, Müslümanları kendi fiili davranışlarıyla ideal arasında övücü olmayan karşılaştırmalar yapmaya davet etti.

Yine de görünürde Sedat dinle iyi geçiniyordu. Rejimi için Nasır'dan farklı bir kimlik yaratması gerekiyordu. Mehmed Ali zamanından beri Mısırlılar defalarca modern dünyaya girmeye ve kendi nişlerini orada bulmaya çalışmışlardı. Batıyı taklit ettiler, Batı politikalarını ve ideolojilerini benimsediler, bağımsızlık için savaştılar ve kültürlerini modern Avrupa çizgilerinde yeniden düzenlemeye çalıştılar. Bu girişimlerin hiçbiri başarılı olmamıştı. İranlılar gibi birçok Mısırlı da "özüne dönme" ve modern fakat belirgin bir şekilde İslami kimlik oluşturma zamanının geldiğini hissetti. Sedat bunu çıkarına kullanmaktan mutluydu. İslamı Batı modelinde devlete sıkı sıkıya bağlı bir sivil din yapmaya çalışıyordu. Nasır İslamcı gruplara zulmederken, Sedat onların kurtarıcıları gibi görünüyordu. 1971-1975 yılları arasında hapishanelerde ve kamplarda çürümüş olan Müslüman Kardeşleri yavaş yavaş serbest bıraktı. Nasır'ın dini grupları kontrol altına alan katı yasalarını rahatlattı ve bir araya gelmelerine, vaaz vermelerine ve yayın yapmalarına izin verdi. Müslüman

[1] Bu, Sünnilerin saygı duyduğu, reşid halifelerin dördüncüsü ve Şiiliğin İlk İmamı Ali bin Ebu Talib'in öğretisi olmuştu. Asaf Hussain, *Islamic Iran, Revolution and Counter-Revolution* (Londra, 1985), 55

Kardeşlerin kendisini tamamen işleyen bir siyasi topluluk olarak yeniden kurmasına izin verilmedi, ancak Kardeşler kendi dergileri *el-Dawah*'ı ("Çağrı") çıkarabildiler ve vaaz verebildiler. Çok cami yapıldı ve İslama yayınlarda daha fazla yer verildi. Sedat ayrıca kampüslerin kontrolünü sosyalistler ve Nasırcılardan almaya teşvik etmek için İslami öğrenci gruplarına kur yaptı. Nasır dini bastırmaya çalışmış ve bu cebri politikanın verimsiz olduğunu tespit etmişti. Bu, Seyyid Kutub tarafından teşvik edilen daha aşırı dindarlığa yol açmıştı. Şimdi Sedat dine el koymaya ve onu kendi amaçları için kullanmaya çalışıyordu. Bunun da aynı zamanda trajik bir yanlış hesaplama olduğu ortaya çıkacaktı.

Ancak ilk başlarda Sedat'ın politikası bir başarı gibi görünüyordu. Mesela Müslüman Kardeşler dersini almış gibi gözüküyordu. Hapisten çıkan eski nesil liderler, Seyyid Kutub ve Gizli Aygıt'ı reddetmeye kararlı görünüyordu ve Hasan el-Benna'nın şiddete başvurmayan, ıslah edici politikalarına geri dönmek istediler. Kardeşler, İslami hukuk tarafından yönetilen bir devlet istedi, ancak bunu yalnızca barışçıl ve yasal yöntemlerle başarılabilecek uzun vadeli bir hedef olarak gördüler.[1] Ancak Kardeşlik, Cemiyetin bozulmamış ruhuna geri döndüğünü iddia etse de, şimdi aslında çok farklı bir organizasyondu. Benna özellikle çalışan ve orta sınıflara hitap ederken, 1970'lerde akademisyenlerin bazen neo-Kardeşlik diye adlandırdıkları yeni yapı, Sedat'ın Açık Kapı politikasından yararlanmış burjuvazinin üyelerini kendine çekti. Müreffeh, rahat ve rejimle işbirliği yapmaya hazırdılar. Bu yeni Kardeşlik, Sedat'ın Mısır'ına giderek daha fazla yabancılaşma hisseden ve bezdirici bir yoksunluğa maruz kalmış olan çoğunluğa hitap etmeyecekti. Rejime karşı izin verilen başka herhangi bir muhalefetin yokluğunda, en hoşnutsuz olanların çoğu daha aşırı bir İslami alternatif arayacaktı.[2]

---

[1] Kepel, *Prophet and Pharaoh*, 125-26.

[2] Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam, A Reader* (Princeton, N.J., 1996), 153-54.

Ancak kısa süre sonra Sedat'ın politikaları neo-Kardeşliği de düşmanlaştırdı. Her ay, yaklaşık 78.000 tirajı olan dergileri *el-Dawah*, İslamın dört "düşmanı" hakkında haberler yayımladı: Batı Hıristiyanlığı (alışılmış olarak *al-Salibiyye*, algılanan emperyalizmi vurgulamak için Haçlılar), komünizm, sekülarizm (Atatürk tarafından temsil edilen) ve Siyonizm. Özellikle "Yahudilik," diğer üç düşmanla kopmaz şekilde birbirine bağlanan nihai nefret olarak görüldü. *El-Dawah*'daki makaleler, Kuran'da, Medine'de Peygamber'e karşı isyan eden Yahudilerin anlatıldığı bölümleri aktardı ve Yahudi inancından olumlu bahseden diğer ayetleri görmezden geldi.[1] *El-Dawah*'nın anti-Semitizminin Peygamber'e geri dönüş olduğu öne sürüldü, ancak İslami kaynaklara değil Siyon Protokollerine (*The Protocols of the Elders of Zion*) ağırlıklı olarak dayanan yakın zamandaki bir İslami yenilikti. Bu nedenle Yeni Kardeşlerin Camp David'den sonra Sedat'a sadık kalması olanaksızdı. 1978 boyunca *Dawah*, rejimin İslami meşruiyetini sorguladı. Mayıs 1981'deki sayının kapağı, Kubbetüs Sahra'yı bir zincir ile çevrili ve Davud Yıldızını gösteren bir asma kilit ile kilitli olarak tasvir etti.[2]

Fakat Sedat'ın Kudüs'ü ziyareti sırasında daha aşırı bir Müslüman hizip ortaya çıkmıştı. Liderleri, seçkin bir din âlimi ve eski hükümet bakanlarından Muhammed el-Dhahabi'yi öldürdükleri için yargılanıyorlardı. Mısırlılar, bu genç Müslümanların, İslamiyetin ilk dört "*Raşit*" halife çağından beri gerilediğini ve bu tarihten sonraki tüm İslami gelişmelerin sadece putperestlik olduğunu ve cumhurbaşkanı ve dini müesses nizam da dahil olmak üzere Mısır'ın tamamının *cahiliyye*ye ait olduğunu ileri sürdüklerini duyunca şok olmuştu. Hizip bu *cahili* toplumunun yok edilmesi gerektiğini ve Kuran ve Sünnete dayanan gerçekten Müslüman bir toplumun bunun kalıntıları üzerinde inşa edilmesi gerektiğini ilan etti. Tanrı yeni bir kanun ortaya koymak ve Müs-

[1] Kuran 2:47, 5:64, 78, kıyaslayın 61:6, 29:46, 2:129-32.

[2] Kepel, *Prophet and Pharaoh*, 113.

lüman tarihini doğru bir yola sokmak için hizbin kurucusu Şükri Mustafa'yı seçmişti.[1]

Şükri, Müslüman Kardeşler Cemiyeti broşürlerini dağıttığı için, Nasır rejimi tarafından 1965'te yirmi üç yaşındayken tutuklanmış ve hapsedilmişti.[2] Bu önemsiz suç için altı yıl boyunca Nasır'ın kamplarında Mevdudi ve Kutub'u okuyarak geçirmiş ve genç kardeşlerin çoğu gibi fikirlerine kapılmıştı. Hapishanelerde, bu daha aşırı Müslümanlar Kutub'un talep ettiği katı ayrımı uyguluyorlardı. Diğer mahkûmlardan ve daha yaşlı, daha ılımlı Kardeşlerden çekip, onların *cahili* olduklarını ilan ettiler. Ancak bazıları görüşlerini gizli tutmaya karar verdi. Kutub, öncülerinin *cahili* topluluğuna karşı bir *cihad* başlatmaya hazır olmasının çok uzun bir zaman olacağına inanıyordu. Önce Muhammedi programın ilk üç aşamasınından geçmeli ve kendilerini manevi olarak hazırlamalıydılar. Hapishanelerdeki genç aşırılıkçılardan bazıları, şu an "zayıflık" durumunda olduklarını ve kötü rejime karşı hiçbir şekilde meydan okuyamayacaklarına karar verdiler. Şu an için onlar zaman olgunlaşıncaya kadar *cahiliye*de normal bir yaşam sürdürmeye devam edecekti. Bununla birlikte Şükri, "tamamen ayrılma"yı (*mufsalah kamilah*) savunan daha ateşli gruba mensuptu: hiziplerine katılmayan herkes bir kâfirdi ve gerçek müminlerin onunla hiçbir ilişkisi olamazdı. Diğer mahkûmlarla konuşmayı reddediyorlardı ve sık sık aralarında yumruklaşmalar oluyordu.[3]

Şükri, 16 Ekim 1971'de Abu Zabal kampından serbest bırakıldığında, Müslüman Cemaati adını verdiği yeni bir grup kurdu. Üyeler Kutub'un öncüleri olduklarına ve programını gerçekleştirmek için kendilerini adamış olduklarına inanmışlardı. Buna bağlı olarak cihada hazırlanmak için ana-akım toplumdan çekildiler. Mısır toplumunun tamamı yozlaşmış olduğundan, camilerde ibadet etmeyi reddettiler ve

---

1 *A.g.e.*, 78-84.

2 *A.g.e.*, 72

3 *A.g.e.*, 74-76

dindar ve seküler müesses nizamı aynı şekilde tekfir ettiler. Bazıları Şükri'nin memleketi Asyut'un çevresindeki çöllere ve dağ mağaralarına göç etti. Çoğu, büyük şehirlerin etekle-rinde, gerçekten İslami bir yaşam sürdürmeye çalıştıkları fakir ve en yoksun mahallelerde döşeli odalarda yaşıyordu. 1976 yılına gelindiğinde, Müslümanlar Cemiyetinin Tanrı'nın, *cahiliye*nin kalıntıları üzerinde saf bir *ümmet* oluş-turmak için onları seçtiğine inanmış yaklaşık iki bin kadın ve erkek üyesi vardı. Onlar Tanrı'nın elindeydi. Şimdi onlar inisiyatifi almışlardı, geri kalanını Tanrı yapacaktı. Polis Ce-miyeti dikkatle izledi ancak onları zararsız kaçıklar ve top-lumdan kopmuş kimseler olarak değerlendirip göz ardı etti.[1] Ancak Sedat ve danışmanları bu genç, umutsuz köktendinci-lerin hayatlarına bakmaya tenezzül etmiş olsalardı, bu Müs-lüman toplulukların Açık Kapı politikasının ters bir görün-tüsü olduğunu ve modern Mısır'ın gölge tarafını yansıttığını görebileceklerdi.

Şükri'nin Mısır toplumunun tamamını tekfir etmiş olması çok uç olabilir, fakat tamamen temelsiz değildi. Sedat'ın Mı-sır'ında birçok cami inşa edilmiş olsa da, çoğunluk umutsuz yoksulluk içinde sürünürken servetin küçük bir seçkin tara-fından gasp edildiği bu ulusta İslami hiçbir şey yoktu. Cemi-yetin üyelerinin kentlerin en umutsuz mahallelerine yaptık-ları *hicret* ya da "göç," Mısır'da onlar için bir yer olmadığını, bu nedenle kendi ülkelerinin dışına çıkarıldıklarını hisseden birçok genç Mısırlının sıkıntılı durumunuda ortaya koydu. Cemiyetin komünleri, diğer pek çok Mısırlı genç gibi, Şük-ri'nin Körfez ülkelerine gönderdiği genç erkekler tarafından idame ettirildi. Cemiyetin birçok üyesi bir üniversite eğitimi almıştı, ancak Şükri tüm seküler öğrenimin zaman kaybı ol-duğunu ilan etti; Müslümanlara gereken tek şey Kuran idi. Bu başka bir aşırı durumdu, ama içinde gerçeğin bir parçası vardı. Birçok Mısırlının 1970'lerde aldığı eğitim, onlar için tamamen faydasızdı. Yalnızca eğitim öğretim ve yöntemleri

[1] *A.g.e.*, 76-78.

fena halde yetersiz değildi, üniversite derecesi mezunlarının iyi bir iş bulmasını sağlayamıyordu bile: Yabancı bir hanedeki bir hanımefendinin hizmetkârının üniversite hocasından daha fazla kazanması muhtemeldi.[1]

Cemiyet düşük profili koruduğu sürece rejim onları kendi başlarına bıraktı. Ancak 1977'de Şükri kabuğunu kırdı. Kasım 1976'da rakip İslamcı gruplar Cemiyetin bazı üyelerini ayarttı ve Şükri'nin gözünde bu diğer gruba geçenler ölümü hak etmiş mürtedlerdi. Müritleri onlara karşı bir dizi baskın düzenledi ve sonuç olarak Cemiyetin on dört üyesi cinayet girişiminde bulunduğu için tutuklandı. Şükri hemen saldırıya geçti. 1977 yılının ilk altı ayında arkadaşlarının serbest bırakılması, gazetelere makaleler gönderilmesi ve radyo ve televizyonda yayın yapılması için seferberlik başlattı. Bu barışçıl yöntemler başarısız olduğunda Şükri şiddete başvurdu. 7 Temmuzda Cemiyeti sapkın olarak açıkça suçlayan bir broşür yazan Muhammed el-Dhahabi'yi kaçırdı. Kaçırma olayından bir gün sonra, Şükri üç Mısır gazetesinde ve diğer birçok Müslüman ülkede, New York, Paris ve Londra'da bir tebliğ yayınladı. Müritlerinin derhal serbest bırakılmasını ve basında çıkan olumsuz yayınlar nedeniyle kamuoyu önünde Cemiyetten özür dilenmesini ısrarla talep etti ve rejimin yasal sistemini ve istihbarat servislerini araştırmak için bir komitenin kurulmasını istedi. Sedat'ın, gizli polisinin yöntemlerine ilişkin herhangi bir tartışmaya izin verme şansı yoktu: Şükri, açıkça başkaldırdığı devletin niteliğini anlamamıştı. Dhahabi'nin cesedi birkaç gün sonra bulunduğunda Şükri ve yüzlerce müridi tutuklanmıştı. Hızlı bir mahkemeden sonra, Şükri'nin kendisi ve Cemiyetin önde gelen beş üyesi idam edildi. Basın, retçi ve kınayıcı ideolojisi yüzünden bu hizibi *Takfir wal Hijrah* ("Tekfir ve Göç") olarak adlandırdı.[2] Diğer birçok köktendinci teoloji gibi, öfke ve marjinalleşmenin deneyiminden ortaya çıkmıştı, ancak

[1] *A.g.e.*, 85-86, 89-91.

[2] *A.g.e.*, 94-99.

Şükri'nin hikâyesi, böylesi bir hareketi sadece delilik olarak suçlamanın her zaman doğru olmadığını bize hatırlatıyor. Dengesiz ve trajik bir şekilde hatalı olsa da, Şükri, Sedat'ın Batıda böylesine coşkunlukla selamlanan yeni Mısır'ının karanlık tarafını yansıtan bir karşı kültür yaratmıştı. Gerçekte olan biteni çarpıtılmış, abartılı bir biçimde ortaya koydu ve artık kendilerinin olmadığını hissettikleri bir ülkedeki çok sayıda genç Mısırlının yaşadığı yabancılaşmayı dile getirdi.

Aynı derecede manidar fakat daha başarılı ve kalıcı olan Sedat'ın başkanlığı sırasında üniversite kampüslerinde egemen olan İslami öğrenci topluluğu olan *jamaah al islamiyyah* (*cemaat*) idi. Şükri'nin cemiyeti gibi, *cemaat* de kendilerini Kutub'un öncüleri olarak gördü; bununla birlikte, ana-akımdan radikal bir şekilde geri çekilmemişlerdi, fakat kendi ihtiyaçlarına kayıtsız gibi görünen bir toplumda kendileri için İslami bir alanı yaratmaya çalıştılar. Mısır üniversiteleri Oxford, Harvard ya da Sorbonne gibi değildi. Bunlar acı bir şekilde fakir tesisleri olan devasa, kalpsiz kitle tesisleriydi. 1970-1977 yılları arasında öğrenci sayısı 200.000'den yarım milyona çıktı. Sonuç olarak müthiş bir kalabalık vardı. İki ya da üç öğrenci bir koltuk paylaşmak zorunda kalacaktı ve ders salonları ve laboratuarlar ağzına kadar dolu ve özellikle mikrofonlar sık sık kırılmış olduğu için öğretmenin sesini duymak neredeyse imkânsızdı. Aşırı kalabalık, çoğu geleneksel bir geçmişten gelmiş ve erkek öğrencilerle sıralarda veya öğrencileri aynı derecede kalabalık olan kalacakları yurtlara geri götüren otobüslerde tıkış tıkış oturmayı tahammül edilmez bulan kadın öğrenciler için özellikle zordu. Öğrenme ezbere dayalıydı ve sınavlarda başarı profesörler tarafından verilen ders notlarının ve el kitaplarının mekanik bir şekilde kusulmasını gerektiriyordu. Beşeri bilimler, hukuk ve sosyal bilimler "çöp fakülteleri" olarak biliniyordu ve neredeyse kıymetleri sıfıra inmişti. Kişisel eğilimleri ne olursa olsun, yetenekli öğrenciler tıp, eczacılık, dişçilik, mühendislik veya ekonomi okumak zorunda kalacaklardı veya

kendilerini eğitim için en kötü profesörlerin eline bırakacaklar ve mezuniyet sonrası makul bir iş bulma ihtimalleri daha az olacaktı. Bu ortamda, öğrenciler insanlığın veya toplumun sorunları hakkında yaratıcı bir şekilde düşünmek için eğitilmiyorlardı. Bunun yerine, bilgiyi pasif ve ruhsuz bir şekilde özümsemek zorundaydılar. Bu nedenle modern kültüre girişleri kronik olarak yüzeyseldi ve dini inançlarını ve uygulamalarını tamamen dokunulmadan bıraktılar.[1]

Cemaat birkaç kitap ya da broşür üretti; ancak 1980'de İsam al-Din el-Aryan tarafından *el-Dawah* için yazılan bir makale ana fikirlerini özetledi. Seyyid Kutub açık bir ilham kaynağıydı; *Cemaat*, Mısırlıların ülkeye uzunca bir süredir hâkim olan Batılı ve Sovyet ideolojilerini sallamalarının ve İslama dönmelerinin tam zamanı olduğuna inanıyordu. Mısır hâlâ gerçekte kâfirler tarafından kontrol ediliyordu ve büyük bir dini uyanış olmadıkça gerçek bir bağımsızlık mümkün olamayacaktı.[2] *Cemaat* kendilerini fikirlerinin tartışılmasıyla sınırlamadı, fakat İslami ideolojiyi kendi koşullarına göre yaratıcı ve pratik olarak uygulamaya geçirdi. 1973'te öğrenciler büyük üniversitelerde yaz kampları kurmaya başladı.[3] Kuran çalıştılar, geceleri beraber ibadet ettiler, İslamın Altın Çağı, Peygamber'in hayatı ve dört *raşid* halife hakkında vaazlar dinlediler. Gün boyunca spor etkinlikleri ve savunma sanatları için sınıflar vardı. Birkaç hafta boyunca öğrenciler tamamen İslami bir ortamda yaşadı, düşündü ve oynadı. Bir bakıma, geçici bir *hicret*, ana-akım toplumdan Kuran'ı yaşayabilecekleri ve kendi yaşamları üzerindeki etkisini deneyimleyebilecekleri bir dünyaya göçtü. Kuran'ın öğretilerini gerçekten onaylayan bir ortamda yaşamanın nasıl bir şey olduğunu öğrendiler. Kamplar, rejimin otantik Müslüman hayatının aksine, onlara İslami bir ütopyanın tadını verdi. Vaizler ve konuşmacılar Avrupa'da ya da Amerika'da güzel

1 *A.g.e.*, 135-38.

2 *A.g.e.*, 152-55.

3 *A.g.e.*, 138-39.

çalışabilmiş, ancak Mısır'da yalnızca zenginlerin yararına çalışan modern deneyin hayal kırıklığını tartıştılar.

Öğrenciler üniversite hayatına döndüklerinde bu deneyimlerinin bir kısmını kampüste hayata geçirmeye çalıştılar. Kadın öğrencileri, toplu taşıma araçlarında sıklıkla uğradıkları tacizden kurtarmak için minibüs hizmeti sağladılar. Aynı nedenle amfilerde kadınlar ve erkekler için ayrı sıralar olmasında ısrar ettiler ve hem kadınlar hem de erkeklerin İslam kıyafetler giymesini savundular. Batı tarzı randevularda hoş karşılanmayan, uzun, gizleyen cüppeler, (ekonomik nedenlerle evlilik bir seçenek olmadığı için) cinsel bastırılmışlık Mısır gençliği için büyük bir sorun olduğundan, geleneksel tarz bir toplumda daha kullanışlıydı. *Cemaat*, öğrencilerin gürültülü, kalabalık öğrenci yurtlarında bulmaları imkânsız olan bir olanak sağlayarak, camilerde sessizce çalışabilecekleri etüt saatleri düzenledi. Bu politikalar etkili oldu. Bir öğrenci, ilk başta utangaçlığını atmak için bir amfide geleneksel kıyafetler giyebilir veya ayrılmış bir sırada oturabilirdi, aynı zamanda rejimin kendi iyiliği için *cemaat* kadrosundan daha az endişe duyduğunun farkına varacaktı. Bir camide ders çalışmak için gürültülü patırtılı yurdunu terk ederek, öğrenci küçük, sembolik bir *hicret* yapmıştı ve İslami bir ortamın onun için daha iyi çalıştığını öğrendi.[1] Öğrencilerin birçoğu kırsal geçmişlerden ve geleneksel, premodern bir toplumdan gelmişti. Üniversitede moderniteyi sadece yabancı, kişiliksiz ve hayret verici olarak deneyimlemekle kalmadılar, vasat eğitimleri süresince onlara rejimi eleştirmelerine olanak sağlayan hiçbir entelektüel araç sağlanmadı. Birçoğu bu dünyada yalnızca İslamın anlam ifade ettiğinin farkına varacaktı.

Batılı gözlemciler, özellikle de Lord Cromer'in günlerinden beri İslami geriliğin ve ataerkilliğin sembolü olarak gördükleri tesettüre geri dönen kadın görüntüsüyle dehşete düştüler. Ancak pratik sebeplerle gönüllü olarak İslam kıya-

[1] *A.g.e.*, 143-44.

fetini benimsemiş ve ayrıca bunu yabancı bir Batılı kimliği çıkarıp atmanın bir yolu olarak gören Müslüman kadınlar tarafından bu şekilde deneyimlenmedi. Bir peçe, bir eşarp bağlamak ve uzun bir elbise giymek, İslamcıların sömürge sonrası dönemde böylesine zorluklarla çabaladığı "kendine dönme"nin bir sembolü olabilirdi. Her şeyden önce Batılı tarzda giyinmenin kutsal bir tarafı yoktu. Bütün kadınların Batılı tarzda giyinme isteği, İslamcılar tarafından, "Batı"yı (The West) "geri kalanlar"ın (the Rest) uyması gereken norm olarak görme eğiliminin bir sembolü olarak yorumlandı. Örtülü kadın, yıllar geçtikçe İslami benlik iddiasının ve Batı kültürel hegemonyasını reddetmenin sembolü haline geldi. Örtünmeyi tercih ederek, Batının cinsel alışkanlıklarına ve tuhaf "her şeyi açığa vurma" zorlamasına başkaldırıyordu. Batılı erkekler ve kadınlar, vücutlarını spor salonlarında ve egzersiz programlarında insan iradesinin kontrolü altına almaya ve vücutlarını zaman ve yaşlanma sürecine karşı dayanaklı hale getirerek bu hayata tutunmaya çalışırken, örtülü İslami vücut zımnen, İlahi düzene tâbi olduğunu ve bu dünyaya değil aşkınlığına yöneldiğini ilan ediyordu. Batıda, erkekler ve kadınlar sıklıkla, oldukça pahalıya mal olan bronzluklarını ve iyice geliştirilmiş vücutlarını bir imtiyaz simgesi olarak sergiler ve hatta gösteriş yaparken; çok benzer kıyafetlerin altında gizlenmiş olan Müslüman bedenler İslami görünümün eşitliğini vurgularlar. Aynı şekilde, Batı modernitesinin bireyciliği üzerine Kuran'ın topluluk idealini öne sürüyorlar. Şükri Mustafa'nın komünleriyle aynı şekilde, örtülü İslami kadın modern ruhun daha karanlık yüzünün zımni bir eleştirisiydi.[1]

İslami kıyafet giymeye karar veren bir kadının mutlaka modernite öncesi eski kadın teslimiyetine geri dönmesi gerekmiyordu. 1982'de Mısır'da yapılan bir araştırmada örtülü kadınlar, genellikle Batı tarzı kıyafetleri tercih edenlere

[1] Nilufer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor, Mich., 1996), 135-37.

göre daha muhafazakârken, İslamcıların oldukça yüksek bir oranı cinsiyet konularında oldukça ilerici görüşlere sahipti. Örtülü kadınların yüzde 88'i kadın eğitiminin önemli olduğunu düşünüyordu (örtülü olmayanların yüzde 93'üne karşı); örtülü kadınların yüzde 88'i kadınların ev dışında çalışmasının kabul edilebilir olduğunu düşünürken, yüzde 77'si mezuniyet sonrası çalışmayı planlıyordu (sırasıyla örtülü olmayanların yüzde 95 ve yüzde 85'iyle karşılaştırıldığında). Diğer alanlarda bu fark daha büyüktü ancak örtülü kadınların çoğunluğu (yüzde 53) kadınların ve erkeklerin aynı siyasi haklara ve görevlere sahip olması ve (yüzde 63) kadınların devletteki en yüksek mevkileri işgal edebilmesi gerektiğine inanıyordu. Örtülü kadınların sadece yüzde 38'i erkeklerin ve kadınların evliliklerinde eşit olması gerektiğini düşünürken, örtülü olmayan kadınların yalnızca yüzde 66'sı evlilik eşitliğine inanıyordu. İlginçtir ki her ikisinin de çoğunluğu, örtülü (yüzde 67) ve örtülü olmayan (yüzde 52,7), şeriatın bu toprakların yasası olması gerektiğine inanıyordu.[1]

Şeriatın tüm premodern yasalar gibi kadınları ikincil ve aşağı bir konuma düşürdüğü doğrudur. Ancak Leila Ahmed'in *İslamda Kadınlar ve Cinsiyet*'te (*Women and Gender in Islam*) işaret ettiği gibi, bu kadınlar, geçmişin pek çok Müslüman reformcusu gibi, Ezher'in ortaçağ fıkhı yerine Kuran ve Sünnetin "gerçek İslam"ına geri dönmeye çalışıyorlardı. "Gerçek İslam"ın, kadınlarda dahil, herkese eşitlik ve adalet vaaz ettiğine inandılar. Ancak Ahmed ataerkil düzen tarafından asimile edilmeye karşı savunmasız kalabileceklerini kabul ediyor ve İslami bir rejimin iktidara gelmesinin genellikle kadın statüsünde bozulmaya neden olduğuna dikkat çekiyor.[2] İşler iyi gitmediğinde, erkeklere kadınlar üzerinde daha fazla kontrol vererek başlamakta olan hoşnutsuzluğu bastırmak kolaydır. Bununla birlikte, İslami kıyafetin her

[1] Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, Conn. ve Londra, 1992), 226-28.

[2] *A.g.e.*, 229-32

zaman itaatkâr bir kadın yüreğinin göstergesi olmadığı doğrudur. Türk akademisyen Nilüfer Göle örtülü kadınların çoğu zaman militan, açık sözlü ve iyi eğitimli olduklarını savunuyor.[1] Birçok örtülü kadın, yeni köktendinci taarruzda aktif ve bazen de kahramanca bir rol aldı.

Ahmed ayrıca Mısır'da İslami kıyafetin geçmişe dönüş olmadığını da belirtti. 1970'lerde ve 1980'lerde pek çok kadının tercih ettiği giysilerin geleneksel bir yönü yoktu. Bu, büyükanneleri tarafından giyilen giysilerden ziyade Batılı stilleri (uzun kollar ve eteklerin dışında) andıran yeni bir modaydı. Nitekim "başarıya giden yolun yarısı" ve modern topluma geçiş üniforması olarak görülebilirdi. Bu yıllarda her zamankinden daha fazla sayıda kadın yüksek öğrenim görmeye başlamıştı. Üniversitelerde İslami kıyafet tercih eden çok sayıda kadın ailelerinin temel okuryazarlığın ötesine geçen ilk üyeleriydi; çoğunlukla kırsal bir geçmişe dayanıyorlardı. Dolayısıyla elbiseleri, ailelerindeki kadınların giydikleri giysilerin "modern" bir versiyonuydu. Kozmopolitlik, saldırgan tüketimcilik, eşitsizlik, şiddet ve aşırı kalabalık gibi –büyük kentin endişe verici modernitesiyle karşılaştıklarında kolayca üstesinden gelebildiler. Onların elbiseleri yukarı doğru hareket kabiliyetlerini ilan etti, fakat aynı zamanda eskiden giydikleriyle bir miktar devamlılığı da sağladı. Bir İslami kimlik ve onunla kol kola giden bir topluluk, travmatik olabilecek bir geçişi daha kolay ve huzur içinde yapmalarını sağladı. Geçmişte dinin, insanların geleneksel yaşam tarzından, modern yaşam tarzına ve ideolojisine geçmesine yardımcı olduğunu gördük. İslami elbise hem erkekler hem de kadınlar için bu taktiklerden bir diğeri olabilir.[2]

Ancak tüm geçişler acı verir. 1970'lerin sonlarında kampüslerdeki İslami *cemaat*, genç erkeklerin ve kadınların hayal kırıklıklarını ve kafa karışıklıklarını ifade etmelerine yardımcı olan bir gençlik hareketi idi. Sıklıkla şiddete bulaştı.

---

[1] Göle, *The Forbidden Modern*, 22.

[2] Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 220-25.

Cemaat 1970'lerde Mısır İslami hareketlerinin en az saldırgan olanıydı, ancak daha militan bazı liderler kampüsün denetimini ele geçirmek için güç kullanmaya başvuracaklardı. Amerikalı Arap Edebiyatı hocası Patrick Gaffney, öğrenci birliğinin henüz gelişmemiş olduğu ve küçük İslami kadronun az sayıda rakibinin bulunduğu, Üst Mısır'daki yeni Minya Üniversitesinde *Jamaah al-İslamiyya* ile ilgili bir araştırma yaptı. İslami alanlar gibi özel bölgeler kurarak başladılar: bir ilan tahtası, kafeteryanın bir bölümü veya çimler üzerindeki gölgelikler. 1977 yılına gelindiğinde, rakiplerini caydırmak için kabadayılık ve kaba kuvvete başvuran İslamcılar, öğrenci birliklerinin kontrolünü sağladılar. Öğrencilerin ders aralarında bir araya gelmesi için tahsis edilen Sosyal Bilimler ve Eğitim Fakültelerinin ortak alanına bir cami yaptılar. Namaz seccadeleri dağıtarak, ezanı hoparlörle okuyarak ve Kuran okuyan sakallı gençlerin bölgeyi sürekli işgal etmesiyle, İslamcılar oranın kontrolünü ele geçirdiler.[1]

Seküler alana yapılan bu agresif saldırı, İslamı yeniden yapılandırmanın ve onu Batılı bir dünyaya yerleştirmenin ham bir teşebbüsü olarak görülebilir. Minya İslamcıları, Batı uygarlığının evrensel genişlemesini kabul etmeyi reddettiler ve haritayı değiştirmeye çalışıyorlardı. İslami giyim tarzının benimsenmesi gibi, dünyevi bir mekânın camiye dönüştürülmesi tamamen sekülerleştirilmiş bir yaşam tarzına karşı bir isyan teşkil etti. Neredeyse bir yüzyıldır Mısırlılar, gelişmekte olan ülkelerdeki diğer insanlar gibi, tarih yaratma ve kendi koşullarıyla modern bir toplum kurma becerisine sahip değil addediliyorlardı. Şimdi İslamcılar, küçük bir ölçekte olsa dahi, bir şeylerin olmasını sağlıyorlardı. Batılı bakış açısının merkeziliğini protesto ediyorlardı ve kendilerini sınırlarının dışına itiyorlar ve bir kez daha ilgi odağı haline geliyorlardı. Müslüman öğrenci örgütleri, feminizm ya da çevrecilik gibi, sivil haklar ya da etnik hareketler gibi, endüstriyel moderni-

[1] Patrick D. Gaffney, *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1994), 91-112.

te tarafından bastırılmış olduğunu düşündükleri bir kimlik, değer ve meseleyi tekrar ortaya koymak ve Batı tarafından dayatılan küresel toplumun tekdüzeliğine karşı yerel ve özelin canlılığını vurgulamak için mücadele ediyorlardı. Diğer postmodern hareketler gibi, bu da sembolik bir dekolonizasyon eylemi, Batıyı merkezsizleştirme girişimi ve insanlık için başka olasılıklar olduğunu göstermeydi. Sedat, Batıya daha da yakınlaştı ve (İslamcılar tarafından Ortadoğuda Amerika'nın alter egosu olarak görülen) İsrail'le barıştı, rejim ile bir kırılma neredeyse kaçınılmaz oldu. Minya'da öğrenciler daha şiddet dolu oldu. Kiliseleri yakıp yıktılar, İslami kıyafetleri giymeyi reddeden öğrencilere saldırdılar ve Şubat 1979'da belediye binasını bir hafta boyunca işgal ettiler. Polis camilerinden birini kapatınca, öğrenciler önemli bir köprünün üzerindeki bir caddenin ortasında trafiği keserek cuma namazı kıldılar. Daha sonra öğrenci yurdu olan Üniversite Şehrini ele geçirdiler ve otuz Hıristiyan öğrenciyi rehin tuttular. İki gün sonra ayaklanmayı bastırmak için bin asker geldi.[1]

1977 yılına kadar Sedat Cemaat el-İslamiye'yi destekledi, ancak Minya'daki olaylar fikrini değiştirdi. 14 Nisan 1979'da Üst Mısır'ı ziyaret etti ve Minya ve Asyut üniversitelerinin fakültelerine seslendi: hükümet artık bu dini kötüye kullanmaya tolerans göstermeyecekti. Haziran ayında Mısır Öğrencileri Genel Birliği yasaklandı ve varlıkları donduruldu. Ancak *cemaat* kaybolmayacak kadar çok güçlü bir şekilde yerleşmişti. Ramazan ayının sonunda, Mısır'ın büyük kentlerinde büyük mitingler düzenlediler. Kahire'de elli bin Müslüman, cumhurbaşkanlığı sarayı Abidin'in dışında namaz için toplandı ve Sedat'a Tanrı'nın yasalarına göre yönetmesi gerektiğini zımnen hatırlattılar. Müslüman Kardeşlerin önde gelenlerinden Yusuf El-Karadavi, kalabalıklara hitap etmek için Körfez'den uçakla geldi. O halihazırda II. Ramses'in mumyasının muhafazasına dikkatini adayan Sedat'a şunları hatırlattı:

---

[1] *A.g.e.*, 97-107.

> Mısır Müslüman, firavunlara ait değil... Piramitler Caddesi, tiyatro gösterileri ve filmler değil, Cemaat-i İslamiyye gençleri Mısır'ın gerçek temsilcileri... Mısır, çıplak kadın değil, fakat ilahi kanun hükümlerine uyan örtülü kadınlardır. Mısır, sakallarının büyümesine izin veren genç erkeklerin... Burası El-Ezher'in vatanı![1]

Baskı ve zorlama her zamanki gibi etkisini gösteriyordu. İslamcı öğrenciler, kampüsleri İslam kalelerine çevirme çabalarını ikiye katladılar; Sinemalara, tiyatrolara, Hıristiyanlara ve örtülü olmayan kadınlara karşı daha fazla saldırı düzenlendi. Mesajı üniversitelerin dışında da yaymaya başladılar. Artık rejime ve onun sekülerleşmiş değerler sistemine karşı açık bir savaş hali vardı. *Cemaat*ın yeniden toplanmasına izin verilmedi ve üyelerinin birçoğu daha şiddet dolu bir *cihad*a adanan yeni gizli hücrelere katıldı.

Bu olayların hepsi İran Devriminin perde arkasında gerçekleşti. Sedat Batıya yaklaşmaya çalışırken, Şahtan gururla arkadaşı olarak bahsediyordu, Mısır'daki İslami militanlar Şahı yıkan İran devrimcilerinin haberlerinden gurur duydular. 1978-1979 İran Devrimi bir dönüm noktasıydı. Uzun zamandır dinlerinin saldırı altında olduğunu düşünen binlerce Müslümana ilham kaynağı oldu. Humeyni'nin zaferi, İslamın imha edilmeye mahkûm olmadığını gösterdi; Güçlü seküler güçlerle kapışıp, kazanabilirdi. Fakat Devrim Batıdaki birçok insanı korku ve dehşet içinde bıraktı. Barbarlık, Aydınlanma üzerine zafer kazanmış gibi görünüyordu. Birçok adanmış seküler için, Humeyni ve İran, dindeki yanlışları – hatta kötülüğü– simgeleyecekti; çünkü en azından Devrim, pek çok İranlının genelde Batı ve özelde Amerika için hissettikleri nefreti açığa vurdu.

1970'lerin başında İran patlama yaşıyor gibiydi. Amerikalı yatırımcılar ve İran elitleri, Beyaz Devrimin yarattığı yeni işletmeler ve endüstrilerden çok para kazandılar. Tah-

---

[1] Kepel, *Prophet and Pharaoh*, 150-51.

ran'daki Amerikan büyükelçiliği (devrimcilerin iddia ettiği gibi) casusluk merkezi olmaktan çok, zengin Amerikalıları zengin İranlılarla temasa geçirmek için aracı bir kurum gibi görünüyordu.[1] Fakat –yine– yararlananlar yalnızca seçkinlerdi. Devlet zenginleşti, fakat halk fakirleşti. Toplumun üst kademelerinde yaygın tüketimcilik ve küçük burjuvazi ve kentli yoksullar arasında yolsuzluk ve yoksunluk vardı. 1973-74 yıllarında petrol fiyatlarının yükselişini takiben, çok zenginlerin dışındaki herkes için yatırım imkânı bulunmaması nedeniyle muazzam bir enflasyon vardı. Bir milyon insan işsizdi, küçük tüccarların birçoğu yabancı mal akışı yüzünden mahvolmuştu ve 1977 yılına gelindiğinde enflasyon zenginleri etkilemeye başladı. Hoşnutsuzluk ve çaresizlik ortamında, iki büyük gerilla örgütü aktif hale geldi ve Amerikan askeri personelini ve danışmanlarını öldürdü. Yıkıcı keşmekeşten kazançlı görünen İran'da yaşayan Amerikalılara karşı büyük bir hınç vardı. Bu yıllarda da şah rejimi her zamankinden daha zalim ve otokratik hale geldi.[2]

Krize çeşitli şekillerde tepki gösteren pek çok muhalif İranlı *ulema*ya baktı. En kıdemli müçtehid olan Ayetullah Şeriatmadari, 1906 Anayasasının eski durumuna getirildiğini görmekten endişe duysa da, Kum'da rejimle herhangi bir siyasi karşılaşmaya karşı çıktı. Anayasanın sıkı bir şekilde uygulanmasını talep etmek ve rejimin aşırılıklarına karşı protesto yapmaktan dolayı birçok kez hapse atılan Ayetullah Taleqani, İran'da bir İslam cumhuriyeti isteyen ancak din adamları yönetimi görmek istemeyen Mehdi Bezirgan ve Ebülhasan Beni Sadr gibi din adamları sınıfından olmayan reformcularla bir-

---

[1] William Beeman, "Images of the Great Satan: Representations of the United States in the Iranian Revolution," Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, Conn. ve Londra, 1972), 203.

[2] Nikki R. Keddie (der.), *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, Conn. ve Londra, 1981), 282-83; Mehrzad Borujerdi, *Islamic Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, N.Y., 1996), 29-42.

likte çalıştı. Taleqani din adamlarının hükümette ayrıcalıklı bir role sahip olması gerektiğine inanmadı; Humeyni'nin Velayet-i Fakih vizyonunu, karizmatik bir hukukçu tarafından yönetimi kesinlikle kabul etmedi.[1] Ancak Humeyni hâlâ rejime karşı sarsılmaz ve boyun eğmez bir direniş simgesi idi. Haziran 1975'te Feyziye Medresesinin öğrencileri, Humeyni'nin 1963'te orada tutuklanmasının yıldönümünü temsilen bir gösteri düzenlediler. Polis binayı göz yaşartıcı gaz kullanarak işgal etti ve bir öğrenciyi çatıdan atarak öldürdü. Hükümet medreseyi kapattı ve sessiz, boş avluları, şahın en ufak bir protestoya karşı baş düşmanlığının ve dine karşı muhalefetinin güçlü bir sembolü olarak kaldı.[2] Popüler imgelemde gittikçe giderek artan bir şekilde, iman düşmanı Yezid, şehit Hüseyin'in katili ve halkın şimdi imamları olarak adlandırdıkları Humeyni'nin düşmanı olarak tanımlandı.

Ancak 1977 yılı başında rejim gevşedi ve bir nebze halkın baskısına boyun eğiyor göründü. Jimmy Carter'ın önceki yıl Birleşik Devletler Başkanlığına seçilmiş olması ve onun insan hakları kampanyasına ek olarak Uluslararası Af Örgütünün İran'ın mahkemeleri ve hapishaneleri hakkında verdiği son derece kötü rapor, Şahı yaygın hoşnutsuzluk için biraz taviz vermeye yöneltmiş olabilir. Çok az gerçek değişim vardı, fakat sansür yasaları hafifletildi ve piyasaya çıkan literatür seli neredeyse toplumun her kesimindeki hayal kırıklığını açıkça ortaya koydu. Öğrenciler hükümetin üniversitelere müdahalesi konusunda öfkeliydi; çiftçiler, kırsal kesimdeki yoksulluğu artıran tarımsal ithalatları protesto etti; iş adamları enflasyon ve yolsuzluk konusunda endişeliydi; avukatlar Anayasa Mahkemesinin derecesinin düşürülmesini protesto etti.[3] Ancak yine de devrim çağrısı yoktu.

---

[1] Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, N.Y., 1980), 168; Keddie, *Roots of Revolution*, 209-11.

[2] Keddie, *Roots of Revolution*, 260.

[3] *A.g.e.*, 283.

İran'daki *ulema*nın çoğu Şeriatmadari'nin liderliğini izledi ve geleneksel sessiz çizgiyi korudu. 1977'de hükümete karşı en etkili protestoyu yapanlar din adamları değil, İranlı yazarlardı. 10-19 Ekim tarihleri arasında Tahran'daki Goethe Enstitüsünde yaklaşık altmış önde gelen İranlı şair ve yazar eserlerini binlerce yetişkine ve öğrencilere okudu. SAVAK, rejime karşı kesin düşmanlıklarına rağmen, bu şiir resitallerini kesmedi.[1] Sanki hükümet barışçıl protestoya uyum sağlamayı öğreniyordu.

Fakat yeni dönem uzun sürmedi. Şiir toplantılarından kısa bir süre sonra Şah meselelerin kontrolünden çıktığını açıkça hissetti. Birkaç tanınan muhalif tutuklandı ve 3 Kasım 1977'de Humeyni'nin oğlu Mustafa, Irak'ta neredeyse kesinlikle SAVAK ajanlarının elinde, gizemli bir şekilde öldü.[2] Bir daha yine Şah, Yezid rolündeydi. Humeyni zaten bir Şii aurayla kuşatılmıştı ve sürgünü esnasında Kayıp İmama biraz benzemeye başlamıştı; şimdi İmam Hüseyin gibi oğlu da zalim bir yönetici tarafından öldürüldü. İran'ın her yerinde halk, geleneksel tarzda ağlayarak ve göğüslerini döverek Mustafa Humeyni'nin yasını tutmak için toplandı. Tahran'da polis yas tutanlara saldırdı ve 15, 16 ve 25 Kasımda Tahran'da yapılan şiir okumaları sırasında daha fazla tutuklama ve dayak vardı. Ancak yine de genel ayaklanma belirtisi yoktu. Necef'te, Mustafa'yı "gözlerinin nuru" olarak adlandıran Humeyni sessizdi.

Bu arada, 13 Kasım 1977'de Şah, Başkan Carter ile görüşmeler yapmak üzere Birleşik Devletler'e uçtu. Her gün, Amerikan üniversitelerine gelen İranlı öğrenci kalabalıkları, Beyaz Saray'ın dışında Şah karşıtı sloganlar atmak için Washington'a döküldüler. Carter, tören yemeğinde İran ile ABD arasındaki özel ilişkilerin önemi konusunda tesirli bir konuş-

---

1 Borujerdi, *Iranian Intellectuals*, 50-51.

2 Keddie, *Roots of Revolution*, 242; Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1980), 193.

ma yaptı ve İran'ı "dünyanın çalkantılı köşesinde bir istikrar adası" olarak nitelendirdi.[1] 31 Aralıkta Carter, Hindistan'a yapılan bir yolculuğu keserek bir ziyaret için İran'a uçtu ve burada yine rejime verdiği sıcak desteğini dile getirdi. En sonuna kadar Carter, Şaha olan güvenini ifade etmeye devam etti. Tahran ziyareti, Kerbela trajedisinin herkesin kafasında en üst sırada olduğu kutsal Muharrem ayıyla çakıştı; bu yıl Humeyni'yi de herkes düşünüyordu: Şah, Mustafa Humeyni için olan, genellikle bir ölümden kırk gün sonra düzenlenen, geleneksel yas törenini yasaklamıştı. Bu kritik dönemeçte Carter, Şahın yönetimini onaylamak için özel bir gezi yaptığında, düzgün bir şekilde Büyük Şeytan rolüne adım attı.

Amerikalılar, uluslarının devrim sırasında ve sonrasında şeytan olarak nitelendirildiğini duyunca şaşkına döndüler. 1953 CIA darbesinden bu yana İranlıların birçoğunun ABD için hissettiği kızgınlığın farkında olanlar bile bu şeytani imgelerden iğrendiler. Amerikan politikası ne kadar hatalı olmuş olsa bile, bu şekilde kınanmayı hak etmiyordu. Bu, İranlı devrimcilerin hepsinin fanatik, histerik ve dengesiz olduğu yönündeki yaygın inancını doğruladı. Fakat çoğu Batılı Büyük Şeytan imgesini yanlış anlamıştı. Hıristiyanlıkta Şeytan yıkıcı kötülük figürüydü; ancak İslamda çok daha kullanışlı bir figürdü. Kuran bile Şeytan'ın Son Günde affedileceğini ima etmektedir, bu Tanrı'nın tümüyle hepsine galip gelen iyiliğine olan güvendi.[2] Amerika'yı "Büyük Şeytan" olarak adlandıran İranlılar, ABD'nin şeytani olarak kötü olduğunu değil, ancak daha açık bir şey söylüyorlardı. Halka ait Şiilik inancında, Şeytan, baştan çıkaran, görünür olmayan dünyanın manevi değerlerini kronolojik olarak takdir edemeyen, oldukça gülünç bir yaratıktır. Bir hikâyede, insanlara verilen ayrıcalıklar hakkında Tanrı'ya şikâyet ettiği, ancak daha aşağı hediyelerle kandırıldığı söylenir. Şeytan,

---

[1] Gary Sick, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran* (Londra, 1985), 30.

[2] Kuran 7:9-15.

peygamberler yerine falcılarla oldukça mutluydu, camiisi pazardı, en çok hamamlarda kendini evinde hissediyordu ve Tanrı yerine şarap ve kadın arayışındaydı.[1] Aslında inanılmaz önemsizdi, dış (*zahir*) dünyada sonsuza kadar tutsak kalmıştı ve varoluşun daha derin ve daha önemli bir boyutunun olduğunu görememişti. Birçok İranlı için, Amerika, Büyük Şeytan "Büyük Değersizleştirici" idi. Barlar, kumarhaneler ve Batıyla zehirlenmiş Kuzey Tahran'ın seküler değerler sistemi, kasıtlı olarak tek başına hayata anlamını veren gizli (*batın*) hakikatleri görmezden geliyor görünen Amerikan değerler sistemini simgeliyordu. Dahası Şeytan Amerika, Şahı İslamın gerçek değerlerinden uzaklaştırarak yüzeysel bir seküler yaşantıya özendirmişti.[2]

İran Şiiliği her zaman iki tutkuyla motive olmuştu: sosyal adalet ve Görünmeyen (*gayb*) için. Yüzyıllar boyu Batılılar, duyular tarafından algılanan fiziksel dünyaya tamamen odaklanmış olan rasyonel bir değerler sistemini özenle geliştirmişken, İran Şiileri, diğer premodern halklar gibi, kült ve mit tarafından uyarılmış gizli (*batın*) bir dünya duygusunu büyütmüşlerdi. Beyaz Devrim sırasında İranlılar elektrik, televizyon ve modern ulaşım elde etmişlerdi, ancak ülkedeki dini canlanma birçok insan için bu dışsal (*zahiri*) başarıların yeterli olmadığını gösterdi. Modernleşme çok hızlıydı ve kaçınılmaz olarak dış görünüştü. Çoğu İranlı hâlâ batına hasretti ve onsuz hayatlarının hiçbir değeri ya da önemi olmadığını düşünüyorlardı. Amerikalı antropolog William Beeman'ın anlattıklarına göre, hayatın maddi yüzeyinde sıkıştığına inanan bir İranlı, ruhunu kaybettiğini hissediyordu. Saf bir iç hayat için dürtü, İran toplumunda hâlâ en yüksek değerdi, o yüzden bir insanın bir diğerine yapabileceği en büyük iltifatlardan biri de, "onun içinin (*batın*) ve dışının (*zahir*) bir olduğunu söylemekti."[3]

---

1 Beeman, "Images of the Great Satan," 196.

2 *A.g.e.*, 257-73.

3 *A.g.e.*, 192.

Güçlü bir maneviyat duygusu olmadan, birçok İranlı tamamen kaybolmuş hissetti. Beyaz Devrim sırasında bazıları Batı sarhoşu toplumunun materyalizm, tüketim malları, yabancı eğlence biçimleri ve yabancı değerlerin dayatılmasıyla zehirlendiğine inanmıştı. Daha ötesi Şah, Birleşik Devletler'in hevesli desteğiyle, ulusun maneviyatının kaynağı olan İslamı yok etmeye kararlı görünüyordu. Humeyni'yi sürgüne göndermişti, Feyziye Medresesini kapatmıştı, din adamlarına hakaret etmişti, gelirlerini düşürmüştü ve ilahiyat öğrencilerini öldürmüştü.

İran Devrimi yalnızca politik değildi. Elbette Şahın zalim ve otokratik rejimi ve ekonomik kriz çok önemliydi: onlar olmadan ayaklanma olmazdı. Bu manevi huzursuzluğu yaşamayan birçok seküler İranlı, sonunda şahtan kurtulmak için *ulema*ya katılacaktı ve onların desteği olmadan Devrim başarılı olamazdı. Fakat aynı zamanda, dini dışlayan ve birçok sıradan İranlının iradeleri dışında kendilerine empoze edildiğini düşündükleri seküler değerler sistemine karşı bir isyandı. Bu en grafiksel olarak Büyük Şeytan olarak Birleşik Devletler'in tasvirinde ifade edildi. Doğru ya da yanlış birçok kişi, ABD tarafından bu kadar sıcak karşılanmazsa, Şahın şu an davrandığı gibi davranamayacağını düşünüyordu. Amerikalıların dini bilerek devletten ayıran seküler düzenlerinden gurur duyduklarını biliyorlardı; Batılıların çoğunun *zahire* odaklanmanın övgüye değer ve gerekli olduğunu düşündüğünü öğrenmişlerdi. Sonuç, görebildikleri kadarıyla Kuzey Tahran'ın boş, hedonistik gece hayatıydı. İranlılar birçok Amerikalının dindar olduğunun farkındaydı, ancak inançları bir anlam ifade etmiyor gibiydi. Jimmy Carter'ın "içi" ve "dışı" bir değildi. Başkanın 1978 itibariyle kendi halkını öldürmeye başlamış bir yönetime nasıl destek vermeye devam edebildiğini anlayamıyorlardı. Ayetullah Hüseyin Montazeri, Devrimden sonra bir muhabire verdiği demeçte, "Carter'ın Şahı savunmasını beklemiyorduk, çünkü insan haklarını savunma sloganını geliştir-

ren dindar adamdı" dedi. "Dindar Hıristiyan Carter, Şahı nasıl savunabilir?"[1]

Carter, kutsal Muharrem ayı sırasında, rejimini desteklemek için yılbaşı gecesi şahı ziyaret ettiğinde, eğer denemiş olsaydı, kendini daha mükemmel bir şekilde kötü adam rolüne sokamazdı. Bir sonraki çalkantılı yıl boyunca, Birleşik Devletler İran'ın manevi, ekonomik ve siyasi sorunlarının en büyük sebebi olarak göründü. Cadde grafitileri, Carter'ı Yezid, Şahı, Yezid'in Hüseyin'i ve küçük ordusunu katletmek üzere gönderdiği generali Shimr olarak tasvir etti. Bir dizi sokak çiziminde Humeyni Musa, Şah Firavun, Carter ise Firavun'un/Şahın taptığı put olarak tasvir edildi.[2] Amerika'nın Şahı yozlaştırdığı düşünülüyordu ve şimdi giderek daha fazla Şii ışığında yıkanan Humeyni'nin bu kutsal olmayan diktatörlüğün İslami bir alternatifi haline geldiği ortaya çıktı.

Muharrem 1978'in sonunda, Şah yine kendisini Şia düşmanı rolüne soktu. 8 Ocakta yarı resmi *Ettelaat* gazetesi Humeyni'yle ilgili, onu "sömürgecilik merkezlerine bağlı ve inançsız bir maceraperest" olarak nitelendirilen karalayıcı bir makale yayımladı. Makalede, sefahat düşkünü bir hayat sürdüğü, bir İngiliz casusu olduğu ve şimdi Beyaz Devrimi baltalamak isteyen İngilizlere borcunu ödediği iddia edildi.[3] Bu ağzı bozuk ve akıl almaz saldırı Şah açısından ölümcül bir hataydı. Ertesi gün, dört bin öğrenci Kum sokaklarına çıktı: 1906 Anayasasına dönüş, konuşma özgürlüğü, siyasi mahkûmların serbest bırakılması, Feyziye Medresesinin yeniden açılması ve Humeyni'nin İran'a dönmesine izin verilmesi talep edildi. Aldıkları şey katliamdı. Polis silahsız göstericilere ateş açtı ve *ulema*ya göre yetmiş öğrenci öldürüldü (ancak rejim sadece on kişinin öldüğünü iddia etti).[4] 1963 ayaklanmalarından beri İran'daki en kanlı gündü ve Şah için

---

1 *A.g.e.*, 215.

2 *A.g.e.*, 216.

3 Keddie, *Roots of Revolution*, 243.

4 *A.g.e.*; Fisher, *Iran*, 194.

sonun başlangıcıydı. William Beeman İranlıların oldukça büyük sıkıntılara katlanacaklarını, ancak kötü niyetli tek bir davranışın kişisel, ticari ve siyasi ilişkilerde geri alınamaz bir ihlal oluşturabileceğini belirtiyor. Bu çizgi geçildikten sonra geri dönüş olamayacaktı.[1] Sıradan, dindar milyonlarca İranlı için Şah, SAVAK'a emir vererek Kum'da göstericileri ateş emrini vererek bu çizgiyi geçmişti. Katliama acı dolu bir öfkeyle karşılık verdiler ve Devrim başladı.

Son aylarda entelektüeller, yazarlar, avukatlar ve iş adamları Şah rejimine karşı muhalefete öncülük ettiler. Bununla birlikte, Ocak ayında, Şiaya yapılan bu açık saldırının ardından liderlik *ulema*ya geçti. Katliam o kadar şok ediciydi ki, Ayetullah Şeriatmadari'yi bile her zamanki sessizliğini terk etmeye itti ve katliamı en sert ifadelerle kınadı. Bu, ülke genelinde *ulema*ya bir sinyal gönderdi. Hiçbir şey planlanmamış veya önceden düzenlenmemişti. Humeyni Necef'ten hiçbir stratejik emir yayınlamamıştı, ancak *Ettelaat* makalesinin göründüğü andan itibaren ayaklanmanın görünmeyen azmettiricisi ve ilham kaynağı oldu. Mücadele, bir ölümün ardından kırkıncı günü düzenlenen geleneksel yas törenlerinde yoğunlaştı. Bunlar, hükümete karşı, bu sırada daha fazla ölümün olduğu gösterilere dönüştü ve kırk gün sonra, en son şehitleri anmak için yeni bir dizi miting düzenlendi. Devrim durdurulamaz bir momentum kazandı. Her gösteri arasındaki kırk günlük süre, liderlere mesajı yaymak için zaman verdi; ayrıntılı planlama veya duyuru yapmaya gerek kalmadan, belirlenen zamanda kalabalık tam olarak ne zaman bir araya geleceğini bilecekti.

Böylece 18 Şubatta, Kum katliamından kırk gün sonra, *ulema* ve çarşı (*bazaar*) tarafından yönlendirilen yas tutan kalabalıklar, ölüler için ağlamak üzere büyük İran şehirlerinin sokaklarında toplandı. Birçoğu rejimden ayrışmak için peçe giyen kadın öğrenciler, pazardan gelen kara çarşaflı kadınlar alayları yönetti, sanki kendilerine doğrudan ateş et-

[1] Beeman, "Images of the Great Satan," 198-99.

mesi için polise meydan okuyorlardı. Polis ateş etti ve daha fazla şehit vardı. Çatışma, yüz kadar yas tutan kişinin öldüğü ve altı yüz kişinin tutuklandığı Tebriz'de özellikle daha şiddetliydi. Genç erkekler sinemalara, bankalara ve içki mağazalarına (Büyük Şeytanın sembolleri) saldırmak için alaydan koptu, ancak hiç kimseye saldırılmadı.[1] Kırk gün sonra, 30 Martta yas tutanlar sokaklara bir kez daha çıktı, bu sefer Tebriz şehitlerine ağlamak için. Bu sefer, camiden çıktıkları sırada Yazd'de yaklaşık yüz gösterici vuruldu. 8 Mayısta, Yazd şehitlerini onurlandırmak için yeni alaylar düzenlendi.[2] Hapishaneler siyasi mahkûmlarla dolup taşmıştı ve ölü sayısı, kendi halkına karşı dönmüş bir rejimin çıplak saldırganlığını ortaya koydu.

Bu nihai temsili tiyatroydu. Göstericiler "Her yer Kerbela, her gün Aşura" yazılı pankartlar taşıdı.[3] Şehit sözcüğü (*shaheed*), Hıristiyanlıkta olduğu gibi "şahit" anlamına da geliyordu. Ölen göstericiler, İmam Hüseyin'in yaptığı gibi, zulümle savaşmak ve rejimin ihlal etmeye kararlı olduğu görülmeyen manevi dünyayı savunmakla görevli olduklarına şahitlik ediyordu. İnsanlar devrimden dönüştürücü ve arındırıcı bir deneyim olarak bahsetti; kendilerini ve toplumlarını zaafa uğratan bir zehirden temizlediklerini ve mücadelede kendilerine döndüklerini hissettiler. Bu, siyasi amaçlar için dini kullanan bir devrim değildi. Özellikle katı seküler bir ideoloji tarafından harekete geçirilemeyecek fakir ve eğitimsiz olanlar arasında ona anlam ve yön veren Şia mitolojisi idi.[4]

Haziran ve temmuz aylarında Şah, çok partili sistemin restorasyonu ve serbest seçimler yapılması için söz vererek bazı imtiyazlar verdi. Bu aylarda gösteriler daha sessizdi.

---

1 Fischer, *Iran*, 195; Keddie, *Roots of Revolution*, 246-47.

2 Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn. ve Londra, 1985), 284.

3 *A.g.e.*, 288.

4 Fischer, *Iran*, 184.

Orada durgunluk varmış gibi görünüyordu ve şimdiye kadar yas alaylarına katılmayan ancak rejime karşı tamamen şifahi protesto yaparak göstericilere destek veren Batı eğitimli sekülerler ve entelektüeller savaşı kazandıklarını varsaydılar. Fakat 19 Ağustosta Pehlevi monarşisinin 1953'te yeniden tahta geçmesinin yirmi beşinci yıldönümünde Abadan'daki Rex Sinemasına düzenlenen bir kundaklama dört yüz kişinin ölümüne sebep oldu. Bu anında SAVAK'a atfedildi ve on bin kişi cenaze törenine katılarak "Şaha Ölüm! Yakın Onu!"[1] diye slogan attı. İranlı öğrenciler Washington, Los Angeles ve Lahey'de rejime karşı büyük gösteriler düzenledi. Şah daha fazla imtiyaz verdi: Meclis tartışmaları daha özgürleşti, intizamlı gösterilere izin verildi, bazı kumarhaneler kapatıldı ve İslami takvim geri getirildi.[2]

Ama çok geçti. Müslümanların genellikle camilerde gece ibadetleri için kaldıkları Ramazanın son haftasında, on dört İran şehrinde elli ile yüz arasında kişinin öldüğü gösteriler yapıldı. Ramazanın son günü olan 4 Eylülde Tahran'da büyük çaplı barışçıl bir gösteri oldu. Kalabalıklar sokaklarda namaz için secdeye gittiler ve askerlere çiçek dağıttılar. Ordu ve polis ilk defa ateş açmadı ve bu vesileyle son derece önemli bir gelişme oldu – orta sınıflar katılmaya başladı. Bazı küçük yerleşim bölgelerinin sokaklarında küçük bir grup yürüyüşçü "Bağımsızlık, Özgürlük ve İslam Hükümeti!" diye bağırarak ilerledi. 7 Eylülde Kuzey Tahran'dan parlamento binasına doğru ilerleyen dev bir geçit töreni, Humeyni ve Şeriati'nin resimlerini taşıdı ve Pehlevi idaresine son verilmesi ve İslami bir hükümet için çağrıda bulundular.[3] Şeriati, Bezirgan ve Beni Sadr gibi din adamı sınıfından olmayan düşünce adamları Batı eğitimli seçkinleri muhtemel modern İslami yönetim için hazırlamışlardı. Görüşleri Humeyni'den farklı olsa da, orta sınıf liberaller, hiçbir zaman komuta

1 *A.g.e.*, 196-97.

2 Keddie, *Roots of Revolution*, 249-50.

3 Fischer, *Iran*, 198-99.

edemeyecekleri tabandan destek gördüğünü görebiliyorlardı ve Şahtan kurtulmak için onunla güçlerini birleştirmeyi istiyorlardı. Seküler yönetim İran'da bir felâket olmuştu ve farklı bir şey denemek için hazırdılar.

Orta sınıflar tarafından terk edildikten sonra Şah için her şey bitmişti ve tehlikeyi fark etmiş olması gerekirdi. 8 Eylül Cuma günü sabah saat 6.00'da sıkıyönetim ilan edildi ve bütün büyük toplantılar yasaklandı. Ancak o sabah başka bir barışçı yürüyüş için Jaleh Meydanında toplanmaya başlamış olan yirmi bin gösterici bunu bilmiyordu. Dağılmayı reddettikleri zaman askerler ateş açtılar ve dokuz yüz kadar insan öldü.[1] Bu katliamdan sonra, askerler onlara tanklarından ateş ederken, kalabalıklar sokaklarda öfkeyle ilerledi, barikat kurdu ve binaları yaktı. 10 Eylül Pazar günü saat 08.00'de Başkan Carter, şahı desteklemek için Camp David'ten aradı ve birkaç saat sonra Beyaz Saray bu telefon görüşmesinin gerçekleştiğini doğruladı; Birleşik Devletler ve İran arasındaki özel ilişkiyi tekrar teyit etti ve Başkan'ın Jaleh Meydanındaki can kaybından müteessir olmasına rağmen, Şahın yeni başlattığı siyasi liberalleşmenin devam edeceğini umduğunu bildirdi.[2]

Fakat Jaleh Meydanı katliamından sonra Büyük Şeytan'ın desteği bile şahı kurtaramazdı. Petrol işçileri de şimdi greve çıkmıştı ve ekim ayının sonlarına doğru üretim, eski seviyesinin yüzde 28'ine düştü. Son yıllarda daha sessiz olan gerilla grupları, bir kez daha ordu liderlerine ve hükümet bakanlarına saldırmaya başladı. 4 Kasımda öğrenciler Tahran Üniversitesinin kapısındaki şah heykelini devirdiler: 5 Kasımda çarşı kapatıldı ve öğrenciler İngiliz büyükelçiliğine, Birleşik Devletler havayollarının çeşitli ofislerine, sinema-

---

[1] Sick, *All Fall Down*, 51; Keddie, *Roots of Revolution*, 250; Fischer, *Iran*, 199. Hükümet, göstericilerin 122'sinin öldüğünü, 2000'inin de yaralandığını iddia etti. Diğerleri ise 500 ile 1000 arasında ölü olduğu iddiasında bulundu.

[2] Sick, *All Fall Down*, 51-52.

lara ve içki dükkânlarına saldırdı.[1] Bu kez, ordu müdahale etmedi.

Bu tarihte, Irak hükümeti Tahran'ın baskısı nedeniyle Humeyni'yi Necef'ten kovdu ve O da Paris'e yerleşmek zorunda kaldı. Burada hem Ulusal Cephe hem de Humeyni'nin 1906 Anayasasını geri getirmeye kararlı olduğunu açıklayan bir bildiri yayınlamış olan, kısa bir süre önce yeniden canlanmış Ulusal Cepheden bir heyet tarafından ziyaret edildi. 2 Aralıkta Muharrem yaklaşırken Humeyni, Hüseyin'in şehadeti münasebetiyle düzenlenen her zamanki temsili tiyatrolar, *ravzalar* ve tören alayları yerine, halkın rejime karşı gösteri yapması emrini verdi. Bu dini törenlerin radikal potansiyeli kutsal amacına ulaşmıştı. Muharremin ilk üç gecesinde, erkekler şehadete hazır olduklarını göstermek için kefen giyerek sokaklarda koştular ve sokağa çıkma yasağına baş kaldırdılar. Diğerleri, çatılardaki hoparlörlerden Şah karşıtı sloganlar attılar. BBC yalnızca birkaç gün içinde yedi yüz kişinin polis ve ordu tarafından öldürüldüğünü iddia etti.[2] 8 Aralıkta, Tahran'ın güneyindeki devrimci şehitlerin birçoğunun medfun olduğu Behest-e Zahra mezarlığında altı bin kişi "Şaha Ölüm!" diye çığlık atarak toplandı. İsfahan'da, yirmi bin kişi sokaklarda yürüdü ve sonra bankalara, sinemalara ve Amerikalı teknisyenlerin yaşadığı apartman dairelerine saldırdı. 9 Aralıkta Aşura arefesinde, hapishaneden yeni çıkmış olan Ayetullah Taleqani, Tahran sokaklarında altı saat boyunca kıvrılarak ilerleyen muhteşem bir barışçıl yürüyüşe önderlik yaptı: 300.000 ile bir buçuk milyon arasında insan katıldı, dörtlü yan yana yürüyüş düzeninde sessizce yürüdü. Tebriz, Kum, İsfahan ve Meşhed'de de başka barışçıl gösteriler yapıldı.[3]

Aşura sırasında, yaklaşık iki milyon kişinin katıldığı sekiz saat süren Tahran'da daha da büyük bir yürüyüş vardı. Göste-

---

1 Fischer, *Iran*, 202.

2 *A.g.e.*, 204.

3 *A.g.e.*, 205.

riciler, aralarına "İran'ın diktatörünü öldüreceğiz" ve "İran'da Yankeenin gücünü yok edeceğiz!" yazan pankartların serpiştirildiği, yeşil, kırmızı ve siyah bayraklar (sırasıyla İslam, şehitlik ve Şiayı simgeliyordu) taşıdılar. Daha önce hiç olmadığı kadar birleşmiş, İran halkının gerçekten Pehlevi devletinden kurtulabileceği konusunda artan bir güven vardı.[1] Birçoğu, bu Aşurada İmam Hüseyin'in kendisinin bu savaşta onlara liderlik yaptığını ve Humeyni'nin Kayıp İmam gibi uzaktan yönlendirdiğini hissetti.[2] Gösterinin sonunda bir karar yayımlandı: Humeyni, İran'ın yeni lideri olmaya davet edildi ve İranlılar, Şah yıkılıncaya kadar birleşmeye teşvik edildi.[3]

Üç gün sonra ordu, Şah yanlısı protesto gösterileri düzenlemeye çalıştı ve devrimciler ile ordu arasındaki çatışmalar daha şiddetli oldu. Şah, yumuşamaya yönelik son bir çaba olarak, anayasal bir hükümet kurmak için önde gelen bir liberal olan Şahpur Bakhtiar'ı görevlendirdi; Şah, SAVAK'ı tasfiye edeceğine, siyasi tutsakları serbest bırakacağına ve ekonomik ve dış politikasında köklü değişiklikler yapacağına söz verdi. Ama bu bir yıl gecikmişti; İnsanlar bu son teklife itimat etmeyecek kadar çok, baskı altında vaat duymuşlardı. Humeyni 30 Aralıkı yas günü ilan etti (İslami takvime göre, Kum katliamının ilk yıldönümü idi). Meşhed, Tahran ve Kazrin'de daha fazla ölüm vardı; en son şehit olanların resimleri, Humeyni'nin resimlerinin yanında sergilendi. 23 Aralık günü, askerler Meşhed'deki Humeyni resimlerini yırttıklarında bir çatışma yaşandı ve on iki sivil öldü. Hemen hayatlarını feda etmeye istekli genç erkekler tarafından yönlendirilen kalabalıklar toplandı ve askerlere doğru yürüdüler. Ordu geri çekilmeye başladı, askerler halkı durdurmak için yere ateş ediyorlardı. Ertesi gün on binlerce kişi bu ölümleri protesto etmek için sokaklara geri döndü.[4]

---

1 *A.g.e.* Keddie *(Roots of Revolution*, 252-53) gösteride yalnızca bir milyon kişinin yer aldığına inanıyor.

2 Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 288.

3 Keddie, *Roots of Revolution*, 252-53.

4 Fischer, *Iran*, 207-08.

Ocak ayı ortasına doğru her şey bitmişti. Başbakan Bakhtiar, Şahın ayrılışıyla ilgili, zevahiri kurtarmak için yalnızca geçici olduğu ilan edilen müzakerelerde bulundu. Kraliyet ailesi, Sedat'ın onları kabul ettiği Mısır'a uçtu. Bakhtiar, siyasi mahkûmların serbest bırakılması emri vermek, SAVAK'ı tasfiye etmek, İsrail'e ve Güney Afrika'ya petrol vermeyi reddetmek ve tüm dış sözleşmeleri gözden geçirmek ve askeri harcamalarda büyük kesintiler yapmak sözü vermek suretiyle devrimi durdurmaya çalıştı. Yine çok geçti. Kalabalıklar, İmam olarak adlandırdıkları adamın geri dönüşü için feryat ediyorlardı ve 1 Şubat 1979'da Bakhtiar, Humeyni'nin geri dönmesine izin vermek zorunda kaldı.

Humeyni'nin Tahran'a gelişi, Bastille baskını gibi, dünyayı sonsuza dek değiştiren bu sembolik olaylardan biriydi. İran'ın içinde ve dışında bulunan adanmış liberal sekülerler için karanlık bir an ve hurafenin rasyonelliğe karşı zaferiydi. Fakat İslamın yok edileceğinden çok korkan Sünni ve Şii birçok Müslüman için aydınlık bir geri dönüşe benziyordu. İranlı Şiilerin bir kısmı için Humeyni'nin dönüşü mucize gibiydi ve kaçınılmaz olarak Kayıp İmamın efsanevi dönüşüne benziyordu. Tahran sokaklarında dolaşırken, kalabalıklar yeni bir adalet çağının doğuşundan emin olarak "İmam Humeyni" için bağırdı. Ayetullah Şeriatmadari gibi yaşlı *müçtehid*ler, İmam unvanının bu kullanımına öfkelendiler ve Humeyni'nin Kayıp İmam *olmadığını* sertçe ve resmen beyan ettiler. Ancak resmi çizgi ne olursa olsun, milyonlarca İranlı için, Humeyni öldüğü güne kadar bir İmamdı. Onun hayatı ve kariyeri, ilahi olanın sonuçta var olduğunu ve aktif olduğunu açık bir kanıtı gibi görünüyordu. Humeyni, devrimin kendisi gibi, eski bir miti gerçek bir hakikat haline getiriyor gibi görünüyordu.

Humeyni'nin dönüşünden hemen önce Taha Hejazi, birçok İranlının ateşli beklentisini dile getiren bir şiir yayımladı: "İmamın Döndüğü Günde" evrensel kardeşliği dört gözle bekliyordu. Artık kimse yalan söylemeyecekti, kapıyı hırsız-

lara karşı kilitlemeye hiç gerek yoktu, herkes yiyeceklerini birbirleriyle paylaşacaktı:

> İmam geri dönmelidir ... böylece doğru tahtına oturabileceğinden,
> böylece kötülük, ihanet ve nefret
> zamanın karşısında ortadan kalkar.
> İmam geri döndüğünde,
> İran –bu kalbi kırık, yaralı anne–
> zulüm ve cehalet prangalarından,
> yağma, işkence ve hapishane zincirlerinden
> sonsuza dek özgürleşecek.[1]

Humeyni, savaştan dönen Muhammed Peygamberin küçük *cihad*dan büyük *cihad*a döndüğünü ilan ettiği *hadis*ten alıntı yapmaktan hoşlanıyordu; daha zor, kritik ve titiz mücadele, fiziksel, siyasi savaş değil, benliğin fethi ve toplumda adalet ve gerçekten İslami değerlerin uygulanmasıydı. Tahran'a döndüğünde Humeyni *cihad*ın şimdi bittiğini ve son derece zorlu büyük *cihad*ın başlamak üzere olduğunu yansıtıyor olmalıydı.

1970'lerin sonlarında Birleşik Devletler'de köktendinci canlanma çok daha az çarpıcıydı. Amerikan Protestanlarının bu kadar aşırı bir eyleme geçmesi gerekmiyordu. Ne Yahudiler gibi, Yahudi Holokost'u ve soykırımı anıları hâlâ onları hayalet gibi takip ediyordu ne de Müslümanlar gibi siyasi ve ekonomik baskının mağdurlarıydı. Modern seküler kültüre yabancılaşmışlardı, fakat liderleri en azından refah ve başarının tadına varmıştı. Daha sonra bunun kendi sorunlarından biri olduğu ortaya çıkacaktı. Dışlanmış olduklarına olan inançlarına rağmen, Protestan köktendinciler Amerika'da tam da evlerindeydiler. Demokrasi Amerika Birleşik Devletleri'nde sıkı sıkıya kurulmuştu ve görüşlerini misilleme korkusu olmadan özgürce söyleyebiliyor ve demokratik

---

[1] Amir Taheri, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution* (Londra, 1985), 227.

kurumları kendi davalarını ilerletmek için kullanabiliyorlardı. Bununla birlikte 1970'lerin sonunda, gördüğümüz gibi, köktendinciler, yaklaşık elli yıldır politikaları olmuş olan toplumdan çekilmek yerine siyasi olarak faal olmaları gerektiğini düşünmeye başlıyorlardı. Onlar bir etki yaratma ve Amerika'yı doğru yola döndürme şansları olduğuna inandılar. Aile değerleri, kürtaj ve din eğitimi gibi konularda önemli bir Evanjelik seçmenin harekete geçirilebileceği açıkça ortaya çıkmıştı. Eski korkular kaldı, ama yeni bir güvende vardı.

Bu yeniden canlandırılmış köktendinciliğin sembolü, 1979'da Jerry Falwell önderliğinde yaratılan Ahlaki Çoğunluk'tur (Moral Majority). Bununla birlikte, grubun orijinal ilham kaynağı köktendinciler değil, bir takım politik eylem komiteleri oluşturan üç sağcı profesyonel organizatörden geldi. Richard Vignerie, Howard Phillips ve Paul Weyrich, Cumhuriyetçi Partiyle ilgili hayal kırıklığına uğramış ve liberal Richard Schweiker'i Başkanlık için yaptığı kampanya sırasında başkan yardımcısı adayı olarak seçen Ronald Reagan'a bile yabancılaşmışlardı. Savunma ve ekonomide hükümet müdahalesinin azaltılması gibi konularda muhafazakâr olarak, 1960'lı yıllarda Amerikan kamusal ve özel hayatına giren ahlaka ve sosyal liberalizme karşı yeni bir muhafazakâr çoğunluk inşa etmek istediler. Evanjelik ve köktendinci Protestanların gücüne dikkat çektiler ve Jerry Falwell'in ihtiyaçları için mükemmel bir aday olduğunu gördüler. Cemaatine, Liberty College'a ve televizyon izleyicisine dayanan zaten hazır devasa bir seçmen kitlesi vardı.[1] Ahlaki Çoğunluğun önde gelenlerinden Tim LaHaye ve Greg Dixon gibi diğer köktendinciler de önemli özerkliğe sahip süper kiliseler kurmuşlardı ve bir mezhebin sansüründen korkmuyorlardı. Zaten birbirleriyle yakın ilişkileri vardı: neredeyse tümü Baptistti ve Baptist İncil Kardeşliği üyesiydi.

---

[1] Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America 1978-1988* (Oxford ve New York, 1990), 56-65.

Ahlaki Çoğunluk kendini köktendincilerle sınırlamadı. Liderler etik ve politik konularda görüşlerini paylaşan diğer insanlarla işbirliği yapmak ve Amerika'nın tüm muhafazakârları için bir forum oluşturmak istediler. Yeni grup önemli bir etki yapacaksa, Amerika'nın nüfusunun yalnızca yüzde 15-20'si Evanjelik Protestanlar olduğundan, benzer düşünen Roma Katolikler, Pentekostalistler, Mormonlar, Yahudiler ve sekülerlerden destek alması gerekiyordu.[1] İlk kez pragmatik düşüncelerle yönlendirilen köktendinciler, kendi ayrımcılıklarını bir kenara bırakıp kurtarılmış bölgelerini terk etmeye ve modern yaşamın çoğulculuğunu benimsemeye mecbur hissettiler. Bu liderliğe yansımıştı. Falwell, LaHaye, Dixon ve Bob Billington köktendinciydi, fakat Paul Weyrich Yahudi, Howard Phillips ve Richard Vignerie Katolikti. Bu çoğulculuk, onlara bazı Hıristiyan köktenci desteğe mal oldu: Örneğin Bob Jones II, Falwell'i "Amerika'nın en tehlikeli adamı" olarak adlandırdı.[2] Aslında Ahlaki Çoğunluk'a yönelik halk desteği çoğunlukla Protestan olarak kaldı. Halk tabanının sempatisi güneyde yoğunlaşmıştı ve hareket WASP (Beyaz-Anglo Sakson-Protestan –çn.) çevrelerinin dışında pek fazla ilgi görmedi. Muhafazakâr Katolikler, Ahlaki Çoğunluğun kürtaj ve eşcinsel hakları ve bağımsız okullar için vergi indirimi konusundaki tutumunu onaylayabilirdi, ancak çoğu köktendincinin Roma Katolikliğine olan geleneksel nefretini unutamazlardı. Aynı şekilde Yahudiler, Siyahi Baptistler ve Pentekostalistler, hareketin önde gelen liderlerinin ve patronlarının bazılarının ırkçılığından iğreniyorlardı. Örneğin Senatör Jesse Helms sivil haklar hareketinin tutkulu bir muhalifiydi.[3]

Ahlaki Çoğunluk'un mesajı yeni değildi. Liberal müesses düzene savaş ilan etmişti ve Amerika'nın geleceği için sa-

---

1 *A.g.e.*, 90.

2 Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed*, 46.

3 Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 86-89.

vaşıyordu. Üyeler, Birleşik Devletler medeniyetinin dindar olması gerektiğine ve politikasının İncil tarafından belirlenmesi gerektiğine inanmıştı. Şu anda Amerika yozlaşmıştı. İkinci Dünya Savaşından sonra, Doğu Sahilinde yoğunlaşan seküler bir elit, siyasi ve kültürel yaşama hâkim olmuştu. Bu liberaller Jerry Falwell'in "ahlaksız bir azınlık" dediği hale gelmişti. Muhafazakârlar kendilerini reaksiyoner, marjinal bir grup olarak görmemeliydiler. Aslında çoğunluğu temsil ettiler ve geleneksel değerleri korumak için mücadele etmeliydiler. Tim LaHaye "Biz milyonlarcayız – onlarsa yalnızca bir avuç" diye iddia ediyordu.[1] Pat Robertson, "Bu ülkeyi yönetmek için Protestanlar ve Katoliklerle birlikte yeterli oya sahibiz" diye dinleyicilere seslendi. "Ve Halk, 'artık yeter' dediğinde" biz yönetimi devralacağız."[2]

1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında, bazı köktendinciler eski premilenyal kötümserliği değiştirmeye başlamıştı. Bir bütün olarak dünya yok olmaya mahkûmdu, ancak Hıristiyanlar, dünyayı Hıristiyanlığa döndürmek, İncil'i yaymak ve mümkün olduğunca çok insana ulaşmasını sağlamaya çalışmakla yükümlüydü. Eğer Hıristiyanlar harekete geçtiyse, Amerika *Rapture*den önce cezadan kurtulabilirdi. "Ülkemiz için umut var mı?" diye sordu Falwell 1980'de *Old Time Gospel Hour*'da:

> Öyle zannediyorum. Tanrı'ya inandığımız ve dua ettiğimiz gibi, biz Hıristiyanların, istendiği anda cinayet olan kürtajı yapma savaşına liderlik yaptığımız gibi, uyuşturucu ticareti ve pornografi karşısında durduğumuza inandığımız gibi, Amerika'daki geleneksel ailenin dağılmasına, eşcinsel evliliklerin teşvik edilmesine karşı durduğumuz gibi, bu ülke hayatta kalsın ve çocuklarımız bildiğimiz Amerika'yı bilsin diye güçlü bir ulusal savunmayı des-

---

1 Tim LaHaye, *The Battle for the Mind* (Old Tappan, N.J., 1980), 179.

2 Richard A. Vignerie, *The New Right: We're Ready to Lead* (Falls Church, Va., 1981), 126.

> teklediğimiz gibi...Sanırım Tanrı'nın bir kez daha Amerika'yı kutsayacağına dair umut var.[1]

Yakında Yeni Hıristiyan Sağı olarak bilinecek olan köktendinciler elli yıllık sessizlikten sonra hücuma geçtiler, fakat *karşı* oldukları *taraftar* oldukları şeylerden daha fazlaydı. Hepsi Ahlaki Çoğunluk'a bulaşmadı ya da onaylamadı bile, ancak bu yeni militan Hıristiyanlar, kürtaj karşıtı, eşcinsel hakları karşıtı, uyuşturucuyu karşıtıydı. Her zaman şeytani bir imparatorluk olarak gördükleri Sovyetler Birliği ile herhangi bir yumuşamaya şiddetle karşı çıkıyorlardı. Televangelist James Robison'a göre "[Mesih'in] dönüşünden önceki herhangi bir barış öğretisi sapkınlıktır .... Tanrı'nın sözüne aykırıdır, o Deccal'dir."[2] Ahlaki Çoğunluk'un ve Yeni Hıristiyan Sağın gündemi retçiydi, Amerika'yı boğmakla tehdit eden yaklaşmakta olan bir kötülüğe karşı bir Haçlı Seferi.

Daha sonra gelen şey ışığında, cinselliğe yapılan vurgu önemliydi. Yeni Hıristiyan Sağı kadınların konumu hakkında en az İslamcılar kadar endişeliydi, ancak onlarınki daha korkutucu bir vizyondu. Kadın kurtuluş hareketi, köktendinci erkek ve kadınları aynı şekilde dehşetle doldurdu. Ahlaki Çoğunluk'un Roma Katolik liderlerinden biri olan Phyllis Schlafly için feminizm, dünyanın tüm fenalıklarının nedeni olan "hastalık" idi. Havva, Tanrı'ya itaatsizlik ettikten ve kendi özgürlüğü için çabaladığından beri, feminizm günahı ve onunla birlikte "korku, hastalık, acı, kızgınlık, nefret, tehlike, şiddet ve her türlü çirkinlik"i dünyaya getirmişti.[3] Önerilen Eşit Haklar Değişikliği, daha yüksek vergiler, Sovyet tarzı bakımevleri yaratılması ve "hayatımızın geri kalan tüm yön-

---

[1] Susan Harding, "Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago ve Londra, 1994), 70.

[2] Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy and Belief in Modern American Culture* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1992), 145

[3] Phyllis Shlafly, *The Power of the Christian Woman* (Cincinnati, Ohio, 1981), 117.

lerinin federalleştirilmesi" için bir hükümet komplosuydu.[1] Beveriey LaHaye için feminizm "bir hastalıktan daha fazlası" idi; Marksist ve hümanist öğretilere dayanan "ölüm felsefesidir ... Radikal feministler kendi kendini yıkıcıdır ve bütün bir uygarlığın ölümünü de beraberinde getirmeye çalışmaktadırlar." Kocalarını merkezi sahneye geri getirmek için aktif adımlar atmak ve kendilerini dişil fedakârlık değerler sistemiyle yeniden eğitmek Hıristiyan kadınlara kalmıştı. "Toplumumuzu kurtarmak" "21. yüzyıla medeniyet ve insanlık" getirmek onların göreviydi.[2] Feminizmin, köktendinci hayal gücüne uzun süredir dadanan kötülüklerle birleştirilmesi komplo korkusunun delilidir. Toplumlarının bütünlüğünü ve hatta hayatta kalmasını kadınların geleneksel konumuyla ilişkilendirdiler.

Mezheplerin çoğundaki Protestan köktendinciler ve Hıristiyan muhafazakârlar seküler hümanizmin kötü güçleri tarafından kısırlaştırılmış hissediyor görünüyorlardı. Erkek iktidarsızlığından derin endişe duyuyorlardı. Tim ve Beverley LaHaye, *The Act of Marriage: The Beauty of Sexual Love (1976)* (Evlilik Yasası: Cinsel Sevginin Güzelliği) adlı çok satan seks el kitaplarında, modern erkekler "erkekliklerinden daha önce olduğundan çok daha az emin" diye ağıt yaktılar. Erkekler iktidarsızlık, cinsel sorunlar, eşlerini tatmin edememek ya da performanslarının diğer erkeklerinkiyle karşılaştırıldığında nasıl olduğu konusunda endişeli.[3] Bunun nedeni kadınların yeni benlik davasıydı; hatta köktendinci kadınlar bu kültürel virüs tarafından enfekte olmuş ve sonuç olarak erkekler "dişileştirilmiş" ya da hatta "hadım edilmişti."[4] Bu korku aynı zamanda feminizm gibi Amerika'nın gerilemesi-

---

1 *A.g.e.*, 30.

2 Beverley LaHaye, *The Restless Woman* (Grand Rapids, Mich., 1984), 54, 126.

3 Tim ve Beverley LaHaye, *The Act of Marriage: The Beauty of Sexual Love* (Grand Rapids, Mich., 1976), 285, 173.

4 Tim LaHaye, *Sex Education in the Family* (Grand Rapids, Mich., 1985), 188.

nin nedeni olan bir salgın sayılan eşcinselliğe karşı köktendinci nefretin altını çiziyor.[1] Televizyon programında eşcinselliğe saldırılarının keskinliğiyle ünlü olan James Robison, "Bu en üst düzey sapkınlıktır" diye gürledi. "Tanrı'ya karşı, Tanrı'nın sözüne karşı, topluma karşı, doğaya karşıdır; hayal etmek ya da tarif etmek neredeyse mide bulandırıcıdır."[2] Köktendinciler, eşcinselliğin sübyancılık ile özdeşleştirilmesinde neredeyse ittifak halindeydiler. Ayrıca bunun "seküler hümanizm"e av olan başarısız hanelerin sonucu olduğuna inanıyorlardı.[3] Aile değerlerine ilişkin köktendinci yazarlar Amerika'nın gerçek erkeklere ihtiyacı olduğu düşüncesinde birleştiler. Ancak ilginç bir şekilde, bazı köktendinciler, kadınsı değerlerin dini haline gelmiş Hıristiyanlığın kendisinde hadım edici bir eğilim olarak gördükleri şeylerle ilgili endişelerini gömmüş gibi görünüyordu: affedicilik, merhamet ve şefkat. Fakat Edwin Louis Cole, İsa hanım evladı değildi diye itiraz etti: O "Şeytan'ı yenen, iblisleri kovan, doğayı yöneten, ikiyüzlüleri azarlayan korkusuz bir liderdi."[4] O acımasız olabilirdi: Hıristiyanlar da agresif olmalı diye bastırdı Tim LaHaye *Battle for the Family* (Aile için Savaş) adlı kitabında. Politik olarak aktif hale gelmeliydiler.[5] Militan, erkeksi Hıristiyanlık için olan bu arzular, Ahlaki Çoğunluk'un silah kontrol yasalarına olan düşmanlığını da açıklıyor. Bu da dik, güçlü ve savaşçı erkekliği canlandırmak için yaptıkları seferberliğin bir parçasıydı.

Yeni Hıristiyan Sağın aktivizmi kısmen temel korkudan kaynaklandı. Köktendinciler anlaşılmaz bir şekilde iğdiş edilmiş ve altları oyulmuş hissetiler. Onların ideolojisi değişme-

---

1 Tim LaHaye, *How to Be Happy Though Married* (Wheaton, Ill., 1968), 106.

2 James Robison, *Thank God I'm Free: The James Robison Story* (Nashville, Tenn., 1988), 124.

3 Jerry Falwell, *Listen, America!* (Garden City, N.Y., 1980), 185.

4 Edwin Louis Cole, *Maximized Manhood: A Guide for Family Survival* (Springdale, Pa., 1982), 63.

5 Tim LaHaye, *The Battle for the Family* (Old Tappan, N.J., 1982), 23.

di, ancak şimdi ana-akım toplumdan uzak durmalarını emrettikleri sürülerini kamusal hayatta politik olarak aktif hale getirmeye kararlıydılar. Ahlaki Çoğunluk ağı, diğer siyasi kampanya hareketleriyle aynı şekilde çalışmaya başladı. Onların asıl görevi, üyelerinin oy vermek için kayıt olmalarını, oylarını nasıl kullanacaklarını öğrenmelerini ve seçim yerine gidebilmelerini sağlamaktı. Aktivizm ihtiyacını açıklamak ve halkı lobicilik ve haber bültenleri hazırlama konusunda eğitmek için mitingler düzenlediler; ayrıca medyayı nasıl etkileyeceklerini onlara öğrettiler. Hıristiyanlar, düşük ve yerel düzeyde dahi olsa bir kamu görevini üstlenmeleri yönünde teşvik edildiler. Liberaller ve sekülerler, tedrici olarak tantanalı yeniden doğuşun kamusal hayattaki mevcudiyetinin farkına vardılar. Takip eden on yıl boyunca, militan Hıristiyanlar ana-akım kurumları ele geçirmeye başladılar. Hatta 1986'da Pat Robertson başkanlığa aday oldu. Hıristiyanlar bazı siyasilerin baş belası olmaya başladılar. Kamu hareketi komiteleri yıllardır, kendilerine göre istenmeyen politikaları teşvik eden adayları hedef almıştı. Fikirlerini kamusal mülkiyet haline getiren "rapor kartları" yayınlamışlardı. Şimdi Hıristiyan aktivistler, silah yasaları, kürtaj klinikleri için fon sağlama veya Eşit Haklarda Değişiklik üzerine "yanlış" oy kullanan adayları hedef almaya başladılar. Savunma, okulda ibadet ya da eşcinsel hakları konusunda yanlış görüşlere sahip olmak, aile karşıtı, Amerika karşıtı ve Tanrı karşıtı olmaktı.

Başlangıçta köktendinci aktivistler acemi davranıyorlardı, ancak yavaş yavaş modern siyasi oyunu oynamayı öğrendiler. Onlar vaiz ve televizyon sunucularıydı, doğal politikacılar değildiler, fakat bir miktar başarı elde ettiler. En önemli başarı muhtemelen Eşit Haklarda Değişikliğin engellenmesiydi. Gerekli üçte iki çoğunluğu sağlamak için, otuz sekiz eyaletin değişiklik lehine oy kullanması gerekliydi ve 1973 yılına kadar otuz eyalet lehte oy kullanmıştı.[1] Fakat Phyllis Schlafly'in çabaları ve yerel Hıristiyan Sağ aktivist-

[1] Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 95.

lerin kampanyası değişikliğin hızını durdurdu: Nebraska, Tennessee, Kentucky, Indiana ve Güney Dakota'nın hepsi, önceki onaylarını geri çekmek zorunda kalacaklardı. Bunun dışında, Ahlaki Çoğunluk okulda ibadet ve kürtaj gibi konularda bile federal ya da eyalet mevzuatını değiştirmeyi başaramadı. Bununla birlikte Arkansas ve Louisiana'da, Tekvin kitabının (Genesis) öğretilerine okul müfredatında Darwin'in evrim teorisiyle eşit süre verilmesini sağlamak için yasalar geçti. Ancak bu belirgin başarısızlık, uzun vadeli hedeflerinin Kongrenin her iki yasama meclisinde de ultra-muhafazakâr birçoğunluk inşa etmek olduğuna dikkat çeken Hıristiyan aktivistleri endişelendirmedi. Bu gerçekleştikten sonra, istedikleri reformlar tabii ki kaçınılmaz olarak gerçekleşecekti.

Bu yazıda, Ahlaki Çoğunluk'un bu tür bir siyasi aktivizmi başlatmasından yirmi yıl sonra, uzun vadeli etkinliğini değerlendirmek kolay değildir. Dindar Hıristiyanların, özellikle de Güneydekilerin, daha önce olduğundan daha fazla oy kullandıklarına dair kanıt bulunmaktadır, ancak bu türden olumsuz kampanya bazen geri tepebilir. Örneğin Hıristiyan Sağ destekçisi Linda Chavez, 1986'daki Maryland ara seçimlerinde liberal rakibine komünist ve çocuk katili lezbiyen dediğinde, bu onun yenilgisine sebep olmuş olabilir.[1] 1998-99 döneminde köktendincilerin ve diğer muhafazakârların, Başkan Bill Clinton'ı Monica Lewinsky ile olan cinsel ilişkisi ve daha sonraki yalan yemin iddialarıyla azledilmesine yönelik çabalarının da işe yaramadığı ortaya çıktı. Başkanın cinsel davranışlarıyla ilgili en mahrem sorulara cevap verdiği ve kaçınılmaz olarak politik söylemin değersizleştirilmesini içeren bu manzara yaygın bir tiksinmeye ve muhtemelen Clinton lehine liberal bir geri tepmeye neden oldu.

Bununla birlikte, skandalın en üst noktasında Başkan, Birleşik Devletler'in dini liderlerine bir kahvaltı toplantısında konuşması gerektiğini hissetti ve gözyaşları içinde günah

[1] *A.g.e.*, 106-07.

işlediğini itiraf ederek, politikacıların muhafazakâr inananların görüşlerine artık seküler küçümseme ile muamele edemeyeceğini gösterdi. 20. yüzyılın sonu itibariyle din, Kuzey Amerika'da hesaba katılması gereken bir güçtü. Kurucu Babaların Aydınlanmanın seküler hümanizmini desteklemelerinden bu yana, Amerika Birleşik Devletler'i uzun bir yol katetmişti. Devrimden bu yana, Amerikalı Protestanlar dini, liberal kurumların politikalarına ve davranışlarına karşı protesto amacıyla kullanmıştı; Jerry Falwell, Pat Robertson ve Hıristiyan Sağın diğer üyeleri tarafından yapılan köktendinci kampanya, bu eğilimin 20. yüzyılın sonlarındaki bir tezahürüydü. Bütün bu Hıristiyan gayretlerinin bir sonucu olarak, kutsal Amerika Birleşik Devletleri'nin politik hayatında, bir siyasetçinin açık ve hassas dindarlık gösterdiği için zarar görebileceği İngiltere ve Fransa'dan çok daha büyük bir rol oynamaktadır.

Ulusal siyaset bir yana, 1970'lerde ve 1980'lerde Hıristiyan Sağın en büyük zaferlerinden bazılarının yerel düzeyde olduğu da doğrudur. Örneğin Batı Virginia'daki Kanawa vilayetindeki bir köktendinci papazın eşi Alice Moore, 1974'te, İncil'in bir mit olduğunu ima eden, otoriteyi eleştiren ve Hıristiyanlığı ikiyüzlü ve ateizmi zeki ve çekici olarak sunan okul kitaplarındaki "seküler hümanist eğilim"e karşı bir kampanya başlattı. Hıristiyanlar çocuklarını okullardan çektiler ve okullara gözcü diktiler. Moore epey zamandır Amerikan Protestan geleneğinin uzmanlara olan güvensizliğini sergiledi. Kanawa vilayetindeki okulları kim kontrol etmeliydi: "Burada yaşayan insanlar ya da eğitim uzmanları, idareciler, çocuklarımız için en iyi olanı bize söylemeye çalışan diğer yerlerden gelen insanlar?"[1] Ocak 1982'de, St. David's, Arizona'daki yerel Hıristiyanlar, William Golding, John Steinbeck, Joseph Conrad ve Mark Twain'in kitaplarının okullarında yasaklanmasını sağladılar. 1981'de Mel ve Norma Gabler, Texas'taki "okullara Tanrı'yı geri getirmek" için

[1] A. Crawford, *Thunder on the Right: The New Right and the Politics of Resentment* (New York, 1980), 156-47.

benzer bir kampanya başlattı. Aşağıda görülebilen mevcut "liberal eğilimler"e itiraz ettiler:

> Bu, öğrencilerin kendi sonuçlarını çıkarmalarını gerektiren açık uçlu sorular; Hıristiyanlık dışındaki dinler hakkındaki ifadeler; serbest girişim sistemini olumsuz olarak yansıtıyor diye yorumladıkları ifadeler; sosyalist veya komünist ülkelerin olumlu yönlerini yansıtıyor diye yorumladıkları ifadeler (örneğin "Sovyetler Birliği belirli tahılların dünyadaki en büyük üreticidir"), cinsel riyazetin teşvikinden başka cinsel eğitimin herhangi bir yönü; Siyahlar, yerli Amerikan Kızılderilileri, Meksikalı-Amerikalılar veya feministlerin katkılarını vurgulayan ifadeler; Amerikalı kölelere sempati duyan ya da efendilerine karşı hoşnutsuz olan ifadeler ve yaradılış teorisini açıklamak için eşit alan verilmedikçe, evrim teorisini destekleyen ifadeler.[1]

Mahkemeler Gablersların aleyhine karar verdi, ancak yayıncılar eyaletin tüm okullar için ders kitaplarını seçtiği büyük Texas piyasasına zarar vereceği için endişesiyle kitapları kendileri değiştirdi.

Kampanyacılar, köktendincileri modern kültür hakkında uzun süre rahatsız eden tüm endişeleri ortaya çıkardı: sömürgeleştirilme, uzmanlar, belirsizlik, yabancı nüfuzu, bilim ve cinsiyet korkusu. Ayrıca Yeni Hıristiyan Sağın tabiatı gereği WASP (Beyaz, Anglo Sakson, Protestan) yönelimini gösterdiler. Amerika Beyaz ve Protestan olmalıydı. Yahudi ve Müslüman eylemciler gibi, Ahlaki Çoğunluk Hıristiyanları da kutsalın alanını genişletmek, seküler değerler sisteminin ilerlemesini sınırlamak ve ilahi olanı eski durumuna getirmek için savaşıyorlardı. Zaferleri küçük ve önemsiz gibi görünebilir, ancak Hıristiyan Sağ, kendilerini siyasi arenada nasıl idare edeceklerini öğrendi; kendilerini yeniden kabul ettirdiler ve bir dereceye kadar, daha seküler Avrupa ülkele-

[1] A. Weissmann, "Building a Tower of Babel," *Texas Outlook*, Kış, 1982, 13.

rini durmadan şaşırtmaya devam edecek şekilde Amerikan politikalarını yeniden kutsallaştırdılar.

Texas davasında Gablerlarla kapışan Amerikan Tarzı İçin Mücadele Eden İnsanlar liberal örgütü, muhafazakârların 124 benzer anlaşmazlıktan sadece 34'ünü kazandıklarını belirtti. Liberaller kendi örgütlerini kurmaya ve savaşmaya başladılar. Dolayısıyla ilerleme yavaştı ve bu, zamanın tükendiğine, *Rapture*ın yakın olduğuna ve her şeye kadir olan Tanrı'nın tarih boyunca aktif olduğuna ve dürüstleri kendi kudretiyle desteklediğini inanan köktendinciler için endişe vericiydi. Bazı köktendinciler, liderlerinin kendilerini sattıklarına inandılar. Örneğin 1982'de, kürtajın tamamen ortadan kaldırılması için kampanya yürütmek yerine, Falwell ulaşılabilirliğini kısıtlamaya yönelik daha pragmatik bir amaca geçti. Köktendinci Ortodoksluğun, dinden çıkmış kiliselere her fırsatta saldırılmasını talep etmesine rağmen, başkanlık kampanyasında Pat Robertson, ana-akım mezhepler hakkında ihtiyatla ama nazikçe konuştu.

Protestan yeniden dirilişin ilk yıllarında Falwell ve Robertson, modern siyasetin uzlaşma talep ettiğini öğrendi. Mutlak politikalar, iktidar yarışmasının pazarlık ve muhaliflere biraz zemin verilmesini gerektirdiği demokratik bir bağlamda başarılı olamazdı. Bunu, belirli ilkeleri dokunulmaz ve dolayısıyla tartışılmaz olarak gören bir dini vizyonla bağdaştırmak zor. Köktendincilerin rekabete zorlandığı seküler siyaset dünyasında, beğensinler veya beğenmesinler, hiçbir şey bu şekilde kutsal sayılmaz. Başarıyı sağlamak için Falwell ve Robertson, şeytani olarak gördükleri düşmanlara taviz vermeliydiler. Bir gerginlik vardı: Modern siyasi dünyaya girerek köktendinciler, sadece şeytanla akşam yemeği yemek zorunda kalmamış, savaşmak için politik listelere soktukları kötülüğün etkilerinden bazılarıyla lekelendiklerini fark etmişlerdi. Bu sadece zorluklarından biriydi. Yüzyılın son yirmi yılında, köktendincilerin sürüklendiklerini hissettikleri bazı çözümler, din için bir yenilgi anlamına geliyordu.

10. BOZGUN?
(1979-1999)

Köktendinci fetih (*reconquista*), dinin harcanacak bir güçten başka bir şey olmadığını göstermişti. İran Devriminden sonra kızgın bir Amerikalı hükümet görevlisinin sorduğu gibi, artık "Dini kim ciddiye alsın ki" diye sormak artık mümkün değildi.[1] Köktendinciler inancı gölgelerden çıkardı ve modern toplumda büyük bir seçmen kitlesine hitap edebileceğini gösterdi. Onların zaferleri sekülerleri dehşete düşürdü; bu Aydınlanma döneminin ehlileştirilmiş, dekoratif, özelleştirilmiş inancı değildi. Modernitenin kutsal değerlerini inkâr ediyor gibiydi. 1970'lerin sonlarındaki dini saldırı toplumların kutuplaştığını göstermişti; 20. yüzyılın sonu itibariyle dindar ve sekülerlerin daha da bölünmüş olduğu açıktı. Birbirlerinin dilini konuşamıyor, birbirlerinin vizyonunu paylaşamıyorlardı. Tamamen rasyonel bir perspektiften, köktendincilik felâketti, ancak köktendinciler, bilimsel rasyonalizmin gayrimeşru hegemonyası olarak gördükleri şeylere karşı isyan ettikleri için bu şaşırtıcı değildi. Bu köktendincileri dini hareket olarak nasıl değerlendirmeliyiz? Modern ve postmodern dünyada dinin karşı karşıya kaldığı kendine özgü zorluklar hakkında bize neler söyleyebilirler?

---

[1] Gary Sick, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran* (Londra, 1985), 165.

Köktendinci zaferleri aslında din için bir yenilgi miydi ve köktendinci tehdit dindi mi?

İran İslam Devrimi, Aydınlanma ilkelerine halen bağlı olanlara özellikle rahatsızlık veriyordu. Devrimlerin katı bir şekilde seküler olması gerekiyordu. Genellikle dünyevi alanın yeni bir itibar kazandığı ve mitsel dini alandan bağımsızlığını ilan etmek üzere olduğu bir dönemde meydana gelecekleri düşünülüyordu. Hannah Arendt'in ünlü çalışması *On Revolution*'da (Devrim Üzerine) (1963) açıkladığı gibi: "Nihayetinde devrim dediğimiz şeyin, yeni bir seküler alanın doğuşunu getiren geçici aşama olduğu ortaya çıkabilir."[1] Teokratik bir devlete öncülük eden popüler bir ayaklanma fikri, kabul edilmiş Batılı hikmetin açıkça naif reddiyle neredeyse utanç verici, tamamen mantıksız bir kavram gibi görünüyordu. İran Devriminin hemen sonrasında kimse Humeyni rejiminin hayatta kalmasını beklemiyordu. Modern bir İslami hükümet gibi, bir dini devrim fikri, kavram karmaşası gibi görünüyordu.

Ancak Batılıların, İranlıların çoğunun İslami yönetim istediği gerçeği ile yüzleşmeleri gerekiyordu. Birçok Amerikalı ve Avrupalı gözlemcinin güvenle öngördüğü "ılımlılar," "deli mollaları" devirmek için ortaya çıkmadı. İran'da seküler ve demokratik bir cumhuriyet isteyen milliyetçiler, Devrimden sonra kendilerini azınlıkta buldular. Bununla birlikte, İslami bir hükümetin nasıl bir şekil alması gerektiği konusunda bir uzlaşma yoktu. Şeriati'nin takipçisi Batı eğitimi almış entelektüeller, din adamları egemenliğinin azaltıldığı, din adamları sınıfından olmayanlar tarafından yönetilen bir rejim istediler. Humeyni'nin yeni başbakanı Mehdi Bezirgan, İslam karşıtı parlamento yasalarını veto etme yetkisine sahip bir *müçtehidler* konseyinin olduğu, 1906 Anayasasına (monarşi olmadan) geri dönmek istedi. Kum *medreseleri* Humeyni'nin *Velayet-i Fakih*liği için bastırdı, ancak hem Ayetullah Şeriatmadari hem de Ayetullah Taleqani, yüzyıllarca süren kutsal

[1] Hannah Arendt, *On Revolution* (New York, 1963), 18.

Şii geleneğini ihlal ettiği için ulusu yöneten mistik ilhamlara sahip bir din adamı fikrine şiddetle karşı çıktılar. Böyle bir yönetimde büyük tehlikeler gördüler. Ekim 1979'da ciddi bir anlaşmazlık vardı.[1] Bezirgan ve Şeriatmadari, silahlı kuvvetleri kontrol edebilecek ve özetle başbakanı görevden alabilecek bir *fakih*e (Humeyni) üst düzey güç sağlayan, Humeyni'nin takipçilerinin hazırladığı taslak anayasaya saldırdılar. Anayasa ayrıca seçilmiş bir cumhurbaşkanı ve parlamento, bir kabine ve şeriatı ihlal eden kanunları veto etme yetkisine sahip on iki kişilik Anayasayı Koruyucular Konseyi için hükümler içeriyordu.

Taslak anayasaya çok güçlü bir muhalefet vardı. Sol görüşlü gerilla hareketleri, İran'daki etnik azınlıklar ve (Ayetullah Şeriatmadari tarafından kurulan) etkili Müslüman Halk Cumhuriyet Partisi buna katı bir şekilde karşıydı. Liberaller ve Batılı eğitimli orta sınıfların, yeni rejimin dini aşırılıkçılığı olarak gördükleri şey yüzünden giderek daha çok moralleri bozuldu: eski şahın zulmünden kendilerini kurtarmak için cesurca savaşmış ancak kendilerini İslami despotizme maruz kalmış olarak bulmuşlar görünüyordu. Anayasa taslağında basın özgürlüğü ve siyasal ifade özgürlüğüne (liberallerin Pehlevi rejimiyle uğruna savaştıkları şey) sadece İslam hukukuna ve uygulamasına aykırı olmadıkları sürece garanti verildiğine dikkat çektiler. Başbakan Bezirgan özellikle açık sözlü davranıyordu. Humeyni'nin kendisine saldırmamaya özen gösterdi, ancak İslam Devriminin bütün amacını ihlal ettiğini iddia ettiği anayasal maddelerin sorumlusu, İslami Devrimci Partideki tutucu din adamlarını keskin bir şekilde eleştirdi.

Humeyni bir krizle karşı karşıyaydı. 3 Aralık 1979'da halk anayasa taslağı için ulusal referandumda oy kullanacaktı ve

---

[1] Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, N.Y., 1980), 172-79; Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, Conn. ve Londra, 1985), 289-92.

Velayet-i Fakih esaslı bir şekilde bozguna uğrayacak görünüyordu. Bu noktaya kadar Humeyni, Pehlevi rejimini devirmek için solcular, İslamcılar, entelektüeller, milliyetçiler ve liberaller koalisyonunu ustaca yöneten bir pragmatist olmuştu, ancak 1979'un sonu itibariyle, karşılıklı çelişen amaçları olan grupların tedirgin ittifakı dağılmak üzereydi ve devrimin geleceği –kendisinin de gördüğü gibi– tehlikeye girmişti. Sonra, farkında olmadan Birleşik Devletler onun yardımına koştu.

Amerika, Büyük Şeytan olarak ilan edilmiş olmasına rağmen, Devrim sonrasında ABD hükümeti ile Tahran'daki yeni İslam rejimi arasındaki ilişkiler temkinli ancak olumluydu. Humeyni'nin İran'a dönmesinden kısa bir süre sonra 14 Şubat 1979'da öğrenciler başkentteki Amerikan Büyükelçiliğini bastı ve işgal etmeye çalıştı, ancak Humeyni ve Bezirgan davetsiz misafirleri kovmak için çok çabuk hareket etti. Bununla birlikte, Humeyni'nin Büyük Şeytana karşı güvensizliği devam etti ve Amerika'nın bir mücadele olmadan İran'daki çıkarlarından vazgeçebileceğine inanamadı. Humeyni, köktendinci liderlerin çoğuna musallat olan paranoyayla, Amerika Birleşik Devletleri'nin zamanını beklediğine ve sonunda yeni İslam Cumhuriyetini 1953'te Musaddık'ı deviren darbeye benzer bir darbeyle tehdit edeceğine ikna olmuştu. 22 Ekim 1979'da eski şah onu öldürmekte olan kanser için tedavi olmaya New York'a uçunca, Humeyni'nin şüpheleri doğrulandı. Birleşik Devletler, kendi uzmanları ve Tahran tarafından eski şahı kabul etmemesi konusunda uyarılmasına rağmen, Carter, bu eski sadık müttefikini bu insani yardım hizmetinden men edemeyeceğine inanıyordu.

Humeyni'nin Büyük Şeytana karşı söylemi daha sert hale geldi; Muhammed Rıza Pehlevi'nin cezalandırılması için İran'a geri gönderilmesini ve eski rejime sadık kalanların hükümetten tasfiye edilmesi çağrısında bulundu. İslami İran'da hâlâ Batıya bağımlı olan ve ülkeden kovulması gereken hainler olduğunu ilan etti. Bu saldırının ana hedefinin anayasa taslağı tasarısının tüm muhalifleri ile birlik-

te Başbakan Bezirgan olduğunu anlamak için dahi olmaya gerek yoktu. 1 Kasımda Bezirgan Cezayir'in bağımsızlığının yıldönümü kutlamaları nedeniyle Cezayir'e uçunca ve Carter'ın Ulusal Güvenlik Danışmanı Zbigniew Brzezinski ile el sıkışırken fotoğraflanınca farkında olmadan Humeyni'ye istediğini verdi. Bezirgan, İslami Devrimci Partideki düşmanları tarafından neşeli bir şekilde Amerikan ajanı olarak ilan edildi. Bu tansiyonu yüksek atmosferde, 4 Kasımda üç bine yakın İranlı öğrenci Tahran'daki Amerikan Büyükelçiliğini bastı ve doksan kişiyi rehin aldı. İlk başlarda, Humeyni'nin derhal serbest bırakılmalarını güvence altına alacağı ve öğrencilere daha önce olduğu gibi geri çekilmelerini emredeceği sanılıyordu. Bugüne kadar, Humeyni'nin öğrencilerin elçiliği istila etme kararını önceden bilip bilmediği belli değil. Her durumda, üç gün boyunca düşük bir profil izledi. Ancak Bezirgan büyükelçiliğin boşaltılması için Humeyni'nin desteğini alamadığını fark ettiğinde siyasi iktidarsızlığını fark etti ve Dışişleri Bakanı İbrahim Yezdi ile birlikte 6 Kasımda istifa etti. Kuşatmalarının yalnızca birkaç gün süreceğini bekleyen öğrenciler, meğerse İran ile ABD arasında büyük bir çatışmanın başını çektiklerini fark ettiler. Humeyni ve İslami Devrimci Cumhuriyet öğrencilere arka çıktı. Rehine krizini çevreleyen büyük propaganda Humeyni'ye yeni bir kararlılık verdi. Olayda, kadın rehineler ve siyahi deniz muhafızları serbest bırakılmış olsa da, geri kalan elli iki Amerikalı diplomat 444 gün rehin tutuldu ve İran radikalizminin simgesi haline geldi.

Humeyni için rehineler beklenmedik bir nimetti. Dikkatin, harici düşman Büyük Şeytana, bunların yakalanmasına ve devrim sonrası ABD'ye olan nefrete toplanması, sonuç olarak içerdeki çalkantılı dönem boyunca İranlıların Humeyni'nin arkasında birleşmesini sağladı. Bezirgan'ın ayrılması, bir vuruşta, taslak anayasanın en sesli muhalifini ortadan kaldırdı ve muhalefetin gücünü zayıflattı. Buna bağlı olarak, yeni anayasa, etkileyici birçoğunlukla Aralık referan-

dumunda kabul edildi. Humeyni rehine krizini yalnızca kendi iç meselesi açısından gördü. Yeni Başbakanı Beni Sadr'a açıkladığı gibi, ilk önce:

> Bu eylemin birçok yararı var. Amerikalılar İslam Cumhuriyetinin kök saldığını görmek istemiyorlar. Rehineleri tutuyoruz, içişlerimizi hallettikten sonra serbest bırak. Bu, halkımızı birleştirdi. Rakiplerimiz bize karşı harekete geçmeye cesaret edemezler. Anayasayı halkın oyuna zorlanmadan sunabiliriz ve cumhurbaşkanlığı ve parlamento seçimlerini yapabiliriz. Tüm bu işleri bitirdikten sonra rehinelerin gitmesine izin verebiliriz.[1]

Bu, Humeyni'nin ateşli söylemine rağmen, İslam *mitos*u tarafından dikte edilmiş bir politika değildi; fakat bir parça pragmatik *logos*tu. Bununla birlikte kriz Humeyni'nin profilini de değiştirdi. Pratik bir politikacı olarak kalmayıp kendi görüşüne göre Batı emperyalizmine karşı mücadelesinde ümmetin lideri oldu; Konuşmasında "devrim" sözcüğü geleneksel İslam terminolojisine eşit değerde, hemen hemen kutsal bir değer kazandı: O, tek başına dünyadaki en güçlü emperyalist iktidara karşı durabilmiş ve kudretinin sınırlarını ortaya koymuştu. Aynı zamanda, krizin tüm dünyada doğal olarak serbest bıraktığı İran ve İslama duyulan nefret, Humeyni'nin, içten ve dıştan tehdit edilirken, Devriminin kırılganlığının daha fazla farkına varmasını sağladı. 1980 yılında mayıs ayının sonları ile temmuz ayı ortası arasında, rejime karşı dört ayrı darbe tespit edildi ve yıl sonuna dek seküler gerillalar ile Humeyni'nin Devrim Muhafızları arasında sürekli sokak çatışmaları yaşandı. Hükümetin kontrol edemediği İran'ın her yerindeki sözde devrimci konseylerin tümünde silahlanmanın artmasıyla bu günlerin karışıklığı ve terörü arttı. Bu *komiteler* yüzlerce insanı fahişelik gibi "İslami olmayan davranış"lar yüzünden ya da Pehleviler döneminde görev aldıkları için öldürdü. Merkezi bir iktidarın

---

[1] Baqer Moin, *Khomeini, Life of the Ayatollah* (Londra, 1999), 227-28.

çökmesinden sonra bu tür yerel örgütlerin ortaya çıkması, toplumu yeniden yapılandırmak için tasarlanan devrimlerin evrensel bir özelliği gibi gözüküyor. Humeyni, *Komitelerin* aşırılıklarını kınadı ve İslam hukukuna aykırı olduğunu ve Devrimin bütünlüğünü zedelediğini açıkladı. Fakat onları dağıtmadı ve sonunda onları himayesine alıp kontrol edebildi ve rejimi için tabandan destek sağladı.[1] Humeyni de Irak'la savaşmak zorunda kaldı. 20 Eylül 1980'de, Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin'in güçleri, Amerika'nın teşvikiyle Güneybatı İran'ı istila etti. Bu, Humeyni tarafından planlanan sosyal reformların askıya alınması gerektiği anlamına geliyordu. Bu dönem boyunca Amerikan rehineleri bir amaca hizmet etti. Ancak 20 Ocak 1981'de (yeni ABD Başkanı Ronald Reagan'ın göreve başlama günü) rehineler artık bir fayda sağlamayınca serbest bırakıldılar.

Bununla birlikte, kaçınılmaz olarak, rehinelerin kötü durumu yeni İslam cumhuriyetinin imajını zedeledi. Büyük Şeytanın kötülüğü krizi sırasında tumturaklı konuşmalara rağmen, rehine konusunun dini veya İslami bir yönü yoktu. Tam tersi bir durum vardı. Rehinelerin ele geçirilmesi tüm İranlılar arasında popüler olmasa da, pek çoğu sembolizmini takdir edecekti. Bir elçilik, yabancı topraklarda verilen ülkenin toprağı olarak görülüyordu ve öğrencilerin işgali Amerikan egemenliğinin işgali anlamına geliyordu. Ancak bazılarına göre, Amerikan vatandaşlarının İran'daki kendi elçiliğinde esir tutulması gerekiyordu, çünkü onlarca yıldır İranlılar, Pehlevi diktatörlüğünü destekleyen Birleşik Devletler'in gözetiminde kendi ülkelerinde tutsak olduklarını hissetmişlerdi. Ama bu din değil, intikam politikasıydı. İşgalin ilk günlerinde bazı rehinelerin el ve ayakları bağlanmış, konuşmaları yasaklanmıştı ve Birleşik Devletler'in onları terk ettiğini söylediler. Daha sonra rehineler daha rahat yerlere taşınmıştı,[2] ancak bu türden zulüm ve kötü muamele, İslam

---

[1] Sick, *All Fall Down*, 200.

[2] *A.g.e.*, 231-33, 360.

dahil bütün büyük tövbe esaslı dinlerin inancının temelindeki anlayışa aykırıdır: pratik bir şefkate yol açmazsa hiçbir dini doktrin veya uygulama hakiki olamaz. Budistler, Hindular, Taoistler ve tektanrılı dinler kutsal gerçekliğin sadece "dışarıda"ki aşkınlıkta değil, aynı zamanda bu nedenle mutlak onur ve saygıyla muamele görmeleri gereken her insanda saklı olduğunu kabul ederler. Köktendinci inanç, Yahudi, Hıristiyan ya da Müslüman olsun, öfke ve nefret teolojisine dönüşürse bu önemli testte başarısız olur.

Nitekim bu tür rehin alma mahkûmlara muameleyle ilgili belirli İslami kanunlara aykırıdır. Kuran, Müslümanların rakiplerine insanca muamele etmesini talep eder. Düzenli bir savaş (bu nedenle Amerikan rehinelerinin alınmasını ve tutulmasını reddeden) harici esir almanın hukuksuz olduğu konusunda ısrar eder. Mahkûmlara kötü muamele edilmemeli ve düşmanlıklar sona erdikten sonra ya iyilik için ya da fidye karşılığında serbest bırakılmalıdır. Eğer fidye gelmezse, esirin kendi fidyesini ödeyebilmesi için serbestçe çalışabilmelidir; esirin emanet edildiği Müslüman, tutsağın kendi kaynaklarından gerekli miktarı toplayabilmesine yardım etmelidir.[1] Bir *hadis* mahkûmlara bu muamele emrini Peygamber'in kendisine atfetmektedir. "Onlara kendi yediklerinizden yedirin, kendi giydiklerinizden giydirin ve eğer onlara zor bir görev yüklerseniz, onlara kendiniz de yardım edin."[2] Kendi pragmatik amaçları için zalim bir hükümet tarafından yabancı bir toprakta rehin tutulan İmamlara saygı duyan Şiiler için, rehin alma özellikle çirkin bir hareket olmalıydı. Rehineleri bu şekilde tutmak siyasi olarak anlam ifade edebilirdi, ancak ne gerçek anlamda dini ne de İslamiydi.

Köktendincilik sıkışmış, savunma halinde bir inançtır ve kendini düşman bir dünyada hayatta kalabilmek için savaş halinde görür. Bu görüşü etkiler ve bazen de tahrif eder. Hu-

---

1 Kuran 8:68, 47:5, 24:34, 2:178.

2 Muhammad Zafrullah Khan, *Islam, Its Message for Modern Man* (Londra, 1962), 182.

meyni, gördüğümüz gibi, birçok köktendinciyi etkileyen paranoyak fantezilerden mustaripti. Rehinelerin alınmasından kısa süre sonra, 20 Kasım 1979'da, Suudi Arabistan'da yüzlerce silahlı Sünni köktendinci Mekke'deki Kâbe'yi işgal etti ve liderlerini Mehdi ilan etti. Humeyni bu kutsala saygısızlığı, Birleşik Devletler ve İsrail'in müşterek çalışması olarak kınadı.[1] Bu tip komplo düşüncesi sıklıkla insanlar tehlikede olduklarını düşündüklerinde ortaya çıkar. İran'daki manzara umutsuzdu. Humeyni'nin kişisel popülaritesine rağmen rejimle ilgili artan bir hayal kırıklığı vardı. Hükümete eleştiri veya muhalefet yapılmasına izin verilmedi. Humeyni'nin diğer Büyük Ayetullahlarla olan ilişkisi 1981'de kötüleşti ve bir taraftan şeriatı tamamen geri getirmek isteyen radikal İslamcılar ile sekülerler ve sol eğilimli din adamları sınıfı dışındakiler arasında hemen hemen bir savaş hali vardı. 22 Temmuz 1981'de sadece bir yıldır cumhurbaşkanlığı yapan Beni Sadr görevden alındı ve Paris'e kaçtı.[2] 28 Haziranda Humeyni'nin baş müttefiki Ayetullah Beheşti ve İslami Devrimci Partinin yetmiş beş üyesi parti karargâhına düzenlenen bombalı saldırı sonucu öldürüldü.[3] Bu noktaya kadar Humeyni din adamları sınıfından olmayanlara en üst düzey işleri vermeyi tercih etmişti, ancak ekim ayında Hüccet-ül-İslam Hamaney'in cumhurbaşkanı olmasına izin verdi. Mecliste din adamları şimdi çoğunluktaydı. 1983 yılına gelindiğinde rejime karşı tüm siyasi muhalefet bastırılmıştı. Halkın Mücahitleri, Beni Sadr'ın ayrılmasından sonra yeraltına indi; Ulusal Cephe, Ulusal Demokrat Parti (Musaddık'ın torunu tarafından yönetilen) ve Şeriatmadari'nin Müslüman Halk Cumhuriyetçi Partisi dağıtıldı. Humeyni artan bir şekilde "ifade birliği" çağrısında bulundu.[4]

---

1 Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass. ve Londra, 1980), 235.

2 Momen, *An Introduction to Shii Islam*, 293-97.

3 *A.g.e.*, 293-95.

4 Gregory Rose, "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini," Nikki R. Keddie (der.), *Religi-*

Devrimden sonra sıklıkla yaşandığı gibi, yeni rejim *selef*leri kadar otokratik görünüyordu. Düşmanlar tarafından kuşatılmış olarak, Humeyni diğer modern seküler devrimci ideologlar gibi ideolojik uyumlulukta ısrar etmeye başladı; ancak İslami terimlerle bu yeni bir ayrımı temsil etti. Yahudilik gibi, İslam da uygulamanın tek düzeliğini talep etmişti, ama asla doktrinel ortodoksi dayatmamıştı. Şiinin *müçtehid*in dini davranışını taklit etmesi gerekiyordu, ancak inançlarına uyması beklenmiyordu. Şimdi Humeyni, İranlıların *Velayet-i Fakih* teorisini kabul etmesinde ısrar etti ve tüm muhalefeti ezdi. 1979'da hacılara "ifade birliği," "zaferin sırrı"ydı diye anlattı.[1] İnsanlar doğru fikirleri benimsemedikçe onlar için arzuladığı manevi mükemmelliğe ulaşmazlardı. Görüşlerin demokrasisi olamazdı; İnsanlar mistik yolculuğu ona "kusursuz inancı" vermiş olan Yüce Fakihi takip etmeliydiler. Ondan sonra İmamların yolunda yürüyeceklerdi.[2] Ancak bu diktatörlük anlamına gelmiyordu. Müslümanlar düşman bir dünyada hayatta kalacaksa eğer, bu birliğe ihtiyaçları vardı. Azerbaycan'dan gelen bir heyete "Bugün İslam düşmanla ve küfürle karşı karşıyadır" dedi. "İktidara ihtiyacımız var. İktidar, yüce ve kutsanmış olan Tanrı'ya dönerek ve ifade birliği vasıtasıyla elde edilebilir."[3] Eğer süper güçlere karşı duracaklarsa, Müslümanlar iç çatışmadan kaçınmak zorundaydı. Modernleşme sürecinin sonucu olarak uzun süredir "iki ulus" halinde bölünen İran, tekrar birleşmiş hale ve İslami ideale geri getirilecekse ağır önlemler alınması gerekiyordu.

---

on and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution (New Haven, Conn. ve Londra, 1983).

1 Foreign Broadcasting and Information Service (FBIS), Ekim 1, 1979.

2 Khomeini, "The Greater Jihad," Daniel Brumberg, "Khomeini's Legacy: Islamic Rule and Islamic Social Justice," R. Scott Appleby (der.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East* (Chicago, 1997), 35.

3 FBIS, Aralık 24, 1979.

Humeyni'nin ebeveynlere rejime düşman çocukları kınamalarını, din ile alay edenlerin kâfir olduğunu ve ölümü hak ettiğini söylediğini duyunca Batılılar anlaşılabilir bir şekilde dehşete kapıldılar. Bu, Avrupa'da ve Amerika'da kutsal bir değer haline gelmiş olan entelektüel özgürlük idealini ihlal ediyordu. Fakat Batılı insanlar, Humeyni'nin İranlı kitlelerin, özellikle çarşı esnafının (*bazaari*), medrese öğrencilerinin, daha az tanınmış *ulema*nın ve yoksulların sevgisini asla kaybetmediğini not etmek zorunda kaldılar.[1] Bu insanlar şahın modernizasyon programına dahil edilmemiş ve modern değerler sistemini anlayamamıştı. Batılı sekülerler geleneğin başkaldırısını Prometheci ve kahramanca görmeye başlamışken, Humeyni'nin takipçileri hâlâ Tanrı egemenliğini en yüksek değer olarak görüyor ve henüz bireyin haklarını mutlak olarak görmüyorlardı. Humeyni'yi anlayabiliyorlar, ancak modern Batıyı anlayamıyorlardı. Hâlâ birçok Batılı tarafından artık kavranamayacak dinsel ve premodern bir şekilde konuşuyor ve düşünüyorlardı. Ancak Humeyni kendisine Papa havası vermiyordu. "Yanılmazlığın," hata yapmadığı anlamına gelmediğini ısrarla vurguladı. Her sözünü ilahi bir ilham kaynağı olarak kabul eden takipçilerine karşı sabrını kaybedecekti. Aralık 1983'te Anayasayı Koruyucular Konseyi üyelerine "Ben dün bir şey söyleyebilir, bugün değiştirebilirim ve tekrar yarın da değiştirebilirim" diyerek şöyle devam etti: "Bu, dün bir açıklama yaptım diye ona bağlı kalacağım anlamına gelmez."[2]

Bununla birlikte, "ifade birliği" İslamın sınırlanması ve bazılarınca bozulmasıydı. Yahudi ve Hıristiyan köktendincileri de, farklı şekillerde, dogmatik uygunluk konusunda ısrar ettiler, bazen de çarpıcı bir biçimde, inançlarının sadece kendi versiyonlarının orijinal olduğunu ileri sürdüler.

---

1 Michael J. Fischer, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding," John Esposito (der.), *Voices of Resurgent Islam* (New York ve Oxford, 1983), 171.

2 FBIS, Aralık 12, 1983.

Humeyni'nin "ifade birliği," İslamın esaslarını bir ideolojiye indirgedi; Humeyni'nin kendi teorilerine böylesine önem vermesi, ilahi hakikatin tamamen insani beyanını mutlak statüye çıkartarak, putperestlik riskini taşıyordu. Fakat bu Humeyni'nin tehlike duygusundan da kaynaklandı. Yıllardır din için yıkıcı olan, agresif bir şekilde sekülerleştirici bir rejimle savaşıyordu; Şimdi Saddam Hüseyin ile savaşıyordu ve İslam Cumhuriyetine karşı uluslararası muazzam düşmanlığın farkındaydı. "İfade birliği" savunma amaçlı bir cihazdı. Humeyni, İran'ı bir kez daha İslam ülkesi yaparken, onu yok etmek isteyen Tanrısız bir dünyada yeni, devasa bir kutsal alan kuruyordu. Bastırma deneyimi, algılanan tehlike ve savunma durumundaki maneviyat için yapılan giderek sekülerleşen bir dünyaya karşı savaştığı bilgisi ve İslamın tahrif edilmiş bir versiyonunu üretecekti. Bastırma deneyimi iz bırakmıştı ve baskıcı bir dini vizyonla sonuçlanıyordu.

Humeyni Devrimin modern dünyanın rasyonel pragmatizmine karşı bir isyan olduğuna inanmıştı. İnsanlar, aşkın hedefleri olan bir yönetim kurmak için ölebileceklerini göstermişti. Aralık 1979'da bir zanaatkâr kitlesine "İyi bir ev almak için çocuğunun şehit olmasını isteyen var mı?" diye sordu. "Mesele başka bir dünya, şehadet başka bir dünya içindir. Bu, Tanrı'nın tüm evliyaları ve peygamberleri tarafından aranan şehadettir... halk bu anlamı istemektedir."[1] Bilimsel rasyonalizm, her zaman mitin koruması altında olan hayatın nihai anlamıyla ilgili sorulara yanıt bulamadı. Batıda mitolojinin terk edilmesi bazı kesimlerde, Sartre'ın Tanrı şeklindeki bir delik olarak tanımladığı algısal boşluğa yol açtı. Birçok İranlı, günlük ve siyasi hayatlarında içe dönüklüğün eksikliği yüzünden şaşkınlık içindeydi. Humeyni insanların üç boyutlu varlıklar olduğuna inanıyordu; manevi ve maddi ihtiyaçları vardı ve dini kendi kimliğinin merkezine yerleştiren bir devlet için ölmeye istekli olduklarını göstererek, tam

[1] Brumberg, "Khomeini's Legacy," 40.

insanlıklarını geri kazanmaya çalışıyorlardı.[1] Humeyni kriz döneminde bile, siyasetin aşkın yönünü nadiren unutuyordu. İran-Irak Savaşı patlak verdiğinde Beni Sadr, eski şah askeri personelinin cezaevinden doğrudan operasyonlara çıkarılmasının yararlı olabileceğini belirtti. Humeyni reddetti. Devrimin ekonomik refah veya toprak bütünlüğü hakkında olmadığını söyledi. İmam Ali'nin Suriye'de, yönetimine meydan okuyan, Emevi hanedanının kurucusu Muaviye'yle mücadelesiyle ilgili bir hikâye aktardı. Ordu savaşa girmeden hemen önce askerlere tanrısal birlik (*tevhid*) hakkında bir vaaz vermişti. Komutanları uzun bir vaazın böyle bir zamanda uygun olup olmadığını sorduklarında Ali cevapladı: "Muaviye ile savaşmamızın sebebi bu, sadece dünyevi kazançlar için değil."[2] Savaş, Tanrı'nın birliğini yansıtması gereken, ümmetin birliğini korumak içindi. Müslümanlar Suriye'nin fethi için değil, *tevhid* için savaşıyordu.

Bu elbette takdire şayandı, ancak bir sorun oluşturuyordu. İnsanlar mânâya ve *mitos*a ihtiyaç duyuyorlar, fakat aynı zamanda katı, rasyonel *logos*a da ihtiyaç duyuyorlar. Premodern toplumda bu iki alan da vazgeçilmez olarak görülüyordu. Fakat mit, rasyonel ya da mantıksal olarak açıklanamadığı gibi, pratik politikada da ifade edilememeliydi. Bu zor olmuştu ve bazen dinin ve siyasetin fiilen ayrılmasıyla sonuçlanmıştı. İmamet teolojisi, mistik görüş ile devlet başkanlığının gerektirdiği makul düşünen pragmatizm arasında bir uyuşmazlık olduğunu ileri sürmüştü. Humeyni bazen *mitos* ve *logos* arasındaki önemli ayrımı bulanıklaştırdı. Sonuç olarak, politikalarından bazıları felaket oldu. Ekonomi, rehine krizinden sonra ani olarak petrol gelirlerindeki düşüş ve sağlam devlet yatırımının eksikliği yüzünden sorun yaşadı. İdeolojik tasfiye devlet dairelerini ve endüstriyi yetkin yönetimden mahrum bıraktı. Batıyı düşmanlaştırarak, İran gerekli ekipmanı, yedek parçaları ve teknik tavsiyeyi kaybetti.

---

1 *A.g.e.*

2 Fischer, "Four Levels of Understanding," 169.

1982 yılına gelindiğinde, enflasyon yüksekti, tüketici mallarında ciddi bir sıkıntı vardı ve işsizlik, genel nüfusun yüzde 30'una (şehirlerde yüzde 50) yükseldi.[1] Halkın maruz kaldığı zorluklar, dini sebeplerden ötürü toplumsal refahı iktidara gelirken gerçek gündeminin en başına oturtan bir rejim için utanç vericiydi. Humeyni fakirler için elinden geleni yaptı. Pehlevi yönetiminde en çok acı çekenlerin sıkıntılarını hafifletmek için Mağdurlar Vakfını kurdu. Fabrikalardaki İslami dernekler ve çalıştaylar, işçilere faizsiz krediler sağladı. Kırsal alanlarda İnşaat Cihadı, köylüler için yeni evler inşa etmek ve özellikle de savaş bölgelerinde tarım, kamu sağlığı ve refah projeleri için gençleri istihdam etti. Fakat bu çabalar, Humeyni'nin sebep olmadığı Irak Savaşıyla dengelendi.

Humeyni, mistik ve pratik arasındaki gerginliğin farkındaydı. Modern bir devletin, halk katılımına ve tam temsili bir hükümete ihtiyaç duyduğunu anladı. Batının kendi modernleşmesi sürecinde keşfettiği gibi, bu, sanayileşmiş, teknik bir toplumda çalışan tek yönetim türüydü. *Velayet-i Fakih* teorisi, çağdaş siyasi kurumlara insanlara anlam ifade edecek bir İslami bağlam sağlamaya yönelik bir girişimde bulunmaktı. Yüce Fakih ve Anayasayı Koruma Konseyi, seçilmiş meclise, Batılı seküler idealle ilişki kuramayan bir Müslüman halkın ihtiyaç duyduğu mistik, dini önemi verecekti: *Velayet-i Fakih*, bu nedenle parlamentonun pratik faaliyetleri için mitsel bir temel oluşturmak ve moderni geleneksel bir vizyon içinde tutmak için bir girişimdi. Ancak Humeyni, Necef'te bir *medrese*de *Velayet-i Fakih* teorisini geliştirmişti. Kâğıt üzerinde iyi görünen şeyin, İran'da uygulamaya konulduğunda sorunlu olduğu ortaya çıktı. Bu, 1981'in başlarında ortaya çıktı ve zorluk hayatının geri kalanında Humeyni'yi uğraştırmaya devam etti.[2]

Meclis, 1981'de kaynakların daha âdil bir şekilde dağıtılmasını sağlayacak bazı önemli arazi reformları önerdi. Hu-

---

[1] Homa Katouzian, "Shiism and Islamic Economics: Sadr and Beni Sadr," Keddie (der.), *Religion and Politics*, 161-62.

[2] Bkz. olayların bu versiyonu için, Brumberg, "Khomeini's Legacy."

meyni, Şeriatın lafzına aykırı olmasına rağmen, halka yararlı olacağı için bu harekete sempatiyle yaklaştı. Ayrıca İran'ın bu tür bir temel reformu başaramadığı sürece feodal ve tarımsal kalacağını ve herhangi bir modernleşmenin yüzeysel olacağını görebiliyordu. Ancak Toprak Reformu Yasası zorluklarla karşılaştı. Anayasaya göre, tüm yasalar, İslam karşıtı addedilen yasaları reddetme hakkına sahip olan Anayasayı Koruma Konseyi tarafından kabul edilmek zorundaydı. Konseydeki *ulema*ların birçoğu büyük arazi varlıklarına sahipti ve tasarı kendilerine sunulduğunda, kararlarını desteklemek için şeriat yasalarını gerekçe göstererek veto hakkını kullandılar. Humeyni onları ikna etmeye çalıştı. Din adamları, "yetkin olmadıkları konularda hiçbir şekilde müdahale etmemelidir" dedi. Bu, "affedilemez bir günah olur, çünkü ulusun din adamlarına karşı güvensizliğe yol açacaktır."[1] Din adamları, din ve fıkıhtan anlardı, ancak modern ekonomiden değil; İslam cumhuriyeti, ihtisas alanlarında uzmanların çalışmasını gerektiren modern bir devlet olmalıdır.

Ancak tıkanıklık devam etti. Anayasayı Koruma Konseyi bu konudan ödün vermeyi reddetti, bu nedenle Humeyni daha manevi bir yaklaşım denedi. Mart 1981'de bir grup din adamına şunları söyledi: "İnsan kendisini ıslah etmeden, bir başkasını ıslah etmeyi beklememeli." Din adamları bencillikten felce uğramış ve boş güç mücadelelerine kapılmışsa, halkı İslama geri getiremez. *Ulema*nın her biri ülkenin İslami gelişimini engelleyen bu egoizmin üstesinden gelmek zorundadır. Çözüm, "kendinizi göz ardı edeceğiniz...bir aşamaya gelmektir." Humeyni, "kendisiyle mücadele edilecek bir benlik olmadığı zaman," "anlaşmazlık yok, tartışma yok" diye tamamladı.[2] Bu doğrudan Humeyni'nin mistik irfan uygulamasından kaynaklanıyordu; Arayıcı Tanrı'ya yaklaşırken, Tanrı'nın dönüştürücü vizyonunu görebilmek için, kendini bencil arzularından mahrum eder. Fakat modern siyasetin

[1] FBIS, Şubat 11 ve 12, 1991, Brumberg, "Khomeini's Legacy," 54.

[2] FBIS, Mart 21, 1981, *A.g.e.*, 56.

dinamiği maneviyat düşüncesinden çok farklıdır. Anayasayı Koruma Konseyi *ulemas*ı, Humeyni'nin talebine sağır kalmıştı. Siyaset genellikle erkek ve kadınları şişirilmiş benlik duyusuyla cezbeder. Modern resmi kurumlar, bu tür kendini geri planda tutmayla değil, birbiriyle rekabet eden çıkarlar dengesi vasıtasıyla çalışırlar. *Velayet-i Fakih* teorisini geliştirdikçe, Humeyni Anayasayı Koruma Konseyindeki *ulema*nın Görünmeyenin mistik, gizli (*batın*) değerlerini savunacağına inanmıştı; Bunun yerine, çoğu sıradan insan gibi *zahir*in materyalizmine batmış gibi görünüyordu.

Anayasayı Koruma Konseyiyle olan tıkanıklığı aşmak için, Meclis'in enerjik Sözcüsü Hüccet-ül-İslam Haşimi Rafsancani, Yüksek Fakih olarak yetkisini kullanıp Toprak Reformu Yasasını geçirmesi için Humeyni'yi teşvik etti. Anayasa fakihe tüm İslami konularda son sözü söyleme hakkı vermişti ve Anayasayı Koruma Konseyinin kararını bozabilirdi. Rafsancani, Humeyni'nin, halkın refahı onu talep ederse, Kuran ve Sünnette doğrudan yer almayan konular hakkında bir hukukçunun "ikincil kurallar" koymasına izin veren İslami *maslahat* ("toplumsal ihtiyaç") ilkesini kullanabileceğini öne sürdü. Ancak Humeyni bunu yapmak istemedi. Yüksek Fakih pozisyonunun, İslam Cumhuriyetinin modern dünyada hayatta kalması için ihtiyaç duyduğu kurumların otoritesini zayıflatabileceğini anlamaya başlamıştı. Yaşlı biriydi. Kişisel karizması temelinde devlet kurumlarının kararlarına müdahale etmeye ve bozmaya devam ederse, Meclis ve Konsey güvenilirliğini ve bütünlüğünü kaybedecekti ve İslami anayasa ölümden kurtulamayacaktı. Konsey ile Meclis arasındaki kördüğüm devam etti.

Humeyni, Irak'la savaşta her gün şehit düşen İranlı çocukları örnek göstererek, *ulema*yı utandırmaya çalıştı. Bu çocuk şehitler, mistik bir bakış açısını pratik politikaya çevirmenin ahlaki tehlikelerini göstermektedir. Savaşın ilan edildiği andan itibaren delikanlılar, cepheye gönderilmek için camileri doldurup yalvardılar. Çoğu fakir semtlerden

ve gecekondulardan geliyordu ve Devrim sırasında radikalleşmişlerdi. Daha sonra, kaçınılmaz olarak donuk ve sıkıcı yaşamlarını ani düşüş içerisinde buldular. Bazıları Mağdurlar Vakfına katıldı ya da İnşaat Cihadında çalıştı ancak bu savaş alanının heyecanıyla kıyaslanamazdı. İran savaş için teknik olarak yetersizdi; Bir nüfus patlaması olmuş ve gençlik ülkede çoğunluğu oluşturmuştu. Mağdurlar Vakfı, eyleme geçmeye istekli olan yirmi milyon genç, bir ordu için nüve haline geldi. Hükümet, on iki yaşından büyük çocukların ebeveynlerinin izni olmaksızın cepheye gitmesine izin veren bir emir yayınladı. İmamın vesayeti altında olacaklardı ve öldükleri takdirde cennette bir yer için emin olabilirlerdi. Savaş bölgesine, kızıl kafa bantları (şehidin nişanı) giyen on binlerce delikanlı döküldü. Bir kısmı mayın tarlalarını temizliyor, birliklerin önünde ilerliyor ve çoğunlukla paramparça oluyorlardı. Diğerleri Irak tanklarına kamikaze stili saldıran intihar bombacısı oldular. Birçoğu İmam Humeyni'ye mektup şeklini alan ve hayatlarına getirdiği ışıktan ve "Cennete giden yolda arkadaşlarla birlikte" savaşma sevincinden bahseden vasiyetlerini yazmaları için cepheye özel kâtipler yollandı.[1]

Bu gençler, Humeyni'nin Devrime olan inancını geri getirdi; İmam Hüseyin örneğini takip ediyor, görünmeyenin üstünlüğüne "şahit olmak" için ölüyorlardı. Bu, bir Müslümanın kendi kendisini aştığı ve Tanrı'yla birleşmeyi başardığı zühdün en yüksek biçimiydi. Yaşlılarının aksine, bu çocuklar bencilliğe ve maddi dünyayı bağlı "doğanın kölesi" olmayı bıraktı. İran'ın "ilahi bir ülke olduğunu söylemek dışında, başka hiçbir şekilde tarif edemediğimiz bir duruma" ulaşmasına yardım ediyorlardı.[2] Erkekler ve kadınlar yalnızca maddi ve dünyevi olana yoğunlaştıkça daha az insan oluyorlardı. "Ölüm yokluk demek değildir," "o hayattır" diye

---

[1] Amir Taheri, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution* (Londra, 1985), 286.

[2] FBIS, Ekim 29, 1980, Brumberg, "Khomeini's Legacy," 56.

ilan etti Humeyni.[1] Şehitlik, İran'ın Batının rasyonel pragmatizmi karşısında ayaklanmasının önemli bir parçası olmuş ve ulusun ruhu için Büyük Cihad için vazgeçilmez bir unsur haline gelmişti.[2] Humeyni şehitliğin "yokluk" olmadığı konusunda ısrarlı olsa da, binlerce çocuğun bu dünyevi ve şiddetli ölüme şok edici sevkinde bir nihilizm vardı. Dindar ve seküler insanlar için aynı oranda hayati önem taşıyan, hayatın kutsal dokunulmazlığı ve gerekirse çocuklarımızı kendi hayatlarımız pahasına koruma içgüdüsel dürtüsü ile ilgili temel insanlık değerlerini ihlal etti. Çocuk şehit kültü, üç tektanrılı gelenekteki köktendincilerin yatkın olduğu inacın bir başka ölümcül tahrifatıydı. Belki de, yok olmamızı isteyen güçlü düşmanlara karşı savaşmaktan kaynaklanan korkudan kaynaklanıyordu. Ancak aynı zamanda mistik, mitsel emirleri pragmatik, askeri veya politik bir yönetim şekline çevirmenin ne kadar tehlikeli olabileceğini de gösteriyor. Molla Sadra benliğin mistik ölümünden söz ettiğinde binlerce gencin fiziksel ve gönüllü olarak ölmesini öngörmemişti. Yine, dinsel alanda iyi çalışan şey, literal ve uygulamalı olarak sıradan dünyada yorumlanırsa, yıkıcı ve hatta ahlak dışı olabilir.

Gerçekten İslami bir yönetim oluşturmanın çok zor olduğunu açıkça ortaya koyuyordu. Aralık 1987'de Humeyni, şimdi kırılgan ve rahatsız bir halde, bir kez daha anayasal meseleye ilgili konuştu. Bu sefer Anayasayı Koruma Konseyi, şeriatı ihlal ettiğini iddia ettikleri iş kanununu bloke ediyordu. Halkçı Meclisi, Konseydeki daha elitist ve gerici *ulema*ya karşı destekleyen Humeyni, halkın refahı gerektiriyorsa devletin temel İslami sistemleri değiştirme yetkisine sahip olduğunu ilan etti. Şeriat, sanayi öncesi bir koddu ve modern dünyanın ihtiyaçlarına radikal olarak adapte edilmesi gerekiyordu ve Humeyni bunu hissediyordu. Şöyle dedi, Devlet,

---

[1] FBIS, Mayıs 2, 1979, *A.g.e.*, 40.

[2] Brumberg, "Khomeini's Legacy, 55-56.

> temel İslami sistemleri, her tür sosyal, ekonomik, emek... kentsel işler, tarımsal ya da başka bir sistemle yer değiştirebilir ve genel ve kapsamlı politikaların uygulanması için bir araç haline getirilmesi için devletin tekelinde olan...hizmetleri devralabilir.[1]

Humeyni bağımsızlık ilan etmişti. Devletin böyle pratik konularda bir "tekel" olması ve geleneksel dinin sınırlayıcı yasalarından kurtulması gerekir. İki hafta sonra daha da ileri gitti. Cumhurbaşkanı Hamaney, Humeyni'nin sözlerini, Yüce Fakihin yasayı yorumlama hakkı olduğu şeklinde yorumladı. Humeyni kastettiği şeyin bu olmadığını söyledi. Hükümet yalnızca ilahi kanunları *yorumlama* yetkisine sahip değil, aynı zamanda bu kanunun aracıdır diye, fakih olarak kendi egemenliğinden bahsetmemekle birlikte tekrarladı. Hükümet, Tanrı'nın Peygamber'e devrettiği ve "çevresindeki ilahi emirlere karşı önceliği" olan ilahi kuralın önemli bir parçasıydı. Namaz, Ramazan orucu ve hac gibi dinin "direklerine" üstünlüğü vardı.

> Anlaşmanın İslamın ve ülkenin menfaatlerine aykırı olması halinde... hükümet, herhangi bir yasal anlaşmayı tek taraflı olarak iptal etme yetkisine sahiptir. İslamın çıkarlarına aykırıysa ister dini ister seküler olsun, herhangi bir meseleyi engelleyebilir.[2]

Şiiler yüzyıllardır alanların ayrılması konusunda ısrarcıydı: din ve maneviyatın mutlak *mitos*u hayata anlam veriyordu ancak pragmatik siyaset *logos*undan oldukça farklıydı. Şimdi Humeyni halkın menfaatlerinin ve İslamın daha büyük menfaatinin faydacı arayışında hükümetin engellenmemesi gerektiğinde ısrar ediyordu.

Bazıları Humeyni'nin kendi hükümetinden bahsettiğini ve *Velayet-i Fakih* doktrinini İslamın "direklerinden" üstün bir

[1] FBIS, Aralık 24, 1987, Brumberg, 59.

[2] FBIS, Ocak 7, 1988, *A.g.e.*, 60.

statüye çıkardığını düşünüyordu. Batılı gözlemciler, Humeyni'yi megalomanyayla suçladı. Ancak Sözcü Rafsancani, Humeyni'nin fakihden bahsetmediğini kaydetti. Humeyni'nin en radikal taraftarlarının şaşkınlığına karşın, Humeyni'nin "hükümet" demekle *Meclis*i kastettiğini öne sürdü. 12 Ocak 1988'de olağanüstü bir vaazda Rafsancani, *Velayet-i Fakih*'in yeni bir yorumunu yaptı. Tanrı, ümmetin ihtiyaç duyduğu bütün kanunları Kuran'da Peygamber'e indirmemişti. Yetkisini, onun "temsilcisi" haline gelen Muhammed'e devretmiş ve bu ikincil konularda kendi inisiyatifini kullanmasına izin vermişti. Şimdi İmam Humeyni, Yüce Fakih yetkisini, kendi inisiyatifiyle de yeni yasalar oluşturması gereken Meclise devretmişti. Bu, İran'ın Batı tarzı demokrasiyi kucakladığı anlamına mı geldi? Hiçbir şekilde. Yasama yetkisi halktan değil, Peygamber'e, İmamlara ve şimdi İmam Humeyni'ye yetki veren Tanrı'dan gelmişti ve Meclisin kararlarına meşruiyet sağlayan halk değil, onlardı. "Görüyorsunuz," dedi Rafsancani, "demokrasi Batıdan daha iyi bir biçimde var" diye öne sürdü; çünkü Tanrı'ya dayanıyordu. Bu, "*Velayet-i Fakih*in izniyle, halk tarafından, halkın hükümetinin sağlıklı bir tarzı" idi.[1] Yine Batıda olduğu gibi, modern devletin ihtiyaçları İran'ı demokratik bir yönetim haline getirmişti, ancak bu kez halkın kendi Şii gelenekleriyle ilişki ve bağlantı kurabileceği İslami bir paket halinde geldi.

Rafsanjani muhtemelen kendisine verilen talimatın ötesine geçmişti, ancak Humeyni memnun görünüyordu. 1988 Bahar seçimlerinde yalnızca halktan Meclisi desteklemelerini ve din adamlarından hiç söz etmemelerini istedi. Ekonomik yeniden yapılanma için özlem duyan insanlar bu zımni azarı kaçırmadı ve *ulema* koltuklarının yarısını kaybetti. Yeni Mecliste, 270 üyeden sadece 63'ü geleneksel bir medrese eğitimi almıştı.[2] Humeyni yine sonuçlardan memnun görünüyordu. Ayrıca 1988 Kışında anayasayı değiştirmeye çalışan

[1] FBIS, Ocak 19, 1998, *A.g.e.*, 63.

[2] Brumberg, "Khomeini's Legacy," 64-65.

daha pragmatik siyasilere yeşil ışık yaktı. Ekim ayında, *ulema*nın ülkenin ilerlemesini engellemesine izin verilmemesi gerektiğini ısrarla vurguladı. Yeniden yapılandırma programı, "uzmanlar, özellikle kabinedeki bakanlar, uygun Meclis komiteleri, ...bilimsel ve araştırma merkezleri, ...mucitler, kâşifler ve kararlı uzmanlar"ın liderliğinde olmalıydı.[1] İki ay sonra anayasayı revize için bir komite kurulmasına izin verdi. *Velayet-i Fakih*in herhangi bir şekilde sulandırılmasını devrime ihanet olarak gören daha radikal İslamcılar dehşete düştü, ancak pragmatistler İmamın onayıyla kazanıyor gibiydi.

Humeyni, 14 Şubat 1989'da ölümünden dört ay önce, işte bu iç çatışma bağlamında, Hint asıllı İngiliz yazar Salman Rushdie'ye karşı fetvasını yayınladı. Rushdie, *Şeytan Ayetleri* adlı romanında, pek çok Müslümanın küfür olarak gördüğü, Muhammed Peygamber'in, Onu şehvet düşkünü, şarlatan ve zorba olarak sunan bir portresinin yaratmıştı ve –en tehlikelisi– Kuran'ın şeytani etkiyle kusurlu olduğunu iddia ediyordu. Sınırın, kesinliğin, açıkça veya kolayca tanımlanmış bir kimliğin olmadığı, postmodern dünyanın baş döndürücü karışıklığını zekice dile getiren bir romandı. Kızgınlığa sebep olan pasajlar, ruhsal çöküntü yaşayan ve İslam karşıtı Batı önyargılarını içselleştiren, köklerinden koparılmış Hint bir film yıldızının kaydedilmiş hayalleri ve fantezileriydi. Küfür, aynı zamanda geçmişin sıkı sıkıya yapışan hatıralarını silme ve eski anlamını yitirmiş adetlerin olmadığı bağımsız bir kimlik elde etme girişimiydi. Fakat birçok Müslüman Muhammed'in bu portresini çok yaralayıcı buldu. Kendi Müslüman kimliği için kutsal olan bir şeyin ihlali gibi görünüyordu. İngiltere'nin en liberal Müslümanlarından Dr. Zaki Badawi *The Guardian* gazetesine Rushdie'nin sözlerinin "Müslümanlar için kendi öz kızına tecavüz etmekten çok daha kötü" olduğunu söyledi. Peygamber, İslamın günlük uygulamalarıyla Müslümanın kişiliğinde o kadar içselleşmişti

[1] FBIS, Ekim 4, 1988, *A.g.e.*, 66.

ki, bu roman "size bir bıçak saplanması ya da kendinize tecavüz etmeniz gibidir."[1] Pakistan'da ayaklanma vardı ve roman sadece Hıristiyanlığa yapılan hakaretleri cezalandıran İngiliz küfür yasalarına itiraz eden ve İngiltere'de İslama karşı yaygın önyargının farkında olan Hint ve Pakistan kökenli Müslümanlardan oluşan büyük bir topluluğun olduğu Bradford, İngiltere'de törenle yakıldı. 13 Şubatta, Humeyni, göstericilere Pakistan polisinin ateş açtığını gördü ve romanın lanetli olduğu sonucuna vardı. Fetvası, dünyanın dört bir yanındaki Müslümanlara "nerede bulunursa bulunsalar Salman Rushdie'yi ve yayıncısını öldürmelerini" emretti.

Ertesi ay düzenlenen İslam Konferansında, fetva, kırk beş üye ülkeden kırk dördü tarafından İslam dışı olarak kınandı. İslam hukukunda, bir suçlunun yargılanmadan cezalandırılmasına ve Müslüman olmayan bir ülkede Müslüman hukukun uygulanmasına izin verilmez. Fetva, İslamın bir diğer tahrifiydi. Humeyni'nin başlıca manevi kılavuzlarından biri olan Molla Sadra, böyle bir Engizisyonel şiddete ve zorlamaya şiddetle karşı çıkmıştı. Düşünce özgürlüğünde ısrarcıydı. Müslüman öfke, yine de İslamın ölümcül bir darbe aldığına dair bir kanaatle ortaya çıktı; bastırma, kınama ve seküler saldırı yılları Müslüman duyarlılıkları yaralamıştı. Fetva bir savaş haliydi ve en kutsal değerlerinin ihlal edildiğini düşünen Batıdaki sekülerler ve liberaller de böyle deneyimliyordu. Onlar için, –doğa-üstü bir tanrı değil– insanlık her şeyin ölçüsüdür; erkeklerin ve kadınların sanatsal mükemmellik peşinde potansiyellerini gerçekleştirme özgürlüğü olmalıdır. Kendileri için Tanrı'nın egemenliği en üst değer olan Müslümanlar bunu kabul edemiyorlardı. Rushdie olayı iki uzlaşmaz ortodoksinin çatışmasıydı; her iki taraf da diğerinin bakış açısını anlayamıyordu. Aynı ülkede yaşayan farklı gruplar birbirlerine tamamıyla muhalif ve potansiyel savaş durumundaydı.

---

[1] Malise Ruthven, *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam* (Londra, 1990), 29.

Humeyni Haziran 1989'da öldüğünde, dindarlar ve sekülerler arasındaki bu kutuplaşma belirginleşti. Batıda Humeyni düşman olarak görüldü ve insanlar, İranlıların cenaze törenindeki samimi acısı karşısında şaşkına dönmüştü. Halk tabakası, tabutunun etrafında o kadar tutukuyla dalgalanıyordu ki, cesedi yere düştü; sanki İmamı sonsuza dek yanlarında tutmak istiyorlardı. Bununla birlikte, İslam Cumhuriyeti ölümünden sonra parçalanmadı. Gerçekten de, daha fazla esneklik belirtileri gösterdi. Fetva, Rehine Krizi gibi Batının düşmanlığına sebep olmuş olsa da, İran Batı ruhuna yaklaşıyor gibiydi. 9 Temmuz 1989'da kabul edilen yeni anayasa daha seküler, pragmatik bir hükümet tarzına doğru belirgin bir yönelim gösterdi. Yüce Fakihe artık mistik güçler atfedilmedi, artık kimse Humeyni'de olduğu gibi halkın beğenisini toplayamazdı. İslam hukukunda makul ölçüde iyi bilgi sahibi olması gerekiyordu; ancak artık kıdemli *müçtehid*lerden biri olması gerekmiyordu. Olası birkaç aday olsaydı, yeni liderin belirleyici niteliği "siyasi idrak" olurdu. Anayasayı Koruma Konseyi veto hakkını korudu ancak yetkisi, Meclis ile birlikte tüm anlaşmazlıkları kararlaştıracak olan yeni Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi tarafından sınırlandı. Bu değişiklikler sonucunda Meclis, Koruma Konseyi tarafından engellenmiş tüm reformları yürürlüğe koyabilmiştir.[1]

Humeyni'nin cenaze töreninden bir gün sonra Ayetullah Hamaney fakih ilan edildi ve 28 Temmuz 1989'da Rafsancani yeni seçilmiş cumhurbaşkanı oldu. Kabinesi radikalleri dışladı; bakanlarından üçte biri Batıda eğitim görmüştü ve daha fazlı Batılı yatırım ve ekonomik konularda hükümet için daha kapitalist, azaltılmış bir rol için bastırdılar. Hâlâ sorunlar olacaktı. Tutucular pragmatistler ile savaşmaya devam etti; Koruma Konseyindeki muhafazakârlar halen reformları engellemeye devam edecek ve kurumsal aygıtlar kusurlu kalmaya devam edecekti. Fakat devletin ihtiyaçları, İranlıları, daha fazla çoğulculuğa ve Batı geleneği yerine, Şiiliğe dayalı

[1] Brumberg, "Khomeini's Legacy," 67-68.

sekülarizasyona itiyor gibi görünüyordu. İnsanlar modern değerlere eskiye nazaran daha az düşmanca davranıyorlardı, çünkü onlara İslami bir çevrede yaklaşabiliyorlardı.

Vurgulamadaki değişim, İran'ın önde gelen entelektüellerinden Abdülkerim Suruş'un eserlerinde görülebilir. Suruş, Londra Üniversitesinde bilim tarihi okudu ve Devrimden sonra Humeyni hükümetinde önemli görevler üstlendi. Artık siyaset yapılanmasının bir parçası değildi, fakat iktidardaki kişileri güçlü bir şekilde etkiliyordu. Cuma dersleri sık sık yayınlanır ve camilerde ve üniversitelerde en önde gelen konuşmacılardan biridir. Suruş hem Humeyni'ye hem de Şeriati'ye hayran ancak onlardan öteye gidiyor. Batıya ilişkin daha doğru bir görüşe sahiptir ve şimdiye kadar 20. yüzyılın sonu itibariyle birçok İranlının üç kimliği olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir: İslamiyet öncesi, İslamcı ve uzlaşmak zorunda oldukları Batılı kimlik. Batılı her şey kirletici veya toksik değildi.[1] Ancak Suruş, Batının daha radikal sekülarist değerler sistemini kabul etmeyecektir. Bilimsel rasyonalizm, onun görüşüne göre, dine uygun bir alternatif sağlayamaz. İnsanlar her zaman maddenin ötesine geçen bir maneviyata ihtiyaç duyacaktır. İranlılar modern bilimin değerlerini takdir etmeyi öğrenmeli, aynı zamanda kendi Şii geleneklerine de tutunmalıdırlar.[2] İslam da değişmelidir: fıkıh modern endüstriyel dünyaya adapte olmalı, kendini yirmi birinci yüzyılda tutabilecek bir sivil haklar felsefesi ve ekonomik bir teori geliştirmelidir.[3] Suruş *ulema*nın yönetimine de karşıdır; çünkü "dinin nedeni yalnızca din adamlarına emanet edilemeyecek kadar büyüktür."[4] Suruş sıklıkla daha muhafa-

---

1 Abdolkerim Sorush, "Three Cultures:" Mehrzad Borujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, N.Y., 1996), 162.

2 Farhang Rajaee, "Islam and Modernity," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society* (Chicago ve Londra, 1993), 113.

3 Farhang Jahanpour, "Abdolkerim Sorush," yayınlanmamış makale.

4 *Kiyan*, 5, 1955.

zakâr din adamları tarafından taciz edildi, fakat popülaritesi İslam cumhuriyetinin, onu Batıya daha da yakınlaştıracak devrim sonrası safhaya doğru ilerlediğini gösteriyor.

Bu, Hüccet-ül-İslam Seyyid Hatemi'nin, alınabilecek 30 milyon oyun 22 milyonunu kazanıp ezici bir zaferle cumhurbaşkanlığına geldiği 23 Mayıs 1997'de açıkça görülüyordu. Hemen Batı dünyasıyla daha olumlu bir ilişki kurmak istediğini açıkça belirtti ve Eylül 1998'de hükümetini Salman Rushdie'ye karşı verilen fetvayla ayrıştırdı. Bu daha sonra fakih Ayetullah Hamaney tarafından onaylandı. Hatemi reformlarının hâlâ Koruma Konseyi tarafından engellendiğini görse de, seçim sonuçları nüfusun geniş bir bölümünün, daha fazla çoğulculuk, İslam hukukunun daha yumuşak bir yorumu, "ezilenler" için ekonomik koruma ve kadınlar için daha ilerici politikalara olan arzusunu gösterdi. (Bu, İranlı öğrencilerin daha fazla demokrasi ve gerici *ulema* tarafından engellenmeyen bir İslami hükümet talep etmek için sokaklara çıktığı 1999 Yazında daha da belirginleşti.) İslamdan geri çekilme yok. Yine de İranlılar yönetimlerinin, modern değerleri, bir ithalat olarak, "yabancı" kabul edildiği duruma göre daha kabul edilebilir yapan, Şii ambalajı içinde görmek istiyorlardı. Eğer radikal bir dini hareketin başa geçmesine, saldırganlıkları ve kızgınlıkları üzerinde kafa yormasına izin verilirse, yaratıcı bir şekilde diğer geleneklerle etkileşime girmeyi, daha yakın geçmişin şiddetinden kaçınıp eski düşmanlarla barış kurmayı öğrenebilir. Bastırıldığında din en şiddet dolu şey haline gelir.

Bu, 1981'de Batı dünyasının Sünni köktendinciler tarafından Enver Sedat'a suikast yapıldığını duymaktan üzüntü duyduğu zaman, Mısır'da daha açık hale geldi. Sedat 6 Ekimde, İsrail'e karşı 1973 Savaşının başarılarını kutlayan geçit töreninde yer alıyordu. Birden, geçit törenindeki kamyonlardan biri başkanlık standının önünde saftan ayrıldı. Sedat, üsteğmenin dışarı atlayıp ve kendine doğru koştuğunu görünce, kendisine selam vereceğini sanarak ayağa kalktı. Ama

bunun yerine makineli tüfeğin yaylım ateşi vardı. Islambouli Sedat'ın vücuduna defalarca ateş etti, hatta karnından vurulduktan sonra bile "Bana şu köpeği, şu kâfiri verin!" diye bağırdı. Saldırı yalnızca elli saniye sürdü, ancak Sedat dışında yedi kişi öldürüldü, 28 kişi yaralandı.

Batılılar saldırının vahşetinden beyninden vurulmuşa döndü. Sedat'ı sevmişlerdi. Humeyni'den farklı olarak, Sedat, anlayabilecekleri Müslüman bir idareciydi. "Fanatik olmadan" dindar gibi görünüyordu; Batılılar İsrail ile barış girişimini ve Açık Kapı politikasını takdir ediyorlardı. Sedat'ın cenaze törenine Amerikalı ve Avrupalı prenslerden, politikacılardan ve cumhurbaşkanlarından birçoğu katıldı. Bununla birlikte hiçbir Arap lider gelmedi ve sokakları dolduran bir kalabalık yoktu. Sadat'ın ölüm gecesi Kahire sokakları acayip sessizdi. Mısır halkı Sedat için ağlamadı, tabutunun etrafında da, İranlıların daha sonra Humeyni'nin cesedinin başına toplanacakları gibi kederli yığınlar yoktu. Bir kez daha, modern Batı ve Ortadoğunun daha geleneksel toplumları kutuplara ayrıldı ve birbirlerinin olaylara bakış açısını paylaşamadılar.

Gördüğümüz gibi, Mısırlıların önemli bir kısmı Sedat'ın idaresinin *cahiliye* ile İslamdan daha çok ortak yönü olduğunu düşünüyorlardı. 1980'de, Müslüman yılının en kutsal günlerinden biri olan Kurban Bayramında Kahire'de yaz kampı yapmaları yasaklanan Cemaat el-İslamiye öğrencileri Selahaddin Camiini işgal ederek Camp David'i ve Sedat'ı, İslamiyete geçen fakat sadece ismen Müslüman olan 13. yüzyıl Moğol hükümdarlarından biri olan "Tatar" diyerek kınadılar.[1] Bastırılan cemaatın diğer üyeleri, rejime karşı şiddetle cihad eden gizli hücre ağlarına katıldı. Minya Üniversitesinde eğitim görmüş olan Halid Islambouli, bu Cihad örgütüne üye idi.

Sedat bu muhalif hareketin farkındaydı ve arkadaşı şahın kaderinden kaçınmaya kararlıydı. 1978'de İran'da devrim

[1] Mohamed Heikal, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat* (Londra, 1984 bas.), 230.

gerçekleşirken, Utanç Yasasını yayınladı. Düşünce, söz veya eylemle, kurulu düzenden herhangi bir sapma, sivil hak kaybıyla cezalandırılacak ve pasaport ve mülklere el konulacaktı. Vatandaşların herhangi bir örgüte üye olmaları, herhangi bir yayına katılmaları veya "ulusal birlik veya sosyal barış"ı tehdit ettiği düşünülen rejimi eleştiren herhangi bir şeyin yayınlaması yasaklandı. Kendi ailesinin mahremiyetinde yapılan rahat bir özel açıklama bile cezasız kalmamalıydı.[1] Sedat'ın hayatının son aylarında rejim daha da baskıcı oldu. 3 Eylül 1981'de Sedat, bilinen muhaliflerinden 1536'sını yakaladı; Bakanlar, politikacılar, aydınlar, gazeteciler, vaizler ve İslamcı grupların üyeleri vardı. Bu şekilde hapsedilen İslamcılardan birisi Sedat'ın katilinin kardeşi Muhammed Islambouli idi.[2]

Islambouli'nin cihad örgütünün ruhani rehberi olan Abdül Salam Faraj'ın yazdığı bir inceleme yazısında Sedat'ın katillerinin motivasyonu hakkında bazı bilgiler edinebiliriz. *El-Fariza el-Gaybe* ("İhmal Edilmiş Görev"), Aralık 1981'deki suikasttan sonra yayınlandı. Bu bir özür değildi ve aslında kamuoyuna yönelik değildi. Örgüt üyeleri arasında gizli olarak dolaşıma girmiş gibi görünüyordu ve militan Müslümanların birbirleriyle, endişeleri, kaygıları ve korkuları hakkında neler konuştuğunu öğrenmek için eşsiz bir fırsat sağlıyordu. Faraj Müslümanların acil bir görevi olduğunu iddia etti. Tanrı Peygamber'e gerçekten İslami bir devlet kurmasını emretmişti. Faraj incelemesine, Muhammed'e ilk ayetlerin inmesinden yalnızca on üç yıl sonra Tanrı'nın, emirlerine uymayan Müslümanlara karşı çoktan sabırsızlanmaya başladığını gösteren bir Kuran alıntısıyla başladı. Müslümanlar için harekete geçmenin "vakti gelmedi mi"? diye Tanrı öfkeyle sorar.[3] On dört yüzyıldan sonra ne kadar sabırsızlanmalıdır! Bu nedenle Müslümanlar Allah'ın iradesini yerine getirmek

[1] *A.g.e.*, 118-19.

[2] *A.g.e.*, 241-42.

[3] Kuran 57:16.

için "her akla yatkın çabayı" göstermelidir. Barışçıl, şiddetsiz yöntemlerle İslami bir devlet kurabileceklerini düşünen önceki nesiller gibi olunmamalıdır. Tek yol kutsal bir savaş, *cihad*ın yoluydu.[1]

Cihad Müslümanın "ihmal edilen görevi" idi. Müslümanlar artık bu kutsal şiddeti uygulamıyor olsa da Faraj, bunun herkesin en önemli görevi olduğunu savundu. Bu yüzyıllarca süren İslami geleneği hiçe sayıyordu. Davasını tartışmak için, Faraj, Kutub gibi acımasızca seçici olmak zorunda kaldı ve bu süreçte Müslüman vizyonunu kaçınılmaz olarak tahrif etti. Yine bastırma deneyiminden kaynaklanan bir çarpıtma olmuştu. Faraj âdil bir toplum kurmanın tek yolunun kılıç olduğunda ısrar etti. Peygamber'in, dininden dolayı savaşmaya istekli olmayan herkesin "sanki hiç Müslüman olmamış ya da ikiyüzlülükle dolmuş bir biçimde, sadece dışarıya Müslümanmış gibi davranan" biri gibi öleceğini söyleyen bir hadisini aktardı.[2] Tanrı, Kuran'da Müslümanlara açıkça "Hoşlanmasanız da savaş size farz kılındı"[3] diye emrediyor. O Müslümanlara şöyle emrediyor

> Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin.[4]

Faraj bu Kılıç Ayetlerinin, Müslümanları düşmanlarıyla barış yapmaya ve onlara nazik davranmaya çağıran ayetlerden daha sonra Muhammed'e indirildiğine inanıyordu. Bu nedenle Kuran'ın şiddete karşı tutum içinde olduğunu gösteren öğretileri yürürlükten kaldırdılar.[5]

---

1 Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York ve Londra, 1988), 162.

2 *A.g.e.*, 183-84.

3 Kuran 2: 216.

4 Kuran 9:5.

5 Jansen, *Neglected Duty*, 195.

Fakat Faraj bir zorlukla karşı karşıyaydı. Kuran yalnızca putperestliği hedef almıştı (Allah'a ortak koşanları), oysa Sedat dinin beş şartını yerine getiren bir Müslüman olduğunu iddia etmişti. Müslümanlar ona nasıl savaş açabilirdi? Faraj, 14. yüzyılda İslama geçen Moğol idarecilerinin aslında mürted olduğunu, çünkü Şeriat yerine kendi yasalarına göre karar verdiklerini iddia eden İbn Teymiyye'nin fetvasından yardım aldı.[1] Faraj mevcut Mısır idarecilerinin Moğollardan daha kötü olduğunu ilan etti. Moğol yasaları, en azından biraz Yahudi ve Hıristiyan mevzuatı içeriyordu, fakat bugün Mısır'ın hukuk sistemi, kâfirler tarafından yaratılan ve sömürgeciler tarafından Müslümanlara dayatılan "imansızlık yasaları"na dayanıyordu.[2]

> Bu devrin idarecileri İslama karşı irtidad halindeler. Haçlılık, komünizm ya da Siyonizm olsun, onlar emperyalizmin sıralarında yetişmişlerdi. Namaz kılmalarına, oruç tutmalarına ve Müslüman olduklarına iddia etmelerine rağmen, isimleri dışında İslamdan hiçbirşey taşımıyorlar.[3]

1980 yılında Selahaddin Camiini işgal eden öğrenciler de Sedat'ı Moğol hükümdarlarıyla karşılaştırmıştı. Faraj'ın fikirleri küçük bir radikal grupla sınırlı değilmiş gibi görünüyor. 1980'lerde ortalıkta dolaşıyordu ve geniş bir şekilde tartışılıyorlardı.

Faraj İslam hukukunda cihadın toplu bir görev olarak tanımlandığını kabul etti. Kutsal bir savaş ilan etmek bir bireye kalmamıştı, ancak topluluk tarafından yalnızca bir bütün olarak alınabilen bir karardı. Fakat Faraj bu yasanın yalnızca *ümmet* dış düşmanların saldırısına uğradığı zaman uygulanabileceğinde ısrar etti. Bugünkü durum çok daha ciddiydi;

---

1 *A.g.e.*, 167-82.

2 *A.g.e.*, 167.

3 *A.g.e.*, 169.

çünkü kâfirler aslında Mısır'ı ele geçirmişti. Bu nedenle *Cihad*, savaşabilecek her Müslümanın görevi haline gelmişti.[1] İslamın tüm kompleks geleneği bu nedenle tek bir noktaya daraltılmıştı: Sedat'ın Mısır'ında iyi bir Müslüman olmanın tek yolu, rejime karşı şiddetli bir kutsal savaşa katılmaktı. Faraj genç müritlerini rahatsız eden soruları cevapladı. Bir suikast planlamalarına rağmen, *Cihad* üyeleri olabildiğince ahlaki davranmak istediler. Planlarını gizlemek için yalan söylemek kabul edilebilir miydi? Suçlu yöneticilerin yanında masum insanları öldürme ihtimali ne olacak? Aile otoritesinin çok önemli olduğu Mısır'da, genç üyeler ailelerinin iznini istemeden suikastte yer almanın uygun olup olmadığını öğrenmek istiyorlardı.[2] Açıkçası Kudüs İsrail'den kurtarılmadan önce Sedat'a karşı bir cihada girişmeye ilişkin kaygıları vardı: Hangisi öncelikli olmalıydı? Faraj Kudüs'teki *cihad*ın bir kâfir tarafından değil, yalnızca inanmış bir Müslüman lider tarafından yönetilmesi gerektiği şeklinde cevapladı. O ayrıca Tanrı'nın doğrudan müdahalesine olan ölümümüne güveni ortaya çıkardı. Gerçek bir İslam devleti kurulduktan sonra Kudüs otomatik olarak Müslüman idaresine geri dönecekti.[3] Tanrı Kuran'da, Müslümanlar inanmayanlara karşı savaşırsa, "Allah onları ellerinizle cezalandıracak ve onlara bir ayıplama getirecek ve onlara karşı sizin yardımınıza koşacak"[4] sözü vermişti. Metnin bu literal okumasından yola çıkarak Faraj, Müslümanlar inisiyatif alırsa Tanrı "doğanın kanunlarına müdahale edecek ve değiştirecektir" sonucuna varmıştır. Militanlar mucizevi bir yardım bekleyebilir mi? Faraj trajik bir şekilde "evet" cevabını verdi.[5]

Gözlemciler, Sedat suikastı için bir takip olmamasına şaşırdılar. Suikastçiler bir darbe planı yapmamış gibi gö-

---

1 *A.g.e.*, 199.

2 *A.g.e.*, 200.

3 *A.g.e.*, 192-93.

4 Kuran 9:4.

5 Jansen, *Neglected Duty*, 90, 198.

rünüyordu, üstelik genel bir ayaklanma çıkarmaya da çalışmamışlardı. Bunun nedeni büyük olasılıkla Müslümanların cumhurbaşkanını öldürerek ilk adımı atmasının ardından ilahi müdahaleye olan güvenleriydi. Faraj bunu itirazsız kabul etmiş gibi görünüyordu. Suikastçiler çok büyük ihtimallerle[1] karşı karşıya olduklarını bilseler de, Faraj başarısızlık korkusunu "aptal"lık olarak değerlendirdi. Bir Müslümanın görevi Tanrı'nın emrine uymaktı. "Sonuçlardan sorumlu değiliz." "Kâfirlerin İdaresi düştükten sonra her şey Müslümanların elinde olacak."[2]

Faraj pek çok köktenci gibi bir literalistti. Kutsal Kitabın sözlerini, sanki her ayrıntıda gerçeklere dayalı olarak doğruymuş ve basitçe ve doğrudan günlük yaşama uygulanabilirmiş gibi okuyordu. Bu, kutsal kitabın *mitos*unu pratik bir eylem için bir plan olarak kullanmanın bir başka tehlikesini gösterdi. Eski ideal, *mitos* ve *logos*u ayrı tutmaktı: politik eylem aklın korunmasıydı. Bilimsel rasyonalizmin egemenliğine karşı ayaklanmalarında, bu Sünni köktendinciler aklı bir kenara bırakıyorlardı ve Sedat'ın suikastçileri, düşündükleri gibi Tanrı'ya harfi harfine itaat etmiş olsalar da, Tanrı'nın müdahale etmediği ve İslami bir devlet kurmadığı acı gerçeğini öğrenmek zorunda kaldılar. Sedat'ın ölümünden sonra, Hüsnü Mübarek asgari karışıklıkla cumhurbaşkanı oldu ve seküler rejim bugüne kadar ayakta kaldı.

İhmal Edilmiş Görev'de (*El-Fariza el-Gaybe*) ana hatlarıyla belirtilen fikirlerin yalnızca aşırılık yanlısı bir grupla sınırlı kalmadığı, ancak Mısır toplumunda gözlemcilerin o zaman düşündüklerinden daha yaygın olduğu görülüyor.[3] Az sayıda Mısırlı gerçekte Sedat'ı öldürmek isteyebilirdi ve çoğu suikastten şaşkına döndü, fakat ölümünden sonraki sakinlik düiündürücü ve ürperticiydi. Mesela El-Ezher'in Şeyhleri, suikastı kınadılar, ancak Sedat'ı kaybettikleri için kalpleri

[1] *A.g.e.*, 200.

[2] *A.g.e.*, 201-02.

[3] *A.g.e.*, 49-88.

kırılmış gibi görünmüyordu. Cinayetten hemen sonra *Azhari* dergisinin ilk sayısında Sedat'ın fotoğrafı yoktu ve cinayet yalnızca ikinci sayfada dolaylı olarak belirtilmişti. Dini müesses nizamdan, *İhmal Edilmiş Görev*'e kuvvetli ve kesin bir şekilde karşı çıkan tek kişi, Farah'ın incelemesine ayrıntılı bir cevap veren Müftüydü. Dini kurallara riayet eden başka bir Müslümanı mürted olarak adlandırmanın yasak olduğunu ilan etti. *Tekfir* (aforoz) uygulaması, İslamda hiç yaygın olmamıştı, çünkü Tanrı'dan başka kimse bir insanın kalbini okuyamazdı. Kılıç Ayetlerini tarihsel bağlamında tartıştı ve onların 7. yüzyıl Medine'nin özel koşullarına tepki olarak ortaya çıktıklarını gösterdi; 20. yüzyıl Mısır'daki koşullara harfi harfine uygulanamazlardı. Ancak Aralık 1981'de, başlıca Sufi süreli yayını *İslami Tasavvuf* dergisinde yer alan bir makalede Müftü, *İhmal Edilmiş Görev* henüz yeni yayımlanmış ve muhtemelen hepsi okumamış olmasına rağmen, okuyucularının Faraj'ın öğretilerine aşina olduklarını kabul etti. Fikirler muhtemelen dindar halkalar aracılığıyla sızdırılmıştı ve yaygın olarak tartışılıyordu.[1] Mısırlıların büyük çoğunluğu suikastı büyük bir günah olarak görüyordu, ancak birçoğu Sedat hakkında çelişkili duygulara sahipti. Nasır'ın ölümünden bu yana zaman değişmişti; Mısırlılar şimdi liderlerinde gerçek İslami nitelikleri görmek istiyorlardı ve seküler değerler sisteminden uzaklaşıyorlardı.

Mübarek ülkenin dindar ruh halini kabul etmek zorunda kaldı. Sedat'ın Eylül 1981'deki sert önlemleri sırasında hapsedilen insanların birçoğunu hemen serbest bıraktı. İslami hareketleri kontrol etmeye çalışmaya devam etti, ancak yalnızca belirli grupları hedef aldı ve (hâlâ resmi olarak tanınmayan) Müslüman Kardeşlerin parti seçimlerine katılmasına ve kendilerine hükümet içinde bir yer kurmalarına izin verdi. İslami İttifak, Cemiyetin yeni siyasi organizasyonu, aşırılıkçılarla arasına mesafe koydu, Mısır'ın Kıpti Hıristi-

[1] *A.g.e.*, 60, 71.

yanlarıyla ilişkilerini geliştirmeye ve İslam devletinin kurulması için barış içinde çalışmaya gayret etti. Mısır artık çok dindar bir ülke. Günümüzde Nasırcılığın 1960'larda olduğu gibi, İslam baskın. Kardeşlerin "Çare İslam" sloganı, giderek artan sayıda insanda yankılanıyor gibi görünüyor.[1] Kişisel dindarlık soruları artık dergilerin ve süreli yayınların mektup sayfalarına hâkim ve medyada İslami konular hakkında canlı tartışmalar var. Dini elbise her yerde var, erkekler ve kadınlar artık düzenli olarak sınıflarda ayrı ayrı oturuyor ve artık namaz için belirlenmiş alanlar kamu hayatında normal kabul ediliyor.[2] Mısır'ı tamamen İslam hukukuna geri döndürmek ve İslamı anayasanın temeli haline getirmek için hâlâ yaygın bir arzu var. Dindar adaylar her seçimde daha da güçleniyorlar. Mısır çok partili demokratik bir ülke, ancak yolsuzluk halen yaygın; yönetici otokratik ve devlet partisi sadece bir iktidar partisi olmayı reddediyor. Seçimlerin âdil olması halinde halkın daha dindar liderler için oy kullanacaklarına dair bir şüphe var. Sonuç olarak İslam, Mübarek rejimine karşı en büyük meydan okuma haline geldi.[3]

1970'lerin dini yeniden doğuşu olgunlaştı. Her yaş ve sınıftan Mısırlıları içine alan ana-akımın birçoğu artık ılımlı bir köktendincilik biçimini benimsiyor. Çoğu siyasetle ilgilenmiyor, ancak dine yatkınlık göz önüne alındığında, İslami liderler tarafından toplumsal ya da ekonomik bir krizde harekete geçirilmesi kolay olacaktı. Ancak gençlerin çoğu yine de modern Mısır toplumunun onların çıkarlarını kalbinde taşımadığını düşünüyor. Fen, mühendislik ve matematik fakültelerindeki öğrenciler hâlâ daha aşırı gruplara yakınlaşıyor. Katı bir İslami yaşam tarzının onlara, sekülarist seçeneğine karşı uygulanabilir bir alternatif sunduğunu, kırsaldan mo-

---

[1] Patrick D. Gaffney, *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt* (Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1994), 260.

[2] Andrea B. Rugh, "Reshaping Personal Relations in Egypt," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society*, 152, 168-70.

[3] Gaffney, *The Prophet's Pulpit*, 260-61.

dern kent kültürüne zor geçişte onlara yardımcı olduğunu ve onlara gerçeklik ve aidiyet duygusu verdiğini tespit ettiler.[1] Aynı zamanda onlara, modern toplumda ulaşılması daha zor olan, fakat önemli bir insani ihtiyaç olan bir topluluğa aidiyet kazandırıyor. Zamanı geri çevirmek istemiyorlar, ancak Müslümanlara yüzyıllardır iyi hizmet eden İslami paradigmayı mevcut koşullara uygulamak için yeni yollar arıyorlar.

Mübarek'in sınırlı liberalizasyonundan ve kısmi demokrasi uygulamasından yirmi yıl sonra, Sedat suikastında korkunç bir şekilde patlayan derin hoşnutsuzluk hâlâ zeminin altında kaynamaya devam ediyor. Fark, şu an İslamcıların çok daha organize olması. Amerikalı Arap edebiyatçısı Patrick Gaffney, Minya'yı 1991'de tekrar ziyaret etti ve her cuma minik köktendinci caminin dışındaki ana caddede cuma namazı kılan kalabalıkların 1970'lerde olduğundan daha disiplinli olduğunu kaydetti. Eski, dağınık ve düzensiz meydan okuma gitmişti. Katılımcıların çoğu otuzlu ve kırklı yaşlardaydı; tektip beyaz bir cübbe giyiyor ve sarık sarıyorlardı. Kendine ait yönü ve kimliğiyle, farklı ve odaklanmış bir altkültür oluşturdukları izlenimi veriyorlardı. Gaffney, devletin büyük gücünü sembolize etmek amacıyla İçişleri Bakanlığı ofislerini barındıran devasa yeni bir hükümet binasına da dikkat çekti. Eski bir sorun noktasındaki kontrol sembolü olarak, Kahire yerine Mekke'ye yönelen adanmış İslamcılarla hiçbir ilgisi yok gibiydi.[2] Mısır'da hiçbir iyileşme belirtisi göstermeyen şizofrenik bir uçurumda iki dünya yan yana yaşıyordu.

Bu nedenle şaşırtıcı olmayan bir şekilde, "iki ulus" arasında bir savaş var. Periyodik olarak polis ile en aşırı Müslüman gruplar arasında silahlı çatışma ve tutuklama haberleri var. İslamcıların çoğunluğu seküler toplumdan temel bir ayrılığa razıyken, küçük bir azınlık teröre başvuruyordu. 1986'dan beri Amerikalılara, İsraillilere ve önde gelen Mısırlılara yö-

[1] Rugh, "Reshaping Personal Relations in Egypt," 153-62.

[2] Gaffney, *The Prophet's Pulpit*, 262-64.

nelik siyasi amaçlı saldırılar vardı. 1987'de İslamcılar içişleri eski bakanı Hasan Ebu Bahva'yı ve haftalık *el-Mussarar* dergisinin editörlüğünü yapan Nabawi Ahmed'i vurdular. Ekim 1990'da Mısır parlamentosu sözcüsü Rifaat Mahjub'u öldürdüler ve 1992 yılında katı seküler Faraj Foda'yı silahla vurdular. O yıl Avrupalı ve Amerikalı turistlere yapılan ilk İslamcı saldırılar meydana geldi.[1] Turizm ekonomi için hayati öneme sahip olduğundan Mübarek, yangına daha çok benzin döken baskınlar ve fark gözetmeyen beceriksiz toplu tutuklamalarla yanıt verdi. İnsan hakları grupları, 1997 yılı itibariyle, birçoğunun sadece kışkırtıcı bir broşüre sahip olmakla veya bir toplantıya katılmakla suçlandığı, 20.000 şüpheli gerillanın Mısır hapishanelerinde yargılanmadan hapsedildiğini iddia ettiler. 17 Kasım 1997'de terörist grup Cemaat el-İslamiye, Luxor'da elli sekiz yabancı turist ve dört Mısırlıyı katletti ve bu saldırının "son olmayacağını, çünkü Mücahidlerin, hükümet işkence yapmaya ve İslami hareketin oğullarını öldürmeye devam ettiği sürece çalışmalarına devam edeceğini" ısrarla vurguladı.[2] Savaş devam ediyor. Umutsuzluk ve çaresizlik, Mısır'daki Sünni Müslümanlardan bir azınlığın, cinayetlerine gerekçe bulmak için İslamı bir ideolojiye dönüştürmeleri tamamen dinin tahrifatıydı.

Mısır gibi, İsrail de daha dindar bir ülke haline geldi. Hiçbirşey bunu, 1980'lerde Haredim'in siyasi yükselişinden daha belirgin bir şekilde gösteremezdi. Aşırı Ortodoks Yahudilerin azınlık bir kısmı İsrail Devletini doğasında kötülük olan, "diğer tüm kirliliği kapsayan bir kirlilik, diğer tüm sapkınlıkları içeren eksiksiz bir sapkınlık" olarak görüyordu.[3] Yeramiel Domb, 1975 yılında Neturei Karta bülteninde

---

1 *A.g.e.*, 261-62.

2 Steve Negus, "Carnage at Luxor," *Middle East International*, Kasım 21, 1997.

3 "Kuntres Misayon," Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism* (çev. Michael Swirsky ve Jonathan Chipman; Chicago ve Londra, 1993), 69.

"Özünde, Siyonizm inancımızın temelini tamamen reddediyor" diye yazdı. "Bu, tamamıyla derinliklerine, tamamıyla temellerine ve tamamıyla köklerine kadar uzanan mutlak bir inkâr."[1] Ancak Haredim'in çoğu bu kadar ileri gitmedi; Devleti basitçe, hiçbir dini önemi olmayan bir şey olarak gördüler ve onu tamamen kayıtsızlıkla karşıladılar. Bu tarafsızlık siyasi sürece katılmalarını sağladı. Hasidim bile, siyasal çalışmalarını devletin seküler kurumlarında sıkışan ilahi kıvılcımların bir kurtuluşu olarak dinin ışığında görebiliyordu. Domuz etinin yasaklanması ya da daha katı Şabat kurallarına uyma gibi dini mevzuatlar için baskı kurarak, İsrail toplumunu mesiyanik dönüşüm olasılığına daha açık hale getirebilirlerdi. Litvanya Misnagdimi'nin daha pragmatik bir tavrı vardı. *Yeshiva* dünyasında kendilerini her zamankinden daha sağlama aldılar ve devleti kendi kurumlarını desteklemek için kullandılar. Devletin, savunmanın, iç ya da dış politikanın sorularına tamamen ilgisizdiler; bir parti yerine başka bir partiye destek vermelerinin tek kriteri, *yeshivot*a tahsis edeceği fon miktarı ve siyasi destekti.[2]

Hayatta kalma hâlâ Haredim'in temel amacıydı. Yahudi-olmayan dünyaya karşı tutumları 1960'lardan itibaren sertleşti. 1961'de Kudüs'teki Adolf Eichmann'ın duruşması, Haredim'i, Yahudi olmayan kültüre ve ona katılan seküler Yahudilere mesafe koymaları için daha kararlı hale getiren, Holokost'un yeni bir farkındalığına yol açtı. Kendilerini modern uygarlıkla savaşta gördüler ve Musevilik konusundaki görüşlerini paylaşmayan Yahudi-olmayanlara ya da seküler ya da dindar Yahudilere söyleyecek bir şeyleri yoktu. Bir kez daha, bastırma ve zulüm deneyimi dini ufukların daralmasına ve ideolojik uyumluluğa yeni vurgu yapılmasına yol açtı.

---

[1] Ha Homah, *A.g.e.*, 68.

[2] *A.g.e.*, 151-59; Charles Selengut, "By Torah Alone: Yeshiva Fundamentalism in Jewish Life," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms* (Chicago ve Londra, 1994), 257-58.

Haredim, yeshivot veya Hasidik *courtlar* dışında kendilerini anlamlı bir şekilde ilişkilendirebilecekleri ne bir dil ne de bir kavrama sahipti.[1] Atalarının diasporadaki Yahudi-olmayanlara karşı hissettikleri gibi, İsrailli komşularına karşı yabancılaşmış hissettiler. Bununla birlikte, Holokost'un hakkındaki yeni farkındalıkları, onları Museviliğin savunmasızlığına karşı aşırı duyarlı hale getirdi. Tevrat'ı korumak için, siyasi sürece girmeye istekliydiler. Onların tutumu 1950'de Edah Haredis'in bir üyesi tarafından iyi dile getirildi:

> Biz zayıfız; güçlü araçlar rakiplerimizin elinde; ayrılmış ve bölünmüş olarak, Tanrı korusun, bizi yok etmekle tehdit eden fırtınalara karşı duruyoruz. En gizli varlığımıza zarar veren kanunlar, durumumuzu trajik ve dayanılmaz hale getirecektir. Dolayısıyla savunma durumuzu sürdürmeli ve hükümet içinden bize karşı yapılan saldırıları püskürtmeliyiz.[2]

Fakat 1950'lerde şartlar müsait değildi. Agudat İsrail, 1952'de kadınların IDF'ye alınmaları konusunda İşçi Partisi hükümetiyle ayrı düşmüş ve o günden beri Knesset'te temsil edilmemişti. Ancak 1977'deki Likud zaferi sonrasında Agudat, koalisyon hükümetinin bir üyesi haline geldi. Agudat'ın danışma organı olan Moetzet G'dolay ha-Torah (Tevrat Bilgeleri Konseyi) böylece Siyonistlerin tarihin çöplüğüne gönderdiği yaşlı hahamları iktidar merkezlerine yaklaştırdı. Fakat Hasidim ile Misnagdim arasındaki on yıllardır susmuş olan düşmanlık konseyde bir kez daha ortaya çıktı; Aynı finansman için rekabette birbirlerini rakip olarak görmeye başladılar. Bu, yeni Haredi partilerinin ve yeni siyasi oyuncuların ortaya çıkmasına yol açtı.

Örneğin Ponovez *Yeshiva*nın başı ve İsrail'deki Litvanya Yahudiliğinin lideri olan Haham Eliezer Schach, 1948'den sonra Arap ülkelerinden İsrail'e göç eden Sefarad Yahudile-

---

[1] Ravitsky, *Messianism*, 148-50.

[2] *A.g.e.*, 164.

rinin etkisinden endişe duydu. Sefaradların birçoğu Agudat İsrail'in Hasidik üyelerinin etkisi altına giriyordu ve Schach, artan Hasidik seçmenin Misnagdik *yeshivot*a gidecek parayı kendine çekebileceğinden korkuyordu. Tehlikeye karşı koymak ve Sefaradları ikna etmek için, Sefarad Baş Haham Ovadia Yosef ile birlikte yeni bir Sefarad partisi olan Şas Tevrat Muhafızlarını kurdu. Sefaradların, Avrupa Yahudileri gibi Siyonizme karşı aynı hoşnutsuzlukları yoktu. 1948'de İsrail Devletinin kuruluşuna kadar, Müslüman dünyasında zulüm görmemişlerdi ve bir getto anlayışı geliştirmemişlerdi. Devlet meselelerine katılmakla alakalı titiz değillerdi ve siyasi hayatta haz alarak yer aldılar. 1984 seçimlerinde Şas, Knesset'te dört sandalye kazandı.

Bununla birlikte, 1988'de Yedinci Lubavitcher Rebbe, Haham Schach'ın ve Misnagdim'in etkisine karşı koymaya karar verdi. Tüm taraftarlarının, gelecek seçimlerde Agudat'a oy vermesini emretti.[1] Ayrıca Yahudiliğin daha katı hükümet tanımı için bastırsın diye Agudat'ı zorlamak istiyordu. Bu hareket Haredim'in İsrail Devletinin siyasi refahına olan ilgisizliğini gösterdi. İsrail hükümeti Rebbe'nin isteklerine uysaydı ve Reformist bir haham tarafından Yahudi yapılan veya karma bir evlilik yapan bir kişinin zürriyetinden gelen birinin Yahudi olmadığını ilan etseydi, Birleşik Devletler'de İsrail için başarılı bir şekilde lobicilik yapan Amerikalı Yahudilerin birçoğunu düşmanlığına sebep olacaktı. Amerikan desteği İsrail'in hayatta kalması için kesinlikle çok önemliydi, ancak Lubavitcher Rebbe bunu önemsemedi. O sadece kendi misyonunu Yahudi dünyasında ilerletmek istiyordu. Temsilcilerinden bazıları kendilerini Yahudi olarak gören, ancak halakhik kriterlerine uymayan insanlarla zorluk yaşadı. Eğer İsrail Devleti böyle insanların Yahudi olmadığını

[1] Samuel C. Heilman ve Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago ve Londra, 1991), 243-50.

resmen ilan etseydi, bu Lubavitch için hayatı çok daha kolay hale getirecekti. Bununla birlikte, Rebbe'nin müdahalesi, Agudat'ın Hasidik üyelerini büyük ölçüde artırdı, buna karşı koymak amacıyla, Haham Schach, Dejel Ha-Torah (Tevrat Sancağı) adlı yeni bir Misnagdik partisi kurdu.

İsrail halkını şaşkınlık içinde bırakacak şekilde, dini partiler 1988 seçimlerinde rekor sayıda on sekiz sandalye kazandılar ve sonuç olarak şimdi kendilerini, İşçi Partisi ve Likud arasında güç dengesini ellerinde tutuyor buldular. Daha önce Ortodoksluğu küçümsemiş ve onları umutsuz yobazlar olarak gören seküler politikacılar şimdi ezilip büzülerek, kamplarına katılmalarını ve hükümet kurmalarına yardım etmelerini istemek için onlara gelmek zorunda kaldılar. Haredim İsrail Devletine her zamankinden daha güçlü bir şekilde karşıydı; hâlâ seküler Yahudilerin dini yok etmeye kararlı olduğuna inanıyorlardı. Siyasi çalışmalarını, nefsi müdafa olan gerekli bir kötü olarak gördüler. 1991'de Litvanya gazetesi *Yated Neeman*'da Haham Nathan Grossman, "Düşmanın kampına gizlice sokulmak olarak tanımlanabilir" diye yazdı.[1] Yine de neredeyse kendilerine rağmen Haredim, savaş halinde olduklarını hissettikleri devlette eşi benzeri görülmemiş bir güç kazanmıştı. Haredim, Holokost'tan beri kaybolmuş olan Avrupa Yahudiliği dünyasını yeniden yaratmaya çabalamıştı. Doğu Avrupa'daki eski yaşamı altınçağ olarak gördüler ve ilham kaynağı olarak geçmişin büyük hahamlarına baktılar. Fakat 1980'ler itibariyle, onları gölgede bıraktılar. MS 70 yılında Tapınağın yok edilmesinden bu yana "dindar hiçbir Yahudi, 1988 yılı itibariyle iki siyasi partiye önderlik eden ve önde gelen siyasetçiler tarafından belirleyici oyu nedeniyle kur yapılan Haham Schach kadar güçlü değildi.[2] Bu, 26 Mart 1990'da çarpıcı bir biçimde ortaya çıktı. Tel Aviv'deki Yad Eliahu basketbol stadyumu İsrail seküler kültürünün

[1] Ravitsky, *Messianism*, 178.

[2] Heilman ve Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews," 254.

sembolik tapınağıdır. İsrail'de basketbol neredeyse ulusal bir dindir. Spor Siyonistlerin, artık solgun bir şekilde küflü bir *yeshiva*da Talmud cildinin üzerine eğilmeyen, artık Ortodoksinin siyah cübbelerine gizlenmeyen, fakat harekete geçmek için soyunmuş, bronzlaşmış, fit ve sağlıklı ve Yahudi olmayanlar ile uluslararası alanda mücadele edebilecek ve kendi sporlarında onları yenebilecek yeni Yahudi hayalini temsil ediyor. Ancak 1990'da Mart ayı akşamında stadyum, Maccabi'nin (ulusal basketbol takımı) ateşli taraftarlarıyla değil, on binlerce sakallı, kaftanlı Haredim ile dolup taştı. Ultra-Ortodokslar, seküler İsrail'in kalbini işgal etmişler ve en azından o gece en önemli kalelerinden birini almışlardı. Dahası, olayı dindar ve seküler İsrailliler tüm ülkede nefeslerini tutmuş bir şekilde televizyondan izlemişlerdi. Vesile mi? Haham Schach takipçilerine seslenmek ve yaklaşmakta olan seçimlerde nasıl oy vermeleri gerektiği konusunda onlara talimat vermek üzereydi. Ulus, güç dengesinin, seküler dinleyicilerinin çoğunun anlayamadığı garip bir İbranice, Aramice ve Yidce karışımı dil konuşan, silindir şapkalı ve başının yan tarafında bukleleri olan yaşlı bir hahamın ellerinde olduğu gerçeğine uyanmıştı. O akşam Haham Schach, İşçi Partisi ve Likud'un kaderini belirleyecekti.

İsrail ile Filistinliler arasındaki barış süreci acılı bir şekilde azar azar ileriye doğru ilerliyordu, ancak Ulusal Koalisyon Hükümetinin ikiye bölünmesine yol açmıştı. Hem İşçi Partisi hem de Likud, en büyük tek bloğu oluşturan dindar küçük partilerle ittifaklar aramaya başladı. İşçi Partisi, Agudat ve Şas'la gayriresmi anlaşmalar yapmıştı, ancak Şas'ın liderlerinden biri olan Haham Yosef, bir İşçi Partisi ittifakının partiyi ikiye böleceğinden korkuyordu. Aşırı milliyetçi Sefaradlar Araplardan nefret ediyordu ve İşçi Partisi tarafından öngörülen toprak tavizlerine şiddetle karşı çıkıyorlardı. Şas'ın kurucu ortağı olan Haham Schach yardıma geldi. Şas ve Degel ha-Torah'daki müritlerine hitap edecek ve yakında olacak koalisyon görüşmeleri için onlara tavsiyelerde bulunacaktı.

Hahamın on dakikalık konuşması sadece hayret verici değildi, aynı zamanda televizyon başında onu izleyen İsrailli-leri rahatsız ediyordu. Koalisyon görüşmelerinden doğrudan bahsetmedi ve ülkenin geri kalanının tedirgin olduğu hiçbir konuda konuşmadı. Filistinlilerin hakları, ulusal savunma veya barış için toprak alışverişinin yapılabilirliği gibi konularda açıkçası oldukça kayıtsızdı. İsrail Devleti hakkında tek bir iyi kelime kullanmadı. Yahudi devletini kurtarıcı olarak görmek yerine kasvetle Haredim'in şu an içinde yaşamakta olduğu "korkunç ve çok kötü" zamana göndermeler yaptı. Hahamın endişe duyduğu savaşlar Arap-İsrail savaşları değil, Siyonistlerin dindarlara karşı uzun süredir açmış olduğu savaştı. Haham büyük bir duygu yoğunluğu içinde, "Kavga verdiğimiz savaşlar [geleneğe muhalif olanlara karşı karşı] bugün başlamadı; Birinci Dünya Savaşı zamanında zaten başlamıştı ve sadece Evrenin Efendisi neyin beklenmesi gerektiğini biliyor" diye söyledi. Ancak sonuçtan hiç şüphemiz yok: "Yahudi yok edilemez. Öldürülebilir, ancak ama çocukları Tevrat'a yapışmaya devam edecekler."

Düşman olarak gösterilmeleri zaten yeterince kötüydü; fakat İşçi Partilileri dehşete düşüren, kutsal kurumlarının ve kendilerinin yalnızca Yahudi olmamakla değil, fakat ayrıca kesinkes Yahudi karşıtı olarak kınandığını duymalarıydı. "İşçi Partisi kutsal bir şey mi?" diye Haham alaycı bir şekilde sordu. "Geçmişten ayrılmadılar mı ve yeni bir Tevrat arayışına girmediler mi?" Bu kibbutznikler (İsrail'de kolektif çiftliklerde yaşayanlar –çn.), Yahudi-olmayanlardan daha iyi değil; Şabatın ya da Yom Kippurun ne olduğunu bile bilmiyorlar. Bu insanlara "Yahudi halkının karşı karşıya bulunduğu kritik ve asli meseleler"e karar vermeleri için nasıl güvenilebilir? İşçi Partili politikacılar ile anlaşma yapılamaz. "Knesset'teyken dindarlığın güçlenmesiyle ilgilenmiyorlar. Aksine Yahudi dinini yok edecek kanunları kabul etmeye çalışıyorlar."[1] Yad

[1] *A.g.e.*, 253; Selengut, "By Torah Alone," 236.

Eliahu Stadyumundaki o akşamın önemi, sadece Haham Schach'ın tek başına ve yardımsız, rahatlıkla Likud lehine dengeyi değiştirmiş olmasında yatmıyor, fakat Haredim'in hor görülen dışlanmış bir gruptan, gücün kalbine olan yolculuğuna işaret ediyordu. Bu vesileyle İsrail'de birbirlerinin dilini pek az kavrayan ve aynı kaygılardan hiçbirini paylaşmayan "iki ulus" bulunduğunu da gösterdi. Ayrıca Haredim'in pek çoğunun dindarlığının ilham kaynağı olan dair derin nefrete de işaret etti, bu öfke sadece Yahudi-olmayanlara karşı değil, aynı zamanda kendi dindaşları Yahudilere de karşıydı.

Aşırı dindar Siyonistler ve Gush Emunim üyeleri de bir kavga için hazırdı. Onlar isyancılardı, bir tarafta seküler milliyetçiliğe ve öbür tarafta Ortodoksiye karşı devrim olarak gördükleri şeye hazırlık yapıyorlardı. Yahudiler için hayat sert bir şekilde değişti. Mesiyanik çağ başladığı için, diasporaya ait gelenekler tarafından Yahudilerin kısıtlanmasına gerek olmadığını düşünüyorlardı. Bu, Sabetay Sevi'den bu yana Yahudi mesiyanizmindeki ilk büyük isyandı. O zamanlar da Yahudiler geçiş sürecinde hissettiler ve benzeri görülmemiş bir değişim yaşamak üzere olduklarına inandılar. Fakat Sabetaycıların gettonun kısıtlamalarına karşı isyan ettiği yerde, Gush üyeleri bölgesel olarak sınırlandırılmış hissettiler. Sabetaycılar gibi, sınırları saplantı haline getirdiler ve esasen Eretz İsrail sınırlarına odaklanmış olsalar da, Yahudiliğin hudutlarını ve sınırlarını tanımlamak için savaşıyorlardı. Seküler ve dindar Yahudiler arasındaki engelleri yıkmak istediler.[1] Kookistler, Haredim her ne düşünürse düşünsün, hem tamamen Ortodoks hem de Siyonist olmanın mümkün olduğuna inanmışlardı; Sekülerlere karşı, dini bir boyut olmadan Siyonizmin eksik olduğunda ısrar ettiler. Ancak bunlar çetin yıllardı. Kookistler, onları Yamit'ten çıkaran ve Araplarla barış yaparak kurtuluş sürecini durduran Likud hükümeti tarafından ihanete uğramış hisset-

[1] Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed*, 294-95.

ti. Bu, *İntifada* ("silkinme" anlamına gelen bir Arapça terim) adı verilen Filistin ayaklanması 1987'de patlak verdiğinde ve sonunda İşçi Partisi hükümetini, Batı Şeria'daki Kutsal Topraklardan bir kısmından feragat edileceğine söz verdiğinden Kookistlerin gözünde Camp David'den daha da kabul edilemez olan bir barış antlaşması imzalamaya zorladığında, her zamankinden daha belirgin hale geldi. Kookistler giderek, düşman Yahudi-olmayan bir dünya ve avuçlarının içinde olduğunu hissettikleri şeyi tamamlamalarını engelleyen Yahudi dindaşları tarafından, Yahudilerin diasporada olduğu gibi, çevrili olduklarını hissettiler.

Sonuç olarak, Gush'un Topraklardaki mistik sevinci, ilk etapta Araplara karşı ara sıra korkunç şiddet patlamalarına yol açabilecek bir öfke coşkunluğu haline geldi. Hareketin ilk, daha umutlu günlerinde Gush yerleşimcileri, bu teklifin ifade edildiği terimlerin tam da kendisi amansız düşmanlığı ortaya koysa da, işgal altındaki topraklarda Filistinlilere "yardım" etmeye ve iki halk arasındaki "nefret duvarını" yıkmaya geldiklerini açıklamıştı: Levinger 1970'lerde, "Sizi alışmış olduğunuz cinayet havasından arındırmaya geldik" diye vaatte bulundu.[1] Tavrı gittikçe provokatif bir hal almaya başlamıştı. Elinde silah Batı Şeria'daki Arap kasabalarında agresif bir şekilde yürüyordu. Eğer yakın zamanda yerleşimlere bir Filistinli saldırısı olmuşsa misilleme olarak yasadışı baskın, araba camlarını kırma veya dükkân yakmalarda aktivistleri yönetecekti. *İntifada*nın patlak vermesinden sonra, O, Hebron'a her yaklaşışında, "orada, içimde bana huzur vermeyen öfkeli ruhlar uyanıyor" dedi.[2] 1988'de, arabası Hebron'da Filistinliler tarafından taşlanınca, Levinger arabandan atladı ve saldırganlarına ateş açtı ve o sırada bir ayakkabı mağazasında ayakta durmakta olan ve taşlama olayıyla bir ilgisi olmayan Halid Salah'ı öldürdü. Sonrasında

---

1 *A.g.e.*, 293.

2 Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful: Contemporary Religious Zionist Rabbis," Appleby (der.), *Spokesmen for the Despised*, 345.

Levinger, ayrım gözetmeksizin ateş açarak, sebze arabalarını devirerek ve son sesiyle küfrederek cinnet geçirdi. Duruşmasında, "Hiç kimseyi öldürmediğim halde, keşke 'bir Arabı öldürme onuru'na sahip olsaydım" dedi.[1]

Gush üyeleri Eretz İsrail'de Araplarla ilgili ne yapılması gerektiği konusunda farklı teorilere sahiplerdi. Hepsi, Filistinlilerin topraklarda bir hakka sahip olmadığı ve orada onlara yer olmadığı konusunda mütabıktı. Bu nefret ve dışlama teolojisi elbette Yahudi inancının tahrifiydi. İsrail Peygamberleri, Tevrat ve Talmud'un haham bilginlerinin hepsi, kendi ırklarına mensup olmayan fakat topraklarında yaşayan "yabancı" için bile adaletin ve sevgi dolu şefkatin en yüce vazifesi konsunda ısrar etmişti.[2] İsa'nın daha yaşlı bir çağdaşı olan Haham Hillel, *Altın Kural*'da Yahudilik öğretilerini şöyle özetledi: "Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma."[3] Ancak köktendinci seçicilikle, Kookistler yalnızca Eski Ahit'in, Tanrı'nın İsraillilere Vaat Edilmiş Topraklardaki yerli halkı sürmelerini, onlarla anlaşma yapmamalarını, kutsal sembollerini yok etmelerini ve hatta imha etmelerini emrettiği daha saldırgan pasajlarına yoğunlaşmışlardı.[4] Yahudilerin Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğu inancını, diğer uluslar için zorunlu olan yasalarla bağlı olmadıkları, ancak eşsiz, kutsal ve ayrı oldukları şeklinde yorumlamışlardı. Shiomo Aviner, Tanrı'nın toprakları fethetme emri, "topraklarımızda yaşayan Yahudi-olmayanların ulusal haklarının insani ve ahlaki mülahazaları"ndan çok daha önemli olduğunu iddia etti.[5]

Çoğu Kookist, Arapların Eretz İsrail'de yalnızca *gerim toshavim* ("yabancı yerleşikler") olarak kalmasına izin verilme-

---

1 *A.g.e.*

2 Levililer 19:33-34.

3 Şabat 31A.

4 Exodus (Çıkış) 23:23-33; Yeşu 6:17-21, 8:20-29, 11:21-25

5 "The Messianic Legacy," *Morasha* 9; Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York, 1988), 75-76.

si gerektiğine inanıyordu. İsrail Devletine saygı gösterdikleri sürece düzgün davranılmalı, ancak asla vatandaşlık ya da siyasi haklara sahip olmamalılardı. Diğerleri Filistinlileri bu kadar düşünmeyi bile reddediyor ve göç etmeleri için baskı yapıyordu. Küçük bir azınlık, Tanrı'nın, çok zalim oldukları için İsrailoğullarına merhamet etmeden katletmelerini emrettiği Eski Ahit'teki Amalekitler örneğini göstererek, yok edilmelerini teklif etti.[1] 1980'de Haham İsrael Hess, Bar-Ilan Üniversitesinin resmi dergisinde "Soykırım: Tevrat'ta Bir Emir" başlıklı bir makale yayımladı. Makalede, karanlık ışık için ne ifade ediyorsa, Filistinlilerin de Yahudiler için o olduğunu ve Amalekitlerin kaderini hak ettiklerini savundu.[2] Aynı yıl Gush yerleşimcisi Harm Tzuria nefretin "doğal ve sağlıklı" olduğunu yazdı:

> Her kuşakta bizi yok etmek için ayaklananlar var, bu nedenle her neslin kendi Amalek'i var. Kuşağımızın Amalekizmi, atalarımızın topraklarındaki ulusal rönesansımıza karşı son derece derin bir Arap nefreti şeklinde kendini ifade ediyor.[3]

3 Mayıs 1980'de, altı *yeshiva* öğrencisi Hebron'da öldürüldü. Bu, en aşırı Kookistlerden bazılarına intikam almak için ilham kaynağı oldu. Kiryat Arba'da yerleşimci Menachem Livni ve emektar bir Gush yerleşimcisi Yehuda Etzion, beş Arap belediye başkanının arabasına, öldürmek değil de kötürüm bırakmak amacıyla bombalar yerleştirdi, böylece Yahudi karşıtı terörün hatıralarıyla hayatları boyunca yaşamak zorunda kalacaklardı. Haberi duyunca, Haham Harm Drukman

---

1 I Samuel 15:3.

2 *Bat Kol*, Şubat 26, 1980.

3 "The Right to Hate," *Nekudah*, 15; Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim," Laurence J. Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity* (New York ve Londra, 1993), 127.

kendinden geçmiş bir şekilde haykırdı: "Böylece İsrail'in tüm düşmanları yok olacak!"[1] Ne var ki, çoğu İsrailli, hedef alınan belediye başkanlarından yalnızca ikisinin sakatlandığı bu saldırıdan dehşete düştü. Livni ve Etzion için bu terör eyleminin sadece bir ek görev olduğunu öğrendiklerinde daha da tiksindiler. Nisan 1984'te hükümet, İsrail'de, İslam dünyasındaki en kutsal üçüncü yer olan Kubbetüs Sahra'yı havaya uçurmak için kumpas planlayan bir Yahudi yeraltı örgütünü ortaya çıkardı.

1967'deki Altı Gün Savaşı sırasında IDF, Doğu Kudüs'ü ve Eski Şehri Ürdün'den almış ve savaştan birkaç gün sonra İsrail bu bölgeleri uluslararası toplumu hiçe sayarak topraklarına eklemiş ve Kudüs'ü Yahudi devletinin ebedi başkenti olarak ilan etmişti. Tartışmaya yol açan bir karardı, 1947'de Birleşmiş Milletler Kudüs'ün uluslararası bir bölge olması gerektiğini ilan ettiği için, Altı Gün Savaşından sonra İsrail'in Kudüs dahil olmak üzere düşmanlıklar sırasında işgal ettiği topraklardan çekilmesini talep etti. Kudüs, kısa bir süre Haçlı yönetimi (1099-1187) dışında 638'den beri bir Müslüman şehri olmuştu; Müslümanların el-Kuds ("Kutsal") olarak adlandırdığı Kudüs, İslam dünyasında Mekke ve Medine'den sonra üçüncü en kutsal şehirdir. 691'de tamamlanan Kubbetüs Sahra, şimdiye kadar yapılan ilk önemli Müslüman anıttı ve İbrahim'in oğlunu kurban olarak Tanrı'ya sunduğu yeri işaret ettiği düşünülüyordu; daha sonraki gelenekte Muhammed Peygamber'in bu kayadan cennete mistik yükselişte bulunduğu yer alıyordu. Burası Yahudi dünyası içinde oldukça kutsaldır, çünkü Kubbe, Kral Süleyman tarafından yaptırılan Tapınağın yerleşim yerinin bulunduğu düşünülen Tapınak Dağında yer almaktadır.

Bununla birlikte, yüzyıllar boyunca Kudüs'teki Yahudiler ve Müslümanlar arasında bir gerginlik yaşanmamıştı; Yahudiler MS 70'li yıllarda Romalılar tarafından yıkılan Tapına-

[1] Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Far Right* (Oxford ve New York, 1991), 97.

ğının ancak "Mesih tarafından yeniden inşa edilebileceğini" düşünüyorlardı, bu yüzden Müslümanların Harem ül-Şerif (En Soylu Mabet) olarak adlandırdıkları alanla ilgili hiçbir tasarıları olmamıştı. 16. yüzyıldan bu yana, Yahudi dünyasındaki tek kutsal alan, Kral I. Herod'un birinci yüzyılda yaptırdığı Tapınağın son kalıntısı olan Kubbetüs Sahra'nın hemen altındaki Batı Duvarı olmuştur. Osmanlı sultanı Muhteşem Süleyman (1494-1566) Yahudilere bunu resmi bir tapınak haline getirme iznini verdi ve saray mimarı Sinan orada basit tapınağı tasarladı.

Arap-İsrail çatışması, Kutsal Şehirdeki Müslümanlar ve Yahudiler arasındaki bu uyum dönemini sona erdirdi ve bu kutsal bölge, 1920'lerden beri çok fazla şiddet gördü. Ürdün'ün Doğu Kudüs'ü ve Eski Şehri işgal ettiği 1948-1967 yılları arasındaki dönemde Yahudilerin Batı Duvarını ziyaret etmesine izin verilmedi ve Eski Şehirdeki Yahudi bölgelerindeki eski sinagoglar yok edildi. 1967'de Yahudilerin Batı Duvarına dönüşleri, Altı Gün Savaşının en duygusal anlarından biriydi ve seküler İsrailliler tarafından dahi son derece manevi bir olay olarak yaşandı.

İsrail savaştan sonra Kudüs'ü ilhak edince, Hıristiyanların ve Müslümanların kutsal yerlerine sınırsız erişimleri olacağı sözünü verdi. Bu resmi hükümet politikası hem aşırı milliyetçi İsrailliler hem de oranın Yahudi halkına iade edilmesi gerektiğini savunan daha aşırı dindar Siyonistler arasında pek hoş karşılanmamakla birlikte, Müslümanlar Harem ül-Şerif'i kontrol etmeye devam ettiler. Bununla birlikte, resmi Yahudi tutumu değişmedi. Tapınak, Mesih Kurtuluşu getirene kadar yeniden inşa edilemezdi; yüzyıllar boyu tabu gücü elde eden bir yasaktı.

Ancak 1980'li yılların başında bu değişmeye başladı. Livni ve Etzion Tapınağı yeniden inşa etmeyi Kurtuluşun başlangıcı olarak düşleyen tek Yahudi aşırılıkçılar değildi. Kutsal alan, Kubbetüs Sahra tarafından "kirletilmiş" iken Mesih nasıl geri dönebilirdi? Diğer köktenciler gibi inisiyatif kullan-

maları, rüzgâra karşı dikkatli olmaları ve Mesih'in gelişine yolu hazırlamak için Tapınak Dağını Müslüman mabedinden temizlemeleri gerektiğine inanıyorlardı. Eğer ilk adımı atarlarsa, Tanrı kesinlikle bu müdahaleye karşılık verecek, tarihe müdahale ederek, uzun süredir beklenmekte olan Mesih'i göndererek ve İsrail halkını kurtararak bu inanç eylemini ödüllendirecekti Livni ve Etzion ve diğer komplocu yoldaşları, İsrail hükümetinin Tapınak Dağındaki Harem ül-Şerif'in kontrolünün Araplarda kalmasına izin vererek büyük bir günah işlediğini düşünüyorlardı. Onların gözünde Kubbetüs Sahra bir "iğrençlik" ve "kuşağımızın tüm ruhsal hatalarının temel nedeni" idi.[1]

Yahudi yeraltı dünyasının önde gelen ideologlarından biri, Kubbetüs Sahra'nın, kurtuluşa engel teşkil eden "Diğer Taraf" ın kötülük güçlerinin meskeni olduğuna inanan, kibar, yumuşak konuşan Kabalist Yeshua Ben Shoshan'dı. Livni'ye ve Etzion'a, bu şeytani güçler tarafından ilham edildiğini düşündüğü Camp David müzakereleri sırasında "iğrençliği" ortadan kaldırma fikriyle yaklaşan kişiydi. Güçleri Kubbetüs Sahra'nın tahrip edilmesiyle etkisiz hale getirilecek ve lanetli barış süreci aniden sona erecekti. En azından, dramatik eylem, dünya üzerindeki Yahudi halkını, dini sorumlulukları hakkında doğru bir farkındalık haline getirmek için şok edecek, düşmanlarıyla olan bu uzlaşma konuşmalarını bırakmalarına neden olacaktı.

Tehlikeli bir an olmuştu. Kubbetüs Sahra'nın bombalanması sadece barış sürecini sona erdirmekle kalmayacak, ilk kez bütün Müslüman dünyasının İsrail'e karşı güçlerini birleştireceği bir savaşla sonuçlanacaktı. Washington'daki stratejistler, Sovyetlerin Arapları ve ABD'nin İsrail'i desteklediği Soğuk Savaş bağlamında, Kubbetüs Sahra'nın yıkılmasının Üçüncü Dünya Savaşını ateşleyebileceği konusunda mütabıktı.[2] Ancak nükleer felaket hayaleti, bu aşırı Kookist-

[1] *A.g.e.*, 94-95.

[2] Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," 267-68.

leri rahatsız etmedi. Burada dünyada bir kıyamet başlatarak, manevi dünyadaki güçleri harekete geçirecek ve Tanrı'yı kendi adlarına müdahale etmeye ve İsrail'i kurtarmak için Mesih'i göndermeye "mecbur" edeceklerdi.[1]

Bu, kabalistik düşüncenin çıldırmasıydı. Mitolojiyi hareket için bir taslak olarak kullanmak, köktendinci eğilimin korkunç bir örneğidir. Uygulama düzeyinde komplocuların planları konusunda mantıksız bir şey yoktu. Livni IDF'de bir patlayıcı uzmanı olarak eğitilmişti. Harem ül-Şerif'i iki yıl titizlikle inceledi ve Golan Tepelerindeki askeri kamplardan çok miktarda patlayıcı madde aşırdı. Çevresini değilde Kubbetüs Sahra'yı yok etmesi için yirmi sekiz hassas bomba imal etmişti.[2] Saldırı için tamamen hazırdılar. Onları durduran tek şey planlarını tasdik edecek haham bulamamalarıydı.

Kubbetüs Sahra gizli planı, mantığın terkini, mucizeye güvenmeyi ve Yahudi devletini tamamen yok edebilecek bir nihilizmi temsil ediyordu. Bu yıkıcı mesiyanizm, uzun zamandan beri modern deneyimin bir parçası olan ölüm arzusunu sergiledi. Ayrıca altın çağında İsrail halkının belirli kısımlarında kazandığı hayranlığı hiçbir zaman geri getiremeyen Gush Emunim'in güvenilirliğine kötü şekilde zarar verdiği için kendine de zarar vericiydi.

Ahlaki bir nihilizm ayrıca çoğu İsraillinin endişeli bakışları arasında oyların yüzde 1,2'si ile 1984'te Knesset'e seçilen Haham Meir Kahane tarafından kurulan hareketi karakterize ediyordu.[3] Kariyeri, Siyahi gençler tarafından Yahudilere yönelik yapılan saldırıların intikamını almak için Yahudi Savunma Ligini (JDL) kurduğu New York'ta başladı. 1974'te İsrail'e gelmiş ve nihayetinde örgütünün adını Kach ("Böylece!") olarak değiştirdiği Kiryat Arba'ya yerleşmişti.

---

[1] Ravitsky, *Messianism*, 133-34; Sprinzak, *Ascendance of Israel's Far Right*, 96.

[2] Sprinzak, *Ascendance of Israel's Far Right*, 97-98.

[3] *A.g.e.*, 220.

Onun amacı Arapları taciz etmek ve onları Eretz İsrail'i terk etmek zorunda bırakmaktı. Kahane'nin köktendinciliği neredeyse tamamen arketipikti. Yahudiliği o kadar indirgemeci ve acımasızca seçiciydi ki, imanın ölümcül bir karikatürü haline geldi. Bir muhabire "Yahudilikte birkaç mesaj yok" dedi. "Sadece bir tane var. Ve bu mesaj, Tanrı ne istiyorsa onu yapmaktır." Mesaj basitçe şudur: "Tanrı bizim bu ülkeye gelip bir Yahudi devleti kurmamızı istedi."[1] Sembolik olarak ritüel yoluyla şeylerin ayrımını yapmasıyla bilinen Yahudi kutsallık doktrini Kahane'nin yorumuyla şimdi özellikle politik bir anlam taşıyordu: "Tanrı, yabancı olanla mümkün olan en az temasımız olmasını sağlamak için, kendimize ait soyutlanmış bir ülkede yaşamamızı istiyor."[2] Bu Arapların gitmesi gerektiği anlamına geliyordu. İbrahim'e yapılan vaat, bugün de peygamberler döneminde olduğu kadar geçerliydi, bu nedenle Araplar gaspçıydı.[3] Böylece Yaradılış *mitos*u, etnik temizlik politik bir programının gerekçesine dönüştü. Bu indirgeyici vizyon mantıksal olarak tamamen mesiyanik bir korku vizyonuna götürdü. Altı Gün Savaşının zaferi sonrasında Yahudiler "kurtuluşun eşiğinde" durmuşlardı. Yahudiliğin tek talimatı nedeniyle, misyonları açıktı. Toprakları işgal etmeli, Arapları kovmalı ve "Yahudi-olmayanların iğrençliklerini Tapınak Dağından çıkartmalılardı." Bütün bunları yapmış olsalardı, kurtuluş çaba sarf etmeden ve neşeyle gelecekti. İsrail başarısızlığa uğradığından, Mesih hâlâ gelecekti, fakat sonunda bütün Yahudileri Tanrı'nın bir emrine uymaya ve İsrail'e yerleşmeye zorlayan Holokost'tan çok daha kötü büyük bir anti-Semitik felaketle.[4]

Yıkım ve ölümle ilgili bu karanlık tasavvur tamamen nihilisttir. Ayrıca nefret ve intikam arzusuyla kaplanmış-

---

1 Raphael Mergui ve Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel* (Londra, 1987), 45.

2 *A.g.e.*

3 Sprinzak, *Ascendance of Israel's Far Right*, 223-25.

4 *A.g.e.*, 221.

tır. Kahane'in korkunç şekilde çarpıtılmış inancı, eğer izin verilirse, ruha derinlemesine girip onu çarpıtabilen uzun zulüm ve bastırmanın etkilerini gösterir. Kahane'nin teolojisi, düşmanlar Hıristiyanlar, Naziler, siyahlar, Ruslar veya Araplar olsun, düşmanları nihai olarak bir ve aynı ve her yerde görür. Her şey Yahudilerin çektiği ıstırap ve bu ıstırap için intikam perspektifinden görüldü. İsrail Devleti Yahudiler için bir nimet değil, Tanrı'nın Yahudi-olmayan milletlerden intikamıydı:

> Tanrı bu devleti Yahudi için ve adaleti ve iyi işleri için bir ödül olarak yaratmamıştı. Bunun nedeni, şanı yücelsin, adına saygısızlık yapılmasına ve Onun adını taşıyan halkın alaya alınmasına, ayıplanmasına ve zulme uğramasına daha fazla katlanamadı ve böylece diasporanın tamamen zıddı olan İsrail Devletinin kurulmasını emretti.[1]

Bir Yahudinin Yahudi-olmayan biri tarafından dövüldüğü veya tecavüz edildiği her an Tanrı'nın adına saygısızlık yapılmıştır: "Yahudi aşağılandığında Tanrı utandırılır! Yahudi saldırıya uğrayınca-bu Tanrı'nın adına saldırıdır!" Ama tam tersi de doğruydu. Şiddetli misilleme, Tanrı'nın adının kutsanması olan *kiddush ha-Shem* idi: "İki bin yıl boyunca onu görmemiş şaşkın Yahudi-olmayan dünyanın yüzüne atılmış bir Yahudi yumruğu, *kiddush ha-Shem* işte budur."[2]

Bu ideoloji bir Kahanist olan Baruch Goldstein'a, 25 Şubat 1994'te Purim Bayramında Hebron'daki İbrahim Camiinde ibadet eden yirmi dokuz Filistinliyi katletmesi için ilham kaynağı oldu. 24 Ağustos 1929'da Filistinliler tarafından öldürülen elli dokuz Yahudinin katledilmesinin intikamını almak için harekete geçmişti. Bu intikam eylemi, bölgelerde

---

[1] Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel," Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and the State* (Chicago ve Londra, 1993), 479.

[2] *A.g.e.*, 480.

ve İsrail'in kendisinde İslami olarak esinlenilmiş bir terörün tırmanmasına yol açtı.

Filistinliler 1967'den sonra Müslüman dünyasını ele geçiren dinsel yenilenmeye yakalanmamıştı. Arap yenilgisine verdikleri tepki siyasi, seküler ve milliyetçiydi. Yaser Arafat Filistin Kurtuluş Örgütünü yeniden örgütledi ve Filistin sorununun çözümü için bir gerilla eylemi, terörizm ve diplomasi kampanyası başlattı. Bu kesin olarak seküler bir hareketti. Fakat 1971'de Ariel Şaron tarafından FKÖ milliyetçileri Gazze Şeridinde bastırıldıktan sonra Şeyh Ahmed Yasin, Müslüman Kardeşler ile ilişkilendirilen bir refah programı başlatan Mujamah ("Kongre") adlı bir İslami hareket kurdu. 1987'de Mujamah Gazze Şeridinde, petrol zengini Körfez ülkeleri, zekat gelirleri (İslami vergi) ve Mujamahı destekleyerek FKÖ'yü baltalamayı uman İsrail tarafından desteklenen klinik, uyuşturucu rehabilitasyon programları, gençlik kulüpleri, spor tesisleri ve Kuran kurslarından oluşan bir hayırseverlik imparatorluğu kurdu. Yasin, bu noktada İsrail'e karşı silahlı mücadele ile ilgilenmiyordu. Modernitenin meyvelerini İslami bir ortamda Gazze mültecilerine getirmek isteyen bir reformcuydu. Ayrıca milliyetçilere karşı Filistin'in ruhu için savaşıyordu: Filistin halkının kültürel kimliğinin, seküler olmaktan ziyade Müslüman olması gerektiğine inanıyordu. Mujamahın popülaritesi, pek çok Filistinlinin bu konuda mutabık olduğunu gösterdi. Arafat'la gurur duyuyorlardı, fakat onun seküler değerler sistemi yalnızca modern bir Batı eğitiminden geçmiş seçkinler için bir anlam ifade ediyordu.[1]

Mısır'daki Cihad örgütüne benzeyen bir yeraltı hücre ağı olan İslami Cihad'ın ideolojisi çok farklıydı. İslami Cihad, Seyyid Kutub'un ideolojisini dini terimlerle yorumladıkları Filistin trajedisine uyguladı. Halihazırda Filistin seküler toplumunun *cahili* olduğuna inanıyorlardı. İdeologları

[1] Beverley Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine* (Londra ve New York, 1996), 73-116.

Şeyh Auda, İslami Cihad üyeleri kendilerini "kibrin güçlerine karşı-dünyanın dört bir yanındaki sömürge düşmana karşı" savaşan bir öncü olarak görüyorlardı diye açıkladı. Tüm ümmetin geleceği için savaşıyorlardı. İslami Cihad, Mujamahın aksine İsrail'e karşı silahlı mücadeleyle ilgileniyordu ve hedefleri diniydi. Örneğin Ekim 1985'te aktivistler, Batı Duvarındaki bir IDF askere alma töreninde bir grup asker ve sivilin içine el bombası atarak yeni askerlerden birinin babasını öldürdü. Bu tarih itibariyle, örgüt Gazze'den Batı Şeria'ya yayılmıştı.[1]

9 Aralık 1987'de, *İntifada* olarak bilinen popüler Filistinli ayaklanması Gazze'de patlak verdi ve Doğu Kudüs'e ve Batı Şeria'ya yayıldı. 1967'den bu yana, bütün bir nesil Filistinli İsrail işgali altındaki bu topraklarda büyümüştü; Filistin'in bağımsızlığını elde etmeyi başaramamış olan eski FKÖ liderliğine karşı sabırsızdılar ve baskıcı, yabancı bir güç olarak algıladıkları şeyin altında yaşamakta oldukları aşağılanma ve zorluklardan hayal kırıklığına uğramışlardı. İsrailliler işgal altındaki topraklardaki Arapların zaman içinde yönetimlerine boyun eğeceğini ummuşlardı, ancak İsrail'e karşı olan kızgınlık 1987'de kaynama noktasına gelmişti ve bir Filistin devleti arzusu yoğunlaşmıştı. Bu yeni ayaklanmanın genç liderliği işgali baltalamaya odaklandı; Her bir Filistinlinin katılımını teşvik ettiler, bu nedenle kadınlar ve çocuklar İsrail askerlerine taşlar attı, silahlarına ve üstün güçlerine meydan okudu. *İntifada* hem Arap dünyasının geri kalanını hem de uluslararası toplumu etkiledi; İsrail barış hareketinin elini güçlendirdi, zira Filistinlilerin her ne pahasına olursa İsrail hegemonyasından bağımsızlık ve kurtuluş için olan kararlılığını çok güçlü bir şekilde göstermişti. *İntifada*, bir asker olarak şimdi kadınları ve çocukları boyun eğmeye zorlamak için IDF'yi kullanmanın imkânsızlığını kavrayan Yitzhak Rabin gibi nispeten ödün vermez tiplerin bile üzerinde etki bıraktı. 1992'de başbakan olan Rabin, FKÖ ile

[1] *A.g.e.*, 116-23.

görüşmeler yapmaya hazırdı ve ertesi yıl İsrail ve FKÖ Oslo Antlaşmalarını imzaladı.

Ancak *İntifada*nın ilk günlerinde, Filistin mücadelesine rahatsız edici şekilde nihilistik bir İslami boyut kazandıran yeni bir örgüt kuruldu. *İntifada*nın liderliği sekülerdi, ancak Mujamahın bazı üyeleri hem İsrail işgali hem de Filistin milliyetçilik hareketiyle savaşan HAMAS'ı kurdu (Haqamat al-Muqawamah al-Islamiyyah: İslam Direniş Hareketi). Filistin'in Müslüman ruhu için sekülaristlerle savaşıyorlardı ve gençler sürüler halinde HAMAS'a katıldılar. Birçoğu mülteci kamplarından geliyordu, ancak diğerleri orta sınıf ve beyaz yakalı işçilerdi. Bu yine baskıdan doğan bir şiddet hareketiydi. HAMAS terörü, 8 Ekim 1990'da Haram-ül Şerif'te ibadet eden 17 Filistinlinin öldürülmesiyle şiddetlendi. HAMAS yok edilme saikiyle, aynı zamanda İsrail'le işbirliği yaptığına hükmettiği Filistinlilere karşıda saldırılar düzenledi. Bir sözcü 1993 yılında "Düşmanlarımız tüm ulusumuzu yok etmek için tüm güçleriyle çalışıyor," bu nedenle İsrail'le olan herhangi bir işbirliği "korkunç bir suç"tur diye açıkladı.[1] HAMAS, İslami Cihad gibi Arap-İsrail çatışmalarını dini kavramlarla gördü. Üyeleri, Filistin trajedisinin, halkın dinini ihmal ettiği için başlarına geldiğine inanıyordu; Filistinliler yalnızca İslama döndükleri takdirde İsrail yönetimini sarsabilecekti.[2] HAMAS, İsrail'in başarısının Yahudi inancından kaynaklandığına ve İsrail'in İslamın imha edilmesine adanmış olduğuna inanıyordu.[3] Dolayısıyla meşru müdafaa savaşı verdiklerini iddia ettiler. Baruch Goldstein'in Hebron'da Filistinli ibadet edenleri katletmesinden sonra, HAMAS bir Filistinlinin hayatına karşılık bir İsraillinin hayatını almaya yemin etti. Aktivistler kırk günlük yas dönemini beklediler ve ardından bir intihar bombacısı, işgal altındaki topraklarda değil, İsrail'in toprağı olan Afula kentinde yedi İsrail

1 *A.g.e.*, 149.

2 *A.g.e.*, 184-85.

3 *A.g.e.*, 186.

vatandaşını öldürdü. Bir hafta sonra, 13 Nisan 1994'te, başka bir intihar bombacısı Hadera'da bir Egged (İsrail Nakliye Kooperatifi Topluluğu Ltd) otobüsünde beş İsrailliyi öldürdü. Şiddet yeni şiddet doğurmuştu.

Bu intihar saldırıları, FKÖ'nün İsrail'in varlığını 1948 sınırları içinde tanıdığı ve şiddete ve teröre son vermeyi taahhüt ettiği bir önceki yıl imzalanan Oslo Antlaşmalarına birçok İsraillinin temkinle yaklaşmasına neden oldu. Buna karşılık Filistinlilere, sonrasında İsrail'in bölgedeki yerleşimleri, Filistinli mülteciler için tazminat ve Kudüs'ün geleceği gibi konularda nihai statü müzakerelerinin başlayacağı Batı Şeria ve Gazze'de beş yıllık bir süre için sınırlı özerklik teklif edildi. Ancak İsrail'deki intihar saldırıları, Arafat'ın seküler rejimine karşı olan İslamcı militanları kontrol edemediğini gösterdi ve özellikle de siyasi yelpazenin sağındaki bazı İsrailliler Rabin'i Oslo'da İsrail'in güvenliğini tehlikeye atmakla suçladı.

Özellikle Kookist hahamlar Oslo Anlaşmalarına kızmıştı: Kutsal Toprakları vermek için imza atarak hükümet cezai bir suç işlemişti. Böylece Temmuz 1995'te Haham Avraham Shapira ve diğer on dört Gush hahamı askerlere, IDF toprakları tahliye etmeye başladığında, amirlerinin emirlerine itaat etmemelerini emretti. Bu, iç savaş çağrısıyla eşdeğerdi. Diğer Gush hahamları, Rabin'in bir Yahudi hayatını bilfiil tehdit eden ve Yahudi kanunları uyarınca ölüme laik görülen bir *rodef* ("takipçi") haline gelip gelmediği sorusunu gündeme getirdiler.[1] 4 Kasım 1995'te, eski bir hesder *yeshiva* öğrencisi, gazi ve Bar Ilan Üniversitesinde bir öğrenci olan Yigal Amir, Tel Aviv'de bir barış mitingi sırasında Rabin'e suikast düzenledi. Daha sonra yaptığı açıklamalarda, Yahudi hukuku üzerine yaptığı çalışmanın, Rabin'in sadece Yahudi halkının düşmanı olan bir *rodef* olduğuna ikna ettiğini söyledi; Onu öldürmekle yükümlüydü.[2]

---

[1] Heilman, "Guides of the Faithful," 352-53.

[2] *A.g.e.*, 354.

Sedat'ın öldürülmesi gibi, Rabin suikastı da Ortadoğuda iki savaşın yürütülüyor olduğunu gösterdi. Bunlardan biri Arap-İsrail çatışması; diğeri İsrail ve Mısır gibi ülkelerde sekülaristler ve dindarlar arasındaki bir iç savaştı. Dindar Yahudiler derin bir öfkele ve saldırı altında hissetme konusunda yalnız değildi. İsrail'deki sekülerler aynı şekilde dindar Yahudiler tarafından püskürtülmüş ve saldırıya uğramış hissediyorlardı. Kudüs'teki bir Haredi bölgesinde dolaşırken, ünlü İsrailli romancı Amos Oz şunları hatırlattı: ilk Siyonistler Ortodoks Yahudilikten nefret ettiler ve "bu gerçeği etraflarındaki dünyadan ve ruhlarından sürgün ettiler. Nefret ve tiksinmenin patlamasıyla birlikte, bu dünyayı bir bataklık, ölü sözler ve söndürülen ruhlar yığını olarak tasvir ettiler." Bu seküler nefrete Haredim aynen karşılık verdi. Oz, Neturei Karta'nın yaşadığı bölgelerin duvarlarında, "Siyonist Hitler taraftarlarına Ölüm," "[Kudüs'ün İşçi Partili belediye başkanı] Teddy Kollek'in canı cehenneme"yazan siyah gamalı haçlar ve grafitiler olduğunu kaydetti. Oz ayrıca seküler Siyonizmin Yahudi tarihinin sadece bir geçiş bölümü olduğunu ve Ortodoks Yahudiliğin "Siyonizmi yutup onu sindirerek" tekrar ortaya çıkacağını savunan öğretmeni Dov Sadan'ın anısı canlandı. Oz, bu ultra-Ortodoks mahallenin sokaklarında gezindiğinde, klostrofobik ve "büyüdükçe ve kabardıkça, ruhsal varlığınızı tehdit eden ve sizin kendi dünyanızın köklerini kemiren, siz ve türünüz gittiğinde hepsini devralmaya hazır"[1] Haredi Yahudiliğinin canlılığı altında ezilmiş hissetti. Görünen o ki, Seküler İsrailliler de, dindar düşmanlarıyla yüzleştiğinde yok olma korkusu hissediyorlar ve irrasyonel bir dehşet duyuyorlardı.

Oz sorunun özüne dokundu. Köktendinciler ve sekülaristler –inançları ne olursa olsun– savaş halindeler çünkü kutsal kavramları tamamen farklı. Oz, Gush Emunim hakkında konuşurken onu, "Yahudiliğin karanlık bir köşesinden

---

[1] Amos Oz, *In the Land of Israel* (çev. Maurice Goldberg-Bartura; Londra, 1983), 6, 9.

çıkarılan ve bize sevgili ve kutsal olan her şeyi yok etmek için tehdit eden" "acımasız ve katı bir mezhep" olarak nitelendirdi. Seküler ve liberaller için –Yahudi, Hıristiyan ya da Müslüman olsun– bireysel ve entellektüel özgürlüğün özerkliği gibi Aydınlanma değerleri dokunulmaz ve kutsaldır. Bu tür konularda uzlaşamaz veya taviz veremezler. Bu ilkeler liberal veya seküler kimlik açısından öyle merkezi bir yer tutuyor ki, eğer tehdit edilirse, insanlar mutlak varoluşlarının tehlikede olduğunu hissediyorlar. Köktendincilerin, sekülaristin elinde yok olmaktan korktuğu gibi, Oz gibi bir liberal Gush'u "başımıza vahşice ve delice bir kana susamışlık getirme" ile tehdit eden bir yapı olarak görüyordu. Gush'un gerçek amacının, Nablus'un ya da Hebron'un fethi olmadığını söyleyerek şöyle devam etti:

> fakat Yahudiliğin çirkin ve çarpıtılmış bir versiyonunu İsrail Devletine zorla kabul ettirmek. Bu kültün asıl amacı Arapların kovulması ve böylece sonradan Yahudileri ezmek, bizi sahte peygamberlerin vahşiliğine zorlamaktır.[1]

Dindar ve seküler, her biri korku ile diğerine bakar. Hiçbiri diğerini net olarak göremez. Her ikisi de "öteki tarafın" aşırılıklarını, zulümlerini ve hoşgörüsüzlüğünü hatırlar ve özlerinden yaralandıkları için barış yapamazlar.

Amerika'da da kutuplaşma ve düşmanlık vardı. Birleşik Devletler'de, köktendinciler daha itidalli ve yasalara saygılı görünüyorlardı. Köktendinciler cumhurbaşkanlarını öldürmediler, devrim yapmadılar ya da rehin almadılar. Fakat bununla birlikte derin bir nehir Amerikan dininin içinde aktı. Anketler, Birleşik Devletler'deki dindar nüfusun neredeyse eşit ve karşılıklı olarak iki karşıt kampa bölündüğünü gösterdi. Haziran 1984'te gerçekleştirilen Gallup Anketi, Amerikalıların yüzde 43'ünün kendilerini "liberal" ve yüzde 41'inin

---

[1] Charles Liebman tarafından alıntı yapıldı, "Jewish Fundamentalism and the Israeli Polity," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society*, 79.

"muhafazakâr" olarak nitelendirdiğini ortaya koydu; ve büyük mezheplerin ikiye bölündüğünü gösterdi. Katılımcıların çoğu uçurumun "ciddi" olduğunu iddia etti ve diğer önyargılarda olduğu gibi, daha fazla temas olduğunda ortadan kaybolmayan, "diğer taraf" ile ilgili olumsuz imaja sahipti.[1] Diğer anketlerde, Amerikalıların yalnızca yüzde 9'u kendilerini "köktendinci" olarak tanımlamış olsa da, Protestan köktendinciliğin temel ilkelerine daha yaygın şekilde bağlı kalındığını gösterdi.

Yüzde 44'ü kurtuluşun sadece İsa Mesih aracılığıyla geldiğine inanmaktadır.

Yüzde 30'u kendini "yeniden doğuşçu" olarak tanımlıyor.

Yüzde 28 İncil'in her kelimesinin literal okunması gerektiğine inanıyor.

Yüzde 27 İncil'in bilimsel ve tarihsel hatalar içerdiğini reddetmektedir.[2]

Amerikan köktendinciliğinin başarısı, tamamen Jerry Falwell ve diğer Televangelistlerin usta pazarlamasından kaynaklanmıyordu. Amerikan kültüründe ve dini hayatında, bu literalist inanç biçimi için uygun olan ve ona verimli bir toprak sağlayan unsurlar vardı.[3]

Ancak 1980'li yıllarda fundamentalizm ciddi bir yenilgi yaşadı. Bir cumhurbaşkanı cinayeti, terörist mücadele yoktu. Bunun yerine köktendinci dava, Televangelistleri abeslik, açgözlülük ve cinsel entrika denizinde boğmakla tehdit eden, kendince en az o kadar yıkıcı ve nihilist bir skandalla zarar gördü. 1987 televizyon skandallarına katkıda bulunan Amerikan köktendinciliğinin doğası kaynaklı bir şey var mıydı?

---

1 Robert Wuthnow, "Quid Obscurum: The Changing Terrain of Church-State Relations," Mark A. Noll (der.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*, (Oxford ve New York, 1990), 14.

2 Robert Wuthnow ve Matthew P. Lawson, "Sources of Christian Fundamentalism in the United States," Marty ve Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms*, 20.

3 *A.g.e.*, 26-27.

Protestan köktendinciliği, Hıristiyanlığın doktrinle ilgili endişelerinden dolayı, kitapta ele aldığımız diğer hareketlerden farklı bir yöne doğru ilerlemişti. Yahudi ve Müslümanların uygulamaya verdikleri önem, bu inançlardaki köktendincilerin geleneklerinin *mitler*ini ideolojiye çevirdiği anlamına geliyordu. En kötü aşırılıklarından bazıları, bu mitolojilerini literal olarak pratik dünyada gerçekleştirmeye çalıştıkları için ortaya çıkmıştı. Bir "hakikat"in ciddiye alınabilmesi için etkin bir şekilde çalışması gereken modern verimlilik kriterini karşılamaya çalıştılar. Yahudi ve Müslüman köktendinciler *mitoiler*ini pratik bir sonuç elde etmek için tasarlanmış pragmatik *logoi*ye çevirmişlerdi. Protestan köktendinciler miti farklı bir şekilde çarpıtmışlardı. Hıristiyan mitlerini bilimsel gerçeklere çevirmişler; fakat sonuçta ne iyi bir bilim ne de iyi bir din olan, bir melez yaratmışlardı. Bu bütün dinsellik geleneği ile aykırı düşmüş ve dini hakikat doğası gereği rasyonel olmadığı ve bilimsel olarak kanıtlanamayacağı için büyük gerilime neden olmuştu. Protestan köktendinciler sezgisel ve mistik olanı gözden kaçırma eğiliminde oldukları için, kişiliğin bilinçdışı ve daha derin dürtüleriyle de temaslarını kaybetmişlerdi. Sonuç olarak Amerikan dini uyanışı bazen anarşik ve nevrotik olmuştu. 1980'lerin sonlarına doğru, bazı köktendinciler bu rasyonalist inancın kısıtlamalarına karşı isyan etmek için hazırdı. Gördüğümüz gibi, cinsellik, birçoğu cinsel iktidar ve cinsiyet sınırları konusunda huzursuz görünen köktendinciler için sorunluydı. Belki de isyanın, sözkonusu olunca, cinsel şekil alması şaşırtıcı değildi.

Televizyon ve bazen onunla birlikte gelen kamusal şöhret, aynı zamanda manevi açıdan gafil olanlar için bir tuzaktır. Yalnızca, dinsel arayışı karakterize etmesi gereken egoyu aşmışlıkla uyuşmayan bir kişilik kültünün içerdiği narsizm değildi, bununla birlikte Televangelistler gerçeklikle olan teması da kaybedebiliyorlardı. Daha başarılı televizyon ağlarının komuta edebileceği çok miktarda para, İncil'in maddi zengin-

lik arayışından vazgeçme talebi ile uyuşmuyordu. Kuzey Carolina'daki PTL (*Praise The Lord and People That Love*) ağının sahibi Jim ve Tammy Faye Bakker'ın müsrif yaşam tarzları olumsuz eleştiriler alıyordu. *Charlotte Observer*, izleyicilerini fedakârlıklar yapmaya ve paralarını yardıma muhtaç kişilere vermeye çağırırken, Bakkerların kendilerinin okyanus cepheli bir mülk için 375.000 $, tabandan tavana aynalar için 22.000 $ harcadığına dikkat çekti.[1] Bütün bunlar, itidal ve kendine hâkim olmayla karakterize edilen Jerry Falwell'in Lynchburg'daki rejimiyle dağlar kadar farklıydı.

Bakkerlar, Kuzey Amerika Disney stilinin Evanjelik deneyimini canlandıran ve çok sayıda ziyaretçiyi cezbeden Hıristiyan tema parkı Heritage USA ile tanınmıştı. İlginç bir makalede, Amerikalı antropolog Susan Harding, Bakkerların oldukça bilinçli olarak Falwell'in sağduyu dindarlığına karşı isyan ettiğini ve köktendinciliği yeni ve postmodern bir aşamaya ittiğini ileri sürüyor.[2] 19. yüzyılın sonlarından bu yana, Amerikan köktendincileri, inançlarını tamamen rasyonel hale getirmeye çalışarak modernitenin meydan okumalarına yanıt vermişlerdi. Akıl ve sağduyunun erdemlerine vurgu yapmışlardı; hayal gücü ve fanteziden kaçınan makul bir literalizmi benimsemişlerdi; dünyayı, doğrunun tamamen ve açıkça yanlıştan ayrık olduğu ve gerçek inananların seküler ve liberal Hıristiyanlardan tamamen farklı bir kategoride olduğu su geçirmez bölmelere göre organize etmişlerdi. Onlarınki, ayrımın etiği olmuştu; köktendinciler Tanrısız ana-akımının olmadığı her şey olması gereken bir karşı-kültür oluşturmuştu: Şüphelere, açık sorulara ve modern dünyanın değişen rollerine meydan okuması için demir gibi kesinlik ve hiyerarşi sunan bir inançtı. Bununla birlikte Heritage USA, postmodern

---

[1] Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America 1978-88* (Oxford ve New York, 1990), 143.

[2] Susan Harding, "Contesting Rhetorics in the PTL Scandal," Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective.*

kültürün diğer formları gibi, tarzların, oyunların, hazların ve canlı manzaraların karışımıyla karakterize edildi.

Köktendinciler inançlarını bilimsel ve rasyonel hale getirmeye çalışarak dini doğal olmayan bir moda girmeye zorlamışlardı. Köktendincilerin, Darwin'in bilimsel rasyonalizmine karşı, Bacon idealine tutunarak hipotez ve özgür araştırmaya dayanan bir isyan başlattıkları gibi, şimdi Bakkerlar, Falwell gibi eski tarz köktendincilerin rasyonalizmine karşı isyan ettiler. Harding'in dikkat çektiği gibi, Amerikan Hıristiyan tarihinin tasvirinde Heritage USA, vahşi bir melanjdaki kategoriler topluluğuydu. Hakikatin gerçeklere dayandığının üzerinde durmak yerine, Heritage USA'de teşhir edilen şeyler parktaki suni ve doğal olmayan kümelenmelerine dikkat çekti. Alışveriş merkezi, Victoria Dönemi ve sömürge mimarisinin, gerçeğe benzemeye çalışmayan stillerin ve dönemlerin eklektik bir karışımıydı. Girişte Billy Graham'ın "gerçek" evi sergileniyordu ancak duvarlarda, sökülüp tema parkında yeniden inşa edildiğini gösteren resimler yer alıyordu, orijinal yerinin değiştirilmiş olması vurgulanmak istenen şeydi. Kudüs'teki Yukarı Odanın (İsa'nın Son Akşam Yemeğini yediğine ve aşai rabbani ayinini başlattığına inanılan oda) "tam kopyası" vardı, ancak kasten reprodüksiyon olduğu anlaşılacak şekilde yapılmıştı. Kilise hizmetleri bir televizyon stüdyosunda yapılıyordu ve Falwell'den farklı olarak, Bakkerlar hiçbir zaman olağan bir komünyon hizmetini veya vaazı televizyonda yayınlamadılar. Vurgu literal köktendinci Söz yerine, her zaman performans, gösteri ve fantezi üzerineydi.

Harding Tanrı'nın sonsuz sevgisini vurgulayan Bakker'ın, ayrıca ilahi affı ilk elden söz verdiği için neredeyse günahı onaylayan, sonsuz bağışlamanın halk teolojisini geliştirdiğini ileri sürüyor.[1] Geçmişte gördüğümüz gibi geçiş döneminde ahlaksız bir isyan patlar. Eski kurallar ve yaşam tarzı, kendini kısıtlanmış hisseden ve yeni bir şey için el uzatan ina-

[1] *A.g.e.*, 67.

nanların bazılarının değişen şartlarına artık uymaz. Rahatlamayı eski tabuların yıkılmasında bulurlar. Bazıları "kutsal günah" teolojisini geliştirecek kadar ileri bile gidebilir. Halkı tesir altında bırakan skandal nihayet Mart 1987'de patlak verdiğinde, PTL çevrelerinde böyle bir şeyin sürüyor olabileceği anlaşıldı. *Charlotte Observer*, 1980'de Jim Bakker'ın Long Island'da kilise sekreteri olan Jessica Hahn'ı ilaçla uyuşturarak iğfal ettiğini ve daha sonra sessiz kalması için 250 bin dolar ödediğini iddia etti.[1] Bu ifşanın ayyuka çıktığı bir dönemde, Tammy Faye'nin Batı folk müziği şarkıcısı Gary Paxton'a deli gibi âşık olduğu ve şarkıcının evliliğini bitirdiği ortaya çıktı. Ancak iğrenç gerçek ortaya çıktığında Bakkerlar utanç içinde kaybolmadılar; onun yerine Tanrı'nın sevgisi ve affediciliği hakkında büyük bir televizyon izleyici kitlesine gevezelik yaparak pişmanlık içinde halka gittiler.

Falwell'in Lynchburg'daki rejimi, halkın gerekli kısıtlamaları kabul etmesine yardımcı olan muhafazakâr ve premodern dinin kısıtlamalarına tutunma girişimiydi. Bakkerların öyküsü, bu sınırlamalar tamamen çöpe atıldığında ne olacağını gösteriyor. Başka köktendinci hareketler zulüm deneyiminden ortaya çıkarken, Bakkerların postmodern Hıristiyanlığı 20. yüzyıl sonlarının "her şeye kabul" inancını ifade ediyordu. Emirlerindeki çok büyük miktardaki parayla Bakkerlar her şeyi meydana gelebilir yapabileceklerini hissettiler. Hiçbir sınırlama yoktu ve eski doğru ve yanlış kategorilerinin, Heritage USA'deki gerçek ve kurgu kadar kolay bir şekilde çözünebileceğine inandılar. Bunların hepsinin Hıristiyanlığın bir tahrifi olduğunu söylemeye lüzum yok.

Sonra yeni iğrençlikler gün yüzüne çıktı. Jim Bakker PTL'den istifa etti ve Jerry Falwell'den geçici emanetçi olarak hareket ederek yayın ağını kurtarmasını istedi. Jim daha sonra PTL'yi ele geçirmek için plan yaptığını iddia ederek, skandalı gün yüzüne çıkaran Jimmy Swaggart'a saldırdı. Swaggart kendince ahlaksızlığa karşı savaşıyordu. O anda,

---

[1] Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 144.

Swaggart muhtemelen Televangelistlerin en başarılısıydı. Şovları 145 ülkede sahneleniyordu, bu nedenle onun iddiasına göre, gezegendeki evlerin yarısında izlenebiliyordu. Fakat Louisiana, Baton Rouge'daki bir fahişeyi ziyaret etmeyi alışkanlık edinmişti. Daha sonra hikâyesini satan kadın, Swaggart'ın ritüel aşağılama ve küçük düşürmeden ziyade sekse daha az ilgi duyduğunu açıkça ortaya koydu. Ayrıca insanların motelde gördüklerini ve onu tanıdıklarını bildiği halde kıyamet kopana kadar oraya gitmeye devam ederek kendi yıkımına kur yapıyor gibi görünüyordu. Ahlaksızca davranışı, Swaggart'ın şovlarında saldırdığı bir başka papaz olan Marvin German tarafından ortaya çıkarıldı.[1]

Swaggart bir Pentekostalistti. İlk günlerinde Pentekostalizm aklı by-pass ederek ilahi gerçeğin betimlenemez olduğunu dile getirmeye çalışarak köktendinciliğin kutupsal karşıtlığı olmuştu. Bu nedenle bilinçdışı dünyaya disiplinsiz bir girişi ve her zaman aklı terk etmeye eşlik eden tehlikeyi davet etmişti. Fakat erken dönem Pentekostalizmi en iyi ihtimalle kapsayıcılık ve ırk ve sınıf engellerinin merhametli bir şekilde yıkılması ile karakterize edilmiştir. Ama Swaggart bir nefret dini vaaz etti. Kendi cinsel eğilimine ilişkin gizlenmiş endişeleri neredeyse kesin olarak ortaya koyan bir saplantı olarak, eşcinsellere yönelik küfürbaz saldırıları ile meşhur olmuştu. Ayrıca diğer papazlara ve rakip Televangelistlere acımasızca saldırdı ve Ahlaki Çoğunluğun kusur bulmaya meyilli Haçlı Seferine katıldı. Hayırseverlik disipliniyle akıl tarafından dayatılan kısıtlamaları atarak Swaggart, göz önünde bulundurduğumuz diğer hareketlerin bazıları kadar, kendi çapında, kendini yıkıcı ve nihilist olan bir dindarlığı benimsedi.

Amerikalı gazeteci Lawrence Wright kendisini Swaggart'ın duygusal vaaz stilinin çekimine kapılmış buldu. Swaggart'ın rasyonel modernitenin kısıtlamalarına isyan ettiğini hissetti; "meydan okurcasına duygusal" ve Wright'ın kendi çocukluk dininin "kurak entelektüel nezaketi"nden ışık

[1] Lawrence Wright, *Saints and Sinners* (New York, 1993), 81-82.

yılı kadar uzaktı. Bir parçasının, Swaggart'ın hissettirdiği "kendisinin meşgul, yargılayıcı ve ironik zihniyetini coşkuyla terk etme"[1] duygusunu arzuladığını fark etti. Swaggart'ın orgazmik vaazına mest olmuş bir halde tepki gösteren izleyicileri de aynen öyle yaptılar:

> Bilinçaltının daha da derinine inerdi, geçmiş akıl ve bilinç anlamını, aşağıya doğru kabarcıklanan tahripkâr duygulara, gömülü korkulara ve isimsiz arzulara götürürdü. Sesi yükselip titrerdi ve dilbilgisi de zayıflardı, fakat halen arzunun büzülmüş ham sinirine doğru tökezleyerek ilerlerdi. Nerede olduğunu biliyordu. Biri onu dehşet ve arzuyla izlerdi, çünkü bu inanca bağlı olan sinirdi. Sevilmek ve kurtulmak için arzu – İşte nihayet o bu sinire dokunduğunda, gözyaşları akıyor ve izleyiciler ellerini yukarı kaldırmış, gülerek, gözyaşı dökerek, Tanrı'yı yücelterek, bilinmeyen dillerde konuşarak, bu heyecan verici halk teşhirinin acı ve hazzı ile titriyordu.[2]

Haççı John, Isaac Luria ya da Molla Sadra gibi en iyi premodern dinsellikler, bunların dinle hiçbir ilgisinin bulunmadığını iddia ederek böyle duygusal aşırılıklardan kaçınmışlardı; iç yolculukların sakin, disiplinli ve akılla tamamlandığı konusunda ısrar ettiler. Hiç kimse en az kırk yaşında ve evli olana ve cinsel denge sağlayana kadar Kabala'ya başlatılmazdı. Bilgiye giden daha sezgisel yolları ihmal eden modern dünya, çoğunlukla bu mistik irfanı kaybetti. Swaggart'ın başarısı, insanların aşırı rasyonalize bir dünyada coşkunluk için özlem duyduklarını ancak aynı zamanda böyle bir arayışın dengesiz hale gelebileceğini gösterir. Swaggart'ın taşkınlığının, dinsellikten ziyade, onu Baton Rouge Motelinde "heyecan verici şekilde halka ifşa olma"ya tahrik eden (Wright'ın sözlerini farklı bir bağlamda kullanırsak) cinsel ihtiyaçlarla daha fazla ilgisi vardı.

---

[1] *A.g.e.*, 82.

[2] *A.g.e.*, 72-73.

Yine de köktendinci inancın başarısızlığı en açık şekilde, Televangelistlerin skandal sırasında birbirlerine karşı gösterdiği öfke ve nefrette görüldü. Swaggart'ın eski yardımcılarından biri, Swaggart, Bakker'ın Jessica Hahn'la cinsel ilişkisini haber aldığında, "Jim Bakker ile, bir pitbulun Fransız finosuyla kapıştığı gibi kapıştı" diye anımsadı. "Onu parçalarına ayırdı, adamı yok etti."[1] Sonra Bakker, PTL'i kurtarmaya gelen Jerry Falwell'in aleyhine döndü ve onu yayın ağının kontrolünü ele geçirmek için durumdan istifade etmekle suçladı. Falwell, Tammy Faye'in sessizce gitmeleri karşılığında PTL'den istediklerini listelediği bir belgeyle (Jim için yılda 300 bin dolar, kendisi için 100 bin dolar; tüm PTL kayıtları ve kitaplardaki telif hakları; 400 bin dolarlık konakları, iki otomobil, güvenlik personeli, yasal ücretler ve ayrıca Bakkerların aşırı derecede düzensiz mali durumunu çözmeye çalışan muhasebecilerin ücretleri) birlikte Jim Bakker ile eşcinsel ilişkileri olduğunu iddia eden erkekler tarafından verilen yeminli ifadeler ürettiği bir basın toplantısı düzenleyerek misilleme yaptı. Büyük köktendinci girişim anlamsız, çıkmaz bir sokakta sona ermiş gibiydi. Skandallardan bir yıl önce, Falwell kendine güven doluydu. Ahlaki Çoğunluğu "Özgürlük Federasyonu" olarak yeniden adlandırmıştı ve üyelerinin çoğunun 1988'deki yerel, eyalet ve federal düzeydeki seçimlerde aday olacağını ilan etmişti. Ancak PTL fiyaskosundan sonra Falwell, 4 Kasım 1987'de Ahlaki Çoğunluk ve Özgürlük Federasyonu başkanlığından istifa etti ve siyasi kariyerinin sona erdiğini açıkladı. Ronald Reagan için çalıştığı gibi, hiçbir bir aday için bir daha asla çalışmayacaktı ve bir daha asla yasalar için lobi yapmayacaktı. Skandalın ardından, kendi *Old Time Gospel Hour* (Eski Zaman İncil Saati) programından elde edilen gelir azalmıştı ve Falwell özel İncil Papazlığına geri dönmeye mecbur hissetti.[2] Zaman zaman hâlâ ulusun hastalıklarına verip veriştirmek

---

[1] *A.g.e.*, 79.

[2] Bruce, *Rise and Fall of the New Christian Right*, 144-45, 193.

için ortaya çıkacaktı, fakat artık Amerika'yı sallayacak bir dini muhafazakâr koalisyonunun derhal kurulmasını dört gözle bekleyemeyecekti. Pat Robertson'un başkan adaylığı başarısız olduğunda, 1979'da büyük umutlarla başlayan köktendinci saldırı başarısız olmuş görünüyordu. İtibarsızlaşmış Yeni Hıristiyan Sağı aşağılayıcı bir şekilde fos çıkmış görünüyordu ve Hıristiyanlar bireysel olarak lobiye devam edip seçmenleri sandığa çekmeye çalışsalar da, sekülerler tarafından köktendinci tehdidin sona ermiş olduğu genel olarak kabul edildi.

Bununla birlikte, fundamentalizm ölmemişti; aslında Amerika'da yeni ve daha uç bir safhaya girmişti. 28 Kasım 1987'de, New York'un dış kısımlarından yeniden doğuşçu bir Hıristiyan olan Randall Terry, üç yüz "kurtarıcı" yı, New Jersey, Cherry Hill'deki bir kürtaj kliniğine götürdü. Neredeyse on saat boyunca dua ederek, Mezmur okuyarak ve kadınların ve personelin kliniğe girişini engelleyerek, Terry'nin "cehennemin kapıları" olarak nitelendirdiği bir ayin düzenlediler. Gün sonunda, "kurtarıcılar"dan 211 kişi tutuklanmıştı, ancak Terry muzaffer bir şekilde "hiçbir bebek ölmedi" dedi.[1] Ana-akım kültüre, onu doğası gereği katil olarak tasvir ederek savaş ilan eden Kurtarma Operasyonunun ilk eylemiydi. Görüntüler militancaydı. 1988'de Atlanta'daki Demokratik Kongre sırasında hareket, 1300'den fazla göstericinin kentin kürtaj kliniklerini kuşattıkları için tutuklandığı, Terry'nin "Atlanta kuşatması" olarak adlandırdığı şeyi başlattı. O günden itibaren Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'nin her yerinde Kurtarma Günleri düzenlediler ve potansiyel kurtarıcıları feminizm ve liberal hükümetin kötülükleri hakkında eğitmek ve lobicilik teknikleri konusunda onlara eğitim vermek için eğitim günleri düzenlediler. "Eylemlerini" "İncilsel itaatsizlik" olarak nitelendirdiler. Terry, Falwell ve Robertson'ın aksine

[1] Faye Ginsburg, "Saving America's Souls: Operation Rescue's Crusade Against Abortion," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms and the State*, 557.

yasanın dışında çalışmaya hazırdı. Amaç köktendinciydi: "Yahudi-Hıristiyan etiğinin politikamızın, hukuk sistemimizin ve kamu ahlakımızın temelini oluşturduğu bir ulus, hümanizmin belirsiz denizinde yüzen değil, hareketsiz ana kayasının Yüksek Yasalar olduğu bir ulus" yaratmak.

Scopes Davasının sadece evrimle ilgili olmaktan daha fazla anlama sahip olması gibi, kampanya sadece kürtajla ilgili değildi. 1920'lerdeki William Jennings Bryan gibi, Terry ve kurtarıcıları, seküler modernitenin en acımasız tezahürlerinden biriyle savaştıklarına inanıyorlar. Terry, Kurtarma Operasyonu başarısız olursa "Amerika'nın bunu başaramayacağına" inanıyordu. Kendinden emindi: "Halktan oluşan bir ordumuz var" diye ısrar etti ve bu operasyonların sonucunda "çocuk cinayetleri düşecek, çocuk pornografisi ve pornografi bunu takip edecek, ötanazi, bebek katli ... kültürü geri alacağız."[1] Bu yakın bir felaketi önlemek ve Amerikan medeniyetini kurtarmak için verilen bir savaştır.

Teksaslı ekonomist Gary North ve kayınpederi Rousas John Rushdoony tarafından kurulan Reconstruction (Yeniden İnşa) hareketi de, Ahlaki Çoğunluk tarafından verilen mücadeleye kıyasla daha sert bir biçimde seküler hümanizmle savaşa girişti. Yeniden İnşacılar, daha harekete geçirici bir ideoloji için eski premilenyal karamsarlığı terk ettiler. Müslüman köktendinciler gibi, North ve Rushdoony de temel olarak Tanrı'nın egemenliğinden endişe duyuyorlardı. Şeytan'ı yenip Binyılın Krallığını müjdeleyecek bir Hıristiyan uygarlığı kurulmalıdır. Yeniden İnşacıların anahtar kavramı dominyondu (egemenlik). Tanrı Âdem'e ve daha sonra Nuh'a dünyayı kontrol altına alma görevini verdi. Hıristiyanlar bu görevi miras aldılar ve Mesih'in İkinci Gelişinden önce İsa'nın egemenliğini dünyada uygulamaya koymakla yükümlüydüler. Bununla birlikte, Hıristiyanların bunu gerçekleştirmek için harekete geçmesine gerek yok, çünkü Tanrı'nın kendisi modern devleti korkunç bir felaketle aşağı in-

[1] *A.g.e.*, 568.

direcektir. Hıristiyanlar sadece Tanrı'nın sonuçlandıracağı zaferi hasat edeceklerdir.

Bu arada Yeniden İnşacılar seküler hümanist devlet yok edildiğinde, kontrolü elde etmek için kendilerini eğitiyorlar.[1] Onların vizyonu Hıristiyanlığın merhamet değerler sistemini terk etmesi nedeniyle, onun tam bir tahrifidir. Krallık geldiğinde, kilisenin ve devletin ayrılması artık söz konusu olmayacaktır; modern demokrasi sapkınlığı kaldırılacak ve toplum kesinlikle incilsel çizgiye göre yeniden düzenlenecektir. Bu, Kitabı Mukaddes'in her bir yasasının literal olarak uygulamaya konması gerektiği anlamına gelir. Kölelik yeniden uygulamaya konulacak; artık doğum kontrolü olmayacaktır (çünkü inananlar artmak ve çoğalmak zorundadırlar); zina yapanlar, homoseksüeller, kâfirler, astrologlar ve cadılar infaz edilecek. İncil'in emrettiği gibi ısrarla itaatsiz olan çocuklar da taşlanmalıdır. Kesinlikle kapitalist bir ekonomi uygulanmalıdır; sosyalistler ve sol eğilimliler günahkârdır. Tanrı fakirlerin tarafında değildir. Gerçekten de North'un açıklamalarına göre "kötülük ile fakirlik arasında sıkı bir ilişki var."[2] Vergi, refah programlarında kullanılmamalıdır, zira tembellere para yardımı kötülüğü sübvanse etmekle aynıdır.[3] Aynı şey, ahlaki sapıklığa bağımlılık, paganizm ve demonoloji nedeniyle ekonomik sorunları kendi başlarına getiren Üçüncü Dünya için de geçerlidir. Dış yardım, İncil tarafından yasaklanmıştır.[4] Zafer beklerken –ki North bunu kabul ediyor, biraz zaman alabilir– Hıristiyanlar, toplumu Tanrı'nın taslağına göre yeniden inşa etmeye hazırlanma-

---

[1] Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," Marty ve Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed*, 49-53; Michael Lienesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right* (Chapel Hill, N.C. ve Londra, 1995), 226.

[2] Gary North, *In the Shadow of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare* (Fort Worth, Tex., 1986), xiii.

[3] *A.g.e.*, 55.

[4] North, *The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments* (Tyler, Tex., 1986), 213-14.

lı ve bu katı İncilsel normlara uyan hükümet politikalarını desteklemelidir.

North ve Rushdoony tarafından öngörülen Dominyon totaliterdir. Başka bir bakış açısına veya politikaya yer yok, rakip partiler için demokratik hoşgörü yok, bireysel bir özgürlük yok. Bu teolojinin Amerika Birleşik Devletleri'nde popülerlik kazanma şansı kesinlikle uzaktır; ancak çevresel ya da büyük bir ekonomik felaket durumunda, otoriter bir devlet kilisesinin Aydınlanmanın liberal yönetiminin yerini alabileceği ileri sürülmüştür. Her şeyden önce Hıristiyanlık, İsa'nın birçok öğretisine yabancı olan kapitalizme uyum sağlamayı başardı. Ayrıca büyük ölçüde değişen koşullarda, toplumsal düzeni korumak için gerekli olabilecek bir faşist ideolojiyi desteklemek için kullanılabilir.[1]

Rushdoony, Pentekostalizmi hoşnutsuzlukla karşılasa da, daha muhafazakâr Pentikostalistlerden bazıları Yeniden İnşa teolojisine ilgi gösterdi. Pat Robertson geçici bir figür gibi görünüyor. O, Pentekostalizme ve yeniden dirilişe eğilimli bir Baptistti. North gibi, İkinci Gelişin çok uzak olabileceğine inanıyor – onu, geleneksel premilenyal köktendincilikten ayıran bir inanç.[2] Bu arada Robertson Hıristiyanların, İncilsel normlara dayalı bir toplum inşa etmek için güç konumlarını kazanmaya çalışmaları gerektiğine inanıyor.[3] Virginia Beach'teki üniversitesinin adını Regent Üniversitesi olarak değiştirdi; bir *regent* (naip) "egemenin yokluğunda yöneten" kişidir diye açıkladı. Kolejin amacı yedi yüz öğrencisini Krallık geldiğinde yönetimi devralmaya hazırlamaktı.[4] Köktendincilik, Amerika'da *The Fundamentals*'ın (1910-15) yayımlanmasından bu yana değişti. Bir taraftan postmo-

---

1 Jeremy Rifkin ve Ted Howard, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity* (New York, 1979), 239.

2 Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century* (New York, 1995), 287-88.

3 Lienesch, *Redeeming America*, 228.

4 Cox, *Fire from Heaven*, 290.

dern, ahlaksızlık eğilimleri ve diğer taraftan da daha sert bir çizgide, totaliter bir vizyon sergiliyor.

Köktendincilik kaybolmayacaktır. Amerika'da din uzun süredir hükümete karşı muhalefeti şekillendirdi. Yükselişi ve düşüşü her zaman devresel olmuştur ve son birkaç yılın olayları, muhafazakârlarla liberaller arasında zaman zaman korkutucu biçimde açık olan bir başlangıç savaşı halinin olduğunu göstermektedir. Eski tarz köktendinciliği hâlâ benimseyen Jerry Falwell, 1992'de Bill Clinton'ın Başkanlığa seçilmesiyle Şeytanın ABD'de salıverildiğini açıkladı. Falwell, Clinton, "eşcinseller"in yönetimi devralmasına izin vererek orduyu ve ulusu yok etmek üzere olduğunu haykırdı. Federal hükümet tarafından finanse edilen kliniklerde kürtaja izin veren Başkanlık emirleri, eşcinsel haklarının resmi olarak onaylanması, cenin dokusu üzerine araştırma, bunların hepsi Amerika'nın "Tanrı'ya karşı savaş ilan ettiği"ne işaret ediyor.[1]

1993'te savaş ilk zayiatlarını verdi. 28 Şubat 1993'te Alkol, Tütün ve Ateşli Silahlar Bürosu, silah depoladığı iddiasıyla David Koresh'in Teksas Waco'daki Branch Davidian yerleşkesini bastı. Aslında Teksas'taki birçok Branch Davidian (Yedinci Gün Adventistlerinin şubesi) gibi etkileyici bir cephaneliğe sahip olsalar da, hükümete karşı devrimci eylem planları yok gibi görünüyordu. Saldırı Birleşik Devletler hükümetinin gücünü ve meşruiyetini göstermek için tasarlandı, ancak geri tepti. Yerleşkenin FBI tarafından kuşatılmasına, Davidian binalarının yakılmasına ve seksen erkek, kadın ve çocuğun ölümüne yol açtı. Bu olay hükümetin mezhepler konusundaki cehaletini, kuşatılmış Davidianlar karşısındaki güçsüzlüğünü ve olayları kontrol altına alma konusundaki trajik yetersizliğini ortaya koydu

Öbür tarafta, daha uç Hıristiyanlar kesinlikle seküler hükümetle savaşmaya hazırlanıyorlar. Faşist bir grup olan Ch-

[1] Susan Harding, "Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language," Marty ve Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms*, 75.

ristian Identity (Hıristiyan Kimliği), bu kitapta belirtilmedi, çünkü köktendinciliği çok geride bıraktı ve köktendinciliği onaylamıyor. Identity üyeleri, Amerikan dinini iğdiş ettiğine inandıkları *Rapture* fikrinden nefret ediyorlar: Tribulation (Hıristiyan eskatolojisinde kıyametten önce yaşanılacağına inanılan periyot, büyük çile dönemi –çn.) sırasında kötülük güçleriyle savaşmak için orada olmak istiyorlar. Acımasızca anti-Semitik olduklarından, köktendincilerin büyük bir günah olarak gördükleri Siyonizme olan desteğinden nefret ediyorlar. Onlara göre, Yahudiler, Seçilmiş Halk unvanını Aryan ırkından gasp ettiler ve şimdi İngiliz mandası altında kalması gereken Kutsal Toprakları çaldılar. Son Gün savaşlarının Ortadoğuda değil Amerika'da olacağına inanıyorlar. Beyaz ırk ve ABD'nin yok edileceği yeni bir Holokost öngörüyorlar. Bu nedenle felaket için kendilerini hazırlıyorlar. Şeytan ve Yahudilerin hâkimiyetinde olan ve kendini Aryan ulusunun yok edilmesine adamış olan ZOG (Siyonist İşgal Hükümeti) olarak adlandırdıkları federal hükümetin yakın zamanda yok olacağını öngörüyorlar. Bazıları, ABD'nin kuzeybatısının uzak köşelerinde hayatta kalma teknikleri öğrenmek, silah ve mühimmat toplamak ve son savaşa hazırlanmak için militan gruplara dönüştü. Bazıları ZOG'a paramiliter baskınlar düzenleyerek, devlet görevlilerini öldürüyor. Diğerleri kürtaj kliniklerine bomba atıp kundaklıyor.[1] Timothy McVeigh'in Oklahoma City'deki federal hükümet binasına 19 Nisan 1995'te düzenlediği bombalı saldırıya ilham kaynağı olan bu tip bir ideolojidir.

Yekpare bir hareket değil de, bağlı örgütlerin bir kümelenmesi olan Hıristiyan Kimliğinin faaliyetlerinin ve ideallerinin taslağını çıkarmak zordur. Sayıları çok düşük; muhtemelen 100.000'den fazla üyesi yoktur ve 50.000 kadar az olabilirler.[2] Ancak bir eğilim olarak, Hıristiyan Kimliği endi-

---

[1] Michael Barkun, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement* (Chapel Hill, N.C., 1994).

[2] *A.g.e.*, 107, 109.

şe vericidir. Köktendinciler gibi, onlar da nefret ve korkuyla dünyadan çekildiler ve onu ele geçirmek için plan yaptılar. En aşırı köktendinci türleri gibi, üyeleri her yerde komplo görür ve bir öfke ve kızgınlık teolojisi geliştirirler. Fakat aşırı derecede faşist ideolojileri, Amerika Birleşik Devletleri hükümetine duydukları katıksız nefret ve modern yaşamdan çekilme konusunda gösterdikleri aşırılıkla köktendincileri çok geride bıraktılar. Artık daha fazla doktrin ve İncil'in hatasızlığı gibi konularla ilgilenmeyen Hıristiyan Kimlik grupları, Amerika'da ayrı bir Aryan devleti kurmak istemektedirler. Hıristiyan Kimliği, Amerikan tarihinde benzeri olmayan bir yabancılaşma ve terör ideolojisi geliştirdi. Yeniden İnşacılar gibi, Kimlik topluluklarının bu gevşek konfederasyonu, dinin gelecekte çaresizlik, hayal kırıklığı ve hoşnutsuzluğu ifade etmek için nasıl kullanılabileceğine dair küçük ama rahatsız edici bir göstergedir. Seküler nizam ve ana-akım mezhepler, köktendinci tehdidin Birleşik Devletler'de gerilediğini hissediyor olabilir, ancak bazı Hıristiyanlar federal hükümetin yok edilmesi gerektiği konusundaki savaşın halen devam ettiğiyle ilgili endişe duyduğu sürece çatışma kesinlikle 21. Hıristiyan yüzyılında devam edecek.

Her şeyden önce din kaybolmadı ve bazı çevrelerde her zamankinden daha militan hale geldi. Tektanrılı inançların üçünde de köktendinciler, dinin özelleştirilmesi ve bastırılması girişimlerine öfkeyle tepki gösterdiler ve onların inandığı üzere, unutulmaktan kurtardılar. Zor bir mücadele olmuştur ve bu süreçte inanç sıklıkla tahrif edilmiştir; bu din için bozgunu temsil eder. Ancak köktendincilik artık modern dünyanın bir parçası. Hiçbir hükümetin görmezden gelemeyeceği yaygın bir hayal kırıklığı, yabancılaşma, endişe ve öfkeyi temsil ediyor. Şimdiye kadar köktendincilikle baş etme çabaları pek başarılı olmadı; geçmişten öğrenip köktendinciliğin kutsal saydığı korkularla gelecekte daha yaratıcı bir şekilde baş etmemize yardımcı olacak dersler nelerdir?

SONSÖZ

İnancın mitlerinin ve ritüellerinin insanlara tarım uygarlığı için gerekli olan sınırlamaları kabul etmede yardımcı olduğu, atalarımızın premodern dünyasında olduğu gibi dindar olamayız. Artık geleceğe odaklandık ve modern dünyanın rasyonalizmi tarafından şekillendirilen bizler, eski dinsellik biçimlerini kolayca anlayamayız. Mitolojiyi anlamayı imkânsız bulan, Batılı dünyada tamamen bilimsel ruh tarafından aşılanmış ilk insanlardan biri olan Newton'dan farksızız. Geleneksel dini benimsememiz ne kadar zor olsa da, hakikati gerçeklere dayalı, tarihsel ve ampirik olarak görme eğilimindeyiz. Çoğu, inanç ciddiye alınacaksa eğer, mitlerinin tarihi ve modernitenin beklediği tüm etkinlikte pratik bir şekilde çalışmaya muktedir olması gerektiğine inanmaktadır. 20. yüzyılda böyle bir trajedi yaşayan, özellikle Batı Avrupa'da, daha fazla insan dini reddetti. Aklın hakikate giden tek yolu sağladığına inananlar için bu ilkeli ve dürüst bir pozisyondur. Bilim insanları, ampirik araştırmanın erişiminin ötesindeki nihai anlamla ilgili sorulara rasyonel *logos*un cevap veremeyeceğinde ısrar eden ilk kişiler olacaktı. Yüzyılımızın soykırım korkuları ile karşı karşıya kalan aklın söyleyecek bir şeyi yok.

Dolayısıyla modern kültürün merkezinde Batılıların bilimsel devrimlerinin erken safhalarında yaşadığı bir boşluk

var. Pascal evrenin boşluğundan dehşetle irkildi; Descartes insanı durağan bir evrene uyum sağlamış tek canlı olarak gördü; Hobbes Tanrı'nın dünyadan geri çekildiğini hayal etti ve Nietzsche Tanrı'nın öldüğünü ilan etti: insanlık yönünü kaybetmişti ve sonsuz bir hiçliğe doğru son sürat gidiyordu. Fakat diğerleri inancın kayboluşu yüzünden özgürlüğüne kavuşmuş hissetti ve her zaman dayattığı kısıtlamalardan kurtuldu. Modern bilinçte yer alan Tanrı şeklindeki deliği kabul eden Sartre, özgürlüğümüzü reddeden Tanrısal varlığı reddetmenin hâlâ görevimiz olduğunu savundu. Albert Camus (1913-60), Tanrı'nın reddinin, erkeklerin ve kadınların tüm dikkatlerini ve sevgilerini insanoğluna konsantre etmelerini sağlayacağına inanıyordu. Diğerleri insanın daha rasyonel ve hoşgörülü olacağı bir geleceği düşünerek Aydınlanmanın ideallerine bel bağladılar; uzak, hayali bir Tanrı yerine, bireyin kutsal özgürlüklerine saygı duyuyorlar. Onlara kavrayış, aşkınlık ve coşkunluğu getiren ve kendi zihin ve kalp disiplinlerini geliştiren dinselliğin seküler formlarını yarattılar.

Yine de çok sayıda insan dindar olmak istiyor ve yeni inanç biçimlerini geliştirmeye çalışıyor. Köktendincilik bu modern dini deneylerden sadece biridir ve görmüş olduğumuz gibi, dini uluslararası gündeme doğrudan geri getirerek belirli bir başarı elde etmiştir; ancak çoğu kez konfesyonel inançların en kutsal değerlerinden bazılarını gözden kaçırmıştır. Köktendinciler dinlerinin *mitos*unu ya dogmalarının bilimsel olarak doğru olduğunda ısrar ederek ya da karmaşık mitolojiyi modernleşmiş bir ideolojiye dönüştürerek *logos* haline getirdi. Böylece premodern dünyadaki insanların ayrı tutulmalarının akıllıca olduğuna karar verdikleri iki tamamlayıcı bilgi kaynağını ve tarzını birbirine karıştırdılar. Köktendinci deneyimi bu muhafazakâr anlayışın hakikatini göstermektedir. Amerikalı Protestan köktendinciler, Hıristiyanlığın hakikatlerinin gerçeklere dayalı ve bilimsel olarak kanıtlanabileceği konusunda ısrar ederek hem dinin hem de bilimin bir karikatürünü yarattılar. Diğer seküler ideolojiler-

le rekabet etmek için mantıklı, sistematik bir şekilde inançlarını sunan Yahudiler ve Müslümanlar da, acımasız bir ayıklama süreciyle onu tek bir noktaya indirgeyerek geleneklerini tahrif ettiler. Sonuç olarak hepsi daha hoşgörülü, kapsayıcı ve merhametli öğretileri ihmal etti ve öfke, kızgınlık ve intikam teolojileri geliştirdiler. Zaman zaman, bu, küçük bir azınlığın bile cinayeti kutsallaştırmak amacıyla dini çarpıtmasına yol açtı. Bu tür terör eylemlerine karşı çıkan köktendincilerin büyük çoğunluğu bile görüşlerini paylaşmayanları dışlayıcı ve kınayıcı olma eğiliminde olabilmektedir.

Ancak köktendinci öfke bize, modern kültürün insanlar üzerinde aşırı derecede zor talepler dayattığını hatırlatıyor. Kesinlikle bizi güçlendirdi, bize yeni dünyalar açtı, ufkumuzu genişletti ve çoğumuzun daha mutlu ve daha sağlıklı yaşayabilmesini sağladı. Yine de özgüvenimizi zedeledi. Rasyonel dünya görüşümüz insanların her şeyin ölçüsü olduğunu ilan ederken ve bizi doğaüstü bir Tanrı'ya uygunsuz bir bağımlılıktan kurtarırken, aynı zamanda zayıflığımızı, kırılganlığımızı ve itibar eksikliğimizi de ortaya çıkarmıştır. Copernicus bizi evrenin merkezinden etti ve bizi periferal bir role indirgedi. Kant fikirlerimizin kendi kafalarımızın dışındaki herhangi bir gerçeğe tekabül ettiğinden asla emin olamayacağımızı ilan etti. Darwin yalnızca hayvan olduğumuzu ileri sürdü ve Freud tamamen rasyonel varlıklar olmaktan uzak, insanların yalnızca büyük güçlüklerle erişilebilecek bilinçdışının güçlü, irrasyonel güçlerinin merhametine kaldığını gösterdi. Bu aslında modern tecrübeyle kanıtlandı. Rasyonelite kültüne rağmen, modern tarih, mantıksızlığın patlamaları olan cadı avları ve dünya savaşlarıyla ikide bir kesilmiştir. Bir zamanlar eski mitlerin, ayinlerin, en iyi muhafazakâr inançların mistik uygulamalarının sağladığı psişiğin daha derin bölgelerine yaklaşma yeteneği olmaksızın, mantık cesur yeni dünyamızda aklını kaybetmiş görünüyordu. 20. yüzyılın sonunda, insanlığın daha aydınlanmış ve hoşgörülü bir hale ilerlediği liberal miti, bu kitapta incelediğimiz diğer mi-

lenyal mitlerinden herhangi biri kadar fantastik görünüyor. "Yüksek" mitsel bir hakikatin kısıtlamaları olmaksızın, akıl bazen şeytani hale gelebilir ve köktendinciler tarafından işlenen herhangi bir zulüm kadar büyük, daha büyük olmasa da, suçlar işleyebilir.

Modernite faydalı, yardımsever ve insancıldı, ancak çoğu kez, özellikle de ilk aşamalarında, acımasız olma ihtiyacı hissetti. Modern Batı kültürünü istilacı, emperyalist ve yabancı olarak deneyimleyen gelişmekte olan ülkelerde bu özellikle doğrudur. İncelediğimiz Müslüman ülkelerde modernleşme süreci çok farklı ve zordu. Batıda bağımsızlık ve yenilikle karakterize edilmişti; Müslüman reformcular ve ideologların güçlü bir şekilde farkında olduğu üzere, Mısır'da ve İran'da ona bağımlılık ve taklit etme eşlik etti. Bu, bu ülkelerdeki modernitenin genel anlamını değiştirecekti. Yanlış malzemeleri kullanarak (taze yerine kurutulmuş yumurta, un yerine pirinç) ve yanlış ekipmanla bir pasta yaparsanız, nihai sonuç yemek kitabının idealine uymaz; lezzetli olabilir, farklıysa eğer, ama gerçekten çok nahoş olabilir. Yerel uzmanlık ve mutfak becerisini kullanarak norma daha yakın bir benzerlik oluşturmak için el altında olan teknikleri ve içerikleri kullanmak daha iyi olabilir. Afgani, Abduh, Şeriati ve Humeyni gibi İslamcılar kendi özgün ve modern keklerini yapmak için Müslüman içerikleri kullanmak istiyorlardı.

Ancak artık dini bir şekilde düşünmeyen bazı Batılılar için, özellikle de şiddetle ve acımasız bir şekilde kendini ifade ettiğinde, bu inancın yeniden ortaya çıkışını takdir etmek zordu. Sıklıkla modern toplum, "iki ulus"a bölünmüştür: aynı ülkede yaşayan sekülerler ve dindar insanlar birbirlerinin dilini konuşamaz ya da aynı bakış açısıyla bakamazlar. Bir kampta kutsal ve olumlu görünen şey diğerinde şeytani ve dengesiz görünür. Sekülerler ve dindar insanlar bir diğeri tarafından güçlü bir şekilde tehdit edilmiş hisseder ve Salman Rushdie olayında olduğu gibi, iki tamamen uzlaşmaz dünya

görüşünün çatışması söz konusu olduğunda, uzaklaşma ve yabancılaşma hissi daha da şiddetlenir. Bu sağlıksız ve potansiyel olarak tehlikeli bir durumdur. Köktencilik uzaklaşmıyor. Bazı yerlerde ya gittikçe güçleniyor ya da daha aşırı hale geliyor. Liberal, seküler nizam köprüler inşa etmek ve gelecek savaş olasılığını önlemek için ne yapabilir?

Bastırma ve zorlama açıkça cevap değildir. Her zaman tepkilere yol açarlar ve köktendincileri veya potansiyel köktendincileri daha aşırı hale getirebilirler. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Protestan köktendinciler, Scopes Davasındaki aşağılamadan sonra daha tutucu, uzlaşmaz ve dar fikirli hale geldiler. Sünni köktendinciliğin en uç biçimleri Nasır'ın toplama kamplarında ortaya çıktı ve Şahın baskıları İslam Devrimine ilham vermeye yardımcı oldu. Köktendincilik savunma durumunda olan bir inançtır; yakın bir yok oluşu bekler. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Yahudi köktenciler, Siyonist ya da ultra-Ortodoks olsun, soykırımın ve anti-Semitik felaket korkularının hayaletiyle yaşyorlar. Baskı, sekülerleşmeyi agresif olarak yaşayanların ruhlarına dişlerini geçirmiş ve onların dini görüşlerini çarpıtarak sırası gelince şiddet dolu ve hoşgörüsüz hale getirmiştir. Köktendinciler her yerde komplo görürler ve bazen şeytani bir öfkeye kapılırlar.

Ve yine de köktendinciliği seküler, pragmatik amaçlar için kullanmaya çalışmak da faydasızdır. Sedat rejimine meşruiyet kazandırmak ve kendi güç tabanını inşa etmek için Mısırlı Müslümanlara kur yapmış ve Cemaat el-İslamiye'nin desteğini kazanmaya çalışmıştı. İsrail başlangıçta FKÖ'yü zayıflatmanın bir yolu olarak HAMAS'ı destekledi. Her iki durumda da manipüle etme ve kontrol girişimi, seküler devlette trajik ve ölümcül biçimde ters tepti. Bu dini hareketlerin anlamının daha âdil ve objektif bir değerlendirilmesi araştırılmalıdır.

Öncelikle bu teolojilerin ve ideolojilerin korkunun içinde kökleştiğini bilmek önemlidir. Doktrinleri tanımlama, engeller oluşturma, sınırlar kurma ve inananları kanunun sıkı bir

şekilde gözlemlendiği kutsal bir bölgeye ayırma arzusu, tüm köktencilerin zaman zaman sekülerler tarafından öldürüleceklerine inanmalarına sebep olan yok edilme korkusundan doğmaktadır. Bir liberal için çok heyecan verici görünen modern dünya, bir köktendinci için Tanrısız, anlamsız, hatta şeytani görünür. Eğer bir hasta böyle bir paranoyak, komplo yüklü ve intikamcı fantezilerini bir terapiste götürürse şüphesiz kaçık teşhisi konur. Modernitenin en pozitif kurumlarından bazılarını şeytani olarak gören, soykırım rüyalarını barındıran ve insanlığın korkunç bir sona doğru ilerlediğini gören premilenyal vizyon, modernitenin Protestan köktendincilerde yarattığı korku ve hayal kırıklığının açık bir göstergesidir. Köktendinci programa ruh veren nihilizmi gördük. Böyle bir korkuyu düşünerek bertaraf etmek ya da onu zorlayıcı tedbirlerle ortadan kaldırmak mümkün değildir. Liberal ya da seküler bir insan bu korku dolu bakış açısını paylaşamasa bile, bu nevrozun derinliğini takdir etmek daha yaratıcı bir yanıt olacaktır.

İkinci olarak, bu hareketlerin geçmişe arkaik bir geri dönüş olmadığını fark etmek önemlidir; onlar modern, yenilikçi ve modernleştiricidir. Protestan köktendinciler, premodern dinselliğin daha mistik, alegorik yaklaşımından farklı olarak, İncil'i literal, rasyonel bir şekilde okurlar. Humeyni'nin *Velayet-i Fakih* teorisi, yüzyıllık Şii geleneğinin şok edici ve devrimci bir şekilde devrilmesini önermişti. Müslüman düşünürler özgürleşme teolojisini vaaz ettiler ve kendi zamanlarının diğer Üçüncü Dünya hareketleriyle uyumlu olan bir antiemperyalist ideoloji ürettiler. Modern topluma kararlı bir şekilde sırtlarını döndükleri görülen ultra-Ortodoks Yahudiler bile *yeshiva*larının esasında modern, iradeci kuruluşlar olduğunu anlamışlardır. Tevrat'ın gereklerini yerine getirirken yeni bir katılık benimsediler ve siyasal sistemi, neredeyse iki bin yıldır herhangi bir dindar Yahudinin sahip olmadığı gücü elde edecek şekilde manipüle etmeyi öğrendiler.

Kitap boyunca, dinin sıklıkla insanların moderniteye

uyum sağlamasına yardımcı olduğunu gördük. Sabetaycılık, Quakerizm, Metodizm ve İslami mistisizm, Yahudilere, Hıristiyanlara ve Müslümanlara büyük değişime hazırlanmaları için yardımcı oldu ve onlara yeni fikirlere yaklaşım için bir bağlam sağladı. Cumhuriyetin kurucu babalarının deizmi için vakti olmayan Amerikalılar, Büyük Uyanış tarafından devrimci mücadeleye hazırlandılar. Müslümanlar, kendi dinselliklerinin dinamikleri vasıtasıyla din ve siyaseti ayırarak modern ideallere karşı bir ilgi oluşturdular. Gerçekten Avrupa'da da sekülarizm ve bilimsel rasyonellik ilk başta dindar olmanın yeni yolları olarak görüldü. Bu kitapta incelediğimiz daha yakın hareketlerden bazıları da modernleştiriciydi. Hasan el-Benna, Şeriati ve hatta Humeyni, hepsi Batının ithal edilmiş ideolojilerinden daha tanıdık İslami bir ortamda Müslümanları moderniteye getirmeye çalıştılar. Ancak bu şekilde "kendilerine dönebilirler" ve modernleşme sürecinin zorla dışında tutulmuş olanların temsili hükümet ve demokratik kural gibi kurumların anlamını kavramalarına yardımcı olabilirlerdi. Bu aynı zamanda moderniteyi kutsal alanın içine taşımak için yapılan bir girişimdi. Premodern din her zaman *mitos*u ve *logos*u tamamlayıcı olarak görmüştü. İslamcı reformcular hükümetin pragmatik görevlerini dini ve mistik bir çerçeveye oturttular.

Bu aynı zamanda sekülerin hegemonyasına karşı köktendinci isyanın bir parçasıydı. Bu, Tanrı'yı dışlandığı politik alana geri getirmenin bir yoluydu. Çeşitli şekillerde, köktendinciler modernitenin ayrımlarını (kilise ve devlet, seküler ve profan arasında) reddettiler ve kaybolmuş bir bütünlüğü yeniden yaratmaya çalıştı. Dindar Siyonistler, dinden bağımsızlıklarını ilan eden seküler Siyonistlerin "isyanına karşı isyan" ediyorlardı. Kutsal Topraklarda, diasporada mümkün olduğundan daha fazla Tanrı ve daha fazla Tevrat olmasını istediler.

Humeyni ve Şeriati kutsalı siyasetten dışlamanın imkânsız olduğunu ısrarla vurguladı; Kutub *cahili* olarak adlan-

dırdığı Mısır'daki seküler rejimin Tanrısızlığını kınadı. Modernitenin seküler rasyonalizmini tam olarak özümsememiş olanlar, varoluşun Görünmeyen boyutunun halen farkındaydılar ve bunun yönetime yansımasını istediler. Bunun premodern dinin eski muhafazakâr yönlerinden bazılarıyla kopuş anlamına geleceğini zımnen kabul etmelerine karşın, onları neden daha az modern yapacağını anlamıyorlardı. Dinin köktendinci reformasyonu, bugüne kadar dinsiz görülen bir aktivizmin artık çok önemli olarak sunulduğu anlamına geliyordu. Dindar Siyonistler ve köktendinci Hıristiyanlar ve Müslümanlar, modern toplumun ileri doğru hamlelerine ve pragmatik dürtülerine ayak uydurabilmek için dinamizm ve devrimci dönüşüm ihtiyacını ısrarla vurguladılar.

Tanrı adına yapılan bu savaş, bilimsel rasyonalizm üzerine kurulu bir toplumun kalbindeki boşluğu doldurma girişimiydi. Köktendincileri lanetlemek yerine, seküler nizam bazen karşı kültürlerinden bazılarına uzun ve sert bir bakıştan yararlanabilirdi. Şükri Mustafa'nın sohbetleri Sedat'ın Açık Kapı politikasının bir ters görüntüsüydü; Müslüman Kardeşler tarafından kurulan hayırseverlik imparatorlukları ve Cemaat el-İslamiye üyeleri tarafından alınan pratik tedbirler, İslamda çok önemli bir değer olmasına rağmen, mevcut hükümetin yoksullara olan ilgisizliğini keskin biçimde görünür kıldı. Bu hareketlerin popülerliği ve gücü, Mısır halkının seküler eğilime rağmen hâlâ dindar olmak istediğini gösterdi. Humeyni'nin İran'daki kültü de aynısını yaptı: rejimle olan karşı karşıya gelmeler hızlandıkça İmamların özelliklerini giderek daha çok takındı ve kendi şahsında, açıkça çoğu İranlıya cazip gelen Şahın despotik şahsiyetine alternatif bir Şii alternatifi sundu. Benzer şekilde Yahudi *yeshivot*, seküler eğitimin pragmatik doğasına bir karşıtlık sağladı; Tanrı'yı ve yasasını bir kenara atmış gibi görünen bir toplumda *yeshiva* öğrencileri, sadece gerekli bilgiler edinmek için değil, ilahi olanla karşılaşmak ve Tevrat çalışmalarını hayatlarının her zamankinden daha merkezi haline getirmek için eğitim

gördüler. Köktendinciler bu alternatif toplumları yarattıklarında, dinselliğe kolayca uyum sağlayamayan bir kültüre karşı olan hayal kırıklıklarını gösteriyorlardı.

Bu toplumu yeniden kutsallaştırma seferberliği o kadar sıkışmış ve savunma halindeydi ki, sonunda saldırgan ve çarpık bir hale geldi. Bütün inançların dini hayat ve ilahiyle olan her deneyimleme için esas olduğu hususunda ısrar ettikleri merhametten yoksundu. Bunun yerine, bir dışlama, nefret ve hatta şiddet ideolojisi vaaz etti. Fakat köktendincilerin öfke üzerinde bir tekelleri yoktu. Hareketleri çoğu kez dine ve onun taraftarlarına çok az saygı gösteren agresif bir sekülarizmle diyalektik bir ilişki içinde gelişti. Sekülerler ve köktendinciler bazen artan bir düşmanlık ve karşılıklı suçlama sarmalında sıkışmış görünüyorlar. Eğer köktendincilerin dini geleneklerine sadık kalabilmeleri için düşmanlarının daha müşfik bir değerlendirmesini yapmaları gerekiyorsa, sekülerler de modern kültürü en iyi şekilde karakterize eden yardımseverlik, hoşgörü ve insanlığa saygıya daha fazla sadık kalmalı ve köktendinci komşularının yaşadığı, hiçbir toplumun güven içinde yok sayamayacağı, korkulara, endişelere ve ihtiyaçlara daha empatik yaklaşmamalılar.

SÖZLÜK

Açık Kapı politikası, bkz. *infitah.*

Agudat İsrail (İbranice): "İsrail Birliği;" 1912'de kurulan Ortodoks Yahudilerin bir siyasi partisi.

Âlem-i Misal (Arapça): "Saf İmgeler Dünyası;" Müslüman mistiklerin vizyoner tecrübesinin kaynağı olan yaratıcı hayal gücünün merkezi olan insan psişiğinin bir alanı.

Âlim (Arapça), bkz. *ulema.*

Aliyah (İbranice): Daha yüce bir varlık biçimine "yükseliş." Siyonistler bu terimi *diaspora*dan (bnz.) Kutsal Topraklara göç için kullandılar.

Aşura (Arapça): "Onuncu;" Muharrem ayının onuncu günü, Muhammed Peygamber'in torunu Hüseyin'in modern Irak'taki Kerbela'da şehit edilmesinin yıldönümü.

Aşkenazi Yahudileri: Orta ve Doğu Avrupa Yahudi halkı, genellikle İspanyol ve Ortadoğu kökenli *Sefarad Yahudileri*nin (bkz.) aksine, Germen ve Yidiş kültürüyle ilişkilidirler.

Avoda (İbranice): "İş, emek" eski zamanlarında bu terim Tapınaktaki dini hizmet için kullanılırdı.

Ayetullah: Arapça Allah'ın ayetinden gelir, "Allah'ın işareti;" 20. yüzyılda İran'da itibar sahibi ve gözde olan, önde gelen bir *müçtehid* (bkz.) için kullanılan onursal bir unvan.

Baptist Kilisesi: 1630'larda İngiltere'de bağımsız bir mezhep kurmak için ana-akımdan kopan bir Kalvinist mezhep. İnananlar, yetişkin olarak inanç yemini ettiklerinde vaftiz edilirlerdi. Dini

özgürlükle ilgili endişe duyan bazı Baptistler 17. yüzyılın başlarında Amerikan kolonilerine göç ettiler.

Batın (Arapça): Varlığın ve dinin, duyular veya rasyonel düşünceyle algılanamayan, ancak mistik, sezgisel disiplinlerde kavranabilen "gizli" boyutu.

Bazaari (Arapça): Çarşının (Bazaar) tüccar ve esnaf sınıfı üyesi.

Bey (Türkçe): Osmanlı ordusunda bir komutan veya general.

Bidat (Arapça): Geleneksel İslami uygulama veya inançta yenilik veya sapma.

Cahiliyye (Arapça): Sıfat: cahili. "Cahillik Çağı." Aslında terim Arabistan'daki İslam öncesi dönem için kullanılmıştır. Bugün Müslüman köktendinciler onu herhangi bir toplum, hatta ismen Müslüman bir toplum için kullanıyorlar; bu topluluk, kendi görüşlerine göre, sırtını Tanrı'ya döndü ve Tanrı'nın egemenliğine teslim olmayı reddetti.

Chalutz (İbranice, çoğul: chalutzim): Siyonist bir öncü.

Cihad (Arapça): "Mücadele." Bu terim genellikle İslam toplumunda veya bireysel Müslümanda kötü alışkanlıkları veya davranışları düzeltmek için verilen içsel çaba için kullanılır. Terim, dine hizmet için yürütülen bir savaşı belirtmek için daha çok kullanılıyor.

Converso (İspanyolca, çoğul: conversos): "Dönme;" İlk dönem modern İspanya'da zorla Roma Katolikliğine dönüştürülen Yahudilerden biri.

Deccal: Yeni Ahit yazarlarından bazılarına göre, gelişi Kıyametin habercisi olacak sahte peygamber. Deccal, Hıristiyanların çoğunun dinden çıkmasına neden olacak ve Mesih tarafından Vahiy Kitabında öngörüldüğü üzere savaşta bozguna uğratılacak inandırıcı bir hilekârdır.

Devekut (İbranice): Tanrı'ya "düşkünlük;" *Hasidizm*de (bkz) sadece *Zaddik* (bkz.) tarafından erişilebilen tanrısallığın sürekli şuurunda olma hali.

Diaspora: Filistin dışına dağılmış olan Yahudi toplulukları. Ayrıca Galut (İbranice Sürgün) adı verilir.

Divan (Türkçe): Literal olarak "düşük kanepe" anlamına gelir; Adaletin dağıtıldığı Osmanlı İmparatorluğunda padişah ya da eyalet valilerinin kabul salonu.

Edah Haredis (İbranice): Kudüs'teki ultra-Ortodoks Haredim (bkz.) topluluğu.

Ein Sof (İbranice): "Sonu olmayan;" İnsanlık için erişilmez fakat yaratmada ve nihai olanı insanların sınırlı anlayışına uyarlayan on ardışık akışta (sefiroth) kendini açığa çıkaran ilahi öz, Uluhiyet için kullanılan kabalistik terim.

Eskatoloji: Yunancada "Son Şeylerin Bilgisi" için kullanılır; Mesiyanizm, Mahşer ve inananların son zaferini içeren tarihin sonuna ilişkin doktrinler.

Evkaf (Arapça, tekil: vakıf): Dini bir bina veya hayır kurumu için dindarlar tarafından yapılan bağışlardan oluşan gelir.

Falsafah (Arapça): "Felsefe;" Kuran'ın ortaya koyduğu dini, Platon ve Aristoteles'in Yunan rasyonalizmiyle uzlaştırmaya çalışan ezoterik bir felsefe hareketi.

Fetva (Arapça): İslam hukuku konusunda din âliminin resmi yasal görüşü veya kararı.

Faylasuf (Arapça): *Falsafah* (bkz.) ile iştigal eden.

Fedayin (Arapça): Özgürlük savaşçıları.

Fellahin (Arapça): Mısır köylüsü.

Fıkıh (Arapça): İslam hukuku; Kutsal İslam hukuku mevzuatının çalışılması ve uygulanması.

Fakih (Arapça): Hukukçu, *fıkıh* (bkz.) ile iştigal eden.

Gaon (İbranice): Birinci dereceden Yahudi bilim insanı ve dini otoritesi.

Gahelet (İbranice): "Korlaşmış Közler;" İdeolojilerini Haham Zvi Yehuda Kook'un öğretilerine dayandıran, dindar Siyonist köktendincilerin çekirdek grubu haline gelen genç Ortodoks öğrencilerin benimsediği isim.

Galut (İbranice): Sürgün.

Ghayb/Gayb (Arapça): Görünmeyen, kutsal veya aşkın.

Gazve (Arapça): Askeri baskınlar, kampanyalar.

Guluv (Arapça): "Mübalağa;" Bir öğretinin, özellikle erken dönem Şianın, bazı yönlerine aşırı vurgu yapan "uç" yorumlar (bkz. Şii Islam).

Gush Emunim (İbranice): "İnananların Bloğu;" 1967 Haziran Savaşında İsrail'in işgal ettiği topraklardaki yerleşimi teşvik etmek için dindar ve seküler Yahudilerin kurduğu bir Siyonist baskı grubu.

Habad (İbranice): Hokhmah (bilgelik), binah (zekâ) ve daath (bilgi) sözcüklerinin baş harflerinden oluşan sözcük; 18. yüzyılın sonlarında Haham Shneur Zalman tarafından kurulan, daha sonra Lubavitch, Rusya'ya yerleşen, Hasidik harekete verilen isim. Bu nedenle mezhep Lubavitch Hasidim olarak da bilinir.

Hadis (Arapça): "Gelenek;" Muhammed Peygamber'in, Kuran'da yer almayan ancak yakın arkadaşları ve aile üyeleri tarafından gelecek nesiller için kaydedilen öğretilerinin ve eylemlerinin belgeli rivayetleri.

Hac (Arapça): Mekke'ye kutsal yolculuk.

Halakhah (İbranice): Tevrat'ta bulunan 613 ilahi emire ve daha sonra geliştirilen geniş kapsamlı yasa külliyatına ve Talmud'daki (bkz.) irfana dayanan Yahudi hukuk sistemi.

Haredim (İbranice, sıfat: Haredi): "Titreyenler;" Ultra-Ortodoks Yahudiler.

Hasidizm (İbranice): 18. yüzyılda Baal Shem Tov tarafından kurulan mistik bir hareket.

Haskalah (İbranice): "Aydınlanma;" 18. yüzyılda Moses Mendelssohn'un öncülüğünde, Musevilikte Avrupa Aydınlanması değerlerini teşvik etmeye ve Yahudileri ana-akım Avrupa kültürüne entegre etmeye çalışan entelektüel bir hareket.

Hicret (Arapça): "Göç." Aslen bu terim İslam takviminin ilk yılı olan Muhammed'in ve ashabının MS 622 yılında Mekke'den Medine'ye göç etmesine işaret ediyor. Bu terim, Müslüman köktendinciler tarafından, İslamı terk ettikleri düşünülen bir toplumdan çekilişi açıklamak için benimsendi.

Islah (Arapça): "Reform;" Kuran ve Sünnetin temel değerlerine dönerek İslam cemaatini canlandırmayı amaçlayan İbn Teymiyye'den esinlenen bir hareket.

İcma (Arapça): Müslüman toplumun yasal bir karara meşruiyet kazandıran "konsensüsü."

İçtihad (Arapça): "Bağımsız Akıl Yürütme;" *Şeriatı* (bkz.) mevcut koşullara uygulamak için aklın yaratıcı kullanımı. 14. yüzyılda, Müslümanların çoğunluğu "içtihad kapılarının" kapandığına ve âlimlerin, kendi akli kavrayışları yerine, geçmiş otoritelerin yasal kararlarına güvenmek zorunda olduğuna karar verdi. Ancak Şii İslam (bkz.), "içtihad kapılarını" kapatmadı.

İmam (Arapça): "Lider." Ana-akım *İslam*da (bkz.), bir İmam sadece Müslüman cemaate namaz kıldırır. Şii *İslam*da (bkz), terim İlahi hikmete sahip olduğu düşünülen ve müminlerin yanılmaz kılavuzları olan Muhammed'in soyundan gelenleri tarif eder.

İnfitah (Arapça): 1972'de Mısır ekonomisinin "Batıya açılması" politikası.

İrfan (Arapça): İran mistik geleneği.

İslam (Arapça): Tanrı'nın isteğine "Teslim Olma." Bir Müslüman, ilahi olana ve temel varoluş yasalarına varoluşsal olarak teslim olan bir erkek ya da kadındır. Bağlılıklarını Muhammed Peygamber'in *Sünnetine* (bkz.) dayandıran Müslümanların çoğunluğu Sünniler olarak bilinir; Farklı yönelimi olan Şii Müslümanlar bir azınlık mezhebidir.

İslamın Beş Şartı: İslamın tüm Müslümanları bağlayan beş zorunlu uygulaması: Kelime-i Şehadet getirme (Allah'ın birliğine ve Muhammed'in peygamberliğine inancın kısa bir itirafı), namaz kılma, Ramazan ayı boyunca oruç tutma, zekât verme ve *hac* (bkz).

Jamaah el-İslamiyye (Arapça, çoğul: cemaat): "İslami parti;" 1970'lerde Mısır'da gelişen İslamcı öğrenci örgütleri.

Kâbe (Arapça): İslam dünyasının en kutsal mekânı olan Mekke'deki küp şekilli mabet.

Kabala (İbranice): Yahudi mistik geleneği.

Kadı (Arapça): Şeriatı (bkz.) uygulayan bir hâkim.

Kawwanot (İbranice): "Konsantrasyon;" İlahi ismi oluşturan harfleri söyleyerek yapılan meditasyonlar gibi, Yahudi dinselliğindeki tefekkür disiplinleri.

Kehillah (İbranice): Avrupa *diaspora*sındaki (bkz.) Yahudi cemaatlerinden birinin yönetim organı.

Kerbala: Muhammed Peygamber'in torunu Üçüncü Şii İmamı Hüseyin'in, Emevi askeri birlikleri tarafından 660'da öldürüldüğü Irak Kufe'nin dış taraflarındaki ova. Bugün Kerbela, Şii Müslümanların kutsal şehirlerinden biridir ve hac yeridir.

Kıyamet: "Vahiy;" halk arasında Aziz John'a (Yahya Peygamber) atfedilen Son Günlerin görünümünü anlatan Yeni Ahit'in son kitabının Yunanca ismi. Bu terim İsa'nın İkinci Gelişinden ve insanlık tarihinin sona ermesinden önce meydana gelen yıkıcı ve felaketli olaylar içinde kullanılmıştır.

Kibbutz (İbranice): Sosyalist ilkeler üzerine kurulmuş bir Siyonist tarım komünü.

Knesset (İbranice): İsrail Devletinin parlamentosu.

Kongregasyonalist Kilise: Yerel cemaatler için özerklik talep eden ve bir kuruluş tarafından kontrolü kabul etmeyi reddeden Kalvinistler. Üyeleri, sadakat ve karşılıklı ıslah ve terbiye sözüyle birbirine bağlıdır. İngiltere'de zulüm gören *Kongregasyonalistlerin* pek çoğu on yedinci yüzyılın başlarında Hollanda'ya ve Amerikan kolonilerine kaçtılar. Kilise özellikle New England'da güçlü hale geldi.

Kookistler: Haham Zvi Yehuda Kook'un öğretilerine uyan dindar Siyonistler.

Kuran (Arapça): "Okuma;" Muhammed Peygamber'e vahyolunan, ilahi olarak ilham edilmiş kutsal metin.

Logos (Yunanca): "Söz;" Rasyonel, mantıksal veya bilimsel söylem.

Lubavitch Hasidim bkz. *Habad.*

Medrese (Arapça): Müfredatı dini konulara, özellikle de İslam hukukuna odaklanmış İslami bir üniversite veya ilahiyat fakültesi.

Meclis (Arapça): İran'ın temsilciler meclisi.

Memlûk (Arapça): "Köle;" 13. yüzyılda Yakındoğu'da bir hanedan kuran, fakat 16. yüzyılın başında Osmanlılar tarafından yenilgiye uğratılan Çerkes köle birlikleri. Memlûk komutanları, Mısır'da on dokuzuncu yüzyılda Mehmed Ali tarafından yenilgiye uğratılıncaya kadar ülkenin fiili kontrolünü ellerinde tutmuşlardır.

Merci-i Taklid (Arapça): "Taklid için müracaat edilecek model;" Otoritesini kabul eden bütün Şiiler üzerinde kararları bağlayıcı olan en üst seviye *müçtehid*'e (bkz.) verilmiş ünvan. Belli dönemlerde tek bir *Merci*, diğer zamanlarda birkaç *Merci*den oluşan bir halka vardı.

Marrano (İspanyolca): "Domuz;" Bu terim zorla Hıristiyanlığa döndürülen İspanyol Yahudileri ve onların soyundan gelenler için kullanılmıştır.

Maskilim (İbranice, tekil: Maskil) "Aydınlanmışlar;" *Haskalah* (bkz) taraftarları.

Milenyum-Bin yıl: Bazı Hıristiyanların insanlık tarihinin sonunda, bin yıl süreceğine ve sonunda Kıyamet Gününün geleceğine inandıkları barış ve adalet dönemi. Hıristiyanlar bu inancı, İbrani peygamberlerinin ve Yeni Ahit yazarlarının bazılarının tahminlerinin literal olarak yorumlanmasına dayandırmaktadır.

Misnagdim (İbranice): "Rakipler." Bu terim aslında Hasidim tarafından düşmanlarını tanımlamak için kullanıldı (bkz. Hasidizm). Artık dinselliklerini mistik duadan ziyade Tevrat çalışmalarına dayandıran, Litvanya kökenli ultra-Ortodoks Yahudiler için kullanılmaktadır.

Musevilik Reformu: 19. yüzyılda Yahudiliği, Batı düşüncesi, değerleri ve kültürü ışığında rasyonalize etmeye ve yeniden yorumlamaya çalışan dini bir hareket. Bugün Reform Yahudileri esas olarak Ortodoksluktan, ilerici ve açılımcı olarak gördükleri ve dolayısıyla Tevrat'ın farklı, değişen yorumlarına izin verdiğini kabul ettikleri vahiy anlayışlarıyla farklılık göstermektedirler.

Muska bkz. *Tefillin*.

Müftü (Arapça): İslam hukukunda danışman.

Mücahitler (Arapça): Dinden ilham alarak savaşan kutsal özgürlük savaşçıları.

Müçtehid (Arapça): *İçtihad* (bkz.) yapabilme kapasitesine sahip olduğu kabul edilen saygın bir Şii Âlimi

Molla (Arapça): Camide dini hizmetleri yerine getirmekle yükümlü Müslüman bir görevli.

Mitos (Yunanca): "Mit;" "Gizem" ve "mistisizm" kelimeleri gibi, Yunanca gözleri ve ağzı kapatmak anlamına gelen musteion ke-

limesinden türetilmiştir. Hayata anlam veren, ancak rasyonel terimlerle açıklanamayan sessizliğe ve sezgisel kavrayışa dayanan bir bilgi yöntemi. Premodern dünyada mitsel bilgiler, *logosu* (bkz.) tamamlayıcı olarak görülüyordu.

Neo-Ortodoks: 19. yüzyılda geleneksel Ortodoksluğu modernitenin bazı görüşleri ile birleştirmeye çalışan Haham Samuel Raphael Hirsch tarafından kurulan bir Yahudi hareketi.

Neturei Karta (Aramice): "Şehrin Koruyucuları;" Siyonizmi ve İsrail Devletini kötülük olarak gören ultra-Ortodoks bir Yahudi mezhebi.

Okultasyon: 12. yüzyılda, "Kayıp İmam" olarak bilinen Onikinci İmamın Tanrı tarafından gizlenişine atıfta bulunan Şii öğretisi. Şiiler, Son Günlerden kısa bir süre önce adalet alanını başlatmak için görüneceğine inanıyorlar.

Postmilenyalizm: Hıristiyanların kendi erdemli gayretleriyle *milenyumu* (bkz) başlatmasından sonra İsa'nın geri döneceğine inanan eskatolojik inanç. Bu bin yıllık barış ve dürüstlük döneminin sonunda İsa tekrar dünyaya gelecek ve Kıyamet Gününü yönetecektir.

Premilenyalizm: İsa'nın *milenyum*dan (bkz.) önce yeryüzüne geri dönmesi gerektiği yönündeki köktendinci inanç. İnsanlık çok ahlaksızlaşmış görüldüğünden sonunda Tanrı müdahale etmek zorunda kalır. İsa Mesih'i dünyaya gönderir ve Vahiy Kitabında öngörülen savaşları yaptıktan sonra İsa, Krallığını kurar ve dünyayı bin yıl yönetir. Bu dönemin sonunda, Kıyamet Günü insanlık tarihini sona erdirir.

Presbiteryenizm: İskoçya'da ortaya çıkan, sürekli reforma, İncil temelli inanca, rahipler tarafından değilde yaşlılar tarafından ve tüm kilise üyelerinin katılımı ile yönetilmeye bağlı bir tür Kalvinizm

Püritenler: Aslında Kraliçe I. Elizabeth'in Dinde Sulh programından duydukları memnuniyetsizliği ifade etmek için isyan eden ve Anglikan Kilisesinin "katolik" uygulamalarına saldıran Protestanlığın daha saf bir biçimini isteyen on altıncı yüzyılın sonlarına doğru İngiltere Kilisesi üyeleri

Rapture: Seçilenlerin Son Günlerin dehşetinden kurtarılacağını ve *milenyum*u (bkz) beklemek için Mesih'le göğe "yükseltileceğini" (Selanikliler 4:17) ileri süren Hıristiyan bir fundamentalist doktrin.

Reşit Halifeler (Arapça): Muhammed Peygamber'in halefi ve ashabı olan dört "hidayete ermiş" halife: Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali b. Ebu Talib. *Sünni Müslümanlar* (bkz. *Sünni İslam*), raşit halifeleri İslami ilkelere tamamen uyarak yöneten tek idareciler olarak görüyorlar. Ancak Şiiler (bkz. *Şii İslam*), ilk üç reşid halifeyi tanımıyor, fakat Ali bin Ebu Talib'i ilk *İmam* (bkz.) olarak görüyor.

Rawda (Arapça): Üçüncü Şii İmamı Hüseyin'in Şehadetine yas tutmak için okunan mersiye.

Reconquista (İspanyolca): Toplumun gerçek inançla "yeniden fethedilmesi."

Rosh Yeshiva (İbranice, çoğul: roshey yeshivot): Bir *yeshiva*nın (bkz.) başı veya müdürü.

Sefarad Yahudileri: Başlangıçta bu terim İspanya'dan sürülen Yahudileri ifade etmek için kullanıldı; Daha sonra Ortadoğu kökenli Yahudilere atıfta bulunarak onları *Aşkenaz Yahudileri*nden (bkz.) ayırt etmek için genişletildi.

Sabetaycılık: 17. yüzyıl Türk Yahudi âlimi ve mistik Sabetay Sevi'nin (1626-76) Mesih olduğu inancına dayanan bir Yahudi hareketi; Sabetaycılık 20. yüzyılın başlarında yok oldu.

Shekhinah (İbranice): Yeryüzündeki İlahi Mevcudiyet. Kabala'nın bazı biçimlerinde (şekil), *Shekhinah* sembolik olarak *Ein Sof*'dan (bkz.) trajik bir şekilde ayrılmış ve maddi dünyada insanlarla sürgüne gönderilen bir kadın olarak tasvir edilmiştir.

Sufi, Tasavvuf: Arapça *tasawuuf* kelimesinden gelir; Sünni İslamın (bkz) mistik geleneği.

Sünnet (Arapça): "Örf;" Arkadaşları ve ailesi tarafından gelecek nesiller için kaydedilen ve ideal İslam normu olarak kabul edilen Muhammed Peygamber'in alışkanlıkları ve dini uygulamaları. Böylece Müslümanların Peygamber'in arketip figürüne yaklaşabilmeleri için İslam hukukuna yerleştirilmişlerdir. Sünnet (sı-

fat: Sünni) terimi de İslamın ana kolu için kullanılır; Bkz. Sünni İslam.

Sünni İslam: Peygamber'in sünnetine bağlılığı esas alan İslamın çoğunluk mezhebi. Mensuplarına Sünni Müslümanlar veya Sünniler denir. İnanç konularında Şii Müslümanlardan farklı değiller, ancak Müslüman toplum liderinin Peygamber'in ve damadı Ali bin Ebu Talib'in soyundan gelmesini şart koşmazlar. Bu İslamın bu yorumu için kullanılan ortak isim Sünniliktir.

Şeriat (Arapça): "Suyun Kaynağına Giden Yol;" Kuran, sünnet ve hadis'ten türetilen İslami kutsal yasalar bütünü. Bu değiştirilemez, ilahi kaynaklı kanunlar, hidayete ermiş tek yaşam biçimidir ve bir Müslümanın yaşam tarzının her yönünü düzenlemektedir.

Şii İslamı: Teolojik olarak, çoğunluk olan Sünni İslamdan farklı olmayan fakat taraftarlarının Muhammed Peygamber'in soyundan gelen birisinin Müslüman topluluğa önderlik etmesi gerektiğine inandığı azınlık İslam mezhebi: mensuplarına Şii Müslüman veya Şii denir; Kuzeni ve damadı Ali bin Ebu Talib'in silsilesi ile Peygamber soyundan gelen ilahi ilham sahibi liderlerin (bkz. *İmam*) halefiyetine hürmet ederler. Hareket için kullanılan ortak isim Ali'nin "partisi" anlamına gelen Şiadır.

Şura (Arapça): "Fikir birliği;" Tüm toplumun bir şekilde bir takım mevzuata onay vermesini gerektiren İslami hukuk ilkesi.

Talmud (İbranice): "Eğitim, öğretim;" İlk yüzyıldan MS 5. yüzyılın sonuna kadar Filistin ve Babil hahamlarının görüşlerini ve ifadelerini içeren eserler ve şerhleri.

Takiyye (Arapça): "Gizleme;" İnananların, müesses nizam tarafından tehdit altında olduğunu hissettiği durumlarda gerçek düşüncelerini gizlemesine imkân tanıyan koruyucu bir Şii (bkz. *Şii İslam*) doktrini.

Taklid (Arapça): "İmitasyon;" İslam hukukunun dört tanınmış okulunun mevcut yasal görüşlerine veya geçmişin otoritelerine veya tanınmış bir fakih veya *müçtehid*'in (bkz.) yasal kararlarına uyma.

Taziye (Arapça): Hüseyin'in şehadetini tasvir eden temsili Şii tiyatrosu.

Tecdid (Arapça): "Yenileme;" Daha sonraki mevzuat ve uygulamaları reddederek ve Kuran'a ve sünnete geri dönerek İslâmı saflığına kavuşturmayı amaçlayan reform hareketi.

Tefillin (İbranice): Shema'nın sözlerini içeren küçük deri mahfazalar: Hafta içi sabah ibadetleri için Yahudi erkekler tarafından alınlarına ve sol kollarına bağlanan Tesniye 6: 4-9 "Ey İsrailoğulları dinle! Rab Tanrı'dır, Rab Birdir!" ayetleri.

Tevhid (Arapça): "Bir Olma;" Müslümanların kurumlarını ve önceliklerini birleştirerek ve Tanrı'nın tam egemenliğini tanıyarak kişisel ve toplumsal hayatlarında taklit etmeyi amaçladıkları kutsal birlik.

Tevrat (İbranice): "Öğretim;" Terim Pentateuch, Musevilerin ilk beş kitabını ve Musa'nın Yasasını tarif etmek için kullanılır.

Tikkun (İbranice): "Restorasyon;" İbadetler, ritüeller ve Kanuna kusursuz sadakat vasıtasıyla *Shekhinah*ın (bkz.) sürgününü sona erdirecek ve her şeyin Uluhiyet ile olan birliğini yeniden eski haline getirecek olan kabalistik dinsellikte tasvir edilen kurtarıcı süreç.

Ulema (Arapça, tekil: âlim): "Bilgin;" Sünni ve Şii İslamda yasal ve dini geleneklerin koruyucuları.

Usuli (Arapça): 18. yüzyılın sonunda İran'da baskın hale gelen bir *Şii İslam* (bkz.) okulu. Usuliler, tüm Şiilerin *müçtehidin* (bkz.) yasal kararlarına uyması ve kendi yargılarına dayanmak yerine onların dini davranışlarını taklit etmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Ümmet (Arapça): Müslüman topluluk.

Velayet-i Fakih (Arapça): "Hukukçunun Yetki Alanı;" 1970'lerin başında Ayetullah Ruhullah Humeyni tarafından geliştirilen ve toplumun Şeriatta açıklandığı üzere Allah'ın iradesine tamamen uymasını sağlamak için bir *fakih*in devlete başkanlık etmesi gerektiğini savunan teori. Bu teorinin yaygın kabulü, Şii ortodoksluğundan devrimci bir sapmaydı.

Vakıf bkz. *Evkaf*.

Yeniçeri (Türkçe): "Yeni Asker;" Osmanlı İmparatorluğunun köle piyade birlikleri.

Yeshiva (İbranice, çoğul: yeshivot): "Oturmak" fiilinden geliyor; Öğrencilerin *Talmud* (bkz) ve hahamlıkla ilgili diğer yazını kapsamlı bir şekilde çalıştıkları bir Yahudi dini akademisi.

Zaddik (İbranice): "Erdemli İnsan;" *Hasidizm*de (bkz) Zaddik, devekuta ulaşmış olan ve takipçilerini ilahi olana ulaştırabilecek kişi için kullanılır.

Zahir (Arapça): "Apaçık;" Tanrı'nın ve dış dünyanın dışavurumları; ayrıca *batın*ın (bkz) aksine kutsal metnin literal, düz anlamı.

Zekât (Arapça): "Saflık;" Bu terim her yıl yoksullara yardım etmek için ödenmesi gereken, gelirin ve sermayenin sabit bir oranındaki (genellikle yüzde 2,5) vergi için kullanılır. Bu *İslamın beş şartından* (bkz) biridir.

Zimzum (İbranice): "Geri Çekilme;" Lurianik Kabala'da Uluhiyet olan *Ein Sof* (bkz) maddi evrene bir alan açmak için kendi içine doğru çekilmiş olarak tasvir edilir

KAYNAKÇA

Abidi, A., *Jordan: A Political Study*. Londra, 1965.

Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of the American People*. Garden City, N.Y., 1972.

Ahmed, Akbar S., *Postmodernism and Islam, Predicament and Promise*. Londra ve New York, 1972.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, Conn. ve Londra, 1992.

Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*. Albany, N.Y., 1980.

——, "Shariati's Social Thought." Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn. ve Londra, 1983.

Alatus, Syed H., *Intellectuals in Developing Societies*. Londra, 1977.

Al-e Ahmad, Jalal, *Occidentosis: A Plague from the West*. Çev. R. Campbell. Ed. Hamid Algar. Berkeley, 1984.

Algar, Hamid, *Religion and State in Iran, 1785-1906*. Berkeley, 1969.

——, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran." Nikki R. Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1972.

——, *Mirza Malkum Khan, A Biographical Study of Iranian Modernism*. Berkeley, 1973.

Altmann, Alexander, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Alabama Üniversitesi, 1973.

———,*Essays in Jewish Intellectual History*. Hanover, N.Y., 1981.

Amir-Moezzi, Mohammed Ali, *The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam*. Trans. David Streight. Albany, N.Y., 1994.

Ammerman, Nancy T., *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick, N.J., 1987.

——, "North American Protestant Fundamentalism." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago ve Londra, 1991.

Andrews, Samuel J., *Christianity and Anti-Christianity in Their Final Conflict*. Chicago, 1937.

Annesley, George, *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History, 1798-1957*. Durham, BK, 1994.

Appleby, R. Scott (der.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*. Chicago, 1997.

Aran, Gideon, "The Roots of Gush Emunim," *Studies in Contemporary Jewry* 2, 1986.

——, "Jewish Zionist Fundamentalism." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago ve Londra, 1991.

——, "The Father, the Son and the Holy Land, The Spiritual Authorities of Jewish-Zionist Fundamentalism in Israel," R. Scott Appleby (der.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*. Chicago, 1997.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*. New York, 1958.

——, *On Revolution*. New York, 1963.

Avineri, Schlomo, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*. Londra, 1981.

Avishai, Bernard, *The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel*. New York, 1985.

Baer, Y., *History of the Jews in Christian Spain*. Philadelphia, 1961.

Baker, George W. ve Dwight W. Chapman (der.), *Men and Society in Disaster*. New York, 1902.

Bakker, Jim (Robert Paul Lamb ile birlikte), *Move That Mountain!* Plainfield, N.J., 1976.

Bakker, Tammy (Cliff Dudley ile birlikte), *I Gotta Be Me*. Harrison, Ark., 1978.

—— (Cliff Dudley ile birlikte), *Run to the Roar*. Harrison, Ark., 1980.

Baktash, Magel. "Ta'ziyeh and Its Philosophy." Peter J. Chelkowski (der.), *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York, 1979.

Baring, Evelyn, Lord Cromer. *Modern Egypt*. 2 cilt New York, 1908.

Barkett, Larry, *Your Finances in Changing Times*. Chicago, 1975.

Barkun, Michael, *Disaster and the Millennium*. New Haven ve Londra, 1974.

——, "Divided Apocalypse: Thinking About the End in Contemporary America," *Soundings* 66: 3, 1983.

——, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. Chapel Hill, N.C., 1994.

Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*. 16 cilt New York, 1952.

Barr, James, *Fundamentalism*. Philadelphia, 1978.

Bateson, M. C., J. W. Clinton, J. B. M. Kassarjian, H. Safavi ve M. Soraya, "Safavy Batin: A Study of the Iranian Ideal Character Types." L. Carl Brown ve Norman Itzkowitz (der.), *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*. Princeton, N.J., 1977.

Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y., 1989.

Bayat, Mangol, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*. Syracuse, N.Y., 1982.

Beeman, William, "Cultural Dimensions of Performance Conventions in Iranian Ta'ziyeh." Peter J. Chelkowski (der.), *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York, 1979.

——, "Images of the Great Satan: Representations of the United States in the Iranian Revolution." Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn. ve Londra, 1983.

Beinart, Haim, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*. Kudüs, 1981.

Bellah, Robert N. ve Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*. San Francisco, 1980.

Berger, Peter L., *The Social Reality of Religion*. Londra, 1969.

Berthoff, Rowland ve John M. Murrin, "Feudalism, Communalism, and the Yeoman Freeholder: The American Revolution Considered as a Social Accident." Stephen G. Kurtz ve James H. Hutson (der.), *Essays on the American Revolution*. Chapel Hill, N.C., 1973.

Bloch, Ruth H., *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*. Cambridge, B.K., 1985.

——, "Religion and Ideological Change in the American Revolution." Mark A. Noll (der.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. Oxford ve New York, 1990.

Bloom, Harold, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*. New York, 1992.

Bollier, D., *Liberty and Justice for Some: defending a free society from the radical right's holy war on democracy*. Washington, D.C., 1982.

Bonomi, Patricia U., *Under the Cope of Heaven: Religion, Society and Politics in Colonial America*. New York ve Oxford, 1986.

Boone, Kathleen C., *The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism*. Londra, 1990.

Borujerdi, Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse, N.Y., 1996.

Bossy, John, *Christianity and the West, 1400-1700*. Oxford ve New York, 1985.

Boyer, Paul, *When Time Shall Be No More: Prophecy and Belief in Modern American Culture*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1992.

Briggs, Robin, "Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy." Euan Cameron (der.), *Early Modern Europe*. Oxford, 1999.

Brinton, Crane, *The Anatomy of Revolution*. New York, 1950.

Brookes, James, *Maranatha, or The Lord Cometh*. New York, 1889.

Brooks, Pat, *The Return of the Puritan*., 2nd ed. Fletcher, N.C., 1979.

Brown, Jerry Wayne, *The Rise of Biblical Criticism in America, 1800-1870: The New England Scholars*. Middletown, Conn., 1969.

Brown, L. Carl ve Norman Itzkowitz (der.), *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*. Princeton, N.J., 1977.

Browne, E. G., "The Babis of Persia," *Journal of the Royal Asiatic Society* 21, 1889.

——, *A Year Amongst the Persians*. Cambridge, B.K., 1927.

Bruce, Steve, *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America 1978-1988*. Oxford ve New York, 1990.

Brumberg, Daniel, "Khomeini's Legacy: Islamic Rule and Islamic Social Justice." R. Scott Appleby (der.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*. Chicago, 1997.

Buber, Martin, *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem*. Londra, 1932.

——, *Hasidism and Modern Man*. New York, 1958.

Buckley, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven, Conn. ve Londra, 1987.

Bull, Hedly, *The Anarchic Society: A Study of Order in World Politics*. New York, 1977.

Butler, Jon, *Awash in a Sea of Faith, Christianizing the American People*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1990.

Cameron, Euan (der.), *Early Modern Europe*. Oxford, B.K., 1999.

Cantor, Norman, *The Sacred Chain: A History of the Jews*. New York, 1994; Londra, 1995.

Caplan, Lionel (der.), *Studies in Religious Fundamentalism*. Albany, N.Y., 1987.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Enlightenment*. 4 cilt Çev. F. C. A. Koelin ve J. T. Peregrove. Princeton, N.J., 1951.

Chadwick, Owen, *The Victorian Church*. 2 cilt Londra, 1970.

——, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge, B.K., 1975.

Chelkowski, Peter J. (der.), *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York, 1979.

Chilton, David, *Paradise Restored: A Biblical Theology of Dominion*. Fort Worth, Tex., 1985.

Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism*. Londra, 1990.

Clarke, I. F., *Voices Prophesying War: Future Wars 1763-3749*. 2. bas. Oxford ve New York, 1992.

Clifford, James A. ve G. E. Marcus (der.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley ve Londra, 1986.

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Londra, 1957.

——, *Europe's Inner Demons*. Londra, 1976.

——, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven, Conn. ve Londra, 1993.

Cole, Edwin Louis, *Maximized Manhood: A Guide for Family Survival*. Springdale, Pa., 1982.

Cole, Juan R., "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar." Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn. ve Londra, 1983.

Colwell, Stephen, *The Position of Christianity in the United States, in Its Relations with Our Political Institutions and Especially with Reference to Religious Instruction in the Public Schools*. New York, 1853.

Cooper, John, Ronald L. Nettler ve Mohamed Mahmoud (der.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. Londra ve New York, 1998.

Corbin, Henri, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Trans. W. Trask. Londra, 1970.

Cox, Harvey, *The Secular City: A Celebration of Its Liberties and an Invitation to Its Disciplines*. New York, 1965.

——, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. New York, 1995.

Crecelius, Daniel, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization." Nikki R. Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1972.

Cromartie, Michael (der.), *No Longer Exiles: The Religious New Right in American Politics*. Washington, D.C., 1993.

Cromer, Gerald, "Withdrawal and Conquest: Two Aspects of the Haredi Response to Modernity." Laurence J. Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religi-*

on, Ideology, and the Crisis of Modernity (New York ve Londra, 1993).

Cuddihy, John Murray, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*. Boston, 1974.

Darby, John N., *The Hopes of the Church of God in Connexion with the Destiny of the Jews and the Nations as Revealed in Prophecy*. 2. bas. Londra, 1842.

——, *Lectures on the Second Coming*. Repr. Londra, 1909.

Davis, Joyce M. *Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam*. New York, 1997.

Delumeau, Jean, *Catholicism Between Luther and Voltaire: A New View of the Counter Reformation*. Londra ve Philadelphia, 1977.

De Nerval, Gérard, *Oeuvres*. Bas. Albert Beguin ve Jean Richter. Paris, 1952.

De Vos, Richard, *Believe!* Old Tappan, N.J., 1976.

Dinur, Benzion, "The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations." Gershon David Hundert (der.), *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*. New York ve Londra, 1991.

——, "The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov." Marc Saperstein (der.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*. New York ve Londra, 1992.

Djaït, Hichem, *Europe and Islam: Cultures and Modernity*. Berkeley, 1985.

Dobson, Ed ve Ed Hindson, *The Seduction of Power*. Old Tappan, N.J., 1988.

Dobson, James, *Dare to Discipline*. New York, 1977.

Donovan, John B., *Pat Robertson: The Authorized Biography*. New York, 1988.

Douglas, Mary ve Steven Tipton (der.), *Religion and America: Spiritual Life in a Secular Age*. Boston, 1982.

Dreshner, S. H., *The Zaddik*. New York, Toronto ve Londra, 1960.

Dubnow, Simon, "The Beginnings: The Baal Shem Tov (Besht) and the Center in Podolia." Gershon David Hundert (der.), *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*. New York ve Londra, 1991.

——, "The Maggid of Miedzyrzecz, His Associates and the Center in Volhynia." Gershon David Hundert (der.), *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*. New York ve Londra, 1991.

Duby, Georges, *L'an Mil*. Paris, 1980.

Dupré, Louis ve Don E. Saliers (der.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*. New York ve Londra, 1989.

Duprée, A. Hunter, *Asa Gray 1810-1888*. Cambridge, Mass., 1959.

——, "Christianity and the Scientific Community in the Age of Darwin." David C. Lindberg ve Ronald L. Numbers, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1986.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York, 1961.

——, *Sociology and Philosophy*. New York, 1974.

Durraq, A., *L'Egypte sous le Regne de Barsbay 1422-1438*. Damascus, 1961.

Dwight, Timothy, *A Valedictory Address to the Young Gentlemen Who Commenced Bachelors of Arts, July 25th, 1776*. New Haven, Conn., 1776.

——, *The Duty of an American*. New Haven, Conn., 1798.

——, *A Discourse in Two Parts*. Boston, 1813.

Edwards, Jonathan, *The Works of the Rev. Jonathan Edwards*. Ed. E. Hickman. 2 cilt Londra, 1865.

Ehrenreich, Barbara, *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War*. New York, 1997.

Eidsmore, John, *God and Caesar: Biblical Faith and Political Action*. Westchester, Ill., 1984.

Eisen, A. M., "Strategies of Modern Jewish Faith" Arthur Green (der.), *Jewish Spirituality*, Cilt II. Londra, 1988.

Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*. Çev. Willard J. Trask. Princeton, N.J., 1954.

——, *Patterns of Comparative Religion*. Çev. Rosemary Sheed. Londra, 1958.

——, *The Sacred and the Profane*. Çev. Willard J. Trask. New York, 1959.

——, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Çev. Philip Mairet. Princeton, N.J., 1991.

Elior, Rachel, "HaBaD: The Contemplative Ascent to God." Arthur Green (der.), *Jewish Spirituality*. Cilt II. Londra, 1988.

Eliot, Charles O., "The Future of Religion," *Harvard Theological Review* (2), 1909.

Elon, Amos, *The Israelis: Founders and Sons*. Rev. bas. Londra, 1984.

Enayat, Hamid, "The Politics of Iranology." *Iranian Studies*, 1973, 6.I.

Esposito, John, *Islam, The Straight Path*. Rev. bas. New York ve Oxford, 1988.

——, *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York ve Oxford, 1995.

—— (der.), *Voices of Resurgent Islam*. New York ve Oxford, 1983.

——, John L. Donohue ile birlikte (der.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York ve Oxford, 1982.

Ettinger, Shmuel, "The Hasidic Movement—Reality and Ideals." Gershom David Hundert (der.), *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*. New York ve Londra, 1991.

Evenett, H. O., *The Spirit of the Counter-Reformation*. Cambridge, B.K., 1968.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*. New York ve Londra, 1970.

Falwell, Jerry, *Listen America!* Garden City, N.Y., 1980.

——, *Strength for the Journey: An Autobiography*. New York, 1987.

——, (Ed Dobson and Ed Hindson, ed.), *The Fundamentalist Phenomenon: The Resurgence of Conservative Christianity*. Garden City, N.Y., 1981.

—— Elmer Towns ile birlikte, *Church Affairs*. Nashville, Tenn., 1971.

Febvre, Lucien, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*. Trans. Beatrice Gottlieb. Cambridge, Mass., 1982.

Festinger, Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, Calif., 1957.

Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*. Çev. George Eliot. New York, 1957.

Fine, Lawrence, "The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah." Arthur Green (der.), Jewish *Spirituality*. Cilt II. Londra, 1988.

Finney, Charles Grandison, *Lectures on Revivals of Religion*. Ed. William G. McLaughlin. Cambridge, Mass., 1960.

Fisch, Harold. *The Zionist Revolution: A New Perspective*. Tel Aviv ve Londra, 1978.

Fischer, Michael J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1980.

——, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding." John Esposito (der.), *Voices of Resurgent Islam*. New York ve Oxford, 1983.

Floor, Willem M., "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?" Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Islam: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn. ve Londra, 1983.

Focillon, Henri, *L'An Mille*. Paris, 1952.

Foster, Lawrence, *Religion and Sexuality: Three American Communal Experiments in the Nineteenth Century*. Oxford ve New York, 1981.

Foucault, Michel, *Language, Counter-Meaning, Practice: Selected Essays and Interviews*. Bas. Donald F. Benchard. Ithaca, N.Y., 1977.

——, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Bas. Colin Gordon. New York, 1980.

Fox, George, *The Journal of George Fox*. Bas. J. L. Nickalls. Cambridge, B.K., 1911.

Friedman, Menachem, "The Market Model and Religious Radicalism." Laurence J. Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*. New York ve Londra, 1993.

——, "Habad as Messianic Fundamentalism." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago ve Londra, 1994.

Friedman, Robert I., *Zealots for Zion: Inside Israel's West Bank Settlement Movement*. New York, 1992.

Fuller, Robert C., *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*. Oxford ve New York, 1995.

Gaffney, Patrick D., *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1994.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*. 2 cilt New York, 1966.

——, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis*. New Haven, Conn. ve Londra, 1987.

Geertz, Clifford. *Local Knowledge*. New York, 1983.

——, *Postmodernism, Reason and Religion*. Londra ve New York, 1992.

Gibb, H. A. R. ve H. Bowen, *Islamic Society and the West*. Londra, 1957.

Gilsenan, Michael, *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. Londra, 1990.

Ginsberg, Asher (Ahad Ha-Am), *Complete Writings*. Kudüs, 1965.

Ginsburg, Faye, "Saving America's Souls: Operation Rescue's Crusade Against Abortion." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and the State*. Chicago ve Londra, 1993.

Göle, Nilufer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor, Mich., 1996.

Goodwyn, Lawrence, *The Populist Movement: A Short History of the Agrarian Revolt in America*. New York, 1978.

Grant, George, *The Dispossessed: Homelessness in America*. Fort Worth, Tex., 1986.

——, *In the Shadow of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare*. Fort Worth, Tex., 1986.

——, *The Changing of the Guard: Biblical Blueprints for Political Action*. Fort Worth, Tex., 1987.

——, *Bringing In the Sheaves: Transforming Poverty into Productivity*. Brentwood, Tex., 1988.

Green, Arthur (der.), *Jewish Spirituality*. 2 cilt Londra, 1986, 1988.

Güttmann, Julius, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Londra ve New York, 1964.

Haddad, Yvonne, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival." John Esposito (der.), *Voices of Resurgent Islam*. New York ve Oxford, 1983.

Haldeman, Isaac M., *The Signs of the Times*. New York, 1912.

Hall, David D. (der.), *The Antinomian Controversy, 1636-1638: A Documentary History*. Middletown, Conn., 1968.

Hall, Stuart, "Significance, Representation, Ideology," *Critical Studies in Mass Communication* 2:2, 1985.

Halliday, Fred, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*. Londra ve New York, 1996.

HAMAS, *The Covenant of the Islamic Resistance Movement*. Kudüs, 1988.

Hambrick-Stowe, Charles, "Puritan Spirituality in America." Louis Dupré ve Don E. Saliers (der.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*. New York ve Londra, 1989.

Hammond, Phillip E. (der.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*. Berkeley, 1985.

——, *The Protestant Presence in Twentieth-Century America: Religion and Political Culture*. Albany, N.Y., 1992.

Hanan, Denis ve H. Aldersworth (der.), *British-Israel Truth*. 14. bas. Londra, 1932.

Handy, Robert T., "Protestant Theological Tensions and Political Styles in the Progressive Period." Mark A. Noll (der.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. Oxford ve New York, 1990.

Hanna, Sami ve George H. Gardner (der.), *Arab Socialism: A Documentary Survey* Leiden, Hollanda, 1969.

Harding, Susan, "Contesting Rhetorics in the PTL Scandal." J. Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity*. New York ve Londra, 1993.

——, "Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago ve Londra, 1994.

Hatch, Nathan O., *The Democratization of American Christianity*. New Haven, Conn. ve Londra, 1989.

Hegland, Mary, "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village." Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn. ve Londra, 1983.

Heikal, Mohamed, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat.* Londra, 1984.

Heilman, Samuel, *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry.* New York, 1992.

——, "Quiescent and Active Fundamentalisms: The Jewish Cases." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms.* Chicago ve Londra, 1994.

——, "Guides of the Faithful: Contemporary Religious Zionist Rabbis." In R. Scott Appleby (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East.* Chicago, 1997.

—— (Menachem Friedman ile birlikte), "Religious Fundamentalism and Religious Jews." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed.* Chicago ve Londra, 1991.

Heimert, Alan, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution.* Cambridge, Mass., 1968.

Helms, Jesse, *When Free Men Shall Stand.* Grand Rapids, Mich., 1976.

Herberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew.* Garden City, N.Y., 1955.

Hertzberg, Arthur, *The Zionist Idea.* New York, 1969.

Hill, Donna, *Joseph Smith, The First Mormon.* Garden City, N.Y., 1977.

Hobbes, Thomas, *Leviathan.* Ed. Michael Oakeshott. New York, 1962.

Hodge, Charles, *What Is Darwinism?* Princeton, N.J., 1874.

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* 3 cilt Chicago ve Londra, 1974.

Hoffer, Eric, *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements.* New York ve Evanston, Ill., 1951.

Hofstadter, Richard, *Anti-Intellectualism in American Life.* New York, 1962.

——, *The Paranoid Strain in American Politics.* New York, 1965.

Holt, P. M. (der.), *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic.* Londra, 1968.

——, "The Pattern of Egyptian Political History from 1517 to 1798." *a.g.e.*

Hoogland, Eric, "Social Origins of the Revolutionary Clergy." Nikki R. Keddie ve E. Hoogland (der.), *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*. Syracuse, N.Y., 1986.

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Oxford, 1962.

——, *A History of the Arab Peoples*. Londra, 1991.

Hudson, Bradford B., "Anxiety Response to the Unfamiliar." *The Journal of Social Issues* 10:3, 1954.

Hundert, Gershom David (der.), *Essential Papers on Hasidism, Origins to Present*. New York ve Londra, 1991.

Hunter, J. D., *Evangelicalism, The Coming Generation*. Chicago, 1987.

Hussain, Asaf, *Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution*. Londra, 1985.

Huxley, T. H. ——, *Science and Christian Tradition*. New York, 1896.

Jacobs, Louis, *Hasidic Prayer*. New York, 1973.

——, "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism." Arthur Green (der.), *Jewish Spirituality*, Cilt II. Londra, 1988.

——, "Hasidic Prayer." Gershom David Hundert (der.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York ve London, 1991.

—— (der.), *The Jewish Mystics*. Londra, 1990; New York, 1996.

Jansen, Johannes J. G., *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York ve Londra, 1988.

Johnson, Paul, *A History of the Jews*. Londra, 1987.

Jones, Bob, II. *Cornbread and Caviare*. Greenville, S.C., 1985.

Jones, Richard F., *Ancients and Moderns: A Study in the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. Berkeley, 1965.

Kamen, Henry, *The Spanish Inquisition: An Historical Revision*. Londra, 1997.

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason and Other Writings*. Ed. Lewis Beck White. Indianapolis, Ind., 1963.

——, *On History*. Ed. Lewis Beck White. Indianapolis, Ind., 1963.

Kaplan, Laurence (der.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst, 1992.

Karam, Azza M., *Women, Islamism and the State: Contemporary Feminism in Egypt*. Londra ve New York, 1998.

Katouzian, Homa, "Shiism and Islamic Economics: Sadr and Beni Sadr." Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn. ve Londra, 1983.

Katz, Jacob, "Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines in Study." Arthur Green (der.). *Jewish Spirituality*. Cilt II. Londra, 1988.

——,"Israel and the Messiah." In Marc Saperstein (der.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*. New York ve Londra, 1992.

Kautsky, John H. (der.), *Political Change in Underdeveloped Countries*. 7. bas. New York, 1967.

Keddie, Nikki R., *Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani."* Berkeley, 1968.

——, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. New Haven, Conn. ve Londra, 1981.

—— (der.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1972.

—— (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn. ve Londra, 1983.

—— Beth Baron ile birlikte (der.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven, Conn. ve Londra, 1991.

—— Eric Hoogland ile birlikte (der.), *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*. Syracuse, N.Y., 1986.

——, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran." Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis*.

Kedourie, E., *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. Londra, 1966.

—— S. Haim ile birlikte (der.), *Zionism and Arabism in Palestine and Israel*. Londra, 1982.

Kepel, Gilles, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*. Çev. Jon Rothschild. Londra, 1985.

——, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Çev. Alan Braley. Cambridge, B.K. 1994.

Khan, Muhammad Zafrulla. *Islam, Its Meaning for Modern Man*. Londra, 1962.

Khomeini, Sayeed Ruhollah. *Islam and Revolution*. Çev. ve bas. Hamid Algar. Berkeley, 1981.

Kilpatrick, F. P., "Problems of Perception in Extreme Situations," *Human Organization* 16, Yaz, 1957.

Köbben, A. J. F., "Prophetic Movements as an Expression of Social Protest," *International Archives of Ethnography* 49, bölüm I, 1960.

Kook, Abraham Isaac, *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook*. Bas. ve çev. Ben Zion Bokser. Warwick, N.Y., 1988.

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*. 2. bas. Chicago, 1970.

Lacleu, Ernesto (der.), *The Making of Political Identities*. Londra ve New York, 1994.

LaHaye, Beverley, *The Spirit-Controlled Woman*. Eugene, Or., 1976.

——, *I Am a Woman by God's Design*. Old Tappan, N.J., 1980.

——, *The Restless Woman*. Grand Rapids, Mich., 1984.

LaHaye, Tim, *How to Be Happy Though Married*. Wheaton, Ill., 1968.

——, *Understanding the Male Temperament*. Eugene, Or., 1977.

——, *The Battle for the Mind*. Old Tappan, N.J., 1980.

——, *The Battle for the Family*. Old Tappan, N.J., 1982.

——, *Sex Education in the Family*. Grand Rapids, Mich., 1985.

—— (Beverley LaHaye ile birlikte), *The Act of Marriage; The Beauty of Sexual Love*. Grand Rapids, Mich., 1976.

Lambton, Ann K. S., "A Reconsideration of the Position of the *Marja al-taqlid* and the Religious Institutions," *Studia Islamica* 20, 1964.

Langdon, Samuel, *Government Corrupted by Vice and Recovered by Righteousness*. Watertown, Mass., 1775.

Lawrence, Bruce B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. Londra ve New York, 1990.

Lea, H. C., *A History of the Inquisition in Spain*. 4 cilt New York, 1906-07.

Leone, Mark, *Roots of Modern Mormonism*. Cambridge, Mass., 1979.

Lewis, Bernard, *The Jews of Islam*. New York ve Londra, 1982.

Liebman, Charles, *Deceptive Images*. New Brunswick, N.J., 1988.

——, "Jewish Fundamentalism and the Israeli Polity." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago ve Londra, 1993.

Lienesch, Michael, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*. Chapel Hill, N.C. ve Londra, 1995.

Lindberg, David ve Ronald L. Numbers (der.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1986.

Lindsey, Hal, *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids, Mich., 1970.

——, *The 1980s: Countdown to Armegeddon*. Grand Rapids, Mich., 1980.

Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis, Ind., 1955.

——, *The Reasonableness of Christianity*. Bas. George W. Ewing. Washington D.C., 1965.

——, *Two Treatises of Government*. Bas. Peter Laslett. Cambridge, B.K. 1988.

Lockyear, Herbert, *Cameos of Prophecy: Are These the Last Days?* Grand Rapids, Mich., 1942.

Louth, Andrew, *Discovering the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford, 1983.

Lovejoy, David S., *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1985.

Lovelace, R. C., "Puritan Spirituality: The Search for a Rightly Reformed Church." Louis Dupré ve Don E. Saliers (der.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*. New York ve Londra, 1989.

Lowenthal, David, *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge, B.K., 1965.

Lustick, Ian S., *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*. New York, 1988.

——, "Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse." Laurence J. Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity*. New York ve Londra, 1993.

Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition*. Manchester, B.K., 1986.

Maccoby, Haim (der. ve çev.), *Judaism on Trial: Jewish Christian Disputations in the Middle Ages*. Princeton, N.J., 1982.

MacQuarrie, John, *Thinking About God*. Londra, 1975.

——, *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism*. Londra, 1980.

Magonet, Jonathan, *The Explorer's Guide to Judaism*. Londra, 1998.

Mahler, Raphael, *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*. Çev. Aaron Klein ve Jenny Machlowitz Klein. Philadelphia, New York ve Kudüs, 1985.

Marius, Richard, *Martin Luther, the Christian Between God and Death*. Cambridge, Mass. ve Londra, 1999.

Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*. New York ve Oxford, 1980.

——, "The Religious Right: A Historical Overview." In Michael Cromartie (der.), *No Longer Exiles: The Religious New Right in American Politics*. Washington, D.C., 1993.

Marshall, Peter ve David Manual, *The Light and the Glory*. Old Tappan, N.J., 1977.

Marsot, Araf Lutfi al-Sayyid, "The Role of the Ulema in Egypt During the Early Nineteenth Century." P. M. Holt (der.), *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic*. Londra, 1968.

——, "The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries." Nikki R. Keddie (der.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim*

Religious Institutions in the Middle East Since 1500. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1972.

Marty, Martin E. ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago ve Londra, 1991.

——, *Fundamentalisms and Society*. Chicago ve Londra, 1993.

——, *Fundamentalisms and the State*. Chicago ve Londra, 1993.

——, *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago ve Londra, 1994.

——, *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago ve Londra, 1995.

Marx, Karl, *Karl Marx: Early Writings*. Çev. T. B. Bottomore. Londra, 1963.

Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation: A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism*. Dublin, 1971.

Matin-Asgari, Afshin, "Abdolkerim Sorush and the Secularization of Islamic Thought in Iran," *Iranian Studies* 30, 1997.

Mawdudi, Abul Ala, *Islamic Law and Constitution*. Lahor, 1967.

——, *Jihad in Islam*. Lahor, 1976.

——, *The Economic Problem of Man and Its Islamic Solution*. Lahor, 1978.

——, *Islamic Way of Life*. Lahor, 1979.

Mayhew, Jonathan, *Practical Discourses Delivered on the Occasion of the Earthquakes in November 1755*. Boston, 1760.

McClelland, J. S., *A History of Western Political Thought*. Londra, 1996.

McGrath, Alister E., *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford ve New York, 1987.

——, *Reformation Thought: An Introduction*. Oxford ve New York, 1988.

——, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Oxford, 1990.

McLoughlin, William G., *Revivals, Awakenings and Reform*. Chicago, 1978.

Mead, Sidney, *The Nation with the Soul of a Church*. New York, 1975.

Mergui, Raphael ve Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*. Londra, 1987.

Miller, Perry, *The New England Mind. from Colony to Province.* Cambridge, Mass., 1953.

——, *Errand into the Wilderness.* Cambridge Mass., 1956.

Milton-Edwards, Beverley, *Islamic Politics in Palestine.* Londra ve New York, 1996.

Mitchell, Joshua, *Not by Reason Alone: Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought.* Chicago, 1993.

Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers.* Londra, 1969.

Mittleman, Alan L., "Fundamentalism and Political Development: The Case of Agudat Yisrael." Laurence J. Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity.* New York ve Londra, 1993.

Moin, Baqer, *Khomeini: Life of the Ayatollah.* Londra, 1999.

Momen, Moojan, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism.* New Haven, Conn. ve Londra, 1985.

Moore, James R., "Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century." David C. Lindberg ve Ronald L. Numbers (der.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science.* Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1986.

Moore, R. Laurence, *Religious Outsiders and the Making of Americans.* Oxford ve New York, 1986.

Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran.* Londra, 1985.

Murrin, John M., "Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War." Mark A. Noll (der.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.* Oxford ve New York, 1990.

Nash, Ron, *Poverty and Wealth: The Christian Debate Over Capitalism.* Westchester, Ill., 1986.

Negus, Steve, "Carnage at Luxor." *Middle East International,* Kasım 21, 1997.

Newton, Isaac, *The Correspondence of Isaac Newton.* Baskılar A. R. Hall ve L. Tilling. Cambridge, 1959.

Nieburg, H. L., "Agonistic—Rituals of Conflict." *The Annuals* 391, Eylül, 1970.

Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*. New York, 1974.

Nolan, Alan T., *Lee Considered: General Robert E. Lee and Civil War History*. Chapel Hill, N.C., 1991.

Noll, Mark A. (der.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. Oxford ve New York, 1990.

North, Gary, *Unconditional Surrender: God's Program for Victory*. Tyler, Tex., 1981.

——, *Honest Money*. Fort Worth, Tex., 1986.

——, *The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments*. Tyler, Tex., 1986.

——, *In the Shadow of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare*. Fort Worth, Tex., 1986.

——, *Inherit the Earth: Biblical Blueprints for Economics*. Fort Worth, Tex., 1987.

——, *Is the World Running Down? Crisis in the Christian Worldview*. Tyler, Tex., 1988.

Numbers, Ronald L., *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*. Berkeley ve Los Angeles, 1992.

——, Jonathan M. Butler ile birlikte (der.). *The Disappointed: Millerism and Millennarianism in the Nineteenth Century*. Bloomington, Ind., 1987.

O'Fahey, R. S., "Pietism, Fundamentalism and Mysticism: An Alternative View of the Eighteenth –and Nineteenth– Century Islamic World." Northwestern Universitesi'nde verilen konferans, Kasım 12, 1997.

Otis, George, *God, Money and You*. Van Nuys, Calif., 1975.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Çev. John W. Harvey. Oxford, 1923.

Outler, Albert C., *John Wesley*. Oxford ve New York, 1964.

Oz, Amos, *In the Land of Israel*. Çev. Maurice Goldberg-Bartura. Londra, 1983.

Paine, Thomas, *Common Sense and the Crisis*. New York, 1975.

Parsons, Jonathan, *Seven Discourses*. Portsmouth, N.H., 1756.

Partner, Peter, *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam.* Londra, 1997.

Pascal, Blaise, *Pensées.* Çev. ve bas. A. J. Krailsheimer. Londra, 1966.

Paton, Andrew A., *A History of the Egyptian Revolution.* 2 cilt Trubner, Almanya, 1876.

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine.* 5 cilt IV: *Reformation of Church and Dogma,* Chicago ve Londra, 1985. V: *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700),* Chicago ve Londra, 1989.

Peters, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam. A Reader.* Princeton, N.J., 1996.

Plath, David (der.), *Aware of Utopia.* Urbana, Ill., 1971.

Qutb, Sayyid, *Islam and Universal Peace.* Indianapolis, Ind., 1977.

——, *Fi Zilal al-Koran.* 6 cilt Beyrut, 1981.

——, *Yoldaki İşaretler* Delhi, 1988.

——, *This Religion of Islam.* Gary, Ind., n.d.

Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra.* Albany, N.Y., 1975.

——, *Islam.* Chicago, 1979.

——, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago, 1982.

Raitt, Jill, with Bernard McGinn ve John Meyendorff (der.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation.* New York, 1988; Londra, 1989.

Rajaee, Farhang, "Islam and Modernity." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society.* Chicago ve Londra, 1993.

Rauschenbusch, Walter, *Christianity and the Social Crisis.* New York, 1907.

——, *Christianity and the Social Order.* New York, 1912.

Ravitsky, Aviezer, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism.* Çev. Michael Swirsky ve Jonathan Chipman. Chicago ve Londra, 1993.

Renan, Ernest, *Histoire générale et système comparé des langues semitiques.* Ed. H. Pischiari. Paris, 1955.

——, *L'Islamisme et la science.* Paris, 1883.

Richard, Yann, "Ayatollah Kâşânî: Precursor of the Islamic Republic?" Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn. ve Londra, 1983.

Riesebrodt, Martin, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. Trans. Don Reneau. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1993.

Rifkin, Jeremy ve Ted Howard. *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity*. New York, 1979.

Robertson, Pat, *The Secret Kingdom*. Nashville, Tenn., 1982.

——, *America's Dates with Destiny*. Nashville, Tenn., 1986.

——, *The New Millennium*. Dallas, Tex., 1990.

——, *The New World Order*. Dallas, Tex., 1991.

——, Jamie Buckingham ile birlikte. *Shout It from the Housetops*. Plainfield, N.J., 1972.

Robertson, Roland ve JoAnn Chirico, "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration," *Sociological Analysis* 46, 1985.

Robison, James, *Thank God I'm Free: The James Robison Story*. Nashville, Tenn., 1988.

Rose, Gregory, "Velayet-i Fakih and the Recovery of the Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini." Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, Conn., 1983.

Rose, Susan, "Christian Fundamentalism and Education in the United States." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago ve Londra, 1993.

Rosenak, Michael, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago ve Londra, 1993.

Ross, Andrew (der.), *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism*. Minneapolis, Minn., 1988.

Royster, Charles, *The Destructive War: William Tecumseh Sherman, Stonewall Jackson, and the Americans*. New York, 1991.

Rubinstein, Richard, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis, Ind., 1966.

——, *The Coming of History*. New York, 1978.

Rudavsky, David, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*. Rev. bas. New York, 1967.

Rugh, Andrea B., "Reshaping Personal Relations In Egypt." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago ve Londra, 1993.

Rushdoony, R. J., *This Independent Republic: Studies in the Nature and Meaning of American History*. Nutley, N.J., 1964.

——, *Thy Kingdom Come: Studies in Daniel and Revelation*. Fairfax, Va., 1978.

——, *Politics of Guilt and Pity*. Fairfax, Va., 1978.

——, *God's Plan for Victory: The Meaning of Post-Millennialism*. Fairfax, Va., 1980.

Rutherford, Jonathan (der.), *Identity, Community, Culture Difference*. Londra, 1990.

Ruthven, Malise, *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam*. Londra, 1990.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism*. Albany, N.Y., 1981.

——, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution." John Esposito (der.), *Voices of Resurgent Islam*. New York ve Oxford, 1983.

Sacks, Jonathan, *The Persistence of Faith: Religion, Morality and Society in a Secular Age*. Londra, 1991.

Sedat, Enver, *Revolt on the Nile*. New York, 1957.

Said, Edward W., *Orientalism: Western Conceptions of Orient*. New York, 1978.

Sandeen, Ernest, *The Roots of Fundamentalism*. Chicago, 1970.

Saperstein, Marc (der.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*. New York ve London, 1992.

Schaeffer, Franky, *A Time for Anger: The Myth of Neutrality*. Westchester, Ill., 1982.

Schlafly, Phyllis, *The Power of the Christian Woman*. Cincinnati, 1981.

Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*. Londra, 1955.

——, *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York, 1965.

——, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York, 1971.

——, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, 1626-1676*. Londra ve Princeton, N.J., 1973.

Schultze, Quentin, "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and Society*. Chicago ve Londra, 1993.

Schweid, Eliezer, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*. Çev. Deborah Greniman. New York, 1985.

Scofield, C.I., *The Scofield Reference Bible*. New York ve Oxford, 1917.

——, *Addresses on Prophecy*. New York, n.d.

Selengut, Charles, "By Torah Alone: Yeshiva Fundamentalism in Jewish Life." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago ve Londra, 1994.

Shariati, Ali, *Community and Leadership*. (n.p) 1972.

——, *The Sociology of Islam*. Berkeley, 1979.

——, *Hajj*. Tahran, 1988.

Shayyal, Gamal el-Din, "Some Aspects of Intellectual and Social Life in Eighteenth-Century Egypt." P. M. Holt (der.), *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic*. Londra, 1968.

Shriver, Peggy L., "The Paradox of an Inclusiveness-That-Divides," *Christian Century*, Ocak 21, 1984.

Sick, Gary, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran*. Londra, 1985.

Sidahared, Abdel Salam ve Anonshiravan Ehteshani (der.), *Islamic Fundamentalism*. Boulder, Colo., 1996.

Silberstein, Laurence J. (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity*. New York ve Londra, 1993.

——, "Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in a Study of Jewish Fundamentalism." *A.g.e.*

Silverman, R. M., *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage*. Northwood, B.K. 1995.

Sloek, Johannes, *Devotional Language*. Trans. Henrik Mossin. Berlin ve New York, 1996.

Smart, Ninian, *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization*. Londra, 1981.

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*. Princeton ve Londra, 1957.

——, *Belief and History*. Charlottesville, Va., 1977.

——, *Faith and Belief*. Princeton, N.J., 1979.

Soloveitchic, Hayim, "Migration, Acculturation, and the New Role of Texts." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago ve Londra, 1994.

Sontag, Susan, *A Susan Sontag Reader*. New York, 1982.

Spinoza, Baruch, *A Theologico-Political Treatise*. Çev. R. H. M. Elwes. New York, 1951.

Sprinzak, Ehud, *The Ascendance of Israel's Radical Right*. Oxford ve New York, 1991.

——, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim." Laurence J. Silberstein (der.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity*. New York ve Londra, 1993.

——, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and the State*. Chicago ve Londra, 1993.

Stampp, Kenneth, *The Imperilled Union: Essays on the Background of the Civil War*. New York, 1980.

Steiner, George, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Re-definition of Culture*. New Haven, Conn., 1971.

Stout, Harry S., "Rhetoric and Reality in the Early Republic: The Case of the Federalist Clergy." Mark A. Noll (der.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. Oxford ve New York, 1990.

Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Reason*. New York, 1982.

Strozier, Charles B., *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*. Boston, 1994.

Swierenga, Robert P., "Ethno-religious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century." Mark A. Noll (der.), *Religion and Ame-*

rican Politics: From the Colonial Period to the 1980s. Oxford ve New York, 1990.

Szasz, Ferenc Morton, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930.* Alabama Universitesi, 1982.

Tabari, Azar, "The Role of the Shii Clergy in Modern Iranian Politics." Nikki R. Keddie (der.), *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution.* New Haven, Conn. ve Londra, 1983.

Taheri, Amir, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution.* Londra, 1985.

Tal, Uriel, "Foundations of a Political Messianic Trend in Israel." Marc Saperstein (der.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History.* New York ve Londra, 1992.

Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy.* Londra, 1953.

Tancoigne, J. M., *A Narrative of a Journey into Persia and Residence in Tehran.* Çev. William Wright. Londra, 1820.

Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View.* New York ve Londra, 1991.

Terdiman, Richard, *Discourse/Counter-Discourse.* Ithaca, N.Y., 1985.

Thaiss, Guster, "Religious Symbolism and Social Change." Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500.* Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1972.

Thompson, Thomas L., *The Bible in History: How Writers Create a Past.* Londra, 1999.

Tibi, Bassam, *The Crisis of Political Islam: A Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age.* Salt Lake City, Utah, 1988.

——, *Arab Nationalism, A Critical Enquiry.* Trans. Marion Farouk Sluglett and Peter Sluglett. 2. bas Londra, 1990.

Tuveson, Ernest Lee, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress.* New York, 1964.

——, *Redeemer Nation.* Chicago, 1968.

Viguerie, Richard A., *The New Right: We're Ready to Lead.* Falls Church, Va., 1981.

Voll, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, Colo., 1982.

——, "Renewal and Reform in Islamic History." John Esposito (der.), *Voices of Resurgent Islam*. New York ve Oxford, 1983.

——, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago ve Londra, 1991.

Walton, Rus, *FACS! Fundamentals for American Christians*. Nyack, N.Y., 1979.

——, *One Nation Under God*. Nashville, Tenn., 1987.

——, *Biblical Solutions to Contemporary Problems: A Handbook*. Brentwood, Tenn., 1988.

Walvoord, John, *Israel and Prophecy*. Grand Rapids, Mich., 1962.

——, *Armageddon, Oil and the Middle East Crisis*. Grand Rapids, Mich., 1990.

Ward, Mrs. Humphry, *Robert Elsmere*. Lincoln, Neb., 1969 bas.)

Warfield, Benjamin B., *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*. 2 cilt Ed. John E. Meeber. Nutley, N.J., 1902.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, 1958.

Weber, Timothy, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1982*. Grand Rapids, Mich., 1983.

Weit, Gaston, der. ve çev., *Nicolas Turc, Chronique d'Egypte, 1798-1804*. Kahire, 1950.

Wells, H. G. ——, *The War of the Worlds*. Londra, 1898.

——, *Anticipations*. Londra, 1902.

Werblowsky, R. J. Zvi, "The Safed Revival and Its Aftermath." Arthur Green (der.), *Jewish Spirituality*. Cilt II. Londra, 1988.

——, "Messianism in Jewish History." Marc Saperstein (der.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*. New York ve Londra, 1992.

Westfall, Richard S., "The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes and Newton." In David C. Lindberg ve Ronald L. Numbers (der.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1986.

Whitehead, John W., *The Second American Revolution*. Westchester, Ill., 1982.

——, *The Stealing of America*. Westchester, Ill., 1983.

——, *An American Dream*. Westchester, Ill., 1987.

——, John Conlon ile birlikte. "The Establishment of the Religion of Secular Humanism and Its First Amendment Implications." *Texas Tech Law Review* 10, 1978.

Willems, Emilio, *Followers of the New Faith*. Nashville, Tenn., 1967.

Williams, G. H., *The Radical Revolution*. Philadelphia, 1962.

Wilson, John F., "Religion, Government and Power in the New American Nation." Mark A. Noll (der.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. Oxford ve New York, 1990.

Wirt, Sherwood Eliot (der.), *Spiritual Awakening: Classic Writings of the Eighteenth Century. Devotions to Inspire and Help the Twentieth-Century Reader*. Tring, B.K, 1988.

Wolfenstein, Martha, *Disaster: A Psychological Essay*. Glencoe, Ill., 1957.

Wood, Gordon S., *The Creation of the American Republic*. Chapel Hill, N.C., 1969.

Wright, Lawrence, *Saints and Sinners*. New York, 1993.

Wright, Melton, *Fortress of Faith: The Story of Bob Jones University*. Greenville, S.C., 1984.

Wuthnow, Robert ve Matthew P. Lawson, "Religious Movements and Counter Movements in North America." James Beckford (der.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Paris, 1987.

——, "Quid Obscurum: The Changing Terrain of Church-State Relations." Mark A. Noll (der.), *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s* (Oxford ve New York, 1990).

——, "Sources of Christian Fundamentalism in the United States." Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago ve Londra, 1994.

Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics*. 2 cilt I: *The Marrano of Reason;* II: *The Adventures of Immanence*. Princeton, N.J., 1989.

——, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. Cambridge, B.K., 1998.

TEŞEKKÜR

Her zaman olduğu gibi, yayıncılarım Felicity Bryan, Peter Ginsberg ve Andrew Nurnburg'a ve editörlerim Jane Garrett, Michael Fishwick ve Robbert Amerlaan'a en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Yıllardır esirgemedikleri teşvikleri, coşkuları ve özverili çalışmaları, benim adıma bir sevinç kaynağı olmasının yanı sıra vazgeçilmez olmuştur. Knopf'daki üretim ekibine nitelikli ve sabırlı çalışmaları için minnettarım: Melvin Rosenthal (tasarım editörü), Anthea Lingeman (tasarımcı), Claire Bradley Ong (üretim müdürü) ve kitap kapağını tasarlayan Archie Ferguson.

Ayrıca Felicity Bryan'ın çalışma ekibinden, Michele Topham ve Carole Robinson'a sürekli yardımları ve kriz anlarındaki soğukkanlı desteklerinden ötürü; Washington DC'deki Georgetown Üniversitesinde beni Müslüman-Hıristiyan Uzlaşma Merkezine davet eden John Esposito'ya (zengin kaynaklara ve üyelerinin her birinin uzmanlığına erişmemi sağlayarak) ve cömert misafirperverliğiyle ihsanda bulunan eşi Jeanette'a şükranlarımı sunmak zorundayım. Ayrıca bebeği Lizze'nin doğumu için ayrılmadan önceki üç muhteşem ayda asistanlık görevimi üstlenen Rosie Tollemache'e ve beni Johannes Sloek'in çalışmalarıyla tanıştırdığı için Danca tercümanım olan Henrik Mossin'e teşekkür ederim. Son olarak, umutsuzluk anlarındaki arkadaşlıkları ve aylarca süren yazım süreci boyunca benim sıkıntılı diyetimi takviye eden enfes yemekler için Kate Jones'a ve John Tackaberry'ye çok teşekkür eder.

DİZİN

Abduh 256-261, 303, 304, 343, 346, 373, 566, 598
Abdülnasır 353
Abdülvahhab 82, 83, 304
Abiezer Coppe 128
Adams, John 136, 139, 144
Âdem 32, 73, 74, 557
ad fontes 24, 76, 77, 110, 265, 304
Advancement of Learning 119, 120
Afgani 247-252, 254, 256, 257, 259, 260, 343, 346, 566
Aga Muhammed Han 103
Agudat 298-301, 317, 318, 320-322, 324, 325, 527-530, 572, 603
Ahad Ha-Am 289, 594
Ahbariler 101, 102, 104
Ahlaki Çoğunluk 433, 480, 481, 483, 485-487, 489, 553, 555, 557
Ahmed al-Khazinder 352
Ahmed Bey Urabi 196, 254, 256
Ahmed El Tigrani 82
Ahmed Fardid 385
Ain el-Dauleh 306, 307
Ajax Operasyonu 362, 363
Akhundzade, Fathadi 241
Akiva, Bnei 405
al-Asfar al-Arbaah 100
Ali bin Ebu Talib 450, 580, 581
Alice Moore 488
Ali el Hadi 88
Ali İbn Ebu Talib 84
Ali Nuri Bahaullah 211
Ali Razmara 361
Aliyah 290, 572
Alkalai, Yehuda Hai 236, 237
Altglaubigen 177
Altı Gün Savaşı 380, 382, 410, 412, 414, 448, 536, 537, 540
Altın Buzağı putperestliği 320
Altın Çağ 67, 71, 91, 95, 138, 154, 457
Amerikan Koruyucu Birliği 232
Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (ACLU) 278, 280, 424
Amir, Yigal 545
Anayasayı Koruma Konseyi 504-506, 508, 513
Anglo-Fars Petrol Şirketi 310, 361
Anne Hutchinson 128
anti-Semitik 26, 43, 53, 234, 236, 289, 298, 540, 561, 567
Arendt, Hannah 492, 585
Ariel, Yaakov 409
Aristoteles 46, 98, 113, 574
Armageddon Ovası 220
Aşura 356, 357, 360, 390, 473, 476, 477, 572
Aşure 85, 202
Atatürk 301, 302, 305, 312, 359, 381, 452
Auschwitz 315, 316

Avignon Tutsaklığı 106
Avilalı Teresa 39, 51, 131
Aviner, Shiomo 409, 446, 534
avodah 291, 442
Ayetullah Beheşti 499
Ayetullah Hamaney 499, 509, 513, 515
Ayetullah Hüseyin Montazeri 470
Ayetullah Müderris 312, 355
Ayetullah Mutahhari 394
Ayetullah Rıza Saidi 392
Ayetullah Taleqani 387, 465, 466, 476, 492
Aziz Pavlus 220, 221, 272, 284, 343
Aziz Petrus 106, 341

Baal Shem 161, 162
bab 207
Bab 207-210
Bacon, Francis 119, 120, 123, 155, 223, 224, 226, 278, 551
Badawi, Dr. Zaki 511
Bakker, Jim 552, 555, 585
Bakker, Tammy Faye 418, 550, 551, 586
Baldwin, Ebenezer 139
Balfour Deklarasyonu 271, 300, 317, 342
Baptistler 130, 141, 275, 481, 573
Barnhouse, David Grey 341
batın 87, 469, 506, 573, 583
Baudelaire, Charles 215
Bauthumely, Jacob 128
Bavyeralı İlluminati 143
bazaar 202, 244, 384, 472, 501, 573
bazgasht beh khistan 395
Beecher, Henry Ward 227
Begin, Menachem 443-446, 448
Behbehani 307
Belief in God and Immortality 277
Ben-Gurion, David 236, 342, 438
Beni Sadr 465, 474, 496, 499, 503, 504, 598
Bescon, John 227
Bezirgan (Mehdi) 465, 474, 492-495
bidat 68, 573
Blau, Amram 322, 323, 324, 325
Bob Jones Üniversitesi 337-339, 419
Borujerdi (Ayetullah Seyyid Aga Hüseyin) 358, 359, 386
Borujerdi, Mehrzad 382-387, 393, 395, 465, 467, 514, 587
Boston Tea Party 138
Brak, Bnei 327, 329-331
Breuer, Isaac 300
Briggs, Charles 229
Brooks, Pat 424, 425, 587
Bryan, William Jennings 272, 276-281, 287, 557
Brzezinski, Zbigniew 425, 495
Bushrui, Molla Hüseyin 209
Büchner, Ludwig 157, 158
Büyük Hizipleşme 106
Büyük Uyanış 58, 132, 139, 145, 148, 149, 152, 285, 447, 569

Caballeria, Fernando de la 40
Cadı Avı Çılgınlığı 126
Cafer-i Sadık 87, 88, 95
cahiliye 369, 373, 375, 377-379, 381, 382, 453, 454, 516
Campbell, Alexander 147, 148, 149
Carter, Jimmy 416, 466,-468, 470, 471, 475, 494, 495
Celal Âl-i Ahmed 385, 399
Celestina, La 41
Cemaat el-İslamiye 463, 516, 525, 567, 570
chalutz 290, 573
Chase, Shirley Jackson 273
Chauncy, Charles 134
Chmielnicki, Boris 55
Chovin, Aron 62
Christian Beacon 340
chutzpa 412
cihad 71, 211, 373, 375, 380, 382, 390, 395, 453, 464, 479, 518, 520, 573
Cohn, Herman 288

da Costa, Uriel 47, 49, 50
Copernicus, Nicolaus 115, 116, 119, 156, 294, 565
Cotton, John 128

Darby, John Nelson 219-221, 342, 590
D'Arcy, William Knox 310
Darrow, Clarence 278-280, 282
Darwin, Charles 155-157, 222, 223, 226, 277, 279, 281, 294, 487, 551, 565, 591
Darwinizm 223, 226, 227, 243, 276, 277, 279
Davidian, Branch 560
Deccal 114, 135, 136, 140, 141, 152, 220, 271, 272, 275, 325, 340, 342, 483, 573
Defender Magazine 340
Dejel Ha-Torah 529
Descartes, René 117, 121, 122, 125, 149, 154, 156, 564, 611
Deus Absconditus 114
diaspora 28, 43, 45, 174, 291, 300, 324, 327, 404, 408, 527, 532, 533, 541, 569, 572, 573, 577
Dickens, Charles 192, 216
Dictionnaire Philosophique 160
dil hediyeleri 284, 285
Dimad, Mir 98, 99
Dini Lider Danışma ve Çözüm Konseyi 513
Dixon, A.C. 274, 282
Dow, Lorenzo 146, 147
Dreyfus, Alfred 234
Drukman, Harm 409, 445, 535
Durkheim, Emile 38, 591
Dünyalar Savaşı 217
Dwight, Timothy 139, 142, 143, 591

Ebu Bekir 84
Edalı Haredis 317, 320, 322, 527, 574
Education in the Face of the Generation 333
Edward Kley 174
Edwards, Jonathan 132-134, 145, 591
Eichmann, Adolf 526
Ein Sof 32, 36, 574, 580, 583
Eksenel Çağ 11-13, 92, 104, 267
Elberg, Simla 329
el-Cemahiriyye 354
Elem Çiçekleri 215
El-Fariza el-Gaybe 517, 521
El Gayb 87
Elias Smith 147, 148
Eliezer Waldman 410, 445
Elijah Ben Solomon Zalman 165
Eliot, Charles O. 268, 269, 592
El Jabarti 183
el-Nakba 351
Elon Moreh 438, 439, 446
Emevi 84-87, 90, 503, 577
Emunim, Gush 407, 414, 436, 437, 438-440, 443-447, 532, 535, 539, 546, 575, 585, 609
Engizisyon 25-28, 39-44, 70, 107, 116, 123, 126, 314, 512
Episkopalyan 230
Erasmus, Desiderus 24, 114
Eretz İsrail 318, 319, 322, 404, 407, 436, 443, 532, 534, 540
Eski Ahit 31, 164, 290, 445, 446, 534, 535
Eski Işıklar 134, 135, 153
Ettelaat 471, 472
Etzion, Yehuda 535-538
Evanjelik 151-153, 275, 337-340, 416, 418, 420, 428, 480, 481, 550
Evelyn Baring 254, 255, 262, 586
Ezher 78, 80, 183, 191, 245, 259, 305, 369, 460, 464, 521

fakih 400, 403, 493, 506, 509, 510, 513, 515, 574, 581, 582
Falsafah 65, 243, 245, 247, 250, 574
Falwell, Jerry 342, 417, 429-431, 433, 480-482, 485, 488, 490, 548, 550-552, 555, 556, 560, 592
Faraj 517-522, 525

Fath Ali (Şah) 199, 204
Fedayin-i İslam 360, 361
fellahlar 80, 185, 187-189, 349
Fernando (kral) 21, 22, 25, 27, 28, 41, 42
Ferrer, Vincent 26
Feuerbach, Ludwig 155, 592
Feyziye Medresesi 357, 358, 388, 389, 390, 466, 470, 471
fıkıh 68, 76-78, 83, 97, 99, 247, 358, 505, 514, 574
Finney, Charles 151, 593
Fiske, John 227
Fox, George 129, 593
Frank, Jacob 62, 63
Frankel, Zachariah 175, 176
Franklin, Benjamin 136
Fransız Devrimi 63, 170, 185, 292
Freud, Sigmund 38, 158, 216, 223, 266, 565, 590, 594
Fundamentals, The 274, 559

Gabler, Norma 488
Gaffney, Patrick 462, 523, 524, 593
Gahelet 406-411, 445, 574
Galileo 115, 116, 120
Galut 332, 333, 336, 573, 574
Gaon 165, 166, 178, 574
garin 438, 439
Geiger, Abraham 175, 176
Gharbzadegi 385
Ginsberg, Asher 289
Gizli Aygıt 350, 352, 353, 451
Goldstein, Baruch 541, 544
Gordon, Aharon David 290, 291
Göle, Nilüfer 461
Graham, Billy 337, 340, 551
Gray, Asa 157, 591
Grey, James M. 273
guluv 86, 95, 575

Habad 166, 167, 178, 235, 236, 333-336, 575, 577, 593
HaBaD 167, 592
Hac Mirza Hasan Şirazi 244
Haççı John 24, 25, 38, 39, 51, 131, 554
Haeckel, Ernst 157, 158
Haham Schach 528-530, 532
Halakhah 45, 175, 325, 575
halakhik 46, 47, 238, 528
Halkın Mücahitleri 385, 499
HAMAS 544, 567, 595
Harav, Merkaz 407, 409-411, 443, 446
Harby, Isaac 174
Haredim 235, 317, 318, 321, 322, 325-327, 329, 331-333, 404-407, 441, 525-532, 546, 574, 575
Harem ül-Şerif 537-539
Hargis, Billy James 339
Hasan Ebu Bahva 525
Hasan el Askeri 88
Hasan el-Benna 343-350, 352-355, 373, 451, 569
Hasidik 162-166, 172, 179, 317, 318, 327, 328, 333, 334, 527-529, 575
Hasidim 161-167, 169, 298, 318, 320, 325, 326, 333-336, 406, 442, 526, 527, 575, 577, 578
Hasidizm 162, 165, 166, 179, 235, 289, 335, 573, 575, 578, 583
Hatemi, Seyyid 515
Hayyim Eleazer Shapira 318-320, 322
Hazon İsh 327, 329, 330
Headquarter Nights 276
Hegel, Friedrich 154, 155, 160, 175, 215, 222, 253, 294, 612
Her, Dov 164-166, 235
Herbert Lockyear 340, 341, 600
Heritage USA 550-552
Herzl, Theodor 236, 239, 292, 438
hesed 321
Hıristiyan Kimliği 561, 562
Hıristiyanlık 10, 16, 18, 21, 24, 26, 27, 39, 43, 46, 48, 60, 61, 86, 106, 110, 111, 118, 124, 129, 134, 137, 143, 145, 147, 151, 153, 154, 168, 173, 176, 181, 193, 225, 226, 229, 230, 234, 269, 273-277, 283, 285, 338,

340, 343, 344, 416, 419, 424, 428, 452, 468, 473, 482, 485, 488, 489, 512, 549, 552, 558, 559, 564, 578
Hidiv Fuad 303
Hidiv İsmail 247, 254, 257
Hilafet 304
Hirsch (Haham Samuel Raphael) 180, 181, 579
Hobbes, Thomas 122, 564, 596
Hodge, Charles 225, 226, 278, 282, 596
Hodgson, Marshall G. S. 65, 75, 77, 78, 81, 82, 93-95, 98, 99, 110, 205, 254, 303, 351, 398, 596
Hokomat e eslami 400
Holokost 35, 314-317, 319, 320, 323, 327, 329, 333, 342, 408, 414, 479, 526, 527, 529, 540, 561
Horton, Thomas C. 273
Hudaybi (Hasan İsmail el) 353, 354, 382
Humbard, Rex 337
Humeyni 358-360, 388-392, 399-403, 464, 466-468, 470-472, 474, 476-479, 492-514, 516, 566, 568-570, 582
humrot 330
husayiniyye 394, 399
Huxley 157, 158, 597
Hüseyin 85-87, 90, 94, 97, 133, 202-204, 209, 241, 390, 394, 397, 398, 400, 402, 466, 467, 471, 473, 476, 477, 507, 572, 577, 580, 581

Interior Castle, The 39
In The Image 279
Isabel (Kraliçe) 21, 22, 25, 27, 28, 41, 42
Islambouli 516, 517
Israel and Prophecy 342, 343, 611
Israel ben Eliezer 161

İbn İdris 82, 83
İbn Teymiye (Ahmed) 76, 77, 110, 304
İbrahim el-Hadi 352
İbrahim Paşa 189
icma 258, 397
içtihad 68, 70, 76, 93, 101, 103, 246, 250, 251, 305, 387, 399, 576, 578
infitah 448, 449, 572
İngiliz İç Savaşı 137
İnsanın Türeyişi 155
İntifada 533, 543, 544
İran İslam Devrimi 137, 492
İskoç Sağduyu felsefesi 136
İslami Cihad 542, 543, 544
İslamiyet 10, 21, 60, 61, 242, 452, 514, 516
ismah 403
İsrail Savunma Güçleri 332, 406, 413, 436
İşçi Partisi 413, 440, 443, 447, 527, 529-531, 533
İtalyan Rönesansı 23, 64, 65

Jamaah al-İslamiyya 462
Jefferson, Thomas 136, 141, 143, 146, 147, 418, 424
Jerusalem, Concerning Religious Authority and Judaism 168
Joao, II. (kral) 42
Jones, Bob 338, 430, 481

Kabala 23, 30, 31, 34-36, 39, 45, 55-57, 59, 67, 133, 239, 289, 295, 321, 554, 576, 580, 583
Kahane, Meir 539, 540, 602
Kallischer (Zvi Hirsch) 237
Kalvin, John 110, 112-116
Kalvinist/ler 115, 131, 132, 134, 137-140, 161, 426, 431, 572, 577
Kant, Immanuel 124-126, 129, 154, 156, 160, 165, 168, 175, 223, 282, 290, 371, 565, 597
Karlitz, Abraham Yeshayahu 327
Karşı-Reformasyon 24, 38
Kasım Emin 260, 261
Kâşânî, Ayetullah Seyyid Mustafa 360-363, 606

Katzenellenbogen, Aharon 322, 323
kawwanah 441
kawwanot 37, 576
kehilla 53, 161, 577
Kellogg, Howard W. 274
Kellogg, Vernon L. 276
Kepler, Johannes 115, 116
Kerbela 85, 86, 94, 97, 103, 104, 201-204, 207, 210, 358, 390, 391, 394, 397, 468, 473, 572, 577
Kfar Haro'eh 406
Kidd, Benjamin 276
kiddush ha-Shem 326, 541
Kippur, Yom 176, 413-415, 435, 437, 448, 531
Kirmani, Mirza Ağa Han 241-244, 307
Kiryat Arba 413, 535, 539
Kitabı Mukaddes 15, 24, 34, 45, 46, 50-52, 58, 63, 113, 149, 150, 157, 164, 168, 225, 231, 269, 270, 335, 338, 341, 428, 437, 439, 558
Knesset 324, 325, 436, 440, 527, 528, 531, 539, 577
Kolomb, Kristof 22, 23
Kook, Haham Abraham Yitzak 291-297, 299, 302, 330, 407-409, 442, 443, 445, 448, 599
Kookist 411-415, 421, 435-438, 441, 442, 445, 447, 532-535, 538, 545, 577
Koresh, David 560
Krochmal 175, 176
Kubbetüs Sahra 446, 452, 536, 537, 538, 539
Kurtarma Günleri 556
Kutub, Seyyid 373-382, 400, 425, 451, 453, 456, 457, 518, 542, 569

LaHaye, Tim 424, 427, 428, 431, 480-482, 484, 485, 599
Leeuwenhoek, Antony van 108
Leila Ahmed 260, 460, 584
de Lesseps, Fernando 194
Leuba, James H. 277
Levililer 320, 330, 534
Liberty College 430, 480
Light and Dark Sides of God, The 128
Likud 443, 444, 527, 529, 530, 532
Lindsey, Hal 427, 428, 600
Lior, Dov 409
Livni, Menachem 535-539
Locke, John 123, 136, 138, 149, 168, 371, 600
logoi 113, 121, 124, 157, 158, 220, 406, 435, 549
logos 13, 15-17, 23, 38, 53, 59, 66, 69, 70, 89, 92, 94, 109, 116, 117, 123, 136, 150, 156, 157, 173, 175, 216, 223, 224, 226, 228, 237, 241, 251, 266, 282, 283, 293, 294, 296, 297, 326, 335, 366, 370, 375, 389, 395, 405, 406, 409, 446, 496, 503, 509, 521, 563, 564, 569, 577, 579
Lord Cromer 254, 255, 257, 262, 458, 586
Lord Palmerston 194
Loyolalı Ignatius 25, 38
Lubavitch 235, 333,-336, 528, 529, 575, 577
Lueger, Karl 234
Luria, Isaac 30, 31, 33-38, 59, 441, 554
Luther, Martin 110-115, 122, 130, 149
Lüfti el-Sayyid 303

Madam Bovary 215
mafasalah 378
manhaj 378
Manuel, I. 42
Many Infallible Proofs 224
Margolis, Yeshayahu 320, 322
Marrano 27, 39, 40, 42-46, 48-50, 53, 60, 123, 159, 578
Marx, Karl 38, 155, 160, 161, 222, 290, 590, 602
Maskilimler 169, 170, 173, 179
Mayhew, Jonathan 134, 135, 602
McAlister, Alexander 229

Mclntyre, Carl 339, 340
McVeigh, Timothy 561
Mehmed Ali 184-191, 193-199, 201, 245, 259, 261, 307, 450, 577
Mehmed Said Paşa 193, 194
Melamed, Zalman 409
Memlûk 78-80, 182-184, 186, 191, 577
Mendelssohn, Moses 167-169, 173, 176, 177, 575, 584
Merci 359, 386, 578
merci-i taklid 201, 358, 578
Mesih (İsa Mesih) 23, 25, 29, 30, 55, 57-61, 95, 128, 135, 136, 143, 150, 151, 174, 219-221, 228-230, 236-238, 267, 268, 270, 272, 275, 276, 292-294, 300, 331, 333, 335, 337, 341-343, 408, 409, 411, 421, 435, 446, 483, 537-540, 548, 557, 573, 579, 580
meşruti 307
Metodist 129, 132, 141, 147, 229, 230, 276
mevcudiyet 32, 35, 36, 45, 163, 239, 283, 486, 580
Mevdudi (Ebu'l Âlâ el-Mevdudi) 370-375, 379, 453
Mezmur 111, 228, 239, 556
Milani, Fazaneh 384
Miller, William 150
Mirtzai, Mate 440
Mirza Han 201
Mirza Muhammed Ali Barfurushi 207
Mirza Yahya Nuri Subh-i Azal 210
Misnagdim 166, 167, 169, 179, 235, 406, 526, 527, 528, 578
Mitchell, Leander W. 229
mitos 13, 15-17, 23-25, 30, 31, 33, 37, 38, 45, 49, 59, 69, 70, 85, 94, 102, 116, 118, 123, 124, 150, 173, 175, 228, 237, 239, 250, 251, 293, 294, 296, 298, 335, 365, 366, 370, 377, 378, 389, 395, 403, 405, 446, 496, 503, 509, 521, 540, 564, 569, 578
Mizrachi 298, 299
Moetzet G'dolay ha-Torah (Tevrat Bilgeleri Konseyi) 527
Moleschott, Jakob 157
Molla Sadık 207
Molla Sadra 98-102, 204, 243, 250, 260, 358, 388, 389, 396, 403, 508, 512, 554
Montalban, Alvaro de 40
Moody, Dwight 230, 231, 272
Moody İncil Enstitüsü 230, 273
Mormon Kitabı 147, 207
Moshe Levinger 409, 411, 438, 439, 447
Muaviye 84, 503
muhafazakâr Protestanlar 218, 231, 271, 417
Muhammed Bakir Majlisi 97, 98
Muhammed el Tusi 93
Muhammed en-Nukraşi 352
Muhammed Hümayun 394
Muhammed İbn Abdülkerim Samim 82
Muhammed İbn Ali el Sunusi 83
Muhammed Peygamber 71-75, 84, 86, 182, 304, 347, 376-380, 479, 510, 511, 517, 518, 536, 572, 575-577, 580, 581
Mujamah 542, 543, 544
Mulkum Han 241, 243, 244
Musaddık 360-363, 383, 494, 499
Mustafa Kâmil 257
Mustafa Reşid Paşa 192
Mutezile 93
müçtehid 93, 101, 102, 104, 201, 204, 205, 210, 244, 304, 306-309, 358, 359, 391, 397, 398, 465, 478, 492, 500, 513, 572, 578, 581, 582
Mülküm Han 307
Munkaczer 318
Müslüman Kardeşler Cemiyeti 346, 352, 453

Nabawi Ahmed 525
Nadir Han 103

Naini (Şeyh Muhammed Hüseyin) 309, 358
Napoléon, Bonaparte 105, 127, 170-173, 181-184, 189, 194, 198, 199
Nasirüddin Şah 244, 252
Nathan (Haham) 56-61, 144, 417, 595
Nerval, Gérard de 197, 590
Neturei Karta 323-326, 345, 525, 546, 579
New Jersey Standart Petrol Şirketi 311
Newton, Sir Isaac 117-119, 124, 125, 149, 563, 603, 611
Nietzsche, Friedrich 158-160, 290, 313, 564, 604, 612
Nineteen Letters of Ben Uyiel 181
North, Gary 557, 558
Northwestern İncil Koleji 268

O'Kelly, James 147, 148
okultasyon 86, 89-91, 93, 94, 207, 579
Old Time Gospel Hour 431, 482, 555
olim 290
On İkiler 94, 95, 100
Onuncu Siyonist Kongresi 299
Orobio 44, 46
Oslo Antlaşmaları 544, 545
Osmanlı İmparatorluğu 22, 28, 57, 64, 68, 70, 71, 75, 78, 104, 181, 184, 192, 194, 196, 253, 301, 574, 583
Osmanlı/lar 56, 57, 61, 62, 65, 68, 70, 71, 74, 75, 78-82, 95, 96, 103, 106, 184-186, 189, 192-196, 200, 201, 210, 247, 251, 254, 301, 302, 537, 573, 577
Otuz Yıl Savaşları 127
Oz, Amos 546, 547, 604

Paine, Thomas 139, 140, 146, 604
Pascal, Blaise 122, 123, 564, 605
Pehlevi, Rıza 312, 359, 382, 384, 401, 433, 474, 477, 493, 494, 496, 497, 504
Pentateauch 228
Phaedon 168
Philosophiae Naturalis Principia 118
Philosophical Origins of Gentile Theology The 118
Picasso, Pablo 265
Pierson, Arthur 224
premilenyalizm 219, 221, 222, 340, 341, 579
Presbiteryen 130, 134, 141, 147, 229, 272, 275, 276, 279, 339, 417
Protocols of the Elders of Zion, The 452
PTL (Praise The Lord and People That Love) 429, 550, 552, 555, 595
Püritenler 131, 138, 426, 579

Quaker 129, 130, 569
Qurrat al-Ain 207, 209

Rabin, Yitzhak 440, 543, 545, 546
Radikal Whig 136, 137
Rafsancani 506, 510, 513
Rapture 221, 337, 415, 482, 490, 561, 580
Rashti, Kazım 204
Rauschenbusch, Walter 267, 605
raushanfekran 398
Ravza okumaları 97
Rebbe 235, 236, 333-336, 528, 529
Regent Üniversitesi 559
Renan, Ernest 252, 253, 255, 256, 605
Reuter, Julius de 200, 201
Rıza, Reşid 304
Rıza Han 311
Riley, William Bell 231, 268, 274, 275, 278, 281, 282
Robert, Humphry Ward 228
Robert Elsmere 228, 611
Roberts, Oral 337, 429
Robertson, Pat 416, 417, 426, 429, 482, 486, 488, 490, 556, 559, 590
rodef 545

de Rojas, Fernando 41
Roland, John (İrlandalı) 124
Rosenheim, Jacob 300
Rosenzweig, Franz 175, 288, 594
Rushdie, Salman 511, 512, 515, 566
Rushdoony, Rousas John 427, 557, 559, 607

Sabetaycı/lar 60-62, 128, 131, 208, 210, 532, 569, 580
Saf Aklın Eleştirisi 124
Safevi İmparatorluğu 64, 94, 96
Safevi/ler 65, 68, 84, 94-96, 101, 204, 397, 398
Sartre, Jean-Paul 313, 393
SAVAK 385, 388-391, 399, 467, 472, 474, 477, 478
Science of Power, The 276
Scofield, C.I. 222, 271, 608
Scofield Reference Bible, The 222, 608
Scopes, John 278-280
Scopes Davası 279, 281, 287, 288, 336, 343, 366, 419, 427, 428, 557, 567
Sedat, Enver 352, 354, 433, 444, 448-452, 454-456, 463, 464, 478, 515-517, 519-522, 524, 546, 567, 570, 607
Sevi, Sabetay 55, 56, 69, 169, 208, 237, 320, 532, 580
Seymour, Joseph 283-285
Shapira, Avraham (Haham) 410, 545
Shaykhi 206, 207
Shekhinah 32-36, 45, 290, 580, 582
Shibli el-Aysami 369
Shilolu Ahijah 164
Shimon İsrail Posen 325
Shipley, Maynard 280
Short Treatise on God 51
Shoshan, Yeshua Ben 538
Shuster, Morgan 310
Single Eye, The 128
Siyonist 38, 235-241, 289-291, 293-299, 317-326, 328-330, 342, 345, 367, 381, 403-406, 412-414, 436-440, 445, 527, 530-532, 537, 546, 561, 567, 569, 570, 572-575, 577
Siyonizm 236, 238, 240, 289-293, 299, 317, 318, 320, 324-326, 328, 334, 374, 403-409, 414, 425, 436, 437, 439, 447, 452, 519, 526, 528, 532, 546, 561, 579
Smith, Joseph 147, 149, 207, 596
Smith, William 139
Son Günler 91, 135, 139, 140, 221, 283, 284, 334, 336, 341-343, 427, 577, 579, 580
Sosyal İncilciler 268
Spinoza, Baruch 50-53, 169, 609
Stelzle, Charles 268
Stewart, Lyman 231
Stewart, Lyman ve Milton 270
Straton, John 274
Straton, John R. 282
Strong, Josiah 232
Suruş, Abdülkerim 514
Sünni 10, 65, 68, 71, 75, 78, 83, 84, 87, 90, 93-96, 103, 247, 355, 374, 450, 478, 499, 515, 521, 525, 567, 576, 580-582
sürgün 28-38, 45, 57, 59, 92, 174, 190, 237, 238, 256, 290, 297, 311, 313, 319, 324, 326, 332, 334, 361, 392, 399, 400, 402, 404, 449, 467, 470, 546, 573, 574, 580, 582
Swaggart, Jimmy 429, 431, 552-555

Şaron, Ariel 443, 542
Şen Bilim 158
Şerlati, Dr. Ali 393-402, 474, 492, 514, 566, 569
Şeriatmedari, Ayetullah Muhammed Kazım 391
Şeyh Abdülkerim Hairi Yazdi 358
Şeyh Ahmed el-Ahsai 204
Şeyh Ahmed Yasin 542
Şeyh al Sharqawi 80
Şeyh Fadlullah Nuri 308

Şia 84, 86-89, 91, 93, 95-97, 102, 204, 205, 309, 358, 387, 393, 397, 398, 403, 471-473, 477, 575, 581
Şia-i Ali 86
Şiilik 65, 77, 84, 90, 93-97, 99, 100, 204, 210, 241, 358, 386, 387, 397, 398, 399, 402, 450, 468, 469, 513
şura 258, 371, 372, 397, 581
Şükri Mustafa 453-456, 459, 570

Tabatabai 306, 307, 311, 387
Taha Hejazi 478
Tahrir el-Mara 260, 261, 262
Tahtavi, Rifah el 245-248, 254
Takfir wal Hijrah 455
Talekani (Ayetullah) 393
Talibzade, Abdul Rahim 241, 243
Tapınak Dağı 446, 536, 538, 540
Taqızade, Seyyid Hasan 307
taqlid 68, 257
Tasavvuf 83, 243, 344
Taylor, Alva S. 273
taziye 202, 204, 360, 581
tefillin 296, 335, 578, 582
Teitelbaum, Joel Moshe (Haham) 318-320, 322,-324
Tekvin Kitabı 7, 30, 32, 118, 280, 487
Televangelist 337, 417, 429, 483, 548, 549, 553, 555
Tennyson, Alfred 215
Terry, Randall 556, 557
tevhid 71, 92, 395, 503, 582
tikkun 34-36, 56, 60, 441, 582
Tindal, Matthew (İngiliz Teolog) 124
Tinin Fenomenolojisi 154
Torquemada, Tomas de 39
Torrey, Reuben 274
Tribulation 220, 221, 340, 561
Tudeh Ulusal Cephesi 360
Türlerin Kökeni 155, 156, 157, 226

ulema 70, 75, 76, 79-81, 83, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 101-104, 182-185, 190, 191, 193, 201, 202, 205-207, 209, 241, 244, 246, 250, 255, 259, 305-310, 312, 345, 356-362, 368, 369, 386-390, 392-394, 397-400, 465, 467, 470-472, 501, 505, 506, 508, 510, 511, 514, 515, 572, 582, 601
usul 101, 113, 149, 162, 164, 195, 248, 427
Usuliler 101-103, 582
uyanış 436, 457, 549
Uyanış 132-135, 284

Vahhabi 82, 186, 189, 349
Vahiy Kitabı 150, 220, 222, 270, 272, 343, 573, 579
Van Dohm, Wilhelm 168
Velayet-i Fakih 401, 402, 466, 492, 494, 500, 504, 506, 509-511, 568, 582, 606
Vogt, Karl 157
Volozhiner, Hayyim (Haham) 166, 178
Voltaire 160

Wafd Partisi 303, 351, 374
Walvoord, John 342, 343, 611
Warfield, Benjamin 225, 227, 230, 287, 611
War on Modern Science, The 280
Washington, George 136, 421
Weizmann, Chaim 236
Wells, H.G. 217, 611
Wesley, John 129, 604
What Is Darwinism? 226, 596
Wheaton College 337
Whitefield, George 132-134, 145
Whitehead, John 424, 612
Wittgenstein, Ludwig 38
Woolf, Avraham 333
Wright, Lawrence 553, 554, 612

Yad Eliahu basketbol stadyumu 529
Yahudiler 15, 17, 18, 21, 22, 26-31, 33-38, 40-48, 50, 52-64, 71, 106, 109, 111, 160-162, 166-172, 174-177, 180, 181, 192, 211, 222, 232-

239, 263, 271, 288-290, 292, 293, 295, 297-300, 317, 319-321, 323, 324, 326-336, 342, 343, 368, 381, 391, 404, 408, 410, 412-415, 435-438, 441, 452, 479, 481, 525, 526, 528, 529, 532-537, 539-541, 546, 547, 561, 565, 568, 569, 572, 573, 575, 578, 580
Yahudiler (Aşkenaz) 30, 572, 580
Yahudiler (Sefarad) 28-30, 32, 33, 236, 527, 528, 530, 572, 580
Yahudi Savunma Ligi 539
Yaser Arafat 542
Yasin el-Hafiz 369
Yeats, W. B. 264, 265
Yedi Yıl Savaşları 127, 135, 136, 140
Yehuda, Zvi 296, 297, 407-410, 414, 435, 436, 441, 442, 574, 577
yeniden dirilişçi 145, 164, 274
Yeniden Dirilişçi 230
Yeni Işık 134, 135, 139, 161-163, 281
Yeni Sufiler 83
yeshiva 178-180, 231, 235, 317, 324, 325, 327-329, 332-334, 405-407, 409, 410, 438, 446, 526, 527, 530, 535, 545, 568, 570, 580, 583, 608
Yogel, Yehoshua 405
Yosef, Ovadia 528, 530
Yovel, Yirmiyahu 22, 40
Yüce Fakih 500, 504, 509, 510, 513
Yüksek Eleştiri 156, 157, 223, 227-231, 270, 271, 273, 274, 276, 278
Yüksek Fakih 506

Zaddik 165, 179, 439, 573, 583, 590
zahir 89, 469, 470, 506, 583
Zalman, Shneur (Haham) 166, 167, 235, 336, 575
Zeki el-Arsuzi 369
Zimzum 32, 33, 35, 57, 583
Zor Zamanlar 216
Zunz, Leopold 175, 176
Zwingli, Huldrych 110, 112, 114

TANRI ADINA SAVAŞ

Bu olağanüstü kitabın önemi geniş kapsamlı görüşleri kadar ayrıntılarında yatmakta... Köktendincilik zorla kontrol altına alınamaz. Eğer yenilgiye uğratılmak isteniyorsa öncelikle anlaşılmak zorunda.
–Philip Ziegler, *Daily Telegraph*

Köktendinciliğin hayaleti dünyamıza musallat olmuş durumda ve çoğumuz sadece dehşete kapılmakla kalmadık, bundan şaşkınlığa da uğradık... Hasta rehberine ihtiyacımız var. Karen Armstrong işte bu rehber.
–A.N. Wilson, *Daily Mail*

Armstrong bütün alışıldık yeteneklerini sergiliyor: Onun gözüyle on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılla ilgili her satır değerli ve her hikâye ilgi çekici.
–Felipe Fernandez-Armesto, *Literary Review*

Olağanüstü bir kitap. Din ve politikayla çok az ilgisi olan bir okurun bile mutlaka alması gereken bir kitap.
–Tom Morton, *Scotland on Sunday*

Karen Armstrong'un kitabı köktendinciliği korkutucu öğelerinden arındırılmış olarak görmemize, böylece de onu ciddiye almamıza ve onunla baş etmeye yönelik stratejiler geliştirmemize imkân sağlıyor. İnsancıl ve anlayışlı.
–Gabriel Josipovich, *The Times*

THG
0420765
GSF

ALFA ARAŞTIRMA
ISBN 978-605-171-475-2
9 786051 714752

ALFA
www.alfakitap.com /alfakitap /alfakitap /alfakitap