intihar bombacıları
allah'ın yeni şehitleri

Ferhad Khosrokhavar
çeviri: Tülay Duman

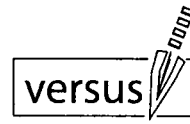


versus

intihar bombacıları

allah'ın yeni şehitleri

Ferhad Khosrokhavar



politika - güncel meseleler - 1

Farhad Khosrokhavar

1948 yılında doğan Farhad Khosrokhavar, Paris'teki *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*'de (Sosyal Bilimler Yüksek Okulu) profesördür. İran, İslam ve Batı üzerine yayınlanmış ondan fazla kitabı vardır. Bunlardan Olivier Roy ile birlikte hazırladığı İran: Bir Devrimin Tükenişi (1999) Türkçe'ye kazandırıldı (Metis Yayınları). Başlıca yapıtları arasında *L'Utopie sacrifiée: sociologie de la révolution iranienne* (1993; Kurban Edilmiş Ütopya: İran Devriminin Sosyolojisi); *L'Islamisme et la Mort* (1995; İslamcılık ve Ölüm); *Anthropologie de la révolution iranienne* (1997; İran Devriminin Antropolojisi), *L'Islam des jeunes* (1997; Gençlerin İslam'ı), *L'Islam dans les prisons* (2004; Hapisanedeki İslam) sayılabilir. *Les Nouveaux Martyrs d'Allah* (Allah'ın Yeni Şehitleri) 2002'de Fransa'da basılan ve epey ilgi gören kitap 2005 Şubat ayında İngilizce'ye de çevrildi ve hemen konuyla ilgili bir "başyapıt" olarak değerlendirilir oldu.

İntihar Bombacıları Allah'ın Yeni Şehitleri

Farhad Khosrokhavar

İngilizceden Çeviri
Tülay Duman

versus

Versus Kitap (4)
İntihar Bombacıları
Allah'ın Yeni Şehitleri / Farhad Khosrokhavar

Özgün Künye
Les nouveaux martyrs d'Allah
Éditions Flammarion, septembre 2002

İngilizce Künyesi
Suicide Bombers: Allah's New Martyrs
Pluto Press, London, 2005

Dizi Editörü
Aslan Özgür

İngilizceden Çeviri
Tülay Duman

Fransızcadan Kısmi Çeviri
Ahmet Arslan

Yayına Hazırlayan
Burhan Şayli

Kapak Tasarımı
Gökmen Aldoğan

İç Sayfa Düzeni
Bülent Arslan

Baskı
Yön Matbaacılık
0212 544 66 34

ISBN: 9944-989-04-5

VERSUS KİTAP Nisan 2006
© Her hakkı mahfuzdur.

Caferağa Mahallesi
Sakız Sokak No: 6/6
Kadıköy / İstanbul 34710
Tel: 0216 550 73 10 Faks: 0216 550 73 12

www.versuskitap.com
versuskitap@versuskitap.com

içindekiler

Sunuş 1

Terminoloji Üzerine Bir Not 5

Giriş 7

Şahadetin İki Biçimi 13

Savunma Amaçlı Şahadet 15

Saldırgan Şahadet 19

Birinci Bölüm: İslam 21

Cihâd: Kutsal Savaş 25

Kuran ve Cihat 28

Göç, Çağrı ve Kutsal Savaş 31

İslam'da Şahadet 33

İmam Hüseyin'in Şahadetine Dair Yorumlar 37

Suikastçılar 41

Dinin Sancılı Dünyevileştirilmesi 43

Şahadet ve Cihâd'ın Yeniden Yorumlanması 46

Şahadet Hakkında Şeriati 61

"Ölümde Birey" Olarak Şehit 68

Dinsel Söylemlerin Aykırı Kanısal Bireyselleştirilmesi 73

Şahadet-İlleti 79

Ölüm ve Ölüm Korkusu 84

İkinci Bölüm: Ulusal Cemaatin İmkânsızlığı 93
İran'da Şahadet 95
Akıntıya Sürüklenen Devrim 96
Şiicilik ve Devrim 98
Besîc 102
Besîc Modeli 103
Fırsatçılık ve Oyun 109
Arkeo–İslam 111
Aile Otoritesi Krizde 123
Yeni Beden ve Onun Hoşnutsuzlukları 127
Şahadet Modası 129
Şiddetin Yeryüzüne İnmesi 132
Besîc Modeli Yıkılıyor 134
Sonuç 135
Filistin'de Şahadet 137
Gündelik Yaşam 142
Şiddetin Kısır Döngüsü 147
Korku ve Korkunun Üstesinden Gelmek 154
Şehit ve Onun Yaşadığı Tecrübe 158
Kişisel Bir Karar 161
Aileyle ve Diğerleriyle İlişkiler 167
Şahadetin Mahşere Dair Görüşü 169
Ölümün Mahareti ve Ölümün Cazibesi 171
Lübnan: Şahadetle Saçmalık Arasında 172
Pusu Nişancısı 174
Milis Adam 174
Lübnan'da Şahadet 178

Üçüncü Bölüm:
Uluslar Ötesi Yeni-Ümmet: El-Kaide'nin Şehitleri 181
Diasporik Ümmetler 183
Küçük Düşürme Biçimleri 186
Yeni Bir Öz Bilinç 188
Dünya Metropolü 193
Yeni Ümmet'in Örgütlenme Biçimleri 196
Farklı Tipte Aktörler 210
Yeni Orta-Sınıf Diaspora'sı 211
Amerika'da Diaspora'lar 213
Fransa'da Genç Diaspora:
Tersyüz Edilmiş Çok-Kültürlülük 221
Soğumuş İngiliz-Asyalı Gençlik 228
Birleşik Devletler 232
Britanya Vakası 233
Amerika Vakası 238
Cihatçı Aileler 242
Din Değiştirenler 245
Kadınların Dışlanması 256
Küreselleşmiş Yeni Hayal 259

Sonuç 265

Ekler: Portreler 271

İngilizce Basıma Sonsöz 275

Dipnotlar 284

İntihar Bombacıları Allah'ın Yeni Şehitleri

Farhad Khosrokhavar

İngilizceden Çeviri
Tülay Duman

sunuş

intihar bombacıları allah'ın yeni şehitleri

11 Eylül 2001 tarihinden itibaren dünya İslam ile yatıp İslam ile kalkıyor. El-Kaide'nin benzersiz terörünün doğurduğu korku ve kaygı bir merakı da beraberinde getirdi. Batı dünyası İslam dinini, Müslümanları, İslami hareketleri, onun yönetici ve militanlarını, özellikle de İslam davası uğruna gönüllü olarak ölüme koşanları daha yakından tanımak istiyor.

Ne var ki bu merak ve arayış, "düşmanımızı tanıyalım" çerçevesinin dışına nadiren taşabildiği için Batı medyasının, araştırma kurumları ve üniversitelerinin, aydın ve akademisyenlerinin üretimlerinde önyargılar, klişeler, yalan-yanlış bilgiler, bilinçli çarpıtmalar genellikle baskın çıkıyor. "Hz. Muhammed'in karikatürleri" olayında olduğu gibi İslam dinini ve Müslümanları "test etme" arzusundaki Batı medyası bilerek ya da bilmeyerek "medeniyetler çatışması"na çanak tutuyorlar.

Batı'mn İslam'ı tanıma serüveninde Müslüman kökenli gazeteci, aydın ve araştırmacılar giderek daha fazla rol ve fonksiyon üstleniyorlar. Gerek Batı üniversiteleri ve araştırma kurumlarında, gerekse de medyasında Müslüman kökenlilerin sayısı gözle görülür bir şekilde artıyor. İslam dünyasını, onun içinden gelen, dili, dini ve kültürü bilen kişiler aracılığıyla tanımak başlangıçta iyi bir fikir olarak görünebilir. Ancak bu kişilere çalıştıkları

kurumlarda çoğunlukla ikinci sınıf muamelesi yapılıyor ve kökenleri ne olursa olsun yaşadıkları ülkeye ve çalıştıkları kurumlara mutlak bağlılık göstermeleri isteniyor. Sonuçta yüzlerce Müslüman kökenli aydın ve araştırmacı Batılı işverenlerine İslam dünyasını ve İslami hareketleri, esas olarak onların duymak ve görmek istediği şekillerde tasvir ediyorlar.

Bu kalabalık içinde dik duranların sayısını da yabana atmamak gerekiyor. ABD, İngiltere ve Fransa başta olmak üzere, Batı'da İslam dünyası, İslam dini ve İslamcılık üzerine çok iyi çalışmalar da yapılıyor ve bunların altında çoğunlukla, adlarından Müslüman kökenli olduklarını anladığımız kişilerin imzaları var. Bunların bazıları Müslüman, hatta İslamcı olabilirken, önemli bir bölümüyse laik/seküler pozisyonlara sahip.

İran asıllı Fransız asıllı sosyolog Farhad Khosrokhavar bunlardan biri. Onu 1990'dan itibaren İran Devrimi ve İran toplumu üzerine yaptığı çalışmalarla tanıdık. Bunlardan Olivier Roy ile birlikte hazırladığı İran: Bir Devrimin Tükenişi (1999) Türkçe'ye kazandırıldı (Metis Yayınları). L'Utopie sacrifiée'nin (Kurban Edilen Ütopya) çevrilmemiş olmasıysa büyük bir eksiklik.

Khosrokhavar 1997'de yayınlanan L'Islam des jeunes (Gençlerin İslamı) kitabında Avrupa'daki göçmenlerle de ilgilenmeye başladı. Elinizdeki kitabın, Khosrokhavar'ın İran üzerine çalışmalarıyla (özellikle 1995'de kaleme aldığı İslamcılık ve Ölüm) Gençlerin İslamı'nın bir harmanlaması olduğunu söyleyebiliriz.

Son dönemlerde iyice yaygınlaşan intihar eylemlerini İslam diniyle açıklamaya çalışmak ne kadar yanlış ve tehlikeliyse, bu sorunun dini/İslami boyutlarını görmezden gelmek de aynı ölçüde yanıltıcı. İşte Khosrokhavar, Allah'ın Yeni Şehitleri'nde bu ince dengeyi, İslam teolojisi, fenomenoloji, siyaset bilimi, sosyoloji, antropoloji ve psikolojiye başvurarak usta bir şekilde kuruyor. 2002'de Fransa'da basılan ve epey ilgi gören kitap 2005 Şubat ayında İngilizceye de çevrildi ve hemen konuyla ilgili bir "başyapıt" olarak değerlendirilir oldu.

Yazar hem İslam'da, hem Hıristiyanlıkta "şehitlik" ve "şahitlik"in aynı kelime olduğunu hatırlattıktan sonra "cihad", "hicret", "davet", "şahadet" gibi temel İslami kavramların, farklı dönemlerde, farklı bölgelerde ve farklı mezhepler tarafından nasıl yorumlanıp hayata geçirildiğini sorguluyor.

Khosrokhavar çağdaş İslamcı düşünceyi, onun önderleri sayı-

labilecek Seyyid Kutb, Ebulala Mevdudi, Ali Şeriati, Mutahhari, Ayetullah Humeyni gibi isimlerden hareketle, karşılaştırmalı bir şekilde irdeliyor. Daha sonra Lübnan, İran, Filistin ve el-Kaide'deki şehitlik anlayışlarını ve pratiklerini karşılaştırıyor. Lübnan, İran ve Filistin'de "ulus devletin imkânsızlığı"nı; el-Kaide'de ise "yeni bir uluslar ötesi ümmet" hayalini tespit ediyor.

Khosrokhavar'ın Sünni İslamcılık konusundaki bilgi ve değerlendirmelerinin Şiilik ve buna bağlı olarak İran ve Lübnan konularındaki tartışmasız uzmanlığının gölgesinde kalmadığını görmek sevindirici. Ancak yazarın –belki de spekülatif olmama kaygısıyla– el-Kaide söz konusu olduğunda biraz tutuk olduğu dikkatleri çekiyor.

Bununla birlikte yazar el-Kaide denilince en az önemsenen üç kategori hakkında bize paha biçilmez bulgu ve analizler aktarıyor. Bunlar sırasıyla 1) Hayatlarını kazanmak için Batı ülkelerine göç etmiş Müslümanlar; 2) Müslüman göçmenlerin Batı'da doğup büyümüş çocukları; 3) İslamiyeti sonradan seçmiş Batılılar.

Yazarın, el-Kaide içinde, Wadih al Hage, Richard Reid, Lionel Dumont gibi İslamiyeti sonradan seçenlerin sembolik önemine vurgu yapması dikkat çekici. Nitekim Muriel Degauque adlı Belçikalı kadının, kitaptan yaklaşık üç yıl sonra Bağdat'ta intihar eylemcisi olması Khosrokhavar'ı iyice haklı çıkarmış durumda.

Ruşen Çakır

terminoloji üzerine bir not

intihar bombacıları allah'ın yeni şehitleri

'Terörizm' ile 'cihatçılık' ve 'terörist faaliyet' ile 'cihatçı faaliyet' terimleri burada sanki birbirlerinin yerine geçebilirlermiş gibi kullanılmıştır. Yani, Batı'da ve basında kullanıldıkları anlamda kullanılmışlardır ve önceden belirlenmiş bir değerleri yoktur. Taraflardan birinin terörizm ya da cihatçılık olarak tanımladığı şeyi, diğer taraf ulusal kurtuluş savaşı ya da Batı'nın küresel hegemonyasına karşı bir mücadele girişimi olarak görebilir veya tecrübe edebilir. Sözde terörist faaliyetlerin sadece çok küçük bir azınlık tarafından gerçekleştirildiği ve bu azınlığın, temsil ettiğini iddia ettiği iyi ahlâklı çoğunluk tarafından onaylanmadığı savunulabilir. El-Kaide, birçok ülkede her ne kadar Usame Bin Ladin'e kahraman gözüyle baksa da, onu desteklemeye niyetli olmayan küresel bir Müslüman cemaati temsil ettiğini iddia ediyor. Benzer şekilde, İtalya'da Kızıl Tugaylar'ı (Red Brigades) ve Almanya'da Kızıl Ordu Fraksiyonu'nu (Rote Armee Fraktion), işçi sınıfından birkaç kişi kahramanlaştırıp onlara tapınsa da, aslında temsil ettiklerini iddia ettikleri işçi sınıfı onları desteklememişti. Genel olarak terörist faaliyetleri; bir grup ya da topluluk aslında üyelerinin faaliyetlerini desteklemediği halde, bu faaliyetleri bu grup ya da topluluğun ülküsel referansı veya meşruiyetinin ilkesi olarak gösteren faaliyetler şeklinde tanımlayacağız. Bazı Müslüman toplumlarda Bin Ladin kibirli Amerika'dan, daha genel olarak da küstah Batı'dan simgesel anlamda intikam almış kişi olarak yüceltilmektedir. Bu toplumlar Bin Ladin'i tapınılacak bir kahraman mertebesinde görebilirler fakat onun kendi liderleri olmasını istemezler. Onun rolü daha çok, 1960'lar ve 1970'ler Latin Amerika'sında ve Batı ülkelerinde Che Guavera'nın oynadığı role benziyor.

giriş

intihar bombacıları allah'ın yeni şehitleri



Modern dünya yirminci yüzyıl boyunca dini, bireyin özel meseleleri diyarına çekmeye gayret etti. Bununla beraber, son birkaç on yıldır, etrafını sarıp sarmaladıkları kamu alanına kafa tutan itikadın yürürlükte olan azametli biçimlaerinin dönüşüne tanık olmaktayız. Bunlar toplumu reddediyorlar, hatta ona savaş bile açabilirler.

Kadim bir zamanın yok olma tehlikesiyle yüz yüze olan yadigârlarını temsil etmek şöyle dursun, bilakis şiddet içeren bu itikat biçimleri, modern dünyanın bir parçasıdırlar. Onları üreten dinamik, var oluşumuzun siyasi ve kültürel koşullarını tayin eden dinamiğin ta kendisidir. Çoğu kez, ölümün, dünya görüşlerinde ağır basan rolüyle ayırt edilen bu itikat biçimleri hemen hemen tüm dinleri etkileseler de biz burada sadece İslam'ı ele alacağız çünkü bu satırların yazarı diğer dinler hakkında konuşacak kadar ehil değil.

Batı'da İslam ve onun eylemci biçimleri sorunu birçok nedenden dolayı ortaya çıkıyor. Bir yandan, küreselleşme geçmişteki farklı ve dışarıya kapalı medeniyetlerin bu şekilde yaşamasını zorlaştırdığı için eski bariyerler yıkılmaktadır. Yüzyıl önce, Batı'daki nüfusun büyük çoğunluğu Hıristiyan'dı. Artık bu durum değişti. Yarım yüzyıldan az bir sürede, modern dünyadaki bü-

yük değişiklikler ve farklı kökenlerden insanların karışıp kaynaşması, hemen her ülkede oldukça büyük Müslüman azınlık grupların oluşmasına neden oldu. İster Fransa (dört milyon civarında), İngiltere (bir buçuk milyon), Almanya (üç milyonun üzerinde) gibi Avrupa'nın çeşitli yerlerinde, isterse Amerika'da olsun (dört milyon civarı) Müslümanlar, artık kültürel ve dinsel manzaranın bir parçası haline geldiler. Modern medya ve iletişimin yeni biçimleri, dünyanın bir ucundan diğerine büyük nüfus hareketleri ve giderek daha da çeşitlenen diaspora'ların oluşumu sayesinde, küreselleşmiş dünya, birbiriyle ilişkili olan birtakım simgesel ve kültürel görüngüler [phénomènes] de yaratmaktadır. Bosna'daki savaş ya da Filistin topraklarındaki mücadele gibi olaylar tüm dünyadaki televizyon izleyicileri tarafından anında izlenebilmekte ve haksızlığa karşı duyulan öfke ve tiksintinin yanında neredeyse aynı anda merhamet ve dayanışma duygularını da uyandırmaktadır. Tabii bu da dünyanın çeşitli bölümleri arasındaki bariyerleri yerle bir etmektedir.

Batı'da yaşayan Müslümanların ezici bir çoğunluğu yeni ülkelerine uyum gösterip zamanla bu ülkelerle bütünleşmektedirler. Çok küçük bir azınlık, aşağıdaki çözümlemelerde incelenen özel nedenlerden dolayı, radikal bir oluşuma giderler. Bunun çeşitli nedenleri var. Başlangıç olarak, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlığını kazanmış eski sömürgelerle ilgili sorunlar (Pakistan ve Hindistan arasında ihtilaf çıkmasına neden olan Hindistan denetimindeki Keşmir'in Müslüman bölgesi [territoire]) mevcut. Ayrıca İsrail'in oluşumu ve Altı Gün Savaşları'na ilişkin sorunlar ve Sovyetler Birliği'nin çöküşü sonucu ortaya çıkan (Bosna, Çeçenistan, hatta Afganistan) sorunlar var. *Cihâd* ya da şahadetle sonuçlanan bu İslami mücadeleler, çeşitli engellere maruz kalan yeni ulusların kuruluşu ya da İran örneğinde olduğu gibi, kendilerini diğer ülkelerle savaş halinde bulan ulusların biçimlenişiyle ilişkilidir. İran, Filistin, Çeçenistan, Cezayir veya Afganistan örneklerindeki farklılıklara rağmen, aralarındaki ortak nokta, açıkça tanımlanmış bir hedefi olan İslami hareketler tarafından harekete geçirilmeleridir. Savaştıkları düşman da açıkça tanımlanmıştır. Örneğin İran'da, Irak'a karşı yürütülen savaşın amacı bir taraftan ulusal bağımsızlığı ve İslam Devrimi'nin kazanımlarını korumak, diğer yandan da Iraklı düşmanla savaşmaktı. Batı karşıtı söylem, anti-emperyalist mücadeleyi

İslam Devrimi'nin hayati meselelerinden biri haline getirdi fakat bu amaç çabucak marjinalleştirildi.

İki kutuplu dünyanın ve Sovyetler Birliği'nin çöküşünün doğrudan sonucu olarak özü itibarıyla bambaşka bir şahadet biçimi ortaya çıktı. Bu, el-Kaide biçimi şahadettir. Ulusal şahadet biçimleriyle pek çok ortak noktası bulunmasına rağmen, aktörlerine esin veren öznelliği ve dünyaya karşı duyduğu nefretle yoğrulmuş biçimi, özü itibarıyla bambaşkadır.

Burada sunulan yorumlar; konu hakkındaki metinlerin çözümlemelerine, benim Müslüman dünyada ve Fransa'da toplumbilimci ve antropolog [insanbilimci] olarak çalışırken yaptığım saha çalışmalarıma ve deneyimlerime, ayrıca 18 aydan daha uzun bir dönem boyunca Fransız cezaevlerindeki Müslümanlarla yapılan röportajlara dayanmaktadır. Bu mahkûmların bazıları terör eylemleri planlamak üzere suçun failleriyle işbirliği içine girmekten dolayı hapse atılmışken, bazıları radikal İslamcı oldukları ya da İslamcı ağlara üye olmakla suçlandıkları için cezaevindeydiler. Bu röportajlar onların davalarına bağlılıklarının ve öznelliklerini yaşama tarzlarının nasıl da kendine özgü olduğunu gözler önüne sermektedir.

Efsaneler kolay kolay ölmez: Şehitler 'Allah'ın delileri', (fr. *fous d'Allah*; ing. *Allah's madmen*) olarak tanımlanırlar. Bu şekilde davranmaları, kafayı sıyırmak üzere olmalarına ya da Batılı yaşam tarzına ayak uyduramamalarına bağlanır: Kişilik sorunları vardır ya da açıkça bizim toplumumuza ayak uydurmakta başarısız olmuşlardır. Bir başka deyişle, onlar, modern değillerdir, yani sözün özü, sorumluluk sahibi ve bağımsız bireyler olarak hareket etmekten acizdirler. Üstüne üstlük marjinalleştirilmiş ve dışlanmış oldukları için topluma başkaldırarak toplumsal ve ekonomik dışlanmışlıklarına tepki vermektedirler. Bu, Fransa'nın banliyölerinde ve İngiltere'nin fakir semtlerinde yaşayan gençler için bir dereceye kadar doğrudur. El-Kaide tarzı şehitlerin küçük bir azınlığı da kendilerini bu tanımlama içinde görebilir. Fakat örgüt üyelerinin çok büyük bir bölümü bu şekilde sınıflandırılamaz. Onların öznelliği, toplum tarafından dışlanmış ya da reddedilmiş marjinal ya da sefil durumdaki bireylerin öznelliğiyle aynı değildir. Onlar genellikle orta sınıftan gelirler ve toplumla bütünleşme konusunda ciddi sorunlar yaşamazlar. Aslına bakılırsa pek çok durumda, ortalama bir vatandaşa kıyasla

bir hayli bütünleşmiş sayılırlar. El-Kaide tarzı uluslar ötesi teröristler haline gelen İslamcı eylemciler, birçoğumuzun hayal ettiğinden de karmaşıktırlar. Onlar genellikle modası geçmiş bir şeyin temsilcisi olarak görülmüş ya da basitçe tepedeki birkaç beyin tarafından kullanılan, günümüz toplumunun karmaşıklığıyla baş edecek güçte olmayan saf yaratıklar olarak tanımlanmışlardır. Bu tanımlamalar kısmen doğru olsa bile, asıl noktayı gözden kaçırmaktadırlar. Bilakis, bu teröristleri, bir bakıma, içinde yaşadığımız dünya yaratmıştır. Onların ideali uluslar ötesi bir yeni- *ümmet* (umma) yaratmaktır ancak ona ait hayaller ve efsaneler de, sadece bizim modernitemize ait olanlar kadar belirsizdir; en azından Avrupa'da büyümüş olanlar, din değiştirenler ya da Kuzey Afrika, Pakistan veya başka bir Müslüman ülkeden gelen pek çok ikinci kuşak göçmenler arasında... Onlar bireyselliklerini çağdaş dünyayla kurulan yeni bir ilişkinin temelleri üzerine inşa ederler. Gruplarında geçerli olan mantık, bir noktaya kadar modern tarikatlarda geçerli olan mantığa benzer.

Günümüzde İslami şahadetin farklı biçimler alabileceğini göz önünde bulundururken, düşmememiz gereken iki tuzak var. Her bir olayı bağımsız ve biricik olarak değerlendirirsek ya da tam tersine, radikalleşmeyi sırf köktencilik veya İslamcılıkla tanımlamaya kalkışırsak, her iki durumda da çözümlemelerimizi defolu kılacak bir tehlike hazır beklemektedir. Elimizden geldiğince, bu aktörlerin öznelliğini anlamaya çalışacağız ve görüngübilim terimleriyle onların güdülenmelerini, niyetlerini, (fr. *intentionnalité*; ing. *intentionality*)[1] kafalarındaki dünya yorumunu ve dünyayı protesto ederken aynı zamanda kendilerini dünyaya dâhil etme yollarını açıklamaya çalışacağız. Bu katiyen onların eylemlerini ya da dünyayı tarif etme biçimlerini mazur gösteren bir görüş içermemektedir. Anlamak, haklı göstermek demek değildir. Anlama gayreti göstermeyen ve onların öznelliğini daha baştan mahkûm eden ya da geleneksel veya modern-öncesi bir bakışa sahip bir toplumbilim [sosyoloji] ya da insanbilim [antropoloji] bizi hiçbir yere götürmez, çünkü modern dünyamızın rahatsızlıklarını ciddi olarak düşünme fırsatını imkânsız kılar. İkinci tuzaksa İslami olduğunu iddia eden tüm radikal eylem biçimlerini "İslamcılık" olarak sınıflandırmaktır.

Bu çalışma benim 1977 – 1991 yılları arasındaki İran deneyimime ve 1992'den itibaren Fransa ve bazı Ortadoğu ülkelerinde

yaptığım saha çalışmalarına dayanmakta olup, öznelliğin aşırı biçimlerini anlamamıza katkı sunma amacını gütmektedir. İslam arka perdeyi sağlamaktadır. İslami tanrıbilime [teoloji / ilahiyat] ve insanbilime yapılan göndermeler bir yere kadar dinsel radikalizmlere bir çeşit meşruiyet kazandırmaktadır fakat biz bunun ötesine geçip dinle modern yaşam koşulları arasındaki etkileşime bakmalı ve yeni öznellik biçimlerinin İslam'ı tahmin edilemeyen istikametlere doğru yönlendirme şeklini incelemeliyiz.

şahâdetin iki biçimi

Müslüman toplumlarda şehîd [şehit] olan kişi, kahramanla evliya arasında bir figürdür. Evliyalar hem Şii hem de Sünni İslam'ın halk arasındaki biçimlerinde mevcuttur. Fakat geleneksel Sünni mezhebinde evliya yoktur: Allah'la kulları arasında bir aracı olamaz. Hiç çekinmeden ifade edilebilir ki, Peygamberin kendisi dahi bir âdemoğlundan fazlası değildir. Evliyalık anlayışı, kardeşlik örgütlenmeleri, zaviyeler ve Murabıtçılık[2] kadar yerel görenekler tarafından da el altından ileri sürülmüş ve desteklenmiştir: Bunun için de evliyalığın, *bereketi* ya da serveti arttırma, hastalıkları önleme ve iyileştirme ve daha genel olarak inananların dileklerini yerine getirme becerisiyle hayatı mübarek kılmasına göndermede bulunulmuştur.

Şii mezhebindeki on iki imam Katolik dininde var olan azizlere eş bir mertebededirler.[3] Kişiyle Tanrı arasındaki aracı olarak hareket ederler, çünkü Peygamberin damadı ve kuzeni Ali dolayısıyla Peygamberin soyundan gelmektedirler. Şehit olan kişi evliya değildir fakat kutsal bir şekilde öldüğü için evliyalarla kıyaslanabilir ve Cennette onların yoldaşı olabilir. Şehit olmakta ayrıca kahramanca bir yan da vardır fakat bu kahramanlık dünyevi değildir. Şehit, ahrette ödüllendirileceği mantığının hükmü altında, yüce bir dinsel amaca bağlıdır. Sünni şehit, *cihâd*'ta görev alarak 'Tanrı yolunda' ölen kişidir. Şii İslam'da şehitler, benzer tarihi nedenlerle, Güneydoğu Avrupa'daki trajik azizlerle ortak özelliklere sahiptirler.[4] On ikinci imamın 874 yılında Gaybete çekilmesinin [gizlenmesinin] akabinde evliyalık örneklerinin ortaya çıktığı dönemden beri, Şii cemaatler genellikle zulmün mağdurları oldular ya da daha da önemlisi, onlar, kendilerini Sünnilerin uyguladığı zulmün mağdurları olarak algıladılar. Aynen Balkanlar'da olduğu gibi, Şii şehitler de geleneksel olarak bir

çile mezhebinin nesnesidirler. Kutsal bir ölüm için daha fazla talip yaratma anlamında 'şehitler yaratma' olgusu ise, toplumsal modernleşmenin buna bir son vereceğini öngören dünyevileştirmenin [sécularisation] klasik kuramlarına rağmen, modern dünyada gelişme kaydetmiş bir faaliyettir.[5]

Yeni şehitlerin ortaya çıkışı Müslüman toplumlardaki geleneksel yapıların yeniden ortaya çıkmasının bir sonucu olmadığı gibi bunu belli toplumların modernleşmeye itiraz etme isteğiyle ilişkilendirmek daha da zordur. Yeni şehitler aslında, bazen aşırı ya da hastalıklı (pathologique) da denebilecek biçimde, gelenekten azat oluşun yeni figürleridir. Bir geleneği sürdürdüğünü iddia eden meşruiyet biçimlerini benimseyip desteklerler fakat aynı zamanda onu gerçek dünyada marjinal hale getirirler. Din toplumbilimcileri için klasik bir sorun haline gelmiş olan bir aykırı kanıyla (paradoxe) uğraşıyoruz; cemaat yaşantısının geleneksel biçimlerinden kopmuş ve fakat bu kopuşu eski İslam'ın daha 'otantik' bir meâlinin (*version*)[6] arkasına saklamaya çalışan yeni bir itikadın aykırı kanısıyla 'İslamcı' olarak adlandırılan görüngüye ait yeniliğin büyük bir kısmının temelinde yatan, dinsel geleneğe ait sicilin, bizzat bu geleneğin altını oymak amacıyla ikircikli kullanımıdır.

Şayet şahadeti kutsal bir dava için canını feda etmek olarak tanımlarsak, bu birçok dinde özellikle de İbrahimî dinlerde mevcuttur. Hem Hıristiyanlık ve hem de İslam'da şâhidlikle [témoignage: tanıklık] ilişkilendirilir ki bu da haksızlığa ve zulme karşı mücadele fikriyle bağlantılıdır. Bırakın İslam'ı, Sih dininde dahi ikisi arasında sıkı bir bağ vardır. Bu bağ, haksızlığın Tanrı'yı tanımayı reddetmekten kaynaklandığı fikriyle ya da zalimin inançlara karşı gelen kişi, kâfir olduğu düşüncesiyle oluşturulmuştur. Bu nedenle dalâlete ve kâfirliğe karşı yürütülen kavga, şahadetin biçimleri olarak algılanabilir çünkü dinin saflığını bozanlarla ölümüne mücadele etmek, zorbaları ve zalimleri teşhir etmekle el ele yürütülen bir mücadeledir.

Şayet eylem şekillerine bakarsak, iki çeşit şahadet teşhis edebiliriz. Birincisi savunma amaçlı şahadettir. Onun amacı inançsızlara ve zalimlere karşı amansız bir mücadele sürdürmek değil, fakat şahit olmaktır; ölüm halinde bile, şiddet içermeyen bir karşı koyma tavrıyla inançsızlara ve zalimlere kafa tutarak davalarının erdemliliğine şahit olmak. Hıristiyan şehîdler bunun klasik

örnekleriydiler: Şiddet eylemlerini reddettiler, fakat Roma Valisi ya da İmparatorunun resmi dini izlemelerini salık veren emirlerine uymayı da reddettiler. Hıristiyanlık savunma amaçlı şahadeti destekleyen tek din değil. Budizm de ona başvurur, 1960'lar Vietnam'ında Budist keşişlerin askerî hükümeti protesto ederken kendilerini kurban etmeleri örneğinde gördüğümüz gibi.

İkinci çeşit şahadet ise doğası gereği saldırgandır. İnanan kişinin, zalim ya da imansız olarak addettiği kişilere karşı, etkin ve gerekirse şiddet içeren bir mücadele yürütmesini içerir. Kendini feda etme, iki tarafın da kazanamayacağı bir kavgada düşmanı imha etme arzusunu belirtir.

Her iki çeşit şahadet de kendini feda etme fikrinden esinlenseler bile, özü itibarıyla ikisini birbirinden farklı kılan kendilerine özgü eylem biçimleri vardır.

savunma amaçlı şahadet

Şehîd (martyr), marturos ve martures'e dönüşen Yunanca *martur* sözcüğünden türemiştir. Asıl anlamı 'şâhid'tir [şahit: tanık]. Bu tabir Yunan mahkemelerinde kullanılmıştır. MS ikinci yüzyıla kadar bir dava uğruna ölmek anlamı taşımamıştır. Sözcüğe bu yeni anlamın yüklenmesiyle, eski anlamı olan mahkemede doğrulamak (tanık olmak) zamanla bulanıklaştı ve yeni anlam eskisinin yerini aldı. Bu demek değildir ki Hıristiyanlar arasında şehit olma isteği ikinci yüzyıla kadar var olmadı. İkinci yüzyılın başındaki Antakyalı Ignatius (fr. *Ignace d'Antioche*; ing. *Ignatius of Antioch*) gibi pek çok örnek mevcuttur. O, ölüme âşık olup, çekeceği işkenceleri sevinç içerisinde dört gözle bekledi.[7] 'Şehit tesiri' tabii ki vardı, onun anlamsal özelliğini tümüyle kapsayacak bir kelime olmamasına rağmen.

Hıristiyan şahadet kavramı Roma İmparatorluğu'nda ortaya çıktı ve başından itibaren tarihsel ve kültürel durumla yakından bağlantılıydı.[8] Onun meydana çıkışı Romalılar açısından hayret verici ve anlaşılmazdı. Stoacı İmparator Marcus Aureleus (fr. Marc Aurèle) aklı olan varlığın nasıl olup da 'akıl dışı intiharı' gerçekleştirebildiğini merak edip durdu, özellikle de öldürücü darbeyi başka birilerinin vurmasına yol açarak.

Putperestler, Hıristiyanların peşinden koşarak gittiği gönüllü şahadeti, aklını kaçırmanın bir işareti olarak gördüler. Bile bile kışkırttıkları Vali ya da İmparatorun gazabını üzerlerine çekip

gözü kapalı bir şekilde ölüme koşan bu insanlar onları şaşkına çevirdi. Onlar için kurban kesmek istememelerini anlayabilirlerdi ancak abartılı bir şekilde ve öldürülmek amacıyla kurban kesmeyi reddedenleri örnek alarak hareket etmeleri tamamen akıl dışıydı.[9]

Roma İmparatoru Diocletian (fr. Dioclécien) döneminde yazan Kayseri'li Eusebius'a (fr. Eusèbe de Césarée; ing. Eusebius of Caesarea) göre ilk şehit İmparatorun huzurunda tanrılara kurban sunmayı reddeden Procopus'tu (fr. Procope).[10] Sadece bir tek Tanrı'yı tanıdığını ve O'nun için kendini kurban etmeye hazır olduğunu söyledi. Bunun üzerine kafası kesildi. Şehitler bazen valilerin kurban kesmelerini fiziksel olarak önleyecek kadar atılgandılar. Genç Apphianos buna bir örnektir: Vali Urbanus *libation*[11] âdetini yerine getirirken Apphianos onun yanına gidip sağ elini tuttu ve onun gıyabi kurban kesme törenine engel oldu. Daha sonra da onu, yaptığı işteki hatayı görmeye ve putlara kurban sunmaktan vazgeçmeye davet etti. Eusebius'a göre Valinin maiyetindekiler onu vahşi hayvanlar gibi parçaladılar. Romalı otoritelerin gözünde şahadetin dine saygısızlık boyutu, onun, başkalarını kendi dinlerine çevirerek Hıristiyanlığı yaymayı amaçlayan gösteriş yapma ihtiyacıyla yakından ilgiliydi. Şehit gruplarının kınanması ölümlerini daha da etkili kıldı. Eusebius'a göre Pamphilus, 310 yılının Şubat ayında on bir yandaşıyla birlikte şahadeti tattılar. On iki kutsal bir rakamdı çünkü Hıristiyanlar Hz. İsa'nın on iki Havarisi olduğuna inanıyorlardı. On iki kişi hapiste iki yıl geçirdiler ve bir kaç Mısırlı Hıristiyanlarla birlikte öldürüldüler.

Kadınlara şehit olma olanağı tanınması Hıristiyan dininin bir başka özelliğidir. Kadınlar azınlıktaydı fakat putperestlikteki (fr. païen; ing. pagan) tanrıların meşruiyetine meydan okuyacak kadar gözü pektiler. Valentine buna bir örnektir.[12] Bir Roma mahkemesi tarafından kendi canını kurtarmak için tanrılara kurban sunması tembih edildi. Bunu reddetmesi üzerine onu zorla kutsal sunağa sürüklediler. İtaat etmektense mangalı devirdi. Bunun üzerine işkence edildi ve öldürüldü.

Hıristiyan şahadetine bazen mucizeler de eşlik ediyordu. Bir defasında, Hıristiyanların defnedilmesi reddedildiğinde –cesetlerinin kalıntıları etrafa saçılıyor ve vahşi hayvanlar tarafından parçalanıp yenilmeleri için öylece bırakılıyorlardı– yağmur yağ-

dı ve damlalar tapınak sütunlarının taşları üzerine düştü. Söylentiye göre toprak ağladı çünkü inananlara verilen bu ağır cezanın saygısızlığına tahammül edemedi.

Sözün kısası Hıristiyan şahadeti, dinsel konularda Sezar'a boyun eğmeyi reddetmek olarak nitelendirilir ve sonuçta da nasibine düşen otoritelerin buyurduğu ölümdür. Buna rağmen, içinde ölümü barındıran tüm davranışlar gibi, bir takım sınırların varlığı söz konusudur. Ölüm artık bir günahın dolaylı sonucu değil, kendi içinde bir son haline gelmiştir. Haddi zatında, şahadet ölme tutkusuna dönüşmüştür. Sadece doğru olmayan bir dinin reddine şahitlik etmek değil, aynı zamanda bir gözyaşı vadisi olan bu dünyayı terk etmek için 'yanıp tutuşmaktır' (bu deyim ilk Hıristiyan şehîdler ve aynı zamanda yirminci yüzyıl İran'ındaki Şii şehîdler tarafından da kullanılmıştır).[13] Şehîd bu dünyayı küçümser ve onun sahtekârlıklarını reddeder. 'Ölüme susamak' (*tês maruriasr epithumia*) deyimi, İranlı şehîdler tarafından da kullanılmıştı (*teşne-i şahâdet*) [şahadete susamış].

Bu nedenle manadaki değişme, bir anlamda şahadetin kendi içinde saklı. Şahadet, bir zamanlar dinsel bir ideale hizmet ederken gönülsüzce ölme olasılığıyken, zamanla arzulanan bir ölüm şekline dönüşmüştür çünkü şehîd olan kişiye Cennet'te şanlı, şerefli bir yer garanti eder. Şahadeti haklı çıkarma gerekçeleri daima bu dünyanın beyhudeliği, vefasızlığı, burada yaşamanın umutsuzluğu ve başka bir yerde (Tanrı'nın seçilmiş kullarının yaşadığı Cennet'te) Allah'ın kutsanmış kullarına katılmak için bu dünyayı terk etme emeli olmuştur. Başlangıçta Roma'daki çoktanrılılığın meşruiyetine Hıristiyan meydan okuması ya da hakiki dine karşı çıkan bir otoriteye meydan okuma iken (İran'da da devrimci Şii şahadeti), harici bir failin (Hıristiyan şehîd için Roma otoritelerinin ya da İranlı şehîd için Irak ordusunun) ellerinde gerçekleşecek bir intihar arayışına dönüştü. Bu fail şeytanlaştırılır fakat aslında o, öldürdüğü şehitle birlikte dolap çevirir.

Şahadet, olağan tepkilerin karşıtını yaratır. Normalde ölüm korkuya ve üzüntüye neden olur. Fakat metinler şehitlerin ışık saçan neşelerinden, hoşnut gülümsemelerinden ve hatta infaz anındaki gülüşlerinden bahsederler. Bütününde, şahadet edebiyatı şehitlerin itidalinden ve ölüm için yanıp tutuşmalarından, içlerinden kopup gelen mutluluğun yansımalarından ve hatta

bazen zafer sevincinden bahsederler. Bu davranış biçimi yirminci ve yirmi birinci yüzyıl İranlı, Lübnanlı ve Filistinli şehitlerde de gözlenebilir.

Temel nokta şu ki, ölmek için kasıtlı bir dileği ifade ettiği derecede şahadet, şehidin Şeytani güçler tarafından zulme maruz kaldığına inandığı durumlarla ilişkilidir. İlk Hıristiyanlar için zulmün anlamı, Roma'nın, Hıristiyanlığı baskı altında tutmasıydı –ya da en azından Hıristiyanlığı seçenlerin deneyimi bu oldu. İran örneğindeyse, Şeytani güçlerin zulmü, Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin'in şahsında cisimleşmiş olan Batı'nın zulmü anlamına geliyordu. Şayet 'yakıcı arzu [bir istekle yanıp tutuşmak]' zalim üzerinde odaklanmışsa, şahadet ayrıca daha ileri bir 'patolojik' [illetli] özellikle nitelendirilebilir. Ölüm, şeytanın icracısı tarafından gerçekleştirilmelidir ki hem kendisine lanet getirsin hem de şehit olan kişinin dileğinin gizliden gizliye yerine gelmesini sağlarken aynı zamanda onu yüceltsin. Bowerstock bize Antakyalı Ignatius örneğini verir. Ignatius ona zulmedenlerin ellerinde ölmek için aşırı bir istek sergiler. Yakıcı arzu ancak başka bir kişi tarafından karşılanabilir. Eğer intihar olarak tanımlanmayacaksa, ölüm cezası sulh yargıcı ya da Roma Valisi tarafından verilmelidir. Bu yüzden, şahadetin oluşturduğu ilişki üçlüdür; can vermesi gereken kişinin kendisi, onun canını alması gereken üçüncü şahıs ve kurbanı kabul etmesi gereken Tanrı.

Roma İmparatorluğu'nda üçüncü yüzyılda ve dördüncü yüzyılın başında şehîd olarak ölmek arzusuyla yanıp tutuşanlar öylesine arttı ki, ilahiyatçılar bu duruma müdahale etmek zorunda kaldılar. İnancı koruma arzusu ve sahte bir dini zorla kabul ettirmeye çalışmak isteyenlerle girişilen mücadele meşru olsa da, ölmek için bilinçli bir istek duymak ve kutsal bir ölüme susamak küfür addedildi. Augustine bu tarz ölümü kınayıp, şehitlerinki de dâhil bütün insanların yaşamlarını kastederek, şu emri verdi: 'Öldürmeyeceksin.' Bundan sonra, kişinin kendini öldürmesi cinayet sayıldı; 'çünkü kendini öldürmek bir insanı öldürmektir.'[14]

Bir şeyi en uç noktasına kadar götürme mantığıyla, şehîd, inancının meşru savunusunun, canını feda etme anlamına geldiğini iddia eder ve daha sonra da onu meşrulaştırabilecek koşullardan oldukça bağımsız bir ölüm arayışına girer. Bu diyalektik günümüzde hâlâ geçerlidir. Trajik koşullar şahadet düzeneğini harekete geçirebilir. Ölümün cazibesinin, daha önce ölme tutku-

sunun dizginlerini elinde tutan dinsel mantıktan genellikle koptuğu bir an gelir ve dinsel amaçla ilgisi kalmaz. Bu durumlarda, ölüme tutku dolu bir aşk besler ve kendimizi yok etme isteği duyarız ve bu duygular ölümü göze alarak kutsal bir davanın meşruiyetini sağlama arzusunun yerini alırlar.

saldırgan şahadet

Saldırgan şehit, din tarafından onaylanmış meşru bir şiddete başvurarak düşmanı yok etmek arzusundan esinlenir. Bu mücadele kâfir ve zalim düşmanı öldürmeyi içerir. Müslümanlıkta ve diğer dinlerde şahadete esin veren bu fikir, milliyetçiliğin de esin kaynağı olabilir: Tıpkı Sri Lanka'daki Tamil Kaplanları'nın, Birinci Dünya Savaşı'ndaki vatanseverliğinde ya da 1789 devriminde olduğu gibi.[15]

Sih dininde şahadet, İslami şahadetle inkâr edilemez benzerlikler gösterir. Beşinci guru olan Guru Arjan'ın şehit olması 1606'da Sih dininin askerileştirilmesine yol açtı. Dokuzuncu Sih yöneticisi olan torunu Guru Tegh Bahadur, onuncu ve son Guru Gobind Singh'in 1699'da kurduğu militan Halsa seçkin tabakasının yaratılmasının önünü açtı. Sih şahadetini belirten terim Arapça deyimle aynıdır ve Farsçada da aynısı kullanılır: *Şehîd* (çoğulu: *Şuhedâ*). Bu terimin İslam'da da üst üste geçmiş iki anlamı bulunur.

Bir taraftan, dökülen kandan dolayı kişiyi Tanrı'ya yaklaştıran kurban (Arapçada *kurban*) fikri var: *Kurb* (yakınlık) düşüncesi *kurban* sözcüğünün içinde saklıdır. Sih şahadetinde, birinciden bağımsız olarak –İslam'da da olan– ikinci bir düşünce merkezidir: Baskıya karşı mücadele ve adaletsizliğe karşı yürütülen kavgada ölerek şahitlik etmek. Bu iki fikir birbirini takviye eder. Din aşkına canını feda etme dinsiz zalimlere karşı mücadelenin bir parçasıdır. *Şehîd*, trajik koşullar altında adaleti (dharma) korumak için ve dininin doğruluğuna tanıklık etmek için kanını döker. Direnişin ülküsü, kutsal bir davanın hizmetinde ölmek anlamını verecek kadar genişletilmiştir.

I

intihar bombacıları allah'ın yeni şehitleri

islam



'Şahadet' teriminin (*'şahâdet' 'şehîd*'ten; 'martyre' 'martyr'den türemiş) İslam'da tuhaf bir kaderi olmuştur. Kuran'daki anlamı kutsal bir ölüm değil, şahit (şâhid: tanık / fr. témoin) olmaktır. Allah için ölmekten söz edildiğinde başka terimlere rastlarız: 'Allah uğruna katledilmek' (II: 154), 'Allah uğruna savaşmak'(4: 74), ya da 'Allah uğruna evlerinden kaçtılar ve sonra öldüler veya katledildiler' (XXII: 58). 'Allah uğruna' (*fî sebîl İllah*), sonradan şahadet (*şahâdet*) olarak tanınan kavramı isimlendirmek için kullanılan başlıca terimdir.[1]

'Şâhid' [şahit: tanık] (*şehîd*) kavramının açık bir şekilde 'kutsal ölüm' anlamını alması ve Yunan düşüncesindeki hem 'şâhid' hem de 'şehîd' anlamlarını çağrıştırması büyük olasılıkla yedinci yüzyılda Müslümanların Filistin'i fethinden sonradır. Şehit sözcüğü, savaş alanında kâfirlerle savaşırken ölen ve öteki dünyada kendilerini büyük mükâfatların beklediği Müslüman şehitlere atıfta bulunur. 'Şâhid olma'nm altında yatan anlam, şehidi, kutsal bir ölümün elebaşısı haline getirdiği gibi aynı zamanda inancının doğruluğunun şahidi [tanığı] yapar.

Hıristiyanlıkta kutsal ölümün kabulü, Tanrı inancının içtenliğini ve davasının haklılığını insanların gözleri önünde doğrulamak için yapılan bir şâhidlik eylemiydi. Aynı ikiz anlam İs-

lam'da da bulunur. Yine de Müslüman *şehîd*, Hıristiyan *marturos*'tan temel bir farklılık gösterir. Hıristiyanlıkta, Hıristiyan kişi, ona kendi dinini zorla kabul ettirmeye çalışan güç sahibi bir şahsın iradesine itaat etmeyi reddettiği için ölür. Hıristiyan, onu kendi dininde yemin ettirmek isteyen Romalı putperesti ölüm cezasına çarptırmaya çabalamaz. Onu sadece, bir Hıristiyan olan kendisini, kendi dininin emirlerine karşı gelmeye zorlama hakkından mahrum eder. İslam'da ise şahadet, Allah'ın dinine karşı gelen düşmanla savaşmanın sonucu gerçekleşen ölümdür. Müminin şehîd olmasına neden olan şey Allah uğruna ölmesidir: "Kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse biz ona yakında büyük bir mükâfat vereceğiz." (Nisâ, 74).

Kuran'ın Suudi'lerin onayladığı resmi Fransızca çevirisine göre bu sure şöyle okunmalıdır: "Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşırlar, öldürürler, ölürler. (Bu) Tevrat'ta, İncil'de ve Kuran'da Allah üzerine hak bir vaaddir. Allah'tan daha çok sözünü yerine getiren kim vardır! O halde O'nunla yapmış olduğunuz bu alış verişinizden dolayı sevinin. İşte bu, gerçekten büyük kazançtır."[2] (Tevbe, 111)

'Davaları uğruna savaşacaklar, katledecekler ve katledilecekler.' 'Tevbe' suresindeki bu en önemli ibare, İslam'daki şahadetin, kuramda yer alan, gerekçesidir. 'Katledecekler veya katledilecekler ve onlara 'Bahçe'[3] vaat edilmiştir. Daha önce de söylenmiş olduğu gibi, bu temel metin, daha sonra 'kutsal ölüm' fikrinin temel kavramları olan 'şehîd' ya da 'şahâdet' ifadelerini kullanmamaktadır. Bununla birlikte 'Tanrı yolunda' kutsal bir şekilde ölme fikri kesin ve açık olarak belirtilmiştir ve İslam'da çeşitli gelenekler tarafından benimsenecekti.

Hıristiyanlıkta, fiziksel şiddeti otorite sahipleri uygular ve Hıristiyanlar ona eşit bir şiddetle karşılık vermezler; İslam'da ise Allah'ın düşmanlarına karşı mücadele meşru şiddetle ayırt edilir ve kişi katledebilir ya da katledilebilir. Düşmana hiçbir imtiyaz sunulmaz ve vuruştuğunda cezasız kalmasına izin verilmez. Şayet Tanrı'mn savaşçısı katlederse Tanrı tarafından ödüllendirilecektir; şayet katledilirse Cennet katında yeri hazırdır. Burada, şahadet Hıristiyanlıktaki anlamından tamamen farklı bir anlama bürünür. Müslümanların şiddet kullanması meşrudur ve kişinin kaderi 'Tanrı uğruna' verilen mücadelenin sonunda belli olacak-

tır. Şiddet artık tek taraflı değildir; sadece düşmandan gelmez ve şiddet, ona meşru olarak ve inancının emirleri doğrultusunda başvuran mümin tarafından kabul edilmiştir.

Bu nedenle, şahadet aşağıdaki gibi özetlenebilir:

- Tanrı uğruna mücadele eden kişi muazzam değerlidir.
- Mücadele sırasında ölen kişi şehit olur ve Cennet'e gider.
- Şahadet, savaş alanında (ya da benzer koşullarda) onu etkisiz hale getirmek ya da öldürmek amacıyla karşı karşıya kalınan düşman tarafından –düşmanın ellerinde ölmek istenmese de– öldürülmenin kasıtsız sonucudur.
- İdeal bir şahadette, Müslüman etkin bir bağlılık sergiler. Öldürülecek ya da ölecek, Allah'ın dini için tehdit oluşturan kâfirlere ve imansızlara karşı meşru şiddet kullanacak.
- Hıristiyanlığın tersine İslam, düşmana karşı fiziksel şiddet kullanmayı reddetmez. Aksine, ancak 'kâfir' ya da müminden birisinin ölümüyle sonuçlanabilecek bir savaşta düşmanı etkisiz hale getirmek veya öldürmek konusunda açık bir niyet vardır.

cihâd: kutsal savaş

İslam'da şahadet Hıristiyanlıktaki eşdeğerinden farklıdır çünkü uygulanan şiddet karşılıklıdır. Kendi alanında yine bir ilk fikir olan *cihâd* veya kutsal savaşla yakından bağlantılıdır. Cihat fikriyle Hıristiyanlıktaki haçlı seferleri fikri arasındaki temel fark, cihadın İslam'da dinsel bir dayanağının olması, 'Haçlı Seferleri'ninse Hıristiyanlıkta hiçbir dinsel dayanağının bulunmamasıdır. Hıristiyanlar tarafından cebren alman paralara ya da yaptırılan işlere dayanak gösterilmesine rağmen ve sonradan Güney Amerika kıtasında ve başka yerlerdeki Yerlilere Hıristiyanlığı kabul ettirmek için bahane olarak kullanılmasına rağmen, Haçlı Seferleri dinsel bir dayanaktan yoksundur.

Cihâd fikri ilk olarak İslam'ın Arabistan'da kabile savaşlarını ideolojik zemine oturtmasıyla ortaya çıktı.[4] Farklı dinsel gruplar arasındaki heterojen yapının (Yahudi, Hıristiyan ve putperest) ve farklı çıkarların sürekli çatışmaya neden olduğu Arabistan'da değişik kabileler arasında daima süre giden savaşlar vardı. İslam bu tür savaşlara dinsel bir içerik vererek, onlara tek bir anlam yükledi. Başlangıçta, *cihâd*'ın anlamı az çok değişikliğe uğradı.[5]

İslam'ın zaman içerisinde oluşturduğu evrensellik, kabile rekabetini ve kabileler arası ekonomik mücadelenin sınırlarını aştığı için, zamanla 'Tanrı uğruna' anlamını ifade eder hale geldi.

Daha önce de bahsedildiği gibi, şahadetten Kuran'da bu şekilde söz edilmemesine ve İslami öğretinin bünyesine daha sonraları ilave edilmesine rağmen, İslam'da kutsal savaş ve şahadet arasında yakın bir ilişki vardır. Hukuk ilminin (fıkıh) ilgi alanı dışında çok az öneme sahip olduğu için, klasik metinler bu konuda fazla bir bilgi sağlamıyorlar. *Cihâd*, dünyanın iki kısma bölünmesiyle ilişkilendirilmişti: İslam bölgesi (*dâr ul-İslâm*) ve savaş bölgesi (*dâr ul-harb*). Şafii mezhebi Müslümanları antlaşma bölgesi (*dâr ul-'ahd*) denen bir üçüncü bölgeden de söz ederler ki bu bölge Müslüman olmayanlarla bir barış antlaşmasının imzalandığı bölgedir.[6] Müslüman olmayanlar Müslümanlarla bir ateşkes imzaladıklarında ve onlara vergi (*haraç*), ödediklerinde onların toprakları barış bölgesi (*dâr us-sulh*) sayılırdı.

Cihâd, Müslüman olmayan bir saldırgana karşı İslam'ı savunmak için de ilân edilebilir. Böyle durumlarda buna katılmak, her Müslüman'ın kişisel yükümlülüğüdür (*farz-ı 'ayn*). İslam'ın dünyaya yayılmasını sağlamak amacıyla bir *cihâd* ilân edildiğinde, bu ortak bir görev (*farz-ı kifâye*)[7] ve tüm cemaat için bir zorunluluk haline gelir; bir Müslüman kişisel olarak savaşta yer almama kararı alabilse de cemaate mal ve hizmet sağlayarak yardımcı olmalıdır.

Kısaca, *cihâd* adına savaşta, savunma savaşı ve saldırı savaşı arasında temel bir fark vardır. Bu nedenle Halifeliğin ya da Sultanlığın yayılması sırasında, kutsal savaş, mümin kişinin görevi değildi, o, askerî yükümlülüklerini Müslüman bir orduya devredebilirdi, ta ki on dokuzuncu yüzyıla kadar. Bu yüzyılda ise, Müslüman toplumların Avrupa ordularının hâkimiyeti altına girmesiyle birlikte, özellikle de Avrupa hâkimiyetinin ilk dönemlerinde Avrupa'nın sömürgeciliğine karşı mücadelenin siyasal-dinsel bir şekil almasıyla, *cihâd*'ın geri dönüşünü görürüz.[8] Gerek on dokuzuncu yüzyıl sonları Orta Asya'da olsun, gerekse yirminci yüzyıl başlarında İran'ın, Kuzey Batı eyaletlerindeki Rusya egemenliğine karşı mücadelesi sırasında olsun, Müslüman olmayan yabancılara karşı yürütülen savaş *cihâd*'a başvurarak haklı çıkarıldı.

Cihâd hakkındaki her tartışmanın, radikal akımlar tarafından

genellikle küçümsenen fakat radikal İslam'ı reddeden yeni gizemci akımlar tarafından şiddetle vurgulanan bir ayrımı daha yapması zorunludur. İran'daki Mucahid Şabestari ve Abd ul-Kerim Suruş gibi yeni reformcular buna örnektirler. Bu örnekte, gelenekten esinlenerek daha küçük bir *cihâd*'la (*cihâd-i asğar*) daha büyük bir *cihâd* (*cihâd-i ekber*) arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Biri mümin olmayanlara karşı savaş olarak görülmekte, diğeri ise müminin kendi nefsinin Tanrı'nın emirlerine itaat etmeme eğilimine karşı verdiği savaş olarak görülmektedir. Bu tür bir *cihâd*'tan söz edenler esas olarak gizemci Müslümanlar arasında bulunmaktadır ki onlar Allah'la birleşmelerini sağlayacak ruhsal bir arınmanın peşindedirler ve bu yüzden de Allah aşkına ölmekten korkmazlar –genellikle de kendilerini 'Allahsız' olarak nitelendiren diğer Müslümanlar tarafından öldürülmekten.[9]

Cihâd'ın gizemci şekli, aslında esas görevi Tanrı'nın emirlerine itaat etmeyip günah işleme eğilimine üstün gelmek olan Ego'ya hitap eder. Bu bakış açısına göre, özne, Şeytan gibi, Tanrı'ya baş kaldırmaya meyillidir. Öznenin isyankâr Ben'i [Ego'su] (*nefs-i emmâre*)[10] onu Tanrı'yla bütünleşmekten alıkoyar. Toy kişi (*sâlik*), Tanrı'yı kucaklamak ve O'nunla bütünleşmek için bu isyankâr *nefs*'ine karşı savaşmalıdır. Savaş kişinin kendisiyledir, bir dış düşmanla değil. Radikal eğilimler içinse, dış düşman esastır, kişinin kendisiyle olan savaşı ikincil önemdedir. Bu militan bakış açısına göre kişinin kendisi, iç huzura erişmek için Tanrı uğruna verdiği mücadeleyi ve feragati terk etmesini salık veren bir kayıtsızlıkla güdülenir. Mümin hem kâfir düşmana karşı yürütülen mücadeleye katılmalı, hem de en yüce fedakârlığa hazırlanmak için kendi benlikçiliğinin [fr. *son propre égocentrisme*; ing. *his own egotism*] üstesinden gelmelidir.

Böylece, *cihâd*'a ait iki farklı sicilin (bene karşı ve düşmana karşı) nasıl farklı ifade edildiğini görürüz. İslami radikalizme göre Müslüman, inançsız düşmanla savaşmalıdır ve bunu yapabilmek için de özveride bulunmaya hazırlıklı olmalıdır. Gizemci sükûtçuluk için, düşmana karşı verilen savaş dış dünyanın gerçek-dışılığının (*mecâzî*) bir parçası olmaktan öte bir şey değildir. İnanan kişi, farklı mertebeleri (*makâmât*) [makamlar] tırmanarak ruhaniliğin daha yüksek kademelerine ulaşmak için kendini ruhsal arınmaya adamalıdır. *Cihâd*'ın bu iki şekli İslam'da bir arada bulunmuş ve aralarındaki husumet genellikle iç mücade-

lelere yol açmış ve Sûfî gizemcilerin sürgünüyle sonuçlanmıştır, fakat genellikle İslam düşünürleri, sükût yanlılarını ve gizemci görüşü reddederler. Bazen, şehidin sadık aşkındaki gizemci eğilimleri, Tanrı adına şahadete dönüştüren Humeyni'de olduğu gibi radikal düşünürlerde bu iki çeşit cihadın bir birleşimini bulabiliriz. Tanrı sevgisi, şahadet yoluyla O'nunla bütünleşme (*fenâ fî 'llah*) ateşini içe düşürür.

kuran ve cihâd

Kuran çok boyutlu bir kitaptır. İçinde, Tanrı'nm bağışlayıcılığını ve iyiliğini öven sureler buluruz ki bu sureler inancın ruhani bir meâlini verirler ve başka sureler de vardır ki Tanrı'nın gazabını ve O'nun günahkârlara hazırladığı cezaları vurgularlar. Aynı çok boyutluluk Eski Ahit'te de bulunur.

Kuran'ı, ulemaların yüzyıllar boyunca çeşitli konularda vardıkları görüş birliği ya da Peygamber'e atfedilen sözlere (*hadîs*) dayanan geleneklere (*sunna*) [sünnet] ait bağlamdan koparırsak, belli *sûreler* modern duyarlıkları incitebilir (Eski Ahit'in de yaptığı gibi). Bu da, kendilerine esas olarak Kuran'ı temel alan Allah'ın dininin radikal meâllerinin, niçin İslam içerisindeki pek çok eğilimden daha fazlası olmadıklarını ve katiyen tek eğilim ya da bu dinin tek mümkün yorumu anlamına gelmediğini izah eder. Bu eğilimler Kuran'daki belli sureleri diğerleri pahasına öne çıkarırlar. Allah'ın dininin *cihatçı* boyutunu vurgulayanlar genellikle *Tevbe* (fr. *Repentir*; ing. *Repentance*) suresinin 29. ayetine başvururlar: "Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle *cizye* verinceye kadar savaşın."[11]

Bu *sûre* 'kitabı olan insanları' [*ehl-i kitâb*] kasteder, bir diğer deyişle Yahudiler, Hıristiyanlar ve bazılarına göre, Zerdüştiler ki belli İslami geleneklere göre, onlara da kutsal bir kitap inmiştir. Kitabı olan insanlar cizye vermeye ikna oluncaya kadar savaşmayı salık vermektedir. Diğerlerinden bağımsız olarak alınırsa, bu sure Müslüman olmayanlara karşı tek bir amaçla savaş açılmasını haklı çıkarmak için kullanılabilir.

Bununla birlikte Kuran'daki diğer sureler bu ayetin etkisini hafifleten bir açıklama eklerler. Örneğin, '*Bakara*' (fr. *La Vache*; ing.*Cow*: İnek) suresinin 190. ayeti der ki: "Size karşı savaş açan-

lara, siz de Allah yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin, çünkü Allah aşırıları sevmez." Sadece savaşanlarla savaşılmalıdır.

'*Hac*' (fr.; *Le Pèlerinage* ing. *Pilgrimage*: Göç) suresinin 39. ayetinde *Cihâd*'tan bahsedilir: "Kendileriyle savaşılanlara (müminlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki Allah, onlara yardıma mutlak surette kadirdir" Burada *cihâd* açıkça savunma amaçlıdır ve sadece saldırıya uğrayanlarla ilgilidir.

İslam'ı korumanın ya da yaymanın bir yolu olarak kutsal savaşı öneren surelerin yanında, merhamet ve hoşgörüyü vurgulayan sureler de vardır. 'Bakara' suresinin 256. ayeti şöyledir: 'Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır.' Benzer şekilde '*Nahl*' (fr. *Les Abeilles*; ing. *Bee*: Arı) suresinin 125. ayeti der ki: "(Resûlüm!) Sen, Rabbimin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir, ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir."

Burada bir fikir alışverişi ve münazara tavsiye ediliyor. İnançsızların kınanması kullarına değil Tanrı'ya ait bir vasıftır; kullar doğru yoldan ayrılanlar hakkında hiçbir yargılayıcı söz söylememelidirler çünkü bunu en iyi O bilir.

'*Kehf* ' (fr. *La Caverne*; ing. *Cave*: Mağara) suresinin 29. ayetinde der ki: "Ve de ki: Hak Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." Bir kez daha, dinsel inanç ya da dini inkâr etme, şahsın aklına ve idrak yeteneğine kalmış bir meseledir. Bu sureye göre, diğerlerini Allah'ın dinine döndürmek için zorlama yapılmamalıdır.

'*Yûnus*' (fr. *Jonas*; ing. *Jonah*) suresinin 99. ayetinde yazıyor ki: "(Resûlüm!) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?" Burada, dinsel konularda hoşgörüyü haklı çıkarmak için Allah'ın her şeye gücünün yetmesine başvuruluyor. Rabb isteseydi, yeryüzündeki bütün insanlar İslam'ı kabul ederdi. Böyle yapmadı, çünkü kendi planları vardı ve kendini Rabb'ın ve Onun hikmetinin yerine koymak ve insanlara İslam'ı kabul ettirmek yarattıklarının işi değildir. Tanrı'nın her şeye gücünün yettiğine dayanarak, zorlama yapılmaz.[12]

Kuran'da *cihâd*'a dair ayetler yanında, barışa dair olanları da buluruz. '*Enfâl*'(fr. *Le Butin*; ing. *Spoils*: Ganimetler) suresi, 61.

ayet: "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et, çünkü o işitendir, bilendir."

Görüldüğü gibi Kuran, *cihâd*'tan yana ve müminler için küçük düşürücü sayılabilecek bir barışa karşı çıkan sureleri içerdiği gibi, savaşa karşı ve barıştan yana sureleri de içermektedir. Bu konuda açık kuralların olmamasına çözüm olarak başka kaynaklara başvurulur; bunlar Gelenekler (*sunna*) [sünnet], en yakın müritleri ya da diğer şahitler tarafından kaydedilen ve Peygamber'e atfedilen hikâyeler (*hadîs*) ve bazı İslami geleneklerde Ulema'nın görüş birliğidir (*icmâ'*). Toplumsal-tarihsel duruma bağlı olarak yorumlar çeşitlidir ve *cihâd* çağrısı tarihsel koşullara ve farklı militanlık derecesinde yeni grupların ortaya çıkmasına bağlı olarak değişir.

Kuran'ı meâl edenleri meşgul eden esas sorun bu farklı surelerin birbirleriyle bağdaştığını ispat etmek ve onlar birbiriyle çelişik gibi görünürken onları hiyerarşik bir düzene koymaktır. Geçenlerdeki bir örneği ele alalım: Barış ve savaş ya da hatta merhamet ve acımasızlık tavsiyeleri arasında gidip gelen Kuran'a ait metinleri yorumlarken, Şii din adamı Mutahhari dört farklı çeşit sure belirledi:[13]

Kesin ifadelerle kutsal savaşı vaaz edenler,

İnançsızların düşmanlıklarda bulunma kararı ya da Müslümanları zor kullanarak denetim altına alma isteği türünden etmenleri gözeterek kutsal savaşı koşullara bağlayanlar,

İslam'a boyun eğmenin zorunlu olmadığını oldukça açık bir şekilde ileri sürenler,

İslam'ın kendini barıştan yana ilân edenler.

Mutahhari'ye göre, bir sure, kutsal savaştan kısıtlayıcı koşullar olmaksızın ve kesin terimlerle bahsediyorsa bunun anlamı, bu surenin, *cihâd*'ı açıkça belirlenmiş (inançsızlar tarafından saldırı ya da Müslümanların baskıya uğraması gibi) koşullar altında vaaz eden surelerin yanında ikincil önemde olması gerektiğidir. Bu hiyerarşi, Kuran'daki metinleri zikrederken ve uygularken dikkatli olunması ve ayrıca, diğer alıntılar ve göndermelere de başvurulması gerektiği anlamına gelir.

Pek çok ulema *cihâd*'ın doğasının savunma amaçlı olduğu konusunda hem fikirdir. Sorun, kısıtlayıcı koşulların (inançsızlar tarafından saldırı ya da Müslümanların baskıya uğraması gibi) farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesindedir. Daima İslam tari-

hi üzerinde duran radikal akımlar, baskıyı en geniş anlamıyla yorumlarlar. Günümüzde, Kudüs'teki Kutsal topraklarda ya da Suudi Arabistan'da kâfirlerin varlığı belli Sünni gruplar tarafından saldırı olarak değerlendirilmektedir. Benzer şekilde, Batı'nın kültürel saldırısı (*tehâcum-i ferhengi*)[14] Şii İslamcılar tarafından *casus belli* [savaş nedeni, gerekçesi] olarak görülmektedir.

göç (hicret), çağrı (davet) ve kutsal savaş (cihâd)

Göç ya da Çıkış (fr. Exode; ing. Exodus: *Hicret*)[15] veya *hecr* mefhûmu genellikle *cihâd* fikriyle ilişkilendirilmiştir. Kâfirlerin hükmettiği topraklardan ayrılmayı ya da dâr ul-harb'dan dâr ul-İslam'a göçü ima eder. 622 yılının Eylül ayında Peygamber, inanmayanlar tarafından taciz edildiği Mekke'yi (o zamanlar Yesrib deniyordu) Medine'ye gitmek üzere terk etti. Orada Müslümanların üstünlüğü için çalışacak ve güçlü duruma geldiğinde şehri yeniden fethetmek üzere geri dönecekti. Bu hicret İslam'ın tarihi boyunca birçok şekilde yorumlandı. Savaşlar ve çeşitli mücadelelerde harfiyen ve stratejik bir şekilde ve ayrıca Sûfîler tarafından da simgesel anlamda yorumlanmıştır. Müslüman gruplar zayıf konumda olduklarını hissettiklerinde, kavgaya daha sonra dönmek üzere genellikle stratejik bir geri çekilme kararı alırlar. Bunun bir örneğini *Takfîr ve'l-Hicra* (sözcük anlamı 'Aforoz ve Göç') grubu vermiştir: Grup, genç bilimsel tarım uzmanı Şukri Mustafa'nın yönetimi altındayken, Mısır'da 1977'de Sedat hükümetiyle anlaşmazlığa düştü. Grup, imansızların hükmetmediği barınılacak bir dünya bulmak için sürgüne çıkarak mağaralarda ya da birlikte kaldıkları apartmanlarda barındı. Bu taktiğin iki hedefi vardır: Zayıf bir konumdayken, Şerrin daha kuvvetli güçlerinden korunmak için orayı terk etmek ve sürgünde yeni bir güç kazanmak, büyük bir kuvvetle dönüp imansızlarla mücadele etmek, onları yenmek ve imanı yeniden tesis etmeyi amaçlamak.

Bu fikirler 1960'lardan itibaren yeni büyük Müslüman toplulukların kurulmuş olduğu Batı'da yaşayan Müslümanlar arasında yeni bir dinleyici kitlesi buluyorlar. Bu insanların büyük çoğunluğu zamanla dünyevileşme, tüketicilik ve bireycilik anlayışları yoluyla ev sahibi toplumların yaşam şekline uyum gösterir ve onu benimser. Çok ufak bir azınlıksa radikalleşir. Çoğunluk, bireysel biçimlerde, kendi kültürüyle yeni kültürü huzur içinde

harmanlayıp melezleşmeyi seçer ve küçük bir azınlık da bunu reddederken, üçüncü bir grup da yeni-cemaatçi arayışlara yönelir. Ardından, toplumdan az ya da çok soyutlanmış fakat onunla düşmanca olmayan bir ilişkiyi sürdüren huzurlu bir Müslüman cemaat kurmaya girişir.[16] Bu tarza, *da'vet*'in (*da'va*-imana dönüş ya da başkalarını kendi dinine çevirmeye çalışma) mantığı hâkimdir, oysa en radikal gruplarda *cihâd*'ın mantığı hüküm sürer. Grup ne *da'vet*'e güvenebileceğini ne de *cihâd* başlatabileceğini hissederse *hicret*, bir seçenek olarak daima mevcuttur (Hıristiyan ülkeyi terk edip bir İslam ülkesini seçmek) ve diğer alternatiflerden birini yerine getirme şansını elde edene kadar beklenir.

Bu üç düşüncenin hepsi çeşitli yorumların ortaya çıkmasına neden olur. Bu yorumların ikisi özellikle önemlidir. Birine göre, bu düşünceler bir ruh halini; maneviyat aracılığıyla kendini gerçekleştirmeye çabalayan müminin iç dünyasını işaret edebilir. O zaman *cihâd* daha temel içgüdülerimizin cazibesine kapılmamak için bir iç mücadele haline gelir; benzer şekilde *da'vet* de çoğunluğa değil ancak o gerçeği kabul edenlerin seçkin ruhlara seslenmektedir. Çağrının yapıldığı kişiler, yeni kardeşlik gibi az çok kapalı ve seçkinci yapılanmalardaki (*hânegâh, zâviye*) içinde yer alan seçkinlerdir. Nihayet *Hicret* seçkin bir ruhun, dışarıya kapalı bir Sûfî grupta, kemale ermek için yaptığı manevi yolculukta geçtiği çeşitli evreler anlamına gelir.

Ruhani anlamlara sahip olmalarının yanında, bu fikirler somut sosyal ilişki biçimlerinin oluşmasında da etkili olabilirler. *Cihâd*'ın kelime anlamı Kâfir'e karşı kutsal savaş, *Hicret*'inki de baskıdan kaçmak ya da militan bir inancı yaymanın imkânsızlığıyla yüz yüze gelmekten kaçınmak için yapılan fiziksel göçtür. Nihayet *da'vet*, Allah'a inananların sayısını arttırarak ve ondan sonra da inanmayanları, zorlama yoluyla ya da tanıtımını yapıp cazip kılmaya çalışarak İslam dinine sokmaya çalışma anlamına gelebilir.

Bu ifadelerin azaltılamaz çokanlamlılığı ve onlara verilen anlamların çeşitliliği, inananların var oluşsal konumlarının ve aynı zamanda onların politik duruşlarıyla toplum içindeki konumlarının da bir sonucudur. Bu yüzden, sosyal konulardan ya da somut siyasi hareket biçimlerinden bahsederken İslam adına taban tabana zıt davranış tarzlarının önerilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Dinsel konuların resmi anlamını tayin eden tek bir kuru-

mun olduğu Katoliklikten farklı olarak, İslam'da inancın anlamının yorumunu yapan birçok failin olması ve onların çoksesli doğası, farklı (ve bazen taban tabana zıt) yorumları ve davranış biçimlerini teşvik eder. Bu sonsuz doğurganlığı frenleyen tek şey, el-Ezher Üniversitesi ya da itibarlı Zituna Kuran Okulu gibi yüzyıllardır var olan bazı kurumlardaki ulemaların düşüncelerinin belirli bir homojenliğe sahip olması ya da geleneklerdir. Bunlar, çeşitli olası yorumların sayısını azaltır fakat onları bir birlikteliğe götüremez.

islam'da şahadet

Sünni İslam'da şahadet kutsal savaşla bağdaştırılır, hatta onun yanında daha az öneme sahiptir. Bir azınlık kolu olan Şii İslam'da –on Müslüman'dan biri Şii'dir– şahadeti merkez alan etkili bir yapı buluruz ve bu, Allah'ın dinine özel bir anlam verir. Emevi Hanedanlığı döneminde, Saray'ın şatafat düşkünlüğüne ve hafif meşrepliğine tahammül edemeyen birçok kişinin gözünde İslam, ahlâken bozulma ve hakikatinden uzaklaşma tehlikesiyle yüz yüzeydi. Müslüman toplumun bazı kesimleri Emeviler'e karşı sessizce düşmanlık beslemekle birlikte, Halifeliğe karşı bir isyanı komuta edecek bir öndere de sahip değillerdi. İkinci Şii imamı olan İmam Hasan, Halife Muaviye'ye baş kaldırmaksızın yaşadı ve öldü. Bazı Şii geleneklerin nazarındaysa, zehirlendi, yani şehîd oldu.

Üçüncü Şii imam zamanında –Hasan'ın kardeşi Hüseyin– Muaviye vefat etti ve yerine oğlu Yezid geçti. Yezid'in şatafattan hoşlandığı biliniyordu ve birçok insanın gözünde İslami ilkeleri ihlâl eden bir hayat sürdü. Muhalefet, meşruluğunu Peygamber'in ailesinden alan Hüseyin'in şahsında gerçek bir lider bulmuş gibiydi. İlk Şii imam ve Sünniliğin dört (*râşidûn*)[17] halifenin sonuncusu olan Ali, Peygamber'in kızı Fatma ile evlenmiş ve bu evlilikten Peygamberin torunu Hüseyin dünyaya gelmişti. Ali, Peygamber'in damadı ve kuzeniydi.

Mücadelenin örgütlenmesine dair zayıflıklar nedeniyle Hüseyin 680 yılının Ekim ayında bir avuç inançlı insanla (Şii kaynaklarına göre 72 kişi) beraber Kerbelâ çölünde (şu an Irak sınırları içinde) hayatını kaybetti.[18] Trajik koşullar altında gerçekleşen şahâdeti 'on iki imam' Şiiliğinin simgesi haline gelmiştir. İnananlar, her yıl Muharrem ayı boyunca onun ölümünün yıldönümü-

nü kutlarlar ve bu kutlamalar sırasında kendisini kırbaçlayıp dövünenlerle dolu kafileler ve yas törenleri (*ta'ziye*) [taziye], öldüğü günde (*'âşûrâ*) [aşure] trajik ölümüne zemin hazırlayan aşamaları canlandırır.

On iki imam Şiileri kendilerini özellikle Peygamber'in ailesine adamışlardır: Damadı ve kuzeni Ali, ikinci ve üçüncü Şii imamlar ve Ali'nin oğulları Hasan ve Hüseyin ve Peygamber'in kızı Fatma. Bu soyun sonu, 874'te sırra kadem basan on ikinci imam, Mehdi[19] ile gelir. Şiiler onun, dünyanın sonunu bildirecek olan dönüşünü beklerler. Hüseyin'in özel bir yeri vardır ve onun şehitliği büyük bir olay olarak hatırlanır. Şii'lerin bakış açısına göre, eğer o olmasaydı, Yezid, ondan önce gelen babası Muaviye gibi, İslam'ın mesajını bozmakta başarılı olurdu. Hüseyin ve bir avuç takipçisinin kendilerini kurban etmelerinin gayesi Müslümanları uyandırmak ve onları hakiki olmayan bu İslam'ın aleyhine döndürmektir. Şiilere göre Hüseyin, şehîd olarak ölmekle Yezid'i itibardan düşürmeyi başardı ve böylelikle Emeviler'in düşüşünü hızlandırıp Peygamber'in ailesine yakın olan Abbasilerin Halifeliği'nin kurulmasını sağladı.

Üçüncü Şii imamın şehitliği, Peygamber'in hak dinini yeniden tesis edilmesi yolunda halifeliği gasp edenlerin yaptıklarının sergilenmesine fırsat sundu. Bu olayda şahadetle *cihât* arasındaki ilişki belirsizdir çünkü canını feda etme sırasında ufukta zafer görünmüyordu. Aksine, bu geçici bir yenilgiye neden oldu; eşit olmayan bir çarpışmada 'Şehitlerin Pîri' (Şii'lerin üçüncü imama verdikleri isim) Hüseyin'in zaferi tatmadan ölümüne. Zafer ölümden sonra kazanıldı çünkü Şii'lerin iddia ettiği gibi adaletsiz bir hükümetin gayrimeşruluğunu gözler önüne serdi. Fakat mesajı tek anlamlı değildir. Onun çektiği çileleri vurgulayan sükûtçular için Hüseyin'in ölümünün anlamı, bu dünyanın bir gözyaşı vadisi olduğudur ve sadece gözyaşları, Muharrem ayında onun Tanrı aşkı kutlanırken akıtılan gözyaşları, bu dünyadaki müminlere yapılan kötülüklere merhem olabilecektir. Bu, bazı ara dönemler haricinde, Şii dünyasındaki yaygın dinsel inancın hâkim meâlidir. Şii'ler sıklıkla onları aykırı ve hatta sapkın olarak gören Sünni'ler tarafından baskı altında tutuldular. Bu koşullarda, çile çekmeye yapılan vurgu, sürekli baskı altında olma duygusuna anlam verdi ve aynı zamanda müminlere ölümden sonra Cennet'te mutlu bir yaşam vaat ederek avuttu. Sünni

topraklarında yaşayan Şiiler için gerçek inançlarını gizleme (*takiyye* ya da *ketman* [sır saklama]), yaygın bir davranış biçimiydi.

Hüseyin'in şehitliği, nadiren de, Yezid'in yönetimiyle özdeşleşmiş baskıcı yönetimlere karşı isyanlara ve ayaklanmalara esin kaynağı oldu. Baskı dayanılmaz hale geldiğinde Sünni hâkimiyetine karşı isyanlar esnasında ve Şii topraklarında sömürgecilik karşıtı mücadeleler sırasında, Hüseyin'in şahadetinin eylemci bir türevi filizlenip serpildi. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren de Hüseyin'in ölümünü, Allah'ın dinini inkâr etmek olarak tanımlayan, haksızlığa karşı bir mücadeleye dönüştüren kararlı militan bir türevin ortaya çıktığını görürüz. Hüseyin'in, siyasi ve sosyal baskıya marşı mücadelenin gerekliliğini vurgulamak için, Yezid'in gayrı meşru rejimine karşı isyan ettiği söylenir.

Modern çağda bile, Hüseyin'in şahadetiyle ilgili yorumlar birçok eylemin gerisindeki mantığı öne çıkarmakla birlikte bunlar genellikle birbirlerinden farklılar. Öncelikle Hüseyin'in şahadeti, geçmişte de ağır bastığı gibi, eylemsizliğe ikna olmaya yol açabilmektedir. Erdemli insanların haksız yöneticilerin ellerinde ölmekten başka seçeneklerinin olmadığı ve dünyanın sonuna bel bağlamanın önlerine tek umut olarak serildiği bir dünya manzarası karşısında müminler ancak ıstırap duymaktadırlar. Bununla birlikte, Şiilik laikleştikçe ve Mehdilik ütopyası merkezi bir rol üstlendikçe, Hüseyin'in şahadeti rahatlıkla ölümüne bir mücadeleyi de teşvik edebilir. Bu inanışa göre, Mehdi (Gaib on ikinci ve son imam), ancak müminler eylemleriyle onun dönüşüne hazırlanırlarsa, ortaya çıkacaktır. On ikinci imamın ortaya çıkması ve haksızlığa karşı mücadeleyi yürütmesi için, kendileri faal olarak düşmanla mücadele etmeliler. Eskatologya (ing. eschatological) görüşü, eylemi esas almanın isyankâr hareketler için dönüm noktası haline geldiği bir itikadın inşasına yardımcı olur.[20] Sükûtçuluk böylece hizipçiliğe ve hatta toplumsal eylemciliğe dönüşür.

Sünniler Peygamber'in ailesine ve on ikinci imama kadar soyundan gelenlere genellikle büyük saygı gösterirken, Şiilerin tavrını aşırı ve bazı durumlarda, Allah'a *şirk* (ortak) koşmak ve sapkınlık olarak nitelendirirler. Sünnilere göre, imamı, Peygamber'e eşit bir mevkie yerleştirirler ve böylece Peygamber'e ve ailesine, onları sıradan ölümlü insanlardan farklı kılan bir önem bahşederler. Bunun kanıtı olarak da Şiilerin hac sırasında imam-

ların mezar taşlarına karşı sergiledikleri tavrı gösterirler: Şiiler burada, Sünnilerin sadece Mekke'ye hac ziyaretleri sırasında Tanrı için yaptıkları *tavâf*'ın aynısını gerçekleştirirler. Bu nedenle Vahhabi'ler (İbn Suud) 1920'lerde Mekke'yi zapt ettiklerinde, Şiilerin ayinlerini gerçekleştirmelerine ve yeminlerini etmelerine olanak sağlayan, Peygamber'in ailesine ait kabirlerinin etrafındaki *zarî*'yi (yaldızlı ya da gümüş parmaklıkları) yıktılar.

Hüseyin'in şahadeti Sünni İslam'da mevcut olmasına ve birçok yoruma yol açmasına rağmen, Şiiler nazarında olduğu gibi temel oluşturucu boyuta sahip değildir.[21] Hüseyin'in kutsal ölümü Şiiler arasında ve daha az bir dereceye kadar da Sünniler arasında hâlâ akademik tartışmaların konusudur. Ölümü neden kabullendi? Nedenleri neydi? Kusursuz olan kişinin kendi kaderini önceden bilmesine olanak tanıyan öz bilgiye mi (*'ilm-i lâ-dunnî*) sahipti? Gücü ele geçirip yeni bir politik düzen mi kurmak istiyordu, yoksa sadece Yezid'in haksız ve ahlaksız yönetimini açığa çıkarmak mı? Şehîdliği ne dereceye kadar gizemci bir boyut taşıdı? Şehîd olma yoluyla, kendini kelimenin tam anlamıyla, O'nda 'kendini yok edip' (*fenâ fi'llah*) Allah katına çıkma isteğini ifade etmenin bir yolu muydu? Bunlar Şiilerin çoğunlukta olduğu İran, Irak ve Lübnan'da tartışmalı sorular. Tarihi ve dini ilgilendirmelerine rağmen, bu tartışmalar daha sonra topluma sızar ve sosyo-ekonomik ve politik koşullara ve uluslararası duruma bağlı olarak, şahadetin eylemci ya da imtiyazlı (emietist) meâline vurgu yapılabilir. Bu yorumlar hâlâ inkâr edilemez güncel öneme sahiptirler.

Şii ülkelerde Hüseyin'in şehitliği, kendilerini şahadet yoluna teslim eden genç erkekler için hâlâ zaruri bir başvuru kaynağıdır ve o yüzden bu olay muazzam bir simgesel öneme sahiptir. Örneğin İran'daki İslam Devrimi sırasında, Şeriati'nin Aşure'yi (üçüncü imamın öldüğü gün) yorumlama şekli, büyük şehir merkezlerindeki gençleri harekete geçirmede önemli bir rol oynadı. Bu derece önemli olmasa da, din adamı Mutahhari ve Ayetullah Humeyni tarafından ortaya atılan yorumlar da gençlerin harekete geçmesinde etkili oldu.[22] Sünni toplumlar ara sıra şahadete göndermede bulunurlar fakat şahadetin, onlar açısından Şiiler için olduğu kadar temel bir önemi yoktur. Fakat bu, Sünni toplumlardaki (Filistin, Cezayir, Mısır, Afganistan) şahadet savunucularının diğer İslami olan ya da olmayan toplumsal

grupların ellerinde ölmelerine engel teşkil etmez.

Genç Keşmirlilerin Hindistan ordusuna karşı yürüttüğü savaşta ve Kasba'daki Cezayirlilerin askerî hükümete karşı sürdürmekte oldukları savaşta, şahadet, merkezî önemi olan bir konudur. Hem Sünni Müslüman toplumlar, hem de Filistinliler intihar bombacılarının davranışlarının İslam'a uygun olup olmadığını tartışıyorlar. Bazıları onun kılık değiştirmiş bir intihar olduğu görüşündedir ki, intihar da, yaşam verme ya da alma ayrıcalığına sadece Tanrı sahip olduğu için (*fıkıh*'ta ya da İslami hukuk kanunlarındaki İslami cezalar haricinde), İslam'da yasaklanmıştır. Bazıları da intihar bombacılarının kendilerine başka seçenek tanımayan son derece güçlü bir düşman karşısında İslam'ı savundukları ölçüde şehîd olduklarını iddia ediyorlar.

imam hüseyin'in şahadetine dair yorumlar[23]

Murtada Alem el-Huda'ya göre (ölümü Hicri 436;13.yy) İmam Hüseyin [Huseyn], Yezid'e karşı bir zafer kazanacağına inanıyordu. Kufe halkının büyük çoğunluğu İmam Hüseyin'i şehre davet edince temsilcisi Muslim ibn Akil ile Kufe halkı anlaşma (*bey'a*) yaparlar. Şehir halkının ihaneti üzerine İmam Hüseyin, Emevi Halifesi Muaviye'yi tanıyan kardeşi Hasan gibi Muaviye'nin oğlu Yezid'e karşı benzer bir tavır geliştirmeye karar verdi. Yezid bunu kabul etmedi ve Hüseyin'in öldürülmesini istedi. Hüseyin kendini savunmak zorunda kaldı. Denk olmayan güçlerin savaşında Hüseyin şehit düştü.

Batıda, sosyolojinin kesin bir bilim halini almadan önceki döneminin büyük bir temsilcisi olarak kabul edilen İbn Haldun İmam Hüseyin'in yenilgisini Yezid cephesindeki asabiya[24] varlığı ile açıklamaktadır. Topluluk dayanışmasının sürdürülmesi olan bu bağ, Emevi halifesi taraftarlarında zayıflasa da henüz oluşma aşamasındaki İmam Hüseyin taraftarlarındakinden daha az değildir. Yezid'in, aynı soydan gelenlerden ve yandaşlarından oluşan güçlerindeki aidiyet ve birlik duygusunu savaşta dikkate alması İmam Hüseyin'in yenilgisine yol açtı. İbn Haldun'a göre, İmam Hüseyin'in düşman karşısında dayanışmanın önemini hesaba katmayan stratejisi başından itibaren yenilgiye mahkûmdu. İbn Haldun için, başkaldıran bir hareketin liderini başarıya götüren üç temel faktör vardır. Hüseyin bir lider için gerekli saygınlığa sahipti. Ünlü bir aileden, Hz. Ali ile Peygamberin kızı Fa-

tima'nın oğlu, olmasının gücünü kullanıyordu. Fakat O, aynı anda hem itibar hem karizma anlamına gelen *şavka*'dan[25] yoksundu. Askerlerine güven aşılayan bir özellikten yoksun oluşu Hüseyin'i yenilgiye götürdü.

Tevfik Ebu Alem'e[26] göre, Hüseyin ve soyu Emevi saltanatını sarsmak uğruna kıyıma girişmeden, tehlikeye yol açmadan bile bile kendilerini feda etmişlerdir. Fakat Hüseyin'in şehitliği ancak Emevi saltanatı devrilip, Peygamber soyundan gelen Abbasilerin iktidara gelmesi sonrası kabul görmüştür.

Celal ed-Din Humai,[27] Hüseyin'in şehitliğinin İslam dünyasında yayılmasını Yezid'in sapkınlığına ve adaletsizliğine karşı bir mesaj olarak yorumlamaktadır. Üçüncü İmam şehitliği seçerek İslam'ı, Emevi halifesi Muaviye ve onun oğlu Yezid'in sapkınlığından kurtarmıştır. Hüseyin'in yeni bir iktidar kurmak istediğini savunan Necef Abadi'nin aksine Humai, Hüseyin'in hareketinin Emevi hanedanındaki sapkınlaşmayı ve çürümeyi ifşa eden ve onların iktidarını benimsemeyen bir karakterde olduğunu düşünmektedir. Humai aynı zamanda Hüseyin vakıasının mistik boyutuna atıf yapmaktadır: Büyük bir mistik olarak (*sâlik-i 'azîm*) Hüseyin, Allah yolunda tüm aşamaları kat etmiş ve kendisini Allah içinde kaybettiği (*fenâ fi'l lah*), tinsel erdemin en üst mertebesine erişmiştir.

Bir Sünni din adamı olan Hâlid Muhammed Hâlid'e göre, İmam Hüseyin ne sahte bir duyarlılıkla ne de kendini feda etme amacıyla hareket[28] etmiştir. Onun temel amacı, Allah dininin korunmasıdır. Onun en yüce duygularla kendini feda ederek şahadeti seçmesi, geri kalanlara İslam'ı kurtarmanın gerekliliğini göstermek içindir. Hüseyin'in ölümünün paradigmatik boyutu Müslümanlara örnek olmalıydı. Bu nedenle, onun ölüm yıldönümü, yasının tutulmasına değil sevincinin kutlanmasına vesile olmalıdır. Tıpkı İslam'da önemli bir yeri olan Kurban Bayramı'nda olduğu gibi.

Şii din adamı Mutahhari[29] bu düşünce çizgisine karşı çıkmaktadır. Ona göre İslam cenazenin arkasından yas tutmamalıdır. Fakat şahadet tamamen farklı bir olaydır. Şahadet eylemi gerçekten bir kahramanlık destanıdır ve eylem karşısında duyulan acı dökülen gözyaşı eyleme katılımın bir ifadesidir. Buna karşılık gülmek ve sevinç duymak daha çok kendi (kendine dönme) ile ilgilidir. Gözyaşları ise kendinden uzaklaşmanın, kendini

unutma ve *mahbûb*[30] ile tanımlamanın bir göstergesidir. Gülmek ve sevinç duymak bir şehvet (*şahvat*) ve kendilik kaygısını güçlendiren varlığın içedönüklük formları gibidir. Oysa ağlamak Allah'a dönmektir. Bu nedenle Müslümanlar gözyaşlarını şehit için saklamalıdırlar. Din bilginleri gözyaşlarının üçüncü imamın şahadeti için dökülmesini salık vermektedirler ki bu gözyaşları Müslümanların kalbinde bir kahraman olarak yaşayan Hüseyin'in eylemini sürekli olarak özendirmektedir.

Seyyid Ali Farahi'ye[31] göre, Aşure günü yüceleşen Hüseynî hareket, yönetimde ve düşünce dünyasında değişiklikler hedefleyen reformcu (*nehzat-i islâhî*) bir karakterdedir. Hüseyin'in şahadeti ile sonuçlanan olay gerçekleşmeseydi bu hareket Hüseyin'in ölümünün yarattığı etkiye sahip olamazdı. Şahadet hareketin sürekliliğini sağlama noktasında en iyi araçtır. Hüseyin'in hareketi, iktidar olma peşinde koşmanın ötesinde Müslümanları uyarma, Müslümanların uyanışını sağlama amaçlıdır.

Seyyid Muhsin Emin[32] ise, Hüseyin'in son derece rasyonel davrandığını düşünmektedir. O hareketinde ne başarıya ulaşmıştır ne başarısızlığa, ne bir zaferle çıkmıştır ne de hareketi yaşamına mal olmuştur. Sonuç sadece Yezid'in saygınlığını yitirmesidir. İmam Hüseyin tıpkı yandaşları gibi önceden kendisini nelerin beklediğini biliyordu.

Seyyid Hüseyin Muhammed Cafer-i Hendi'ye[33] göre; İmam Hüseyin, peygamberin yaşadığı döneme oldukça yakın olsa da kendi yaşadığı dönemin Müslümanlarının İslami kültürden büyük ölçüde uzaklaştığının farkındaydı. İslam'ı yeniden canlandırmak ve *Câhiliyye* döneminin (İslam öncesi putperestlik dönemi) eski alışkanlıklarını yok etmek için önemli bir olayın ortaya çıkması gerekmekteydi. Hüseyin bu nedenle kendini feda etti.

Mısırlı Te Hüseyin (ölüm 1973) Şiiliğin üçüncü imamının hareketinin başlıca amacının iktidarın somut olarak alınması düşüncesini reddetmektedir. Hüseyin, Yezid'in *bey'a*'sını (meşruiyetini tanımayı) kabul etmediği için başkaldırmıştır. Bu fikir ayrılığı Hüseyin'in ölümü ile doruk noktasına ulaşmıştır. Bu durumda, sadece Hüseyin'in Yezid'in *bey'a*'sını reddetmesine dayanan ruhani anlaşmazlıklar değil aynı zamanda İslam'ın ilkçağlarına kadar uzanan kavimsel anlaşmazlıklar da söz konusudur.

Sünni şeyh Abdallah el-Ayali, (ölümü 1996)[34] Hüseyin'in başkaldırısını dini ve İslami devleti altüst eden Yezid iktidarına kar-

şı bir hareket olarak değerlendirmektedir. Hüseyin için Yezid iktidarının devrilmesi zayıf bir olasılıktı, fakat onun başkaldırısı meşru olmayan bir iktidara karşı harekete geçenleri cesaretlendirdi. Bu eylemin yankıları tahmin edilmez boyutlara ulaştı ve Emevi hanedanlığını derinden sarstı.

İmam Humeyni[35] açısından "Şehitlerin Pîri"nin eylemi, sosyal eşitsizliğin yaşandığı bir rejimde ve adalet duygusunun giderek yara alması karşısında *Câhiliyye* dönemine doğru bir ahlaki dönüşün yaşanması, halifeliğin ve devlet yönetiminin bir hanedan iktidarına dönüşmesi, İslam'ın ahlaken yasakladığı konuların (*munkirât*) önünün açılması noktalarında kendi gerekçesini yaratmaktadır.

Sonuç olarak; Hüseyin'in şahadeti üzerine yapılan yorumlar birkaç noktada toplanabilir: Hüseyin, hareketinin yenilgiye uğratılacağını başından beri biliyordu ya da böyle bir düşünceye sahip değildi. Hüseyin'in başkaldırısı iktidarı ele geçirmek ve dini temelli gerçek bir devlet kurmak amacındaydı ya da sadece Emeviler'in, özelde Yezid'in İslam'ı sapkınlaştırmasına karşı gerçekten sapmayanları uyarmak istiyordu.

Hüseyin'in şehit düşmesinden bu yana Şii din adamları arasında olduğu kadar Sünni din adamları arasında da süregelen tartışmalar politik bağlamda ve toplumun dönemsel baskın sorunları doğrultusunda gelişmiştir. Örneğin, İran İslam devriminin ilk dönemlerinde *Velâyet-i Fâkih*'e göre İslami bir rejimin kurulması noktasında Hüseyin olayı kullanılmıştır. Hüseyin yenilirken Humeyni kazanmıştır. Bugün İslami teokrasiyi yeniden gündeme getiren yeni entelektüeller Hüseyin'in hareketini, amacı bir imama kendi otoritesini kabul ettirmek (tanıma ve boyun eğme) olan despot bir halife diktasına karşı boyun eğmeme tavrı olarak yorumlamaktadırlar.

Müslüman toplumlarda, özelde Şii toplumlarda değişimler yaşandıkça Hüseyin'in paradigmatik örneği yorumcular arasında görüş ayrılıklarına neden olacaktır. Onun şahadetine dair tek bir yorum söz konusu değildir. Onun ölümünün kurtarıcı bir role sahip olduğu –kendini feda ederek Şii toplumunu kurtarmış olduğu– üzerinde görüş birliğine varıldığı söylenebilir. Yine sadece Şiileri değil tüm Müslümanları ilgilendiren bunun da ötesinde tüm insanlığa dair verilen evrensel mesaj (örneğin Şeriati bu ölümü, Habil'in Kabil'e, iyinin kötüye karşı mücadelesine

benzetmektedir.) üstünde görüş birliğine varıldığı söylenebilir. Bu, egemenliğini benimsetmek isteyen despot bir iktidara karşı bireyin özgürlüğünün yok edilmesinin reddi olarak yorumlanabilir. (İran'da yapılan güncel yorumlar bu doğrultudadır.) En geniş anlamda Müslüman entelektüeller veya din adamları, bütün sosyal gruplar, Hüseyin'in eylemini kullanarak kendi davalarının meşruiyetini temellendirmeye çalışmaktadırlar ve her defasında dönemin şartlarına göre bu şahadeti yeniden yorumlamaktadırlar.

suikastçılar

Kendini feda etmenin modern biçimlerinin tarihte örnekleri vardır. En önemlilerinden birisi, kendi dinsel liderleri (*dâ'î*) [çağıran, davet eden] tarafından belirlenen kutsal dava için ölmeye gönüllü olan bir grup İsmaili idi. Batı'da Suikastçılar[36] olarak bilinen İsmaili tarikatı şahadetin (sözcüğün kendisini kullanmasalar da) en katıksız biçimlerinden birini temsil ettiler. Tarikat on birinci ve on üçüncü yüzyıllar arasında İran'da (ve Suriye'de) gelişti. İsmaililik'de bir alt gruptu, on iki imamdan gelen 'on ikici' Şiiliğe karşı çıkan, yedi imamlı bir Şiilik biçimiydi. On birinci yüzyılın başlarında Selçuklu İmparatorluğu tarafından yönetilen İran'da, İsmaililik, Hasan Sabbah tarafından kurulan heybetli bir tarikatı doğurdu. Esas olarak ülkenin batısı ve kuzeyindeki kaleleri ele geçiren tarikat İran'da yayılma imkânı buldu. Tarikatın ve üyelerinin ayırt edici özelliği, Hasan Sabah'ın şahsında cisimleşmiş olan İsmaili İslam'ının kutsal davası için ölmeye gönüllü olmalarıydı. Selçuklu İmparatorluğu'nda mevki sahibi kişilere ve Sünni dinsel liderlere suikast düzenlemelerinin hedefi, Kıyamet gününe ve Yeniden Dirilme'ye hazırlanabilmek amacıyla Sünni dininin Ortodoksluğundan bağımsız bir İslami yönetim oluşturmaktı. Müritleri, Davaları için ölmeye istekliydiler ve tayin ettikleri kurbanlarını infaz ettiklerinde, kendilerini ölüme mahkûm ettiklerini biliyorlardı.[37] Bu bir çeşit şahadetti: *da'i* tarafından tarif ve tespit edilen bir İslam düşmanını öldürmek ve sonra ölmek. Suriye'deki Haçlıları olduğu kadar İran'daki Selçuklu yetkililerini de özellikle etkileyen şey müritlerinin, Peygamber'in soyundan gelmekle birlikte gaib olan İmam'ın vekili, *da'i* Hasan Sabbah'a olan sarsılmaz sadakatleriydi. Tarikata hizmet ederken ölmek, büyük bir sevinç kaynağıydı ve tarikatın

üyeleri, öldürülmek için seçilen insanların yanında uşak olarak çalışırlardı. Hançerleriyle onları öldürme emrinin geldiği zamana kadar, kendilerini efendilerine adarlardı. Görev yerine getirildikten sonra, suikastçılar kendilerini öldürürlerdi ya da öldürülürlerdi. Mezhep, Kıyametin ve Yeniden Dirilme'nin yolunu açacak bir yönetimi vaaz eden bir binyılcı (fr. *millénarisme*; ing. *millenarianism*) mutluluk çağı[38] inancına dayanıyordu.

İsmaililerin büyük kaleleri iki yüzyıldan uzun bir zaman zapt edilemedi, kırsal alanlarda olduğu kadar eğitimli şehirliler arasından da edindikleri yandaşları, Selçukluların saldırılarına dayanabildiler. Ancak on üçüncü yüzyılda Moğol ordusu tarafından yok edildiler. Grubun ayırt edici özelliği müritlerinin, dinsel tarikata ve onun politik-dinsel liderine kendilerini tamamen adamış olmalarıdır. Ayrıca katı disiplini ve planlarını gerçekleştirebilmek için üyelerinin gerçek kimliklerini saklayabilmesiyle dikkat çekiciydi ki, bunu Şiilerin *ketmân* ya da *takiyye* dediği şeye başvurarak ya da dinen mazur görülen, kimlikleri konusunda ikiyüzlü davranmak yoluyla yaparlardı.

Aynı özellikler günümüz eylemci gruplarında da bulunur. İsmaili suikastçıları örneği gösteriyor ki, moderniteye atfettiğimiz birçok nitelik, aslında İslam'ın farklı mezheplerinde mevcuttur. Fakat modern-öncesi İslami mezheplerin[39] radikal eylem biçimleriyle günümüz Müslüman şehîdlerinin[40] eylemleri önemli bir açıdan farklılık gösterir. Modern öncesi mezheplerin üyeleri, genellikle milenyumcu inançları (Hasan Sabbah'ın İsmailileri Yeniden Dirilişin yakında olduğuna inandılar) ve üstlendikleri rolün olumlu imgesi nedeniyle ölmeye ve düşmanlarını öldürmeye gönüllüydüler. Selçuklulardan mevki sahibi birini öldüren bir İsmaili müridi, yeni bir dünyada yeni bir *şehrin* kurulmasına yardımcı olduğunu düşünüyordu.

Modern şehitlerse, tam tersine, ister İranlı, ister Filistinli isterse de el-Kaide gibi uluslar ötesi bir örgütün üyesi olsunlar, kendi görüşlerince, 'saygın' bir yaşam yaşamalarının engellendiği bir dünyaya duydukları nefret yüzünden eylemde bulunuyorlar. Modern öncesi zamanlarda İslam'ın herhangi bir mezhebine ait şehîdler, eylemleri sonucu eski dünyanın yıkılıp, yeni bir dünyanın oluşacağına inanmışken; modern Müslüman şehitlerin eylemleriyse, kendilerine ne bir ulusun vatandaşları ne de Müslüman bir topluluğun üyeleri olarak yer bırakmayan bir

dünyayı yıkmaya yöneliktir. Çoğu zaman kalplerinde, isteklendirmelerinin ana temasını oluşturan herhangi bir dinî ideali barındırmazlar.[41]

dinin sancılı dünyevileştirilmesi

Geleneksel Müslüman toplumlarda hükümet karşıtı ayaklanmalar, çoğu kez dinsel gerekçelerle haklı çıkarıldı. Bu da tarikatçı ve ortodoks olmayan itikat biçimlerinin ortaya çıkmasına neden oldu.[42] Birçok farklı mezhep olmasına rağmen, bir kategori özel öneme sahipti. Sözü geçen mezhepler Mehdi olarak bilinen bir Mesih'te cisimlenmiş, ölümden sonraki hayata dair inançları paylaşıyorlardı. Bazı durumlarda Mehdi siyasal-dinsel bir lider olarak etten kemikten bir insandı; bazılarındaysa Kıyamet gününe kadar ortaya çıkmayacaktı. Bu akımlar başarılı olduklarında, sadece yönetici seçkin tabaka değişti fakat kurulan yönetimler az ya da çok devirdikleri yönetimleri taklit ettiler (Mısır'daki Memluklar gibi), hatta bazı durumlarda ortodoksluğun yeni biçimlerini geliştirdiler. Başarısız olduklarında, inançlarının gereğini uygulayabilmek için sapkın dinsel akımlar ve kimlikleri konusunda ikiyüzlü davranan (Şii *ketmân* ve *takiyye*) gruplar doğurdular. Bunların izleri çoğunlukla kolektif hafızada yaşadı ve adaletsiz olduğu düşünülen prenslere karşı isyan eden diğer akımlar tarafından yeniden diriltilir ya da yeniden harekete geçirilebilirlerdi.

Bu görüngüyü, *'asabiyyet*'in yani bir grubun tutarlılığını ve kimliğini bir arada tutan grup uyumunun esasında bir dönüşüm olarak gören İbn Haldun, bu çeşit sosyo-politik protesto ve değişiklikleri kuramsallaştırdı. Güçlü bir *'asabiyyet* kurmakta başarılı olan bir grup iktidarı ele geçirebilirdi. Zaman içerisinde grubun *'asabiyyet*'i zayıflardı. O zaman güçlü bir *'asabiyyet*'e sahip yeni bir grup ortaya çıkar, iktidarı elinde tutanlara meydan okur ve onları devirip yerlerine geçmeye çalışırdı. Bu, iktidarın doğal döngüsüydü. *'Asabiyyet*'teki değişime, genellikle yönetici sınıfların kötü yanlarını açığa vuran dinsel bir mezhep eşlik ederdi. Bu nedenle Şiilik ve onun değişik biçimleri çoğu zaman yönetici sınıfın dini olan ortodoks Sünniliğe meydan okuyabildi. Daha sonra da kendileri yönetici sınıf oldular ve benzer yönetim biçimlerini benimsediler (Mısır'da Memluklar, İran'da Safeviler).

Müslüman olmayan topraklar istila edildiğinde de benzer pro-

testo hareketleri gelişebiliyordu fakat bunlar kaçınılmaz olarak mezhep oluşumlarının ortaya çıkmasına neden olmadılar. 13. yüzyılda Moğolların İran'ı istilası buna bir örnek teşkil eder.

'Katışıksız,' 'hakiki' ve çoğu kez bağnaz (fr. *puritain*: ing. *puritanical*) bir İslam'a dönüşün yolu, Allah'ın dininin gösterdiği yoldan sapmış ve ahlaken çürümüş olan kurulu düzenin alaşağı edilmesinden geçiyordu ve yeni yobazlar Kuran'a tam itaati vaaz ettiler. Bu şekilde on sekizinci yüzyılda Suudi Arabistan'da Vahhabilik kuruldu. Vahhabilik ve onunla ilişkisi olan akımlar, moderniteden henüz etkilenmemiş geleneksel Müslüman toplumlardaki politik-dinsel dönüşümün son temsilcilerindendi.

Modern akımlar, İslam'ın katı bir biçimine göndermede bulunduklarında dahi *asabiyet*'te bir değişikliğe indirgenemezler. Bu hareketler, insanlar açıkça cemaatin hizmetinde olduklarını ve onun için kendilerini feda edeceklerini iddia ettiklerinde bile, cemaatin (ümmet) ve onunla ilişkili olarak bireyselleştirilen ve özerk hale getirilen insanların temsil edilmesinde derinlere işleyen bir değişikliği ifade ederler. Artık bireyle cemaat arasında kurulmuş yeni bir diyalektik mevcuttur. Yeni gerilimlerin ifadesi olan ve geleneksel İslami hareketlerinkinden farklı talepler ve zorunluluklar ileri süren bu akımların en önemli öğelerinden biri dinin dünyevileştirilmesidir.

Böylesi akımlar, *'asabiyyet'in* kendisiyle nitelenen modernleşmemiş bir biçim aldıklarında, daha baştan dinin dünyevileştirilmemesini kabul etmiş oluyorlardı. Yirminci yüzyılın İslami akımları, dinin dünyevileşmesinin daha ileri bir aşamasında ve kendilerini destekleyenlerin çoğu kez trajik olarak nitelendirdiği koşullar altında ortaya çıktılar. Bireyleşme [individuation, birey olma], vücut ve onun cinselliğine ait ilişkilerle, yaşamla, ölümle, korkuyla, düşmanla, kutsal savaşla, nihayet cinsiyetler arası ve genel olarak dünyayla olan ilişkilerle gelen etkileşimlerin değişip dönüşmesi aracılığıyla gerçekleşiyor ve aynı zamanda da, kaynaklara el koyup toplumsal gelişmeyi engelleyen rejimlere, özellikle rantiye devletler olarak da anılan, kaynakları petrol gelirine dayalı (Cezayir ve İran gibi) devletlere karşı sosyo-ekonomik bir meydan okuma sayesinde. Bireyleşme ayrıca, toplumsal ve kültürel tutarlılığı bozan ve yerine toplumun geniş kesimlerine makul ve makbul gelebilecek toplumsallaşma biçimleri koyamayan modernleşmenin yaralarını sarabilecek efsa-

neleştirilmiş ve birleştirilmiş bir İslam cemaati idealiyle de ilişkilidir. Kutsal ile kutsal olmayanın, birey ile cemaatin derinlemesine bir dönüşüm içersine girdiği, şahadet ve *cihâd* gibi kavramların kendisinde bariz bir şekilde gözlenebilir. Bu deyimler geçmişten bugüne anlamsal süreklilik gösterseler de, yeni bir içeriğe sahipler. Şahadetin bu biçiminde, kendini feda etme eylemi, kesinlikle Allah'tan gelen bir emir olarak gerçekleştirilir fakat kendini feda etme eylemi bu olaya damgasını vurmaya çalışan bir birey tarafından gerçekleştirilir. Bu sıklıkla umutsuzluk içinde, yaşamdan vazgeçmiş bir bireydir ve yaşamının bu dünyada bir anlamı olmadığını hisseder. Modern şahadetin intiharla eşanlamlı bir boyutu var. Fakat yaşamdan vazgeçen ama dinsel bir bağlantısı da olmayan umutsuzca intiharın aksine, o, dünyaya duyduğu tiksintiyi dışa vurur: Bunun için bir yandan dini seferber eder diğer yandan da kendisini ona öldürterek öldürmek istediği düşmanı işaret eder.

Dünyanın reddedilmesi; dinsel olanın dünyevileştirilmesinin bir sonucu olarak dini, siyaseti ve dünyayı birbiriyle yakın ilişkili varlıklar haline getirme muradıyla, Allah'ın çağrısına uyarak yapılan görevle yakından alakalıdır.[43]

Yeni şehitler, dinin seçkinci ve aristokratik görüşünü de terk ettiler. Genç ya da yaşlı, zengin ya da fakir, eğitimli ya da cahil, herkes şehîd olabilir çünkü ölüm karşısında hepsi eşittir ve o yüzden de siyasi ve toplumsal alanda da aynı eşitliği talep ederler. Ruhani bir aristokrasiye ya da seçilmiş bir grup insana dâhil olan, küçücük bir dinsel seçkinler tabakasının bir üyesi olduklarının farkında olan modern öncesi şehîdler için durum böyle değildi.

Dinin dünyevileştirilmesi, iddialarını desteklemek ve dinsel eylemin mantığına bir anlam vermek açısından, niceliğe başvuran modern eğilimin benimsenmesinde görülebilir. İslamcı mahkûmlarla yaptığım röportajlarda, 11 Eylül 2001'de Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırıda üç bin civarında masum insanın ölümünü nasıl haklı çıkaracakları hakkmdaki sorulara, göz ardı edilemeyecek istatistikî verilere dayanan karşılıklar verildi. Bana, Irak'ta temel gıda maddeleri yokluğuna yol açan Amerika'nın Irak'ın petrol satışlarına koyduğu ambargo sonucu, sivil nüfustan yüz binlerce Iraklı çocuk ve yaşlının ölümünü nasıl haklı gösterebileceğimi sordular. Ben masum insanların ölü-

müne ilişkin istatistikî rakamlar verdiğimde, onlar bu çatışmayla ilişkisi olmayan daha yüksek rakamlarda ölümlere başvurdular. Bana verilen yanıt şuydu: "Onlar bizim masum insanlarımızın ölümünün yasını tutmadılar, biz de onlarınkinin yasını tutmayacağız." Filistin mücadelesi ve Filistin tarafında ölenlerin İsrail tarafında ölenlerden çok daha fazla olması gerçeği de benzer şekilde, diğerlerinin değil onların davalarının haklılığını kanıtlamak üzere öne sürüldü. Modern imgesel, kendi tereddütlerini maskelemesi ve kendi çözümlemelerine arka çıkması için istatistiklere bel bağlıyor. İnsani yardım kampanyalarında yer alan kişilerin, Fransa'da ya da Batı'da bile sadece birkaç kişinin hayatı kurtarılabilirken, bir defada yüzlerce çocuğun ve masumun hayatını kurtarma olasılığından söz ederek sıklıkla insanların yardım etmesi için yakardıklarını duyarız. Davaya bağlılığın mantığı, eylemi haklı gösterecek istatistiklere ve rakamlara dönüştürülmüştür. Aynı görüngü İslamcılar arasında da gözlemlenebilir fakat onlar bir tarafın ya da diğer tarafın neden olduğu ölü sayısına göndermede bulunurlar. Savaşın ve masum insanların yaşamlarını kaybetmelerinin meşruluğu iki tarafın neden olduğu ölümler açısından ölçülür. *Cihâd* eylemi bu tür bir tartışmada, istatistikî meşruiyetten ve ona anlam kazandıran nesnel bir değerlendirmeden esinlenen modern bir kayıt altına alma işlemiyle doğrudan ilişkili bir anlam kazanır.

şahadet ve cihâd'ın yeniden yorumlanması

İslami hareketlerde *cihâd*, cehalete ya da *câhiliyye*'ye karşı verilen mücadeleyle ilgilidir. Kelimenin anlamı, tıpkı günümüzde olduğu gibi, müminlerin hak dininin yolundan ayrıldıklarında tekrar ortaya çıkabilecek olan putperestlikle tanımlanan İslam öncesi dönemdir. İslamcılar için cehalet, Allah'a tapınmanın yerini idollere tapınmanın aldığı çağımızın ayırt edici bir özelliğidir. Tanrı gerçeği hakkındaki cehaletin ve putperestliğin gücü Müslümanları da etkisi altına aldığında, buna bir son vermek için kutsal savaş ya da *cihâd* başlatmak gerekli hale gelir. *Câhiliyye* toplumlarında hüküm süren iktidarlar Allahsız ve sapkındır (kufr)[44] ve onlarla, müminlerin Allah yolunda şehîd olmak üzere hayatlarından vazgeçmeleri gereken kutsal bir savaşta gerçek İslami inançla savaşılması gerekir.

Sünni âleminde, *câhiliyye* ve *cihad*'ın yeniden yorumlanması

ve modernleştirilmesinde iki düşünür özellikle etkili olmuştur: Pakistanlı Mevdudi ve Mısırlı Kutb. Mevdudi'ye göre, milliyetçilik, bir Allahsızlık biçimidir ve gerçek inancın beş şartına (İslami inancın yemini (*şahâdet getirmek*), namaz kılmak (*salat*), Ramazan'da oruç tutmak, yapabilecek maddi gücü olanlar için Mekke'ye Hacca gitmek ve *zekât* vermek) saygıyı vaaz eden geleneksel İslam, Allah'ın iktidarını (*hâkimiyyet*) gasp edenlere karşı *cihâd* ya da savaş açılmasını şart koşar. Bu savaş temel bir gereklilik haline gelir çünkü kutsal savaş İslam'ın baskın temel ilkesidir. Bu, yeni bir siyasal-dinsel zihniyetin ışığında, Allah'ın dininin yeniden okunması ve siyasallaştırılmasıdır.

Dinin bu eylemci açıklamasını haklı göstermek için, İslamcı düşünürler sıklıkla Peygamber'in hem dinsel hem de siyasi gücü kullandığı Medine'de geçirdiği dönemden bahsederler. İslami gelenek devlet ile dinin fiili bir ayrımını yapsa da Mevdudi, İslami bir altın çağa ya da *aurea aetas* [Altın çağ, zaman.] olmasından dolayı geleneğin kapalı ilan ettiği ve bu yüzden de sıradan faniler için erişilmez olan bir döneme göndermede bulunarak ikisi arasında yakın bir ilişki kurar. Bunu yapmak için, bileşenlerinden biri, klasik İslam hukukunda (*fıkıh*) baskın bir görüş olmayan, egemenlik (*hâkimiyyet*) ve diğeri de tapınma (*'ubûdiyyet*) olan bir kavram çiftini öne sürer.[45]

Bu görüşe göre, egemenlik sadece Allah'a aittir ve insanlar onun kullarından başka bir şey değildirler. Hakiki bir yönetim, ülkesini, Allah'ın vahiylerine göre yönetir. İnsanların, ulusun ya da bir partinin hâkimiyeti Allahsız ve İslam'a aykırıdır.[46] Şüphesiz bu gelenek, Mevdudi'den çok daha önceleri de İslam'da mevcuttu fakat genellikle azınlığa ait bir görüştü. Bu görüşü, Mevdudi'den neredeyse 500 yıl önce yazan, İbn Teymiye'da ve İbn Kesir'de (on dördüncü yüzyılda bir fâkih) buluruz fakat yine de bu görüş, bir azınlığın meâliydi. İbn Haldun gibi düşünen çoğunluğun görüşüyse, Peygamber'in Medine'de bulunduğu altın çağın daha sonraki dönemlerden oldukça farklı olduğuna dayanarak, şeriatla devletin ayrılması yönündeydi.[47] Hâkim görüşe göre, İslam âlimi, yönetim değil yargı görevini elinde tutmalıdır. İslam'ın, İslamcı modernleşmesi bu görüşün (İslam hukuku, *fıkıh*), büyük ölçüde siyasi alana da taşınmasını gerektirdi. Bu durumda, ister Humeyni tarafından ileri sürülen Şii türü, *Velâyet-i Fâkih* (İslam hukukçusunun egemenliği, velayeti) yoluyla, ister-

se Mevdudi tarafından önerilen Sünni türü *hâkimiyyet* vasıtasıyla olsun, özü itibarıyla siyaset ve din, her halükarda birbiriyle bağlantılıdır.

Mevdudi'den etkilenen Kutb, Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in arkasındaki ana esin kaynağıydı. Devrimci bir İslami yönetimin temellerini hazırlayarak İslami düşünceyi kökten değiştirdi. Allah'ın mutlak hâkimiyetiyle, Allah'a karşı saygısızlık (*kufr*) [küfür] ve cehalete (*câhiliyye*) dayalı gayrı meşru iktidarı karşılaştırır. Milliyetçilik, sosyalizm ya da modernizmin herhangi bir biçimine bürünen bu tip bir iktidar, moderniteden esinlenir. Temel özellikleri erkek ve kadın ayrımı yapmaması, abartılı bir bireycilik ve para sevgisidir. Tanrının mutlak hâkimiyetini tanımak demek Allah tarafından yaratıldığını kabul etmek ve O'na boyun eğmektir. Bunu yapmayan kişi, Tanrı'nın gücü ile özerk bir yaratığınkini karıştırarak Allah'ın her şeye kadir olduğunu [gücünün yettiğini] inkâr eder. Tanrı'nın hilâfına yasalar çıkarmak, Tanrı'nın vasıflarını haksız yere kendine atfetmekle eş anlamlıdır çünkü tüm İslami yasalar O'nun emirlerine uymalıdır.

Tanrı'nın iktidarı ortak yaşamın tüm alanlarında hüküm sürmelidir: Allah'ın egemenliğini tanımak, bir ibadet olarak dinin ve devlet düzeyinde siyasi iktidarın ayrılmasını kabul etmemektir. Çoğunluğa ait gelenek, dinsel kurumla (Church) devleti belirsiz bir şekilde ayırırken, Kutb'a göre onlar yakın ilişki içindedirler. Geleneklerde çoğu zaman bu ayrılıktan bahsedilirken, peygamberin zamanında, özellikle Medine'de (*Hicret* döneminde) din ve siyaset arasında yakın bir ilişki kurulmasının başarıldığı Altın Çağ'a atıfta bulunulur. Fakat bu çağ, erişilemez bir şey olarak ve ancak dünyanın sonu geldiğinde ulaşılacak son nokta olarak düşünülür. Müslüman toplumlardaki gerçeklik, hükümdarla (sultan, halife, şah, vs.) İslami *ümmet* (umma) arasındaki ayrımdı.[48] Kutb, *cihâd*'ın asıl amacının savunma olduğunu düşünen ve bunu kişisel bir görev olarak gören pek çok Sünni ulemanın görüşlerine meydan okur. Ona göre *cihâd* yeryüzünde Allah'ın otoritesini kurmalıdır. İnsani meseleler Allah'ın emirlerine göre idare edilmelidir. Şeytani güçler yok edilmeli ve insanoğlunun saltanatına son verilerek Allah'ın hükmü geçerli kılınmalıdır.[49] Bu nedenle *cihâd*'ın savunma amaçlı olduğu görüşü Kuran'ın mesajının doğruluğuna uymaz. Sadece Oryantalistler ve hakiki Müslüman olmayanlar *cihâd*'ı İslam topraklarının sa-

vunulmasıyla sınırlarlar. O sadece savunma amaçlı değildir ve bütün yeryüzünü ve tüm insanlığı kuşatması gereken İslamî hareketin kendisiyle özdeşleştirilmiştir.

Cihâd, tam da doğası gereği, evrensel bir çağrıdır ve işlevi, ona, geleneksel İslami *fıkıh*'ın yüklediğinin, yani genellikle İslam topraklarını savunmayla sınırlı bir görevin çok daha ötesindedir. Nasır'm Mısır'ıyla başlayarak, savaş, ilk önce Müslüman toplumlardaki yönetici sınıflara yöneltilmişti. 1966'da, Nasır'ın yönetimi sırasında, Kutb asılmıştı.

Kutb, Mevdudi ve Humeyni gibi radikal düşünürlerin çalışmalarında, hegemonyacı Batı ve onun yetkilendirdiği temsilciler olan Oryantalistlerin suçlanması ile ılımlı Müslümanların ya da 'ikiyüzlülerin' (*munâfık* ya da Kuran'daki tabiriyle, Müslümanlar arasında ihtilaf tohumu ekenlerin) radikal eleştirisi el ele yürütülmektedir. Bunlar cemaat içinde hastalıklı duyguları harekete geçiren ve korkak tutumları veya Tanrı'nın yolunu izlemeyi reddetmeleri nedeniyle, cemaatin birliğine zarar veren Müslümanlardır. Bu ikiyüzlüler Şeytani güçlerle savaşmayı reddederler ve genellikle ayrıcalıklarını kaybetme korkusuyla ya da sadece bel kemiğinden yoksun oldukları için onlarla iyi geçinirler. Mevdudi tarihte bir rol oynamak istemeyen ve Batı'nın hâkimiyetini kabullenen Müslümanları eleştirir.[50] Gerçek Müslüman savaş ve özveriyle inancını gerçekleştirmeye gayret eder ve Kuran'ın değişmeyen hükümlerini değiştirip onaylayan bir dünyaya boyun eğmeyi reddeder. Mevdudi, sömürgecilerin Müslümanlara öğrettiği biçimde, değişen dünyaya uyan ve onu edilgin bir biçimde benimseyenlerin günümüzdeki bel kemiksizliğini; onun kurallarına boyun eğmektense, tarihe damgasını vurmaya çalışan gerçek Müslüman'ın kahramanlığıyla karşılaştırır. Kahramanlığın yüceltilmesi, bükülmezlik ve şeriatı yerleştirmeye cüret, tarihin günaha çağıran ayartmalarına direnecek militan bir yetenek gerektirir.

Bu üç düşünür Müslümanlara yeni bir özgüven vermeye çalışıyorlar. Bağrında barındırdığı Müslümanları, kendi kendilerine duydukları saygıdan ve kendi inançlarına olan bağlılıktan eden Batı'nın sahte itibarı ve emperyalizmin saldırıları sonucunda Müslümanlar özgüvenlerini yitirmişlerdir. Kutb ve Mevdudi'nin Şii dünyasındaki karşılığı, İran'da Humeyni, Lübnan'da Musa Sadr ile Fadlallah'tır. Onların fikirleri, iktidar meselesine ya da

Humeyni'nin geliştirdiği *Velâyet-i Fâkih* (İslami hukuk âliminin egemenliği) inancına yakındır. Siyaset, Allah hakkı için olan dinden sonra gelir. Şii İslam'da bu inancın kökleri on dokuzuncu yüzyıla ve 1828'de ölen Naraki ve 1850'de ölen Necefi gibi din adamlarına dayanır. Bir diğer deyişle bu, Kaçar hanedanlığının İngiltere ve Rusya'nın imparatorluk rejimleri tarafından gitgide güçten düşürüldüğü dönemdir.[51] İşte bu dönemde din adamlarının bir azınlık hizbi siyaset üzerindeki kendi nüfusunu ileri sürdü ki, bundan önce siyaset, göçebe kabilelerin soyundan gelen hükümdarların hâkimiyetindeydi. İslam'da bu fikrin ve özellikle onun Şii meâlinin kaynağı, kesinlikle çok daha eski zamanlarda bulunabilir. Bazıları *Velâyet-i Fâkih*'in önermelerini *'âdil sultân* fikrinde görürler.[52]

Humeyni'nin yeniliği sadece onun ilahiyatçı vasıflarında değil, her şeyden önce strateji uzmanlığına ve siyaset adamlığına dair vasıflarında yatar. İslami eylemciliğin Humeyni, Şah'ın devrilmesinden sonra, saflığı bozulmuş eylemci bir İslam meâli uğruna Müslümanlar arasında uyuşmazlığı kışkırtan ikiyüzlülerin (*munâfık*'ların) ifşa edilmesine dayanır. Ana hedefi, aşırı solcu İslami bir oluşum olan Halkın Mücahitleri'ydi fakat aynı zamanda İslami Devrim için hevesli olmayan herkesi eleştiriyordu. 'Taviz vermekten yana olanlar' (*sâziş-zede*) aslında emperyalizme (Humeyni 'Dünya Küstahlığı-*istikbâr-i cihânî*' olarak adlandırır) bağlılıkları dolayısıyla şereflerinden taviz verenlerdir (*sâziş-kâr*). Kuran'dan bir tabir kullanır fakat anlamını değiştirir. Kelimenin anlamı emperyalizm, fakat bu terim Marksistler ve ateist solcular tarafından kullanıldığı için, itham ettiği aşırı soldan bu kelimeyi ödünç aldığı konusunda kuşku uyandırmayacak, aynı anlamı ifade eden İslami bir terim bulmak zorundaydı. 'Küstahlık,' aşırı kibir ve onuna ilişkili olan, onu çağrıştıran davranış biçimlerini kasteder; özellikle de kişinin kendini çok önemseyerek Tanrı'yı unutmasına neden olacak davranış biçimlerini. İslam Cumhuriyeti'nin kurucusuna göre, Batı küstahtır çünkü Müslümanları esir eder; materyalist ve hayvani bir dünyevileşmenin temsil ettiği bir sistemi destekler. Batı'nın küstahlığıyla savaşmak için Müslümanlar, Batı'nın, hakikatten yoksun efsaneler üzerine kurulu gücüne karşı duydukları korkuyu yenmelidirler.

Humeyni'nin yazdıklarının ve söylediklerinin temel özelliklerinden biri, pek çok modern radikal İslamcı düşünürde de gör-

düğümüz, aşırı öznelliktir. Korku, ruhun gücü, şeref duygusu, özveri isteği gibi olguları vurgular ve kuşkulardan arınmış ve Allah'a yöneldiği için güçlenmiş olan bir Müslüman kimliğe önem verir. Humeyni'ye göre, kendimizi zayıf hissettiğimizde zayıfızdır. Kendi zayıflığımızdan duyduğumuz korkunun üstesinden gelmek için kahramanca bir karar almalıyız. Bunu yaptığımızda, Tanrı'nın kudretini kendimizde hissedebiliriz. Bizim zayıflık duygumuz, düşmanın, kendisini üstün hissetmesine neden olur. Kudret, Tanrı'nın yardımıyla, hiçbir dış desteğe ihtiyaç göstermeyen bir kararı almaya zorlayan bir maneviyatla sağlanır.[53] Bu aşırı öznellik, bir taraftan dış dünyayı diğer taraftan da Müslümanları Amerika'nın entrikalarını itham etmeye çağırır. Bu radikal söylev, gerçekte İyi ile Kötü arasındaki çatışmayı iki kutuplu bir algılama ile dış dünyanın da düşmanın dalaverelerine şahit olarak çağrıldığı bir üç kutuplu öznellik arasında bocalar.

Humeyni, şahsına ait tarih meâliyle tersyüz etmek istediği dünyaya sık sık seslenir ve aynı zamanda da Müslümanları haklarından yoksun bırakan kalleş Amerikalı düşmanı ihbar eder. Bununla beraber, tarafsız bir bölgeyi kabul etmeyecek olan Mani inancına (fr. *Manichéen*; ing. *manichaean*)[54] uygun bir evrene başvuran fakat zaman zaman da söylevin haklılığını garantilemek için bu tarafsız bölgeyi kullanmak isteyen bu İslami söyleve göre dış dünyanın durumu belirsizdir.

Radikal söylevin başka bir boyutu da, Peygamber'in savaşçı geleneğine uygun olarak, Müslümanlara hitap ederken hakiki Müslüman'ın gücünden ve savaşçı niteliklerinden övgüyle söz ederken ortaya çıkar. Örneğin, İsfahan Üniversitesi Ekonomi Bölümü üyelerine yaptığı bir konuşmada Humeyni, Müslüman gençliğin savaş becerilerini över: "Biz dövüşen insanlarız, biz mücadele eden insanlarız. Gençlerimiz (Şah'ın ordularının) tanklarına, silahlarına ve makineli tüfeklerine karşı savaştı."[55] Konuşma sonunda İslam'ın düşmanlarına (Amerika tarafından temsil edilen Batı'ya) hitap eder, onları şiddetle eleştirir, onlara meydan okur ve Müslümanların şeref kavramına ve savaşçı meziyetlerine atıfta bulunarak, onları simgesel olarak küçük düşürür. Humeyni'nin altına serilen, açıkça teşhis edilebilen İyi ve Kötü ikiliğine dayalı Maniciliği, kendisiyle, Müslümanlarla, düşmanla ve bunların gerisindeki bir fon olarak dünyayla ilgili bir söylem tutturmasına yol açar. Humeyni hatırı sayılır hatiplik ye-

teneğini, bu çok kutupluluğu iki kutupluluğa indirmek için kullanır ki ona göre dünya ve Müslümanlar, zayıflamış fakat hâlâ aşılması güç durumda olan Batılı düşmana karşı, Iyi'nin destekçileriyle müttefik olmalıdırlar.

'Şeytanî güçlere' karşı baş kaldıran ve onları mağlup eden birleşmiş bir cemaatte kalplerin dinsel birliği Müslümanlara yeni bir kuvvet verir. Bunun en açık örneği Amerikan donanımlı ultra modern ordusuyla Şah'ın İran'ıydı. İran'daki Müslümanlar onu boş elleriyle, sadece havaya kalkmış yumrukları ve Allah'a olan inançlarıyla yenmeyi başardılar. Bu devrim, elbette Kıyamet'i ve Sırra Kadem Basan İmam'ın (on ikinci imam Mehdi'nin; Mesih'in Şii karşılığı) dönüşünü bildiren genel bir ayaklanmanın başlangıcıydı. Aynı zamanda, Iyi'nin davasına destek olmanın ispatı olarak tam bir özveri ve feragat isteniyordu. Mazlumlar (Kuran'daki tabiriyle *mustad'ifin* ki Humeyni, Şeriati gibi bu sözcüğe de 'sınıf' çağrışımı yapan bir anlam yükledi) zalimlerden (*mustakbirîn*)[56] öçlerini almada başarıya ulaşacaklardı. İki tabir de Marksist sol ve Üçüncü Dünyacı ideolojilerden ciddi anlamda etkilenmişlerdir: Ezilenler dışarıda bırakılmış olanlardır, proleterleştirilmiş kitlelerdir, ezenlerse emperyalistler ya da yönetici sınıflardır. Ezilenler ezenlerine karşı verdikleri mücadeleden zaferle çıkacaklardır çünkü onlar İslam'a, kendilerini koruyan dine güvenirler. Bunun gerçekleşmesi için Müslümanlar şahadeti kabul etmelidirler. Emperyalist dünyaya kafa tutma isteğiyle birleşmiş fedakâr bir cemaat, yeni bir çağ açan İran Devrimi örneğini izleyerek Iyi'nin hükmünün kurulmasında başarıya ulaşacaktır.

İslam'ın bu yeni meâlleri hakkındaki tartışmalar İslamcılık sorununu gündeme getirir. Fransa'da, terimi, en azından on sekizinci yüzyıla kadar geri götürülebiliriz; kesinlikle farklı bir manada da olsa Voltaire tarafından kullanılmıştı. 'İslamcılık'ı siyaset ve din arasında yakın bir bağ kurmaya çalışan bu tür akımlar anlamında ele alırsak, o halde bunların tarihleri bir bakıma İslam'ın ilk yüzyıllarına kadar gider. Azınlık eğilimler, daima, hem dinsel hem de siyasi bir lider olan Peygamber'in ideal toplumunu yaratma çabası gösterdiler. 'İslamcılık'tan anladığımız; iktidara yerleşmeye çalışan ve *şerî'ata* (bir dereceye kadar kanun halinde toplanmış dinsel emirler) dayalı bir rejimi, otoriter araçlarla kurmak için olası bir şiddete başvurmayı mazur gösteren, ta-

mamen itiraf etmeden belirsiz bir şekilde İslam'ı modernleştiren ve Batı karşıtlığına özel bir vurgu yaparak moderniteyi –açıkça söylemeden– İslamlaştıran siyasal-dinsel bir akımsa, o zaman bu, yirminci yüzyılın son üçte birlik döneminde kutsal bir fikir konumuna yükselen, 1930'lardan gelme (Mısır'da Müslüman Kardeşler) nispeten modern bir görüngüdür.

Gördüğümüz gibi, İslami akımların çoğunun önemli özelliklerinden biri, kuramlarına ait yazılı eserlerinde *cihâd* ve şahadete verdikleri merkezî roldür.

Toplumbilimsel olarak bu akımlar, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Müslüman toplumlarda giderek artmaya başlayan üniversitelerden gelenlerin büyük bir yekûn oluşturduğu, yeni toplumsal zümrelerin ortaya çıkışıyla da ayrıca ayırt edilirler.[57] Bu akımların liderlerinin çoğu akademik bir geçmişe sahiptir ve ayrıca, İslam hakkındaki hukuku ortaya sermek ve kendi bakış açılarına göre, fazlasıyla sükût yanlısı veya gayrı meşru yönetimlerle işbirliği yapmaktan yozlaşmış olan geleneksel grupların hâkimiyetine meydan okumak için çabalarlar.

Bununla birlikte, geleneğe ve onun kurumsal mekanizmalarına meydan okuyanlar, sadece Müslüman toplumların modernleşmesi sonucu ortaya çıkan yeni gruplardan ibaret değildir.[58] Hem Sünnilerin hem de Şiilerin dinsel kurumlarında da hâkim yorumlara meydan okuyan yeni din adamlarının ortaya çıktığını görmekteyiz. İran'da çok seçkin bir dinsel mevkiye (Devrimden önceki en önemli mevki olmasa da) sahip olan Ayetullah Humeyni, buna bir örnektir. Mısır'da el-Ezher Üniversitesi mezunları Şeyh Abd al-Gaffar Aziz ve Şeyh Umar Abd ar-Rahman da öyle. İkisi de kendilerine özgü yöntemlerle bu kurumun ulemalarının sükût yanlısı yorumlarına meydan okudular.[59]

İslam'ın yorumlarının radikalleştirilmesi ve siyasi olanla dinsel olanı birleştirme arzusu aslında iki farklı biçimde kendini gösterir. Bazıları, İslam hukuku (*fıkıh*) tarafından belirlenmiş kurallara gönül rahatlığıyla riayet eden bir İslami topluma dönüşü vaaz ederler ve müminleri köktenci bir İslam'a, yani yaşamın her alanını ele geçiren bir İslam'a dönüşe ihtiyaç olduğuna inandırarak, aşağıdan bir İslami eğitimin savunuculuğunu yapma girişimindedirler. Aşağıdan İslamlaşmayı önerirler ve toplum büyük ölçüde İslamlaştırılmadan önce siyasi gücün şiddet aracılığıyla ele geçirilmesi için bir neden görmezler. Mısır'daki Müslü-

man Kardeşler ve Türkiye'deki Refah (ardılı Fazilet) Partisi bunun örnekleridir. Diğerleri için, amaç Allah'a karşı saygısızlığın hükümranlığına ve putperestliğe (*Tâgut*), şiddete başvurarak bir son vermektir. Modellerinin Avrupalı *gauchistes* ya da 1970'ler Latin Amerikalı devrimcilerle pek çok ortak noktası vardır.[60]

Teknik ya da bilimsel üniversiteler gibi geleneksel olmayan çevrelerde eğitim görmüş yeni nesiller, bu protesto gruplarında sık sık esaslı roller üstlenirler. Fakat *Ulemalar* da kendi dinsel kurumlarının sınırları içerisinde en az onlar kadar faal bir şekilde katılırlar.

Nasır'ın ölümünden sonra, el-Ezher Üniversitesi'nde eğitim görmüş olan kör *'âlim* (din bilgini) Şeyh Umar Abd ur-Rahman, İslami Cemaat ve İslami Cihad hareketlerinin radikal İslamcılığına esin kaynağı olmuştur. 1990'da Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti ve 1993'te Dünya Ticaret Merkezi'ne gerçekleşen ilk saldırının ardından 1996'da müebbet hapis cezasına çarptırıldı. Rahman'ın siyasi kuramı, birçok radikal İslami akımda rastlanan belirgin özelliklerle karakterize edilir. Örneğin, hükümdarların derecelendirilebileceğini (*zâlim*, *fâsık* [günahkâr] ve *kâfir* şeklinde) savunan geleneksel görüş açısını reddeden tanrıbilimsel [teolojik] Maniciliğin taraftarıdır. Onun görüşünce, bu farklar bir tarafta adil bir Müslüman hükümdarla diğer tarafta adaletsiz bir Müslüman hükümdar arasındaki farklara indirgenebilir. İkincisinin saltanatı, cehaletin ve putperestliğin hükmüdür ve onunla savaşmak Müslümanların görevidir. Geleneksel ulemalar adaletsiz hükümdarlar hakkında hüküm verme işini Tanrı'ya bırakmış oldukları için onları kınamak için bir neden görmezken, Şeyh Abd ur-Rahman –kendinden yirmi yıl önceki Humeyni gibi– İslam'a karşı gelen hükümetleri, siyasetin dinin içinde yer alması gerektiğini düşünen kapsayıcı düşünce adına, dinsel açıdan kınama ihtiyacını savunur.

Bu nedenle, *tekfîr* (Allah'a karşı saygısızlığın kınanması) *'âlim*'in işidir ve siyasetle ilgilidir. İslami gelenekte *tekfîr* esas olarak gizemcilere ya da geleneksel din adamları tarafından kınanan sapkınlara yöneliktir. Geleneksel olarak, toplum içindeki bireylere ya da gruplara uygulanırdı. Siyasi boyutu yoktu ya da çok azdı, genellikle de örtbas edilir saklanırdı. *Tekfîr* kavramının yeni hali, onu, İslami anlamda esasen dinsel ve hukuksal (fıkıh) olanın dışında, siyasi bir kategori haline getiriyor. Ortaçağ'da İs-

lam'daki belli azınlık akımlarına başvurularak haklı çıkarılabilirse de bu bakış açısı, yine de çoğunluk geleneğine bir meydan okumadır çünkü ulemanın yönetmeye uygun olduğunu açıklayarak, ulemanın konumunu değiştirmektedir. Bu özellikle İslam hukukçusu (ya da *Velâyet-i Fâkih*) vasıtasıyla hükümete vaaz eden Humeyni için doğrudur. Şeriat kanunlarını uygulayacak ve kötülüğü yasaklayıp iyiliği dayatan (*amr bi'l-ma'rûf va nahyi 'an al-munkir*)[61] İslami ilkeye başvurarak ahlâkın Batılılaşmasına karşı savaşacak bir İslami yönetim kurmak uğruna, Allahsız bir yönetime karşı inanç silahıyla savaşılmalıdır.

Cihâd'ın rolü şimdi temel bir önem kazanır. *'Âlim*'in *ictihâd*'ıyla (İslam'a uygun dinsel görüş bildirmesiyle) ilişkilendirilir ve başlangıçta nüfuz bölgesi yasal alanla sınırlı olan âlimin rolünü siyasileştirir. İslami kanunların yeniden yorumlanmasıyla, çoğunlukla geleneksel azınlığa ait olan fikirlerle beşeri davranış ilimlerindeki buluşların birleştirilmesi, hukuki bir görüşe siyasi bir uzantı verir. Siyasi olan, kendini İslam hukuku (*fıkıh*) adına haklı çıkararak, kanuni olanı ilhak eder. *Dîn*, *dunyâ* ve *davla* (devlet, siyaset) arasındaki sınır bulanıklaşır. Sonuç, geleneğe, en azından onun hâkim eğilimlerine yabancı, bütünlükçü ve katı bir şekilde birleşmiş bir İslam meâlidir. İslamcılıkta siyasetle İslami hukuk arasındaki ilişki muazzam bir başkalaşıma uğramaktadır. Geleneksel İslam hukuku (fıkıh), onun geleneksel eğilimleri tarafından tanımlandığı şekliyle, aşağıdaki ayırt edici özellikleri sergiledi:[62]

- Doğası temelde teknikti: fikirleri ve yöntemleri o kadar teknikti ki ahlaki ya da dogmatik düşüncelerle sadece uzaktan ilişkiliydiler.
- Yeniliklere karşı büyük bir kapasitesi vardı: uygulanışında gördüğümüz tarihsel gerçek, hukukun belirli noktaları (*ihtilâf*) üzerinde karar bildirmeye sıra geldiğinde, sonsuz bir esnekliğe sahip olmasıydı. Bunun anlamı toplumsal değişim zamanı geldiğinde onun da değişebileceğiydi.
- İslami hukuk bir kanunname değildi. Son derece gelişmiş meâli ve mantığa yakın düşünüş teknikleri külliyatıyla ilişkili, yasal örneklerin ve ilkelerin bir külliyatıydı.
- İslami kanun, doğası gereği, nesnellik taraftarıydı ve kasıtlılığa fazla itibar etmedi.

- İslami kanunun büyük bir bölümü özel alanla ilgiliydi, şahsiydi: yükümlülüklerle, sözleşmelerle, kişisel durumla ve mutat yaşamın diğer yönleriyle ilgiliydi. Bu alanlar *hukûk el-'ibâd* ya da kişi (kul) hakları olarak bilinen bağışlanabilir olanlar arasında sayılırlardı. Kamu alanıyla ilgili bir kanunlar kütlesi vardı ki bu, *hukûk Allâh* (Tanrı hukuku) sınıfındaydı ve İslami devletin mülküyle ilgili yükümlülükler hakkındaydı. Bu kanunlar grubu kâfirlerin (Müslüman olmayanların) topraklarında yaşayan Müslümanlar için uygulanmıyordu. Bu durumdaki Müslümanlar *musta'min*'diler [iman etmiş olan] ve yaşadıkları ülkenin kanunlarına itaat ederek uygun bir şekilde davranmalıydılar.

Müslüman toplumların yaşadığı otoriter modernleşme, hukukun (*fıkıh*) muazzam dönüşümüyle sonuçlanıyor, bu da onun siyasi olanla daha önce var olmayan bir ilişki kurması anlamına geliyor. *Fıkıh* siyasallaşmış bir hale geliyor. Geleneksel İslam hukukunun işlevi ve doğasıyla karşılaştırıldığında, bu yeni bir görüngüdür.

Sünni dünyası *cihâd*'a geleneksel ağırlığıyla orantılı olmayan bir değer verirken, çağdaş Şii dünyasının ayırt edici özelliği, yeni ve eylemci bir duyarlılıkla yorumlanan şahadete aşırı paha biçmesidir.

1960'larm ve 1970'lerin, ya da İslami Devrim'e doğru giden dönemin Şii yorumları, Şii cemaatini kurtarmak için bilerek ve isteyerek kendini feda etmiş olan, çilekeş Hüseyin'in insanüstü imgesinin reddedilmesi girişimini temsil etti. Bu cemaat her yıl, Muharrem ayı boyunca onun ıstırabını törenle anar. Geleneksel düşünce, Hüseyin'e doğaüstü ve bu yüzden taklit edilemez özellikler atfeder. O *masum*'dur, diğer bir deyişle bir günah işlemekten acizdir ve insanlar tarafından taklit edilemez. Kutsal sayılmalıdır ve somut ve bâtınî[63] davranış için model olarak alınmamalıdır.

Geleneksel düşüncelerden farklı olarak, yeni yorumlar (ve özellikle Şeriati'ninkiler) Hüseyin'in insanlığını vurguluyor. Ona bâtını bir boyut vererek ve onu kendi ölümünün aktörü yaparak imgesinin zenginleştirilmesi amaçlanıyor. Ölümü kuşkulu bir durumda gerçekleşti: Kendisine yardım için başvuran Kufe şehrini seferber ederek Yezid'in ordusunu yenebilir miydi? Örneğin

Salih-i Necef Abadi; Hüseyin'in tarihi bir kriz anında, toplumun bir kısmını, özellikle de Kufe şehrini Emevi Halifesi Yezid'e karşı seferber ederek, zafere ulaşmanın mümkün olduğunu hissettiğini iddia eder. Zaferin mümkün olmadığını anladığında, şehit olarak ölmeyi seçti çünkü teslim olsaydı, Yezid'in ordusunun komutanı İbn Ziyad'ın kendisini acımadan öldüreceğinden emindi. Bu yüzden teslim olmadı, Ziyad ona saldırdığında kahramanca savaştı ve böylece şehîdlik mertebesine ulaştı.[64] Bu anlatımdaki Hüseyin imgesi, kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde, esasen insanüstü bir varlıktır, ancak, geleceğe ait bilgisi sıradan fanilerinkinden farklı olmayan bir varlık. Tanrı vergisi bir bilgiye (*'ilm-i lâ-dunnî*) sahip değildi fakat Emevi Halifesi'ne karşı yürüttüğü haklı savaşından zaferle çıkacağına inanıyordu. Fakat koşullar zaferi imkânsız kıldı ve küçük düşerek ölmektense görkemli bir ölümü tercih etti. Bu anlamda, Hüseyin bir insanoğluydu ve sergilediği davranış, kendisinin küçük düşürülmesine izin vermemek üzere yapıldığı için daha da övgüye değerdir. Necef Abadi'ye göre, yaygın kanının aksine, Hüseyin şehîdliğin peşinden koşmadı. Gücü ele geçirmek istedi ve bunda başarılı olamaması mantıki olarak ölümüyle sonuçlandı. Üçüncü İmam'ın başkaldırışmdaki belirleyici etmen onun ziyadesiyle sahip olduğu insani boyuttu. Başkaldırdığında, kesinlikle insanüstü bir bilgi sahibi olduğundan değil, sadece muhakemesine ve tecrübesine güvenerek riske atıldı.

Hüseyin'in bu şekilde betimlenmesi, geleneksel Şiilikteki doğaüstü tanımlarından ayrılır. Hüseyin'in insanlaştırılması, sıradan ölümlülerin onu model olarak alabilecekleri anlamına gelir. Bundan sonra, o örnek alınabilir ve bâtinîdir: Evliyalığı, insan kırılganlığına karşı bağışık olduğu anlamına gelmez. Şehitlerin Pîri insanlara daha yaklaşmıştır ve onu örnek alarak onun ayak izlerini takip etmek mümkündür, hatta en üstün fedakârlığı yapma mertebesine kadar. Salih-i Necef Abadi, İslami Devrim'de yer alan genç İranlılar tarafından özellikle çok fazla tanınmıyordu fakat entelektüel dinsel çevrelerde iyi biliniyordu. Şeriati, kendi şahadet yorumunda ondan bahseder,[65] işte bu yüzden Necef Abadi, dinsel temaların, genç nesillerin İslam adına kendilerini devrime adamalarını mümkün, hatta meşru kılacak şekilde dönüştürülmesinde rol oynamıştır.

Bir başka din adamı, Murtaza Mutahhari, sükût geleneğini

reddeden Şii şahadet imgesinin yaratılmasında temel bir rol oynamıştır. Allah'a hizmet adına en üstün fedakârlığı yapmaya razı oldukları için başkalarının minnettarlığını kazanan şehîdlerin temel erdemlerini tanımlayarak başlar. Şehîd, diğerlerinin İyilik'e uygun olarak yaşayabilecekleri bir ortam yaratır. O bir mum gibi yanar ve diğerlerinin, onsuz karanlıkta kalacakları ışıktan yararlanmasını sağlar. Şehidin bedeni temizdir ve diğer bedenlerin aksine, gömülmeden önce yıkanması gerekmez. Mutahhari ölümü birkaç farklı şekle ayırır: hastalık sonucu doğal ölüm, cinayet ya da intihar sonucu ölüm ve şehîd olma. Bir şehîd, Kuran'ın emrettiği gibi, ölüm riskini göze almaya yalnızca 'Allah uğruna' (*fî sebîl Allah*) kutsal idealleri gerçekleştirmek için razı olur. Mutahhari'ye göre şahadet iki şeye dayanır. Şehit bir taraftan 'Allah uğruna' kendini adamalıdır ve 'bilinçlenmiş' (*âgâhâne*) bir ruhsal duruma erişerek kendini hazırlamalıdır. Şehit adayı, kendi kişisel çıkarlarıyla ya da beniyle [ego] ilgili nedenlerden dolayı şehitlik sözü vermemelidir.

İyi bir Şii olarak, Mutahhari *cihâd*'ı şahadetle ilişkisi içinde tanımlar. Der ki, Hıristiyanlığın aksine İslam'da, bir inançsız yanağına vurduğunda, diğer yanağını döndürmezsin. Bu din, inancı (*imân*), göçü (*hicret*) ve kutsal savaşı (*cihâd*) birleştirir. Göçün anlamı, şahadet aracılığıyla kutsal bir amacı gerçekleştirmek için bu dünyayı terk etmektir. Bu amaçla gerçek mümin, diğerlerine hizmet ederek inancım korumak için yaşamını feda etmeye razıdır. Mutahhari, Peygamber'in bir *hadis*'inden alıntı yaparak, İyilik'in kılıcın altında ve kılıcın gölgesinde yattığını ileri sürer. Bu nedenle İslam, yüce ideallerini gerçekleştirmek için şehitler yaratır.

Mutahhari ve Şeriati'nin her ikisinde de, Hüseyin'in örnek ve değerler dizisi yaratan rolünü tersine çevirerek, şahadet temasının sıradan ölümlülere nasıl uyarlanabildiğini görürüz. Şii geleneğine göre, evliya figürleriyle ilişkili olmadığı sürece kutsal bir ölüm anlamsızdı: Uhud savaşında ölen Peygamber'in amcası Hamza, 661'de öldürülen ilk imam Ali ve 'yozlaşmış' halifeler için çalışan, Allah'ı inkâr eden Müslümanlar tarafından kılıçtan geçirilmiş daha bir sürü Şii *imâm*. Fakat kuramsal olarak, bu kutsal figürler taklit edilemezler. Kaderlerinin yasını tutabiliriz fakat onları taklit edemeyiz. Ancak çok daha sonraları, esas olarak, önce Şah rejimini devirmek için verilen mücadelede ve da-

ha sonra da 1981 - 1988 arasında Irak'a karşı yürütülen uzun savaşta şahadet olasılıkları için uçsuz bucaksız bir alan açan İslami Devrim sayesinde şahadet, halk kitlelerinin taklit edebileceği bir şey haline gelir. İşçi sınıfından gençler bu şahadet temasını kendilerine mal ettiler. Kutsal bir ölümü sadece dinsel ayinlerde değil, fakat kendi ölümlerini sahneleyerek gerçekleştirmek istediklerini ileri sürdüler. Böyle yaparak, hâkim geleneğe büyük ölçüde yabancı, bir İslam meâli yarattılar.

Şehidin trajedisinin bireyselleştirilmesi de yeni yeni tanık olduğumuz bir başka görüngüdür. Geleneğe göre, Hüseyin insanüstü bir varlıktı ve Şahadetinin de onun aşkın doğasıyla ilgisi vardı. Ölümünün anılması bir matem biçimindeydi fakat ölümü, neredeyse kaderi olduğundan bu anma, aykırı kanısal [paradoksal] olarak, onun görkeminden pay almanın bir yoluydu. Şeyh Abbas Kumi, 765'te ölen altıncı Şii İmam Cafer Sadık'ın kendisine söylediklerini tekrar eden Şeyh Kuleyni'nin (on altıncı-on yedinci yüzyıllar) sözlerini aktarır.[66] Şeyh Kuleyni'ye göre, Hüseyin ne annesinden ne de başka bir kadından hiç meme emmedi. Peygamber onu kollarına aldı, ağzına bir parmağını soktu ve Hüseyin onu emdi ve bunun üzerine mucizevî olarak iki üç gün sadece bununla yaşayabildi. Böylece Hüseyin'in eti Peygamber'inkinden doğmuş oldu. Şehitliğinin büyüklüğü onun insanüstü boyutunun bir kanıtıdır ve onun Şii kahramanlık silsilesinde özel bir yeri vardır. O sadece Peygamber'in damadı değildir. O, bir bakıma doğrudan Peygamber'in soyundan gelir çünkü onun insanüstü eti, kurtuluşu arayan insanlığın acısını duyumsar. Hüseyin'in doğası fanilerininkiyle bir değildir.

Şeriati ve Mutahhari'nin çalışmalarındaysa, bunun tam tersine, Hüseyin'in vasıflarının ve daha da genel olarak, onu taklit eden şehîdler tarafından tecrübe edilmiş yönlerinin insanileştirilmesini görürüz. Mutahhari'ye göre, İslam'ın kökleri şahadete ulaşmanın sevincinde yatar ve bu yüzden de Peygamber'in tüm yandaşları bundan pay almak istediler. Benzer şekilde, ilk İmam olan Ali'nin de şehit olarak ölmek için yanıp tutuştuğunu belirtir. İran Devrimi sırasında şehit olarak ölmek için yanıp tutuşmanın ne kadar etkisi olduğunu biliyoruz; birçok gencin vasiyetnamesinde ölüme karşı dindirilemez bir arzu uzun uzadıya anlatılır.[67]

Yeni meâller, bir zamanlar erişilmez olan bir Hüseyin'i, mürit-

leri tarafından taklit edilebilen ve düşmanla savaşmak isteyen gençler tarafından takip edilen insanlaştırılmış bir kahramana dönüştürdüler. Hüseyin, destekçilerini, gerçekten kendisini takip etmeye çağırmış bir imamdır; erişilemez gök katında, model olarak alınamayacak doğaüstü birisi gibi, kendisine hayran olmalarını ve kendisi için yas tutmalarını tercih etmez.

Şeriati ise Hüseyin'i bir devrimciye dönüştürerek bir adım ileri gider. Başlıca amacı, Kabil'in destekçilerine karşı Habil'in destekçilerinin, Şeytan'a karşı İyi'nin açmış olduğu savaşı yürütmeye çalışmak olan bir figürü tarif eder. Bunu yapmak için, eşsiz bir sadakat ve her devrimciyi şerefli kılacak bir feragat gerekir. Hüseyin, 'Adem'in mirasçısı'dır, Şii geleneği tarafından ayaklanmayı başlatan ve mesafe ve zaman ötesi bir evliya olarak anılır.[68] Tarihe geçmiştir ve onun destanı Kötülük ile savaşan kahramanlarca örnek alınmıştır. Ona evliyalık boyutunu veren, onu insanlıktan ayıracak ve gençlerin erişemeyeceği bir yücelik tapınağına yerleştirecek peygamber soyuna sahip olması değil, sadakatinin derecesidir. Ortadoğu'nun ve Mağrib'in yeni şehirleri şehit namzetleriyle dolu. Onlar saygınlık arıyorlar ve sıkıcı ve utandırıcı bir var oluşun onları mahkûm ettiği anlamsızlıktan kaçmalarını sağlayacak kahramanca bir maceraya atılmak için sabırsızlanıyorlar. Şehitlik onlara; Sünni ya da Şii olmalarının fark etmediği, en iyi ihtimalle görmezden gelindikleri, en kötü ihtimalle adam yerine konmadıkları ve acı veren bir değersizliğe mahkûm edildikleri Tahran, Kahire ya da Cezayir gibi şehirlerde, trajik bir şekilde yoksun kaldıkları itibara ve saygıya erişmelerine kapı açmaktadır.

Hüseyin'in insanileştirilmesi ve modernleştirilmesi, Şii çevrelerde büyük bir simgesel değere sahiptir. Boyun eğmeyen ve devrimci bir Hüseyin'in itibarıyla süslenmiş protesto bayrağını yükseltmek için, devrimci bir feragati dinsel bir dile çevirmeyi mümkün kılar. Sünniler şahadet örneği sunmak için bir Hüseyin'e gerçek bir ihtiyaç duymadılar. Onlara yolu Lübnanlı Şiiler gösterdi. Şahadet, İran'daki İslam devriminden sonra, aslında büyük ölçekte bir Şii görüngüsüydü fakat Hüseyin örneği yerine *cihâd*'a vurgu yaparak Sünni ortama da uyarlanabilirdi. Bu *cihâd*'ın arka planı Hüseyin'in insanileştirilmesiydi ve böylelikle, hepsi de ön cephede savaşmak için gönüllü olan İran'ın genç Besîc'li[69] şehitleri için şehitliği ima eden bir model haline getirildi.

Şii görüşünün Lübnan kanalıyla Filistin'e ithal edildiğinde, bu, Hamas'ın, genç erkeklerini şahadet için örgütlemesini daha da kolay bir hale getirdi. Hamas takipçilerine, Şehitlerin Pîri'nin değil, az ya da çok Lübnan'daki kardeşlerini taklit ederek kendilerine yolu gösterenlerin izinden gitmelerini salık veriyordu ki, onlar da İran'daki Besîc'lilerin doğrudan etkisi altında kalmış olan Hizbullah'tan etkilenmişlerdi.

şahadet hakkında şeriati

1979'daki İslam Devrimi'nde Humeyni'nin temel bir rol oynadığı inkâr edilemez fakat İran'da, özellikle şehirli gençler arasında yaşanan ideolojik değişikliklerde esas rolü Ali Şeriati üstlendi. 'Kızıl Şiilik', 'Şiilik, protesto dini (*mezheb-i i'tirâz*), ve 'Ali'nin Şiiliği' gibi kimi deyimleri ona borçluyuz. 'Kızıl Şiilik' (*teşeyyu'-i surh*):[70] Kırmızı rengi, Şii geleneklerinde Hüseyin'in ve yandaşlarının kana bulanmış gövdelerinin görüntüsüne bir göndermedir ve ayrıca 'kızıl' solculuğa da bir göndermedir. Bunlar, baskıcı bir yönetimin meşruluğunun somut halini ve aynı zamanda İran'ı on altıncı ve on sekizinci yüzyıllar arasında yönetmiş olan aynı isimdeki hanedanlığa da işaret eden 'Safevi Şiiliği'ne karşı, militan ve devrimci deyimlerdir.

Şeriati sürekli olarak iki sicil üzerinde durur ve aralarında yakın bir bağ kurar. Bir taraftan, bireye ve kişisel sorumluluğa doğrudan başvurur. 'Devrimci bir kişi oluşturmak' (*hod saz-i inkılâbî*) ya da 'bilinci yükseltme' (*âgâhî*) fikirleri, onun bireye temel bir rol verdiği militan din görüşü için çok önemlidir. İkinci olarak, devrimi başarıya ulaştırma görevini emanet ettiği bireyle, yaşamdan daha önemli bir ideal için kendini feda etme talebiyle ayırt edilen -kendi ifadesiyle- *mekteb-i* İslam arasında bağlantı kurar. Bu düşünceyle Kutb'un *'akîde*si [dinsel inanışı, itikadı] arasında seçmece benzerlikler bulunur. Kutb'a göre *'akîde*, genç Müslümanları bir arada tutan ve putperestlikle lekelenmiş, değişim geçiren bir toplumda onlara istikrar ve dayanışma veren ruhani bir bağdır. Kutsal olan ile toplum sahnesinde yer almaya başlayan yeni aktörler arasında bir bağ oluşturduğu için *'akîde* onlara tüm gerçeklerin bilgisiyle donanmış bir şekilde doğru bir İslam için savaşmaya hazırlanma kabiliyeti verir. Şeriati'nin aksine, Kutb İslam'ın herhangi bir sınıf mücadelesine dayanmadığını vurgular. Fakat ikisi de daha genç nesillerin, sıfırdan başla-

yarak İslami bir toplum kurmanın gerekliliğinin farkına varmaları için fikirler geliştirdiler (ya da onlara yeni anlamlar verdiler). Nihayetinde bu toplumu kurmak için, kendini feda etmek ve şahadet gereklidir.

Kutsal savaşla (*cihâd*'la) şahadet arasında, kavramsal düzeyde, bilinçli bir ayrım yapan ilk kişi muhtemelen Şeriati'ydi. Sünni geleneğinde ve birçok *merci-i taklîd*'in (müminlerin takip etmeyi seçtiği 'dinsel modeller') bilimsel Şiilik inanışına göre, *cihâd* şahadetten daha önemlidir. Müslümanlar kutsal savaşta zaferi sağlamak için 'Allah uğruna' şehit olarak ölmeye hazırlıklı olmalıdırlar. Şeriati burada iki çeşit şehidi takdim ediyor. Bir tarafta, Uhud'da düşmanla savaşan ve savaş alanında ölen Peygamber'in amcası Hamza gibi şehitler var; diğer yanda ise İmam Hüseyin gibi şehitler: " 'Şehitlerin Pîri' (*Seyyid eş Şuhedâ*) unvanı Uhud savaşında ölen Hamza'ya verildi ve Aşure'den (İmam Hüseyin'in öldürüldüğü gün) sonra da Şiilik bunu Hüseyin'e verdi... İkisi de *seyyid* (Peygamber'in ailesinin fertleri ya da onun soyundan gelenler) şehitlerdir: Hamza *cihâd* şehitlerinden ve Hüseyin şahadetin şehitlerinden."[71]

Hamza bir kahramandır, bir *mucâhid* [mücahit]('*cihâd* yapan'). Bu boyutuyla, Hüseyin'den farklıdır: 'Hamza kazanmak ve düşmanı yenmek için savaşmış bir mücahit kahramandır. Yenildi ve şehit oldu. Zira o kendi şahsına münhasır bir şehittir... Diğer taraftan Hüseyin, farklı bir şehittir. Kılıcının gücüyle ve zafer beklentisiyle düşmanı yok etmeye gelmedi... Evinde sessizce oturup hayatta kalabilecekken, meydana çıktı ve aklı başında bir şekilde ölümle buluşmaya gitti. O an, ölmeyi ve yok edilmeyi tercih etti, bu tehlikeyi göze aldı ki ölürken tüm dünya onu izleyebilsin. Hamza ve diğer *mucâhid*'ler amaçları kazanmak olduğu için zafer adına çarpıştılar ve ölme riskini göze aldılar. Fakat İmam Hüseyin'in şehitliğinin amacı, yenilgiyle tehdit edilen kutsal bir dava için nefsinden feragat etmekti. Burada *cihâd* ve *şahadet* tamamen farklıdırlar.[72]

Hamza ile Hüseyin arasındaki fark, birisinin düşmanı yenmek istemesi ve ölmek istememesi, diğerininse savaşı kaybedeceğini ve öleceğini çok iyi biliyor olmasıydı. Şeriati'ye göre, bu bilinçli ölüm, geleneğin *cihâd* uğruna ölmekle özdeşleştirdiği ölümden çok daha büyük bir dinsel anlama sahiptir. Birinde, ölüm, gerçekten zafer olmayan bir zaferin eğreti çaresi ya da tesadüfî so-

nucudur, diğerindeyse ölüm önceden tasarlanmıştı, o yüzden daha anlamlıydı çünkü yakın bir zafer ihtimali yoktu ve şehit bunun şiddetle farkındaydı. Şeriati şöyle devam eder: "Başkaldıranın '*mucâhid*? felsefesi şehidinkiyle aynı değildir."[73] "Kelimenin tam anlamıyla şahadet, *cihâd*'tan sonra başvurulan bir buyruktur," der Şeriati "ve şehit, *mucâhid* görevini başaramadığında sahneye çıkar."[74]

Mücadelesinin meşruiyetini, düşmanla savaşta muhtemel bir zafere ulaşma iyimserliğine dayandıran *cihatçı* ile o an ve orada herhangi bir askerî zafer getirmeyecek umutsuz bir dava uğruna kesinlikle öleceğini bilen şehidi birbirinden ayırmak, ciddi imalar içerir. Geleneksel Şiilik antropolojisine göre, uzun Muharrem ayında çileye tapınma ve şahadetin anılması ayinlerinin temeli, Sünni çoğunluk tarafından zulmedilen bir azınlığın dinsel hassasiyetlerine dayanmaktadır. Hüseyin'in davası, inançları yüzünden kötü muamele ve baskı gören Şiilerin davasıyla birdir. Hüseyin, haksızlık ve acımasız baskı yoluyla sonsuz acı çektirilen, ezilen *mazlûm*'un ta kendisidir. Onlar da, Hüseyin gibi, davaları bu dünyada İyi'nin yazgısıyla özdeşleştirilebilecek trajik bir kaderin ıstırabına katlandılar. İyi'nin hükmü, ancak dünyanın sonunda tekrar kurulacaktır, bu dünyada değil, onun dışında. Şeriati'nin ayrımı Şiilik tarafından geliştirilen, ıstırap veren bir farkında olma haline dayanır fakat onun anlamını tersine çevirir. Hüseyin'in ölümü haksız bir dünya düzenine değil, değişmez bir dünya düzenine bağlanabilir; ezilenin sesinin tarih boyunca duyulmasını sağlamak ve davalarının haklılığını sergilemek için ölmek, onun kendi kararının sonucudur. Onun deyişiyle, bu yüzden şahadet 'tarihin kalbi'dir. Bu durum değişikliği sayesinde, çile çeken bir sükût mezhebi, trajik eylemci bir kimliğe bürünebilir. Böylece Müslümanların tek tepkisinin, Hüseyin'in dokunaklı ölümüyle bağlantılı törenlerde onun acısının sergilendiği ayinlerden ibaret olabildiği bir dünya, şimdi bilinçli olarak ölmeyi seçen ve böylece diğer Müslümanlara feragat ve kendini aşmayı öğreten yüce bir şehidin dünyası haline gelir. Yaşamda saygınlıktan yoksun bırakılabilirler fakat ona ölümle ulaşabilirler ya da edilgin kalmayı ve sükûtu reddeden ve ayrıca bireylerin, bu yaşamda gerçekleşmeyeceğini çok iyi bildikleri fakat kendileri için seçtikleri yüce bir davaya faal bağlılığını teşvik eden bir mücadele aracılığıyla.

Şeriati, şahadete bu yaklaşım biçimini, devrimci bir eskatologyanın bireyin topluma yeniden iştirak etmesine izin verdiği düşüncesiyle birleştirir. İnsanoğlu hem çamurdan yapılmıştır hem de ilahi bir ruha sahiptir, Şeytan'la Tanrı'nın bir karışımıdır, diye yazar. Hem İyi'ye hem de Kötü'ye eğilimi vardır. Dinin amacı, insanın ilahi yarısının şeytani yarısını yenmesini sağlamaktır: Şahadet eylemiyle bir insan aniden, devrimci bir şekilde, içindeki alçak yaratığı (şeytani yarısını) sevgi ve inanç ateşine atar ve böylece tamamen iyi birisi haline gelir. Bu nedenle bir şehit, İslami adetlere göre yıkanma (*gusl*) [gusül] işlemine tabi tutulmamalıdır ve bu yüzden Kıyamet Günü'nde eylemleri için hesap vermek zorunda değildir çünkü günahkâr ve suçlu insan –bu şehit olmadan önce yaşadığı hayat biçimiydi– o ölmeden önce kurban edilmiştir ve şimdi o, "Huzura çıkmıştır..." Şahadet tüm çağlar ve tüm nesiller için bir çağrıdır: "Eğer yapabiliyorsan, katlet, eğer yapamıyorsan, katlol."[75]

Şeriati'ye göre şahadetin özü bu cümlede yatıyor. Eğer mümkünse, düşmanı öldür (bu *cihatçı* için geçerli); eğer bu mümkün değilse ve istenen amaca ulaşılamıyorsa savaşçı, düşmana karşı şiddet kullanmayı reddetmediği bir savaşta ölmeye hazırlıklı olmalıdır. Düşmanın daha güçlü olduğunu bilmesine rağmen, kendi zayıflığının üstesinden gelmeli, kendini feda etmeli ve böylece davasının haklılığını başkalarına ve gelecek nesillere göstermelidir.

Bu mesaj en iyi şekilde Filistin'in Sünni şehitleri tarafından anlaşılmıştır, belki de kısmen, Lübnan'daki Hizbullah'ın teşkil ettiği örnek dolayısıyla. Çünkü Lübnan, İsrail ordusunun kıyaslanamayacak üstünlüğü nedeniyle herhangi bir zafer olasılığını hayalden ibaret olduğu ve tahammül edilemeyecek bu durum karşısında şahadeti yeniden kendilerine mal eden Şeriati'nin de gayet iyi bilindiği bir yerdi. Bu durumda kendini gösterebilme ancak, kendini öldürme yoluyla düşman grubundan insanları öldüren bir öznenin ölümüyle mümkündür.

Şeriatçı şahadet kavramı, İslam dünyasındaki yeni birey'in durumuna bir yanıttır. Dünyada kendini-gerçekleştirme olasılığının yokluğunda, karşılıklı şiddetin İslam tarafındaki temsiline sadık kalarak ölümde kendini-gerçekleştirme olasılığını ileri sürer. Karşı tarafın şiddeti hiç bir şekilde kabul edilmez ve ona mutlaka karşılık verilir (Hıristiyanlıkta ya da Budizm'in ateşle

kendini kurban etme fikriyatında olduğu gibi karşılık vermemek söz konusu değildir). Kendini yok etme eylemindeki kahramanlık, diğer tarafı da yok eder, daha güçlü ve o an için yenilmez olduğu düşünülse de. Yeni şahadet, emellerine kulak asmayan bir dünyada kendini ifade etmeye çabalarken dinle ilişkisini koruyan gelişmemiş bireyin umutsuzluğunu ifade etmek için radikalleşmiş İslam'ın dilini kullanır.

Şahadetin modernleştirilmiş ve radikal meâlleri, bireyselleşme sürecinin zorluğuyla ve özerklik beklentileri yaratan fakat bu beklentileri karşılayamayan modernleşmenin dünyevi [seküler] biçimlerinin başarısızlığıyla ayırt edilen uç bir durumun ifade edilmesidir. Şiddet içeren ölüm, bir seçimin sonucudur çünkü kendini gerçekleştirmek imkânsızdır ve şehidin ölümü, kendisinin acı çekmesine neden olduklarını düşündüklerinin de ölümüyle sonuçlanır. Şahadet eylemi, intiharla ötekini öldürme arasında, teslimiyetle kendini gösterme arasında salınmaktadır. Aynı anda hem kendini gösterme ve hem de imkânsız olanı gerçekleştirme arzusu vardır. Bu ikilem, hem kendini, hem de kendini gerçekleştirmenin önünde engel olarak algılananların yok edilmesiyle çözülür. Hem kendini gösterme hem de teslimiyet vardır, mücadele etme isteği ve ölme isteği ve hem kendini gerçekleştirme hem de kendini yok etme emeli. Şahadet eylemine kutsal bir mertebe verilmiştir, bu nedenle, yeryüzündeki yaşam büyük mutsuzluklarla doluyken, o mutlu bir sonu garantiler. Şeriati, yaşamını tehlikeye atmaya hazır olan ve 'katlet ve eğer katledemezsen, katlol' emrini ümitsizce yerine getirmeye kalkışan daha genç bir neslin sözcüsü haline geldi. Bu emir onlara, bir birey olarak var olma duygusu verir. Bu duygu tersyüz edilir ve ölüm, kişinin hem kendisi hem de öteki için acil bir mesele haline gelir. Kutsal bir gazapla iki taraf da yok olup gider.

Bu açıdan bakıldığında, şahadet yoluyla ölüm, Şeriati'nın İmam Hüseyin'e atfederek çok güzel bir şekilde betimlediği ikileme de bir çözüm sunar: "Hüseyin şimdi (daha önce *bey'a*[76] ödemeyi ya da Emevi Halifesi Yezid'e bağlılığını göstermeyi reddetmişti) kendini sessiz kalamayacağı bir konumda bulur çünkü adaletsizliğe [haksızlığa] ve baskıya (*zulme*) karşı savaşmak onun sorumluluğudur. Öte yandan, savaşamaz (herhangi bir zafer ihtimaliyle) çünkü kudretli bir güçle yüzleşecek kuvveti yoktur."[77]

Şeriati, hem sorumluluk hem de insanın Allah tarafından verilen görevi kabullenmesi sorununu öne çıkarır. Onun kararlılığı, kuvvetin de zayıflığın da üstesinden gelir. Sorumluyuz fakat cemaatçi anlamda değil. Sorumluluğumuz değişmez ve kavranamaz bir veri değildir. O, kendine bu yeni kimliği edinerek kahraman olan kişiye bir çağrıdır; cemaatçi geçmişte yapılan çağrıdan farklıdır: "O (Hüseyin) yalnızdır, fakat bu öğretide (İslam), kaderleri belirleyen mutlak bir gücün karşısında yalnız bir adam bile sorumludur çünkü sorumluluğun kaynağı kendinin bilincinde olma (*âgâhî*) ve inançta mevcuttur, güç ve kabiliyette değil. Üstelik kim Hüseyin'den daha bilinçli, daha sorumlu olabilir ki?"[78]

Şeriati, yaşamın ıstıraplarının kaynağını, Kıyamet'e kadar devam edecek, değişmez ve haksız bir düzende gören banal ve sükût yanlısı bir gerçekçiliğe teslim olmayı reddeden ve kendi eylem mantığını belirleyen bilinçli insana (ya da yükselmiş bir bilince sahip insana) çağrıda bulunur. Bireye çağrı, 'öğreti' (*mekteb*)[79] yani İslam gerektirdiğinde, kendi ölümü için sorumluluk almayı tembihleyerek yapılır. Fakat bu, Şeriati'nin baş kaldırdığı geleneğin bireyi değildir. Bu birey, Müslümanları daima ezip duran siyasi ve toplumsal adaletsizliği reddettiği için kendini kahraman kılan yollarla ve ölümü isteyerek kabullenmesiyle kendini gösterir.

Bu kavrayış –sorumluluğa ve İslam'a, 'ölümde bir birey' yaratmaya çağrı– son yirmi yılda, tüm dünyada, Ortadoğu'dan (İran, daha sonra Lübnan ve Filistin toprakları) Afganistan ve Pakistan'a (Keşmirlilerin mücadelesi) ve Avrupa'dan Amerika'ya (Fransa'da GIA İslamcıları, Avrupa'nın ve Amerika'nın her tarafında el-Kaide üyeleri) Müslüman şehitlerin değişmez bir özelliği haline geldi. Bu birey, gerçek dünyada kendini gerçekleştiremez ve ümitsiz olarak gördüğü bir politik-sosyal durumda yaşamayı fazlasıyla meşakkatli bulur (Filistin ya da Çeçenistan'da olduğu gibi). Bu nedenle Şeriati tarafından açıklanan ikili sorumluluğu kabul eder. Kıyaslanamayacak kadar büyük bir gücü yenemeyeceği için, kutsal olanı bu gücün üstüne çıkarır ve kutsallaştırdığı idealinin emirlerine uyarak kendini gerçekleştirmeyi başarmak için kendi yaşamını feda edecek kadar ileri gider ve aynı zamanda mümkün olduğunca çok sayıda da düşmanını öldürür.

Tam da bu örnekte, bu dünyanın bir parçası olma isteği, bir kişinin saygınlık hakkına sahip olduğunun onaylanması arzusu kadar güçlü, tanrıbilimsel [teolojik] olarak belirlenmiş kutsal bir İslami ideal yoktur. Kutsal olan, beceriksizce bir tersyüz etme sayesinde, genellikle ölümcül bir İslami dile uyarlanır. Şeriati'nin kendisi diğer din adamları tarafından kınanmıştır çünkü görüşleri İslam'dan ayrılmıştır ve Humeyni gibi bulunduğu konuma en sadık İranlı din adamları tarafından hiçbir zaman onaylanmamıştır. Hatta birçoğu onu alenen kınamıştır. O, daha genç bir kuşağın sözcüsü haline gelmiştir. Bu gençlerin çoğu, Şah'ın otoriter modernleşmesi sırasında zaten gevşemiş olan cemaatçi bağlardan kurtulmuşlardır ve kendi bireyselliklerini yeniden keşfetmeye ve kendilerini yeni biçimlerde göstermeye çalışmaktadırlar. Fakat siyasi, ekonomik ve kültürel durum onların bunu yapmasına izin vermez. Onların bakış açılarından, İran'daki İslami Devrim, gelecek zaman kipinde çekebilecekleri biçimlerde kendilerini özgürlüğe kavuşturmaları için bir fırsat tanımıştır.[80]

Devrim'in bu büyük emellerle buluşmadaki başarısızlığı ve Irak'ın açtığı uzun savaş, beyin göçü, ekonomik zorluklar ve şer güçlerin, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin komploları yüzünden Devrim'in çökme tehlikesinde olduğu hissiyatı, bütün bunlar 'ölümcül' ('ölüm-alışverişi', 'mortiferous') bir itikat diye tanımlanabilecek bir siyasal-dinsel tavra esin veren etmenlerdi. Mademki Devrim'in başında güttükleri emellere uygun olarak yaşamak imkânsızdı, o zaman bu genç adamların kararı ölmek ve düşmanlarını da beraberlerinde götürmekti. Şehidin radikal eylemi, hem kendini gerçekleştirmenin hem de çok daha güçlü olarak algılanan (İran vakasında Batı şeytanı) bir düşmana karşı savaşmanın imkânsızlığına bir tepkiydi. Filistin vakasında, iki misli imkânsızlık farklı bir biçim alır. İsraillilerin baskısı, [Yahudi] yerleşimcilerin varlığı ve Filistin otoritelerinin nepotizmi,[81] kişinin bir ulus içerisinde var olmasını imkânsız kılar. Şehit, bir birey olarak egemen bir ulusta var olmayı imkânsız olarak görür. İntihar bombacısının hedefi İsrail'i yok etmekten çok (genç Filistinliler onun askerî ve teknolojik düzeyde inkâr edilemez bir üstünlüğe sahip olduğuna inanıyorlar), İsraillileri öldürmek ve İsrailliler ve Amerikalıların aksine, saygın ve namuslu bir birey mertebesinin kendisinden esirgendiği bir dünyada sesinin duyulmasını sağlamaktır.

Şeriati, dünyanın bir parçası olma rüyasını aklından çıkaramayan bir kuşaktan genç insan için, farkında olmadan, 'var olmanın imkânsızlığı'nın kuramcısı oldu. Karşı karşıya oldukları despotik ve yozlaşmış siyasi yapıya (Şah dönemi İran ya da Filistin Yetkilileri) ve kızgın oldukları adaletsiz ve bu yüzden son derece günahkâr olan (İran vakasındaki ABD ve Filistin vakasındaki ABD destekli İsrail) küresel egemenliğe karşı, yeni bir şahadet biçimini ya da yeni-şahadeti benimsiyorlar. Ona dinin itibarını ödünç vererek onu mazur göstermeye çalışıyorlar. Şehitlik yoluyla ölüm, tanrıbilimsel anlamda Şiilikte Sünnilikten daha kolay bir şekilde haklı gösterilse dahi çoğu vakada din, bir bahaneden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, tanrıbilimsel bir iskeletin yokluğu, Filistin'de Hamas ya da İslami Cihad'a, Cezayir'de GIA'ya veya Afganistan'da Taliban'a katılan genç erkeklerin eylemlerini dinsel açıdan mazur göstermelerini engellemedi.

'ölümde birey' olarak şehit

Hüseyin örneğinden esinlenen şehitlik eylemleri lehinde savlar, hissi ve tanrıbilimsel açıdan, Sünnilikte daha az gelişmiş olsa da, üç görüngü onun yayılmasına katkıda bulunuyor. Bir yandan, Şeriati, Mutahhari ve Humeyni gibi Şii ilahiyatçıların ve yazarların çalışmaları, Farsçadan Arapçaya ve diğer İslami dillere tercüme edildikleri için giderek daha kolay erişilebilir hale geliyorlar. Sorunu tartışan Şii Araplar (Lübnan'da, Pakistan'da ve başka yerlerde), Arap dünyası ve daha genel olarak İslam dünyası, onların entelektüel tartışmalarına doğrudan erişebiliyor. *Cihâd*'ın ve dava için ölmenin gerekliliğini vurgulayan Mevdudi ve Kutb gibi entelektüeller kapsamlı olarak tercüme edildiler (Mevdudi'nin eserleri Urdu dilinden Arapça, hatta İngilizceye kadar pek çok dile çevrildi) ya da özgün dilinden okunabilirler (Kutb, İngilizce, Farsça, Urduca ve diğer İslam dillerine tercüme edildi). Şii cemaatler şehitlik hakkındaki bu düşünceleri Sünnilere aktarmaya ayrıca yardımcı oluyorlar. Güney Lübnan Şiileri bu düşünceleri Filistinlilere tanıttılar. Arapça konuşan Iraklı Şii cemaati, hem Saddam Hüseyin'in rejimine muhalefette, hem de şahadet fikriyatının yayılmasında önemli bir rol oynadı. Pakistanlı Şiiler, Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgali sırasındaki mücadelede benzer bir rol üstlendiler. Bir o kadar önemli olan diğer bir etmen de modern medyanın ve özellikle de televizyo-

nun gelişimidir. Televizyon izleyicileri, Irak-İran savaşı sırasında Besîcî'lerin araya girmelerini seyredebildiler. İsrail'in Lübnan'ı işgal görüntüleri ve Birinci ve İkinci İntifada sırasında Filistinlilerin durumu, diğerlerine onların örneğini izleme cesareti verdi. 1980'lerin ilk yarısında Bosna'da Yugoslavların etnik temizliği, televizyon izleyicilerinin tele-görsel bir sanal cemaat oluşturdukları Avrupa Müslümanları üzerinde iz bıraktı. Fransız banliyölerinden bazı gençler, televizyonda gördüklerine dayanarak, Sırplara karşı mücadeleye katıldılar.

Nihayetinde, ayrıca göreceğimiz gibi, şahadet, modern olan fakat kendilerini istedikleri şekilde ifade edemeyen kişilere ölüm halinde kendilerini gösterebilmesi için tüyler ürpertici bir muktedirlik sağlar. Gerçek bir bireyselliğin ya da siyasi, ekonomik ve kültürel özerkliğin yokluğunda, şahadetin, birey olmayı ölüm halinde kolaylaştırma konusunda çarpıcı bir kabiliyeti vardır. Artık geleneksel cemaatlerin korumadığı ve tamamen düşsel bir modernliğe terkedilmiş olan zihni karışık genç kuşakları rahat bırakmayan tüm modern emeller ve arzular, şahadet aracılığıyla gerçekleştirilebilir. O, genç adamların birer birey olmalarını sağlar çünkü onlara, öldüklerinde, yaşamda sahip olamadıkları her şeye sahip olacaklarını, yani cennete ait bir var oluşu vaat eder. Geleneğe göre şahadet, inananlarda merhamet duyguları uyandırmayı ve simgesel yollarla cemaat bağlarını kuvvetlendirmeyi tasarlayan, istisnai ve her şeyden önce üzücü bir görüngüyken, kişilere kendini gerçekleştirme şansı tanımayan bir modernite, isteyen her genç adamın kolayca ulaşabileceği bir çeşit şahadet yaratır. Günlük yaşamlarına değersizlik ve saygınlıktan yoksunluk hâkimken, kutsal bir ölüm, yaptıkları fedakârlıkla onlara saygınlık kazandırır. Onlara ellerinden alınan anlamı ve saygınlığı verir.

Şahadet, iki çeşit 'ölüm yoluyla bireyleşmeye yol açabilir. Birincisi için 'iyimser bireyleşme' terimini kullanabiliriz: Kişi ölüm riskini göze alır fakat sonuç ne olursa olsun kendine dair olumlu bir imgeye sahiptir. Ölüm bir olasılıktır fakat ilgili bireylerin böyle bir ölüme niyetleri yoktur ve mümkünse ölümden kaçmaya çalışırlar. Bu iyimser şahadet modeli İran Devrimi'nin başlangıcında ve tekrardan ilk İntifada sırasında görülebilirdi. Bu genç insanların ölmek gibi bir tutkuları yoktu ve onlar yenebileceklerini düşündükleri bir düşmanla (Şah rejimiyle) ya da en azından

mutlak hâkimiyet girişimine meydan okuyabileceklerini düşündükleri İsrail ordusuyla savaşmak istediler. Birinci İntifada'daki bazı genç taş fırlatıcılar Thasal'la çarpışmada ölüm riskini göze almışlardı fakat büyük çoğunluk ölmek niyetinde değildi. Sadece İsrailli askerlerle çatışma sırasında ölebilecekleri ihtimalini kabul etmeye hazırdılar. Üç aşağı beş yukarı aynı şeyler Rus ordusuyla savaşan Çeçenler için de söylenebilir; Laşkar Taggiba üyeleri de Keşmir'deki Hindistan hâkimiyetine karşı benzer özellikler gösterirler.

Şahadetin bu iyimser meâline karşılık bir de olabildiğince kötümser bir meâli mevcuttur. Yeryüzündeki yaşam artık bu şehitleri ilgilendirmez. Daha doğrusu, ölmek ve düşman olarak gördüklerinden mümkün olduğunca çok sayıda kişiyi de beraberlerinde götürmek isterler. Doğrudan birinci çeşit şahadetten ortaya çıkmış olsa da, bu çeşit şahadet insanbilimsel olarak ayrıdır ve etkileri de büyük ölçüde farklıdır. Bu, Devrim'den birkaç yıl sonra ve Irak'la yapılan caniyane savaş sırasında bazı İranlı gençler için özellikle geçerliydi. Bedenlerinde ve ruhlarında ete kemiğe büründürmek istedikleri İslam Devrimi'nin gözden düştüğüne dair somut toplumsal kanıtlar gördüler. İran'ın Besîc sancakları altında askere kaydolmuş olan genç erkekler (İslam Devrimi'nin ilk dönemindeki şehitlerle aralarındaki ayrımı yapabilmek için onları 'şahadet-malulleri' diye tanımlayabiliriz[82]) artık yaşamak için büyük bir istek duymuyorlardı. En büyük ihtirasları ölmek ve bunu yaparken de düşmanlarından mümkün olduğunca çok kişiyi yok etmekti.

Ölüm bir zamanlar göze alınması gereken bir risk iken, şimdi 'yakıcı bir arzu,' 'bastırılamaz bir susuzluk hissi' (bazı İranlı şehitlerin vasiyetnamelerinde bildirdikleri gibi) haline gelmiştir, ya da İslam'ı yaşatabilmek için, ölüm yoluyla, İslam ağacının sulanması gerekir ki bu da ancak kanla yapılabilir. Burada içinde bağdaşmaz unsurların etkili olduğu karmaşık bir insanbilimsel (antropolojik) düzenlenişle karşı karşıyayız. Bu, şehitleri istikrarsız kılar. Görevlerini başarmak ve yaşamdan ölüme geçişi gerçekleştirmek üzere bir kuruma ihtiyaçları vardır (İran'da Besîc, Filistin topraklarında Hamas veya İslami Cihad). Bir yandan, saygınlığı olan, durumlarını kabullenebilen ve utkularını gerçekleştirebilen bireyler olarak kendilerini gösterme arzusu belirtirler. Diğer yandan, gelecekte de artık kendilerini gerçekleştire-

bileceklerine inanmazlar ve nefretlerinin odak noktası olan düşman tarafından ciddi olarak zarar görmüş durumdadırlar. Bu genç adamlar, sürekli olarak, sonunda yaşamlarının bütününü ellerinden alan bir nefretle artık umutlarım gelecekte gerçekleştirme imkânı vermeyen bir umutsuzluk arasında bölünmüşlerdir ve dengelerini bulmakta zorlanırlar. Bu hastalıklı durum, başka bir boyuta geçerek yaşama isteğinin ölüm arzusuna dönüştüğü bir hal alır.

Geleneksel Hıristiyan şahadetinin temelini oluşturan düzenekler bu radikal ters yüz oluşun karşısına dikilir. Sadece şu örnekleri zikredersek, İran, Filistin ve Çeçenistanlıların vakalarında, modernite için bastırılamayan bir istek, onun kesinlikle imkânsız olduğunu gösteren tecrübeyle birleştirilmiştir ve bu, yaşam hattını ölüm hattına çevirir. Şahadet yaygınlaştıkça, ölümde (ölüm için duyulan yüksek arzuda) ruhi bir cemaat oluşturmak mümkün olmuştur. Kutsal ölüme talip olanların sayısındaki artışta, onun yayılmasında ek bir etmen haline gelen bulaşıcı bir biçimi görüyoruz. Şahadet adayları şimdi biliyorlar ki kendilerinden önce giden ölü kardeşleri onları 'öteki tarafta' bekliyorlar. Bu bulaşıcılığm iki insanbilimsel etkisi vardır: Bir taraftan, onların şerefli ölümlerine 'şahitlik edenler cemaati' haline gelmiş olan yaşayanlar üzerinde; diğer taraftan, onları kucak açarak karşılayan ve bir adım daha atıp ölüm korkularını yenmeleri konusunda onları daha da cesaretlendiren, bir 'şan, şeref cemaati' ya da bir 'seçilmişlerin cemaati' tarzı şehitler olarak yaşayanlar üzerinde bir etkiye sahiptir.

Şahadet dinsel bir duygunun kanıtıdır fakat beraberinde getirdiği ölüm, onlara kutsal bir meşruiyet verme düşüncesiyle kodlanmış sosyal eylem şekillerinin açık bir ifadesidir. Bu kod, geleneğe, kolektif bir hafızaya, bir toplumun üyelerini bir arada tutan her şeye, fakat ayrıca (din adamı, ticaret burjuvazisi, siyasi gruplar ve partilerin) hâkimiyet biçimlerine de gönderme yapar. Günümüz Müslüman toplumlarmda şahadetin tartışılma biçimi, bu kodun hem kendilerine mal edilmesini hem de onun dönüşümünü hatta içeriden çökertilmesini işaret eder. Geleneğe bağlı olduğunu iddia edenler tarafından yeni kod şekilleri ileri sürülüyor. Şahadetin anlamı, yeni kutsal ölüm biçimlerinde görülebilen muazzam bir dönüşüm geçirmektedir.

Geleneksel kod, İslam'ın büyük şehitlerinin ölümlerinin kut-

lanması merkezinde şekillenmiş bir uygulama sayesinde, bireyselliğe izin vermedi ve cemaatçi müşterekleri benimsemeye zorladı. Üç boyutu vardı: birincisi, onların kutsal ölümlerini mesnet alarak *ümmetin* (*umma*'nm) üyelerine bir toplumsal birlik duygusu veren İslam'ın 'evliyaları' tapınışı; ikincisi, Müslüman cemaati koruma amacıyla vekâleten ölüm; üçüncü olarak da, kutsal ölümün işlevi, sıradan ölümlülerin ulaşamayacağı, sadece çok küçük bir azınlığın olağanüstü koşullarda arzu edebilecekleri ideal bir model sağlamaktı. Şahadet şimdi, kendilerini göstermeye hevesli genç adamların bedenlerine kazınıyor. Erişilmezlik boyutu önemini yitiriyor ve şimdi önemli olan, ölüm faraziyesi ve hem otoriter hem de gerileyen İslami toplumlardaki modernleşmeden doğmuş genç nesillerin ayırt edici özelliği olan İslam'daki büyük şehitleri taklit etme arzusudur. Toplumsal değişim bu yeni aktörleri iki şekilde bireyselleştiriyor. Bir taraftan, daha önceki nesillerin aşina olduğu müştereklere uymayı telkin eden ve bireyselliği reddeden somut cemaatleri ortadan kaldırıyor. Diğer yandan, televizyon ve kitaplar yeni göçmen gruplarına yeni emeller veriyor. Medya, çoğu kez Batı tarzı yaşantıyı efsaneleştirerek onu yaygın hale getirdi. Şimdi amaç bir ulus veya dünya ya da en azından bir bütünlük kurmaktır ve bu, şahadeti mümkün kılan iki etkinin telaffuz edilmesidir. Eğer bu, tüm diğer toplumsal konulardan bağımsız, sadece birey olmaya yönelik engellenmiş bir emel söz konusu olsaydı, bunun sonucu şahadet değil, en fazlasından intihar olurdu. Kişisel arzuları aşan, ulusal ya da küresel hayalî bir bütünlüğe dönüştüren kutsal bir dava için ölme imkânı doğduğunda, şahadet mümkündür.[83] Fakat bunun olması için, anlamı tersine çevrilmiş de olsa, gerektiğinde ona meşruiyet kazandıracak bir geleneğe ihtiyaç vardır. İslam'ın kendine özgü özelliği şudur ki, cemaate ya da *ümmete* (umma'ya) hizmet için gerçekleştirilen kutsal ölümü, meşruiyetini dinden alan savaşın, yani *cihâd*'a ait dokunun bir parçası yaparak, meşru kılar. Bunun nedeni, bireyselliğe yönelik emelin, şahadete yeni anlamlarını verebilecek gerçek ya da hayalî bir cemaat üyeliğiyle birlikte telaffuz edilmesidir.

dinsel söylemlerin aykırı kanısal bireyselleştirilmesi

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren, İslami dünya, dinsel söylemlerin bireyselleştirilmesinde ve aynı zamanda da onun artan katılığında ifadesini bulan aykırı kanısal [paradoksal] bir görüngünün ortaya çıkışını ve şiddetlenmesini gördü. Yeni entelektüeller ve *'ulemâ* ortaya çıktı ve onlar cemaate değil fakat 'yeniden-İslamlaştırmak' ya da İslam'a olan ihtiyacı kanıtlamak istedikleri bireylere hitap eden bir söylem çeşidi oluşturma gayretine girdiler. Bu söylemin tonu modern hale geliyor ve zaten dinsel gelenekle şekillenmiş ve İslam'ın meşruluğu konusunda ikna edilmeleri gerekmeyen dini-bütünlerin dar gruplarından ziyade, etten kemikten insanlara sesleniyorlar. İslam'ın modernleştirilmesi yeni bir orta sınıfın doğmasına, diasporik gruplar tarafından Batılı alışkanlıkların ve adetlerin yayılmasına ve gençler arasında yeni bir hayalin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu hayal, medyanın bolluk, cinsel özgürlük ve politik özgürlüğün el ele dolaştığı 'rüya-gibi bir Batı' olarak tanımladığı, dünyanın bir parçası haline gelme isteğine ve tüketim açlığına dayanmaktadır. Bu durum değişikliği geleneksel toplumlarda o toplumların altüst olmalarına kadar giden krizlere neden olmaktadırlar.

İslamcı söylemler buna önem veriyorlar. Onlar, sınırları, geçmişin eski cemaatlerine tahsis edilmiş sınırlarla çakışmayacak bir yeni-*ümmet* (umma) kurulmasını öneriyorlar. Bunu iki farklı şekilde yapıyorlar. Ulusal sınırları aşan bir *ümmetten* ve nüfusun, gücün ve inançların yeniden dağılımıyla şekillenmiş bir dünyadan bahsedebilirler. El-Kaide tam da bunun örneğidir. Kısmen Batı'da kurulmuştur ve bazı üyeleri orada on ya da yirmi yıl yaşamıştır. Alternatif olarak, kesin ulusal sınırları olan belirli bir toplumdan da bahsedebilir ve onun radikal dönüşümü konusunu tartışabilirler. Bunun örneklerine, İran'daki İslam Devrimi, Filistin topraklarındaki iki İntifada ve Cezayir'deki FIS (İslami Selamet Cephesi) dahildir. Bu söylemlerin mesajları arasında çoğu kez çok küçük farklar bulunur, İslam'a yapılan göndermenin ulusal ya da bölgesel değil sözüm ona evrensel olmasından kaynaklanması gibi. Fakat bu ideolojilerden esinlenen hareketler, seslendiklerinin belirli bir ulus ya da henüz tanımlanmamış bir yeni- *ümmet*'e olmasına bağlı olarak, aslında bu iki biçimden birini alırlar. Bütün İslami ideolojiler bir yeni- *ümmet* için çağrıda bulunurlar fakat bu, ya belirli bir hareket sayesinde

ulusal bir çerçeve içersinde –ki bu durumda da belirli bir toplumun sorunlarına ve kendine özgü koşullarına uyarlanmalıdır– ya da İslami diaspora tarafından uluslar ötesi bir cemaat içinde vücuda getirilebilir. Hedef Müslüman dünyayı gezegen çapında birleştirmektir. Değişmez olan bir şey varsa o da, çoğu zaman ölümün (*şahadetin*) dünyevileştirilmesiyle üstü örtülen bireye ve sözcüğün modern kavranışında eşitlikçi ve adaletli efsanevi bir İslami cemaate (*ümmet*) atıfta bulunulmasıdır.

Kutb, bunun iyi bir örnektir. Onun Kuran yorumları, *tefsîr*'in (kelimesi kelimesine izah) ve *te'vîl*'in (mecazi izah) geleneksel şerhlerinden ayrılır, sıklıkla modern yazarlardan söz eder ve geleneksel izahların çatılma tarzından kaçınır çünkü onlar modern okuyucu için pek bir şey ifade etmezler.[84] Kuran'ı izah tarzını okuyucuya aktarmaya çalışır ve onun bireysel boyutunu gizlemeye kalkışmaz. Geleneksel yazarlar, kişisel bir bakış açısına sahip de olsalar, bunu bir göndermeler sisteminin arkasına saklamaya çalıştılar; onların görüşlerini 'gelenekselleştirerek' ya da görüşlerinin aslında yeni ve orijinal olmadığını fakat sadece açıklığa kavuşturdukları bir otantik geleneğe tekabül ettiğini iddia ederek onların görüşlerindeki muhtemel yenilikleri meşrulaştırmak için tasarlanmış bir sistemin. Kitapları, Kuran'a ait şerhler konusunda bilgili ve bu âlimlik alıştırmasına alışkın olan kendi meslektaşlarını hitap ederken genellikle kişisel olmayan bir tondaydı. Okuyucuların çoğunluğu, genç Müslümanlar da dâhil, bunu verimsiz ve en azından anlaşılmaz buluyorlar. Kutb, kutsal metinlere kendi yorumunu katıyor ve bu gerçeği saklamıyor. Mevdudi, Nedevi, Akkad ve Avda gibi modern yazarlardan alıntılar yapıyor ve bunu yaparken de modern bir eğitim almış ve medreselerde ya da geleneksel ilahiyat okullarında değil, üniversitelerde öğretim görmüş genç kuşaklar tarafından geleneksel olarak görülen tarzdan ayrılıyor. Onun inanca yaklaşım tarzı kişisel ve o, geleneksel anlamdaki âlimlikten çok sezgilere güveniyor.

Aynı karşı tez, Şeriati gibi yazarlarda da görülebilir. Kutb, İslam'ın Sünni mezhebinden, Şeriati ise Şii, bununla beraber aralarındaki farklara rağmen ikisi de aynı İslam toplumunu yeniden kurmak istiyorlar. Bireyin sadece gizemci biçimde var olduğu ya da Louis Dumont'un tabiriyle dünyadan 'ayrı' veya 'dışında' olduğu basit gerçeği nedeniyle bireyin yerinin olmadığı bir geleneksel cemaatten söz etmiyorlar.[85] Geleneksel cemaatlerin,

plansız kentleşme, toplumsallaşmanın yeni biçimleri, piyasa ekonomisinin yürürlüğe konması ve otoriter ve modernleşen devletler tarafından yıkıldığı bir zamanda, İslam dünyasında oluşmaya başlayan bireye yer açmaya çalışıyorlar. Böyle bir birey sorunludur. Bir anlamda, bireysel emellere devletin verdiği tek yanıtın, eli ağır bir otoriterlik olduğu yeni oluşan toplumlarda bireysellik, zor bir meseledir. Yeni İslami ideolojiler kararsız bir konumdadırlar: bir yandan, bireye yer açmaları gerekmektedir; diğer yandan da bir yeni-*ümmet*'in çatılmasını bireyden daha fazla önemserler ve nihayetinde de bu, bireyin daha aşağı bir konuma yerleştirilerek reddedilmesi demektir. Bunu genellikle, onların feragatleri ve kutsal ölüm arzuları sonucu, onları ütopik bir İslami cemaatin kurulmasında suç ortağı yaparak başarırlar. Bu görüngüde, en iyi şekilde bir kurum (İran'da Besîc, diğer İslam toplumlarında da radikal örgütler) tarafından gerçekleştirilebilecek, bir yönlendirme boyutu mevcuttur. Fakat meselenin yönlendirme veçhesi; ciddi siyasi, kültürel ve ekonomik krizler geçiren bu İslami toplumlardaki gençliğin kutuplaştırılması ve radikalleştirilmesinde 'düşman'ın (Rus, İsrail ya da Hindistan ordusu) büyük bir rol oynadığı gerçeğini örtbas etmemelidir.

Müslüman *ümmet* ile birey arasındaki ilişki Kutb'un siyasi eserlerinde merkezdedir. Bu konuyu İslami iktidar ve İslami devletin doğasıyla ilişkilendirerek ele alır ve kendisinin gerçekleşmesini çok istediği yeni-*ümmet* ile bireyin hakları ve taleplerini uzlaştırmaya çabalar. Bazen bireyi vurgular, bazen de cemaati.[86] Müslüman bir cemaatte doğmuş bir İslami bireyin 'yemiş verecek bir bireyselliği' gerçekleştirebilecek kapasitede olacağına inanır çünkü *ümmet*, onu, Batılı toplumlarda kendisini hazır bekleyen bencilik [egoizm] tuzağına düşmekten koruyacaktır. Kutb bireyle cemaat arasındaki ilişki sorununu, onu, İslam'ı gerçekleştirme gayretindeki bir devletin içindeki ütopik bir cemaate yerleştirerek çözer.

Kutb ve Şeriati'nin ikisi de sürekli aynı sorunla karşılaşırlar: Müslüman toplumları içeriden ayartan ve dışarıdan onlara hükmeden emperyalist ve küstah bir Batı'nın varlığı. Bu Batı, İslam'ı gerçek anlamından saptırıyor, Müslüman cemaatleri dağıtıyor ve o cemaatlerin üyelerini, İslami kimliklerini terk ettikleri için tüm öz saygılarını yitirmiş, acınası yaratıklara çeviriyor. Kutb'un Batı'ya ilişkin çözümlemeleri aydınlatıcıdır. Batı sisteminin mer-

kezinde bir ahlâk sisteminin yokluğu olarak gördüğü şey, onu, İslam'da bulduğu anlama sahip bir cemaat arayışına götürüyor. İşte bu nedenle, Batı demokrasisinin tartışılması konusunda, Claude Lefort gibi düşünürlerin eserlerinde bulduğumuz farklı ve olumlu bir boşluk kavramını reddetmektedir.[87] Lefort'a göre, Batı demokrasilerinde politik sahnenin merkezindeki duran bu boş yer, hiç kimsenin işgal edemeyeceği bir merkezi kutsayan bir sistemin olumlu bir ifadesidir ve o sistemin sağlam olmayan doğası, tam da *demos*'un [halkın] yönetimini koruyan şeydir. Kutb, siyasi ve toplumsal olanın özü itibarıyla belirlenmiş olduğu bir toplum ister. Batıdaki boşluk onu korkutur, huzursuz eder ve ona şeytani bir buluş gibi gelir çünkü maddi ve teknolojik gelişmeler, Batılı toplumların ahlâki çöküntüsüne neden olduktan sonra Müslüman toplumları da ayartacak olan Satanizm'le el ele vermiştir.

Kutb'un bakış açısına göre, günümüz Müslüman toplumu cahil ve putperest bir toplumdur. Bu toplumda İslam bir kenara itilmiştir. Mantık ve inancın, birey ve cemaatin bağdaşmaz olmasının nedeni, toplumun, İslam'ın vaat ettiği uyumlu bütünlükten uzağa sürüklenmiş olmasıdır. Uyumlu bütünlüğün olduğu yerde, *câhiliyye*'nin ikiye bölünmüşlüğünün üstesinden gelmek, Tanrı'nın yasalarına başvurmakla mümkün olacaktır. Bu yasalar, *cihâd* ya da kutsal savaşla yürürlüğe konmalıdır: hem birey düzeyinde (bu, gizemci aydınlanmaya götürecek bir iç savaştır) hem de harici düzeyde (milliyetçi, komünist veya kapitalist *câhiliyye* tarafından muhalefetle karşılanan ilahi düzeni kurmayı amaçlayan devrimci bir hareket). Şeriat uygulandığında, içteki ve dıştaki buluşacaklar. Şayet, doğru anlaşılır ve hakkıyla uygulanırsa İslam, dünyayı ve kişiyi, yönetimi ve toplumu, lafla değil uygulamaya dayalı bir tarzda birleştirebilir. Devrim ile iç aydınlanmanın el ele verdiği aynı gizemci yönelişi, Kutb, Şeriati ve Humeyni gibi birbirinden farklı düşünürlerin eserlerinde görebiliriz. Kutb'a göre, İslam, doğası gereği zıtlıkları uzlaştırır. Zıtlar, sadece İslam'ı reddeden toplumlarda ya da materyalizmle yoldan çıkmış ruhsuz Batı toplumlarmda anlamlıdır.

Aynı saptama Humeyni ile ilgili olarak da yapılabilir. Onda da gizemci bir boyut görürüz, Kutb gibi o da yeni bir İslami düzen kurmaya çalışır ve bu düzende toplumsal sahnede yeni güçlerin belirmesinden doğan yeni uzlaşmaz çelişkiler yeniden doğmuş

bir cemaatin içinde çözümleneceklerdir. Birleşik Devletler'de uzun süre bulunmuş olan Kutb'a göre Humeyni'nin Batı ile ilişkisi daha az olmuştur. Fakat Kutb gibi onun da iç gizemciliği, tutarsız denemeyecek bir tarzda ve tamamen ütopik bir şekilde sorunun üstesinden gelir. Humeyni'nin baştaki ikilemi, kendisinin de farkında olduğu gibi, İslam'ın hükmettiği kolektif yaşamın talepleriyle bireysel özgürlüğü uzlaştırmanın güçlüğüydü. Bulduğu çözüm de fazla tatmin edici değildi; kuşkusuz hükümeti halk seçer fakat sınırlı sayıda kişiden oluşmuş bir meclisin seçtiği, yeterli İslam bilgisine sahip Rehber *Velâyet-i Fâkih*'de, en üst iktidarı elinde tutar. Kutb, gönüllü bir şeriatın insanları ve devleti birleştirebileceğini varsayarken, Humeyni'nin çözümü de ölümünün ardından paramparça oldu. Şimdi insanların oy verme hakkı var ve Devlet Başkanı ile Parlamento seçilirken, onların görüşlerine önem verilmek zorunda. Bununla beraber gerçek iktidar, insanların doğrudan atamadığı Rehber'in elindedir. Sistemin, temsilciler ikilemini önleyebilmesinin tek yolu, İslam'a efsunlu bir başvuruda bulunmasıdır. Kutb tarafından hayal edilen ve Humeyni tarafından varsayılan güzellik dolu birlik, gerçeklik testini geçemedi. İran'da, halkın meşruiyetinin hâkim olduğu yerde (Parlamento ve Başkan) iktidar yoktur ve gerçek iktidarın olduğu yerde (Rehber ve onun etrafındaki yapı) halkın meşruiyeti yoktur.

Şeriati bireye ilişkin endişesini kışkırtıcı bir söylemle dile getirir. Doğrudan bireyi muhatap alır ve ona seslenir (çoğu yazıları konferanslarının kopyasıdır) ve onu İslam aşkına muhakkak fedakârlık gerektiren bir bireyselliğin ağır yükünü almaya davet eder.[88] Şeriati'nin bireyi, kendi kendisine İslami bir devrimi başarılı bir sonuca ulaştırmayı öğretmelidir. Bunu 'kendinin devrimci inşası' (*hod sâz-i inkılâbî*) olarak adlandırır. Onun doruk noktası bilinci yükseltmektir (*âgâhî*). Böylece birey kendi hayatını kendi elleri arasına alır ve gerektiği durumda, İslami dava için yaşamını feda etmeye razıdır. İslam kendisinden çok daha önce ortaya çıkmış olsa da, bu davanın belirleyicisi egemen bireydir.[89]

Kişinin, İslam olarak bilinen devrimci bir dava uğruna kendini gönüllü olarak feda ederek kendini gerçekleştirmeyi başarmaya yönelik kahramanca kararı, şimdi kutsal bir anlamı olan tek şeydir. Şahadet bireyi tarihin 'atan kalbi' yaparak onu gerçekleş-

tirir. Ayrıca kendini bu devrimci yolda eğiten birey, haksızlığı ve yağmayı sona erdirecek olan kıyametin gelişini hızlandırır. Böylece birey, nihayetinde kendisini özerk [otonom] bir anlamdan mahrum eden devrimci bir eskatologyaya hizmet ettirilir. Başlangıçta tanınır ve pohpohlanır fakat eninde sonunda kolektif bir kurtuluş tarihinin sunağında kurban edilir.

İslamcıların tanımladığı birey, düşmanıyla, yani Batılı adamla, büyülenmiştir. Doğu-Batı ayrımında kapana sıkışmıştır ve *homo occidentalis*'in [Batı insanı (y.n.)] ekonomik, materyal ve zihinsel ezici üstünlüğü karşısında yaralanmıştır. Kurt tomurcuktadır: Batı, artık yalnızca hâkim güç olduğu için değil, aynı zamanda Batılılaşmış Müslümanların oluşturduğu beşinci kol aracılığıyla ve hatta daha derin düzeyde, İslam'ın giderek daha marjinal bir rol oynadığı bir modernliğin standartları aracılığıyla onların kimliklerini yargılayan yeni bir toplumsal katmanın ortaya çıkması sayesinde Müslüman toplumların hayal dünyalarını bir kabuk gibi sarıp sarmaladığı için şimdiki durumundadır. Batının değerleri, artık, karşılaştırılamayacak kadar büyük askerî güce ya da klasik emperyalizm tarafından belirlenmiş dış ilişkiler gücüne sahip bir rakibin değerleri değildir. Şimdi farklı bir durumdayız. Müslüman toplumlardaki genç insanlar kendilerine ait emelleri hayata geçirmek için bu günahkâr modele ve onun ahlaken çürümüş imgelerine göre hareket ediyorsa, Batı, Müslüman toplumları kendi içlerinden yozlaştırıyor, demektir. Şeriati, Batı'yı emperyalizmle ve Müslümanları kültürel anlamda aptal yapan (*istihmâr* ya da 'eşek mertebesine düşürme'; kelime, emperyalizm ve sömürgecilik anlamındaki *isti'mâr* ile kafiyelidir) teknolojik ve askerî hâkimiyetle bir tutar.

Gerek dindar gerekse dünyevi [seküler] olan entelektüel Müslümanların, tüm arzuların (özellikle cinsel arzuların) özgür bırakılması ve tüketim ihtiyaçları yoluyla yeni bireyi baştan çıkaran çok biçimli bir modernizm karşısında İslami bir kimlik edinme arzusu, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve bilhassa yirminci yüzyılın son üçte birlik döneminde açıkça belirginleşti. Bunlardan bazıları, Şeriati gibi, Batı'nın hâkimiyetine karşı ancak klasik komünist mücadelelerde kullanılana benzer bir modelin benimsenmesiyle savaşılabileceğini iddia etti ve sınıf mücadelesi terimleriyle tanımlanmış bir tarih görüşüne başvurdu. Humeyni ve Kutb gibi, bazıları da şeriatın uygulanması-

nın ancak siyasi iktidarın ele geçirilmesi ve İslam devletinin kurulması yoluyla mümkün olabileceğini iddia ettiler. Yine Mevdudi gibi bazıları, toplum tarafından sureta anlaşılan bir dinden türemiş emirlerin zorla kabul ettirileceği geleceğin bir siyasi düzen zaruretinin önüne geçmek için Müslüman toplumların eğitilmesi çağrısında bulundu. Devletin İslam'ı uygulayabilmesinden uzun zaman önce toplum İslamlaştırılmalıdır.

Bütün durumlarda, İslam, bir yandan, aslında var olan Müslüman toplumlarla olan uzlaşmaz karşıtlığı açısından, diğer yandan Müslümanları ahlaksız bir materyalizme ve zevk düşkünlüğüne köle yaparak ahlakını bozan Batı'ya ve onun sapkın kurallarına düşmanlığı açısından tanımlanır. Eğer bireyin tanımını, Batı ile olan uzlaşmaz karşıtlığın hâkimiyetine bırakılmayacaksa ve eğer bireyler, huzurlu ve Batı ile daha ılımlı bir ilişkiye sahip bir İslam içersinde modernliğe ait üyeliklerini gerisin geri talep edebileceklerse, yeni kuşak entelektüellere ihtiyaç bulunmaktadır. Bu şimdi İran'da Muctehid Şabestari ve Abd ul-Kerim Suruş gibi entelektüellerin çalışmalarında gördüğümüz şeydir.

şahadet-illeti (la martyropathie)

Şehitler tapınışı ya İslami bir ulusta kişinin kendini inşa etmesinin imkânsız olduğu sonucuna varabilir ya da uluslar ötesi bir İslam cemaati kurma arzusuna. Onun düşmanı ya Batı'dır ya da Batı'nın belirli temsilcileri (İranlı devrimciler Irak'ı Amerika'nın uşağı olarak gördüler, tıpkı İslami Kurtuluş Cephesi üyelerinin Cezayir askerî hükümetini Fransa'nın uşağı olarak görmeleri gibi). Bu nefret, Nietzsche ve daha sonra da Max Scheler tarafından açıklanan *ressentiment*'a [Öç, hınç, intikam.] çok benzer.[90] *Ressentiment* iki unsur içerir. Bir taraftan, şeyler zıtlarma çevrilirler: sevgi gibi görünen şey gerçekte nefrettir, yüce gönüllülük gibi görünense, aslında korkaklıktır. Diğer taraftan, tepkisellik, kendiliğindenliğin yerini alır. Kişinin hayatını yaşaması ve kendini ötekilerle ilişki içinde konumlandırması 'doğal'dır. Şayet kişi, daha başından ötekinin bakışı tarafından belirleniyorsa, kişi artık kendiliğinden yaşayamaz. Bu temel boyut dış dünyanın etkisini yadsımaz ve her şeye kişinin kendinin karar verdiği ve toplumun hiç etkisi olmadığı anlamına gelmez. Bu hissi bir boyuttur: Sevgi, sevgi dolu bir ilişkinin boy verdiklerinden başka hisler tarafından tepkisel kılmıyorsa, saptırılmış hale gelir. Aynı

şey öznellikler-arasında [fr. *inter-subjectivité*; ing.*inter-subjectivity*] de geçerlidir. O, diğer amaçlardan daha az önemli bir hale getirilemez.[91] Radikal İslamcılıkta, ötekiyle ilişki, özellikle de Batı ile ilişki, içinde *ressentiment* barındırmayan tarafsız öznellikler-arası mekanizmaların varlığını reddetme suretiyle ötekini şeytanlaştıran ve muhtaç kılan bir nefretin hâkimiyeti altındadır. Bu görüngü şüphesiz sadece İslamcılıkla hasredilemez ve öznellikler-arasına bağlı olan kutsal bir akideden ve kuşatımdan (fr. *surinvestissant*; ing. *hypercathecting*) sapan, Manicilik sayesinde yoldan çıkanlara müfsid rolünün biçildiği, radikalizmin çeşitli biçimlerinde bulunabilir.[92]

Ressentiment'ın ikinci bir boyutu vardır ve akıl dışı olarak tanımlanabilir. Karşı gelinen gruba beslenen nefret (örneğin radikal İslamcıların Batı nefreti, Yahudi aleyhtarlarının Yahudi nefreti ya da radikal Yahudi ve Hintlilerin Müslüman nefreti) o kadar büyüktür ki gerçekten bir saplantı haline gelir ve inanan kişinin ölümcül bir stratejiden başka bir şeyi benimsemesini imkânsız kılar: her ne pahasına olursa olsun ötekini öldürmek, öldürülmek ya da aynı anda ikisi birden.

Radikal İslamcılığı destekleyenler Batı dünyasına duydukları nefreti öylesine kafalarına takmışlardır ki onunla savaşmak sadece onun üstünlüğünü doğrular ve mantıkları ölümcül hale gelir; ölüm hem kendini hem de ötekini gerçekleştirmenin bir yolu haline gelir. Artık bu, bir ideali gerçekleştirmek amacıyla ölüm olasılığının kabul edilmesi meselesi değildir (birçok bireyin vatanseverlik gibi ya da Nazi rejimleri veya Stalinist komünizm türünden mutlak kötülüğün temsilcilerine karşı mücadele gibi 'yüce' ideallerle kafalarını meşgul etmeleri gibi). Ölüm takıntısı, ölümü, idealin haz veren bir şekle bürünmesi olarak gören bir ruh haline neden olur. O kendi içinde değeri olan bir idealdir ve onun gerçekleştirilmesi ona inananları sevince boğar. İnsanî bir ideal için kendini feda etmeyle ölüm aşkı için öteki insanları öldürme arasındaki fark bazen belirsiz hale gelir.

Son adım atıldığında; ölüm farklı bir sona doğru artık ikincil bir anlama kavuştuğunda ve idealin kendisi ölümün bir kaynağı olduğunda ve dahi ölüm ve yıkımla efsunlandığında, artık *ressentiment*'la bağlantılı bir yoldan çıkma halinden söz edebiliriz. Nihai hedef, yaşamı ölüme dönüştüren öznel bir başkalaşım [metamorphosis] sayesinde hem kendini hem de ötekini ('düş-

manı') yok etmektir. Öznelliğin bu değişinimine [mutation] bir 'mortiferous sofuluk' [ölümcül sofuluk (y.n.)] denebilir. Bu evreye genellikle radikal biçimlerinde ulaşılır ve gerçekte hiçbir din bundan muaf değildir. Bununla birlikte, milliyetçiliğin aşırı biçimlerinde ya da dünyevi ideolojide de görülebilir. Radikal İslamcılığın bazı müritleri kendini ve ötekini yok etme yoluyla, yani şahadet yoluyla ulaşılacak mutluluğun yanında yaşamı bayağı görürler. Bu çeşit şahadet *ressentiment* markasını taşır ve onun antropolojik muhteviyatı, düşmanla ölümüne savaşacak ve sonucu kesin olmayan bir savaşta ölüm olasılığını göze alacak bir müridin ruh hali değildir.

Eylemin hem mantıki hem de hissi düzeyinde, şahadet-illeti, yaşamın değil, ölümün bir amaç olarak görüldüğü bir davranış biçimidir. Onunla klasik anlamda göz korkutma ya da baskı yöntemleriyle savaşılamaz. Bu hareket biçimi tabii ki bir 'yüce' idealle haklı çıkarılmalıdır. Şahadet, aynı kahramanlık gibi, kişinin kendi yaşamını, yaşamdan daha önemli bir ideal için feda etmesi demektir. Buraya kadar, şahadet diğer kendini adama biçimlerinden daha akıl dışı değildir ve aktörlerinin gözünde şehidin talepleri sayrılıkbilimsel [patolojik] olarak tanımlanamaz. Şahadet-illeti, *ressentiment*'dan doğma bir tersyüz oluşun sonucudur. Amaç artık bir ideali gerçekleştirmek değil, fakat yaşamı sona erdirecek vahye ait bir görüşle düşmanı yok ederek yaşamı terk etmeyi göze almaktır. Şahadetin mantığının kabul edilmesi, haksızlığa son verecek, adaleti tesis edecek ve tüm dünyaya (ya da cemaate) mutluluk getirecek bir amacın gerçekleştirilmesi için şehidin ve düşmanın ölmesinden daha önemlidir. Ölüme karşı büyük bir merak yoktur, ondan zevk almak yoktur ve ölümde ve ölüm aracılığıyla bir mutluluk arayışı yoktur. Şahadet-illeti, anlamın değişimiyle başlar: Yaşam için mücadeleyi ve engellenmiş bir idealin peşinden gitmeyi yöneten mantığın yerine ölümcül bir mantık egemen olur.

Şahadet-illeti, Filistin, Cezayir ve İran gibi fakat bir de Çeçenistan'daki gibi, ulusal bir cemaat içinde gerçekleştirilemeyen bir bireyselliğin reddedilmesinden kaynaklandığında, şahadet-illetinin öznesi, başarısızlığı için etrafındakileri suçlar: onlar, onun feragat idealine uygun yaşamayı beceremezmişlerdir. Filistin vakasında beceriksizliğin müsebbibi olarak, yurt içinde ya da dışında ('Tunus'taki adamlar') bulunan farklı gruplar içersinde-

ki muhaliflerle birlikte Filistin Yönetimi gösterilir. İçerlenilen başarısızlığı açıklamak için Batı ya da Amerikan suç ortaklığına kesinlikle başvurulabilir (bazı haklı nedenlerle). Önemli olan düşmanların teşhis edilebilmesidir. Şahadet-malulü şikâyetlerini mutlak kılar, düşmana ağır basan bir rol verilir ve onun ve diğerlerinin suçlanmasının boyutu abartılır. Biçarelik, yaşamı ölüme çevirir ve değerlerin tersyüz edilmesi, ölümü bereketin bir biçimi olarak gösterir. Dinsel duygular ölümle takıntılı bir hale gelir ve onun yaşayan bir özneye keyif veren cazibesi, ölümün bir ideal olduğunu savlayan kasvetli bir görüşü aşılar.

Efsanevi uluslar ötesi yeni-*ümmet* (umma) meselesine gelince, tersyüz ediş, projenin tam merkezine yazılmış sanallığın abartılmasında yatar. Bu yüzden, hareketin idealinin, başından itibaren ve tanımı gereği, gerçekleşme ihtimali olmadığı bilinse de, müminlerin şahadet-illetine yakalanma eğilimleri vardır. Bu nedenle ulusal bir grubun üyeleri için şahadet-illetinin trajik bir anlamı vardır: kişi kendini gerçekleştiremez ve bireyin talepleri anlayışsız bir reddedişle karşılaşır. Efsanevi *ümmet* fikrinde ise, trajedinin yokluğu göze çarpar. Ölüm –katletmek ya da katledilmek– kişisel olmaktan çıkarılmıştır. Bu sadece nicel bir değişim değildir. Aynı zamanda var oluşsaldır. Uluslar ötesi *ümmet*'in pek çok destekçisi yeni iletişim teknolojisine aşina olduklarına göre, bir bilgisayar mecazını [metaforunu] kullanmak abes kaçmaz: Bir bilgisayara virüs bulaştığında ekranın içeriğinin boşalması gibi, ölüm de özel herhangi bir heyecan barındırmayan bir durum olarak yaşanır. Ölüm, kişinin, bir boşluk tarafından ayırt edici kılınan bir yeni-*ümmet*'in içinde erimesi anlamı taşır. Ölüm bir bakıma belirgin bir içeriği olmayan ve bu nedenle de gerçekleştirilemeyecek olan bir projenin içinde saklı olan bir olasılık hissi (boş ekran) içindedir. Belirli bir içeriği yoktur çünkü her şeyin, yön duyusu olmayan ve hiçbir kültürü benimsemeyen grup üyeleri arasında, biçimsel elektronik iletişimde (kültürel ya da sosyal içeriği olmayan) tüketilen bir bilgi ağı mantığına ait bir üründür.

El-Kaide için, ait olma duygusu İslam'la ilişkilendirilmiştir fakat küreselleştirilmiş türevinde ulusal şehitler bu duyguyu paylaşmazlar. Mevcut hiçbir İslam toplumu bununla uğraşmasa da, bu, İslamî Enternasyonal kurmak için tasarlanmış bir harekettir. İslamî *toplumlar* gerçek dünyada mevcutturlar fakat *bir* İslam toplumu diye bir şey mevcut değildir. Bütünüyle efsanevi olan

yeni-*ümmet*, aynı derecede efsanevi bir düşmanla desteklenmektedir. Efsaneleştirilmiş Batı büyük ölçüde İslamcılığın destekçileri tarafından çatıldı. İdeolojilerin sonuyla nitelendirilen bir çalışmada medeniyet çatışmasından mı bahsediyoruz yoksa çok farklı bir görüngüden mi, söylemesi zor.[93]

Çoğunluğu Arap olsa da, el-Kaide'nin çeşitli cemaatlerden üyeleri var. Çok-kültürlü bir dünyada yaşıyorlar, hiç birisine ait olmadan birçok kültürle ilişki içindeler. Düşmana karşı hareketete geçebilirler fakat tutarlı bir bakış açıları ya da karşı tarafın mutlak şer olduğu ilkesi dışında bir başka içerikle tanımlanacak bir projeleri yoktur. Bu da, niçin böylesine kolay bir şekilde tersyüz olup ölümcül bir mantığa yöneldiğini ortaya koymaktadır. Bu, düşmana duyulan nefretin doğal sonucudur fakat ilgili kimlik herhangi bir olumlu kendini-gösterme yoluyla desteklenemez. Bu yüzden bunun biri İslamî ve diğeri Batılı iki medeniyet arasındaki bir çatışma olduğu söylenemez. Bu, en azından kısmen 'Batılılaşmış' olanın efsanevi bir Batı'ya karşı mücadelesidir. Dövüşenler Batı'dan en gelişmiş teknolojiyi ödünç alırlar ve genellikle Batılı bir kültürel çevrenin içine iyice batmışlardır. Ona karşı tavırları çelişiktir ve uzlaşmaz bir karşıtlık haline dönüşebilir. Birçoğu için İslam, Batı'ya duyulan nefret için bir dayanak, bir bahanedir. İslami medyada haberlerin hazırlanış ve veriliş biçimi (el-Cezire'de olduğu gibi) Batılı bir modelden esinlenildiği için, Batılı medyayla doğan aşinalığın belirlediği bir nefret.

Bu bahsedilen durumda, İslam'la Batı arasında ya da iki medeniyet arasında bir çatışma yoktur fakat kabaca Batılılaşmış gruplar tarafından desteklenen bir husumet vardır ki bu da efsaneleştirilmiş bir Doğu ya da modernleşmenin bir sonucu olarak bizzat kendisi olan bir hayalî resme sahip, İslamî *ümmet* adına yapılmaktadır. Bunlar tüm çok-kültürlü toplumlarda mevcuttur ve bazı radikal mezheplerde olduğu gibi, kendilerini efsanevi ve şeytanlaştırılmış bir Batı'ya karşı duydukları düşmanlıkla tanımlarlar. Ne bu ağın kültürel içeriğinin, eylem mantığının ne de hatta öncülerinin mantığının, özerk bir medeniyetle ya da Batı'ya karşı dindirilmez bir düşmanlık besleyen atalara özgü bir tarzda var oluşla ilgisi vardır. Bu, Batı'nın, az ya da çok ölçüde, koçbaşı olduğu modern dünyadaki bir bölünmeyle çok daha fazla ilgilidir. Çağdaş dünyaya karşı uzlaşmaz karşıtlığın mezhepçi biçimlerinin varlığı bunu kanıtlar. Bu uzlaşmaz karşıtlıklar yük-

seliyor çünkü modernitemizin artık bir ağırlık merkezi yok ve çünkü bireysellik biçimleri 'aidiyetçi' saflar boyunca kuruluyor. Çelişen ideallere tapıyoruz. Gezegen sathında bir yeni-*ümmet* oluşturmanın bu uzlaşmaz karşıtlıklara dayanan yolları, gittikçe daha karmaşıklaşan bir dünyada, bir gerçekliğin sanallık haline dönüştüğü medyayla (ve özellikle televizyonla) ve göze batan bir adaletsizlikle (hem gerçek olan ve hem de medya tarafından abartılan) büyümüş bir cemaatin varlığını yansıtıyor. İslam söz konusu olduğunda, iki görüngü bunu daha da kötüleştirir. Tüm Müslüman dünyada irinli bir yara haline gelen Filistin sorununa bir çözüm yoktur. Televizyon, tüm dünyada İslami diasporaların, Filistin'deki aşağılanma ve yıkım görüntülerinin canlı yayınlarda saniyesi saniyesine izlemesine imkân tanıyor. Bunun üzerine Arap-Müslümanlar, 1991'deki Körfez Savaşı'ndan sonra bir Amerikan askerî birliğinin Suudi Arabistan'da konuşlandırılmasında olduğu gibi, Batı'nın stratejik nedenlerle araya girmesinden daha çok rahatsızlık duyuyorlar.

ölüm ve ölüm korkusu

Sadece ölüm korkusunu yenebilenler şehit olabilirler. Bu korkuyu yenebilmelerini sağlamak için belli örgütler adayları alıp onları kutsal bir ölüme hazırlarlar. Telkin, öğreti aşılama ve gözetim ve denetim altında tutma tarzında çeşitli yöntemler kullanırlar. Geleneksel biçiminde, gördüğümüz gibi, şahadetin aslında bir ayin boyutuna sahiptir. Müslümanlar (özellikle de Şiiler) evliyaların şahadetinin yasını tutarlar ve onların, müminler cemaatini sapkınlık ya da yozlaşmadan korumak için sergiledikleri savaşçı erdemlerini, sonsuz acıya ve çileye dayanma kabiliyetlerini överler (Hüseyin'in ölümünün yıldönümünün anılmasına ya da Peygamber'in amcası Hamza'nın anma törenlerinde olduğu gibi). Bahsi geçen ölüm mübarek bir kişinin ölümüdür (Peygamber'in yandaşları, aile fertleri ya da onun soyundan gelen kişiler), sıradan bir insanın değil. Şehitlerin yasını tutmak tüm cemaate ait bir meseledir ve bu nebze, bireylerle alakalı değildir. Bireylerin rolü, halkın içten bağlılığıyla insanüstü bir boyuta taşınan sıra dışı insanların şahadetini anmaktır. Ulemaların ve din adamları hiyerarşisinin tepesinde olanlar, evliyalara ve şehitlere insanüstü bir konum ihsan edilmesi konusunda kararsızdırlar, hatta bunun aleyhindedirler fakat halkın sadakati bunu talep

eder. Bu toplumlarda şahadetin sadece olağanüstü koşullarda ortaya çıkmasının da nedeni budur.

Tarikatçı ve sapkın bir mantığa sadakat göstermeyen kolektif şahadet ya da sistematik şahadet modern bir görüngüdür. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır ve modern toplumların modernleşmesiyle birlikte kişisel şahadetle *cihâd* arasında bir bağ olduğu fikri önem kazanmıştır. Ancak *cihâd*'la ilişkili bu fikre yeni bir önem verilmesi, ancak ulusal bağımsızlığını kazanmış rejimlerin modernleşmedeki başarısız girişimlerinden sonra ya da bağımsızlıklarını veya özerkliklerini kazanmak üzereyken krizler yaşamış toplumlarda (Filistin, Kürdistan, Çeçenistan) olmuştur. Önceleri sıra dışı [marjinal] ve tamamen törensel olan şahadet artık merkezi hale gelmekte ve krizdeki Müslüman toplumlara damgasını vurmaktadır. Kutsal ölümle olan ilişki üç şekilde dönüşüme uğradı. İlkönce kişiselleştirildi, sıradan ölümlülerin ulaşamayacağı soyut, biraz da semavî bir biçimden somut bir biçime dönüştürüldü. Siyasileştirildi, dünyevileştirildi ve güncel bir anlam kazandırıldı. Çok uzak bir geçmişi basitçe anmayan yeni bir dinî temsille ilişkilendirildi. Bireyselleştirilmiş şahadet, dinî olanın dünyevileştirilmesine karşılık gelir. Din artık bu dünyayla ve onun zihni meşguliyetleriyle alakalıdır, adaleti ancak Kıyamet vakti yeniden tesis edecek olan aşkın ve erişilmez bir dünyayla değil. Bu kavrama göre, ölüm basitçe ayinler ve anmalar aracılığıyla değil, ancak bireyin ölümünün birey tarafından canlandırılmasıyla yaşanacak bir şeydir. Bundan dolayı, ölüm korkusu ve bu korkuya yenik düşme korkusu görülür ve bunun üstesinden gelmek yaşamın ruhanî olarak aşılmasıyla mümkündür ve bu da kişinin, geri alınamayacak bir eylemle, kendi kaderini kendi ellerine almasıyla gerçekleşir.

Vasiyetnamelerinde ya da röportajlarında bizzat şehitler, kendileriyle düşmanları arasındaki bakışımsızlıktan [simetrisizlikten] bahsederler. Onlar ölmekten korkmazlar fakat düşmanları müthiş şekilde korkarlar. Ölüm halinde bile şehitler, bir yüzleştirmeyle karşı karşıya olduklarını, ötekini boy ölçüşmeye çağırdıklarını ve bizzat kendi üstünlüklerini sergilediklerini hissederler. Bu şehitler, birtakım kurulu yapılar içerisinde hareket ettiklerinden (Filistin'de Hamas ve İslami Cihad, İran'da Besîc, ABD'ye karşı saldırılarda el-Kaide), bu yapıların en önemli görevlerinden biri üyelerinin ölüm korkusunu yenmelerine yar-

dımcı olmaktır. Bunun yolları, duaya başvurmak, Kuran okumak, bir din adamını şehit adayına göz kulak olmak üzere tayin etmek ve onların kendileri gibi ölümü bekleyen diğer müminlerle kaynaşmalarını sağlamaktır. Birlikte, sınırlı bir 'ölümde *ümmet*' oluşturacaklardır. Elbette ölümü beklerler fakat sanki yaşamı zaten terk etmiş gibidirler. Ölüm aynı zamanda bir arınma ve tövbe işlemini beraberinde getirir. Şehitler ailelerinden onlara karşı işledikleri kabahatlerini affetmelerini, borçlarını kapatmalarını ve Tanrı'nın gözünde isimlerini lekeleyecek bir harekette bulunmamalarını isterler.[94]

Ölüm korkusunun üstesinden gelmek için, herkesin ölüm anının Allah tarafından önceden tayin edildiğine dair dinî inanışa başvurulur. Örneğin Abd es-Selam Farac, *İhmal Edilen Görev*[95] adlı kitabında, hepimizin bu yeryüzünde gelip geçici olduğunu ve zamanı geldiğinde öleceğimizi ileri sürer. İranlı şehitler, Tanrı'nın herkesin öleceği anı tayin etmesiyle ilgili takdir-i ilahiyi buyuran şiirini çok *bıktırıcasına* (*ad nauseam*) ezbere okudular. Şehitler, bu önceden kararlaştırılmış ölüm imgesini, ölüm korkularını yenmek için kullanırlar.[96] Şahadet, zaruri olarak, belirli bir anda, kişi ölmek için kutsal bir ölümü seçmiş olsun ya da olmasın, sadece ecel gelip çattığında vuku bulur. O yüzden şehit, yataklarında ölenlerin korkakça yakışıksız ölümlerindense, kutsal bir ölümü kucaklamanın daha iyi olduğunu ilân eder.

İslami dünyanın ve Akdeniz dünyasının bazı simgesel sicillerine, özellikle de onur duygusuna, ölüm korkusunu yenmek için başvurulabilir. Amerikan emperyalizminin (İran'da), Rus emperyalizminin (Çeçenistan'da) ya da İsrail emperyalizminin (Filistin'de) saldırılarıyla şerefine leke sürülen Müslüman onurunu savunmak için, ölümüne bir savaş açılmalıdır ve bu şimdi düşmana karşı *cihâd*'ta ana tema olmuştur. Vasiyetlerinde şehitler ölüme bağlılıklarını haklı çıkarmak için sürekli olarak onur duygusuna başvururlar: Yaptıkları seçimi, hem genellikle bu fikre karşı çıkan ebeveynlerinin gözünde haklı çıkarmak için, hem de kendi kuşkularını yenmek, kendi gözlerinde seçimlerinin haklılığını doğrulamak için. Özellikle de Batı'da olduğu gibi refah devletinin yaşlıların sorunlarını hallettiği bir sistemin yokluğu göz önüne alınırsa, bu insanlar genç yaşta ölerek, kuşaklar arası karşılıklı yardımlaşma üzerine kurulu bir toplumun temel direklerinden birini yıkarlar. Onur duygularını öne çıkararak, oğullar

olarak ebeveynlerine yardım etmek hususundaki başarısızlıklarını simgesel anlamda telafi etmeye çabalarlar.

Şehit tarafından değersiz kılınan yaşam sadece onun kendi yaşamı değildir. Şehit ayrıca etrafında bulunanların da yaşamını değersizleştirir. İslam'ın masumların öldürülmesine izin verip vermediği tartışılabilir. GIA'nın Cezayirli liderlerinden biri olan Mafhud Assuli'ye (Abu'l Munthir) göre, Cezayirliler üç kategoriye ayrılabilirler: İslam'la savaşanlar, Allah dini adına *cihâd* açanlar ve İslam'ı demokrasi ve seçimlerle destekleyenler. Sonuncuları ilk kategoriyle birlikte yok edilmesi gereken sahtekârlar olarak ilân eder. Tanrı'nın davasını temsil ettiğini iddia eden İslam meâli, O'nun yolunda ölmeyi başlı başına bir ödül olarak değerlendirir ve düşman imajını tüm insanlığa zorla benimsetmeye gayret ederek, bu mücadeleden vazgeçenleri hain ilân edip, Müslüman olsun ya da olmasınlar, onları öldürmenin dinen caiz olduğunu savunur. Bu, yaşlı adamların, kadınların ve çocukların canını bağışlamayı öğütleyen İslami geleneğe aykırıdır. Çoğunluk eğilimi savaşta yer almayan gayri-Müslimlerin öldürülmesini yasakladı. Bazılarına göreyse, savaş alanında bulunan Müslümanların bile canı bağışlanmalıdır.

Arzu nesnesi, gizemci bir ilişkiyi de doğurur. Adına yakışır tek arzu, Tanrı yolunda ölme arzusudur, fakat ayrıca Tanrı'nın davası için ölme arzusudur. *Sensu eminenti* [yüce] olan tek hayranlık Allah'a odaklanmış bir hayranlıktır, bu hayattaki maddi şeylere değil. Şehidin arzusu Allah etrafında billurlaştıkça, bu dünyayla, hatta en yakın akrabalarıyla bağı gevşer. El-Kaide ya da Filistin şehitleri örneğinde, ebeveynler genellikle oğullarının ölüm kararıyla ilgili bir şey bilmezler. Bu güvenlik nedeniyledir. Ardından da şehidin, ailesi dahi istisna teşkil etmeyecek şekilde, bu dünyaya bağlılığını hatırlatacak her şeyle arasına mesafe koymasını gerektiren bir hakikat söz konusudur. Örgüt, müstakbel şehidini ve üyelerini tecrit eder ve hiçbir görüşmeye izin vermez. Ölüme hazırlığın kapalı kapılar ardında gerçekleştirilmesi şarttır ve şehitler bu tecritte kökleştirilmelidirler. Bu, maddi olarak imkânsız da olsa, ABD'de 11 Eylül 2001 saldırıları için yapılan hazırlıklar sırasında olduğu gibi, ölme kararını kutsal bir eylem olarak meşrulaştıran hayalî bir *ümmet* içersinde bu tecridi öznel olarak yeniden yaratan bir çeşit vasiyet ya da küçük bir akıl defteri yazmak mümkündür. Muhammed Atta'nın olduğu farz edi-

len vasiyet buna bir örnek teşkil eder. Kuran'daki surelere göndermelerle doludur ve sürekli olarak eyleminin kutsal niteliğinden ve son adımı atmadan önce kafasını bütünüyle Kuran'a verme ihtiyacından bahseder.[97] Ahlaki temizliğe, öteki dünyada Tanrı'yla olan buluşması için müminin arınmasını sağlayan abdest (*gusl* [gusül]) sayesinde gerçekleşen fiziki temizlik eşlik etmelidir. Dinsel olanın dünyevileştirilmesi radikaldir; şahadet, bu dünyayla olan yakın ilişkiyi ve kutsal olanın tamamıyla siyasi olan doğasını takdis eder. Kutsal olanın mutlak aşkınlığı sayesinde, bu dünyanın ve öteki dünyanın nüfuz alanları artık ayrı değillerdir. Kutsal olan dünyevî olur ve siyasi ve sosyal alanlara damgasını vurur.

Modern şahadette ölüm, merkezi bir kategoridir, sadece öznenin ölmesi anlamına geldiği için değil, fakat ayrıca alakalı olduğu konuların doğası gereği. Kurulu yönetimlere karşı İslami ayaklanmalara öncülük eden küçük gruplar tabii ki her zaman adaletten söz ettiler ve onları adil olmamakla suçladılar. Geleneksel olarak okunan bir *hadîs* der ki: 'İktidar, Allah'a karşı saygısızlığa rağmen ayakta kalır, fakat adaletsizliğe rağmen ayakta kalamaz' (*al-mulk yabka mâ' al-kufr va lâ yabka mâ' ez-zulm*). Fakat burada, pîrle insanlar arasında bir ilişkiyi varsayan geleneksel görüşe atıfta bulunan adalet ve adaletsizlik kavramları, çobanla sürüsü arasındaki ilişkiye dayanır. Çobanın sürüyü korumasına karşılık, ona verilen imtiyazlı üstünlüğün tanınmasına dayanır. Bu ilişki siyaseti dışlıyordu, insanlara yönetimde hiçbir pay vermiyordu ve karşılığında, tebaasını güçlüden korumak için iktidarı kullanan çobana gereksinim vardı.

Şahadet yoluyla ölümün maksadı artık basitçe adaletsiz yöneticiyi görevinden almak ve onun yerine insanları, çobanın sürüsünü yönettiği gibi yönetecek başka birisini geçirmek değildir. Yeni tip bir uyruk oluşmakta ve bu uyruğun bireyleştirilmesi, ölümü yeni tür bir siyasi konu haline getirir. Bu, siyasetle, kültürle ve toplumla yeni bir ilişkinin kurulmuş olduğuna işaret eder. Bu ilişki demokratik bir türde olmayabilir, hatta demokratik bile olmayabilir, çünkü ölüm şimdi geleneksel modelde olduğu gibi yeni bir yönetici talebiyle değil, kendini gösterme arzusuyla ilgilidir. Şahadet, bir şahsiyet olma arzusunun açık bir göstergesidir ve bu arzu, insafsızca baskıcı olan olarak tecrübe edilmiş bir durumda sürekli engellenir, esirgenir ve reddedilir.

Bu, ayrıca, 'gerçek İslam'a uymayan hali hazırdaki cemaatlerden farklı bir içeriğe sahip olacak yeni bir cemaat kurma arzusuyla da ilişkilidir.

Bu yeni *ümmet* aşırı bir şeydir ve efsaneleştirilmiş bir geçmişe atıfta bulunarak yeni olduğunu maskelese de, gelenekten ayrılır. Aşırılığı, çok uzak bir geçmişi yeniden üretmekte olduğunu iddia ettiğinde bile, onu Müslüman toplumların gerçek tarihiyle hiçbir ortak noktası bulunmayan bir şekle sokar. İdealize edilen geçmiş, yeniden kardeşçe bir dünyada yaşama doğrultusundaki yeni emelin meşruiyetini ve saygınlığını doğrular, oysa günlük gerçeklik, içinde kalplerin birliğine yer olmayan bireysel benlikçilik [egotizm] âlemidir. Şehidin oluşturmayı dilediği cemaat, eski cemaatlerin yıkılmasıyla doğuveren ve etkili, nesnel ve gerçek anlamda kendini gerçekleştirmeyi olanaksız kılan benlikçilik dolu bir dünyaya karşı, kardeşçe bir toplumda yaşama arzusunun kutsallaştırılmış bir türevidir.

İki çeşit ölüm mümkündür. Filistin, Cezayir ve İran örneklerinde olduğu gibi, şahadet ölüm halinde kendini gerçekleştirmenin bir ifadesidir çünkü ulusal dava buna yardımcı olamaz. Şehidin emellerine uygun bir ulusun kurulması mümkün olmamıştır. Şayet kurulabilseydi, bu ulus yeni şehidin dileklerine anlam vermesi lazım gelen bir projeye destek olabilirdi.

El-Kaide örneğinde, ölüm farklı bir terk ediliş biçiminin emaresidir. 'Sanal gerçeklikte' başkalarının ümitsizliğini yaşayanlar, kendi kişiliklerini kaybetme deneyimi yaşarlar. Dünyayı kaybettiği bir dengeye yeniden kavuşturmaktan ya da yeni bir insanlık veya yeni bir ulus yaratmaktan çok, kendi mücadelelerinin amacını tüm dünyaya yaymak için yanlışların düzelticisi rolünü üstlenirler. Kutsal ölümün 'küreselleşmesi'ni görüyoruz ve onun antropolojik ve sosyolojik içeriği, oluşamayan bir ulusta kendini gerçekleştirme amacına sahip şehitlerinkinden farklı. Tam da bu örnekte ölüm, kişiyle cemaat arasında yeni bir telaffuz şekli tesis eder. Bu çeşit bir şahadeti seçenlerin çoğu bir kimlik sorunundan mustariptir. Onlar Avrupa kentlerinde (Fransa ya da İngiltere gibi) damgalanmış [*stigmatisés*; *stigmatised*] genç erkeklerdir, sahnelenecek bir rol arayışı içindeki dönmelerdir [fr. *convertis*; ing. *converts*][98] ve Batı'daki yaşantının muazzam derecede ahlaka aykırı olduğuna, bizzat bu yaşantının kendisi tarafından ikna edilmiş göçmenlerdir.

Doğası ne olursa olsun, şahadet daima aynı somut sorulardan doğan bir ölüm dileğini ifade eder: ölme korkumu nasıl yenebilirim, bu korkuyu nasıl programlayabilirim ve benim ölümümle sonuçlanacak olan bir operasyonu nasıl başarıyla yerine getirebilirim? Başka sorular da vardır: Düşmanı nasıl bir ölüm cezasına çarptırabilirim, savaşla doğrudan ilişkisi olmayan ve kendilerini savunma konumunda olmayan insanları soğukkanlılıkla nasıl öldürebilirim? Bir diğer deyişle, öldürme konusundaki temel tabuyu ihlâl etmekten dolayı suçluluk duymaksızın ve etkilenmeksizin insanları ölüme nasıl sürükleyebilirim?

Daha önce sözü geçen kendi kendini ikna etmekten başka, müstakbel şehidi pençesine alacak ölüm korkusunu yenmek için yaygın bir yöntem de Cennet'i akla getirmektir. Böylelikle önemli olanın, müstakbel şehidin içinde yaşadığı dünyadan kat be kat iyi olan ölümden sonraki ebedi yaşam olduğu vurgulanır. Eyleminin Allah'ın gözünde öyle yüce bir değeri vardır ki o eylem onun bütün günahlarını siler ve onu seçilmişler mertebesine yükseltir.

Son olarak, her iki taraf açısından da, şehidin durumundan sadece dolaylı olarak ve büsbütün sorumlu olmadığı düşünülen insanların öldürülmesi konusundaki tabunun üstesinden gelmek için şehidin yardıma ihtiyacı vardır. Bunu yapmanın iki yolu vardır. Bir taraftan, dinî otoriteler tarafından açıklanan teolojik görüşler (*fetvalar*), Müslümanları baskı altında tutan iktidarlara dolaylı ya da dolaysız olarak ilişkisi olan insanların öldürülmesine müsaade olduğunu bildirirler. Dinsel güdülendirmeye sahip bu görüşlere göre, kardeşlerinin dinde köleleştirilmesine yardım eden Müslümanları öldürmek de caizdir.

Öldürme konusundaki tabuyla savaşmanın bir diğer yolu da, adayın zihnini eğiterek cinayetleri ve katliamları, içinde 'düşmanların' öldürüldüğü dinsel ayinler olarak görmelerini sağlamaktır. En azından 2002 yılına kadar İngiltere'de ve 1995'den önce Fransa'da, Müslüman savaşçıların düşmanlarını öldürdükleri kanlı savaş görüntülerinin yer aldığı videokasetleri bulmak mümkündü. Cezayirli radikal grup 'Prédication et combat' [Cihad ve Tebliğ] tarafından kaydedilen bir kasetin adı 'L'Algerie' [Cezayir]. 2002'in başlarında Londra'da bu kaset sadece 10 pounda [25 YTL] alınabiliyordu. Video ilahi emirle başlıyor: 'Yeryüzünde Tanrı'nın hükmü geçerli olana kadar onlarla savaş.'

Meâl devam ediyor: 'Düşmanlarımız Şeytan adına savaşıyorlar, sen Allah'ın adına savaşıyorsun.' *Mücahitler* Cezayir ordusunu pusuya düşürürler. Yoldan bir askerî konvoy gelmektedir ve kamyonu ve içindeki askerleri parçalayan bir patlama görürüz. Kamera katliamı gösterir. Askerlik görevini yapan Genç Cezayirlilerin kanlı bedenlerini görürüz: birinin başı kopmuştur ve bir başkası parçalara ayrılmıştır. Aniden, gerillalardan biri bağırır. Askerlerden biri hâla yaşıyor. Savaşçı bıçağını çeker ve ölmekte olan adamın boğazını hemen oracıkta keser. Şahdamarlarından fışkıran kanı gösteren beş çekim vardır. Sonra aynısını ölü askerlere de yaparlar. 'Cihad'ın Aynası' adındaki bir başka videokaset Afganistan'daki Taliban'ın bir Kuzey ittifakı askerinin başını bıçakla kesmesini gösterir. Bu kasetler bir yandan düşmanı, Müslüman bile olsa, insanlıktan çıkarmak için tasarlanmıştır (ölen Cezayirli askerler, askerliğini yapmakta olan Müslümanlardı ve çoğu Cezayirli genç askere gitmek zorundadır) ve ikinci olarak da, adam öldürmede bir çıraklık eğitimi vermek için. Öldürme, İslam'ın düşmanlarının boğazının kesilmesi kutsal eyleminin (koyunun boğazı) bir uzantısı gibi gösterilmektedir. Düşman, sanki kutsal bir eylemde kurban edilen bir hayvandır. Bıçakların kullanımı hem bu fikri pekiştirmek için hem de İslam'ın kahramanlarının kahramanca işlerini anımsatmak içindir.

2

intihar bombacıları allah'ın yeni şehitleri

ulusal cemaatin imkânsızlığı



Ulusal bir cemaati inşa etmenin imkânsızlığı, iki farklı şahadet biçiminin ortaya çıkmasına neden olur. Filistin örneğinde, şahadetin kökeni ulus-inşasının krizinde (Birinci İntifada) ve ulus-inşasının imkânsızlığının hissedilmesinde (İkinci İntifada) yatar. İran örneğinde, şüphesiz ulus vardı fakat Irak'la olan savaştan dolayı tehdit altındaydı. Savaş, yeni Müslüman ulusu yok etmeye çalışan emperyalist bir manevra olarak yaşandı. Şahadet, siyasi İslam'ın erdemli ve kahramanca modeline uyan bir İran ulusunu yaratmanın imkânsızlığının farkına varılmasının sonucuydu. İranlı şehitler kutsal ölümü görülmemiş bir şekilde örgütlemeye başladılar: yüz binlerce genç bu işe, bir örgüt aracılığıyla kalkıştı: Besîc.

İran'da şahadet

İran'daki devrim görüngüsü 1970'lerin sonuna ve 1980'li yıllara dayanır. Bu dönemde –kabaca 1979'dan, Ayetullah Humeyni'nin Haziran 1989'daki ölümüne kadar olan süre– şahadet görüngüsü genelde İran tarihinde, özellikle de İslam tarihinde hiç görülmemiş bir yoğunluğa ulaştı. Şah'a karşı verilen mücadelede ve sonra da Irak'la yapılan savaşta –yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki en uzun savaşlardan biriydi (1980 – 1988) ve iki tarafta da

yaralı ve ölü sayısı yarım milyondu–[1] şahadet her yerdeydi. Bir zamanlar kültürel bir görüngüyken şimdi genç İranlıları etkileyen politik bir görüngü haline geldi ki bu gençlerin çoğu son bir ya da iki nesildir şehre yerleşmiş alt ya da orta sınıfa mensup 'mirastan alıkonulmuş' (ya da ezilmiş, *mustad'ifin*) erkeklerdi. Bu politik İslam'a, önce özellikle İranlı ve Şii gözüyle bakıldı. İsrail ordusuna karşı bazı grupların intihar saldırıları düzenlediği Güney Lübnan'daki Şii radikalleşmesi bu düşünceyi destekledi. Ancak 1980'lerde Cezayir'de FIS'in dağılmasından doğan (GIA ve diğerleri gibi) radikal akımların ve Filistin'de Hamas ve İslami Cihad gibi örgütlerin ortaya çıkmasıyla, bu şahadet biçiminin sadece Şiilere özgü olmadığı ortaya çıktı.

akıntıyla sürüklenen devrim

İran devrimi halkın coşkulu kutlamaları arasında başladı ve dinî olduğu kadar, toplumsal ve politik idealler adına savaşıldı. Temel sloganı 'Özgürlük, Bağımsızlık, İslami Devrim' idi. Fakat bu cicim ayları çok uzun sürmedi. Politik durumun giderek kötüleşmesi, iktidar için mücadele eden yeni seçkinler içinde anlaşmazlıklar ve sekiz yılı aşkın bir süre boyunca Irak'la olan savaş nedeniyle ayakta kalamazdı zaten.

Bu sorunlarla dolu durumun, Şah rejiminin çaldığı petrolde herkese hak sahibi olma sözünün verildiği devrimin şafağında beslenen ümitlerle taban tabana zıt olduğu aşikârdı.

Devrimden sadece bir yıl sonra, toplumun durumu, devrimci hareketin ilk günlerinde görülen rüyalarla tam bir çelişki içerisindeydi. Devrimin ilk yılını nispeten zarar görmeden geçiren ekonomi giderek yavaşlıyordu ve çok geçmeden Irak'ın açtığı –esas olarak İran'ın petrol üretiminin olduğu bölgelerde (Guzistan) yürüttüğü– savaş ve devrimci hareketin radikalleştirilmesiyle ilişkili olan politik belirsizlikler yüzünden gözle görünür derecede de geriledi. Aynı zamanda ve Devrim'in söz verdiği adalet idealine rağmen, asalak grupları hızla zenginleştirirken enflasyon ve işsizlik yüzünden orta ve alt sınıfların yaşam standartlarını düşüren aşırı-spekülatif bir ekonominin temelleri atılıyordu.[2]

Sanayinin tüm sektörlerinin millileştirilmesi ve ülkeden kaçan sanayicilerin işletmelerinin kamulaştırılması, devrim sonrası ihmalkârlık, teknolojik ve bilimsel istihdamı oluşturan orta sı-

nıfların büyük kısmının göç etmesi toplumu trajik bir duruma sürükledi. Kimilerine göre karşı-devrim tarafından, kimilerine göreyse devrimci hükümetin destekçileri tarafından ihanete uğramış olma duygusuna eşlik eden fırtına öncesi kasvetli bir hava, devrimci hareketin peş peşe gelen başarısızlıklarından sarsılmış bir toplumu sarıp sarmalamaya başladı. Yoksulluktaki artış, özellikle de zenginle fakir arasındaki ya da oluşan yeni seçkinlerle fakirler arasındaki uçurumun büyümesi nedeniyle bu tam bir toplumsal başarısızlıktı. Spekülatif ekonomi bir fiyaskoydu çünkü kaynakları üretken olmayan faaliyetlere nakletmişti. Savaş durumu daha da güçleştirdi, genç erkeklerin hayatını tehlikeye attı ve devlet gelirinin büyük bölümünü sağlayan petrol üreten bölgeleri tehdit etti.

1979 Devriminden neredeyse iki yıl sonra ve savaşın ortasında, yeni İslami yönetim muhaliflerini bastırmaya başladığında ve savaş zamanı acil önlemlerine ve İslam karşıtı Iraklı saldırganlara karşı birleşmenin gerekliliği tezine başvurarak meşruiyet kazanmaya kalkıştığında, toplum, kendini bir ölüm kalım mücadelesinin içinde buldu.

Giderek gerginliği artan bir toplumsal durum, gerilemekte olan bir ekonomi ve akıntıyla sürüklenen bir Devrim'in fon oluşturduğu bir bağlamda *Besîcî* modeli fazlasıyla anlamlıydı: Hem Kıyamet'in yakın olduğu duygusunu hem de şimdiki zamanın ümitsizliğini ifade etti. Bir zümre genç için yaşamın artık hiçbir cazibesi ve hiçbir anlamı kalmamıştı. 'Anlam,' tanımı gereği yaşanmaya değmez bir hayatta değil, sulha götüren ölüm sonrası bir geleceği muştulayan şerefli bir ölümle can vererek fethedilecek bir şeydi. Şimdi başlıca İslami görev şehit olarak ölmek ve başkalarını da ölümü kucaklamaya, gerekirse zorla, ikna etmek için mümkün olan her şeyi yapmaktı. Elbette böyle düşünenler, devrimci gençliğin çok küçük bir azınlığıydı. Fakat bu azınlık herhangi bir azınlık değildi: Devrimin mızrak uçlarıydılar. Amacı düşmanlarıyla savaşmak ve Iraklı hasmı ulusal topraklardan atmaktı fakat aynı zamanda devlet de onu kendi çıkarları için kullanıyor ve ona, kendi İslam meâli için bir meşruiyet ilkesi kazandıracak bir şey gözüyle bakıyordu. Bu nedenle yönetimin elindeki tüm araçlar onun emrine verildi, özellikle de yazılı basın ve 'cepheden haberlere' uzun saatler ayıran televizyon. Propaganda ve kahramanlar tapınışı, kutsal ölüm arayışındaki genç

erkekleri olmayan bir modernliğin 'yıldızları' yaptı. Devrim sonrası devleti, baskıcı bir meşruiyet kazanmak için, cephede ölen şehitleri ve 'yaşayan şehitleri' (*şahid-i zinde*) –kötü şekilde yaralanmış olanlar ve kimyasal bombalama sırasında Irak ordusu tarafından gerçekleştirilen toplu kıyımlardan canlı çıkanları– yüceltti. Baskısını, Devrimin sosyal adalet ve özgürlük konularında verdiği sözleri sadece hatırlatarak devletin eylem şeklini eleştiren muhaliflere yöneltti.

şiicilik ve devrim

İran Devriminin arkasındaki seferberliğin ideolojik gücü olan Şia İslam, sadece geleneksel Şiiliğin yeniden oluşturulmuş şekli değildi. Geçirdiği dönüşümler onu, nüfusun birçok kesimi tarafından kullanılabilecek bir silaha dönüştürdü. Onun dünyevileşmesi on dokuzuncu yüzyılın sonlarında başladı ve esasen devrimci hareketin baş ideologu olan Şeriati sayesinde 1970'lerden itibaren radikal bir hal aldı.[3] Onun 'kişinin devrimci oluşumu' (*hud sâz-i inkılâbî*), 'kızıl Şiilik' (*teşeyyû'-i sorh*) ve 'Ali'nin Şiiliği' (*teşeyyû'-i 'Alevî*) gibi tabirleri İran Devrimi'nin geçer akçeleri haline geldi. Şiiliğin dünyevileştirilmesi müminin rolünü radikal bir şekilde dönüştürdü.[4] Şiiler geçmişteki sükûtçu ve ayinci akımdan yana bir tavır sergilemeye eğilimliydiler; dünyadaki haksızlıklara karşı avuntuyu çile tapınışında aradılar ve ümitlerini Mesih'e (gizlenmekte olan on ikinci imama) bağladılar. Müslümanlar genellikle edilgin bir tutumu benimsediler ve zihnen kendilerini, insanlara bu dünyada hükmetmekte özgür olan adaletsiz ve baskıcı rejimlerin geride bırakıldığı Kıyamet vaktinde düşündüler. Gerçek müminler şimdi edilgin beklentilerini etkin beklentilere dönüştürdüler ve yönetici sınıfın hakiki olmayan Şiiliğini ya da Safevi Şiiliğini (*teşeyyû'-i safevî*) gerçek bir devrimci Şiiliğe ya da ilk Şii İmam'ın, 'Ali'nin Şiiliği'ne dönüştürdüler. Bunu onları ezen zalimlere karşı devrimci mücadeleye girişerek yaptılar. Şeriati'ye göre bu tavır, Şiiliğin Allah'tan gelen özgün çağrısıyla uyumluydu ve gizlenmekte olan İmam'ın geri dönüşünü hızlandıracaktı.[5] Modernleşmekte olan İran'ın gençliği ilk kez kendilerini adaletsiz bir dünyanın edilgin, ağlayan kurbanları olarak değil, tarihin bir öznesi olarak gördüler. Kutsal olanın bu şekilde politikleştirilmesi, Devrim Şehitleri'nin ya da 'Besîc'lerin temel niteliklerinden biri olarak bugün dahi geçerli-

liğini korumaktadır. Devrimden sonra ve Irak'la savaşın başında, cephedeki genç erkeklerin şahadetini haklı çıkarmak ve her şeyden çok da savaş boyunca İran'ın sosyo-ekonomik düşüşünü örgütlemekten başka bir şey yapamayan hükümetin lehinde konuşarak ona destek olmak maksadıyla, Şii ideolojisinin kaynakları sömürüldü.

Daha önce gördüğümüz gibi, şahadet Şiilikte Sünniliğe göre çok daha önemli bir rol oynar. Şii İmamların yaşam hikâyelerine gerçek ya da varsayılan şahadetleri damgasını vurmuştur ki gerçekte ya da inananların hayal dünyasında, hemen hemen tüm bu evliya figürler Sünni yönetimlerin zulmüne direnemeyerek ölmüşlerdir. Eskatalogya öğretisine benzer doğası, bazı modern yorumcuların Şiiliğin devrimci farz edilen çehresine vurgu yapmalarına yol açmıştır.[6] Bununla birlikte, altıncı yüzyılda, Safevi hanedanlığı döneminde İran'ın resmi dini haline gelmesinden bu yana Şiilik, daima, sükûtçu yanı ağır basan bir mezhep olmuştur. Mehdi'nin (gizlenmede olan on ikinci İmamın bir diğer adı) döneceği beklentisi, tüm gelip geçici iktidarların itibardan düşmesine neden olmuştur (iktidar gasp edilmişti, bu yüzden on ikinci İmamın iktidarı değildi). Fakat itibardan düştüğü için tüm gelip geçici iktidarların meşruiyet gibi bir derdi de yoktur. Müminler Kıyamet'i bekler ve çoğunlukla da doğrudan bir meydan okumaya kalkışmaksızın otokratik politik rejimlere tahammül ederler.[7] Bu durum hükümetlere fevkalade bir serbestlik verdi ve onlar da Şii çile tapınışını marifetle sömürdüler; gerektiğinde onu örgütlediler ve hatta ona maddi yardımda bulundular.[8] Dinsel otoriteler ve politik rejimler öyle bir geçici anlaşmaya vardılar ki, kriz ya da istikrarsızlık dönemleri hariç (hanedan değişikliği, krallık hakkı iddia eden çeşitli kişiler arasındaki güç çekişmeleri gibi), bu anlaşma devlete muazzam bir serbestlik tanıdı.[9] On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren İran'da yabancı güçlerin (ülkenin güneyde İngiltere'nin, kuzeyinde Çarlık Rusya'sının) etkisi arttıkça, dinsel ideolojide tedrici bir uyanış belirdi. Din adamları, Pazar (ticaret burjuvazisi) ve kentli nüfustan bazı kesimler dini dünyevileştirerek 'iktidarın gayri meşruluğu' tabirine somut bir anlam vermeye çabaladılar. Yirminci yüzyıl boyunca Şiilik, siyasetle yeni bir ilişkinin çatılmasına izin veren temel direklerden biri oldu; diğerleriyse, 1930'lardan itibaren aşırı derecede önemli hale gelen milliyetçilik ve İslam Dev-

rimi'ne kadar İranlı entelektüeller üzerinde büyük etkisi olan Marksizm'dir.

Yoğun bir sosyo-ekonomik modernleşme döneminden sonra ve Şah'ın politik alanı kapamasıyla birlikte modernleşmeden doğan yeni toplumsal sınıfların dışlanmasının ardından, İslami bir dalga İran toplumunun üzerinden boylu boyunca geçti. 1970'lerin başlarında, Şah'a muhalif hareket –ya da en azından onun ana unsurları– demokratik olmaktan çıktılar çünkü politik çoğulculuğu destekleyenler, solcular ve İslamcılar, hepsi kendilerini baskının kurbanı olarak gördüler.[10] Ayrıca, 1960'ların baskısından sonra, özellikle de Humeyni'nin Irak'a sürgüne gitmesine yol açan 1963 ayaklanmasının bastırılmasının ardından İslami muhalefet radikal bir hal aldı. Şah rejimi bütün demokratik muhalefeti bastırmakta başarılı oldu ve aşırı uçtaki yapılar, imparatorluk rejimi tarafından itibardan düşürülen milliyetçiliğin yerine geçebilecek bir ideoloji adına halkı seferber etme yeteneğine sahip hareketler haline geldi.

İran, Devrim arifesinde kendini aykırı kanısal [fr. paradoxale] bir durumda buldu. Bir taraftan, ülkede yüksek bir büyüme dönemi ve yeni sosyal sınıflara, özellikle de orta sınıfa yayılan ve onların Batı'ya daha olumlu bakmasını sağlayan gerçek bir modernleşme yaşanmıştı.[11] Diğer taraftan, 1960'ların ziraî reformlarından sonra politik sistemin sona ermesi bu yeni grupların politika sahnesinde yer almalarını engelledi. Bu da imparatorluk rejiminin krizlerinden beslenen bir protesto hareketini doğurdu. Şah'ın hastalığı, Jimmy Carter'ın Amerika Birleşik Devletleri Başkanı seçilmesi, insan hakları ideolojisinin yükselişi ve başta SAVAK olmak üzere gitgide daha çok baskıcı aygıtlara dayanan bir politik sistemin itibarını kaybetmesi, rejimi oldukça kötü etkiledi. Devrimci hareket; geleneksel Pazar'ın (ticaret burjuvazisi)[12], Humeyni tarafından yönetilen radikal din adamları hizbinin, sol ve aşırı sol entelektüellerin ve modernleşmeyi yaşayan fakat Şah rejimi tarafından hüsrana uğratılmış yeni kentli sınıfların geçici müttefikliğinden doğdu.[13] Bu tutarsız koalisyon, kentli nüfusun emperyal iktidara karşı ayaklandığı İran Devrimi'nin birleşik hareketini doğurdu. Geleceğe dair sadece belirsiz bir öngörüsü vardı ve birbirine karşıt sloganlar bir aradaydı: adalet, özgürlük, eşitlik ve İslam. İmparatorluk rejimi düştüğünde, iktidarı ele geçiren gruplar heterojendi: Şah'ın dev-

rilmesini izleyen dokuz ay boyunca geçici hükümette Başbakanlık görevi yapan Bezirgân gibi figürler [betiler],[14] din adamlarıyla, Pazar'ın temsilcileriyle, Humeyni tarafından tayin edilen kişilerle, Şah'ın devrilmesinden sonra İran'a dönen (Benisadr gibi) sürgündeki bazı entelektüellerle, Musaddık zamanındaki milliyetçi hareketin eski üyeleriyle ve İslamcı köktenci hareketlerin (Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in İran'daki karşılığı İslam'ın Fedaileri) liderleriyle dirsek temasındaydı.

Gerçek tarih, yasal hükümetin dışındaki çevrelerde yazılıyordu. Bir kutup Humeyni etrafında örgütlenmişti, bir ikincisi Bezirgân ve üçüncü bir kutup da Ayetullah Behceti etrafında. Diğer gruplar taşrada oluşmuş ve yerel köklere sahip olduklarından da başarı elde etmişlerdi. Bezirgân'ı destekleyen grup hariç diğerleri, farklı olmalarına rağmen, aynı anti-demokrat ilkeleri ve Humeyni'ye aynı bağlılığı paylaşıyorlardı ve bunlar Hizbullah'ın çekirdek kadrosunu oluşturdular. Bu isim Kuran'dan gelir ('Allah'ın partisi') fakat bu grubun saldırılarına uğrayanlar için süratle aşağılayıcı yan anlamlar ifade etmeye başladı. Gevşek yapıda bir örgütlenmeydi ve devlet tarafından finanse ediliyordu, radikal İslam'la yönetilen bir İran yaratma isteğindeki Humeyni tarafından talep edilen bağnaz İslam'ı kurma yoluyla muhaliflerine, eğer tasfiye edemiyorsa, gözdağı vermesi için tasarlanan silahlı külahlı bir hareket şeklini aldı. Grup, 'İslami Cumhuriyet'in Partisi' adı altında kurumsal bir gerçeklik kazandı.[15] Mütevazı bir toplumsal geçmişe sahip gençleri, topraklarından sürülmüş köylüleri ve mahalle, fabrika ve belediye düzeyinde güvenlikten sorumlu yerel örgütlerin üyelerini denetimi altına aldı. Bu örgütler *Komite* adıyla biliniyorlardı. Adım adım 'temizlendiler' (paklandılar) ve yeni devletin baskıcı aygıtlarına dâhil edildiler. Bu heterojen nüfus genel olarak 'mirastan mahrum' kılınmış ya da 'ezilmiş' (*mustad'ifin*) olarak tanımlanıyordu.

Halkçılığın [populism] tüm biçimlerinde olduğu gibi, Humeyni'nin halkçılığı da bir kimlik edinmeye çalıştı; önce çeşitli grupların umutlarını kendi çıkarları için kullanarak ve daha sonra, Kuran'ı referans alarak, Dünya Küstahlığı (*istikbâr-i cihânî*) diye nitelediği Amerikan emperyalizmini ortak bir düşman olarak tayin eder. Bu, Devrim'in başarısızlığını açıklayacak bir günah keçisine ihtiyaç olduğu bir durumda herkes tarafından duyulan öfkenin yöneltileceği bir hedefti. Fakat diğer yandan,

Humeyni, Devrim'den beri ülkenin en yüksek dinsel temsilciliğe terfi ettirilmiş büyük Ayetullah olarak, hem politik hem de dinsel boyutları şahsen temsil etmeye muktedirdi.

besîc

Şah'ın devrilmesinden ve devrimci rejimin kurulmasından kısa bir süre sonra, yeni yönetim Devrim'i düşmanlarının saldırılarından korumak için revaç gören bir örgüt yarattı. Besîc, henüz kırılgan olan bir devrimi karşı-devrimin destekçilerine ve özellikle de 'Tâguti'lere ya da Şah'ın zengin destekçilerine karşı koruma isteğiyle doğdu. Sözlük anlamı 'seferber etme' olan Besîc, işçi sınıfından gençlerin Devrim'e hizmet etmelerini sağlamak için kurulmuştu.[16] Irak'la olan savaşın başında örgüt, Devrim'den hemen sonra kurulan bir başka askerî örgüt olan Pasdaran ordusuyla birleştirildi. İkisi birlikte, üst yönetiminin Şah'a yakınlık beslediğinden şüphe edilen geleneksel ordudan bağımsız olarak bir halk ordusu oluşturdular.[17] Besîc gönüllülerden oluşuyordu. Savaşın en yoğun zamanında üye sayısı dört yüz bin civarındaydı. Besîc'liler, ölüm karşısındaki korkusuzlukları ve sadakatleriyle kendilerini diğerlerinden ayırıyorlardı.[18]

Sekiz yıldan fazla süren Irak savaşı Devrim'in kendisi ve özellikle, devrimin emekleme dönemlerinde, devrimci hareketin evrimi için büyük bir tehdit oluşturuyordu. Özgürlük Hareketi (*Nehzat-i âzâdî*) tarafından başı çekilen demokratik eğilim zaten oldukça zayıftı ve savaş sırasında yaşayamadı. Hizbullah olarak bilinen Humeyni yanlısı grup, daha henüz emperyal diktatörlükten kurtulmuş bir toplumun kendi kaderini tayin hakkını talep eden cılız sesleri susturmak için Irak'ın ülkeyi istila etme tehlikesini istismar ederek, Müslüman anayurdunu ve Devrimci İslam'ı koruma bahanesini ileri sürüp iktidarını pekiştirdi. İstila tehlikesine karşı ve zaten tehlikede olan bir devrim yarattığı koşullarda, ortaya Besîcî aktörü çıktı. Besîc sadece Irak'a karşı yürütülen savaşta değil, İran'ın içindeki muhalefete karşı yürütülen mücadelede de devrimci hükümetin öncü askeriydi. İki cephede iş gördü. Bir yandan, muhaliflerin fiziki olarak bastırmasına doğrudan dahil oldu, öte yandan Humeyni rejiminin haklı gösterilmesine yardım etti. Genç erkeklerin onu korumak için kendi yaşamlarını feda etmeye hazır olmaları, savunma yeteneği olmayan ve Hizbullah hükümetinin 'meşruiyetinin' şaşırtıcı ka-

nının gösterdiği gibi, Devrim sırasındaki seferberliğe katılması sonucu tükenmiş bir toplum oluşmasına zemin hazırladı.[19]

besîc modeli

Devrimin, hem savaş tarafından ve hem kralcılar, hem de aşırı solculardan oluşan karşı-devrimciler tarafından her taraftan tehdit edildiği koşullarda, Besîc, genç (18'le 30 arası) ve çok genç (14 ve hatta bazen 12 ve üzeri) ve devrim uğruna kendini feda etmeye hazır erkekleri seferber etti. Humeyni'yi, şahsında en büyük evliyanın, âlimin ve politik liderin vücut bulduğu kişi olarak tanımlayan, 'Tanrı'nın çılgınları' olarak bilinen bu kişiler, akıntıyla sürüklenen bir devrimi kurtarmak için şehit olmayı memnuniyetle kabul ettiler.

Irak'la olan savaş ve İran'ın güneybatısının bir kısmının işgali, onların bir tehdit altında yaşadıklarını hissetmelerine neden oldu. Hem İran topraklarının bütünlüğü hem de Devrim tarafından desteklenen İslam tehlikedeydi. Milli duygular, dinsel heyecanla birleşti: İslam Devrimi'ni tehdit eden tehlike, aynı zamanda ülkenin toprak bütünlüğü için de bir tehdit oluşturuyordu. Aynı görüngü Fransız Devrimi sırasında da ortaya çıkmıştı ve şimdi de aynı tepkiyi üretiyordu: Fransız Devrimi tehlike altındaydı ve tüm Avrupa Fransa'ya karşı bir koalisyon oluşturmuştu, aynen devrimci İslam'ın ölüm tehlikesi içinde olması ve İran'ın istilaya uğraması gibi. Ulus birleşti ve düşmana karşı harekete geçti.

Devrimci örgütler, İslami anayurdu ve tehdit altındaki Devrim'i savunmak isteyen genç erkekleri bünyelerine aldılar. Mecburi askerliğe çağrılanlar geleneksel orduya kaydedilirken yaşamlarını feda etmeye gönüllü gençler Besîc'e katıldılar. Onun kuvvetlerinin çoğunluğunu bu gençler oluşturdular.[20]

Bu genç devrimcilerin öznellikleri üzerine araştırmalar onların homojen olmadığını ve en azından üç aktör tipinin tanımlanabileceğini göstermektedir. İlk olarak, Devrim'in içine düştüğü hayati durumdan dolayı kendilerini bütünüyle aciz görenler vardı. Devrim, İslam'ın vücut bulmasıydı. Onların düşünceleri radikal bir değişim geçirdi: Devrim'in başlangıcında iyimserdiler fakat şimdi kötümser ve radikal oldular. Onların radikalleşmeleri bir bakıma, Devrim'in bir yerde saplanıp kalması ve ekonomik felç durumunun giderek daha kötü hale gelmesi dolayısıyla Dev-

rim'in geleceğinin tehdit altında olduğunu hissetmelerinin bir sonucuydu. Bu genç erkekler, uçurumun kenarında oldukları hissine kapılmışlardı. Kendilerini bu derece aciz hissetmeleri, şahadeti tek kurtuluş yolu olarak gören bir sofuluk biçimini neden benimsemiş olduklarını açıklar. Bu radikalleşmiş şahadet-malullerini güdüleyen nefret ve umutsuzluktu ve sürekli olarak bu iki his arasında gidip geldiler.[21] Devrim'in düşmanı olarak gördükleri kişilere karşı düşmanca bir tavır içindeydiler, bu ister Irak ordusu olsun, ister İran'ın içindeki muhalefet olsun, isterse de gitgide daha çok tehditle yüz yüze kalan Devrim'i korumakta gönülsüz Müslümanlar olsun. Fakat aynı zamanda, Devrim'i bu dünyada koruyabileceklerine de inanmıyorlardı. Bu yüzden de şehit olabilmek için birbirleriyle yarışmaya başladılar.

Şahadet-malullerinin yanı sıra iki farklı tip aktör daha vardı. Ergenlik çağındaki bazı gençler, ebeveynlerine bağımsızlıklarını ispat etmek ve yetişkin muamelesi görmek için Besîc ve Pasdaran ordularına yazıldılar. Onlar için savaş neredeyse ergenlikten yetişkinliğe geçiş töreniydi. Savaşın eğlenceli boyutu Besîc'e katılmalarında önemli bir rol oynadı. Okullarda Besîc'e bağlı örgütlerin bu gençlerin dinî duyarlıklarını kendi çıkarları için kullanma yöntemleri de onların seferber edilmesinde önemli bir etkendi.

Besîc'e katılan üçüncü bir grup daha vardı. Savaşa katılanlar için sıçrama tahtası görevi görerek önemli bir rol oynadı. Gitgide yoksullaşan ve sosyal devingenliği son derece azalan bir toplumda, bu onlara, süratli bir sosyo-ekonomik yükselme seferberliğinin tadını çıkarma imkânı sağladı.[22] Besîc ve Pasdaran bu gençlere orduda önemli görevler verdi fakat aynı zamanda 'Tâgutilere' ve Şah'ın seçkinler tabakasına ait varlıkların millileştirilmesi sonucu devasa bir şekilde genişleyen kamu sektöründe ve diğer devlet kurumlarında önemli mevkiler de bahşetti. Besîc'deki genç erkeklerin çoğunluğu, bu 'fırsatçı' gruba dahildi. Humeyni'yi inandıkları için destekliediler fakat aynı zamanda, hükümetin başı olduğu ve onların sosyal terfilerini de teminat altına alabileceği için.

Mali olarak Besîc, Pasdaran ordusunun sorumluluğundaydı fakat ayrıca hükümetin yardıma zorladığı çeşitli kamu ve özel sektör kuruluşlarının 'hediyeleri'nden ve Şehitler Vakfı gibi kurumların mali cömertliğinden de istifade etti.[23] Maliye tarafın-

dan denetlenmeyen diğer kurumlar da Besîc'e ve Pasdaran ordusuna bağışta bulundular.[24]

Bazı genç erkekler devrimin ilk zamanlarındaki ütopya ile gitgide zorlaşan bir devrim-sonrası gerçekliğini bağdaştıramıyorlardı. Savaşın ilk yıllarında devrimci hayale kapılan ve Devrim'in gerçek gidişatıyla hayal kırıklığına uğrayan genç erkekleri motive eden şey, nefret ve ümitsizlikti. Devrim görünmeye başladığında hayal ettikleri gelecek şimdi çok uzakta görünüyordu.

Devlet-destekli ve devlet tarafından finanse edilen bu örgütün yaş grupları açısından bileşimi heterojendi. Ona katılanların büyük çoğunluğu gençti fakat üyeleri arasında yetişkinler ve bir azınlık olarak yaşlı adamlar da vardı. Hepsinin nedenleri aynı değildi. Sosyal kökenleri esas olarak kentli alt tabakaydı (bazen de orta-alt tabaka). Askerlerin çoğu okul çağındaki çocuklar, ergenlik sonrası genç erkekler ya da yirmili yaşlardaki gençlerdi. Bazen aynı aileden gençler farklı hatta birbiriyle uzlaşmayacak karşıt gruplara katıldılar.[25] Devrim'e ve onun geleceğine dair bireysel tutumun can alıcı bir önemi vardı. Kırsal bölgelerden gençler de Besîc'e katıldılar fakat aslında inandıkları için değil. Onları daha çok şehir hayatına girişin bir yolunu bulmak ilgilendiriyordu ve gençliklerini, kırsal bölgenin ihtiyaçları ve sıkıntılarından uzakta, bolluk içinde ve dolu dolu yaşamak istiyorlardı. Besîc'e ideolojik nedenlerle katılanların çoğu kasaba ve büyük şehirden gelenlerdi. Ancak, modernleşmeyi ve yıkımı yaşamış olanlar 'radikalleşmiş ve umutsuz devrimcilere' dönüşme konumundaydılar. Bu genç devrimcilerin içinde sadece bir Ego sahibi olduğunu hissedenler suçluluk duyabilirlerdi ve bu da cemaatçi yapıların yıkılmış olduğu anlamına geliyordu. Bundan etkilenenlerin çoğu Devrim'den önce büyük kentsel alanlarda yaşıyorlardı.

Besîc'deki genç insanlar sistematik olarak devlet tarafından kullanılıyorlardı. Onları katılmaya teşvik etmek için her şey yapılıyordu. Hükümet bunu sadece Besîc'e ölmek için savaşa giden askerler sağlamak üzere değil, fakat ayrıca belli bir meşruiyet elde etmek için yapıyordu. Genç insanların kendisi için ölmeyi istedikleri bir rejimin gayrimeşru olamayacağını iddia ediyordu. Marazi bir şahadet-malulleri tabii ki İslami ülkelerini korumak için ölmeyi seçmişlerdi fakat esas olarak devrimci ütopyanın çöküşünü görmekten duydukları umutsuzluk duygusu nedeniyle

harekete geçmişlerdi. Bu ütopya bu dünyada gerçekleştirilemezdi, öyleyse ölümde gerçekleştirilmeliydi. Onlar için bu var oluşsal bir sorundu. Fakat devrimci hükümet onların umutsuzluklarına siyasi bir anlam verdi ve onu kullandı çünkü bu bir kudret kaynağıydı. Onu, hem travma geçirmiş hem de genç insanlarının aşırı kararlılığıyla sindirilmiş bir toplumda kendi iktidarını pekiştirmek için bir araç olarak kullandı. Kimilerinin ümitsizliği diğerlerini baskı altında tutmaya yaradı.

Besîc, uzun yıllar boyunca, içinde, toplumun sicilinin devletinkiyle birlikte eridiği pota oldu. Devletle ilgili her şeyin bir şiddet ve korku mantığıyla özdeşleştirildiği geleneksel bir Şii toplumunda bu tasavvur edilemezdi.[26] Birçok kişi Besîc'e kendi rızasıyla katıldı. Benzer şekilde, marazi bir şahadet-malulü grupların ölüm arzusu Besîc tarafından elbette ki sömürüldü fakat onu yaratan Besîc değildi. Hem devlet hem de onu kendi şahadet emellerinin bir ifadesi olarak gören gönüllüler bu şahadet-malulünün sömürülmesinde üstü kapalı bir şekilde mutabık oldular. Aşağıdakiyle (toplum) yukarıdakinin (devlet) artık birbiriyle 'karışmasının' olanaklı hale gelmesinin nedeni cemaatçi yapıların büyük ölçüde ortadan kalkmış olması ve onun yerine, kısmen özerk hale gelmekte olan bireylerin geçiyor olmasıydı.[28] Bu, yeni tip bir toplumsal örgütlenmeye geçiş yapmakta olan bir toplumdu ve genç erkeklerin Besîc'e gönüllü olarak katılmaları olgusu, bir 'sözde-birey'in ortaya çıktığının işaretiydi.[27] Besîc, aynı zamanda, artık devlet ile toplumun sicillerini ayırt edemeyen genç devrimcilerin kafa karışıklığının bir dışa vurumuydu. Devrim'in ilk günlerindeki coşkunun sebep olduğu kafa karışıklığı Besîc tarafından yapay olarak sürdürülüyordu ve onların, hükümet ve toplumun nüfuz alanlarını karıştırmalarına neden oldu. Bu kafa karışıklığını doğuran ana sebep, gerçeklikten çok ütopyaya ilgi gösteren bir devrim esnasında, eski toplumun yıkımı ve yeni bir toplumun kargaşa içindeki doğuşuydu. Besîc'in devingenliği, en azından ilk yıllarındaki, gücünü mayalanmakta olan devrimci bir toplumun yaşam kaynağından aldı. Onun örgütlenme şekli devlet için önemliydi fakat marazi şahadet-malulleri Besîc'i bir devlet örgütü olarak algılamadılar. Onu yeni 'aileleri' olarak seçtiler. Onunla 'evlendiler.' Kendilerini, ölümü arayan diğer marazi şahadet-malullerinin kardeşi (*birâder*) olarak gördüler. Onlar, Besîc'in Humeyni'nin hayalinden doğduğu-

na ve Humeyni'nin onu hayır dualarıyla kutsadığına inandılar. İşte bu nedenle yeni ve baskıcı bir hükümet Besîc'i kullanabildi.

Oyun oynamak isteyen çocuklar için Besîc onları evlat edinen bir aile gibiydi. Doğal ailelerini terk ettiler ve yeni bir kimlik bulmak için ona katıldılar. Yeni kimlikleri ölüm karşısında gönüllü olarak çatılıp lehimlenmişti. Bu savaş döneminde, sosyal sınıf atlamanın önü tıkanmıştı ve emek piyasasına yeni giren genç insanlar için Besîc, terfi edebilecekleri tek yerdi. Sosyal merdiveni tırmanmaya hevesli bu gençler, kendilerini göstermek için onun havasında bir yardım eli buldular. Kendilerini, bir savaşçı gibi, yiğitlikleriyle gösterebilirlerdi. Daha da önemlisi Besîc yaşamı da dolu dolu yaşamak için de pek çok fırsat sunuyordu. Besîc'e katılmakla Irak tarafından tehdit edilen ülkelerini, İslami ulusunu ve dinî devrimi koruma amaçlarını da yerine getirdiler. Diğerleri tarafından hissedilen ve onların da paylaştığı milli duygular, sınıf atlama arzusu ve gençliğe özgü şevkle birleştirilebilirdi.

Besîc'in etkili olmak için, hem polis kuvvetiyle toplumun güvenliğini sağlayacak hem de genç insanları ona katılmaya yüreklendirecek bir örgüte ihtiyacı vardı. İslami dernekler onun en etkili araçlarından bazılarıydı. Onlar Devrim sırasında kurulmuşlardı. Mahalle ya da semt düzeyinde, günlük işleri yerine getirme görevinin (hırsızlığı önleme, düzeni sağlama, vb.) emanet edildiği gruplardı. Devrimden sonra, devlet ve onun çeşitli baskı aygıtları yavaş yavaş bu kurumlarm içine sızdılar.[29] Daha sonra da bu örgütlerin yönetiminde yer alan 'karşı-devrim'e ait unsurları tasfiye etmekte ve genç gönüllüleri Besîc'e katılmaya teşvik etmekte önemli bir rol oynadılar.

Okullar, bu "dernekler" için asker toplama konusunda en verimli kaynaklardı. Okul idaresinden bağımsız olarak kendilerini bir hiyerarşiye yerleştirebiliyor (Milli Eğitim Bakanlığı'nm özel bir bölümüne raporlama yapıyorlardı) ve daha sonra fiilen hükümetin sözcüsü haline gelen orta öğretim öğrencilerini kazanıyorlardı. Besîc'e katılmaları, hak etmedikleri zaman bile, akademik başarıyı da garantiliyordu.

Besîc, ideolojik propagandaya fevkalade önem verdi. Bu amaçla özel bir din adamı atanmıştı ve ergenlere özgü, kendilerine bir zarar gelemeyeceği duygusunu ve kahramanlık emellerini istismar etti.

Besîc, genç insanlara toplumun geri kalanına *karşı* bir devrimin bir parçası oldukları hissini verdi. Onlar, kendilerini gitgide kirlenmekte olan bir toplumdan ayrı 'saf bir kast' olarak görmeleri için teşvik ediliyorlardı: günlük gerçek şuydu ki ekonomik durum kötüleştikçe insanlar, anlamsızlığı ortaya çıkan devrimci sloganlardan vazgeçiyorlardı. Besîc'deki on iki - on yedi yaş arası ergenlere, yarı-yetişkin hatta süper-yetişkin statüsü verilmişti. Onlar, gönüllü bağlılıklarıyla, gönüllü olarak askere yazılmayı reddeden yetişkinler ve ebeveynlerinden üstünlüklerini gösterdikleri için övgüye layıktılar.[30] Ergenler ve diğer Besîc üyelerinin hepsi aynı üniformayı giyiyordu. Yetişkinlerle eşit konumdaydılar ve hatta bazen daha fazla itibarları vardı.

Besîc ayrıca şahadet-malulü olmayan gençleri de bünyesine aldı ve bunu çok olumlu yollardan yaptı. İşsizlere para ödedi ve onlara, hayatlarını tehlikeye atarken yaratıcılıklarını kullanma fırsatı verdi. Muharebeler genç Besîclilere doğaçlama yapmak ve geçici çözümler üretmek yoluyla yaratıcılıklarını sergileme olanağı sağladı. Mayınlarla uğraşmak, potansiyelini kullanmaktan doğan bir çeşit 'kendinden memnuniyet' haline geldi. Bazılarını, bu delikanlılar grubuna katılma kararına sevk eden, ölüm arzusu değil çalışma ihtiyacıydı ve işleri onlara yeni bir mevki kazandırdı. Aynı zamanda tehdit altındaki anavatanlarını da korumak istiyorlardı ve aşırı solun dünyevi [seküler] üyeleri için bu istek hem yurdu hem de insanları kurtarmaktı. Solcular ise Besîc'e katıldılar çünkü böylece işçi sınıfından gençlerle bir bağ kurabileceklerini ve onlara kendi düşüncelerini aşılayabileceklerini düşündüler. Savaşın ilk yıllarında herkes Irak ordusuyla savaşmak için bir neden bulabiliyordu. Soldakiler için o, Batı emperyalizminin koçbaşıydı. Milliyetçiler için Irak saldırısı, İran'ın Arapça konuşulan eyaletlerini fethetme amacı taşıyan bir Arapçılığı temsil ediyordu (Irak tarafından istila edilen Guzistan'ın bazı bölgelerinde Arapça konuşuluyordu).

Savaş uzadıkça şehitlerin şevki kırılmaya yüz tutarken, genç insanları tekrar cepheye gitmeye teşvik edecek telâfi edici mekanizmalar yavaşça devreye sokuldu. Hem maddi ödüller hem de zorlama kullanıldı. Cephede belli bir zaman süresince kalanlar, yönetimin 'istihbarat' teşkilatına süratli bir geçiş yapabiliyorlardı. Bunlar Şah rejimi zamanındaki SAVAK'a benzer bir rol oynadılar. Üniversiteye gitmek isteyen Besîc'liler ve onların ailelerinden

gençler için giriş kuralları esnetildi. Fiyatların piyasadaki fiyatlardan çok daha düşük olduğu şehitler kooperatiflerinden yararlanma hakkı, yaralı Besîcî'ler ve onların aileleriyle, diğer maddi imkânlardan da faydalanan şehit aileleri ile sınırlandırılmıştı.[31]

Irak ordusuyla savaşmak için cepheye giden Besîcî'lerin hepsi erkekti. Genellikle gençtiler ve yaşlıların sayısı yok denecek kadar azdı. Elbette genç Besîcî kadın grupları da vardı (Besîcî 'bacılar') fakat onların rolü, tıbbi yardım sağlamak, savaşta doğrudan rol oynamış genç erkeklerin bakımını gerçekleştirmek, 'kötü şekilde örtünmüş' kadınları baskı altında tutmak ve İslami hükümetin, oğullarını kullanma şeklini protesto eden şehit ailelerini sindirmekle sınırlıydı. 'Bacılar', şehitlerin ailelerini ya da arkadaşlarını susturmak için bahane olarak şehitlerin ölümünü kutlayan törenler düzenlediler.

Besîcî kadınlar doğrudan savaşa katılmış değillerdi. Bu, bazı kadınların silah taşımayı reddetmesinden değil, fakat kadın-erkek eşitliğini yadsıyan bir İslami hükümetin tutumundan kaynaklanıyordu. Kadın şehitler, hastane hemşiresi olarak ya da savaşla ilgili bir başka görevle işlerini yapmaktayken Irak bombardımanı altında ölen kadınlardı.

fırsatçılık ve oyun

Savaş boyunca, şahadet için başlıca neden, tehdit altında olan anavatanı korumak ve Batı emperyalizmi tarafından desteklenen ve yardım edilen Iraklı düşmanla savaşmaktı. Şahadet birbirinden farklı pek çok biçimde gerçekleşti. Gördüğümüz gibi, Besîc içindekilerin çok küçük bir azınlığı şahadet-malulüydü fakat onlar, hem hükümetin kendini meşru kılma stratejisinde hem de diğer Besîcî'leri yüreklendirme konusunda oynadıkları simgesel rol vazgeçilmezdi. Diğer Besîcî'ler de onları, kutsal bir ölüme nail olarak can verdiklerinden tasavvufi bir mükemmelliğe erişme amacıyla yaşamdan ve onun zevklerinden vazgeçmiş üstün nitelikli varlıklar olarak görüyorlardı. Hatırlamalıyız ki, şahadet-malulü olmayanlar iki farklı grubu oluşturuyorlardı. Bir tarafta, fakir üyelerinin sosyal merdivenin üst basamaklarına tırmanma yolunun olmadığı bir toplumda Besîc'i sınıf atlama tahtası olarak gören fırsatçılar [oportünistler] vardı. Bir de, çoğunlukla yaşamı doyasıya yaşamak isteyen ve hiçbir şeyden yoksun kalmak istemeyen esas olarak ergenler ve toy delikanlılardan oluşan 'oyun

oynayanlar'. Pervasız bir kahramanlığın savaşçı atmosferinde yetişkinliğe geçişlerini gerçekleştirmek için yaşamlarını tehlikeye attılar. Onlar için savaş, eğlence ve heyecan için bir fırsat yarattı. Besîc'e ait rütbeler içinde özgürleştiler çünkü orada hiyerarşi tersine çevrilmişti: genç komutanlar cesaretleriyle sivriliyorlardı ve bu onlara, yaşlılardan daha çok itibar sağlıyordu. Ölümü göze alarak kahramanlıklarını sergilediler ve böylece ergenliğin sınırını aştılar. Devletin, kendini destekleyen gençlere yardım etme bahanesiyle haraca bağladığı bir toplum tarafından gayet iyi şekilde yatırılıp kaldırıldılar ve yedirilip içirildiler.

Şahadet-malulleri öldüler, çünkü devrimci idealler için bir mezarlık olan dünyadan umutlarını kestiler, oysa Besîcî genç ergenler yaşamlarını tehlikeye atmaya razıydılar çünkü gözü pek bir oyun oynuyorlardı ve savaş olarak bilinen kanlı şenliğin hararetli tecrübesini yaşamak istediler. Bu onlara, Devrim'in şafağındaki şenliği yeniden yaşama ve devrim-sonrası dönemin somurtuk yaşamını aşma izni verdi. Onların eylemleri, savaş başladığından beri hiçbir sevincin kalmadığı ve yoklukların refah hayallerini yıktığı bir toplumda hüküm süren kasvetli atmosferin inkârıydı. İşte bu yüzden 'oyuncu' şehitlerin ölümle ilişkisi, şahadet-malullerinin ölümle olan ilişkisinden tamamen farklıydı. Savaş meydanında 'oyuncu' şehitler devrimci ütopyanın kurumlaştırılmasından kaçabilirlerdi. Onlar için kutsal olan, coşku, heyecan ve arkadaşlıkta bulabilecekleri bir şeydi ve onlar, pazardaki zengin tüccarların soğuk mantığıyla ve iki yakalarını bir araya getireceklerinden hiç de emin olmadıkları ebeveynlerinin yavan hesaplarındaki manayla taban tabana tersti. Herhangi bir istikrar onların İslami ütopyacılıklarına meydan okuma gibi görünüyordu ve buda onların muharebede çıtayı yükseltmelerine yol açıyordu. Ölüm öfkeli bir nefretin değil, daha önce hiç bu denli kötü durumda olmayan ve daha öncesinde tüketim mallarına duydukları arzularında bu denli hüsrana uğramış ve incinebilir kılınmamış olan 'mirastan mahrum' edilmişlerin, esrime ve galeyan arzusunun, yaşamın tekdüzeliğine ve öldürücü sıkıcılığına meydan okumasının bir sonucuydu. Bu ölüm, şahadet-malulünün kasvetli doğasına sahip değildi. Kurumsallaştırılmanın reddiydi, Devrim'in başlangıcındaki galeyana duyulan hasretti ve her ne pahasına olursa olsun ölme arzusu değildi. Çarpıcı hazlar için can atan toy delikanlıların arzularını kullanmak,

meşruiyeti toplumsal ve kültürel ilişkilerin yeni-bağnaz görüşüne dayanan İslami bir düzene hatırı sayılır bir nüfuz kazandırdı.

Kendi açılarından, fırsatçılar [oportünistler], Hizbullah'ın İslam'ını yeni rejimin orta sınıfına katılmak için kullandı. İslamcı devlet tarafından kurulan yeni devrimci ilişki ağları sayesinde, eski yönetici sınıfların yerine yeni bir seçkin tabaka oluşturdular ve rejime yönelik rüşvetçi sadakatleri karşılığında yoksunluğun olmadığı bir hayatı garantilediler. Devrim sırasında ya da sonrasında oluşan yeni kurumlar onların atlama tahtasıydı: Kırsal gelişim projelerinde tekel olan (ve daha sonra bir bakanlığa dönüştürülen) İmar Seferberliği (*Cihâd Sâzandegî*), kendine ait malî ve sınai kaynaklarıyla azametli bir ekonomik kurum olan Şehitler Vakfı, İmam Rıza'nın İran'ın kuzeydoğusundaki gayrimenkullerini işleten ve ülkedeki en zengin kuruluşlardan biri olan *Astâne Guds* [32], çeşitli devrimci komiteler (sonradan İçişleri Bakanlığı'na katılan *Komite*), Pasdaran ordusu ve benzerleri. Devrimci örgütler, tüketim mallarına hevesli ve Besîc'e açık edilmemiş dürtülerle katılmış olan genç insanlar için toplumsal ve ekonomik anlamda sınıf atlamanın bir aracıydı. Kendilerini tehlikeye atmanın ödülü, petrol zenginliğinden pay almalarını sağlayan bir devlet aygıtına kabul edilmeleriydi. Esas olarak komiteler (Komite) ve mahallelerine gözdağı veren Pasdaran ordusu sayesinde kentli nüfusun bir kısmı üst sınıflara yükselebildi. Pasdaran ve Komite üyeleri, gerektiğinde, arkadaşlarını ve yakınlarını rejimin baskıcı aygıtlarından korumak için, kişisel bağlantılarının olduğu yerlerde araya girdiler. Mahalle düzeyinde acil durumlarda sağlayabildikleri önemli yardım nedeniyle bu genç insanlardan hem korkuluyordu hem de saygı duyuluyordu ve onlar sayesinde, devlet eş-dost kayırmacılığının yeni bir biçimini oluşturdu.

arkeo-islam

Otoriter modernleşmeye tabi olan toplumlarda, bireyin somut olarak belirmesi, bir taraftan geleneksel cemaatçi düzenin yıkılmasının sonucu olarak meydana gelir, öte yandan en azından kısmen özerkleşen bir varlığın kendini göstermesinin sonucu olarak. Bu varlık özerk hale gelerek gruba ihanet eder ve gruba ait olma hissiyle özgürlük isteğinin çelişmesi sonucu şiddetli bir hoşnutsuzluk yaşar. Devrim, üçüncü bir terim ileri sürerek bu

iki boyutu birleştirme girişiminde bulunur ve bu da Humeyni'nin şahsıda vücut bulan devrimci ütopyadır. Bununla birlikte ütopya, gerçekliğe karşı uzun süre ayakta kalamaz. Buna çare olarak, genç devrimciler şahadet-illetine yakalandılar. Onlar, Devrim'in gerçeklikle bağlarının kopmasını telafi etmek için Humeyni'nin karizmasını arttırmaya çalıştılar. Devrimci hareketin gerçeklikle bağları koptukça, şahadet-malulleri Devrim'in Rehberi'ne (Humeyni) en üstün karizmatik nitelikleri vermek için daha da çok çabaladılar. Bunu yapabilmek için, sadece kendi bireysellik ve öznelliklerinin var oluş hissi düzeyinde değil, fakat artık mutlak hale gelen bir Rehber tarafından yerleri doldurulmuş olan aileleri ve cemaat düzeniyle ilişkili olarak da, Rehber'i bir alamet-i farikaya çevirdiler.

Aynı zamanda, Humeyni'nin itibarı da yükseldi, tabii verdiği mesajın doğası gereği; bu aklı karışmış genç insanlar için her şeyin mahşerî terimlerle algılandığı kriz ve savaş döneminde, dünyadaki yaşamın meşruluğunu reddederek ve şahadetin sözcük hazinesini kullanarak ölümü kutsallaştıran ölüm-takıntılı bir Şiilik'in tohumu atıldı. Şahadet-malulleri Besîc'de inzivaya çekildiler ve kendilerini toplumdan soyutladılar. Toplumsal bağları koparmak artık endişe kaynağı olmuştu. Devrim'in başında 'Özgürlük, Bağımsızlık, İslami Cumhuriyet' diye bağıran genç insanlar şimdi kendi bağımsızlıkları ve özgürlükleriyle ne yapacaklarını bilmiyorlardı. Artık kendi eylemlerinin sorumluluğunu almaktan aciz olarak, özerkliklerinden feragat ettiler ve endişeye ve rahatsız bir vicdana esir oldular. Kendi özgürlüklerine içerlemeye başladılar çünkü özgürlükleri, 'devrimci' ilkeleri ihlal ediyordu ve Devrim'in tersine çevrilmesini, devrimin ideallerine uygun bir şekilde yaşamak hususundaki kendi başarısızlıklarına bağladılar. Sonuç olarak derin bir suçluluk hissettiler. Henüz çok yakın bir geçmişte cemaat bağlarından kurtulan yeni bireyler, kimliklerini teslim ettikleri devrimci hareket raydan çıkarak kimliklerini yok edince bunalıma girdiler. Besîcî'nin abartılmış itikadı, hissettiği suçluluk duygusunun 'ahlaki kılınmış' bir dışavurumuydu: devrimci ideale ihanet ettiklerine ve İslam'a hizmet etmek için çok az çaba gösterdiklerine ve böylelikle de Devrim'in yönünü saptırdıklarına inandılar.

Devrim'in başlangıcında genç insanlar ahlaklı bir moderniteyi benimseyerek İslam'ı modernleştirmeye kalkışmışlardı fakat

şimdi modernite, günahla, fesatla ve devrimci ideal olan feragati uygulamada başarısızlıkla eş anlamlı hale geldi çünkü o 'benlikçilik' idi ve bireysel mutluluk arayışı peşindeydi. Dolayısıyla, abartılı bir eskiye dönüş ve geleneğin yeniden formüle edilmesi konusunda esnetilemez inatçı bir ısrar vardı ki o geleneğin kendisi despotça ve hatta bazen totaliterce somutlaştırılmış, deforme edilmiş ve efsanevi kılınmıştı. Şimdi 'arkeo-İslam' diye adlandırabileceğimiz bir şeyin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu, geleneğin otantik imgesi olarak sunulan, modern-karşıtı bir buluş fakat aslında ters çevrilmiş bir moderniteden başka bir şey değildir: Yaşam, ölüm oluyor; tüketim, kendini yok etme ve cemaat de bunalımdaki bireyler için modernitenin tersine çevrilmesi. Şahadetleri yoluyla kendilerini gerçekten tüketiyorlar, bazı abartılı durumlarda, da şahadet, yiyiciye [fr. *homophagie* ing. *homophagy*] ya da kendi etini yiyenlere ait bir görünüm alır. Arkeo-İslam, özgürlüğü, mutlak tabular mantığına dönüştüren tersyüz edilmiş bir modernitedir. Kültürel açıklık, dünyadan elini eteğini çekme teşebbüsüne döndürür ve içine kapanmanın, modernliğin bir parçası (reddi) olmanın bir yolu olduğunu sergileyerek aykırı kanısal olarak teşhirci bir biçim alır. Hizbullah tarafından bildirilen ve kamusal alanda otorite zoruyla uygulanan tabular, geleneksel cemaate ait tabular değillerdi fakat Şiiliğin baskıcı biçimlerinin siyasileştirilmiş, esnek olmayan yorumlara dayandırılmaları yüzünden de aşırı derecede katı ve sabit ifadeleriydi. Bu bağlamda, nefret ve *ressentiment,* dünyaya ve bedene yöneltilmişti. Onların baskıcı taleplerine ve henüz gelişimini tamamlamamış [embryonic] bireyin haklarını tanımamalarına uyum göstermek üzere inşa edilmiş bir din, gerekli bahaneyi temin etti.

Hatta politik kategorisi bile şüpheli bir anlama bürünmüştü. Şahadet-malulleri için, artık o, ne bir kamu alanında özerk varlıklar arasındaki bağ (demokrasi) ne de hukuk doktorları (kurumsallaşmış İslami teokrasi) tarafından yorumlanmış kutsal metinlere başvurarak kolektif yaşamı idare etme yoluydu, ancak kendi huzursuzluklarını telafi etmenin bir yoluydu. Şahadet-malulü, kendi bireyselliğini nasıl denetlemesi gerektiğini artık bilemeyen ve politik olanın baskıcı bir kategorisine başvurarak kendini birey olmuş varlığından kurtarmak ve ölümü kucaklamayı deneyen, bunalımdaki bir bireydir. Moderniteye erişmek için ihtiyacı olan desteği Devrim'in vereceğine inanmış olan yarı-birey,

hem vakti zamanında kendisini desteklemiş olan cemaati kaybetti hem de onun yerine geçeceği zannedilen devrimci ütopyayı. Şahadet-malulü politik olanın nihai ifadesi ve aynı zamanda da ölümde bir birey oluşturmanın meşru yolu haline geldi. Burada abartılı bir itikat (yaşayan üzerinde tabunun ahlakileştirilmiş ifadesi) ile arkeo-İslam'ın (ölümcül bir sofuluğa yatırılmış mukaddes) ve Humeyni'nin mutlakıyetçi karizmasının (bu dünyanın beyhudeliğini ilân eden ve şahadetin mukaddese giden yol olduğunu vaaz eden 'İslami' ses) bir bileşimini görüyoruz.

Genç devrimcinin modernite doğrultusundaki emelleri başlıca iki biçimde olabilirdi: modernitede pay almanın şenlikli bir yolu olarak tüketicilikle ya da modernitede pay sahibi olmanın Prometheus'vari bir yolu olarak üretken kalkınmayla. İran'la savaştayken ve sanayi üretim düşüşteyken, bu iki yol da imkânsız görünüyordu. Bir anlamda, Mutlak olana âşık olan bazı genç insanlar için onlar haddinden fazla yavandı. Devrim, Mutlak arayışını, yaşama ilişkin her şeyin önemsiz ve hatta anlamsız olduğunun kanıtlandığı marazi bir yeni-gizemciliğe döndürdü. Modernleşmenin neden olduğu Prometheus'vari kendini gerçekleştirme hissi, kendinin öldürücü yaratımına döndürdü. Devrimci bilinç, ölümcül bir kuvvet haline geldi ve ölümde kendini üretmeye yol açtı. Savaş ekonomisiyle ve toplumsal kargaşayla yıkılmış olan tüketicilik, bedene düşkünlük haline geldi. Artık tüketici olamayanlar kendilerini tüketmeye başladılar. Tüketme arzusu mukaddes olanın ölümcül biçimi üzerinde yansıtıldı. Ortaya çıkan ölü sevici bir yeni-çilecilikti.[33]

Besîc'e katılan şahadet-malulü gençler birkaç ayırıcı özelliğe sahiptiler. Kendi zihinlerinde, kuşatma altında yaşıyorlardı ve hem yurtta hem yurtdışında, her yerde bulunan düşmanları onlarda takıntı haline gelmişti. Onlara göre, aile bağları da dâhil tüm diğer düşünceler anlamsızdı. Kendi imgeleri derin bir suçluluk duygusuyla damgalanmıştı.[34] Arı olmama suçu, –kendileri kadar 'arı olmayan' ve yozlaşmış bir toplumda yaşıyorlardı ve onların görüşüne göre– kendilerinin hoşgörüsüz İslam meâllerine karşı gelen tüm kadın ve erkeklerin baskı altında tutulması yoluyla 'arındırmaya' yönelik zorlama için bir haklılık gerekçesi sağlıyordu.

Şahadet-illeti, en azından ilk evrelerinde, İslami anavatanın düşman istilasına uğrama tehdidi ile devrimci ütopyanın çöktü-

güne dair umutsuz duygunun bir arada var olduğu kriz durumlarında, 'aşağıdaki'nin (devrimci gençlik) 'yukarıdaki ile (devrim sonrası devlet) eriyip kaynaşabileceğini varsayan bir devingenliğe sahip bir harekettir. Kökleri devrim sonrası bir toplumda ve onun temelli istikrarsızlığında olduğu kadar, İslam ulusuna yönelik bir Irak istilası tehdidinde de yatar.

Besîc, meydana çıkmakta olan yeni bireyselliğin bir temel özelliğini sergiledi: simgeciliğinin eşitlikçiliği, asker toplama yöntemleri, liderlerine hitap biçimleri ve savaşın ilk yıllarında üyeleri arasında hiçbir toplumsal farklılık ve hiyerarşi olmamasını gözetme becerisiyle.

Besîc içinde, devrim sonrası toplumun tüm bölümleri simgesel olarak yadsındı ve lağvedildi. Genç üyeleri, zenginle fakir, 'ezenler'le (*mustakbirîn*) 'mirastan mahrum' edilenler ya da ezilenler (*mustad'ifîn*), üst olanlarla ast olanlar ve nihayet itaatkâr olan ve olmayan Müslümanlar arasındaki simgesel bölünmeleri maskelediler. Dıştaki hiyerarşi lağvedildi ve birlik ve beraberlikten yana, eşitlikçi bir aidiyet duygusu içinde farklılıkların kaybolduğu 'kalbin hiyerarşisi' onun yerine geçti: liderler de Besîcî idi ve ordudaki subayların geleneksel olarak kendileriyle askerleri arasında korudukları mesafeyi talep etmediler ve cephe hattında çarpışmakta tereddüt etmediler. Aslında 'güvenirliğe' (İslami Cumhuriyetle özdeşleşme) ait düşüncelerin, en düşük olanlar hariç, tüm mevkilerde fazlasıyla önemsendiği bir hiyerarşinin mevcudiyetine rağmen, herhangi bir hiyerarşinin ya da katı disiplinin yokluğu birlik duygusunu pekiştirdi.

Bireysel şahadet-malulleri, 'oyuncu' olanların ve fırsatçıların hiyerarşiyle farklı ilişkileri vardı. Şahadet-malulleri onlara ölümde bolluk garanti eden bir örgütün yüksek çıkarları için kimliklerinden feragat ettiler ve gerçekten kendilerini hiyerarşiye teslim ettiler çünkü özerk (fr. *autonome*) bir yaşam sürdürme arzularından kurtulmak istiyorlardı. Besîc, şahadet-malullerinin bağımlılık (fr. *hétéronomie*) için arzularını tatmin etti. Bunun tam aksine, oyun oynayıcılar ve fırsatçıların ilgisini çeken hiyerarşi yokluğu, eşitlikçilik ve kardeşlik duygusuydu. Toplum eşitlikçi değilken, bu genç adamlar, ölüm karşısında eşitlikçi bir ideolojinin hâkim olduğu bir örgütün kardeşlere özgü eşitliğini tecrübe ettiler. Tüm bu genç insanlar için, şehit olarak ölme olasılığı, hem eşitlikçi hem de arı ('şerefi lekelenmemiş') bir 'Biz' yarattı

ve eşitlikçi olmayan ve sapkın (arı olmayan) bir 'Onlar'a, yani devrim sonrası topluma bir alternatif sundu.

Besîc içindeki değişik grupları birleştiren tek şey, İslamcı İran'ı istila eden düşmana karşı verilen mücadeleydi. Bu genç insanlar kesinlikle İslam adına harekete geçirilmişlerdi fakat dinlerini, Allah adına devrimin beşiği olan İslami ülkenin tepesinde sallanan saldırı ve işgal tehdidine dayandırmışlardı.

Besîc, gerçek dünyada bağdaşmayan iki sicille oynayarak başarılı oldu. Şahadet-malullerine hiyerarşi, tam bir düzen ve kutsallık duygusu verdi. Her şeyin herkes için ulaşılabilir olduğu, hiyerarşinin bulunmadığı, mal ve hizmetlere erişim imkânın tanındığı bir toplum yaratarak, eşitlikçi ve adil olmayan bir günlük yaşamdan kaçmaya çalışan genç oyun oynayıcıların yoksulluktan ve redd-i miras edilenlerin onur kırıcı durumuna düşmekten kaçış arayışlarına cevap verdi. İslami ulusun tehdit altında olması bağlamında bunu yapabilmesi, ona büyük bir meşruiyet kazandırdı. Bütün bu farklı sicilleri uzlaştırmayı Humeyni'nin karizmatik figürüne dönerek başardı. Humeyni, Müslüman bir ülkenin ve orada yaşayan Müslümanların düşmana karşı verdiği mücadeleyi takdis ederek, onun meşruiyetini garantiledi. Genç şahadet-malulleri için Besîc, diğerleri gibi bir örgüt değildi; o, kişiselleştirilmiş ve samimi bir ilişki bağlamında her bir üyesine ait Ben'in bizzat Humeyni tarafından dikkate alındığı bir örgüttü. Devrimin Rehber'i onları Zamanın İmamı ile buluşmaya hazırladı ve onlar için Cennet'in kapılarını açacak olan Mehdi ile temasa geçmeye lâyık kıldı.[35]

Genç üyelerinin kendi çıkarlarına simgesel olarak alet edilmesi ve kapalı kapılar ardında hakiki olmayan bir kardeşlikten doğup beslenen kaynaşma sayesinde, Besîc, Devrimin ilk zamanlarına ait birlik havasını yapay bir şekilde sürdürebildi. Ancak Besîc bunu, devletin onları kullanabilmesi için devrim sonrası durumun bunun yapılmasına müsait olması sayesinde becerebildi. Bu devlet, ne birkaç yıl içinde bürüneceği haldeydi (meşruiyeti olmayan bir hâkimiyet) ne de Devrim'in başlangıcında olduğu yerde (toplumdaki ittifakın bir ifadesi). Bu, İslami Devlet'in düşmanına karşı yürütülen mücadelede nüfusun çeşitli katmanlarını birleştirme yoluyla sağlanan ittifakın bozulduğunu gizleyip saklayan devletin bir ara biçimiydi. Besîc'in içinde genç insanlar halen kalplerin ittifakı hayalleri kurabiliyorlardı fakat toplumun

artık böyle bir rüyası kalmamıştı. Savaş, Besîc'in, Devrim'in ilk zamanlarındaki kabarışı yeniden yaratıp, bunu, İslam'ın düşmanına karşı yürüttüğü savaşa yöneltmesini sağlayarak onun gerçekliği yadsımasına olanak tanıdı. Gerçek, Devrim'in aleyhine dönmüş ve şimdi onu düşman olarak görmeye başlamış olsa bile Besîc, Devrim'e ilham kaynağı olan hayalî-mantıktan feragat etmektense ölmeyi tercih ederdi. Devrimci şahadet, acımasız gerçeklik karşısında umutsuzluğu gizlemekte yardımcı oldu fakat başka bir anlamda, ona kutsal bir içerik vererek, bu umutsuzluğun sürüp gitmesini sağladı.

Besîc'in şahadet-malullerinin itikadının marazi bir boyutu vardı ve bu ölümcül bir sofuluktan kaynaklanıyordu. Geleneksel cemaatçi Şiilikten farklı olduğu gibi, devrimin şafağında, geleceğin yeni İslami toplumu için beslediği ütopik umutlardan ilham alan Şiilikten de farklıydı. Bu marazi Şiilik; İslami Devrim'i tehdit eden bir savaş ve adaletin, bolluğun ve özgürlüğün yeniden imar edileceğine inanan fakat şimdi bu ideallerin tersyüz edildiğini gören bir toplumdaki kriz ve ayrıca devrimci ütopyanın çöküşüyle karakterize edilebilecek trajik bir durumdan doğan kısa ömürlü bir görüngüydü. Yaşam koşullarının iyileşmesi bekleniyordu, fakat hem yoksulluk hem de zenginlik büyüyordu. İnsanlar bir zamanlar huzur ve adalet dolu bir yaşam idealine sahiptiler fakat şimdi toplumsal manzaraya savaş, gündelik adaletsizlik ve parçalanmış bir iktidarın keyfi uygulamaları hâkimdi. Devrimci gençliğin bir bölüğü tarafından benimsenmiş olan sofuluk çerçevesinde ölüm, karşı konulmaz bir cazibeye sahipti ancak bunun kaynağı, yeni bir toplum inşa etme umudu değil, umudun kalmadığı bir toplumda yaşamanın verdiği umutsuzluktu.

Özne, zamanla bu dünyada kendini bir yabancı gibi hissetmeye başladı ve acısını, şahadet adı verilerek kutsallaştırılan bir eylemle ifade etti. Ancak, bu kutsal ölümle Şiilikteki geleneksel şahadet arasında can alıcı bir fark vardı. Öncelikle, yeni olanda ölüm, kasıtlı bir seçimin sonucuydu, oysa geleneksel şahadette inancın savaşçısı, dinsel bir ideali gerçekleştirmek için çabalıyordu ve bu ideal uğruna kendini feda ederek istemeden ölüme yenik düşüyordu. İkinci olarak da, bu yeni-şahadet gelişimini tamamlamamış bir bireyin ölüm yoluyla kendini gerçekleştirmesi anlamına geliyordu, oysa geleneksel şahadet numunelik bir olay

olarak yaşanıyordu ve nihayetinde sıradan ölümlüler tarafından tekrar edilebilecek bir şey değildi.[36] Şimdi ise herhangi bir Müslüman da şehit olabilirdi. Dinin dünyevileştirilmesi gibi şahadet de 'demokratikleştirildi.'

Homo İslamicus novus'un [yeni İslami İnsan'ın] kendini ifade etmesinin umutsuz yolu olan şahadet-illeti, öznenin, bir zamanlar intiharı engelleyen arabulucu yapıların yıkılmış olduğu, sarsıcı bir moderniteye girişinin bir ürünüydü. Bu da bizi bu çeşit şahadetin üçüncü karakteristik özelliğine getiriyor, yani onun intihar etme isteğinden kaynaklanan boyutuna. Genç adamlar, nefret ve ümitsizlikten dolayı mukaddes olana başvurarak, şahadete yöneliyorlar ve kendi yaşamlarını kendi elleriyle sona erdiriyorlar çünkü katlanılmaz olarak gördükleri bir durumda yaşıyorlar (İran örneğinde ütopyanın çöktüğü an, Filistin örneğinde genç bir Filistinlinin, İsrail işgali altındaki yaşamlarına ait somut sorunlara hiçbir çözüm olmadığını kabullendiği an). Yaşamlarını kendileri sona erdiriyorlar fakat eylemlerinin intihara ilişkin boyutunu saklıyorlar. Ölümde gerçek bir cemaat kurmaya kalkışarak kendi ölümlerini mukaddes kılıyorlar. Dünyanın başka yerlerinde var olduğunu bildikleri bir moderniteyi yaşama imkânları olmaksızın, yaşamın meşruluğunu inkâr ederek, dışlandıkları modern dünyanın kara bir tablosunu çizerek ve geleneksel İslami cemaatle hiçbir ortak noktası bulunmayan moderniteyi, bir ölüler-cemaatinde elde ediyorlar. Şahadet-illetinde, ölüm aykırı kanısal olarak, o, özne'nin kalan tek umududur ve Öteki'nin cazibesiyle gerçek bir büyülenme söz konusudur. Ölüme yönelik bireyselleştirilmiş bir emel vardır çünkü o, yaşamda yapamayacağına inandığı kendini gerçekleştirmeyi ölümde yapmaya niyetli bir Ego'nun kendini ifade etmesi için kalan tek imkândır. Ego, serpilmek için bir kolektiviteye ihtiyaç duyar fakat bu 'normal' yaşayan varlıkların kolektivitesi olamaz; bu, nefsin isteklerini kırma amaçlarını ölümde yerine getirmeye çalışan bireylerin kolektivitesi olmalıdır. Besîc, böyle bir cemaatti. Besîc'in sunduğu bu 'ölümde cemaat,' onun kendisi için belirlediği görevin –ütopyasını yıkıp yok eden düşmanla savaşırken kendi yaşamına son vermek– dinsel bir meşruiyeti olduğuna inanmasına neden oldu. Ölümde kendini gerçekleştirme ve kendini yok etme arasında gidip gelen kararsız bir eylemi gerçekleştirmek için, ölümcül bir eskatologyayla dolu yıkıma uğramış bir bireyin var-

lığı, nasıl olmazsa olmaz bir önkoşulsa, bu genç adamların ümitsiz bir uyuşukluğa gömülmemeleri ve son adımı atmaya razı olmaları için onların toplumsallaşmalarını sağlayacak, küçük ya da büyük bir örgütün gerekliliği de o derece vazgeçilmezdir. Marazi bir itikat, bireyleri, kendi yaşamlarına kıymak yoluyla düşmanla savaş vermesini sağlamaya muktedirdir ve bu da onu, bunalımlı bir umutsuzluktan farklı kılar. Radikalleşmiş umutsuzluğunda, bireyin sessizce ölmek gibi bir niyeti yoktur ve dünyayı kendisiyle birlikte götürmek ister. Ölümü, onun için ne kadar 'hayati' ise, devrimci ütopyayı daim kılmak arzusuna düşman olan bir dünyaya damgasını vurmak da öyledir.

İran'ın şahadet-saplantılılarının bir diğer ayırıcı özelliği, muazzam kararsızlıklarıydı. Birkaç çelişik ilke arasında tereddüt ediyorlardı. Bir yandan, devrimci bir Ben, İslami ütopyayı savunarak ve ona karşı olanlarla savaşarak kendini gösterdi (bu klasik devrimci bilinçtir); öte yandan, yaşamdan feragat ettiler ve çıkışı intiharda buldular çünkü emellerini bu dünyada gerçekleştirebilmekten umudu kesmişlerdi. Bunun sonucu da, 'arı olmayanın' son eseri olan yaşamdan ivedilikle kaçma ihtiyacı. Olayın bu boyutu derin bir şekilde ölümle dolu: kendi ölümü, genç şahadet-saplantılıyı cezp eder ve kardeşlerini kendi örneğini izlemeleri konusunda cesaretlendirerek ve düşmanın ölümüne sebebiyet vererek ölmeyi niyet edinir. Bu 'öldürücülük taşıyan' boyut, 'yeni' İranlı devrimci mantığın bir dışavurumuydu: hedefi, hem kendini hem de düşmanını öldürmekti ki bu ikisi de bu dünyadaki yaşamın onlar için artık bir anlam ifade etmediği ölü sevici Besîcî'lerin bakış açısına göre eşittiler. Son olarak da ölüm, ayrıca, savaşçıya özgü bir meziyetti: ölmek, kişinin, düşman bir dünyada hem kendini hem de hasmını yok ederek düşman karşısındaki üstünlüğünü göstermenin bir yoluydu.

Şahadet-malulünün çelişkisinin anlamı, bu dünyadaki yaşamı bir arı olmama biçimi olarak görmesi ve kendini arındırmak için şehit olarak ölmesi gerektiğine inanmasıydı. Bu tutum devrimci Ben'in bağımlı olmasına dayanır. Öyle istikrarsız bir hale gelmiştir ki, düşmana karşı verilen amansız savaşta kendini gösterme ile intihara kaçma arasında bocalar. Yaşama bağlılık şahadet-malulünün marazi inançlarına aykırıdır. Sonuç olarak, her ne pahasına olursa olsun yaşama devam etme arzusunun savaş ve yokluk ikliminde daha da zorlaştığı bir toplumu zihnen arkasında

bırakır. Örneğin ailesiyle birkaç gün geçirmek için izne çıktığında, genellikle kalışını kısa keser, ailesi ve arkadaşlarını, hatta evliyse karısı ve çocuklarını bırakıverip cepheye döner. Şehirdeki yaşamın görüntüsünden ve bu yaşama sıkıca tutunan 'korkak' insanların arasında bulunmaktan derin bir tiksinti duyar –bu terimler, şehitlerin vasiyetlerinde sıklıkla kullanılmıştır.

Şahadet-illeti ile fedakârlık arasındaki ilişki çok önemlidir. Şahadet-malulü kendisini İslam uğruna feda ettiğini düşünür; aslında kendi dayanıksızlığı karşısında feragat etmektedir. Devrim'in erken döneminde şehidin fedakârlığı hâlâ doğal anlamını koruyordu, bu feragat duygusunun başkaları tarafından da paylaşılması bunu yaygınlaştırdı. İran toplumundaki devrim doruk noktasındayken, genç şehitler, nüfusun büyük bir çoğunluğu tarafından İslam uğruna 'kendilerini feda edenler' olarak görülüyordu. Fakat hemen hemen iki yıl sonra, Besîcî'ler hâlâ 'kendilerini feda ettiklerini' düşünürken, ebeveynleri ve diğerleri onların tavrının kendi içinde tutarsız ve başkalarını ilgilendirdiği noktada da baskıcı olarak değerlendiriyorlardı. Genç Besîcî'lerin şahadeti, hükümet tarafından, kendisine siyasi düzeyde meşruiyet kazandırmak ve üç yıldır hiçbir gerçek ilerleme kaydedilmemesine rağmen gittikçe daha kanlı ve daha da büyük bir yük haline gelen bir savaşı sürdürmek için kullanıldı. Bu nedenle fedakârlık duygusu artık başkaları tarafından paylaşılmıyordu ve büyük bir çoğunluğun artık devrimci ütopyayı terk etmesine ve onu savunan Hizbullah'ı desteklememesine rağmen, bu 'körlük' nedeniyle onlar, sanki başkalarını temsil ediyorlarmış gibi eylemlerine devam ettiler. Şahadet-malulü, zamanının gerisinde kalmış bir devrimciydi ve hâlâ kalplerin birliği varmış gibi hareket ediyordu, oysa bu birlik devrimin ikinci yılında paramparça olmuştu. O, eylemlerinin devrimci ütopyayı gerçekleştirmeyi amaçladığını iddia ediyordu, ama üstlendiği rol, nefret ve umutsuzlukla kendini yok ederek, aslında Devrimin başarısızlığının işaretini vermekten ibaretti.[37]

'Ölümde-birey,' ölü sevici itikatları savaş boyunca büyük bir önem arz etmiş gençlerin bir azınlığına ait bir yaratım olan şahadet-malulünde somutlandı: Hizbullah hükümeti, toplum üzerindeki baskıcı hâkimiyetini meşrulaştırmak ve katı bir ahlakçılıkla birleştirilmiş bir yeni-bağnazlığı benimsetmek amacıyla onları kendi öncüsü durumuna getirdi. Gerçek şu ki çok büyük bir

çoğunluk hayatın bu ölü sevici bakış açısını onaylamadı fakat terör aracılığıyla hükmünü sürdüren bir hükümete de alenen karşı çıkmadı. Çoğunluk çifte bir hayat sürdürmeyi tercih etti. Bir yaşamlarında, İslami rejime teslim oldular ve kamu alanında onun ideolojisine itaat ettiler; diğer yaşamlarında, tamamen hükümet denetiminde olmayan bir yerde, yani karaborsada emellerine kavuştular. Rejim, Amerikan emperyalizmine (Büyük Şeytan) karşı istediği kadar ölümüne savaş açsın, şimdi toplumun her yanına yayılmış olan karaborsada doların hükmü sürüyordu. Resmi ideoloji, şahadet-malulünün kasvetli feragatine dayanıyordu fakat karaborsa, hükümete ve onun vaatlerine çok bariz bir şekilde aldırış etmeyen, ölçüsüz bir benciliğin olduğu yerdi. Sonuç, dörtnala giden bir enflasyon ve hükümet aygıtlarının suç ortaklığıyla kısa yoldan zengin olmak için savaş ekonomisi ve yokluklardan istifade eden köşe dönücülerin ortaya çıkmasıydı. Bu gitgide daha çok bölünen ve hatta şizofren bir dünyaydı. Bir tarafta şahadet-malulleri şahadeti vaaz ediyorlar ve onu amaç ediniyorlardı; öte tarafta toplumun büyük bölümü, az ya da çok, karaborsada şaibeli ve yasa dışı işler yapıyorlardı. Şahadet-saplantılı kişi bu ikiliği aşırı derecede acı verici buluyordu. Devrimin ideallerinin böylesine kolayca hor görülmesi gerçeğini hoş göremiyordu ki gerçek dünya, Devrimden sadece iki yıl sonra, toplumda adalet ve kardeşliği kurmuş olması gereken İslami ütopyayı terk etmişti. Bu emellerle gerçekler arasında büyüyen uçurum onu umutsuzluğa ve ölüme sürükledi.

Hizbullah'ın gücü ele geçirmesinden sonra, İran Devrimi abartılı bir bağnazlıkla tanımlandı. Bütün devrimler bir yere kadar bağnaz olsalar da, İran örneğinde bağnazlık aşırı derecedeydi. Bu, Hizbullah'ın hegemonyasıyla alâkalı bir şeydi; dinin kendisine ait katı sunumunu toplumu bastırmak ve korkutmak için bir araç olarak kullanmasıyla alâkalı. Hizbullah hükümeti bağnaz ilkeleri topluma zorla benimsetmeye çalıştı, siyasi muhaliflerinin bastırılmasını bir İslami kural haline getirdi ve böylece öyle bir alan yarattı ki her muhalif zaruri olarak ahlaksızdı ve her ahlaksız da 'siyasi' bir muhalifti. İran'ın Hizbullah'ı haddi zatında hazcılığı (fr. *hédonisme*; ing. *hedonism*) mahkûm etti çünkü o, iktidarın totaliter bağlamından bağımsız olma arzusunun bir ifadesiydi.

Bu devrim-sonrası bağnazlığın başka bir bileşeni daha vardı

ve o da 1970'lerin başlarında imparatorluk rejimi tarafından halka tanıştırılan tüketicilikle ilişkiliydi. Şah rejimi altında tüketicilik, orta ve üst sınıflar için zenginlik ve alt sınıflar için de zenginlik hayali demekti; devrim-sonrası yeni-bağnazlık, yokluklar dönemi olarak nitelenebilirdi (savaş, iflas eden ekonomi) ve bu dönemde tüketicilik simgesel olmak zorundaydı çünkü gerçek olamazdı. Özne, aynı ölçüsüzlükten, nesneleri edinme arzusundan ve aynı bastırılamaz isteklerden mustaripti. Lâkin Hizbullah'ın yeni-bağnazlığı basitçe tüketiciliğin simgeciliğinin bir ürünü değildi. Ümitsiz bir devrimci gençlik tüketiciliğe dayanan moderniteyi tamamen reddettiğinde, kendini kadim bir cemaatin efsanesine kıstırdı. Onun bağnazlığı şöyle bir davranış biçimini mecbur kıldı; arı olmayan bir modernitenin saltanatına son vermeyi istemeliydi çünkü bu modernite tüketimden yanaydı ve tüketimden yanaydı çünkü arı değildi; öyleyse arılığa, bunların yasaklanması yoluyla, hatta gerekirse ölerek kavuşulmalıydı; ölümse yaşam üzerindeki en önemli tabuydu ve o yüzden de şahadet yoluyla kutsallaştırılabilirdi. Arı olmama hali olarak görülen modernite, ona karşı bir kalkan olarak kullanılabilecek ve hali hazırda tutucu olan İslam'ı bozan bir şeydi.

Bununla beraber, bu devrim-sonrası bağnazlık yeni toplumdaki krizlerle de ilişkiliydi. Devrim'den sonra birçok genç insanın benimsediği yeni-bağnaz tavır, cemaat onuru (*namûs*) ve kadınların iffeti konusunda geleneksel davranış biçimlerini öylece yeniden üretmedi. Geçmişte, bu çeşit davranış biçimleri içselleştirilmişti ve töreler ya da İslam hukuku, Müslümanların çoğunluğu tarafından saygı duyulan kuralları onaylıyordu. Kentleşmenin yeni tarzında ört bas edilen uçkuru gevşek cinsel ilişkiler [ing. *promiscuity*][38] ve toplumsal değişimlerin neden olduğu karışıklıklar, geleneksel İslam kuralları için tehlike arz ediyorlardı. Geçmişte iletişim esas olarak erkek-erkeğe yapılan bir şeydi çünkü kadın-erkek ilişkileri büyük çoğunluk için, yakınlığı ve aşkı içermeyen bir kodla idare ediliyordu.[39] Genç insanlar arasındaki ilişkiler şimdi güpegündüz dışa vurulamayan gizil bir şehvetin kaynağıydı. Yine de cinsellik, aşırı sol grupların ideolojik eğitim oturumlarında kadın ve erkeklerin şifreli-cinsel bir içerikte karşılıklı ilişki kurmalarında olduğu gibi, kılık değiştirmiş bir şekilde mevcuttu. İşte bu yüzden Hizbullah'ın bağnazlığı, henüz modernleştirilmiş ve Şah'ın 1960'lardaki tarım reformlarıyla kökle-

rinden yoksun bırakılmış yeni işçi sınıfı içinde verimli bir üreme zemini buldu. O yüzden, Hizbullah'ın abartılmış katı ahlak standartları, kentsel alanda modernleşme geçiren yeni grupların oldukça hoşuna gitti. Topraklarından uzaklaştırılıp, kızlarını yoldan çıkarmakla ve erkeklerinin şerefini lekelemekle tehdit eden ahlakı bozuk şehirlere gitmek zorunda kalmış olan köylülerin, özünü yitirmiş olma duygusu, şahadet-malullerinin var oluşsal huzursuzlukları ile örtüşüyordu.[40]

aile otoritesi krizde

İran'ın siyasi sahnesinde ardı ardına beliren aktörler nedeniyle geleneksel aile altüst oldu. İmparatorluk dönemindeki otoriter modernleşme zamanında devletin eğitim ve istihdam gibi birçok alanda eski cemaatin yerini alması geleneksel aileye ait kimi dayanışma ağlarını bozdu. 1960'lardaki tarım reformundan sonra topraksız kalan köylülerin kentlere akını, modernleşmekte ve sanayileşmekte olan bir ekonomiyle birlikte köylerden kentlere geçiş yapan yeni bir aile türü yarattı. Ardından da aileler Devrim'in geri tepmesinin sıkıntısını çektiler. Devrim sonrası devlet, kısa bir süre için otoritenin daha yüksek bir ilkesini sundu. Humeyni, siyasi İslam'ın savunmasının tehlikede olduğu her alanda *pater familias* (aile reisi) rolüne el koyan en üstünlük derecesine sahip babaydı: 'en baba.' Genç şahadet-maluller de, genellikle ailelerine karşı gelerek onları terk edip Besîc'e katılmak suretiyle ailelerini dönüştürmekte önemli bir rol oynadılar. Devrimci devlet, babaların otoritesine dışardan meydan okurken, şahadet-maluller toplumun antropolojik düzeninin dayanaklarını içeriden sarstılar: Humeyni'yi biyolojik babalarına tercih ederek, onun emirlerine itaat edip, genellikle onların cepheye gitmelerini önlemek isteyen ebeveynlerininkine itaat etmeyerek. Aile duygusunun tamamen kaybedilmesi, şahadet-malullerine özgü öznelliğin açık belirtilerinden biridir. Şahadet-malulleri babalarını, annelerini, arkadaşlarını ve kardeşlerini marazi bir tutkuya kurban ederek onları terk ettiler ve şiddeti gittikçe artan bu tutku, onların tek takıntısı haline geldi.

Besîc'in ölü sevici ideolojisinin büyüyen etkisi, mollaların vaazları ve örgütün içindeki genel havanın sonucunda şahadet-malulleri, bu kapalı dünya dışındaki yaşamı idrak etme becerilerini yitirdiler. Besîc, ölümü ruhani arınmalarının nihai aşaması ola-

rak gören şahadet-malûllerinin yalıtılması sonucu yeniden üretilen ve hacim kazanan coşku sayesinde ayakta duran kapalı bir cemaat ya da bir yarı-tarikattı. Anlamın tek kaynağı olarak görülen bir ölümle yaşanan bu kapalı ilişkide babaların, annelerin, ailelerin ve arkadaşların zihinlerdeki hayalleri gitgide soldu. Şahadet-malulünün tutkusu, onu kendi ailesini ya da diğerlerinin ailesini yok etmeye kadar götürebilirdi. Başlangıçta esas endişesi, öldüğü zaman, ailesinin yas tutan bir aile gibi değil, fakat düğün bayram eden bir aile gibi hareket etmesiydi. Kutsal ölüme duyduğu tutku büyüdükçe çekirdek ailesinin, kendi örneğinin izinden gidip Besîc'e katılmasını isteme ihtimali vardı. Şayet ailenin erkekleri hemfikir olurlarsa, sonuç şahadet-malulü olan bir aileydi. Bu gerçekleştiği takdirde, ailesinden talebi, öldüğünde ağırbaşlı bir şehidin ailesi gibi davranmaları değil, ölmeleri ve aile fertlerinin yaşamlarını koruma sorumluluğunu unutmaları yolundaydı. 'Ölümde birey' olduğu için, ailesi onun ölüm isteğini, gerekirse zorla, engelleyerek hayatını korumak isterse, ailesini reddedecek kadar ileri gidebilirdi. Bu konuda devletten aldığı destek, bu aşırı taleplerle karşı karşıya kalan bir ailenin manevra yapacak alanının kalmaması anlamına geliyordu.

Şahadet-malullerinin dünya görüşüne göre, ailelerini terk etmekle günah işlemediler (cephede hemen hemen mutlak bir ölüme giderek yaşlı ebeveynlerini ve bazen de karılarını ve çocuklarını terk ettikleri için hiç suçluluk duymadılar) fakat İslami düzene göre günah işlediler. Şahadet-malulleri, onun uğruna yaşamını feda ettiği halde, ona kendini yeterli derecede adamamaktan korkuyordu. Onun ruhunda İslami düzen ailenin yerini aldı.

Devrim'in kargaşasında teste tabi tutulan aileler bazen şahadet-malulü olan oğullarının taleplerine razı oldular. Ailenin erkek tarafı, ya da erkeklerin çoğu, cepheye gitti. Şahadet-saplantılı olarak tanımlanabilecek bu çeşit aileler istatistiksel olarak azınlıktaydılar fakat sosyolojik olarak kayda değerdiler. Bu, savaş sırasında kentli aileler arasında ortaya çıkan özel bir durumdu. Şahadet-saplantılı aile diğer ailelerin büyük çoğunluğundan üç yönden farklıydı. İlkönce, sıradan aileler oğullarının cepheye gönüllü gitmelerini istemezken şahadet-saplantılı aileler oğullarının bunu yapması için onları cesaretlendirdiler, bunu maddi nedenler ya da şehitlerin akrabalarına yapılan iltimaslar için de-

ğil, fakat şahadet-illetiyle ilgili inançlarından dolayı yaptılar. İkinci olarak, cepheye gidenler sadece genç oğullar değildi. Babalar, hatta amcalar ve yeğenler de onları izledi. Üçüncü olarak da, sıklıkla kadınlar da bu nefsi köreltme inancını paylaştılar ve oğullarını, kardeşlerini ve hatta babalarını Besîc'e katılma ve cepheye gitme konusunda ikna etmek için araya girdiler.

Farklı birkaç biçimde şahadet-saplantılı aile görülebilir. Bazı durumlarda, bu olgu sadece baba ve bazı oğullarını ilgilendirir. Bu birinci-derece bir şahadet-saplantılı ailedir. Diğer durumlarda, üç nesle kadar erkek (dede, baba ve oğul; baba ve yeğenler ya da büyük amca; baba ve oğul ve tüm mümkün birleşimler) Besîc'e şehit olarak ölmek üzere katıldı. Bazı durumlarda, kadınlar erkek akrabalarını ona katılmaya gönderdiler. Ölüm için duyulan istekle tüm sosyal tabular (bir oğlun ve bir aile reisinin ölümünün dayanılmaz karakteri) yıkıldı. Erkekler safının cepheye kolektif gidişi sayesinde (baba ve oğul) aile içinde devrimci bir ittifak oluşturuldu. Besîc'de nesil farkını aşan bir ittifak keşfettiler. O ittifak, yaşamda asla elde edilemeyecek bir arınma adına dünyanın kötülüklerini ve ahlaksızlıklarını ifşa eden marazi bir kardeşlik atmosferinde devrimci ittifakın çöküşünden kaçma fırsatı verdi.

Psikolojik anlamda, sadece bir oğullarının Besîc'e katıldığı ve evle ilgisini kestiği, kendilerininse hayatla hâlâ kuvvetli bağlarının olduğu ailelere kıyasla şahadet-saplantılı ailelerin fertleri, çok daha fazla gerçeklikten kopmuşlardı. Genelde aileler oğullarının ölümünün yasını tutarken aynı zamanda gerçekliğin ortasında yaşamlarını sürdürerek gerçeklikle bağlarını kesmediler. Aksine şahadet-saplantılı ailelerde sadece oğullar değil, ailenin hemen hemen tüm erkekleri gitmişti. Onların kolektif şehitliği sayesinde aileleri, nesil farkının üstesinden geldiler ve toplumun sarsıcı yıkımından etkilenmemiş, yeniden-inşa edilmiş bir aile birimi olarak paylaştıkları bir dünyada ebeveynler genç oğullarıyla ortak hareket ettiler.[41]

Aynen bazı ailelerin şahadet-illetine özellikle eğilimli olması gibi, bazı bölgeler de şahadet istidadına sahip pek çok genç erkek çıkardı. İsfahan'daki Necefabad'da çoğu aile Devrim'e birkaç şehit, bazen de oğullarının çoğunu verdi. Şah rejimi sırasında gelişme ve endüstrileşmenin direği olan İsfahan'a yakın şehirleri etkilemiş olan bu görüngüyü izah edecek birkaç açıklama ile-

ri sürülebilir. Tarihi açıdan, Safeviler on yedinci yüzyılda onu başkentleri yaptıktan sonra, İsfahan eyaleti İran'da Şiiliği yaymanın resmi merkezi oldu. İran'da birçok şehir kendisiyle komşu şehirlerdeki topluluklar arasındaki simgesel farklarla kendini tanımlar ve Necefabad ve İsfahan şehri arasındaki rekabet ün salmıştır. Necefabad'lılar kendilerini dürüst ve cömert olarak tanımlarken, İsfahanlıların hesapçı ikiyüzlüler olduklarını düşündüler. Bu nedenle Necefabad, bölgenin başkenti İsfahan'a üstünlüğünü kanıtlamak için şehitlerini kullandı. Günlük hayatta simgesel bir mesele olan şey, şahadetin moda olduğu dönemde bir gerçeklik haline geldi. Dahası, Humeyni görevinden alınmadan önce onun en büyük yardımcısı olan Ayetullah Muntazeri'nin kökleri de Necefabad'm bir köyündendi ve şehirden ve çevresindeki bölgelerden pek çok genç erkek Besîc'e katıldılar çünkü bu onların Muntazeri'ye ve dolayısıyla da rejime olan bağlılıklarının kanıtıydı.

Büyük şehir merkezlerinde Besîc temel olarak gençlerin zihin karışıklığım, polis idaresi ya da hatta toplum yerine, marazilik kültürüne kanalize eden önemli bir araçtı. Devrimci gençlik, son derece adaletsiz, sinik ve 'bencilce' gördüğü bir toplumdan Besîc'e katılarak öcünü aldı. Tersine, küçük şehirlerde cemaat uyumu aynı derecede sarsılmamıştı. Bu şehirlerin gençleri toplumdan nefret etmiyorlardı ve toplumun bir parçası olmaya devam ettiler çünkü orada büyük şehir merkezlerinde görülen topraklarından sürülmüşlük ve öfkeli bir sınıf düşmanlığı gibi unsurların yokluğu nedeniyle cemaat dayanışması sağlamdı. Büyük şehirlerdeyse gençler kaderlerine terkedilmişlerdi yani toplumun geri kalanıyla herhangi bir dayanışma duygusu yoktu ve gençler kendilerini dışlanmış hissediyorlardı çünkü 'reddedilmişlerdi' ve baskı altındaydılar; Besîc, gençlerin şehirlerde sosyalleşmelerinde önemli bir rol oynadı. Böyle bölgelerde Besîc onlara anti-sosyal bir kimlik duygusu kazandırdı. Büyük ölçüde kültürel homojenliğe sahip küçük cemaatlerde ise, tersine, Besîc, cemaate hem İslam'ın hem de devletin kutsamasını vererek ve genç insanların İslami anavatanı savunma kararlarını onaylayarak, cemaatin bir uzantısı haline geldi.

Şah'ın modernizasyonunun cemaatçi yapılara zarar verdiği bölgelerde şahadet-saplantılı bireylerin ortaya çıkması, cemaat düzeninin zayıfladığının ve 'ölüm-halinde-birey'in gelişinin ha-

bercisiydi. Bu, kimliği yönetmenin vahşi ve kontrolsüz bir yoluydu. Özne kendi ölümünün sorumluluğunu yüklendi ve aynı zamanda devleti bir yeni-cemaat kimliği oluşturmada kullandı. Şahadet-saplantılı bireylerin Tahran ve İsfahan gibi büyük şehir merkezlerinden çıktığını görüyoruz. İmparatorluk rejiminin neden olduğu dönüşümlerden nasibini almamış, nispeten modernleşmemiş bölgeler genelde Devrim'den ve özellikle de şahadet-illetinden uzak durdular. Bu durum, güneydoğu İran'da bulunan Belucistan ve Sistan ile güneydeki Kerman için geçerlidir. Bu bölgelerdeki genç şehit adayları başka yerlerdekiler kadar ateşli değildiler.[42]

yeni beden ve onun hoşnutsuzlukları

Şahadet-malulünün kendi bedeniyle ve kanla olan ilişkisi, Devrim'in batağa saplandığı gerçek bir toplumla, en büyük amacının bir ütopya yaratmak olan şahadet-malulünün öznelliği arasında var olan şizofren ilişkiyi yeniden üretti. Bu ütopyayı bu dünyada gerçekleştirme olanağı olmadığından, şahadet-malulleri de ondan uzaklaşmak için sürgüne gitmeleri gerektiği sonucunu çıkardılar. Dünyayı bu şekilde terk etmek özel bir şiddet biçiminin sonucuydu: mümin, İslami ütopyadan vazgeçmek yerine, İslam'ın gerçekleştirilmesinin önünde engel olarak gördüğü yaşamdan vazgeçti. Bedenle ve kanla olan ilişkide de aynı mantık hâkimdi. Nasıl ki gerçek Müslüman, şahadetin başından sonuna kadar dünyayı terk edip onun dışında yaşadıysa, kanı da vücudunu terk etmeli ve dökülmeliydi. Ego, dünya için neyse, kan da beden için oydu; ayrılmalıydılar, ilişkilerinin kopuşu tamamlanmalıydı ve birbirlerini yaşamın kirli karışıklığından azat etmeliydiler.

Devrimin parçalanmasıyla ümitsizliğe düşen şahadet-malulünün bedeninin ve kanının doğası, devrimci hareket modelinin çökmesiyle değişti. Devrimin şafağında uyum ve birlik halinde tutulan her şey ayrıldı ve bölündü. Bir zamanlar somutlaşmış olan bedenle kan arasındaki ilişki, onun atomlara ayrılmış unsurlarının Humeyni'nin somut temsilcisi olduğu devlet tarafından benimsenen şahadet-malullerinin ölü sevici itikatlarıyla tam bir uyum içinde marazi bir anlam kazanmasıyla, gerildi.

İranlı şahadet-malulünün bedeni derin bir günahkârlık duygusundan etkilendi. Beden, kan ve günah arasında üçlü bir ilişki kuruldu. Şayet beden arınacaksa, kanından kurtulmalıydı.

Benzer şekilde, özne eğer günahlarından kurtulacaksa, bedeninden ayrılmalıydı. Günahlarının ruhu üstünde bir yük olduğu gibi, kanı da bedeninde olduğu sürece bir yüktü. Kurtuluş için bu yükün atılması gerekiyordu. Bu gerçekte bir ayrılma eylemiydi: beden kanını boşalttı ve kendini ondan ayırdı; bunu yaparak günahkâr yükünü attı ve hafiflediği için arındı. Ego'nun günah yükü ile beden'in kan yükü, aynı doğaya sahiptiler: günah ruhu yük altına sokup aşağı çekti ve kan da bedeni yük altına soktu. Savaş, bedenin kanlı bir şekilde yok edilmesi sayesinde günah yükünden kurtulmak için bir fırsat sağladı. Bedeninden akan kan niçin şehidin kurtuluşuyla ilişkilendiriliyordu? Çünkü kanı onun yaşamasını sağladı ve bedeninde dolaştığı sürece ona yaşam verdi ve bu nedenle kirliliğinin bir kaynağıydı. Fakat bedenden ayrılır ayrılmaz, onu öldürdü ve böylece arınmanın bir kaynağı haline geldi. Arınma ancak ölümle, dünyadan şiddetli bir ayrılışla gelebilirdi. Bu nedenle kan, yaşamla mı yoksa ölümle mi ilişkilendirildiğine bağlı olarak, taban tabana zıt iki anlam içerebilirdi. Eğer yaşamla ilişkilendiriliyorsa, ona olumsuz ve günahkâr bir anlam yüklendi; ölümle ilişkilendirildiğinde anlamı olumlu ve hayırlıydı.

Hüseyin, ailesi, üvey kardeşi Abbas, onun oğulları Ali Ekber ve Ali Aşgar'ın Kerbela'da döktükleri kanın şahadet-malulleri için bir model teşkil ettiği Şiilikteki kültürel şablonu kullanarak kan, marazi bir ilkeye dönüştürüldü. Fakat bu şablon bir zamanlar sahip oldukları rahatsız edici duyguları dışa vurup onlardan kurtulma anlamını aslında yitirmişti ve o zaman marazi biçimlerde yeniden ritüelleştirildi ve yeniden şekillendirildi. Genç devrimciler başlangıçta İslami ülkelerini istila etmek ve devrimci düzeni yıkmak isteyen Iraklı düşmanın kanını akıtmak istiyorlardı. Fakat Devrim batağa saplandığında ve ütopyanın gerçekleşme ümidi yok olduğunda ve nefsin köreltilmesine yönelik bir itikat. Devrimin başındaki iyimser itikadın yerini aldığında bu safha geride kaldı. Şimdi kana susamışlık bastırılamaz bir haldeydi fakat belirli bir hedefi yoktu. Artık kendisiyle ötekini ayırt etmiyordu. Her şey göze aynı gözükmeye başladı: tek bir vahiy hareketiyle, katledilmek ve katletmek, öldürülmek ve öldürmek, kendi yaşamına son vermek ya da Öteki'nin yaşamına son vermek, kendini imha etmek ve dünyayı imha etmek. Gerçek tek boyuta indirgendi, kimlik çeşitlendi ve İslami devletin

genç şahadet-malullerine fikirlerini aşılamasını ve onları manipüle etmesini kolaylaştırdı.

şahadet modası

Şahadet modası, moda açısından da analiz edilebilir: diğerini taklit etme isteği, devrimci hareketteki genç insanların değişmez bir özelliğiydi çünkü onların kolektif bir kimlik edinmelerini, diğerlerinden farklı görünmelerini ve sosyal hiyerarşi yerine kalplerin hiyerarşisini kurmalarını sağladı. Taklit ilkesi, açık ve iyi-tanımlanmış kimliklere dayalı geleneksel hiyerarşilerden şüphe duyulmaya başlandığı bir ortamda, kültürel anlamda birleşmiş ve homojen bir toplumun bir yansımasıydı. İran toplumu bir doğum sancısı yaşıyordu ve yeni sosyal ilişkiler, bireyin, genç şehitleri taklit edebilme yeteneğiyle belirleniyordu. Yeni bir 'ölüm-halinde-birey' inşa ediliyordu.

Moda olan figürler katı bir biçimde kutsallaştırıldılar fakat bu ne gözü açılmış toplumlarda olduğu gibi gelip geçiciydi ne de geleneklerin hüküm sürdüğü eski toplumlarda olduğu gibi sabitti (ya da öyle görünmedi). En kutsal figürlerden biri Humeyni'ninkiydi. Geçmişte, bir evliya olabilirdi, ya da bir mezhebin veya hizbin kurucusu. Bu durumda, 'yarı-evliyalık' inancıyla tanımlanan Kutsal bir figür oldu. Kendisine, kelimenin anlamının Devrimin tarihi liderinin saklı ve belirsiz evliyalığını ima ettiği için, Humeyni özel örneğinde yeni bir sözcük olarak 'İmam'lık verildi. 'İmam' tabiri eskiden 'namaz lideri' (*imâm-i cema'at*) anlamındaydı, devlet tarafından şehrin ana camiini idare etmek üzere atanan baş memur (*imâm-i cum'a*), Peygamber'in ailesinden gelen (on iki *imâm*'dan biri) ya da bir *imâm*'ın soyundan gelen (*imâm zâde*).

Humeyni hem bu dünyayı hem de öbür dünyayı barındıran bir varlık olarak addediliyordu ve onun bu iki dünyayı, dinin geleneksel deney-üstülüğüne mâni olarak birleştirdiği düşünülüyordu. O bir yarı-evliya olduğu için, iki dünya arasında olağanüstü ve muğlak bir arabuluculuk yaparak dini dünyevileştirdi. Geleneksel *ulema*'dan farklı olarak, doğrudan 'halka' konuştu. Onun karizması geleneksel Şii kutsal figürlerinin *baraka*'sından farklıydı.[43] O, on iki İmamdan farklı olarak yalnızca kutsal bir varlık değildi, kısmen evliya kısmen de kanun adamıydı. Fakat yandaşlarının sarih bir şekilde açıklamayı reddettikleri karmaşık

bir biçimde onların soyundan geliyordu. O yüzden aynı anda birçok şey olabilirdi: devletin başı, hukuk doktoru, ya da akıntıyla sürüklenmekte olan bir Devrim'in kefili. Modernliğe geçiş yapmakta olan ve bu yüzden de yeni bir tip modanın gençlerin his dünyalarındaki temel boyutlardan biri haline geldiği zihni kategorilerle işleyen bir dünyanın yaratılmasına yardımcı oldu. Her ne kadar onunla onun genç taklitçileri arasındaki mesafe, taklitçilerinin gözünde, Batı'da moda olan yıldızlarla onların hayranları arasındaki mesafeyle karşılaştırılamayacak kadar büyük olsa da Humeyni, onların taklit ettiği model oldu.

Kutsalın istikrarsızlaştırılması, Devrim'den sonra şahadet 'moda'sının kazındığı genç bedenlerde görülebilirdi. Kötüye giden savaş ve bazı aktörlerin dünyayı şiddetli bir biçimde terk etme yöntemleri, şahadetin büyük bir rağbet görmesine yol açtı. Bu, özel koşullarda ortaya çıktı. Devrim ütopik emellerine ulaşamadı fakat genç insanlar bu başarısızlığı itiraf etmeye hazır değildiler. Onun başarısızlığını gizlediler ve onların –yarı açık yarı gizli– hışmı şahadeti doğurdu. Kendi açılarından, şahadet-malulleri eğilmez bir adaletin ve kalplerin birliğinin hâkim olacağı devrimci bir İslami toplum ütopyasının peşinde olmaya devam ettiler ve bu ideallerin gün be gün yıkıldığı gerçek dünyayı hor gördüler. Madem bunları bu dünyada gerçekleştirmekten acizdiler, öyleyse şahadet-malulleri de onları ölümlerinde ve gideceklerini umdukları öteki dünyada gerçekleştirirlerdi. Bu, kolektif bir hareket boyunca yayılan hastalıklı bir birey olma ilkesini ortaya çıkardı. Şahadet modası yayıldı çünkü çok yaygın bir şekilde taklit ediliyordu. Hükümet ise, matemi ve pişmanlığı törensel bir biçimde sahneye koymak için elinden geleni yaptı ve onu dramatize ederek taklit edilmesini teşvik etti. Şehid'in kendini yok etmesi, geçmişin kesinliklerinin artık var olmadığı çalkantılı koşullarda kimliklerini oluşturmaya çalışan bir sürü genç insan tarafından taklit edilebilir bir model haline geldi.

İşçi sınıfı gençlerinin edindiği 'reddedilmiş kimliği', hareket, toplum düzenine aykırı olanların ve 'Batılılaşmışların' bastırılmasını kendilerinin sosyal yükselişlerinin yolu olarak gören zorba bir Hizbullah kimliğin parçalarına ayrılınca, dejenere oldu. 'Karşı-devrimcileri' ifşa edenlere benzemeye çalışmak ve onları taklit etmek de bir çeşit moda oldu.

Devrimci coşku, devrimin başarısızlığına bir vahiy havası ver-

diği için, genç insanlar gerçekten hastalıklı bir *habitus* [düşkünlük, alışkanlık] kazanmaya başladılar ve birkaç yıl boyunca şahadet çılgınlığı sınır tanımadı.

Bu bağlamda, şahadet modası, genel olarak moda görüngüsünü, özel olarak da belli giysilerin modasını andıran bir şekilde bireylerin birbirleriyle rekabet ederek, birbirlerini taklit ederek ve fiyat arttırarak, ölüme katıldıkları kolektif bir görüngü haline geldi. Fakat aralarında iki fark vardı. Birinci olarak, gerçekte giysilerle bir ilgisi yoktu ve bedenin, giysilerin değil, ölümün belirtisinin dayanağı olduğu bir işaret dili ürünüydü. İkinci olarak da toplum, devrimin ve savaşın trajik koşullarında yaşıyordu ve şahadet modası, barış koşullarında, devrimci olmayan toplumlardaki modayı niteleyen, kasten ciddi olmayan kopya özelliğine sahip değildi. Aksine, o 'öldürücü ciddiyette' bir modaydı çünkü kopya yoktu.

Erkeklerle kadınlar arasında bir fark vardı. Giysiler açısından, erkeklerdeki gövdesel boyutun kadınlardaki karşılığı, uygulama alanını peçede buldu. Bunun nedeni kadınların bedenlerinin şahadete kabul edilmeyişiydi: muharebe alanında yaralılara bakarken şehit olabilirlerdi fakat Besîc'in tugaylarına katılamaz ve fiziki olarak Iraklı düşmanla savaşamazlardı. Kadınların bedenleri ayna gibiydi, oysa erkeklerinki vücut bulmuştu. Kadınların bedenlerinin, başörtüleri ve peçeleriyle, erkeklerin savaşmak için gözü dönmüş hırslarını ve arzularını yansıtmaları bekleniyordu. Vekâleten savaşçı oldular.

Gerçekten oyun oynamak isteyen, çoğunluğu ergen ya da ergenlik sonrası yaşta olanlar için modanın özel bir anlamı vardı. Herkes herkesi geçmeye çalıştığı için, kendilerini ölüme maruz bırakma oyununun neşeli bir rekabete ve eğlenceye mahal verdiği bir parti başlattılar. Ruh halleri modanın sıradan takipçilerinin yapay ciddiyetlerinden farklı değildi. Onların durumunda, şahadet neredeyse tehlikenin kutlanmasıydı ve tehlikeyi kabul etmek bir çeşit kendini göstermeydi. Hem başkalarını taklit etmek ve hem de ölüme karşı takınılan ciddiyetsiz tavır, bunu aşırı uçlara götürmenin yollarıydı. Şahadet-malullerinin kızgın ümitsizliğinin yerini oyuncu şehitlerin neşeli kayıtsızlığı almıştı; onlar için ölümle karşı karşıya gelmek gibi kahramanca bir eylem, onların gençliğe özgü enerjilerini, ölümsüzlük duygularını ve deli cesaretlerini yükseltmenin bir yoluydu. Yaşamın bu

aşırı bolluğu onları başkalarını taklide götürdü. Şahadet İslami ulusu düşmana karşı korumanın bir yoluydu fakat aynı zamanda bir oyun oynamanın da yoluydu ki bu oyunda ölüm yoluyla karakter veya dayanıklılık denemesi, yaşamın zaten fazlaca bir değerinin olmadığı savaş ve kriz döneminde keyifli bir moda oldu. Ölümle kumar oynamak, ortak paylaşılan bir heyecanla yaşamanın sevinciyle eriyip kaynaştı. Diğerlerini taklit etmek, onları aldıkları riski yükseltmeye özendirdi ve Rus ruleti oynarmış gibi yaşamlarını tehlikeye attılar.

Moda olgusunun fonksiyonunun bir gruba ait insanların birbirlerinin farkında olmalarını ve kendi kimliklerini oluşturmalarını sağlamak olması gibi, bu kızgın fakat düzeni bozulmuş devrimciler de şahadet-malulü kimliklerini Besîc'de buldular ve İslam davası uğruna ölerek özel bir statü kazandılar. Şahadet-illeti böylece sosyal merdivenin en altına itilmiş olan reddedilmişlerin ast statüsünü tersine çevirerek yeni bir elit yarattı. Onlar, diğerlerinden farklı, üstün insanlar oldular. Ölümden korkanlarla ölmek isteyenler arasındaki sınır çizgisini saptayan savaşçı bir aristokrasinin öncüleriydiler. Kirli olmaya mahkûm olan toplumun geri kalanından farklıydılar çünkü ölümcül arılıklarıyla tanımlanan bir elit kimlik kazanmışlardı.

Şahadet-malullerinin örnek alınması ve 'onların izinden gidilmesi' isteğinin her daim olduğu Besîc'de, taklit etme olgusu büyük bir rol oynadı. Moda olgusununsa törensel boyutu en önemli kısmıydı. Şehirlerde ve yıkımın kurbanları genç insanlar arasında tehlikeye atılmış simgesel bir boyut, yeniden hayat kazanmıştı. Devrimci savaş ve kargaşa, aktörlerin gayretlerini yeni bir dünyanın kurulması için harcamalarını imkânsızlaştırmıştı ve onlar da bunu kutsal ölüm alanında harcadılar. Şahadet modası kalabalıklardan sıyrılıp göze çarpmanın bir yolu haline geldi çünkü kolektif tutkuya ve pek çok genç açısından da ümitsizliğe dayanıyordu. Bu ümitsizlik onun trajik üreme zeminiydi.

şiddetin yeryüzüne inmesi

Besîc kurulmadan önce de devrim-sonrası ümitsizliği var olsa da, şahadetin yol açtığı şiddet Besîc'den ayrı düşünülemezdi. Besîc, genç şahadet-malullerinin coşkusunu kanalize etti, genç oyuncu şehitlerin partiye katılma arzularını ve fırsatçıların sosyal yükseliş arayışlarını anti-sosyal şiddete kanalize etti. Onları,

Devrim'in çark ettiği bağnaz ve baskıcı duruma karşı gelen herkesi sindirmek ve etkisiz hale getirmek için kullandı.

Şiddetin serbest bırakılmasında üç unsurdan söz edebiliriz. İlk olarak devrimin düşman tarafından tehdit edildiği duygusu hâkim oldu. Düşman her yerdeydi ve farklı kılıklara bürünebilirdi. Birleşik Devletlerin ve daha genel olarak da yozlaşmış Batı'nın savunucuları, kolay ve konforlu bir yaşam isteyen benciller (*mustakbar* ya da zengin ve küstahlar) ve devrimci olmayan Müslümanlar, bunların hepsi düşmandı. Devrimin gitgide artan başarısızlığının nedenini dış faktörlere bağlamak gerektiği için, bu liste uzadıkça uzadı. Bir taraftan, düşman her yönden kuvvetliydi ve her yerde ortaya çıkabilirdi ve bu da devrimci ütopyanın başarısızlığını makul kılıyordu; fakat düşman çok farklı kılıklara girdikçe, gerçek devrimci de Devrim'i korumak için, ideallerinden vazgeçip en ivedi işlere hizmet etmeliydi. Sonunda Devrim'i korumak, devrimci idealleri dünyada terk etmek anlamına geldi. Öyle bir an geldi ki, amaçlarını sınırlamak ve ütopyasını gerçekleştirmeyi ertelemek zorunda olduğu için, Devrimin artık dünyada yapacağı bir iş kalmadı: tüm somut kazanımlar belirsiz bir tarihe kadar ertelenmek zorunda kaldı. Bu noktada, Devrimin süreceğini kanıtlayabilecek tek şey ölüm oldu. O, devrimci öznelliğin, ütopyasının çöküşünden sonra hayatta kalacağını kanıtlayabilecek tek şeydi. Sanki ölüm, bir zamanlar Devrim'e anlam veren her şeyin zamanla yok oluşuyla kalan boşluktu. O, artık dünyada yapacak işi kalmamış olan bir Devrim'in tek makul projesiydi: genç şahadet-malulleri için dünya yaşanmaz bir yer haline geldi. Bu üçüncü aşamada, hem kişinin Kendisi hem de Öteki suçluydular. Bu, 'kişinin özünü arındırması' için grubu imha etmesini mazur gösterdi. Sekiz yıllık savaşın büyük bir kısmı boyunca devam eden bu vahiy durumunda, dünyaya karşı yıkıcı eylemler, gerçek müminin tek kurtuluş ümidi haline geldi. Devrimin artık bu dünyada yapıcı bir görevi yoktu. O şimdi hem Kendine hem de Ötekine yönelmiş bir yıkım arzusu şeklini aldı. Dünyevi bütünün bir parçası olarak, yaşamın kendisi de kınamaya tabiydi. Yaşama karşı mücadelenin kendisi düşmana karşı verilen mücadele kadar önemli hale geldi çünkü yaşam, yozlaşmanın sinsi bir şekliydi. Eskiden düşmana ve karşı-devrimcilere odaklanmış şiddet, şimdi özneyi hedef aldı: devrimci aktörle komşusu arasında ya da arkadaşlar ve düşmanlar arasında fark gözetilmiyordu.

besîc modeli yıkılıyor

Besîc modelinin yıkılmasının başlangıcını, iki önemli olay belirledi. Savaşın sona ermesi, şahadet-malulü hizbini şehit olmaktan ve intihar emelleriyle evliyalık mertebesine erişmeyi birbirine karıştırmaya devam etmekten mahrum etti. Savaşın bitiminden kısa bir süre sonra 4 Haziran 1989'da Humeyni ölünce, son bir grup şahadet-malulü, onların, ölümlerini Devrimin trajik iflasını maskelemek üzere kullanmalarına izin veren karizmatik bir liderin desteğinden yoksun kaldı.

Savaşın uzunluğu şahadet-malullerinin tutkusunun serbestçe saltanat sürmesini ve taklit yoluyla yayılmasını sağlamıştı fakat içinde ütopyalara yer olmayan bir gerçeklikle temas edince zamanla o tutku söndü. Gerçek dünya yavaş yavaş üstünlüğü ele geçirdi ve Devrim, paralel ekonomi ve karaborsayla, bir başka deyişle devrimci feragatin acımasızca söndüğü gündelik yaşamla irtibata geçince, enerjisini kaybetti. Şimdi, Şah'ın zamanında olduğu kadar rüşvet yiyici ve 'halktan kopuk' olduğu ortaya çıkan bir tefeci elitle temasa geçti. Başlangıçta gençler ailelerinin ayakları yere basan gerçekçiliklerine karşı çıkmışlar ve Besîc'e katılarak devrimci bir İslam'ı korumaya gayret etmişlerdi. Kutsal ölüm için duydukları heyecan zamanla alaycı bir kopuşa dönüştü. Gündelik yaşam onlara yeni hükümete karşı belirsiz bir tavır takınmayı öğretti. Onu meşru kılan fedakârlık ve feragat ideolojisi, 'çıldırmış' bir bireyciliğin sonsuz egotizmiyle ihtilâfa düştü. Tek meşru amaç, bireysel olan amaçlardı ve giderek anlamını yitiren devrimci sloganlar, 'alçakça maddi' çıkarları gerçekleştirmeye çalışmak için kullanılıyorlardı. Devrimin ilk yıllarında Hizbullah'ın genç üyeleri kendilerini hem geleneksel uzun, gür sakallı aşırı dindarlardan hem de tıraş-kaydı Batılılardan ayırt etmek için birkaç günlük sakalla dolaştılar ya da devrimci 'kirli sakal' bıraktılar. Kanunsuz mal spekülasyonuyla (dolar, donmuş et, elektrikli aletler) uğraşıyor olmalarına rağmen, kirli sakalları şimdi onları dini bütün gösterdi. Besîc'i terk edenler, yoklukların ve resmi fiyatlarla karaborsadaki fiyatlar arasındaki farkların yüksek kâr elde etmeye elverişli olduğu bir ortamda malların temini ve dağıtımı konusunda uzmanlaşarak kolay ve iyi maaşlı işler bulmak için, eski üyeliklerini kullandılar. Besîc'in ya da onun pek çok devrimci örgütünden birinin desteğine sahip bir işadamının rakipleri karşısında büyük bir avantajı vardı. Artan sayıda

kişi, ekonomik başarısını Besîc'e ve Pasdaran ordusuna üyeliğine ya da İnşaat Seferberliğine ve özel teşebbüse borçluydu. Uzun vadede devrim-sonrası devletin bu yeni-kayırmacı sömürüsü, feragatlerini zengin olma aracı olarak kullanamayan genç Besîcî'lerin çoğunluğunun hüsranına neden oldu. Savaş sona erdiğinde Besîc tarafından kaderlerine terk edilen marjinalize edilmiş ve ekonominin dışında bırakılmış genç insanların çoğu bir hoşnutsuzlar grubu oluşturdu. Zaman geçtikçe yakınmalarını kendiliğinden ve ara sıra patlak veren isyanlarla dışa vurdular ve hükümet bu isyanları kolayca bastırdı.[44] Bu insanlar bir zamanlar Devrim'e öncülük etmişlerdi ve bazıları Hizbullah'a bağlı çeşitli radikal gruplara katılmışlardı çünkü İran'ın ürkekliğini yenip kendisini dış dünyaya açmasını talep eden 'gerçekçileri' reddediyorlardı ve sonuç olarak bu insanların çoğunun gözünde hükümet meşruiyetini yitirdi.

Besîc'de ya da Pasdaran ordusunda savaşanların çoğu devlet için çalışmaya başladı, idari kadroda, endüstriyel yapıda ya da özel sektörde. Devrimci ideallerinin bir kaçı zamana direndi: özgürlük ('post-İslamcı' entelektüeller Humeyni'nin ölümünden sonra, gizlice takip edildiler ve küçük bir manevra alanına sahiptiler, zamanla bir çeşit özgürlük elde ettiler), ekonomik bağımsızlık (İran'ın hâlâ her düzeydeki ekonomisi büyük ölçüde petrole dayalı), İslami arılık (özel alan, herkesin önünde saygı gösterilen fakat hükümet ihtiyatı bir anlığına elden bıraktığı an ihlal edilen tabuların hepsinin yıkıldığı yer oldu), İslami devrimi dünya çapında ihraç etme görevi (Lübnan'da İran yanlısı bir Hizbullah milisi yaratıldı fakat bu deneme başka yerlerde başarısızlıkla sonuçlandı). Devrimci sloganlardan geriye kalan sadece günah keçisi olan kadınların bastırılması ve hükümetin yeni müşterilerinin organize ettiği gösterişli fakat gitgide daha anlamsız gösteriler ve geçit törenleriydi.

sonuç

İran'daki çeşitli şahadet figürlerinin kökeni savaşta ve İslami ütopyanın gitgide ilerleyen çöküşünde yatar. Ümitleri suya düşmüş ve aciz durumda olan ilk devrimci nesil, ekonomik gerilemeye, beyin göçüne, savaşın neden olduğu yıkıma ve devrimci erdemler olan feragat ve bağlılığın antitezinin cisimleşmiş hali olan yeni ve rüşvetçi bir elitin ortaya çıkışına şahit oldu. Humey-

ni'nin ölümü, Devrim için ölmeye hazır olan bu aktörlerin kaderine damgasını vurdu. Sahnede yeni bir nesil belirdi ve artık şahadet bu neslin ilgisini çekmiyordu. Devrimin üzerinden yirmi yıl geçmeden, 1997'de reformcu din adamı Muhammed Hatemi Devlet Başkanlığına seçildi. O, iki nesli temsil ediyordu: gerçek bir temeli olmayan bir ideolojinin yirmi yıl sonrasında alaycı hale gelmiş olan devrimci bir nesil ve devrimin içinde yer almamış olan fakat yine de devrimin ekonomik ve sosyal düzeydeki olumsuz etkilerinin acısını çeken devrimin çocukları nesli.

Yeni neslin başlıca kaygısı, İslami ahlâkı koruyan örgütler (Besîcî Milisleri, Munkirât...) tarafından uygulanan daimi baskı karşısında bireysel özgürlüklerini elde etmekti: Devrim'e sadakat adına özgürlüğe el koymuş olan bir hiyerarşi karşısında konuşma özgürlüğü ve dinamizmi kalmamış bir ekonominin, ayrıcalıkların ve devlet müdahalesinin ağırlığı altında ezildiği bir ortamda sınıf atlama özgürlüğü.

Bu buhranda, şahadet, en iyi ihtimalle toplumda marjinal bir temaydı. Hiç kimsenin ona ilgisi yoktu. İslami sivil toplum (*cami'ay-i medenîy-i islâmî*), dinle toplumun ayrılması, sosyal tolerans (*tesâhûl, tesâmûh, mudârâ*), erkekler ve kadınlar için özgürlük, bağnazlığın inkârı ve bireysel serbestlik gibi kavramlar çok daha önemli hale geliyordu. Toplumda üç ana hareket etkendi: öğrenci hareketi, kadınların hareketi ve entelektüellerin hareketi.[45] Her biri kendi tarzında şahadet ideolojisinin sona ermesini talep etti ve politik sahnenin açılmasını istedi. Yeni toplum, şeytani Batı imajının doğruluğunu sorguladı ve Mani dininden esinlenen bir ilişki içerisinde Batı'nın olumsuz kutup olarak ve kendisinin olumlu kutup olarak gösterilmesini şüpheyle karşıladı.

Bazıları aylarca hapis yatmış olan entelektüeller teokratik İslam'ı (*Velâyet-i Fâkih*) sorguluyorlardı. Yeni bir İslam düşüncesi ortaya çıktı ve devrimci öznelliğe, onun aşırılığına ve onun radikal ve katı İslamcılığına itiraz etti. Yine de bu yeni toplum yeni ideallerini ileri sürmede zorlandı. Devrim'den miras kalan politik sistemde demokratik yasallığı olan Devlet Başkanı, Parlamento ve Belediye yönetim kurulu gibi makamların hiçbir gücü yoktu ve en büyük güç seçimle göreve gelmeyen kurumların elindeydi (bir grup din adamı tarafından seçilen Devrim'in Rehberi ve Parlamento ve yargı aygıtları tarafından geçirilen kanunların İslam hükümlerine uygunluğunu tasdik eden Koruyucular

Heyeti).[46] Politik durgunluk ve teokratik güçten gelen ayrıcalıklar, genç nesillerin yasallığına giderek daha çok itiraz ettiği bir sistemin sürdürülmesine yardım etti.

İran toplumundaki insanların büyük çoğunluğu artık kapalı ve teokratik bir toplumu savunmaya kalkışan radikal ideolojileri ve şahadete ve onun trajik ve kahramanca yaşam görüşüne dayalı bir İslamcı eylemciliği reddediyor. Şimdi birey olmanın yeni biçimlerine gebe, şahadetin ve onun politik ve dinî radikalliğinin sempati uyandıran gücünden habersiz yeni bir neslin ortaya çıkışına şahit oluyoruz.

filistin'de şahadet

İran, Cezayir ve Filistin'de şahadet, varlığı engellenmiş bir ulusu oluşturma tutkusunun hüsrana uğramasından doğan bir iç mantığa boyun eğer. Gördüğümüz gibi, İranlı şehit esas olarak, devrimci ütopyayı gerçekleştirmek için İslam'ı seferber eden bir ulusla olan ilişkisiyle tanımlanıyordu. Ütopya, gerçekliğin ve aktörlerinin gözlerinin açılmasının karşısında fazla dayanamadı. Ütopya yıkılırken, şahadete yol açtı ki şahadet de, savaş koşullarındaki kriz sırasında devrimci öznelliğin aldığı biçimdi. Filistin şahadetinin İran türeviyle bazı benzer yönleri var. Her ikisinde de İslam, ulus-kurma işinde kullanıldı. Fakat Filistin ulusunun aksine, bir İran ulusu vardı, her ne kadar savaş sırasında Devrimin ve onun politik anlamının hayatta kalacağından şüpheye düşen İranlı şehitlerin ona verdikleri ütopik ve İslami biçimde olsa da. Aksine Filistin örneğinde şahadeti vaaz eden hareketlerin karşı karşıya kaldıkları sorun, sadece gelecek zaman fiiliyle hakkında konuşabilecekleri bir ulustu. El-Fetih gibi seküler örgütler Filistin gençliğini harekete geçirmede başarısız olunca, Hamas ve İslami Cihad gibi İslami gruplar ulus kurma görevini devraldılar.

İran ve Filistin örneklerinde ikinci bir fark daha var. İran'da devlet hayati bir rol oynadı, oysa Filistin'de henüz olgunlaşmamış aşamadaki devlet, onunla ihtilafta olan ve onun şiddet üzerindeki tekeline meydan okuyan hareketler tarafından oldukça marjinalize edildi. Dahası, 1987'den 1993'e kadar süren, geleneksel olarak birinci İntifada olarak anılan dönemle ikinci İntifada arasında kutsal ölümün anlamı değişti. İkinci İntifada Ekim 2000'de başladı ve pek çok ölüme neden oldu.

İki hareket arasında belirgin farklar mevcut.[47] Birincisi uluskurma temasını bir Müslüman olarak kendini gösterme temasıyla birleştirdi. Şahadet önemli bir simgesel rol oynadı fakat ulus-kurma genel hedefinin yanında ikincil önemdeydi. Filistin'in bakış açısına göre, İsrail devleti karşılaştırılamayacak kadar güçlüydü fakat oradaki gençler Filistin'in bağımsızlığını tanıması konusunda baskı yapıyorlardı ve kurulacak bu ulus, kendi politik ve kültürel özerkliğini kabul ettirme arayışındaydı. Birinci İntifada'nın simgesel figürleri haline gelmiş olan genç taş fırlatıcılar, özerk bir Filistin devletinin kurulmasına direnen bir İsrail'e karşı Filistin'in zafer kazanmasının mümkün olduğunu gösterdiler. İsrail'in hegemonyasına meydan okuyan genç insanların kendilerine bakış açıları esasen olumluydu. Birinci İntifada'da birkaç şey bir aradaydı: İsrail'in gücüne meydan okumayla büyük Filistin ailelerinin ataerkil yapılarına meydan okuma yan yanaydı ve en azından hareketin başlangıcında, harekete katılan kadınlar tarafından feminist talepler de gündeme getirilmişti. Bu talepler, Filistin toplumundaki krizle olduğu kadar ailelerin yapısıyla da ilişkili kompleks nedenlerle çabucak bastırıldı.[48] Üstelik kadınlar, hareketin ta başından beri karar verici süreçlere dâhil edilmediler. Kadınların özerkliği, ulusal birliğe ve ideal birleşik toplumun ataerkil ailenin bir yansıması olduğunu düşünen toplum görüşünün sürekliliğine bir engel teşkil edebilirdi.

Birinci İntifada herkese onurlarını geri kazandıkları duygusunu verdi. Filistinlilerin yaşadığı çok çeşitli küçük düşürülme biçimleri kendilerini alçaltılmış olarak görmelerine neden oldu: İsrail'in ilhakı, İsrail'in ezici ekonomik ve askerî üstünlüğü ve daha serbest olan İsrail toplumu, düşmanı erişilmez bir ideale dönüştürdü. Filistinliler utanç duyuyorlardı çünkü onun benzerini yapamıyorlardı. İsrail televizyonu ve radyosu, sadece Filistin karşıtı duygulara dayalı olmayan bir toplum gösteriyordu. Aynı zamanda var olmanın yeni tarzlarını üreten, yaratan ve keşfeden bir toplum gösteriyordu, oysa pek çok krizle sarsılmış olan Filistin toplumu, atalarına ait toprakları kaybetmiş olmanın acısıyla çaresi olmayan bir travma yaşamış olarak, katı bir duruş ve hem kendisi hem de Öteki için acının hükmettiği bir görüş benimsedi. Filistinlilerin, daha kuvvetli ve acımasız düşmana karşı kullanabilecekleri tek silah incitilmiş bir itibar ve yaralan-

mış bir kimlik duygusuydu. Birinci İntifada Filistinlilerin bu aşağılık duygusu ve derin utancı yenmelerini sağladı. Bu bazen ani şiddetli terörist alevlenmeler ve patlaklarda billurlaştı fakat bu şekildeki protestolar asla çok uzun sürmedi. Kendisine saygısını yitirmiş olan genç insanlar, karşılaştırılamayacak kadar büyük bir güce sahip İsrail ordusuna meydan okuyarak onurlarını kurtardılar. Kendi gözlerinde yeni bir saygınlık kazanmışlardı. Bu yüzden yaklaşık on yıl sonra patlak veren ikinci İntifada'ya göre şahadete başvurma çok daha ikincildi.

İkinci İntifada (el-Aksa İntifadası), yenilgilerin ve Oslo Anlaşması'nın başarısızlığının bir sonucuydu. Parçalanmış ve hatta mahvolmuş bir ülkede gerçek bir otorite olmayan bir Filistin otoritesi yarattılar ve bu da şizofren bir toplum doğurdu.[49] Gücü ellerinde tutanlar rüşvet yiyiciler ve genel olarak vicdansızlardı. Başkalarına yasakladıkları şeyleri kendileri yaptılar ve yakınlarına iltimas geçmeyi, parçalanmış ve heterojen bir hükümetin ana ilkesi yaptılar. Böylece kârlı ticareti tekellerine almayı garantilediler. Filistinlilerin gözünde, aynı vicdansız liderler İsrail ordusunun uşakları oldular ve Hamas militanlarını ve el-Fetih'in hegemonyasını sorgulayan herkesi tutuklayarak, onun kirli işlerini yaptılar ki el-Fetih'in de İsrail'e olan itaatin mükâfatı olduğuna inanılıyordu. Birinci ve ikinci İntifada arasındaki sürede, barış döneminde kurulmakta olan bir toplumun trajedisinin yavaş yavaş baş gösterdiğini gördük; barışı temsil etmeyen hükümet, sefih ve açgözlü olarak değerlendiriliyordu. Sonuç ekonomik çöküş ve ondan daha da önemlisi manevi ümitsizlikti. Atalarının topraklarında bir ulus hayali, parodiden (fr. *parodie*; ing. *parody*)[50] başka bir şey olmamıştı. Topraklar İsrail'in yerleşimiyle kötürüm edilmişti. Filistin, devlet benzeri bir şeyin hüküm sürdüğü ve liderlerin ana endişelerinin toplumun politik bir rol almasını sağlamayı engellemek ve yetki sahibi temsilcilerinin zengin olmasına yardım etmek olduğu, oluşumu tamamlanmadan durdurulmuş bir ulustu.

Gerek İsrail ve Filistin arasındaki gerginlikler, gerekse Filistin liderliğinin doğası göz önüne alınırsa, Filistin gençliğine göre Filistin'in sorunlarının hiçbir politik çözümü yoktu ve o nedenle şahadet, yaşamı toparlamanın bir yolu haline geldi. İçinde bulunulan durumda, Filistinliler, en temel vatandaşlık biçimi için bile gerekli araçlara sahip değildiler, toprakları parçalara ayrıl-

mıştı ve çeşitli bölgelere bölünmüştü ve her bölgenin farklı bir politik statüsü vardı ve ulusal beraberlik duygusunun oluşması için, aynı tip insanların yaşadığı homojen bir bölge gerekli olduğundan, bu duygunun oluşması ve bir ulusun kurulması imkânsızdı. Şahadet ise tersine, var olmayan bir vatandaşlığın kimi vasıflarına sahipti. Bir şahit olma eylemi fonksiyonu gördüğü için, bir ulusa ait olma ortak duygusunu doğurdu. Yabancı bir devletle savaş durumundayken, onun fedakârlığa ilişkin ayinleri, feragat hissi uyandırdı ve onun İslamileştirilmesi, olmayan anavatanı, dinin kuşatacağı bir yer haline getirdi.

Bu toparlama bir tersine çevirmeyle tanımlanabilirdi: yaşam, ölüm olur. Bu tersyüz etme, Filistin ulusunun bu dünyada kurulamayacağının farkına varılması ile ilişkiliydi. Bu öznel olarak tecrübeyle sabitti ve daha sonra İsrail ordusu ile Filistinliler arasındaki gerginliklerin had safhada olduğu dönemlerde kargaşa içindeki bir toplum tarafından daha kuvvetli bir sesle söylendi. Bu duygu birinci ve ikinci İntifada arasındaki farkı yarattı. Birincisi sırasında, şayet gençler seferber edilebilirse ve şayet Filistin toplumunun geleneksel güç odaklarına meydan okunabilirse, ulusun kurulabileceğine inanılıyordu. İkincisine ise, az çok dolaylı olarak itiraf edilen ulusun kurulamayacağına dair kötümser dünya görüşü gitgide damgasını vurdu. Bu aşamada, hem şehide Cennet'deki yerini garantileyen hem de İsrail toplumunun bir kısmını yok eden kutsal ölüm tek makul çözüm haline geldi. İşte bu politik açmaz, nüfusun daha önceki dönemlerde olaylara doğrudan karışmamış diğer kesimlerinde olduğu kadar, Filistinli *şebab* ('gençler') arasında da yeni tip radikal bir şahadetin doğmasına neden oldu.

Tartışmayı bu örneklerle sınırlamak için, şayet Filistin, İran, Cezayir ve Mısır'daki farklı şahadet biçimleri arasındaki bağlantıyı ararsak, hep bir meydan okuma unsuru buluruz. Filistin örneğinde meydan okuma bir kaç farklı biçim alabilir. İlkönce bu, İsraillilere, üstün silah gücü ve askerî becerilerine rağmen, onların da saldırıya maruz kalabileceklerini göstermenin bir yoludur. İkinci olarak, meydan okuma, içe dönük bir boyut kazanır. Aileye ve akrabalara yöneltilmiştir ve onları şahadeti desteklemeye ikna etmek amaçlıdır. Gencin eylemi onlara şan ve şeref getirdiğine göre, yaşamını İslami anavatanı için feda eden bir genç erkeğin bu davranışını aileler pek eleştiremezler. Meydan

okuma ayrıca Filistin toplumuna da yöneliktir: kutsal ölüm, yaşayanlarla kurulamayan bir ulusun kurulmasını mümkün kılacaktır. Son olarak meydan okumanın bir de dinî bir boyutu vardır. Şahadet İslam'la bağdaşır ve bu nedenle de şehide Cennet'te bir yer garantileyerek şehidi arındırır. Bir şehidin ölümü onun varlığının sonu anlamına gelmez; o, yeni bir yaşamın başlangıcıdır ve bu, ölümün korkutuculuğunu ve ulus için ölmenin dehşetini hafifletir. Meydan okuma, belirli bir dünyaya hitap edilen şahit olma eylemidir. Amerika'ya veya İslam'ın dostlarına ya da düşmanlarına yönelik bir eylem değildir. Şehit, eyleminin trajik ve kahramanca doğasına kendini kaptırdığı için ikna etmeye çalıştığı yegâne topluma hitap etmektedir. Bu meydan okumanın bir de tepkisel bir boyutu vardır ve kişinin Kendisine hitap eder: o ölmekte olan ve kişisel emellerine ölümün aşırı noktasında bir anlam vermekte olan bir Ego'dur. Öyleyse kutsal ölümü oluşturan dört boyut vardır: kişinin Kendisiyle olan bir ilişki, Ötekilerle olan bir ilişki (aile, toplum ya da İsrailli düşman), dünyayla olan bir ilişki ve dinle olan bir ilişki.[51]

Şahadet, sadece bir tek değil, birçok maksatlılığın sonucudur. Şehitlerin vasiyetnameleri ve farklı şahitlerin anlattıkları, Filistinlileri kutsal ölümü kucaklamaya götüren açık nedenleri ortaya çıkarmaktadır. Genellikle başvurulan bir neden, ekonomik çöküş ve politik karşıtlık sonucu saygınlığın yitirildiği koşullarda hissedilen 'yeter artık' duygusu. Bazı durumlarda, kararı tetikleyen şey bir arkadaşın ya da aile ferdinin intihar bombacısı olarak şehit olması ya da İsrailli askerlerle bir çatışma sırasında ölmesidir. Başka durumlarda, ani verilmiş bir karar, ailedeki krizlerle ya da alçaltıcı bir yaşam olarak görülen durumun reddedilmesi ile bağlantılıdır. Şehitlerin büyük çoğunluğu politik örgüt üyesi olsa da, hiçbir gruba danışmadan ölüm kararını bireylerin tek başına verdikleri izole olmuş örnekler de mevcuttur.

Filistin vakasını özgün kılan şey, İbrani devletinin kurulmasını çevreleyen tarihi koşullardır. İsrail'in kuruluşu, birçoğu sürgüne gitmek zorunda kalan Filistinliler için muazzam derecede sarsıcı oldu. Baskın İsrail görüşü o ki İbrani devleti Şoah'ın (Yahudi soykırımı) yarattığı şiddetli kolektif travmadan doğdu. Her iki taraf da tarihi kendi travmalarının prizmasından yorumluyorlar ve karşı tarafı anlamaya yönelik yorumlama ve diyalogun kültürel biçimleri işlemez hale geliyor. İsrailliler, İncil'in otori-

tesi, yeni bir devletin kuruluşu ve Filistinliler ele geçirmeden çok uzun zaman önce onların olan yeni topraklarının işgalini izleyen şiddet biçimleri üzerinde duruyorlar. Filistinlilerse topraklarının çalınmasını ve İsrailli düşmanın arkasında Batı'nın, özellikle de Amerika'nın olduğu duygusunu vurguluyorlar.

gündelik yaşam

Tekrarlanan ayaklanmaların ve Filistin toplumunun küçük bir bölümünün giderek artan radikal tutumunun ana nedenlerinden biri gündelik yaşam koşullarında yatar. İsrail devleti ona ekonomik, politik, askerî ve simgesel açıdan hükmeder. Her şey, Filistin toplumuna kendisinin daha aşağı ve farklı olduğunu hatırlatır. Avrupa emperyalizmi döneminde ast konumundaki toplumlar sömürgecilerinin üstünlüğünü tanıdılar fakat cemaat bağlarını kuvvetlendirme ve sömürgecileri ile aralarındaki fiziksel mesafeyi koruma yoluyla bunu simgesel olarak etkisiz hale getirdiler. Sömürge şehirler, yaşam şekli, idare ve yönetim ayrı bölgelere bölünmüştü ve her bir bölgenin kendi standartları ve gündelik yaşamı idare biçimi vardı. Bir yandan Avrupa'ya özgü sosyal uyum ve özgüllük, diğer yandan sömürge altındakilerin güçlü kültürel kimlikleri sayesinde, *ressentiment*, bir yere kadar sosyal düzenleyici önlemler ve cemaatçi yapının sunduğu destek tarafından emilebiliyordu. Eskiden sömürge yaşamının istikrarını temin eden bu unsurlar artık yok. Filistin nüfusunu denetim altında tutan cemaatçi biçimler iki ya da üç nesil önceki gücünü yitirdi ve birey olma süreci onun kolektif bir zırha dönüşmesini engelliyor. Uzamsal ayrım sosyal ve simgesel mekanizmalarla ortadan kalktı. Televizyon aracılığıyla artık imgesel olan, kapalı bir dünyayla sınırlı değil. Sömürgeci mantığın sömürülenleri onları yönetenlerin üstünlüğüne ikna ettiği ve sömürgeciliği meşrulaştıran psikolojik desteği sağladığı zamandakinin aksine modern bireycilik, İsrail'in üstünlüğüne teslimiyeti artık imkânsız kılıyor. Hem İsrailliler hem de Filistinliler tamamen modernitenin etkisi altındalar ve bu durumda, modern eşitlik mantığındalar, her ne kadar iki tarafta da ırkçılar kendi gruplarının üstünlüğünü kanıtlayabileceklerini iddia etseler de. Kısaca, modern eşitliğin geçerli olduğu bir dünyada yaşıyorlar, oysa iki taraf arasındaki ilişkiler yeni-sömürgeci bir modelle yönetiliyor.

Bu olgu tek başına, ihtilafın her iki tarafta da aldığı biçimleri

açıklayamaz. Filistinlilerin ve İsraillilerin gündelik yaşamlarının bazı yönleri nefreti körüklüyor, harekete geçiriyor ve belli anlarda onu aralarındaki ilişkiyi biçimlendiren öğe yapıyor.

Fiziksel yakınlığı saymasak da, zihinsel yakınlık da bir başka önemli faktördür. Birçok Filistinli genç erkek yaşamının bir kısmını İsrail hapislerinde geçirdi. Dövüldüler, işkence gördüler fakat aynı zamanda hayatta kalmayı ve zulmedenlerle birlikte dolap çevirmeyi öğrendiler. Hapiste geçirilen zaman, Filistinlileri, kendilerine davranıldığı şekilde İsraillilere de kötü muamele edebileceğine inandırarak onları düşmana çevirir ve onların üstünlüğünü yıkar. Bu genç adamlar hapiste ne kadar uzun kalırlarsa, o kadar hapsedilme korkularını kaybederler.

Filistinliler İsrail televizyonunu seyrederler. Bazen onu kendi televizyonlarına tercih ederler ve orada izledikleri politik tartışmalardaki özgürlüğü ve İsrail kamu düzenine hâkim demokratik tarzı gizlice takdir ederler ve kayırmacılık, rüşvetçilik ve otoriterlikle dolu Filistin hâkimiyeti ile İsrail'i kıyaslarlar. El-Cezire gözde haber kanalları olsa da ve eğlenmek için Lübnan kanallarını tercih etseler de, İsrail televizyonu da sık seyredilir.

İsrail'in tüketim maddeleri de bu iki halkı bir araya getirmede azımsanmayacak bir rol oynar. Hem Filistin liderliği hem de genelde Filistinliler kendilerine baskı uygulayan ve kendi gelecekleriniz saptama hakkından yoksun bırakan bir ülkenin mallarını çoğu kez boykot etmeye meyillidirler. Bu boykot girişimlerinin çok az etkisi olmuştur. İsrail ürünlerinin üstün kalitesi ile Arap ülkelerinin ürünleri ve yerli firmaların ürünleri arasında muazzam derecede bir fark vardır. Bir de İsrail ürünlerini kullanmak Filistinlilere İsraillilerle simgesel anlamda eşit düzeyde olduklarını hissi verir; İsrail'in sadece kendisine ait olduğunu iddia ettiği bir dünyanın bir parçası olduklarını hissederler, kendilerinin de İsraillileri gibi yaşayabildikleri ve böylece onlara eşit oldukları duygusunu tadarlar.

İş bulmak gitgide zorlaşsa da ve bu yüzden gitgide değer kazansa da, İsrail'de çalışmak da İsraillilerle Filistinlileri bir araya getirir. Dolaşım sınırlamaları ve Filistin topraklarının tekrarlanan kapanmaları nedeniyle, iş bulmak artık nadiren mümkün olmakta. Önemli bir aileye mensup olmayanlar, el-Fetih'ın müşterisi olmayanlar ya da Yaser Arafat'la birlikte 1994'de Tunus'tan ülkeye dönen 'Tunus'tan gelen adamlardan' biri olmayanlar,

'yurtdışındaki Filistinlilerden' biri olan ve Mısır'dan ya da Mağrib'ten sürgünden gelen biri olmayanlar, ya da yerel mafya üyesi olmayanlar için tek alternatif Filistin'in henüz tam oluşmamış devlet sektöründe iş bulmaktır ve orada da maaşlar daha düşüktür ve yapılan işleri kimse takdir etmez. Polis olarak çalışan birisi 240 dolar kazanırken, İsrail'de çalışma izniyle çalışan birisi 800 dolar ile 1400 dolar arası bir maaş alır. Filistin topraklarının kapatılması, hareket serbestîsini imkânsız değilse de çok zor hale getirir. Terörist saldırılardan sonra yapılan kimlik kontrolleri ve sokağa çıkma yasakları sonucu, hem İsrail'de hem de bölge topraklarında çalışmak, güvenlikli olmayan bir iştir. Filistin topraklarındaki bölgeler kapatıldığında, hem İsrail'e hem de diğer bölgelere seyahat aksar. İsrail'deki marketlere ulaştırılamadığı için, dayanıksız tüketim malları (gıda gibi) durdukları yerde bozulurlar ve Filistin-İsrail ilişkilerindeki bir değişiklik, ticaretin kesintiye uğraması anlamına gelir. Otoriteler genellikle İsrailllilerle resmi olmayan ve çoklukla yasal olmayan ticarete göz yumarlar (yol bloklarının bir tarafında çalınıp diğer tarafında satılan arabalar, uyuşturucu ticareti, silah ve alkol satışı, döviz transferleri) ve bu da iki tarafı bir anlamda birbirine yakınlaştırır. Bir dereceye kadar bir psikolojik yakınlık olsa da, gitgide artan kontrol noktaları sonucu bölgeler arasında seyahat etmek, çalışmak ya da bölgeden bölgeye geçmek giderek imkânsızlaşmaktadır. Bölgeler arası geçiş yapmak için izin almak, bitmez tükenmez saatler boyunca beklemek anlamına gelebilir.

Gitgide artan sıklıkta düzenledikleri saldırılar sırasında genç erkeklerin İsrail ordusu tarafından tutuklanmasının anlamı, *şebab*'ların çoğunluğunun normal bir hayat sürmelerinin imkânsız olduğudur çünkü en ufak bir eylem şüphesi tutuklanmaya neden olur. Hapiste geçirdikleri uzun dönemler de genç erkeklerin cezaevinde kendilerinden büyüklerin etkisiyle radikalleşmelerine neden olur. Genç Filistinlileri militan yapan en önemli şey, belli bir ideoloji ya da haksızlığa karşı duyulan öfke ya da küçük düşürülme duygusu değildi.[52] Hapis, sürgün, gizlenerek yaşamak, yaşamın istikrarsızlığı ve İsrail kuvvetleri tarafından tutuklanmamak için sürekli yer değiştirme gerekliliği gibi unsurların tehlikeli karışımı, korkunun üstesinden gelebilecek bir aşırılığa yol açtı.

İsrail ordusu insanların farklı bölgeler arasında dolaşmalarına

ya da bölgelerle İsrail arasında geçiş yapmalarına, sokağa çıkma yasağı koyarak izin vermediği için Filistin topraklarının bölünmesi artmaktadır.[53] Küçük düşürülme ve değersiz olma duygusu böylece gündelik yaşamın daimi bir özelliği haline geldi. İkinci İntifada'dan sonra, bu güçsüzlük duygusu ile Filistinlilerin adaletten ve haklarından mahrum edildikleri duygusunun birleşimi, aşırı uçta eylemlerin ortaya çıkması için, özellikle de 'intihar bombacıları' için gerekli zemini hazırladı. Erkekler için gündelik yaşam, içinde onur barındırmayan bir alandı. Bir taraftan, ekonomik durumun sürekli kötüleşmesi nedeniyle ailelerinin ekonomik ihtiyaçlarını artık doğru dürüst karşılayamıyorlardı; öte yandan, askerî değerlerinin düşüklüğünün fiziksel olarak farkına varmalarına neden olan İsrail ordusu karşısında sürekli olarak acizdiler. Üçüncü olarak, artık serbestçe dolaşamıyorlardı ve yerle bir olan ilişkilerinde hiçbir kontrolleri kalmamıştı. Kendilerinin olarak gördükleri topraklarda pasifliğe ve hareketsizliğe mahkûm edilmişlerdi. Kamusal alan utanç kaynağı bir yer haline gelince, ev, farklı derecelerde şiddetin uygulandığı, şereflerini karılarına ve çocuklarına karşı savunabilecekleri bir yer halini aldı. Evin dışında küçük düşürülmüş olan erkek, aile içinde onu telafi edecektir. Yaser Arafat ve onun Fetih partisi tarafından benimsenen seküler milliyetçilik, yeni hükümetteki yozlaşma yüzünden, toplumu birleştirmeyi başaramadı. İslam, gerçek yaşamda zedelenen itibarı telafi eden simgesel bir onur hissi verebilir. Arafat'ın Kasım 2004'deki ölümü, 2005'deki Filistin başkanlık seçimlerinden sonra politik alanda yeni manzaralar açabilir fakat bu, iki toplum arasındaki derin kuşkular göz önünde bulundurulduğunda, kesin olmaktan çok uzak.

Gündelik yaşam da şahadeti teşvik etmede önemli bir rol oynar. Genç erkeklerin beklentilerini karşılayamayan yaşam, onları hem radikalleştirir hem de ümitsizliğe sürükler. İsrailli yerleşimcilerin her yerde olması, geçiş noktalarında ve özellikle Birzeit Üniversitesi'ne giderken kullanılan noktada daima askerlerin bulunması (en azından üç asker) ve bölgelerin sistemli olarak kapalı tutulması gerçeği, İsraillileri Filistinliler için ezici bir varlık haline getirir. Kolonyal [sömürge] Hindistan ya da Cezayir'de nüfusun ekseriyeti için topraklarının engin alanında bir İngiliz ya da Fransız yerleşimciyle hiçbir zaman karşılaşmadan yaşamak ve ölmek mümkündü. Filistin topraklarındaki İsrail

varlığı, kısmen toprağın azlığı nedeniyle, bu ihtimali ortadan kaldırır. Oslo Anlaşması'ndan beri Thasal gözetim ve denetimi altında inşa edilen pek çok yol, İşgal edilmiş Topraklardaki yerleşimcilerin güvenliğini garantilemek amacıyla tasarlanmıştır. Yerleşim bölgelerinin sınırındaki Filistin'in sahip olduğu topraklar genellikle ordu tarafından işgal altında tutulmaktadır ve toprakların Filistinli sahipleri topraklarını çalıştıramamaktadır.[54]

Aşırı bir işsizlik oranına sahip bir ekonomide (Gazze Şeridi'nde yüzde 60'a varan, hatta daha da yüksek) en yaygın duygu, can sıkıntısıdır. Aşağılanma, İsrail saldırılarından endişe duyma (ve İsraillilerin de intihar bombacılarından duydukları endişeleri var) ve gündelik yaşamın verdiği sıkıntı duyguları arasında, huzur veren duygulara fazla yer yoktur. Düşman tehdidi karşısında birlik duygusunu pekiştirmek için vurgulanan İslami sansürcülük nedeniyle, sevgi özgürce ifade edilemez. Kadınlardan farklı olarak, erkekler, itibarlarını zedeleme ve 'efemine' görünme korkusuyla, ağlayamazlar. Arkadaşlarıyla buluşmak için sokağa çıkar ve bütün günü kâğıt oyunları oynayarak, nargile içerek geçirirler ve eve döner dönmez de yatarlar. Uykuyu bu can sıkıntısına tercih ederler. Uyku, gündelik yaşamı, cezalandırıcı İsrail baskınlarını ve ekonomik ya da sosyal faaliyetin yokluğunda zamanın geçmeyişini unutmanın en iyi yoludur. Genç bir erkeğin şehit edildiği haberi zamanın durgunluğunu bozar ve can sıkıntısını bir an için yok eder fakat aynı zamanda İsrail'in misillemelerinden duyulan korkuyu arttırır. Böylece televizyonda, özellikle el-Cezire'de, bütün gün Filistin kasabalarına giren İsrail tanklarını izlerler. Tek alternatif, bazen açık saçık programlar gösteren Lübnan televizyonunu izlemektir. Onların şehveti ve ciddiyetten yoksunluğu, hiçbir gelecek barındırmayan gündelik yaşamlarının sıkıntısının hafiflemesini sağlar.[55]

İsrailli Filistinliler daha da muğlâk bir yakınlık içindedirler. Fevkalade zor bir 'arada' pozisyonunda yaşarlar. Kendilerini Filistinli hissederler fakat sadece onlara sağlanan ayrıcalıklar nedeniyle karışık hisler besledikleri bir ülkenin uyruğundadırlar. Yurtdışına seyahat ettiklerinde İsrail pasaportu onlara karşılaştırılamaz avantajlar ve daha büyük bir hareket serbestîsi verir. İsrailli olarak onlara da bazı istisnalar dışında diğer İsraillilerin sahip oldukları haklar verilmiştir ve bunların içinde askerlik görevini yapmak ve işgal edilmiş bölgelerde yaşamak da vardır. Fa-

kat her ne kadar tavırları ve davranışları onlarınkinden farklı olsa da –bu en azından ikinci, üçüncü ve hatta dördüncü kuşaklar için geçerlidir– psikolojik olarak yine de Filistinli kardeşlerinin acılarını ve sıkıntılarını hissederler.

şiddetin kısır döngüsü

Filistinlilerin yaşadığı küçük düşürülme, her ne kadar simgesel boyuttaki önemi yadsınamazsa da, simgesel olmanın çok ötesindedir. Nesnel faktörler, öznel küçük düşürülme hissine nesnel bir dayanak oluştururlar. İşgal edilmiş bölgelerde su, temel bir konudur. Suyun eşit olmayan kullanımı Filistinlilere yapılan büyük bir haksızlıktır.[56] İşgal edilmiş topraklar Yahudi yerleşimlerle doludur ve bunların sayısı artmaya devam etmektedir. Yerleşim alanları üç bölgeye bölünmüştür. Filistin kontrolünde olan A Bölgesi, Batı Yakası'nın (Batı Şeria ya da West Bank) yüzde 4'ünden azdır fakat Filistinli nüfusun yüzde 20'sini barındırır.[57] Hemen hemen tüm Filistin köyleri ve Batı Yakası'nın yüzde 23'ü B Bölgesinde bulunur ve burada İsrail ordusu güvenlikten sorumludur ve karışma hakkına sahiptir. Son olarak C Bölgesi, Batı Yakası'nın yüzde 73'lük yüzey alanını, boş alanları ve 'stratejik' İsrail yerleşimlerini içine alır. Bu bölge İsrail'in kontrolündedir. Toprağın parçalanmış olması durumu, oralarda yaşayanların açıkça ayrımcılığa maruz konumlarıyla daha da pekiştirilir: bu bölgelerden birinde veya Kudüs'te yaşıyor olmalarına ya da diasporanın (Kudüs dışında yaşayan Yahudi Hıristiyanların) bir parçası olmalarına bağlı olarak farklı konumlardadırlar (1948'de mülteci olanlar, 1967'de 'yerleri değiştirilenler' ve idari nedenlerle İşgal edilmiş Bölgelerde yaşama hakkını yitirmiş olanlar, bunların hepsi farklı statülere sahiptir). İsrail'in, yerleşimleri boşaltmadan, kaynakların çoğunu sahiplendiği (su önemli bir stratejik konu) bu parçalara ayrılmış bölgede varlığını bağımsız olarak sürdürecek bir Filistin devletinin kurulması imkânsızdır. Sanki buralar yerleşimden ziyade istihkâm köyleriymiş gibi yerleşimler çoğunlukla tepelerin üstündedirler ve buralarda yaşayanlar Batı'daki orta sınıflarla aynı yaşam standartlarına sahiptirler. Yamaçların daha aşağısında bulunan Filistin köylerine tepeden bakarlar. Simgesel hâkimiyet (yukarısı/aşağısı), sınıf ilişkilerinden değil fakat Yahudi olmaktan kaynaklanan bir ekonomik üstünlüğe de yansır: İsrailli Yahudiler, Güney Afrika'daki ırk ay-

rımcılığına benzeyen bir sistemde yeni-sömürgeci biçimde değerce aşağı bir duruma düşürülmüş Filistinlilerin yoksun bırakıldıkları haklara sahiptirler.[58] Bu sonuca varanlar sadece Filistinliler değildir; ne de sadece Mısır'daki 'Moral Kampı'nın destekleyicileri.[59]

İster varlığı inkâr edilen bir ulusun öncüleri olsunlar (Filistin), isterse de, göreceğimiz gibi, imkânsız bir uluslar ötesi cemaatin (el-Kaide) öncüleri, şehitlerin hepsinin ortak özelliği şudur: onların bir ütopyaları vardır. Bu ütopya hiçbir zaman bütünüyle gerçekleştirilemez ve sorun da bu ütopyayla inatçı bir gerçeklik arasında bir uzlaşma yolu bulmaktır.

Ulusal bir toplum ideali en azından iki ütopyanın doğuşuna yol açar. Şehitler, düşmanın kendi uluslarını kurmasına azimle karşı çıktıklarını düşünürler ve çok daha güçlü bir düşmanın varlığı nedeniyle bir ulus kurmak imkânsız olmuş olabilir. Filistinlilerin durumu budur. Bir diğer şık da, bir ulusun varlığına rağmen onun sosyo-politik sisteminin şehidin isteklerine uymamasıdır. Bu İran'da Devrim'den önceki ve 1980'lerde Batı destekli bir Irak tarafından saldırıya uğradığındaki durumdur. Bu aynı zamanda Cezayir'de 1992'den sonra İslami Kurtuluş Cephesi'nin (Front Islamic du Salut (FIS)) seçimleri kazanmasından sonra askerî rejim tarafından seçimlerin iptal edilmesi sonrasındaki durumdur. Bütün bu durumlarda kutsal ölüm savunucularının belli bir sosyal düzene meydan okuduğunu görürüz.

Filistin şahadetinin kökleri üç bağımsız ütopyada yatar: İsrail devleti kurulmadan önce kendilerinin olan bütün topraklara tüm Filistinlilerin dönmesi; Kudüs'te yeni bir Filistin devletinin kurulması; İsraillilerin ve özellikle ordularının ve siyasetçilerinin anladığı tek dil kaba kuvvettir ve onlara güvenilemez duygusu. Yahudiler insanlıktan çıkarılır ve onlara daha aşağı bir statü verilir. Referans noktaları Avrupa'nın Yahudi aleyhtarı ideolojileri değildir fakat Yahudilerin yasadışı aşırı şiddet kullanımına yol açan, onları insanlıktan çıkaran ezici üstünlükleridir. Aynı zamanda, diğer dinlerin (özellikle Museviliğin) 'kirliliği' üzerine İslam öğretileri yeniden yorumlanmakta ve Müslümanlarla Yahudiler arasındaki mutlak husumet sonucu İsrail'e karşı yürütülen simgesel mücadeleyi desteklemektedir ve bu da İslam'da oldukça yeni bir şeydir. İsrail tarafında da üç ütopik görüş vardır. Birincisi Büyük İsrail, ve bu da İşgal edilmiş Topraklarda sürek-

li daha çok yerleşim kurulmasına neden olmuştur. İkincisi, eğer Amerikan yardımı gelirse, Filistin sorununa askerî bir çözüm olduğu fikridir. Üçüncüsü, Avrupa'ya özgü sömürgeci önyargılara ya da Kuzey Afrika'daki Yahudi cemaatlerinin tutumlarına başvurarak Filistinlilerin ve genelde Arapların insanlıktan çıkarılmasıdır. Bu önyargılar, İsrail Devletinin kuruluşundan beri Filistinlilerle İsrailliler arasında hemen hemen aralıksız süregelen düşmanlık yüzünden pekiştirilmektedir. Müslümanlar da tamamen aynı şeyi yapmaktadırlar.

Bu durumun zorlukları, Amerika Birleşik Devletleri'nin İsrail devletine verdiği destekle ve Amerikan Protestan Siyonistlerin Büyük İsrail'in Vaat Edilen Topraklar olduğu efsanesini paylaşmalarıyla daha da artmaktadır. Hem onlar hem de bazı Yahudi Siyonist gruplar, İşgal edilmiş Toprakları aslî bir kimlik adına ilhak etmenin teolojik bir temeli olduğunu iddia ederler. Binyılcılığa [kıyametten önceki bin yıllık barış ve selamet devresine] inanan bu görüşe göre, bu ilhaklar Mesih'in gelişini çabuklaştıracaktır.[60] Benzer nedenlerle, el-Aksa Camii, Süleyman'ın üçüncü tapınağını inşa etmek üzere yıkılmalıdır. Bu, İncil'in önceden haber verdiği gibi, Mahşer'in yolunu açacaktır.

Filistin şahadeti büyük ölçüde kendi başarısızlıkları ile beslenen ütopik bir mantığın sonucudur. İsrailli düşmanın ütopyaları da aralarındaki bitmez tükenmez düşmanca etkileşimde Filistin ütopyalarını pekiştirmektedir.[61] Sonuç, ne kadar çok ölüm ve yıkıma mal olabileceğine bakmaksızın, bir vakumun içinde işleyen ölümcül bir mantıktır. Birçok İsrailli ve Filistinli elbette ki bu etkileşimin tehlikeli doğasının farkındadır fakat sağduyuları karşılıklı şiddet ve karşı-şiddet döngüsü karşısında çaresizdir. René Girard'ın tezine rağmen, yükselen aşırılığın kısır döngüsü, bu işin içindeki aktörleri tamamen kör etmedi.[62] Trajedi, öfkenin üstün geldiği bir eylem mantığını reddetme konusundaki güçsüzlüklerinde yatmaktadır. Filistinli şehitler İsrail'deki aşırı uçları tetiklerler ve onlar da karşılığında İsrail'in, Filistinlilerin kendi yönetimlerindeki bir devlette var olma ve politik ve bölgesel bağımsızlığa kavuşma haklarını reddetmesine dayalı ölümcül önermesini desteklerler. Sonuç, her iki tarafın da kendilerinde diğerini yok etme gücünü keşfettikleri bir ölüm sarmalıdır. Zaman zaman önderlerden birinin ya da diğerinin kafasında anlık bir şimşek çakar ve işin içyüzüne vakıf olur, bu muhtemelen

yorgunluktan ve bezginliktendir. Daha sonra karşı karşıya gelme dönüşümlü bir tabiata bürünür. Kendini ve Ötekini yok etmenin cazibesi giderek artan bir kreşendo (fr., ing.; *crescendo*) şeklini alır ve iki taraf da diğerini sözünü tutmamakla ya da şiddeti kısıtlama konusundaki ahlaki anlaşmayı bozmakla suçlar.[63] Birbirini sürekli öldürenler sadece ölümün cazibesine kapılmış sınırlı gruplar değildir. İki taraf da kendi ruhunu kötü cinlerden kurtarmak için ötekini etkisiz kılmaya çalışır. Yahudiler, ne zaman bir Yahudi öldürülse Soykırım trajedisini küçük ölçekte oynarlar. Filistin tarafındaki sarsıntıyı tekrar harekete geçiren şey de, *nakba* trajedisi, yağma, sürgün ve ata topraklarının İsrail tarafından –1948'de, 1967'de ya da her fırsatta olduğu gibi– istimlâk edilmesidir.

İsrailliler için İşgal Edilmiş Toprakların kutsal değeri var ve Filistinliler için de ölüm, kutsal değerde bir şey olarak lanse ediliyor. Simgesel anlamda ikisi birbirinin eşidir ve birbirlerini pekiştirirler. İki durumla da faal azınlıklar uğraşır. Fakat ikisinde de azınlıklar (Yahudi yerleşimciler ve onların destekçileri ile Filistinli şehitler ve onları destekleyen örgütler) tüm toplumu rehin alan simgesel bir görüşü paylaşırlar. Toplum, ya da en azından toplumun bir kısmı onların duygularını anlar, onların önyargılarını paylaşır ve onlarla yüzleşme gücüne sahip değildir.

Kalıcı bir barışın sağlanması, sadece tarafların taleplerinin bir kısmından vazgeçmeleri ile çözüme ulaşacak bir sorun değil. Kimliklerinin bir kısmından da feragat etmeleri gerekiyor. Geçmişte kendilerine yapılmış olan haksızlıkların dehşetli hatırası (Yahudiler için Soykırım, Filistinliler için İsrail Devletinin kuruluşundan beri topraklarının istimlâk edilmesi) bugünü rahat bırakmıyor ve endişeye neden oluyor: gelecekten korkuyorlar fakat barış içinde bir dünyanın, yaralarını sarabileceğinden de korkuyorlar. Gerek hem kendi yaşamlarını sona erdiren hem de onlara uygulanan şiddetle doğrudan ilişkisi olmayan İsrailli sivil kurbanların yaşamlarını ellerinden alan Filistinli şehitler, gerekse İsrail ordusunun Filistinli sivillere uyguladığı şiddet ve onun kolektif cezalandırması (evlerin üstünden buldozerle geçilmesi, İsraillilerin askere alıp işbirliği yapmaya zorladığı Filistinli casuslar tarafından ihbar edilen genç adamların dayağa ve işkenceye maruz kalmaları), hiçbir şeyin durduramayacağı gün be gün devam eden bir şiddet durumu yaratıyor.

Filistinli şahadetin simgesel karşılığı ne İsrail ordusunun Filistinlileri bastırmadaki müthiş becerisi ne de ona Filistin Otoritesi'nin kararları hakkında bilgi veren Filistinli casuslardır fakat radikal Yahudilerin asla değiştirilemeyecek bir sömürgeleştirme durumu yaratmaya kalkışmalarına yol açan dinî hayaldir: Yahudi yerleşimlerini Filistin topraklarının tam göbeğinde kurmaktadırlar. Bu da iki şeyi imkânsızlaştırmaktadır.

Filistinliler için huzur içinde yaşamak imkânsızdır. Bazı genç erkekler bağımsız olarak yaşama haklarını reddeden bu baskıcı mantığa saadete ulaştıran bir ölüme sığınarak tepki gösterirler. Birinci İntifada'ya yol açan dönem süresince ve ikinci İntifada'da ve intihar bombalamaları sırasındaki Filistin terörizmi, İsrail'de devlet tarafından desteklenen en radikal uçları, Filistin topraklarında daha da çok yerleşim bölgeleri kurmaya ve hatta istihkâm köyleri kurarak varlıklarını Filistinli düşmanlarının bedenine kazımaya teşvik etmiştir. Bunlar, İsrail'in üstünlüğünün fiziksel, uzamsal ve simgesel hatırlatmalarıdır. Yerleşimciler, bölgeyi işgal etmelerinin nedeninin Kutsal Topraklarda yaşama arzuları olduğunu iddia ederler; Filistinlilerse atalarının topraklarını İsrail'in ellerinden almak istediğini söylerler. Bu iki katlı ölümcül mantığın rahatsız edici bir simetrisi vardır; taraflardan biri için, şahadetin cüretkarca simgesel ifadesi –hem ruhsal, hem de fiziksel– ve diğer taraf için, Filistinlilerin yaşadığı toprakları bir Yahudi varlığı oluşturarak kendine mal etme ve simgesel olarak karşı tarafı yadsıma isteği. Bu iki tutum da din tarafından canlı tutulur. Yahudi yerleşimleri, Kitab-ı Mukaddes'te belirtildiği gibi ve din adamlarının belirttiği gibi, Judea (Filistin'in güney kısmı) ve Samariye (eski Filistin'de bir şehir) ile gurur duyulduğu ve onların İsrail'in ayrılmaz parçaları olduğu bir Yahudi ülkesi kutsal hayali adına kurulmaktadır. Filistinli şehit meşruiyetini, Allah'ın dinini, İslam'ın kutsal topraklarındaki Müslümanları köklerinden yoksun bırakmak isteyenlerden korumak için yaptığı *cihad*'ta bulur. Bu iki mantık birbirinin yankısıdır. İkisi de diğerinin etkisini kuvvetlendirir. Birbirlerinin manevralarının görüntüsü ile beslenen ölümcül bir kuşatma mantığını pekiştirirler.

Filistin öznelliği ayrıca kısmen Filistin toplumunun hatası olan kısmen de İsrail hegemonyasının sonucu olan bir başka şeye daha gücenir: henüz tam oluşmamış devletin aygıtlarını hazeden ve gerçek toplumun onu paylaşmasına izin vermeyen Fi-

listin Otoritesi'nin gücü elinde tutmasına. Mevcut yapısıyla Filistin hükümetini, kolay ve iyi maaşlı işleri aralarında paylaşmış olan elit gruplar oluşturur. Böyle davranmalarının mazereti, Filistin toplumunun gündelik sorunlarının çözülmesi meselesinde hükümeti temsil eden grupların meşruiyetinden ziyade hükümetin kendi mücadele tarihine dayanır. Bu devletin yozlaşmışlığı ve devletteki gücün despotça ve babadan oğula intikal etmesi yoluyla paylaşılması, eğitim standartları ve dış dünyaya ait bilgileri bir önceki nesilden çok daha iyi olan, politikayla uğraşmak isteyen genç insanların emellerine ket vurur. Neredeyse hiçbir meşruiyeti olmayan ve varlığının tek mazereti, yaşlanan bir liderin şerefli geçmişi ve İsrail'le süregelen krizler olan bir hükümetin daimi varlığı yaşamı genç nesiller için daha da zorlaştırır. Gitme şansı olanlar burayı terk ederek Batı'da ya da diğer Arap ülkelerinde yaşamaya giderler. Gidemeyenler, Filistin topraklarında sürgün hayatını yeniden yaratan bir imgeye sığınarak şanslarını denerler. Geçimlerini temin edebilmek için uyuşturucu ticaretiyle ya da kaçakçılıkla uğraşırlar veya İsrail'in baskısı sonucu, İsrail'in istihbarat teşkilatı için çalışmaya razı olurlar.

Sonuç ne olursa olsun bu, kendini ifade etmeye çalışan genç insanlar için pek şerefli bir proje değildir. Şahadet, bu açmazdan kurtulmanın bir yoludur. İntihar bombacısı olmadan önce İsrail'de bulaşıkçı olarak çalışan Kadir Geymat'ın İsrail istihbarat servisi için çalıştığına dair söylentileri sona erdirmek için bu yolu seçmesi örneği de bunun belirtisidir.[64]

Yeni yerleşimlerin kurulması, yeni şehitlerin ortaya çıkması ve onların anma törenleri, İsrail'le olan ilişkilerin başa çıkılamaz bir düşmanlıkla karakterize edildiğinin daimi hatırlatıcılarıdır. Öte yandan, gençler için toplumsal sorunların çözümüyle ilgilenerek kendilerini ifade etmeleri de imkânsızdır çünkü kurumsal bir rol üstlenebilmelerinin tek yolu Filistin polisi ya da istihbarat servisi için çalışmaktır ya da Filistin liderliğinin yardımcılarının hâkimiyetindeki mafya benzeri örgütlere katılmaktır. Filistin hizipçiliği bir başka hoşnutsuzluk kaynağıdır. Gerek Hamas'a ya da İslami Cihad'a katılan genç erkek grupları, gerekse aile çıkarları ya da kişisel çıkarları peşinde olanlar, bu gruplara bağlılıkları nedeniyle, çözülmesi güç gerginlikler yaşarlar. Demokratik bir toplumda farklı çıkarların ifadesi olan farklı politik bağlar, Filistin örneğinde olduğu gibi, fonda gerginliği arttıran bir

muhalefet kaynağıdırlar. Gelişmemiş devlet aygıtlarında hâkim pozisyon için savaşan farklı Filistin istihbarat servisleri arasındaki gizlenemeyen husumet, ana kaygısı elzem güvenlik tedbirlerini çıkarları için kullanarak para akışının sürekliliğini sağlamak ve toplumdan gelecek bir saldırıyı önlemek için küçük kapalı gruplar oluşturmak olan hükümetin itibarını daha da düşürür.[65]

İkinci İntifada öncesinde Filistin Otoritesi el-Fetih'ten başka örgütlere bağlı olan genç adamları sıklıkla hapsetti. Yaşamlarının bir kısmını İsrail hapishanelerinde geçirmiş olan erkekler, şimdi de onları koruması gereken bir hükümet tarafından kötü muameleye maruz kalınca büyük bir hüsrana uğradılar. Bununla birlikte Hamas gibi İslamcı gruplar el-Fetih'le ciddi mücadeleye girişmekten kaçındı ve onların tavrını İslami bir düşünce olan *fitne*'ye (İslami cemaate zarar veren anlaşmazlık) başvurarak mazur gösterdi.[66]

Oslo Anlaşması'nın belirsizliğinin önemi şimdi tam olarak görülüyor. İsrail'in bakış açısına göre bu anlaşma, Yahudi yerleşimlerinin statüsünü tehlikeye atmayacak bir bir-arada yaşama biçimine ulaşmak için, Yahudilere karşı şiddeti vaaz eden radikal hareketleri etkisiz hale getirmeyi mümkün kılmalıydı. Filistinlilerin görüşüne göre, Filistin Otoritesi'nin İsrail'i tanıması işgal edilmiş bölgelerdeki Yahudi yerleşimlerinin varlığını sona erdirmeliydi ve İsrail tarafından hükmedilmeyen, varlığını bağımsız olarak sürdürebilen bir devlet ve toplum yaratmalıydı. Böyle bir devlet yaratma girişimiyle İslamcı hareketlere katıldılar çünkü onların görüşünce FKÖ [Filistin Kurtuluş Örgütü] İsrail'le fazla yakın ilişkiler içerisindeydi ve Yaser Arafat ve grubunun yozlaşması ve gücü tekellerinde tutma yöntemleri, onların taleplerinin kurumsal olarak dile getirilmesini imkânsız kılıyordu.

Normal yaşamı aşırı derecede zorlaştıran çeşitli faktörler göz önünde bulundurulduğunda, düzgün bir hayat yaşamak isteyen bir kişinin sürekli kazık atmak ve güç uzlaşmalar yapmak zorunda kalması, şayet yapabilse bile, ancak dengesiz olarak açıklanabilecek davranış biçimlerine yol açar. Bu da diğer kişilerle ilişkilerde ve hatta kişinin kendisiyle olan ilişkisinde geri tepmelere yol açar. Kişi bir gün iyimser olabilir, ertesi günse kötümser. Bireyler genellikle karar alma yetisine sahip değildirler ve şizofren bir şekilde aynı anda hem iyimser hem de kötümserdirler. Aynı zamanda hem iyimser hem de kötümser olarak, insan-

lar Filistinli bir romancının kullandığı alaycı jargondaki gibi 'kötiyimser' (peptimist) olurlar.[67] Trajedi o kadar saçma bir hal alır ki dehşetli bir komediye dönüşebilir. Çekilen ıstırabın farkında olma, hem bazı Filistinlilerin hem de bazı İsrailliilerin 'pervasız' bir tavır takınmalarına yol açabilir. Her yeni ölümün iki tarafı da daha radikalleştirdiği ve intikamın, tarafların birbirleriyle ilişkisine hükmeden acımasız kanun olduğu bir durumdan çıkış yolunun mümkün olmadığını düşünmeye başlarlar.

11 Eylül 2001'in ve bunun uzantısı olarak el-Kaide'nin Amerika Birleşik Devletleri'nin merkezinde giriştiği eylemlerin ardından işler daha da kötüye gitti. Politik olarak, Şaron'un muhafazakâr hükümeti Amerika Birleşik Devletleri'nin muhafazakâr hükümetini Filistin'in işgale karşı verdiği kavganın terörizmden başka bir şey olmadığına ve onlarla dünya barışını tehdit eden eşit derecede terörist yöntemlerle savaşılması gerektiğine ikna etti. Bu askerî dengenin yönünü daha da çok İsrail'den yana ve Filistinlilere karşı değiştirdi. Fakat sorunun özü değişmedi ve yeni tehdit şu ki Hamas ya da İslami Cihad gibi hareketlerin başı kesildiğinde, yeni küçük eylemci gruplar ortaya çıkar ve onlarla hiçbir merkezi diyalog imkânı olamaz. Sonuç olarak, bu 'terörist' grupların birkaç üyesini temizlemek uğruna, İsrail ordusunun Filistin sivil toplumuna yönelttiği baskıcı, saldırgan eylemlerle hiçbir zaman barış tesis edilemez. İsrail ordusunun 'öbür tarafın muhtemel saldırısına karşı önceden saldırma' tavrı, diyalogun artık mümkün olmadığı bir durum karşısında, radikal grupları teşvik eden ve Filistinlilerin gözünde onları meşru kılan bir ideolojiye hizmet eder.

korku ve korkunun üstesinden gelmek

Yeni kurulmuş İsrail hükümetiyle ilk Filistin neslinin ilişkisi korkuya dayanıyordu. Somut topluluklar, İsrailliilerden kaçınmayı bir dayanışma ilkesine dönüştürdüler. Onların az çok geleneksel mantıkları İsrailliileri, baskı kapasiteleri üstünlükleriyle orantılı olan, heybetli varlıklar olarak tanımladı. Filistinliler için, Arap kardeşleriyle ve Nasır tarafından vaaz edilen pan-Arapçılıkla özdeşleşerek, saygınlıklarını korumak mümkündü. Bu şekildeki bir Arap dayanışması genellikle ifadesini, tutarsız şiddette ve İsrail'i ve Batı'yı sözlü itham etmede buluyordu ve bunun artık Filistin toplumunda ve hatta Arap dünyasında hiç-

bir güvenilirliği kalmadı. Arap hükümetleri ülkelerine gelen Filistinlileri memnuniyetle karşılayacakları yerde Filistin hareketini mümkün mertebe bastırdılar ve zayıflattılar. 1960'larda bir Arap ulusundan bahsetmenin cazibesinin bir anlamı olabilecekken şimdi bu, içeriğini kaybetti. İşte bu yüzden İsrail'in hegemonyasına karşı verilen mücadelede İslam, referans noktası oldu, her ne kadar 'İslam' sözcüğünün bir milliyetçilik unsuru içerdiği inkâr edilemese de. Bununla birlikte, İbrani devletine ve onun ordusuna duyulan korku, bir zamanlar Arap dünyasına yapılan simgesel bir göndermeye dayandırılan bir itibar duygusuyla birleştirilmişti. Bu dünyanın ömrü doldu ve artık o, itibar kaynağı olamaz. Cemaat duyguları zayıfladıkça ve Arap kavramı kayboldukça, Filistinli *şebâb*'ın (gençlerin) korku duygusu da kaybolmakta. Bir zamanlar İsrail ordusundan korkuyordu çünkü yetişkinler onu hem Avrupa kökenli hem de simgesel olarak yenilmez sömürgeci bir güç olarak görüyorlardı. Dünyanın her tarafından gelen bir sürü Yahudi göçmenin bu 'Avrupalı' medeniyetin bir parçası haline gelmesi gerçeği, onun 'insanı huşu içinde bırakan' saygınlığını yıktı. Aynı zamanda Filistin toplumunda cemaat bağlarının zayıflaması ve gençliğin zihniyetinin modernleşmesi, İsrail ordusunun daha az dehşetli görünmesine yol açtı. Aykırı kanısal olarak, tam da İsrail'in askerî gücünün büyümekte olduğu bir zamanda korku azaldı.

İlk savaşlarına ergenlik çağında katılan ve ebeveynleri tarafından ne kontrol edilebilen ne de disiplin altına alınabilen genç insanlar için, sanki gözlerinin önünden bir perde kaldırıldı. Tozlu sokaklarda kendilerini sıklıkla silah yağmuruna tutan ağır silahlarla donatılmış askerlerle çatıştıklarında korkmamayı öğrendiler. Askerleri makineli tüfek sahasına çekme ümidiyle onlara taş fırlatarak kışkırttılar. Filistinliler için yaşam, İsrailliler ya da Batılılar için ifade ettiği anlama sahip değildi. Yaşam planları aynı şekilde belirlenmemişti. Son on yıl boyunca yaşam standartlarındaki sürekli düşüş, küçük bir azınlığın becerebildiği gibi ülkeyi terk edemedikleri takdirde, kaderlerinde bir iyileşmenin asılsız olduğu anlamına geliyordu. Geleceğe dair herhangi bir planlarının olmaması, cemaat yapısının yetersizliği, genç erkek çocuklara ebeveynlerinin söz geçirememesi, geleceğe dair herhangi bir olumlu öngörünün yokluğu, topraklarının her yerinde varlığını gösteren bir İsrail tarafından hissettirilen dayanılmaz

küçük düşürülme duygusunu daha da arttırdı.[68]

Şebab (gençler) İsrail ordusundan korkmayı bırakır bırakmaz karşılıklı meydan okuma başladı. İsrailli askerler, genç erkekleri Filistin kamplarında ya da şehirlerde takip ederek bu meydan okumaya karşılık verdiler. Gençler sadece kendi korkularını yenmeye çalışmıyorlardı fakat aynı zamanda kendilerinden güçlü düşmanlarını korkutarak durumu simgesel olarak tersine çevirmeye çalışıyorlardı. Dünyanın en iyi donanımlı ordularından biri olan bu ordunun gelişmiş silahlarına karşı genç erkeklerin kullandıkları silah, üç atomlu triperoksitten yapılmış ucuz patlayıcılardı. Bunlar kolaylıkla yapılırlar fakat aşırı derecede patlayıcıdırlar. Hamas'ın düzinelerce genç üyesi onları yaparken yaşamlarını yitirdiler. Kullanılan malzemelerin kalitesine göre, bir kemer patlayıcının toplam maliyeti 1,500 dolar ile 4,300 dolar arasında tahmin edilmekte.[69] İşgal edilmiş Topraklara Thasal'ı yerleştirmenin maliyetinin yanında bu gülünç bir rakam.

Gündelik yaşamlarına ilişkin sorunlar yüzünden çıkan çatışmalarda ölebilecekleri korkusunu yenmiş olarak, genç Filistinliler sıklıkla 'Yahudilerin' yani İsrailli askerlerin 'ödlek' olduklarını vurgularlar. Bu, askerî gücün İsrail tarafında olduğu ve Filistin tarafının zayıf olduğu bir durumun simgeciliğini tersine çevirmeye çabalayan bir meydan okuma eylemidir. Korkunun yokluğu, Tanrı'nın kendi tarafında olduğuna inananların kendilerini kahramanca hissetmelerine neden olur ve kaybedecek çok az şeyleri olduğundan onları düşmana meydan okumaya daha da hevesli yapar: Maddi değeri olan bir eşyaları yoktur, modernliğin faydalarına erişim imkânları yoktur ve gurur duyguları ve saygınlıkları yoktur.

Filistinlilerin peşini bırakmayan bir korku adlarının İsrail casusu olarak çıkmasıdır. Casus olmak bir utanç kaynağıdır ve casusluk yapıldığı hakkmdaki en ufak bir şüphe ölüme götürebilir. İsrail istihbarat servislerine bilgi veren kişi olmak, başka pek bir şansı olmayan pek çok kişiyi bekleyen bir kaderdir ve gitgide daha ümitsiz hale gelen bir ekonomik ortamda onlara gelirlerini arttırma fırsatı verir. Şayet duyulursa, ilgili kişi şerefini kaybeder. 'Casus' öldürülür ya da dışlanır. Bu yüzden teşhis edilmekten kaçınması gerekir. Yaptığının öğrenilmesi korkusu, yaptığının aksine vatanseverliğini kanıtlamaya çalışırken, onu şehit olarak ölümü seçmeye götürebilir.

Bu şizofren mantık toplumun farklı kesimlerinde farklı biçimler de alabilir. Feragat mantığı adına şehit olarak ölme ümidiyle Hamas ya da İslami Cihad gibi örgütlere katılanlar vardır. Yakınları ve Filistin toplumunun büyük çoğunluğu tarafından onlara saygı duyulur çünkü onlar kahraman olarak görülürler. Berlin Duvarı yıkılmadan önce iki kutuplu bir dünyanın varlığı, Filistinlilerin, en azından kuramsal olarak Doğu Bloku'nun sempatisinden yararlanabilecekleri anlamına geliyordu ve hatta Amerika bile İsrail'e böyle koşulsuz bir destek vermedi. Duvar yıkıldığından beri, uluslararası durum İsrail'in lehine değişti ve Filistinliler bunu haksızlığın ve kısmen Amerika'nın öncülüğündeki Batı'nın adaletsizliğinin bir başka kanıtı olarak görüyorlar. Şehitlerine hürmet ettiklerinde, böylece toplumun tümüne vekâleten hürmet etmiş oluyorlar; bunu kısmen Batı'ya, daha genel olarak da Batı'nın hâkim olduğu dünya düzenine muhalefetlerini göstermek için yapıyorlar. Toplum, şehidin dünyayla bağlarını koparmayı seçmesini ve yas tutanların hem onun tercihini onaylamalarını hem de topluca onun peşinden gitmeyi reddedişlerini gösterme yoluyla dünyanın kötü taraflarını açığa vurarak, simgesel olarak birleştiriliyor.

Filistin davasına feragat ve sadakat mantığı çok farklı bir mantık olan egotizm ve çılgınca atomlara ayırmayla karşılaştırılırsa, tamamen zıt oldukları görülür. Herkes kendi çıkarları ve ailesinin çıkarları için hareket eder. Resmi olmayan ekonomideki çeşitli ilişki ağları Filistin rejiminin resmi üyelerinin, polisinin, istihbarat servislerinin ve aracı ya da üst hiyerarşidekilerin kontrolündedir. Herkes, isteyerek ya da istemeyerek, bu organize yozlaşmışlığa bulaşmıştır ve bu da şahısları ekonomik seviyede birbirleriyle anlaşmazlığa götürür. İş ahlâkına aykırı rekabet, en fakirleri eskiden olduğundan daha kötü bir duruma maruz bırakır. Hamas gibi örgütler, saygınlıklarını ve itibarlarını büyük ölçüde fakirlere yaptıkları yardımlara borçludurlar. Bir yanda, ölümle sonuçlanan bir bağlılık mantığı vardır, diğer yanda para için her şeyi sömüren doymak bilmez bir iştah ki, hayatta kalmayı garantilemek için egotizminin kazançlarını aile ve arkadaşlarıyla paylaşarak İsrail hâkimiyetinin ve özerk Otoritenin kullandıkları yozlaştırma mekanizmaların aynılarını kullanır.

Birinci ve ikinci İntifada arasındaki dönemde, gençliğin durumu özel bir nedenden ötürü daha da trajik hale geldi. İsrail'in

bakış açısına göre Filistin Otoritesi teröristleri ve onların örgütlerini kontrol etmek için yeterince çaba sarf etmiyordu. Filistin'in bakış açısına göre, Otorite 1993'de Oslo Anlaşması'nı imzaladığından ikinci İntifada hücumuna kadar geçen sürede sivil toplumu İsrail adına bastıran aracı haline geldi. Hâkim duygu, Filistinli güçlerin, tutuklamalar yaparak, insanları döverek ve sürekli insanların gündelik yaşamlarına karışarak İsrail'in kirli işlerini onun yerine yaptığı şeklindeydi.[70]

İsrail tarafında çok kuvvetli olan izlenim, Filistin Otoritesi'nin yeterli çaba göstermediği, terörizmin onun koruyuculuğu altında geliştiği ve onunla ortaklık içinde olduğu yönündeydi. Yeni devletin toplumu temsil etmesi gerekirdi fakat hükümetin nepotistik yapısı onu İsrail kadar baskıcı yaptı ve 'yaşlı adam'ın (Yaser Arafat) kendi kişisel gücünü yürürlüğe koyarak sivil topluma aldırış etmemesine izin verdi. Halkın tam anlamıyla gözü açılmıştı. Filistin toplumunun ekonomik çöküşü ve kitlelerin sürekli kötüleşen yaşam koşulları ağızda acı bir tat bıraktı. İkinci İntifada sadece İsrail'in hegemonyasına meydan okuma değildi; ayrıca, genç nesillerin siyaset yapmasına izin vererek gerçek bir toplum kurmaya çalışmadığı için Filistin gençliğinin Filistin Otoritesi'nin beceriksizliğine karşı protestosuydu. Bu, Filistin Otoritesi'ni toplum üzerindeki kontrolünü gevşetmeye ve baskı uygulama işini İsraillilere devretmeye zorladı. Bu bir süreliğine Filistin toplumunun kendi içindeki ilişkilerini vuzuha kavuşturdu. Ayrıca İsrail'in birçok Filistinliyi normal gündelik yaşamdan mahrum etmesi sonucu, baskıya karşı verilecek yegâne uygun cevap olarak şahadetin peşinde koşan radikal grupların ve kişilerin itibarının arttığı bir ortamda, İsrail ordusuyla Filistin gençliğini karşı karşıya getirerek, Filistin Otoritesi'ni (özellikle Yaser Arafat'ı) toplumun geri kalanından izole etti. Arafat'ın ölümü radikal değişikliklere neden olacak mı? İki tarafta da var olan birbirine karşı kızgınlık, içerleme ve kuşkunun üstesinden gelmek için yapılacak çok şey var.

şehit ve onun yaşadığı tecrübe

'Canlı bombaların' çok büyük bir çoğunluğu Hamas'tan ve az sayıda da İslami Cihad'tandır. Bazıları FKÖ'nün çeşitli kollarına bağlıdır. Hamas İslamcı bir grup ve eylemlerinin çoğu eğitsel, kültürel ve sosyal bir tabiata sahip.[71] Ayrıca İzzeddin el-Kassam

Birlikleri olarak bilinen bir askerî kanadı da var. Hamas orijinal olarak eylemci FKÖ'ye muhalif bir grup fikrinden hoşlanan İsrail'in teşvikiyle kuruldu. Hamas bir zamanlar Müslüman Kardeşler hareketinin bir parçasıydı fakat giderek ondan uzaklaştı.

1993 Nisan'ı ile 1998 Ekim sonu arasında İsrail'de 22 saldırı olduğu bildirildi.[72] Bu saldırılardan sorumlu olanların üç-çeyreği mülteci kamplarında yaşıyorlardı ve ebeveynleri ya da onların ebeveynleri 1948'de evlerini terk etmişlerdi. Ortalama on kişiden oluşan büyük ailelerden geliyorlardı. İçlerinde evli olmayan bir sürü genç erkek, işleri olsun olmasın, ebeveynleriyle yaşıyorlardı. Dördü evliydi ve çocukları vardı. Onlar da ebeveynleriyle yaşıyorlardı.[73]

Bütün canlı bombalar fakir değiller. Epeyce bir kısmı mülteci değil. Genellikle eğitim düzeyleriyle profesyonel eylemleri arasında belirgin bir fark var. Filistin ekonomisinin İsrail'e bağımlılığı onları kırılgan yapıyor: Eğitimleriyle orantılı iş başvuruları reddediliyor çünkü bu işler İsraillilere ya da terörizm şüphesi uyandırmayan başka uluslardan olanlara veriliyor. İkinci İntifada'ya zemin hazırlayan dönemde sadece iki saldırı evli adamlar tarafından gerçekleştirildi.[74] Bunlardan biri, Kadir Geymat, İsrail'de çalışıyordu. Enver Sukar, İslami Cihad üyesiydi, Gazze'de yaşıyordu ve İsrail hapishanelerinde on bir ay, Filistin Otoritesi'nin hapishanelerinde bir ay yattı. Diğer intihar bombacıları bekâr ve gençtiler –18'le 27 yaş arasında– ve hiçbir aile sorumlulukları yoktu.

İsrail güvenlik kaynaklarına göre Filistinliler 1993'le 2000 yılları arasında 42 intihar saldırısı gerçekleştirdiler. Ocak 2001 ile 5 Nisan 2002 tarihleri arasında bu sayı 64'dü.[75] Bu artış, Şaron hükümetinin baskıcı politikalarıyla ve FKÖ'nün artık İbrani devleti tarafından bir ortak olarak görülmediği duygusunun artmasıyla açıklanabilir. Dönemsel olarak şahadete gösterilen rağbet de ek bir faktördü ve ölü şehitler yeni şehitler için örnek oluşturdular. Yeni olan şey, birkaç kadının katılımıydı –bugüne kadar üçten fazla. İntihar bombacıları Filistin toplumunun temsilcileri gibi hareket ettiler fakat Filistin Otoritesi'nin onayına sahip değillerdi çünkü onlar, FKÖ'ye halk desteği vermediklerini, kendilerinin İsrail baskısına karşı yegâne Filistinli kurumsal siper olduklarını gerekçe olarak gösteriyorlardı.[76]

İkinci İntifada'nın intihar bombacıları için ortak bir portre söz

konusu değil. Bu işin içindeki Filistinliler farklı geçmişlere sahiptiler, farklı zümrelere mensuptular ve değişik yaşlardaydılar. Nasra Hasan'a göre, intihar saldırılarına bulaşmış 150 civarında insanın hiç birisinin intihara eğilimli bir sicili yoktu.[77] Hiç birisi kara cahil değildi, acınacak kadar yoksul değildi ya da çevresi nedeniyle morali bozuk değildi. Birçoğu orta sınıfa mensuptu ve kaçak yaşayanlar dışındakilerin maaşlı işleri vardı. Hatta bazıları işsizlik oranının aşırı derecede yüksek olduğu Gazze Şeridi'nde çalışıyorlardı. Dindardılar ve çoğunun sakalı vardı. Çok çeşitli insanlar vardı, sanki İsrail hükümetine olan kızgınlık, orta sınıfın kişisel güvenlik kaygılarından daha ağır basıyor gibiydi.

Canlı bombalar çoğunlukla Hamas'a ya da İslami Cihad'a bağlıydılar. Kendileri öldüklerinde, bu örgütlerin, Suudi Arabistan'ın yardımıyla, ailelerine bakacaklarını biliyorlardı. Ailelerinin eline üç binle beş bin dolar arası para geçerdi. Çoğu eylemci örgütün geliri Filistin diasporasından ve Körfez devletlerinden gelmektedir. İran'ın yılda 20 ile 30 milyon dolar arasında bir bağışta bulunduğu tahmin ediliyor. Bazı hayırsever İslami kurumlar da bağışta bulunuyor gibiler. Kasım 2001'de Bush yönetimi Hamas'ı terörist örgüt listesine ekledi. Aralık 2001'de Amerika Birleşik Devletleri, Amerika'daki en büyük İslami hayırsever kurum olan Kutsal Toprak Vakfını, Hamas'ı finanse etmekle suçladıktan sonra, vakfın varlıklarına el koydu.[78]

İntihar bombacılarının hepsi eylemci gruplar tarafından desteklenmiyorlardı. Davut Ali gibi bazılarının hiçbir örgüte bağlı olmadıkları gözüküyor. O, 46 yaşında bir aile reisiydi ve erkek kardeşine göre, düzenli olarak camiye giderdi fakat daha önce politikayla hiçbir ilişkisi olmamıştı.[79] Yine de gerçek şu ki ezici bir çoğunluk bir örgüte bağlıdır. Genç adam şehit olmaya hazırlanırken tecrübeli bir grup üyesinin gözetimi altındadır. Bombalamanın gerçekleşmesinden önceki hafta boyunca Kuran, özellikle de *cihad*'ı çağrıştıran *sureler* dikkatlice ve devamlı olarak okunur. Meşum gün yaklaştıkça, gözetim ve denetim sıkılaştırılır. Yazılı bir vasiyet ve şehit adayının eylemlerini açıkladığı bir video da ayinin parçalarıdırlar.

Hamas ve İslami Cihad gibi örgütler genç Filistinliler arasında bu dayanışma bağlarını nasıl yaratırlar? Cemaatçi bağlara mı güvenirler yoksa yeni bağlar mı oluştururlar? Yerel ya da bölgesel dayanışma biçimlerinin yahut bir kabile ya da hizip üyeliği-

nin, *şebab*'ı oluşturan farklı gruplarda rol oynadıkları inkâr edilemez. Fakat gördüğümüz gibi, İsrail işgalinin yarattığı güçlükler ve Filistin Otoritesi'nin otoriterliği ve nepotizmi tarafından dayatılan yaşam koşulları, bu yeni dayanışma biçiminin büyüme zeminini oluştururlar. Aslında yarı-savaş durumundaki bir toplumda yaşamak (birinci İntifada), barışın olmadığı bir toplumda yaşamak (1993 Oslo Anlaşması'nı takip eden dönem) ve daha sonra da askerî olarak karşılaştırılamayacak kadar güçlü olan ve uluslar arası olarak da tek Batılı süper güç olan Amerika Birleşik Devletleri tarafından desteklenen bir İsrail ordusuyla açık bir savaş durumunda olan bir toplumda yaşamak (1993'de ikinci İntifada başladığından beri), Filistin toplumunda olduğu kadar onun Batılı diasporalarmda da dayanışmayı daha trajik ve daha kuvvetli kılar.

kişisel bir karar

Her ne kadar Hamas ve İslami Cihad müstakbel şehitleri bulup üye kaydetse de, talebin aşağıdan geldiği de bir gerçektir. Bu örgütlerin öncesinde yaptıkları bir baskı yoktur ve kan dökülürken –özellikle ikinci İntifada'da– şehit olmayı isteyenlerin sayısı, onlara olan ihtiyacın çok daha üstündeydi. 'Canlı Bomba' görüngüsünün örgütsel bir boyutu olduğu yadsınamaz fakat kişisel ve gayet bireysel bir kararla ilişkili olan antropolojik boyutu da en az diğeri kadar önemlidir. Şehitlerin kendileri daima böyle söylüyorlar. Vasiyetnamelerinde, videokasetlerinde ve yazdıkları notlarda, genellikle kararlarının kişisel tabiatını hissettirirler. Enver Sukar demişti ki: 'Bu dünyada şehit olmak benim kararım çünkü bizim şehit olmamız Tanrı'nın hoşuna gider. Ümit ederim ki O bana bu iyi kaderi verecek.'[80]

Modern şahadetin bu özelliği onu feda edilen kurbandan farklı kılar. Modern şahadetin içinde ego vardır. Modern şehit, Meksika'nın Aztek geleneğinde olduğu gibi, uyuşturucu maddelere başvurarak ya da telkin ve yönlendirmenin ayin hale gelmiş teknikleri sayesinde 'rızası'nın alındığı, gözden çıkarılmış bir kurban değildir.[81] Hamas ve İslami Cihad gibi örgütlerin, adayları manipüle ettiklerini göz ardı edemesek de bunu ancak adaylar kararlarını aldıktan sonra yaparlar. Şayet Filistin toplumunun modernliğini anlamak istiyorsak bu nokta can alıcıdır. Hemen hemen hiç bir vakada, müstakbel şehit kutsal bir ölümü kucak-

laması için ailesi ya da toplum tarafından teşvik edilmez. Çoğunlukla bunu onların isteklerine karşı gelerek, haberleri olmadan ve bireysel bir kararın sonucu olarak yapar. Bu fert olma durumu ulusallık amacından ayrılmazdır. Şehit adayı ölmek için çabalar çünkü özerk bir toplulukta bir birey olma dileğinin bu yaşamda gerçekleşemeyeceği bir dünyada yaşamaktadır.

İşin dinsel boyutu bu durumu haklı çıkarmaya hizmet eder. İslam adına hareket ettiği için, İntifada, yaşamları tehlikeye atmak için gereken kaynakları bulabilir. Şehidin gıpta edilen ödülü, Allah'la olmanın büyük mutluluğudur. 'Allah yolunda' ölenlere Cennetin kapıları açıktır. Mücadelelerine kesin bir anlam vererek ve onu dine merkez yaparak, savaşçılar ölüme dair endişelerini yenerler ve hissi manada, şimdiden Seçilmiş Olanlarla birliktedirler. O zaman kutsal davalarına hizmet etmek için ne pahasına olursa olsun ölmek için çabalarlar.

Caféler ya da diskotekler başlıca hedeflerdir çünkü oralarda gizlice izlenme olayı yerleşimlerde olduğu kadar sıkı değildir ve aynı zamanda buralar genç İsraillilerin eğlenmek ve hoşça vakit geçirmek için gittikleri yerlerdir. Şehitlerin gözünde onlar, kendilerinin dışlandığı kutlamalara katılarak, ebeveynlerinin hileli işlerine ortak olurlar. Kendilerine modernliğin faydalarından istifade etme şansı tanımayan kişilerin eğlendiklerini görmekten duydukları acı, onların bağnaz İslam görüşlerini kuvvetlendirir. Yabancı gazeteciler tarafından işaret edilen ümitsizliğin yokluğuna, içinde bulunulan şartlar açısından bakılmalıdır: Şehid'in bağlılığı, daha önce hissettiği ümitsizliği yenmesine yardım eder. Ölüme bağlılığı kuvvetlendikçe, öznenin kendine güveni artar ve başkalarına ihtiyaç duymaz. Son adımı atmasını sağlayan şey nefret ile ümitsizliğin karışımıdır. Psikiyatrlar, nefretten ve hareket etme sosyal kabiliyetinden çok, ümitsizlik veren boyuta karşı uyanıktırlar.[82] Ama yine de kutsal bir şekilde ölme kararının, üzüntü hissini aşmakla olduğu kadar onu saklamakla da ilişkisi vardır.

Bu ölme ve düşmanı öldürme isteğinin başlıca özelliklerinden biri, sonsuz bir düşmanlık duygusu, savaşın hiç bitmeyeceği duygusudur. Gelecek yoktur. Geleceğin şimdiki durumdan daha kötü olacağı, şimdiki durumun da geçmişten daha kötü olduğu tahayyülüyle kolektif bir hafıza yeniden oluşturulmaktadır. Bu nedenle birinci İntifada'ya katılanlar şimdi onu, geçmişten her

bakımdan daha kasvetli olan şimdiki durumla karşılaştırdıklarında, altın çağ olarak görmektedirler. Durumun düzeleceğine inanmışlardı, İsrail'le süren uzun yıpratma savaşının oldukça ihtimal dışı bıraktığı yeni bir saygınlığa kavuşacaklarına inanmışlardı. Şahadet daha parlak bir gelecek vaat etti. O artık daha iyi bir geleceğin habercisi değil. O, daha gelişmiş, daha güçlü ve daha zengin olan ve aynı anda hem simgesel hem de gerçek olan bir yüzleştirmenin tüm yönlerini kontrol eden bir İsrail toplumunun dayattığı aşağılanmaya bir cevap. İsrail'in hâkimiyetinden kurtulan tek unsur ölümdür. Filistinli şehitlerin ana motiflerinden biri kendi üstünlüklerinin, ölmek istemelerinde olduğu iddiasıdır, oysa İsrailli düşmanları yaşama ne pahasına olursa olsun sıkıca sarılırlar ve böylece, en azından bu bakımdan, Filistinlilerden aşağı olduklarını sergilerler. Yaşamlarını, hiçbir kurtuluş yolu olmadığı gerçeğinin bilincinde tehlikeye atarlar fakat ümitsizliklerini, bir vahiy durumunu hayal ederek yenerler: sürekli olarak kendilerinin saldırılarından korkarak yaşayan fakat kendilerinin onlardan hiç korkmadığı insanlarla bir yüzleşmede öldürülmek ve mümkün olduğunca çok sayıda düşmanı öldürmek. Böylece, İsrail ordusunun daimi varlığına rağmen, onurlarına ve gururlarına dokunulmamış olduğunu kanıtlayabilirler. Kendilerini gündelik yaşamlarında aciz hissettikleri için ölümde çok güçlü hale gelirler çünkü davanın ihtiyaçlarını karşılamak üzere yeniden düzenlenmiş ve yeniden yorumlanmış bir İslam'a başvurarak ölümü kutsallaştırabilirler.[83] İslami örgütler adayları şahadet için eğitirler fakat bunun öncüsü değillerdir. Kesinlikle bu genç insanları manipüle ederler fakat bu gençler gönüllüdür.

Şahadet Filistin toplumunda bir başka işe daha hizmet eder. Gündelik yaşamlarını, insanların kendilerini kirlenmiş hissetmelerine neden olan 'zırva işler' tanımlar. Karaborsa, kaçakçılık, tehlikeli işler ve adi suçlar ya da düşmanın istihbarat servisleriyle utanç verici bir işbirliği, onların kendilerini Cezayir'deki *trabendistalar* (kaçakçılar) yahut yaşam standartları ekonomik anlamda düşen sosyal anlamda da küçük düşürülmüş olan 'reddedilmiş' genç İranlılar (*mustad'ifin*) gibi hissetmelerine neden olur. Dinsel bir mantık, bu içselleştirilmiş saygınlığını kaybetme duygusunu, şehit olarak ölmek suretiyle bir günah ve kurtulma ihtimali hissine dönüştürür. İçinden çıkamayacakları bir duruma mecbur edildikleri için suçluluk duyarlar, özellikle de, en

azından şimdilik, arkadaşlık ya da akrabalık bağları olan İsrail'deki ve Lübnan'daki Filistin diasporasının üyeleri karşılaştırılamayacak kadar mutlu ve zengin bir yaşam sürerlerken. Diaspora üyeleri temel ihtiyaç malzemelerinin kıtlığından dolayı eziyet çekmezler ve bu durum Filistin'in içinde yaşayanlar için büyük bir kızgınlık ve gücenmeye neden olur çünkü bu durum Batı'ya göç edenleri etkilemez. Ölüm, şehitlerin dış dünyaya geçiş imkânını temin edemese de, Cennet'in kapılarını açan fevkalade bir şehitlikle onların manevi bekâretlerini yeniden elde etmelerini ve günahlarının silinmesini sağlar. Evliyalık mertebesine ulaşmalarını sağlayan bir ölüm onları gündelik utançlarından kurtarır. Sınıf atlama, tüketiciliğe dayanan bir modernliğe erişme ve kendini ifade etme gibi bireysel emeller, Allah'ın emirleriyle bir olma amacına dönüşür. Tek niyetleri, Tanrı'nın yüce davasına destek vermek için kendi arzularını aşmaktır. Allah'a hizmet ederken ölmek, kendi kişisel çıkarlarını aşmayı, sosyal olarak kendini ifade etmeye bile ön ayak olamayan bir bireyselliğin acısını dindirmeyi ve gündelik adaletsizliğin ıstırabını azaltmayı mümkün kılar. İsraillilerin küstah varlıkları ve Filistin Otoritesi temsilcilerinin utanmaz yolsuzluklarıyla birlikte *şebâb*'ın (gençlerin) yaşamını ümitsizliğe çevirirler. Ölüm onların bu yaşamda gerçekleştirilemeyecek, fakat şayet şehit adayı eyleminin gerektirdiği iyi niyetle hareket etmeyi başarabilirse, gelecek yaşamda muhtemelen gerçekleşebilecek bir modernliği desteklemelerini sağlar. Yeni-riyazet de (din uğruna dünya zevklerini feda etme) burada rol oynar. Din, dünyadan vazgeçmeyi haklı çıkarmaya yardım eder ki *şebâb*, politik ve ekonomik durumu kapsayan o dünyadan, gündelik yaşantısında, öznel anlamda, zaten vazgeçmiştir. Şehitler, maddi anlamda hep dışlandıkları fakat psikolojik olarak ilişki kurdukları bir modernlikten vazgeçerler.

Aksini savunan kolaycı iddialara rağmen, şehidin Cennet'e gitme arzusunu belirleyen şey, *hûriler*'in (Cennet'in şeffaf ve haz ve keyif veren bakireleri) varlığı değildir. Geleneksel Müslüman tahayyülü, bekâretleri daima yenilenen ve görevleri, müminlerin artık dünyadaki ekonomik pozisyonlarıyla sınırlı olmayan cinsel ihtiyaçlarını gidermek olan bu tensel kadınların büyülü varlığından haz etti. Müslüman toplumların modernizasyonu, müminlerin görüşünce Müslümanları baştan çıkarmak ve azdırmak için

tasarlanmış Batılı hedonizmi reddetmeyi gerektiren bir bağnazlığa yol açtı. Batı'nın ahlakı bozuk cinselliğinin reddedilmesi, onun Allah'ın yolunda olanları baştan çıkarma ve ahlakını bozma kabiliyetini etkisiz hale getirmenin bir yoludur. Bu yeni-riyazetin bir diğer amacı da, Batılılarla eşit şartlarda olmak isteyen fakat fakirlikten ve modernliğe olumlu anlamda erişme imkânının olmadığı yerlerde yaşamaktan dolayı bunu gerçekleştiremeyen Müslümanlara ortak bir kimlik vermektir. Batılı cinselliği dikkati çeken bir şekilde reddetmeleri, kendi arzularını kontrol etmelerini ve maddiyata ve nefse ilişkin amaçlarını kısıtlamalarını sağlar. Allah'ın yolunda olanlar cinselliği ve tüketiciliği reddedişlerini, kendi avantajlarına çevirebilirler; şöyle ki onların içselleştirilmiş disiplinleri ve hedonizmi açık bir şekilde reddedişleri, tamamen dinsel bir kimlik edinmelerini sağlar ve bu kimlik idealleştirilebilir çünkü Batılı baştan çıkarıcıların sunduğu sağlıksız ve şeytani cazibelere karşı koyar. Bu 'cazibelere' gerçek yaşamda genellikle ulaşamamaları, onları daha da sağlıksız yapar.

Kesin ve açık olarak bağlılık yeminini yapar yapmaz ve örgütünde çıraklığa başlar başlamaz, şehit adayı bir anlamda artık ölüdür ve durumunu ölüm-sonrası yaşar. Ayrılma noktasına gelmiştir, dünyada ona kalan vakti sanki kurtuluşunu bekliyormuşçasına yaşar. Şayet kuşkular besliyorsa, uzmanlar (İran'da Besîc'in mollaları, Hamas'ın iki üyesi), onun görevinden vazgeçmesine neden olabilecek kuşku barındıran inancını sağlamlaştırmaya çalışırlar. O zaman o, 'yaşayan şehit' (*şehîd el-hayy*) olur.[84] Oruç tutar, belli duaları okur, kendini Kuran'a verir daha önce gücendirdiklerinden af diler.

Normal bir yaşama dönme ya da ölme kararından vazgeçme ihtimalinin olduğu bu kritik dönemde örgüt onun gündelik yaşamı hatırlayacağı bir ruh haline girmemesini sağlamalıdır. Onun, bu dünyanın fani mal mülküne sıkıca tutunmuş bir yaşamın önemsiz tasalarını 'aşması' için her şey yapılır. Ebediyeti kucaklamak üzere olduğu duygusu içerisindedir. Örgüt onu bu bilinçaltıyla algılanan halde tutma konusunda dikkatlidir. Örgüt üyeleri onun şanlı şerefli seleflerinden bahsederler: Peygamber'in yandaşlarından, ya da daha da yakına gelirsek, şahadeti daha önce başarmış ve onu Cennet'e girmeden önce göğün en üst katında karşılayacak olan genç adamlardan.

Şehidin seçtiği ölüm biçimi, ölme kararının büyük ölçüde

çağdaş faktörlerden etkilendiğini gösterir. Patlayıcılarla yüklü olarak, binlerce parçaya ayrılacak ve böylece her biri farklı bir statü verilmiş olarak yerleşimler tarafından parçalara ayrılan Filistin topraklarının görüntüsünü taklit edecektir. Bedeni binlerce parçaya ayrılıp paramparça olacak olsa da, şahadet, onu bozulmamış, sağlam haline getirecektir, tıpkı kafasında idealize ettiği Filistin gibi. Parçalara ayrılmış bir bedenden kurtularak, günahlarını silecek ve ona bu dünyada reddedilen şeyi verecek daha yüksek bir bütünlük elde eder: statü, bir yaşam, bilinçaltıyla algılanan bir anlam ve tek kelimeyle, gerçek dünyada birleşmiş bir toprak olmaksızın gerçekleşemeyen özerk bir ulusta bir birey olabilme. Kendini uçurduğunda İsraillileri de yanında götürür ve onları kendi ülkesine dayattıkları duruma düşürür. Her Yahudi yerleşimi onun tarafında bir dikendir. Günlük aramalar ve polis baskınları nedeniyle zaten parçalanmayı, bozulmayı ve uzuvlarının bedeninden ayrılmasını yaşamıştır. Bedenini parçalar halinde uçurarak kendini 'ruhanileştirir', dünyadaki yaşamıyla olan tüm bağlarını keser. Ki o dünya, bedeninin mecazi bir uzantısı olarak, kendine ait bir ülke ya da bir anavatana sahip olmanın ne demek olduğunu anlamanın imkânsız olduğu bir yerdi.

Bir ulus-devlet himayesi altında çoktandır birleşmiş olan toplumlarda, bir ülkenin adeta bedenin bir uzantısı olduğunu ve kişinin, ülkesinde dolaşırken bedeninin içinde hissettiği evinde olma duygusunu, çoğu kez unuturuz. Değişen ruh hallerimize rağmen, kimliğimizi nasıl daimi bir şey olarak görüyorsak, bedenlerimizle de öylesine birleşmişizdir. Gerçek bir ülke demek, özerk bir idare demektir, insanın kendi devleti, ulusal kimliğin hatırlatıcısı olan özerk bir organizasyon şekli, yani kendi bedenlerimizin bütünlüğünü andıran homojen bir coğrafyayla ilgili olarak kurulmuş bir olgular topluluğu demektir.

İsrailliler açısından, böyle insanlık dışı bir ölümün dehşeti Filistinlileri daha da çok insanlıktan çıkarır. Ortodoks Yahudilerin duyduğu dehşet daha da büyüktür çünkü onların geleneklerine göre bir ceset Tanrı'ya teslim edilirken tamamen eksiksiz olmalıdır. Umumi yerlerde, genellikle Filistinlilere yapılan baskıyla ilgisi olmayan genç kızlar ya da yaşlılar gibi masum insanların bedenlerini parçalayan patlamalarda, etrafa saçılan kopmuş gövde parçalarını bulmak çok zor hatta imkânsız olduğundan, onları eksiksiz gömmek mümkün değildir. Geleneklere

saygı gösterme konusundaki bu kifayetsizlik, dininin gereklerini yerine getiren Ortodoks Yahudiler için sorun yaratır; sevdiklerinin, dindarlıklarını bile yaralayan haksız bir şekilde ölmeleri onlar için fazladan bir acı sebebidir. Canlı bombaların ölüm aracılığıyla bir kurtuluş eylemi olarak yaşadıkları şey, İsrailliler tarafından savaşı gerektiren bir olay olarak görülür. Şehitlerin insaniyetsizliği kanıtlar ki iyi muameleyi hak etmiyorlar, sorguya çekilirken yedikleri dayakları hak ediyorlar, onlara güvenilemez ve tek etkili çözüm onları İşgal Edilmiş Topraklardan atmaktır.[85]

Şahadet, Öteki'yle lekelenmiş bir ilişkinin simgesi haline gelir, çünkü Öteki'nin ölümü yaşamın kendisinden daha önemli hale gelir. İsrail'in şahadet yoluyla gerçekleştirilen bu öldürmelere yanıtı, hem yerleşimler kurarak hem de silahlı baskı kullanarak İşgal Edilmiş Toprakların nüfusunu arttırmaktır. Bu, Filistinlilerin nefretini ve evinden çıkarılmış olma ve istimlâk edilme duygularını daha da alevlendirir. Şehri kurma kategorisi artık politik değil, fakat nerdeyse kör bir nefrettir. İki taraf da acımasız bir şiddet ve karşı-şiddet kısır döngüsüne yenik düşerler. Eninde sonunda başoyuncular da bundan kaçamazlar çünkü Yunanlı kahraman gibi, kibir tanrıları tarafından kör edilmişlerdir. Bir arada yaşama konusunda anlaşmaya götürecek görüşmeler yapılamaz ve şiddet döngüsü devam eder.

aileyle ve diğerleriyle ilişkiler

Şahadet, müminlere aileleriyle barışma fırsatı tanır. Filistin aileleri, başarısızlığa uğramış modernizasyonları sonucu, büyük gerginlikler yaşarlar. Bütün bu sorunlar aile üzerinde odaklanır ve gençlerle yaşlılar arasında, babalarla oğullar arasında ve akrabaların çeşitli üyeleri arasında sürtüşme kaynağı olurlar. Şahadet bu gerginlikleri sona erdirmek için fırsat verir. Vasiyetnamelerinde müminler saygıda kusur ettikleri herkesten af dilerler. Şahadet ayrıca, İslami örgütler ve Suudi Arabistan tarafından ailelere yapılan yardımlar sayesinde, ailelerin bu dünyada da kazanç elde etmelerini sağlar. Bu fedakârlık Allah'ın aile fertlerinin tarafında olmasını da temin eder. Onlar, oğulları kutsal dava için ölenlere gösterilen tüm saygıyı göreceklerdir. Bu dünyada saygınlığı olmayan önemsiz bir yaşamları olmuştur fakat öbür dünyada bu durum tersine çevrilecektir. Bunun sadece şehide yara-

rı dokunmayacak, aynı zamanda onunla akrabalık bağı olanlar da bundan istifade edeceklerdir.

Öyleyse şehit, eylemiyle yalnızca İsrail'e seslenmiyor. Aynı zamanda tüm Filistinlilere de hitap ediyor. Hayattayken, şehit, saygın bir yaşam hakkı olmayan önemsiz bir bireydi. Dünyadaki en büyük nüfus yoğunluğuna sahip yerlerden biri olan Gazze'ye ya da kamplardan birine atılmış binlerce genç Filistinli gibi, hayatta kalıp kalmamaları kimsenin umurunda değildi. Yaşarken, ne en iyi ihtimalle onların varlığından haberdar bile olmak istemeyen İsrailliler için ve ne de Hamas ya da İslami Cihad'taki İslamcıların yandaşları olmalarından dolayı onları potansiyel bela olarak gören Filistin hükümeti için bir önemleri yoktu.

Şerefli bir ölüm, onları mahkûm edildikleri sıradanlıktan kurtaracak muhteşem bir yoldur. Yaşadıkları mahallede ve toplumda ölümleri düşmana karşı kazanılmış önemli bir simgesel zafer olarak kutlanacak. Onların savaş kıyafetleriyle ve onlara övgü yağdıran yoldaşlarıyla çevrili olarak çekilmiş fotoğraflarını gösteren posterler, öldükleri zaman onları olağanüstü varlıklar haline getirecek. İsrail ve daha da büyük ölçekte tüm dünya onlardan söz edecek. Onların şahadeti sonucu ne kadar çok İsrailli sivil ve asker ölürse o kadar ünlü olacaklar. Yaşam, standart hale gelen ve herkesin zihinsel dayanıklılığını test eden stresli durumlarla yakın ilişkide olduğu zaman bayağılaşır. Gazze Şeridi örneği dokunaklıdır. 45 kilometre uzunluğunda ve 10 kilometre genişliğinde ve kilometre kareye 18 bin kişi düşer. Batı Yakası'na ve İsrail'e geçiş, İsrailliler tarafından sınırlandırıldığı için, nüfusun yüzde 80'den fazlasının Gazze'yi terk etme imkânı yoktur. İşsizlik oranı yüzde 70'in üzerindedir. Bu gençler için ölüm, onları kelimenin tam anlamıyla boğan bu uzamsal ve ekonomik hapsoluştan şerefli bir kaçıştır. Gazze'de dayanılmaz olan sadece kasıtlı aşağılanmanın günlük manzarası değildir fakat ayrıca yaşamın imkânsız olduğu bu kuşatılmış bölgede boğulma duygusudur çünkü küçücük bir bölgede yaşayan, hiç bir meşguliyetleri ya da gelecek şansları olmayan gereğinden çok insan vardır.

şahadetin mahşer'e dair görüşü

Şahadetin mantığı Mahşer'e dair (fr. *apocalyptique*; ing. *apocalyptic*) bir görüşün ortaya çıkmasına neden olabilir. Şehit kutsal bir ölümü kucaklayarak bu dünyayı ardında bırakır çünkü dünyanın sonu yakındır. Bazı Filistinlilere göre, şahadet tüm toplumu kapsayacak biçimde yayıldığında, gelmekte olan vahyin temeli atılmış olacaktır. Bunun eşi bir görüş bazı Yahudi grupları ve Hıristiyan Siyonistlerce de paylaşılmaktadır. Onlar da, Kutsal Kitap'taki kehanetlere uygun zemini hazırlayarak Mesih'in gelişini çabuklaştırmaları gerektiğine inanırlar.

Amerika'daki bazı 'Siyonist Protestanlara' göre belli gerçeklerin Kutsal Kitap'tan gelen bir meşruiyeti vardır. İsrail devletinin kurulması İsa'nın bir daha dünyaya gelişini önceden haber veren bir işaretti. İsrail-Filistin barış süreci, İsa'nın mükemmel olarak vaat edilen gelişinin önünde bir engeldir: Kudüs'ün tümü, Kutsal Kitap'ta ayrıntılarıyla açıklanan teolojik nedenlerden ötürü, İsrail'in himayesi altında olmalıdır. İsrail çok yaşa: onu kutsayanlar çok yaşasın ve onu lanetleyenler lanetlensin. Genel olarak Araplar ve özel olarak da Filistinliler dinsizdirler ve Gog'la Magog'un tarafını temsil ederler. Mutluluk çağının saltanatı yakındır, fakat onun gelmesi için gerekli ön koşul dinsizlerin Mahşer'deki ölüm kalım savaşında soylarının tükenmesi gerektiğidir.[86]

Bazı Hıristiyan Siyonistlere göre İsa'nın gelişinden önce İsa-Karşıtı ortaya çıkacaksa, bazı koşullar yerine getirilmelidir. Bu meâl belli bazı Müslümanların görüşüne yakındır çünkü onlar da Deccal'in (Müslümanlarda İsa-Karşıtı) saltanatının yakın olduğuna ve bunun da bizi kıyamete ve yeniden dirilmeye yaklaştıracağına inanırlar.[87]

Kutsal Kitap'taki kehanetlere göre ve özellikle de Danyel, Zekeriyya ve Ezeşyel'in kehanetlerine göre, Hıristiyan Siyonistlerce meâli gibi, Süleyman'ın üçüncü tapınağı inşa edilmelidir. Sorun şudur ki el-Aksa Camii tapınağın inşa edilmesi gereken yerdedir. Kutsal Kitap'ta söylendiği gibi, dünyayı Mesih'in gelişine hazırlamak üzere cami yıkılmalıdır.

Bu görüşün bir kısmı belirli Filistinliler tarafından benimsendi, onlar Musevi ya da Hıristiyan Mesih'in yerine onun İslami karşılığını geçirerek bunu, kıyamet tecrübelerinin mihenk taşı yaptılar. Safar İbn Abd ar-Rahman, *Gazap Günü*'nde Musevi ve

Hıristiyan Siyonizminin ve onların dünyanın sonuna ilişkin (*apocalyptique*) görüşlerinin detaylı bir tarifini yapar ve sonra da kendi katkısını ilave eder.[88] İkinci İntifada kıyametle (fr., ing. *Apocalypse*) tamamlanacak dünyanın sonunun başlangıcıydı. Önümüzdeki on yılda İsrail'in yıkımı, Mahşer'in gelişinin habercisi olacak. Musevi ve Hıristiyan Siyonistler gibi ar-Rahman da Kutsal Kitapları, İncil de dâhil, doğru okumak ve kendimizi uygun yorumbilimsel araçlarla (fr. *instruments herméneutiques*; ing. *hermeneutical tools*) donatmak şartıyla, Tanrı tarafından bildirilen, geleceği tahmin etmemize yarayan ipuçları içerdiğine inanır. Kuran'ın ve Hadislerin (Peygamber'in toplu özdeyişlerinin örnekle gösterdiği, Peygamber'in gelenekleri) uygun şekilde anlaşılması bizim geleceğin anlamını görmemizi sağlayacaktır. Hıristiyanlar ve Yahudiler, İslami kehanetlerin ışığını reddettikleri ölçüde kördürler ve bu nedenle de geleceği, mahşerin anlamını saptırarak yorumlarlar. İslam'ın ışığında okunduğunda, Kutsal Kitab'm metinleri, Allah'ın dinindekiyle özdeş bir muhteviyatı açıklarlar. El-Buhari'den (Sünni İslam'da derlemelerine çok olumlu bir gözle bakılır) ödünç alman *hadisler* temelinde, *Gazap Günü*'nün ['*Mahşer Günü*' diye de okunabilir. (y.n.)] yazarı, yeniçağın başlangıcının habercisinin İsrail devletinin gelişi değil fakat Müslümanların kutsal savaşı yani *cihâd* olduğunu kanıtlar. İkinci İntifada onun yakın olduğunun habercisidir. Bu, son *cihâd* olmayabilir fakat şüphesiz onun yolunu açmaktadır. Filistinliler onun müjdecisi olarak tayin edilmişlerdir çünkü onlar 'tekelci kapitalizmin ateşine, Yahudi tefeciliğine, despotluğa ve bir Amerikan boykotuna' maruz kalmışlardır. Tam da zayıflıkları onları Zamanın Sonu'nun aktörleri olarak tayin eder, Joel ve İsaiah'ın getirdikleri mesajların önceden haber verdiği gibi. Şimdi cevaplanmamış soru, Tanrı'nın Gazap Gününün ne zaman geleceğidir. Kutsal Kitap'taki tabirle, 'perişanlıktan nefret etmeyi' Allah ne zaman ortadan kaldıracak? Kudüs'ün zincirleri ne zaman paramparça olacak ve meşru hakları ne zaman ona iade edilecek? Ar-Rahman'a göre cevap Danyel'in kehanetlerinde yatar. Danyel, ümitsizlik ve teselli arasındaki bir dönemden bahsettiğinde, yazarımıza göre, 1967 yılını nefret etme ve perişanlık yılı olarak tanımladı. Bu nedenle bu kehanet, Altı Gün Savaşlarında Arapların yenilgisi ve İsrail'in zaferine denk geldi. Kehanetlere göre, son (ya da sonun başlangıcı), 45 yıl sonradır yani 2012 ya

da Hicri seneye göre 1433. Bunun doğru yıl olduğuna dair hiçbir garanti verilemez fakat öyle olduğuna inanmak için tüm nedenler mevcuttur. Bu yazara göre mahşer, on yıl içerisinde gerçekleşecek.

Mutluluk çağına (kıyametten önceki bin yıllık barış ve selamet devresine) inanan Hıristiyan, Musevi ve Müslümanlara göre İsrail-Filistin ihtilafları bu iki toplumun çatısının çok ötesine uzanır. İbrahimî dinlerin üçü için de kutsal bir şehir olan Kudüs'ün varlığı, bilginin bütün dünyaya anında iletilmesini sağlayan yeni medya ve neredeyse insanlığın yarısı için kutsal statüye sahip bir kara parçasıyla bağlantılı kökten dincilik, bunların hepsi, mahşere dair görüşün savaşla körüklendiği anlamına gelir. Hatta savaşın, yeni insanlığın sonunda Kıyamet'i kucaklamaya hazır olduğunun bir habercisi olduğunu iddia edecek kadar körükler. Şimdiye kadar marjinal bir görüngü olmanın ötesine geçemediyse de, aynı düşünce bazı Filistinli şehitlere de esin kaynağı olur. Canlı bombalar ölümlerinin kıyamet gününü yaklaştırdığını ve yeni bir çağın açılmasına yardım ettiğini görmekten, İsrailli düşmanla savaşmaktan olduğu gibi, epey mutluluk duyarlardı. Bu onlara dâhil olmaya çabaladıkları seçilmişler panteonunda[89] daha da şerefli bir pozisyon sağlardı.

ölümün mahareti ve ölümün cazibesi[90]

Kutsal bir dava uğruna yaşamlarını tehlikeye atan şehitlerin Mutlak'la karmaşık bir ilişkileri vardır. Öncelikle, Mutlak'a hizmet ederler ve kendilerini ona teslim ederler. Filistin vakasında, kutsal bir ölüm, bir kişinin kendi ölüm anında İsrailli düşmanı da öldürerek onu yok etmek üzere tasarlanmış bir tanıklık eylemidir. Şehidin niyetliliği Filistinliler tarafından kutsallaştırılan İsrailli düşman tarafından da inkâr edilen bir ulus tarafından belirlenmiştir. Fakat ölüme doğru giden bu harekette, kendine özgü bir durum söz konusudur, araçlar ve sonuçlar yer değiştirebilir ve öldürmeyi ve öldürülmeyi kendi içinde bir son olarak gören bir tutuma mahal verebilir. Ölüme giden hareket, kişi başlangıçta kendine koyduğu hedeflerden uzaklaştıkça, Mutlak'ın içinde yaşamın reddine dönüşüp başkalaşabilir. İran ve Filistin'deki şahadetin her ikisinde de gözlemlenebilen bu olgu, ilk Hıristiyanların ve Allah'ın güncel takipçilerinin tereddütsüz eğilimlerinde de bulunabilir. Ölümle sarhoş olma halinin, şehidin

başlangıçtaki hedefi olan kutsalı gerçekleştirmekten ayrıldığı bir toplumda özel bir coşma meydana gelebilir. Bir zamanlar kutsal bir amaca ulaşmak için araç olan şey, kendi kendine yeterli hale gelir. Bu ölüm-takıntılı görüşte, ölmenin sevinci, yaşayanlarda şehidi örnek almak için daha da büyük bir arzu oluşturur. Onun kutsal ölümünün aynısını gerçekleştirmeye çalışma arzusu, kaşındıkça büyüyen bir kaşınma benzeri bir kreşendoya dönüşebilir ve tüm 'makul' arzularda olması gereken doygunluk mantığıyla çelişir. Şahadet, feragat ve kendini feda etme arzusu içerir ki bunlar da kendilerine özgü bir yaşam edinebilirler. Tabir caizse, adaylar, at üstünde bir mızrak dövüşüne girişirler, her biri diğerlerinden önce ve diğerlerine tercih edilerek, ölümde muvaffak olmak isterler. Feragat zamanla yerini ölümün cazibesine kapılmış bir maksatlılığa bırakır. Bunun bilhassa kapalı gruplarda ya da içselleştirilmiş nefret duygusuna neden olan özellikle trajik koşullarda ortaya çıkması muhtemeldir; bu koşullarda herkes yaşamla işinin bitmesini ister ve hor gördüğü bir düzenle işbirliği yapanlardan mümkün olan en fazla sayıda insanı kendisiyle birlikte götürmek ister. Bu gerçekten bilinçli bir süreç değildir. Şahadetin coşkusu bir vakumda işler ve gitgide gerçeklikten ve başlangıçtaki hedefi olan kutsal bir ideal adına öldürmekten kopan bir öznelliğin dolambaçlı yollarını düşünmeden takip eder. Öldürmeler bazen somut durum kötüleştiğinde ve tüm çıkış yolları kapatıldığında ya da inananlara öyle göründüğünde meydana gelir. Filistin vakasında, birinciden ikinci İntifada'ya geçiş, kişinin, kendisi ve diğerlerinin ölümünün cazibesine kapılmasını teşvik eden (Filistinliler için) ve baskıya karşı bir takıntıyı özendiren (İsrailliler için) bir radikalleşmeye neden oldu. Bu boyut şimdiye kadar sadece marjinal bir rol oynadı fakat şayet barışın imkansız olduğu kanaati onu imkânsız kılacak şaşkına dönmüş bir arzunun yerini alırsa, daha önemli hale gelebilir.

lübnan: şahadetle saçmalık arasında

İran'daki gerçeklik, uyumlu bir İslami toplum ütopyasının sahte olduğunu gösteriyordu. Filistin'de bir ulus kurma arzusu hüsrana uğratıldı. Lübnan'da işler çok daha karışıktı. Böyle olmasının nedeni kısmen, Lübnan devleti kurulduğundan beri, gücün farklı Hıristiyan ve Müslüman cemaatler mozaiği tarafından paylaşıldığı bir toplum olmasından ileri geliyordu. Bu çoklu-günah çı-

kartma modelini etkileyen krizler ve İsrail'in ülkeyi istilası, şahadetin gelişmesine neden olan yeni bir durum yarattı. İran ve Filistin vakalarında, düşmanın kim olduğu konusunda büyük ölçüde bir fikir birliği vardı fakat Lübnan'da bu konuda bir ittifak yoktu. Birçok Hıristiyan, İsrail ordusunun Lübnan'ı işgalinin, ülkeyi Filistinlilerle İran ve Suriye destekli Şiiler tarafından yaratılan parçalanma tehlikesinden koruduğuna inandı. Lübnanlı Müslümanlar içinse, bir milis kurarak onu doğrudan para yardımıyla destekleyen bu işgal ordusu bir numaralı halk düşmanıydı.

Lübnan'daki iç savaş devletin içindeki ciddi bir krizin sonucuydu. 1975'ten 1980'lerin sonlarına kadar ülke bir iç kargaşa durumu yaşadı. İsrail ordusu ülkenin güney kısmını işgal etmişti ve Beyrut iki bölgeye bölünürken, İsrail ordusu kendi kontrolü altında bir Lübnanlı milis kurmuştu. Cemaatler kendi içlerine kapandılar ve farklı gruplar ve hizipler arasındaki düşmanlık, ancak saçma olarak tanımlanabilecek ölümlere neden oldu.[91] Bölgede faal diğer ülkeler –Suriye, Suudi Arabistan, İran, İsrail, Libya, ABD ve Sovyetler Birliği– Lübnan savaşına müdahale ettiklerinde, iç savaş, çeşitli bölgesel güçlerin, milisleri ve özel orduları vekilleri şeklinde kullanarak duruma karıştıkları, dışarıya doğru uzayan bir mücadeleye dönüştü. Güç, gittikçe artan bir şekilde, hiçbir ideali olmayan hiziplerin ellerine geçiyordu.

Katliamlar ve çabucak ittifaklar kurup bozan çetelerin ortaya çıkması, daha önce var olmayan cemaatçi gettoların ortaya çıkmasına yol açtı. On iki yıl boyunca, batı Beyrut'taki Müslüman çoğunluk, doğu Beyrut'taki Hıristiyan çoğunluktan 'Yeşil Hat' diye bilinen bir sınır çizgisiyle ayrılmıştı. Pusu nişancıları bu çizgiyi geçmeye kalkışan herkesi öldürdüler.

Bu dönem boyunca, değişen ittifaklar ve büyüyen güvensizlik Beyrutlulara gündelik yaşamlarının –yürüyüşe çıkmak, alışverişe gitmek, hatta sokakta yürümek– her bakımdan tehlikede olduğu duygusunu verdi. Düşman her yerdeydi ve her şey hiçbir uyarı olmaksızın aniden değişebilirdi. 1975'le 1983 arası Lübnan'da 16 bin 780 kadar patlama kayıtlara geçti ve 4 bin kadar insan öldürüldü. Bir atıştaki patlayıcı madde miktarı bir kilodan bir buçuk tona kadardı. Gazetelerin dağıtımı bazen aksatılsa da, çeşitli radyo istasyonları, çatışmalar ve kaçınılması gereken yerler hakkında yayın yapıyorlardı. Bunların arasında Lübnan'ın Se-

si (Falanjist), Özgür Lübnan'ın Sesi (Hıristiyan milisler), Anavatanın Sesi (Sünni, batı Beyrut) ve Dağın Sesi (Lübnan Dağındaki Dürzi komünistler) vardı.

1948'de çok sayıda Filistinli Beyrut'a gelmeye başladı. Şehrin doğu, güneydoğu ve güney varoşlarında kurdukları gecekondu mahalleleri, Beyrut'u çevreleyen bir yoksulluk halkası oluşturdu. Gecekondu mahallelerinde Filistinliler çoğunluktaydı (yüzde 63,5) fakat ayrıca güneyden gelen Lübnanlı Şiiler (yüzde 16,5), Suriyeliler (yüzde 13,2) ve Kürtler de (yüzde 6,8) buraları mesken edinmişlerdi.[92] Bazı gecekondu mahallesi sakinleri hizipler arası rekabete, intikama ve karşı-intikama karıştılar. Bu kenar mahalleler, en yüksek teklifi verenin harekete geçirebileceği bir nüfusa sahiptiler.

Üç tip aktör, Beyrut'taki gündelik trajediye karıştı: pusu nişancısı, milis güçler ve şehit.

pusu nişancısı

Pusu nişancısı tüm Beyrutluların kâbusuydu. Kent, pusu nişancıları hakkında bir psikoz geliştirdi çünkü onların görüş alanına giren birisi için hiç kaçış yoktu. Avlarını pusuda beklerlerdi, sandalyelere tünerlerdi ve teleskopik görüşe sahip bir tüfekleri ve bir kutu cephaneleri vardı. Hedeflerinin yüzde yetmiş beşi, ilk kurşunla ölümcül yarayı alırdı. Bir pusu nişancısı günde ortalama on kişiyi öldürürdü. Etkili menzilleri 250 ile 500 metre arasıydı ve onlardan paçayı kurtarmak için çok küçük bir şans vardı. Pusu nişancıları bağımsız değildiler, çete liderleri için çalışıyorlardı. Çoğu disiplin altına alınmıştı. Kumandanları tam olarak nerede olduklarını ve ne yapmakta olduklarını bilirlerdi. Pusu nişancılarının hiçbir ideolojisi yoktu ve kendilerini en yüksek fiyatı verene satarlardı.[93] Hareket eden her şeyi, hayvanlar dahil, öldürürdüler. Rolleri, şehrin doğusuyla batısını hava geçirmez bir şekilde bölmek ve Hıristiyan ve Müslüman cemaatler arasında hiç kimsenin geçemeyeceği bir sınır çizgisini izlemekti.

milis adam

Bu dönemde öldürme işini yapan bir diğer kişi milis adamdı. Milisler insanları kaçırdılar ve itiraf edilmiş itaatlerini doğrulayan 'kimlik belgelerini' kontrol ettikten sonra onları infaz ettiler. Bunu sistemli bir uygulamaya dönüştürenler, Falanjistlerdi. 6 Eylül

1975'de, sonradan 'kara Cumartesi' diye anılan günde, yaklaşık 200 Müslüman acımasızca öldürüldü. Milisler adam kaçırmaktan ve öldürmekten zevk aldılar. Kaçırdılar, mahkûm ettiler ve tutsakların inançlı olup olmadığına bakmaksızın, itirafa dayanarak öldürdüler. Eylül 1982'den sonra, Sabra ve Şatila katliamlarından ve İsrail'in Lübnan'dan çekilmesinden sonra, Lübnan ordusu batı Beyrut'taki kontrolünü yitirdi. Şubat 1984'ten sonra Emel tarafından kovuldu. O zaman, güvenlik servisleri, kurtuluş kuvvetleri ve diğer hizipler büyük çaplı tutuklamalara başladılar.

Artık insanlar iki şekilde ölüyorlardı. Bazı ölümler teatral ve resmiydi ve medya için planlanmıştı; diğerleri ise gizliydi ve hiç kimse tam olarak infazların nerede ve ne zaman gerçekleştirildiğini bilmiyordu. Birinci durumda, tutsaklara caddelerde geçit töreni yaptırılıyordu, bazen zincirlenmiş olarak, kötü davranarak ve bazen de araçlara bağlanmış olarak. Seyirciler alkışlarlardı, onları aşağılar ve onlara bağırırlardı ve hatta suçlulara vururlardı. Bazen bedenleri yakılır ve yol kenarına terk edilirdi. Pek çok durumda, öldürmek yeterli olmadı. Öldürenler, kurbanlarının ölümünden zevk aldılar ve öldürmeden önce onları aşağılayıp onlara işkence ettiler. Öteki'nin yok edilmesi, kendini ifade etmenin bir biçimi haline geldi. Öldürme süreci, kurbanın ölümünün tadını daha fazla çıkarabilmek için birçok bölüme ayrılmıştı. Kurbanın işkence görmüş bedeni, milislerin kişisel mülkü haline geldiğinde, çarptırıldığı cezalar dehşetin doruğuna çıkardı. Düşmanı yok etmek, onun somutlaştırılarak mutlak kötülüğe dönüştürülmüş dinini olduğu kadar, sosyal ve ahlaki değerlerini de yok etmekle eş anlamlıydı.

Kaçırdıkları mahkûmlar üzerindeki kontrolleri, bu kişilere kendine güven duygusu ve düşmanı üzerinde sınırsız bir güce sahip olma, düşmanının yaşamını ve ölümünü elinde tutma duygusu verdi. Öldürmek, daha fazla ölüm için önüne geçilemez bir istek yaratıyordu.[94]

Bazıları rehin alınma, çarçabuk yapılan mahkûm edilme, işkence, cinayet ve bazı durumlarda kıyımdan oluşan çemberden kaçabildi. Bilinmeyen nedenlerden, kimileri ölümden kurtulabildi, ya militeste tanıdıkları etkili bir üye vardı, ya birileri onlar için fidye ödedi, ya da hapisten kaçmayı başardılar. Fakat ardından, yaşamın önemsiz hatta saçma olduğu duygusuna kapıldılar ve en önemlisi suçluluk duydular; diğerlerinin ölmesinin ve kendileri-

nin ölümden kurtulmalarının, onları kötü kaderlerine terk edecek kadar bencil oldukları anlamına geldiğini düşündüler.

Lübnan devleti bölündükçe öldürme ve öldürülme özellikle yaygın hale geldi. Her siyasi parti, her kamp ve her hizip kendi kanunlarını oluşturdu. Devletin kişisel olmayan, normalleşmiş şiddeti yerini bireylerin kişiselleştirilmiş, keyfi ve öznel şiddetine bıraktı, her biri kendi amaçlarının peşindeydi ve grupları için uygun suçlu kurbanları seçiyorlardı. 'Suçluyu' hapsedecek cezaevleri gibi kurumların yokluğunda, cezayı uygulamanın en kolay ve ucuz yolu infazdı. Kampların varlığı mahkûmları orada ceza verebilecek kadar uzun süre tutmaya yetmedi çünkü her an şiddetli bir hücuma uğrayabilirlerdi. Ölüm aynı zamanda hükmün değiştirilemez olduğunun da garantisiydi.

Bir kere tutuklandı mı, rehine, her an infaz edilebileceğinden neredeyse emindi ve bu korkunç dayanıklılık denemesi muhtemelen en büyük cezaydı. Bu düzlemde, rehinenin öznelliği şehidinkiyle taban tabana zıttı. İkisi de öleceklerini biliyorlardı. Şehit, kuramda, önceden belirlenmiş bir zamanda öleceğini biliyordu; rehinelerse belirsiz bir gelecek zamanda öleceklerini biliyorlardı. Fakat aralarındaki temel fark, şehitler gönüllü iken rehinelerin gönülsüz kurbanlar olmasıydı.

Milis askerleri genellikle başlık takarlardı. Fakat başlığın, kişinin kurbanların ya da infaz edenlerin tarafında olmasına bağlı olarak, iki anlamı olabilirdi. İnfaz edenler, dehşet atmosferi yaratmak için ve kurbanlarının onların yüzlerini görmelerini engellemek için, göz delikleri olan başlıklar takarlardı. Başlık, kurbanın dış dünyayı görmesini engelleyerek tehlike duygusunu arttırmak ve onu boğucu karanlığa hapsetmek için kurbanın kafasına geçirilmiş bir çuval da olabilirdi. Başlık, infaz edeni sorumluluktan kurtardı ve kurbanına da onu görme hakkı vermedi.

Milis güçleri kurbanlarını öldürdüklerinde, genellikle bir parti ya da sefahat atmosferi vardı. Yaralı mahkûmlar ve cesetler caddeler boyunca şarkı söyleyen, bağıran, saz çalan ve tepinen erkekler tarafından sürüklenirlerdi. Milis askerleri bazen törenden önce, ortak bayramlarına daha da coşkulu bir anlam vermek için, uyuşturucu kullanırlardı ya da hatta sevişirlerdi. Alkol, dans ve uyuşturucu birleşiminin zulmün zevkini arttırdığı bu kan düşkünlüğü törenlerinde tabular yıkılırdı. Kurbanların kanı; grup, aile ya da itiraf üyelerini birleştirirdi, tıpkı günah keçi-

si ayinlerinde mahkûmların kolektif öldürülmesinin, grubun kendisinin gücüne dair inancını pekiştirdiği gibi. Bu törenlerde, öldürenler kendilerinin kahraman olduklarına inanıyorlardı çünkü öldürme üzerindeki tabuyu yıkıyorlardı. Cesetlere gösterilen saygısızlık ve onlar hakkında yapılan iğrenç şakalar, onları şahsiyetsizleştirmelerine ve grubun kendini meşru hissetmesine yardımcı oldu. Bazı durumlarda, kurbanlar mezarlara canlı olarak gömüldüğünde, mezarlar çiğneniyordu. Cesetler patlayıcılarla donatılıyor ve parçalara ayrılarak uçuruluyorlardı. Kadınlar ve kızlar da dehşetin kurbanlarıydılar. On iki, on üç yaşındaki kızların ve yaşlı kadınların, aileleri ya da kocalarının gözleri önünde ırzlarına geçiliyordu. Onları infaz etmeden önce cinsel ilişkiye zorlamak olağan bir uygulamaydı. Tecavüz etmenin amacı cinsel hazdı fakat aynı zamanda hem bir aile hem de kadın soyunun yıkımı vasıtasıyla Öteki'nin bedenini simgesel yıkıma uğratmaktı. Tecavüze uğramış kadınların bedenleri incitilmişti fakat aynı zamanda onlar ailelerinin ve ait oldukları gruplarının şerefini lekelemenin utancını yaşadılar ve tecavüzcülerinin daha sonra onlar hakkında konuşabileceklerinin korkusunu taşıdılar. Seks ve ölümün gerçekleştiği iklim, herkesin kendi adaletini uygulayabildiği ve en güçlünün, en güçsüzün yaşama hakkını elinde tuttuğu ve bunu kendilerini hem koruyan hem de kirli işlerini halleden milis çetelerinin gözü önünde yapabildiği bir iklimdi.

Bir bütün olarak toplumda, keyfi tutuklamalar ve öldürmeler, tabuların ve sosyal zorunlulukların esnemesini teşvik etti. Çocuklar bunun ilk kurbanlarıydı. Benmerkezci, başkalarını umursamaz oldular ve vahşilik ve canavarlığın ve özellikle cinayetlerin cazibesine kapıldılar.

Gazeteler dolaylı olarak savaşla ilgili haberlerle doluydu. 'Tabancasını temizlerken ateş alması sonucu bir kişi öldü.' 'Sokakta oynayan çocuklar torbada kesik bir baş buldular.' Haberler soğuk ve kişisel olmayan bir tarzdaydı. Gazeteciler hiçbir izahat vermediler. Sadece savaş zamanında ölümü yaşamın sıradan bir parçası yapan kişisel dehşeti haber yaptılar. İç savaş, kendi adına, daha çok dehşet ihtiyacını kamçıladı. Herkes günlük olarak belli bir dozda felaket istedi. Bu, endişeleri giderme kaynağı haline geldi. Başkalarının ölmüş olması gerçeği, endişeleri yatıştırıcı bir işaret haline geldi çünkü o haberi okuyan kişi ölenler

arasında değildi. Gazete okuyucusu için, onların ölümü yaşama 'tanıklık etti' ve sapkın bir vekâlet görevi gördü: bizim yerimize öldüler. Bize beklenmedik şekilde talih güldü ve onlara gülmedi. Fakat bunun, özgür rızayla yapılan bir fedakârlığın yapabileceği şekilde, toplumun yakınlaşmasına hiçbir katkısı olmadı. Atomlara ayrılmış bireylerin ölümleri komşularına kendilerinin ne kadar şanslı olduklarını ve tamamen şans eseri ölenlerin ne kadar talihsiz olduklarını hatırlattı.

lübnan'da şahadet

Üçüncü bir orijinal figür daha pusu nişancısı ve milis askeriyle bir arada var oldu ve Lübnan'daki savaşta o da önemli bir rol oynadı. Şehitler önce işgalci İsrail ordusuna karşı düzenlenen intihar operasyonlarında ortaya çıktılar.

Lübnanlı şehitler Hizbullah'ın Şii İslam'ı yorumlama biçimiyle ilişkili olarak siyasal-dinsel nedenler yüzünden öldüler. Başlangıçtaki güdülenmeleri tamamen politikti ve ulusal mücadeleye olan bağlılıklarından kaynaklandı. Hem milliyetçi partilerden hem de Lübnan Komünist Partisi'nden gelen şehitler ayrıca ulusal kurtuluş arzusu ile motive olmuşlardı. İntihar operasyonlarına katılan iki tip şehit vardı.[95] Profesyoneller operasyonlarını önceden planlarlardı, operasyonların gerçekleşeceği yerleri önceden ziyaret ederlerdi ve koşullar uygun değilse operasyonu ertelerlerdi. Bir de saatli bomba gibi kurulmuş olanlar vardı ve kurulduktan sonra geri döndürülemezlerdi.

İntihar operasyonları Amerikan ve Fransız hedeflere karşı gerçekleştiriliyordu. 18 Nisan 1983'te Doğu Beyrut'taki ABD Konsolosluğu'nun yıkılması sonucu 23 kişi öldü ve 69 kişi de yaralandı. 23 Ekim 1983'te bomba yüklü kamyonlar Amerikan denizcilerinin ve Fransız kuvvetlerinin üssünün bulunduğu binaya girerek 262 Amerikalıyı ve ayrıca 80 kurbanı daha öldürdüler. Bu operasyonları yürüten iki adam, Abu Mazin ve Abu Sac'an adlarıyla biliniyorlardı ve 26 ve 24 yaşlarındaydılar. İsrail ordusuna karşı ilk intihar saldırılarından biri 11 Kasım 1982'de gerçekleştirildi. Hedef Tire'de İsrailli askerlerin barındığı bir karargâh binasıydı. Bombacı, 1967'de güney Lübnan'da doğmuş olan Abu Kasir'di. 1985'de Sana Mhaydli adında 17 yaşında bir genç kız İsrail devriyelerine karşı bir intihar saldırısında bulundu. 1968'de güney Lübnan'da Şii bir ailenin kızı olarak

dünyaya gelen Sana, Lübnan, Irak, Suriye, Ürdün, Filistin ve Kıbrıs'ın birleşeceği bir Büyük Suriye kurulması idealini taşıyan Suriye Sosyal Ulusal Toplumcu Partisi üyesiydi. Şehitleri, Filistin ve güney Lübnan'ı İsrail'in boyunduruğundan kurtarmak için savaştıklarını iddia ediyorlardı. Şii kadınlar bu tip eylemlerde hiçbir rol oynamazken, bu partide tersine kadınlar önemli bir rol oynadılar. Seküler Lübnan Komünist Partisi de şehitlerini İsrail ordusuna saldırmak üzere gönderdi. Bir parti üyesi olan Camal es-Sati vasiyetnamesinde 'tüm dünyanın yoksullarına' seslenir. Bekaa vadisinde mütevazı bir ailedendi. Yine bir komünist olan genç Lula Abbud bir başka şehitti. Lakabı 'Bekaa Çiçeği'ydi.

Şehitlerin çoğu güney Lübnan'dan mütevazı ve hatta imkânları kıt ailelerden geliyorlardı. İran'daki Besîcî şehitler arkalarında genellikle yazılı vasiyetnameler ve teyp kaseti ve nadiren de videokaseti bırakırlardı. Videokasetlerin kullanımını popüler kılanlar Lübnanlı şehitlerdi. Sana Mhaydli doğu Beyrut'ta bir video dükkânında çalışıyordu. Arkasında ailesine veda eden bir video bıraktı. Bu video tüm şehitlerin en sevdikleri konulardan bahseder. Bunların ilki üzüntünün sevince dönüşmesidir. Sonra eyleminin nedenlerini açıklar: zalime karşı mücadele. Üçüncü konu; şehidin ölümünün kutlamalar, üzüntünün reddedilmesi ve ortaklaşa bir sevinç gerektiren evlilikle özdeşleştirilmesidir. Şehit ölmez ve ailesiyle yaşamaya devam eder. Kutsal bir ölüm ne bir vazifedir ne de bir iş. O, en şiddetli arzunun yerine getirilmesidir. Şehitlerin kanı konusu da diğerleri kadar önemlidir. Yere döküldüğünde, Şeytan'ın güçleriyle savaşanların kutsal davalarına yeni bir can verir. Onun mucize yaratan erdemleri, bedenden fışkırdığında görülebilir: bu savaşçının enerjisini serbest bırakır ve gelecekte zalimlere karşı bir zaferi garantiler. Teyp, şehidin ailesinin toplu halde dua etmesiyle sona erer ve özellikle evladım kutsaması istenen annenin duasıyla. Bu, şehidi evliyalık mertebesine çıkarmış olan kutsal ideallerin promosyonu için tasarlanmıştır. Örneğin, Sana dedi ki: 'Ben şehit Sana Yusif Mhydli; 17 yaşındayım, Güney'denim. Güney Lübnan. İşgal edilmiş, baskı altındaki Güney, direnişçi ve devrimci Güney. Şehitlerin Güney'indenim, Şeyh Ragıp Harb'in Güney'inden... Kahraman Vecdi es-Sayıg'in Güney'inden... Öldüğüm gün sevinçle dolup taşın, sanki düğün günümmüş gibi..ümit ederim ki ruhum diğer şehitlerinkiyle buluşur ve düşman askerlerin tepesin-

de gök gürültüsü gibi yankılanır. Ben ölü değilim, hâlâ aranızda yaşıyorum; şarkı söylüyorum, dans ediyorum ve emellerimi gerçekleştiriyorum, kahramanlığın ve şahadetin ta kendisi olmaktan dolayı sevinçle doluyum... benim için gözyaşı dökmeyin... mutlu olun ve gülün çünkü size hâlâ kurtuluş ümidi verecek yaşayan insanlar var. Ben Güney topraklarında kök salıyorum ve onu kanımla ve sevgimle daha güçlü kılıyorum. Onu beklemek zorunda kalmamak için ölüme kendim gidiyorum... Son dileğim bana 'Güney'in gelini' demenizdir.'

İster laik olsun isterse Şii, şehidin söyledikleri, dinin bir ürünüdür. Sünnilerin geliştirdikleri konular, İran'daki Şii şehitlerinkinden ya da Filistin'deki Sünni şehitlerinkinden farklı değildir. Hepsi düşmanla savaşmak ister ve ölümsüzlük arzusunun ölmek isteğiyle birleştirildiği bir tez sayesinde dileklerini gerçekleştirirler. Şiiler Allah'ı inkâr eden düşmanla olan savaşlarında Allah'la buluşacaklar. Komünistler ve milliyetçiler, ulusal kolektivite ile özdeşleşmeleri sayesinde. hatta ondan da öte, tüm dünyanın yoksul halklarıyla özdeşleşmeleri sayesinde, ölümsüzlüğe erişecekler.

3

intihar bombacıları allah'ın yeni şehitleri

uluslar-ötesi yeni ümmet: el-kaide'nin şehitleri



diasporik ümmetler

Bazı şehitler dinin güçlerini İslami bir ulus kurmak için hareke-te geçirirken, bazılarının emeli bir ulus değil uluslar-ötesi bir *ümmet* (umma) kurmaktır. Bu tip bir şahadet, küreselleşmenin, Batı'daki İslami diasporanın değişiminin ve Ortadoğu'daki ve es-ki Sovyetler Birliği'ndeki Müslüman toplumlardaki krizlerin bir ürünüdür.

Batı'da İslami diasporaların kurulması, bir zamanlar var olan bir İslami ulus inşa etme ihtimalini, dünya çapında bir *ümmet* oluşturma ihtimaline dönüştürdü. Artık Batı'da oldukça büyük İslami diasporalar olduğuna göre, bazı Müslüman azınlık grup-ları (İngiltere'yi İslami bir ülkeye dönüştürmek isteyen el-Muha-cirin gibi) tüm dünyayı ve özellikle de Batı'yı içine alan bir *üm-met* oluşturma hayali kuruyorlar. Evrensel bir din olarak İs-lam'ın, Hıristiyanlık gibi, her zaman dünya çapında emelleri ol-du fakat bu emeller başka dinlerin varlığı tarafından engellendi. Batı büyük ölçüde dünyevileştirildi ve artık dinsel militanlığını kaybetti. Kimliği oluşturan diğer unsurlar gibi, din artık piyasa-da rekabet eden birçok inançtan biri olarak görülüyor. Diğer bü-tün piyasalar gibi, o da arz ve talep kanunuyla kontrol ediliyor. Başkalarını kendi dinine çevirmeye çalışmanın anlamı radikal bir değişikliğe uğradı. Bir zamanlar, devletin ve onun askerî gü-

cünün doğrudan mücadeleye karıştığı bir dünyada bu, İyi ile Kötü arasındaki mücadeleyi meşru kılmak anlamına geliyordu. Başkalarını kendi dinine çevirmeye çalışmak artık dini mallar/eşyalar piyasasından daha büyük 'pay' almak için rekabet etmek anlamına geliyor. Bu durum İslam için Batı'da yayılmayı eskiden olduğundan daha kolay hale getiriyor. Genellikle otoriter bir modernizasyon geçirmekte olan Müslüman toplumlarda ardı ardına gelen krizler, dinleri giderek daha katı ve diğer dinlere karşı hoşgörüsüz yaptı. Bu yüzden bu ülkelerdeki Hıristiyan ve Yahudi azınlıklar azalıyorlar. İslami dinamik daha sonra Batı'ya, neredeyse her ülkeye yerleşmiş olan Müslüman azınlıkların bulundukları yerlere yöneltiliyor: ABD, Fransa, Almanya, İngiltere, İtalya ve İspanya ve ayrıca İsveç ve Hollanda.

Diasporik Müslümanlar anavatanlarındaki cemaatleri yeniden oluşturmakla kalmıyorlar. İki şeyin etkisine maruz kalıyorlar. İlk kuşak, anavatanındaki toplumun büyük etkisi altındadır, ikinci kuşaksa o toplumdan daha az etkilenir. Müslümanlar ayrıca geldikleri yeni toplumun da etkisinde kalırlar. Bu, özellikle Batı'da eğitim görmüş ve medyanın ve özellikle de televizyonun etkilerine maruz kalmış yeni kuşak çocuklar için geçerlidir. Bu toplumlarda şimdi İslamlaştırma ve yeniden-İslamlaştırmayla ilgili yeni bir dinamik iş başında. Göçmenlerin çok büyük bir çoğunluğu yeni ülkelerindeki kültürel uyumlulaştırmayı destekliyorlar. Okullar ve televizyon onların bu kültürden etkilenmelerinde temel bir rol oynuyor. Bir azınlık ise radikalizmin yeni biçimlerini destekliyor, çünkü ekonomik olarak marjinal hale getirildiklerini ve kültürel olarak da dinleri ya da etnik kökenleri nedeniyle damgalandıklarını düşünüyorlar. Bunların içinde bütünleşen bir azınlığın kimliklerine ilişkin tepkileri tespit edilebilir. Bu tepkilerin içinde, göze çarpma ihtiyacı, giderek daha gayesiz hale gelen toplumlardaki yaşama anlam verebilecek bir kökene simgesel olarak dâhil olma ihtiyacı ve giderek daha soğuk hale gelen toplumlarda insancıl bir sıcaklık hissedebilmelerini sağlayacak küçük bir grupla ilişkide olma özlemi vardır.

Diasporik İslam genellikle, hem inananlar için hem de kültürel çeşitliliğin yaratıcılığın artmasına zemin oluşturduğu gelişmiş toplumlar için kültürel zenginleşme kaynağıdır. Birbiriyle ilişki içindeki pek çok alt-kültürün varlığı şeklinde tanımlanan çok-kültürlülük, genellikle sosyal ve kültürel ilişkilere yeni bir

dinamizm kazandırır. Olumsuz tarafıysa, otantiklik ve hakikilik adına diğerlerini reddeden ve kötüleyen bir radikallik ve mezhepçilik biçimidir. Kimliğe ait bir içe kapanma ve içebakışla birlikte radikalliğin yeni biçimleri ortaya çıkar. Bu radikallik iki ana biçimden birini alabilir. İçebakışa yol açabilir ve barış dolu fakat içedönük bir yeni-*ümmetin* şekillenmesine yol açabilir ya da buna zıt olarak, toplumun reddine ve saldırgan bir yeni-*ümmetin* şekillenmesine. İçedönük bir yeni-*ümmet* hijyenik bir kordon oluşturur ve başkalarını bu sınır hattının dışında tutar. Müminler, kendilerini çevreleyen toplumun izinsiz ve davetsiz olarak aralarına girmesinden kendilerini korumak için inançlarını kapalı bir çevrede yaşamaya gayret ederler. Batılı toplumlarda, Müslümanlar tarafından bu tutumun ilk örneğini Tebliğ sunmuştur.[1] Üyeleri zihinsel ve bazen fiziksel tecritte yaşarlar fakat dışarıdaki dünyayla savaş halinde değillerdir. Bunun aksine, saldırgan bir yeni-*ümmet*, Allah'ı inkâr eden bir toplumun reddini vaaz eder. Amacı, büyük ölçüde kirlenmiş bir dünyada kendi temizliğini muhafaza etmektir ya da basitçe, kendini pusuya yatmış bekleyen yaygın kirlilikten korunmaktır.

El-Kaide gibi gruplar, ulusal mantıkla anlaşılamayacak mali ağlar ve yeni üyeler kaydetme ağları esasına dayanır. Bu ağlar bireylerin sadakatine dayandırılmıştır; üyelerin çoğu da saldırgan yeni-*ümmet* fikriyle motive olurlar. O, artık bir ağırlık merkezi olmayan, çoğul bir modernliğin bir yan ürünüdür ve kültürel uyumlulaştırmaları, çok-kültürlülüğün anlamı saptırılmış biçimleridir: çoğunlukla, birbirine saygı duyan ve aynı zamanda bir dereceye kadar da melezleşen çoklu var olma şekli kapsamında bireyciliğin radikalleştirilmesi. Fakat bu şekildeki var olma biçimleri, otantik olma çabasına girince, birbirlerini kolayca reddedebilirler. Otantik olma arayışı, baskın kültürün, azınlıkların sadakatini artık kontrol edemediği bir toplumda bir arada barış içinde yaşamayı imkânsızlaştırabilir.

Bu yeni-ümmetlere özgü şahadet biçimlerini yöneten bu plan, Müslüman toplumlardaki ümitsiz genç erkeklerin davranışlarını yöneten plandan çok farklıdır. Burada ulaşılamayan arzu nesnesi birey değil, cemaattir. Diasporalarda, küçük bir azınlık kanadı, sadece kendisini dış dünyadan soyutlayarak oluşturabileceği bir *ümmet*'in hayalini kurmaya başlar. Bireylerin kendi hallerine bırakıldıklarını düşündükleri Batılı toplumlar, böyle yeni-*üm-*

met'ler için uygun zemini hazırlarlar. Bu yüzden ancak kendilerini diğerlerinden ayıran bir hizipçi vakumda var olabilirler ya da bunu başaramazlarsa, ölümde. Bunun olabilmesi için, topluma ilişkin şikâyetleri olmalıdır –bir kısmı gerçek bir kısmı hayalî– ve ölümü mümkün kılacak bir örgüt olmalıdır. El-Kaide örneğinde, şikâyet, Batı'mn Müslüman dünyasını istilası ve özellikle de 1991 Körfez Savaşı'ndan sonra Amerikan birliklerinin İslam'ın kutsal toprakları Suudi Arabistan'ı işgal etmesi olayı ve Filistin'e karşı Amerika'nın tutumu ve Cezayir'deki gibi İslam'ın bastırıldığı ülkelere karşı Batı'nın davranış biçimidir. Bu tip şikâyetler, dünyayı küresel bir düşman toplum olarak gören tarikatlarda da görülebilir. Buna bir örnek, 20 Mart 1995'te dinsiz bir toplumdan öç almak için Tokyo metrosuna zehirli gaz sıkan Aum tarikatıdır ya da Waco'da David Korish'in liderliğindeki Yedinci Gün Adventistleri (fr. *la secte 7^e Jour*; ing. *Seventh Day Adventist*) tarikatıdır. Üyeleri, 28 Şubat 1993'te FBI ajanlarının, karargâhlarına şiddetli bir hücum düzenlemesi üzerine öldüler. Ekim 1994'te toplu intihar ve cinayet düzenleyen Güneş Tapmağı (fr. *Temple solaire*; ing. *The Solar Temple*), bir başka örnektir.[2] Bütün bu vakalarda, yaşamla ölüm arasındaki çizgi belirsizleşir. Yaşam üzerindeki tabu ve kimsenin canını almama konusundaki dini ve sosyal emir –kendi canını ve diğerlerinin canını– ortadan kaybolur. El-Kaide'de yeni olan şey, üyelerinin motifleri, kendilerini ve başkalarını ya da kendi cemaatlerini ve düşman grubunu oluşturma şekilleri ve kendi yaşamlarına ve başkalarının yaşamlarına son verenler için ölümün kazandığı anlamdır.

El-Kaide ve benzeri diğer örgütlerin vaaz ettikleri din, söz konusu örgütün Batılı düşmanına, kısmen hissi kısmen kültürel olarak, büyük ölçüde bağımlı olduğu durumda genellikle doğrudan Batı'ya karşı duyulan öfkeden kaynaklanır. Tahlillerimiz bu nefret üzerinde yoğunlaşacak. Bu, 11 Eylül 2001 saldırılarına ve Mart 2004'te Madrid'deki tren bombalamalarına karışan yeni tip şehitleri ve harekete geçirdikleri kimliğe ilişkin mekanizmaları anlamamızı mümkün kılacaktır.

küçük düşürme biçimleri

El-Kaide'nin yeni şehitlerinin zihinsel âlemlerini anlayabilmek için başlıca iki düşünceyi dikkate almalıyız. İlki onların küçük düşürülmüş olma duygusu ve ikincisi de Batıya özgü küstahça

bir kibir. Birkaç çeşit küçük düşürülme söz konusu ve bunlardan üçünün bu tip bir şahadet için özel önemi var. Birinci olarak, gündelik yaşamlarında hissettikleri küçük düşürülmüşlük var çünkü ekonomik olarak marjinalize edildiklerini ve sosyal olarak aşağı olduklarının hissettirildiğini düşünürler, Fransa'da dışlanan Mağribi gençlerin ya da İngiltere'deki Hintlilerin ve Pakistanlıların durumunda olduğu gibi. İkinci olarak, medya sayesinde, Bosna'da, Afganistan'da, Irak'ta ve Filistin'de Müslüman dünyanın küçük düşürülmesini yaşarlar. O zaman, özdeşleşme mekanizmaları bu duygunun içselleştirilmesine yol açar. Son olarak, bazen Batılı dünyaya gark olmalarının onları kirletmiş olduğu duygusuna kapılırlar. Göçmenler ve onların oğullarının, anavatanlarını çocuk yaşta ya da daha büyükken terk etmiş olmaları, Müslüman toplumlardaki dindaşlarının çektiği acılardan kendilerinin haksız yere kurtulmuş olduklarını düşünmelerine neden olur. Batı'nın Müslüman ülkelere ve kendi anavatanlarına hükmettiğini (gerçek ya da hayalî açıdan) kuvvetle hissederler ve Batının etkisinin neden olacağı mutlak bir ahlâk bozukluğundan onları korumak için harekete geçmeleri gerektiğine inanırlar. Batı'da, Batının hegemonyası ve kibriyle savaşan bir grubun operasyonlarında yer almak bireye yeni bir gurur hissi verir ve kaybettiği itibarını ona iade eder. Birinci çeşit bir küçük düşürülme, Fransa ya da İngiltere'nin fakir banliyölerinde, daha genel olarak da Batı'nın yoksul mahallelerinde yaşayan genç erkekleri etkiler. Hakir görülmenin öcünü almak için onları dışlayan topluma karşı çok saldırgan davranırlar. 1995'te Fransa'daki Halid Kilkal [Halid Kilkal] gibi, çok ufak bir azınlık terörizme bulaşabilir. Orta sınıf diaspora üyeleri, ayrımcılık ve sinsi dışlama biçimlerinden etkilenseler de, genellikle dışlanma kurbanı olmazlar. Onların küçük düşürülme duyguları büyük ölçüde başkalarının küçük düşürülmesi karşısında onların namına (vekâleten) hissettikleridir ve bu da medya tarafından körüklenmekte ve sürdürülmektedir. Medya, Suudi Arabistan ya da Tunus gibi Batı'nın çıkarlarını savunan despotik ya da nepotistik rejimlerle işbirliği yapan Batı karşısında Müslümanların sıkıntılarını ya da Müslümanlarla savaş halinde olan İsrail gibi toplumlar karşısında Müslümanların çektiklerini gösterir.

yeni bir öz bilinç

Nisan 2001'den öteye Fransız hapishanelerinde terörist faaliyette bulunmak için suçlularla ilişkide olmakla suçlanan 15 sanıkla yaptığım görüşmeler bazı el-Kaide üyelerinin rahatsız edici portresini ifşa ediyor.[3] Bir yandan, ne arkaik bir zihniyete sahipler, ne de modernleşmenin kurbanlarının zihniyetine. Gerek Fransız topraklarında doğmuş olanlar, gerekse vatandaşlığa sonradan kabul edilmiş olanlar, Batı kültürü denebilecek şeyi mükemmelen tanıyorlar, hem de bu konuda çok bilgililer. Biri altı dil konuşabiliyor, ikisi de beş dil. Dördüncü birisi üç dil konuşuyor ve diğerleri de Fransızca yanında biraz İngilizce ve Arapça biliyorlar. Çoğu Fransa'da, Ortadoğu'da ya da başka bir yerde üniversitede okumuş. Birisi Türkiye'de ilahiyat, sonra da Malezya'da işletme yönetimi okumuş. İkisi fen bilimleri okumuş ve bilgi teknolojilerinde uzmanlaşmışlar. Bir başkası Kanada'da reklâm yönetiminde çalışmış. İçlerinde en az vasıflı olanı, Cezayir'i 1992'de askerî darbe nedeniyle terk etmiş ve Fransa'da çalışıyormuş. Karıları Fransız, Japon, İtalyan ve Bosnalıydı. Bir adamın, bildiğim kadarıyla, iki karısı vardı ve onun vasıtasıyla ikisi de İslam dinini kabul etmişti. İkisine de dürüstçe ikisiyle birden yaşamak istediğini söylediğini belirtti. Bazıları çocukluklarından beri Avrupa'da yaşamışlardı. Birisi İtalya'da on yıl, Kanada'da beş yıl kalmış. Biri hariç hepsi çok iyi Fransızca konuşuyorlardı.

Örnek, ufak olmasına rağmen, arkaizm ya da alt-modernleşme tezlerinin tamamen aksini iddia ediyor. Hepsi hakkında derin bilgiye sahip olduğumu iddia edemesem de, görüşmelerin süresi –her biriyle bir iki saat– mümkün olan en gerçekçi portreyi çizmemi sağlıyor. Görüştüğüm insanlar, Batı'ya adapte olmakta zorlandıkları için ya da kültürel yetersizlikleri nedeniyle zihinleri karışmış insanlar değillerdi. Bizim modern ve aşırı karmaşık toplumlarımızm mekanizmalarını anlayabilecek kapasitedeydiler. Ekseriyeti, en azından 'normal' vatandaş dediklerimiz kadar iyi bir şekilde toplumla bütünleşmişlerdi ve ortalama Avrupalıdan daha iyi eğitimliydiler. Birkaç yabancı dil biliyorlardı, çeşitli Batı ülkelerinde yaşamışlardı ve farklı kültürel kodları çok iyi öğrenmişlerdi. Bir kültürel koddan ötekine önemli bir sorun yaşamadan geçebiliyorlardı.

Bu nedenle radikalleşmelerine bir açıklama getirebilmek için başka taraflara bakmalıyız. Bir yandan, 'çok-kültürlüler' ve 'kod

değiştirmede' oldukça hünerliler. Öte yandan, hepsi Batı medeniyeti, ya da basitçe Batı dedikleri şeyi sebatla reddediyorlar. En iyi eğitimli olanlardan biri 'Batılı kibir'den dem vurdu ve bir başkası, demokrasi adına tüm dünyaya hükmetmenin ikiyüzlülüğünden bahsetti. Hepsi İslam'a baskı yapıldığına ve kötü muamele edildiğine ikna olmuşlardı. Bosna, Irak, Afganistan, Filistin, Cezayir ve Batılı ülkelerde Hıristiyanlarla Museviler arasındaki ittifak, Müslümanları, ancak *cihad*'a yol açabilecek bir pozisyona getirmişti. Bazıları oldukça düzenli olarak camiye giden ailelerden geliyorlardı fakat kendi kardeşlerinin bazıları dinin gereklerine riayet etmiyorlardı. Diğerleri nadiren camiye giden ailelerden geliyorlardı ve kendileri ailedeki en dini-bütün kişiydiler. Son olarak, din hakkındaki bilgilerini geliştirmelerine yol açan şey, hatta bazıları için, Arapça öğrenmelerine yol açan şey, kendilerinin İslam'ı araştırmalarıydı, tersi değil.

İslam, Batı'yı reddetmelerini billurlaştırıyor. Bu olgu sadece el-Kaide'nin yeni şehitlerine özgü değil ve diğerlerinde de, özellikle İslam dinine geçen Batılılarda da gözlemlenebilir. İslam, hükmedilen bir din olmaya ya da 'Batıya özgü kibir' (bu tabir röportaj yaptıklarımdan birine ait) tarafından ezilenlerin dinsel olmaya çok elverişlidir. Hepsinin dinî köklere sahip ailelerden gelmesi gerçeği, din değiştiren bir ya da iki kişinin Batı hakkında her açıdan onlarla aynı fikre sahip olmasını engellemez. Çocukluklarından itibaren Fransa'da yaşamış olan bazıları acımasız bir uykudan uyanış yaşadılar. Ergenlik çağına kadar Fransız olduklarını düşünüyorlardı. Fransa'nın temsil ettiği, olağan ırkçılık biçimleri, kendileriyle kötü Batı arasında var olan anlaşılmaz bir boşluk olduğunun aniden farkına varmalarına neden oldu. Bir başka deyişle, kendilerinin olduğunu düşündükleri bir topluma tamamıyla bütünleştikleri duygusunu beslemişlerdi. Öyle görünüyor ki, ufak hadiseler meydana geldi: bir erkeğin kız kardeşine 'pis Arap' denmişti çünkü lisedeki diğer kızlar gibi erkeklerle flört etmeyi reddetmişti. Bu genç erkek kendisi de, koyu renk teninden dolayı diğer çocukların söylediği incitici sözlere katlanmıştı. İslami ülkelerdeki siyasi olaylar, özellikle Cezayir, Bosna, Afganistan, Çeçenistan ve Filistin meseleleri onların Müslümanlarla dayanışmalarının farkına varmalarını sağladı ve Müslümanlara hiçbir zaman ciddi bir yardımda bulunmamış bir ülkede yaşadıklarını fark ettiler. Kendilerine en yakın olanlar tarafından

ihanete uğramış olduklarını var oluşsal olarak hissetmeleri –gerek günlük yaşantılarında gerekse Müslüman dünyayla dayanışmadan dolayı– Batı'dan kopuşu tayin eden unsur oldu.

Bu iki özellik çoğunlukla birleşmiştir ve herkesin anonimliğinden ve abartılı bireycilikten duyulan modern hoşnutsuzluk gibi başka olgular tarafından da desteklenir. Çoğu insan için, böyle bir olgu yolunu şaşırmaya ve narsisizmi daha da arttıran ve kendi içine kapanmayı teşvik eden bir çeşit kafa karışıklığına yol açar. Onların örneğinde, Batı'yı reddetmelerine ve onu Kötü'nün mutlak ilkesi yaparak şeytanlaştırmalarına yol açtı. Batı'da yaşayan çoğu insan için, zorluğun, sıkıntının temel bir nedeni yoktur. Fazlasıyla karmaşık toplumlarımızda hoşnutsuzluklarımız için tam olarak kimi suçlamamız gerektiğini bilmeyiz. Durumumuzu, aynı anda farklı birkaç kimlikle yaşayarak ve manik-depresif bir egonun çeşitli kırık parçaları arasında gidip gelerek kabulleniriz.[4] 'Düşman'ın kimliğinin tespit edilmesi, bireyi bu kronik kararsızlık durumundan ve genellikle tutarsız olan çoklu kimliklerden kurtarma etkisine sahiptir. Böyle insanlar ayrıca birkaç kültür arasında yaşarlar. Ailelerinin kültüründe ve Fransız toplumunun kültüründe yaşarlar –fakat aynı zamanda Alman, İngiliz ya da Amerikan olsun, Batılı bir toplumda yaşama sonucu edindikleri kültürde. Bir noktada, kendi durumlarındaki diğer insanlar için önemsiz olan bir var oluşsal kopma yaşarlar. Onlar için bu, mutlak Kötü'nün somutlaşmış şekli olarak görmeye başladıkları Batı'nın aniden reddini tetikler. Bu, modernitenin hoşnutsuzluklarının (zihni kırılma, kararsızlık, bocalama, istikrarsızlık ve şüphecilik) tam bir şeffaflıkla dağıldığı bir süreci tetikler. Şeffaflık, sarsılmaz inançların, bir eylem mantığının ve kutsal olanla kutsal olmayan, meşru olanla meşru olmayan arasındaki bariz farka dayandırılmış birleşmiş bir egonun kaynağıdır. Kimliğin bu inşası, müminin, şeytani bir kutbu günah keçisi yapmasını sağlar ve Kötü'yle mücadele etmek onun var oluşsal projesi haline geldiği için tüm enerjisini harekete geçirir. Bu itikadın, Mani dinine benzer inancı [hem Allah'a hem şeytana inanış (y.n.)], bize yarı- inançlar ve eksik motifler ve yarım tonlarda boyanmış bir zihinsel manzara sunan ve kendimiz ve başkaları hakkında narsisizmle reddediş arasında bocalamamıza neden olan geç modernliğimizin hoşnutsuzluğunun üstesinden gelir.[5]

Bu tip bir hüviyet çağdaş tarikatçı mekanizmalarla ilişkilidir ve bu yüzden su götürmez bir modernlik sergiler. İslam'ın kendisi, eski özelliklerini (*cihâd*, şahadet, Musevilerin Mısır'dan çıkışları ve eskatologyaya ait beklentiler) yeniden şekillendiren yeni tip kutuplaşmaları destekler. Bu yeni itikat, modernliğin özelliklerini radikalleştirerek tersine döndürür. Modern bireyin günahları, aşırı 'yumuşaklık' ve zihinsel tutarsızlıkken, müstakbel şehit, inatçılığa, hatta tam bir uzlaşmazlığa dönüşen bir bütünlük sergiler. Modern bireycilik her hangi bir cemaatle koşulsuz özdeşleşmenin reddedilmesinde ifadesini bulurken, mümin, tarihte hiçbir zaman var olmamış fakat içinde şüphe barındırmayacak bir inancı mümkün kılabilecek bütüncül bir yeni-*ümmet* (umma) yaratmak için uğraşır. Batılı itikat, inancın göreceliğine tabidir, fakat yeni müminin kutsallık anlayışı dışlayıcı ve tekelcidir. Ve ölüme ilgi, özellikle ölümden sonra kurtuluşa olan ilgi, yaşam ve tüketim eksenindeki bir modernlikte oldukça zayıflamışken, birçok uzman ölüme ve temizliğe kafasını takmıştır. Bu dünyayı terk ettikleri an temiz olmayı nasıl garantileyebilirler ve mutlu bir ölümü nasıl gerçekleştirebilirler (bir müminin dediği gibi, *husn el-hitâm*)?[6] Dine aykırı düşünceden ve Allah'a *şirk* koşmaktan nasıl kaçınabilirler ve ölünceye kadar inançlarını nasıl koruyabilirler? Bu var oluşsal soruların cevabı militan bir inanca bağlılıkta yatar. Mücadele, inançlarını temizlemenin ve kalleş bir Batı'nın amaçlarına hizmet eden yozlaştırıcı bir modernliğin ayartmalarından mümini korumanın en iyi yoludur. Batılıların kendileri Batı'nın birleşmiş ve homojen bir 'medeniyete' sahip olmayan gevşekçe örülmüş bir yapı olduğunu ne kadar iyi görürlerse, yeni-*ümmet*'e inananlar da ona devasa bir şeytani karakter vererek onu o kadar birleştirirler. Bu tersine çevirme, savaştıkları Kötü'nün dünyasıyla ne kadar ilişkide oldukları hakkında çok şey söyler. Bazı Batılı eğilimlerin hükmeden, bencil ve emperyalist doğasını, tüm Batı dünyasına atfederler. Müminler, hükmeden ve kibirli Batı'nın birliğini, bu 'medeniyetin' temel özelliği olarak alırlar, oysa Batılıların çok büyük bir çoğunluğu, kendilerinin bizzat yaşadıklarına dayanarak, içinde yaşadıkları dünyanın düzeninin bozuk olduğuna ve genel bir anlamdan yoksunlukla karakterize edilebileceğine inanırlar. İslamcıların savlarının iki aşaması vardır. Önce, kendi hayallerindeki Batı'nın cinsel ahlaksızlık, hoşgörüsüzlük, kibir ve dünyaya, özellikle de

İslam'a hükmetme isteği gibi belli özelliklerini seçerler. Daha sonra onları öyle bir şekilde birleştirirler ki, inşa ettikleri Batı, İslam'a zarar vermek ve onu yok etmek çabasındadır. Bu, pek çok Batılının yaşadığı deneyimin tersine çevrilmiş ve radikalleştirilmiş halidir; çünkü Batılılar tam da birleştirici bir ilke bulamadıkları için huzursuzdurlar çünkü yaşam biçimlerindeki sonsuz çeşitliliği, dünyanın tek ve bütün bir anlamı olmamasının bir göstergesi olarak görürler.

Vekâleten (başkası namına) küçük düşürülme duygusu da, daha önce gördüğümüz gibi, bu öznelliğin bir başka özelliğidir. Filistinlilerin, Çeçenlerin, Bosnalıların ve Iraklıların çektikleri acılar, son yirmi yıldır manşetlerde olan bu sorunlar, İslam'ın yeni yandaşlarını ikna etmiştir ki Batı'yla kendi dinleri arasında mutlak bir husumet vardır. Haber yayınları burada önemli bir rol oynar ve medya, televizyonda gün be gün haksızlığa uğramış Müslümanları göstererek onların sözcüsü haline gelmiştir. Gerek Ortadoğu'daki ihtilaf, gerekse Sovyetler Birliği'nin dağılması, İslami ulus ve dine dair anlaşmazlıkları ve gerginlikleri yeniden alevlendirdi ve İslam'ın ezilmişlerin dini haline geldiğini düşünen birçok Müslüman'da (itaat sahibi olsun olmasın) büyük bir haksızlık yapıldığı duygusuna yol açtı.

Bu zulmedilen İslam uğruna feragat etmek, müminlerin, parlak bir gelecekten vazgeçmelerine neden olabilir. Görüştüğüm kişilerden biri, çok parlak bir bilgi teknolojileri öğrencisiyken, üniversite eğitimini bırakmıştı. Bunun önceden tasarlanmış bir seçim olduğunu söyledi: inancı uğruna 'hara kiri' yapmaya razıydı. Kendini inancına ne kadar çok adarsa o kadar canlı hissettiğini söyledi. İnancı sayesinde Batı tarafından daha az ezildiğini düşündü, Batı'nın hainliği o kadar büyük boyutlardaydı ki, gerçek inançlarını kaybetmiş olmaları şartıyla, Müslümanları bile kendine bütünleştirebildi. İslam'ın tehlikede olduğu ve *ümmet*'i esirgemek için İslam'ın korunması gerektiği fikrinin, kendi kanını akıtmak pahasına da olsa, bu gruplarda derin kökleri vardır. Batı'da etkilerine maruz kaldıkları kültürel çeşitlilik, farklı diller konuşabiliyor olmaları ve farklı yaşam tarzları olan toplumlarda yaşamış olmaları onlara gerçeğin başka bir yerde olduğunu, bunların hepsini aşan bir şeyde olduğunu kanıtlamıştır. İslam korunacaksa, hükmedici ve zalim Batı'ya karşı savaş açılmalıdır. Batı, gücünün heybeti ve Müslümanlara büyü yapma kabiliyetiy-

le, İslam'ı içerden ve dışardan ayartıyor. Malların ve eşyaların tüketimi, Allah'a ibadetin yerini alıyor. Bu *şirk*, yani nihai dalalettir. İtikatlarının 'anti-modern' olup olmadığı sorulduğunda, görüşülenlerden biri, onun modernliğin ta kendisi olduğunu söyledi çünkü Kuran 'Oku' emriyle başlar.[7] Müslümanları mahveden, boyunduruğu altına alan ve onları zihinsel köle durumuna düşüren (onları baştan çıkarıp bütünleştirerek) ve aynı zamanda onları ezen ve dışlayan, baştan çıkmış Batı'nın sapkın modernliğinin tehdidi altında olan şey, bu otantik modernliktir. İster onlara kötü muamele etsin isterse baştan çıkarsın, Batı ayıplanmalıdır, çünkü Müslümanları ya büyülüyor ya da ayartıyor. Batı'nın tamamen reddedilmesi gerektiği duygusu, emperyalizme karşı mücadelede en katı sol hizipleri güdüleyen duyguya benziyor: hiçbir uzlaşma mümkün değildir çünkü düşman Kötü'nün cisimleşmiş halidir. Bu anlamlı olan tek şey olduğu ve yaşamlarına bir anlam verebildiği için, kendilerini feda etmezlerse ve bu davaya bağlılıkları eksiksiz olmazsa, onların meta-kültürel (değişmiş bir medeniyete ait) İslam'ı hayatta kalamaz.

dünya metropolü

Büyük metropol [anakent] kentler, çok sayıda ekonomik, politik ve sosyal aktivitenin gelişimini, fakat ayrıca ve en önemlisi kültürel yaratıcılığı barındırmış yerlerdir. Modern kültürün ve onun sersemleten çeşitliliğinin doğduğu yerlerdir. Onun dönüşüme uğradığı ve yayıldığı yerlerdir. Yeni eğlence biçimleri, melez kültürler, yeni sanat ve düşünce biçimleri yaratılmaktadır. Yabancılar yerlilerle büyük şehirlerde kaynaşırlar. Eninde sonunda dünyadaki insan sayısı kadar 'uyruk' olacak. Fakat modern anakent aynı zamanda şeylerin anlamlarını yitirdikleri yerdir. Toplumun alt kültürleri arasındaki farklılıklara karşılıklı saygı göstermeyi sağlayan çok-kültürlülüğü besler fakat aynı zamanda sersemlememize ve hiçbir yere ait olmadığımız hissine kapılmamıza neden olur. Artık merkezî ve belli bir zümreye has kurallarla yönetilmedikleri için, modern kentler, melezliğin kültürel çeşitliliği beslediği yerlerdir fakat aynı zamanda yalnız ve adaya benzer yerlerdir, özellikle de kafalarında bir cemaat ya da *ümmet* arayışıyla İslam dünyasından gelenler için. Bu nedenle, kendi usullerince, Batı'nın varlıklı sınıfları tarafından reklâmı yapılan küresel köy efsanesine karşılık gelen küreselleşmiş bir

yeni-*ümmet*'in bir parçası olmaya çalışırlar.

Modern kentler *Janus bifrons* (başı ikiyüzlü ilâh)[8] gibidirler. Bu kentlerde yaşamak kişiye hem modernitenin bir parçası olduğu izlenimini verir hem de tam bir sürgün hissini. Batı kentlerinde yaşayan pek çok göçmen kendini tamamen yabancı hisseder. Bunun nedeni sadece içinde yaşadıkları ülkeye ait olmamaları değildir: mesele basitçe anlamsızdır. Farklı ülkelerde ve farklı şehirlerde yaşamak, sonunda konuksever bir yer bulmuş olma duygusundan ziyade, bir yere ait olmama duygusunu çoğaltır. Bütün dünya sürgün yeri gibi görünür. Bu yüzden, temel özelliği tüm coğrafi sınırlamaların ve tüm anavatanların ötesine uzanmak olan bir yeni-*ümmete* katılırlar. Onun tabiiyeti yoktur. O, hareketsiz noktalarının soyut bir biçim yarattığı bir ağın taslağından başka bir şey değildir ve orada isimler sadece biçimseldir: Londra, Paris, Leicester, Hamburg, Madrid, Roma... Bu demek değildir ki bu 'kâğıtta Avrupalı ya da Amerikalı' (vatandaşlığa kabul edilmiş vatandaşlar) ya da göçmen olan uyruksuz insanlar bütün bu yerlerin aynı olduğunu düşünüyor. Mesele şu ki, 'ait olmama' hissinin her şeye hükmettiği bireylerin gözünde bu yerlerin hiçbir somut içerikleri yoktur. Bu, bu muazzam kentlerin beklenmedik boyutlarından biridir. Onlar farklı kültürlerin birbirine karıştığı küresel kentlerdir fakat aynı zamanda reddedişin ve dışlanışın yeni biçimlerinin birbirine karıştığı yerlerdir.[9] Onlar, bazı insanların 'kuşatma mantığı'na dayalı yeni bir hayali kurdukları yerlerdir: küreselleşmiş bir bütüne derin bir husumet beslerler ve mecazen onu 'Batı' olarak tanımlarlar. Bu hâkim güç tarafından kendilerine kötü muamele edildiğini düşünen insanların –kişisel olarak ya da vekâleten– Batı'ya karşı besledikleri mutlak husumet duygusu esas olarak Batı'daki megalopolislerde (nüfus artışıyla yayılarak birleşen şehirler) yaygındır. İslam, fetihler ve parlak zaferlerle dolu hayalî geçmişini Batı ya da onun uzantıları tarafından hükmedildiği –İsrail gibi ülkeler ya da Rusya gibi 'Batılılığa' sahip çıkan otokratik ülkeler– şimdiki acıklı durumuyla karşılaştıran yeni muhalefet ilkesinin adı olur.

Servet, bolluk ve cezp edici şeylerle dolup taşan Batı'nın büyük şehirleri göçmenlerin tüketime yönelik arzularını daha da arttırır. Birçok durumda, özellikle de Arap ülkelerinden gelmişlerse, hayal güçleri zaten petrolün büyüsüyle uyarılmıştır. 1970'lerde ve 1980'lerde Mısır, Pakistan, Cezayir, Fas, Suriye ve

Tunus'tan çalışmak için Arap yarımadasına gelen göçmen işçilerin kanına virüs girdi ve onlar da yanlış bir şekilde tükenmez bir kaynağa sahip olduğu sanılan petrole dayalı, sihirli bir tüketimciliğin büyüsüne kapıldılar.

Onların hayal ettikleri ve büyük ölçekte genellikle ulaşılamaz olan serveti Batılı şehirler üretmektedirler. Oralara işçi olarak çalışmaya gelenler ya da vasıfsız işlerde çalışanlar sömürülürler ve nerede olurlarsa olsunlar, Paris'te, Londra'da, New York'ta ya da Roma'da, yoksul işçiler gibi yaşarlar. Kendini bu durumda bulan birçok Müslüman, maddi dünyanın acı gerçekleri ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılama zorunluluğu sayesinde, saygınlığını yitirmiş olma duygusunun üstesinden gelir. Genellikle vekâleten (başkası namına) hissedilen saygınlığını yitirmişlik duygusu ise, daha iyi durumda olan bir azınlığın kaderidir; onların, gücenmeye ve saygınlıklarını yitirmişlikleri hakkında bütün gün düşünmeye zamanları vardır, bunu şayet yalnız yaşıyorlarsa, kendi başlarına, ya da kendileri gibi acı çeken yurttaşları veya dindaşlarıyla beraberken yaparlar. Bununla birlikte, büyük bir çoğunluk duruma 'olumlu' bir yaklaşım tarzı benimsemeye çalışır ve aynı şehirde yaşayan veya dünyanın öteki ucundaki yurttaşlarıyla ilişkilerini geliştirmeye yönelir. Sınırlar arası ticaretin, mal ve servis değiş tokuşunun ve para transferinin gelişebileceği ve büyüyebileceği diasporik cemaatler kurarlar. Bu 'uluslar-ötesi' cemaatler Avrupa'nın sınır şehirlerinde çabucak geliştiler (Marseille, Strasbourg) ve şimdi herkesin zengin olmaya çalıştığı ve yeni buldukları bu zenginliği sınırın iki tarafındaki aileleri ve arkadaşlarıyla paylaşmaya çalıştıkları bir diaspora oluştururlar.[10]

Yine de bir azınlık, bu durumu kabul edilemez bulur ve bu duruma içerler çünkü o hem hoş görülemez hem de utanç verici bir durumdur. Kendilerini huzursuz, küçük düşürülmüş ve damgalanmış hissederler. Ve Müslüman oldukları için bunu daha da derinden hissederler. Bu dünyada yeni bir halifelik kurmak için[11] küllerinden doğacak olan bir yeni-*ümmet* efsanesi, zenginlikleriyle onları küçümseyen, onları marjinal hale getiren ve servetlerini küstahça sergileyip, paylaşmak için onlara hiçbir yol sunmayan kentlerde Müslümanlar tarafından yaşanan parçalanmadan doğar. Büyük şehir herkesi yutar, tüketiciliği ve 'ahlâk bozukluğunu' teşvik eder ve insanlara ne manevi rahatlama ne de aynı dünyada yaşadıkları hissini verir. Daha doğrusu, paranın

insanları değerlendirmedeki tek ölçüt olduğu bu toplumda, aynı dünyanın bir parçası olma duygusu para arayışına indirgenmiştir. Diasporik Müslümanların çok ufak bir kesimine göre, modern vatandaşlığın bir parçası olan bunaltıcı teknolojik verim, 'utanmaz' cinsellik ve erkeklerdeki ve kadınlardaki homoseksüellik, manevi liderlikten yoksunluk ve şüphecilik gibi çok yönlü ve heterojen olgular, saldırganca düzen bozucu bir özelliğe sahiptirler. Televizyonda Müslüman dünyaya uygulanan baskıyı izleyip, kibirli bir servete sahip ve o zalimlerle ahlaksız bir işbirliği içindeki bir dünyayı protesto etmeden veya eyleme geçmeden yaşamanın nasıl mümkün olduğunu anlayamazlar.

Bu azınlıklar açısından, en iyi ihtimalle Müslümanlara aldırmayan, onları hor gören ve onları kültürel ya da ekonomik anlamda dışlayan (ya da ikisi birden) bir refah dünyasında sessizce yaşamanın iğrençliği gerçekten dayanılmazdır. Onların İslamcılığı, Batılılaşmanın, Batı'ya duyulan nefretin, ilk Müslüman cemaatlerinin efsaneleştirilmesinin, İslam'ın geçmişteki ihtişamını yeniden canlandırma arzusunun ve kendilerinin aksine, ölmek istemediği için korkak bir Batı'ya karşı bir *cihâd*'ta şehit olma arzusunun bir birleşimidir. Şahadet için bu hazır olma hali, kısmen Batı'nın teknolojik, ekonomik ve askerî düzeydeki üstünlüğüne bir meydan okuma biçimidir. Kişinin yaşamını feda etmesi, doğal olarak ölümden korkuya yol açan bu maddi üstünlüğe meydan okur. Batılılar her ne pahasına olursa olsun yaşamlarını sürdürmek isterler ve kutsal bir ölüme aday olanlar bunu yaşamlarını feda etmeye hazır Müslümanlar karşısında zayıflık olarak görürler.

yeni ümmet'in örgütlenme biçimleri

İran'da ve Filistin'de, temel bir başarısız olma duygusu, şahadetin ulusal düzeyde ortaya çıkması anlamına gelir: İran'da İslami ütopyanın zarar görmesi ve çöküşü ve Filistin topraklarında bir Filistin ulusu kurmanın imkânsızlığı. Bu durum, çok farklı bir anlama sahip uluslar-ötesi şahadet için geçerli değildir. Farklılıklar, beden, ötekiyle ilişki, düşman, kişinin kendisi ve İslam düzeyinde ve daha genel anlamda, kültürel ve politik düzeyde göze çarpar. Birinci çeşit şahadetin kökeni politik bir projenin krize girmesine ya da başarısızlığa uğramasına dayanır, oysa ikinci çeşit şahadet devlet temelli değildir ve açık bir politik pro-

jesi yoktur. İran'daki ya da Filistin'deki şahadetin az çok belirgin bir biçimde tanımlanmış bir düşmanı vardı; uluslar ötesi şahadetin düşmanı ise çok daha küresel ve belirsizdir. Biri temel olarak bir ulusa dayanır; diğeri henüz kurulacak olan fakat zaten dünya düzeyinde var olan bir cemaate. Onun varlığının işaretleri bazı Müslüman toplumlarda fakat aynı zamanda Müslüman azınlığa sahip Batı ülkelerinde de görülebilir. Yöntemler de farklıdır. Birinci tip şahadeti, devletin bir parçası olan ya da devletin yardımcısı olan örgütler destekler. Dikkat edilmesi gereken husus, bu çeşit şahadetin dinle ilişkisini kesebileceği ve bir ulusun saadete ulaşmasına giden yolu açabileceğidir. Sri Lanka'da bağımsızlık talebindeki azınlığı temsil eden Tamil Kaplanları'nın gerçekleştirdiği pek çok intihar saldırısına bakın.[12]

11 Eylül 2001'de Manhattan'daki Dünya Ticaret Merkezi'nin ikiz kulelerinin yıkılması yeni bir çağın politik başlangıcının ve Soğuk Savaş sonrası dönemin bitiminin işaretiydi. 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasını takip eden dönemde, uluslararası arenaya tam bir şaşkınlık hâkimdi. Komünist düşman ölmüştü. Yarım yüzyıldır uluslar arası ilişkileri şekillendiren iki kutuplu dünya artık yoktu. Küresel anlamda, artık iki süper güç yoktu. Sadece bir tane vardı: Amerika Birleşik Devletleri. Cicim yılları uzun sürmedi ve 1990'lar eski Yugoslavya'nın parçalanmasıyla sonuçlanan ya da Çeçenistan'daki gibi, çeşitli etnik savaşlarla noktalandı.

26 Şubat 1993'de Dünya Ticaret Merkezi'nin üç bodrum katı el-Kaide'nin yerleştirdiği patlayıcılarla yıkılmıştı. Altı kişi ölmüştü ve binin üzerinde yaralı vardı. Yine daha önce, 22 Haziran 1996'da Dharan'daki Amerikan hava üssüne yapılan saldırılar, 8 Ağustos 1998'de Dâr es-Selâm ve Nairobi'deki Amerikan Konsolosluğu'na yapılan saldırılar, dünyanın daha önceki on yıllar boyunca gördüğü terörizmden özünde farklı yeni tip bir 'terörizm'in ortaya çıkışını ilân ettiler.[13]

Bazılarının tabiriyle, bu tip bir eylemcilik, klasik terörizmden ayrılan hiper-terörizmdir.[14] Her şeyden daha önemli bir politik amacı yoktur. Politik birimlere saldırmaz ve politik olarak tayin edilmiş bir düzene meydan okumaz. Amerika Birleşik Devletleri'nin temsil ettiği tüm dünyaya yöneltilmiştir fakat gerçek hedefleri Fransa, İngiltere, İspanya ya da Suudi Arabistan olabilir. Neredeyse sadece uyruksuz aktörlerden oluşması da bir başka

karakteristik özelliğidir. Genellikle devlet hâkimiyetinde olan klasik terörizm, saldırdığı toplumların ya da devletlerin misilleme yapma kapasitelerini hesaba kattı ve bu, onu eylemlerinden sorumlu kıldı. Yeni terörizm bunu yapmaz. Bazıları silah temin ederek mali ya da askerî destekte bulunsa da, özerk devletlerin çok ufak bir rolü vardır. 1992 ile 1996 arasında A.B.D. Dışişleri Bakanlığı'nın kaydettiği 330 terörist hadisesinin sadece altı tanesi doğrudan bir devletle bağlantılı ajanların işiydi. Bir başka deyişle devletler bu olayların yüzde 2'sinden azına karışmışlardı.[15] Bu, yeni terörizmin ölçeğini kanıtlıyor. Otoriteler için şimdi 'devlet destekli terörizm', 'devletle ilgisi olan terörizm' ve 'devletle ilgisi olmayan terörizm' arasındaki ayrım çok kritik.[16] İdeolojik olarak güdümlü terörizmden yeni tip bir terörizme geçtik. Düzenbaz devletler onu teşvik ediyor olabilirler fakat onu kontrol etmiyorlar. Bu yeni terörizmin başlıca özelliklerinden biri onun özelleştirilmesidir. Yardım kurumları aracılığıyla, Körfez'deki Arap işadamları gibi (el-Kaide örneğinde) bazı varlıklı kişiler tarafından, uyuşturucu ticaretiyle (el-Kaide örneğinde afyonla), dükkân sahipleri ve iş adamlarından toplanan haraçla, Batı ülkelerinde sigara ve diğer malların illegal satışlarıyla (Amerika'da olduğu gibi) veya Batılıları rehin alarak (Filipinler'deki Abu Sayaf grubu turistleri rehin alma konusunda uzmanlaşmıştır) finanse edilirler.

Klasik terörizm, politik otoritelere bir mesaj gönderme amacıyla eylemlerini onu ilgilendiren stratejik alanla sınırlayarak yaşam kaybını en aza indirgedi. Bask bölgesinde ETA'nın talepleri, Kuzey İrlanda'da IRA'mn talepleri ve Korsika'da FLNC'nin talepleri bölgeseldir. Benzer şekilde, Fransa'daki Action Directe'e (Doğrudan Eylem Örgütü) ilham kaynağı olan aşırı sol ideolojik taleplerin, Almanya'daki Kızıl Ordu Fraksiyonunun, İtalya'da Kızıl Tugaylar'ın ve Japonya'daki Kızıl Ordu'nun açık bir içeriği ve bir emperyalizm kavramına dayalı az çok tutarlı bir ideolojisi vardı.[17] Yeni terörizmin bu kavramsal zırhı yok, ya da en azından onu yeterince açık olarak kurmadı. Belirli bir bölgesel talebi olmaksızın ve eylemlerini sınırlı bir ölçekte gerçekleştirecek bir ideolojiye sahip olmaksızın, gelişigüzel hareket etmektedir ve ihtilafla doğrudan hiçbir ilişkisi olmayan sivillerin büyük kayıp vermesine neden olmaktadır. Bu; sözde 'gri bölgeler' denen, ne devlet destekli ne de bir devlet talebi olan gruplar tarafından

yönetilen, fakat yine de artan bir güvenlik tehdidi oluşturan düşük-yoğunluklu savaş olgusuna yol açar. Terörizmin operasyon bölgeleri de değişti: Yakın zamanlara kadar, Afrika ve Amerika Birleşik Devletleri'nin büyük bölümü bu olaylara sahne olmazdı. Pek çok terörist eylem artık bu bölgelerde gerçekleştiriliyor, olanlara bakılırsa, nötr bir bölge yok. Haziran 1996'da ve Ağustos 1998'de Dâr es-Selâm ve Nairobi'de Amerikan çıkarlarına karşı düzenlenen saldırılara bakın.

Bu yeni terörizm şekli Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ortaya çıktı. Klasik terörizmin, az çok açıkça tanımlanmış politik amaçları doğrultusunda öngörülebilirliği Doğu Bloğu ile birlikte ortadan kalktı. Ortam artık iki kutuplu bir dünyanın varlığı tarafından idare edilmeyen yeni tip bir eylemciliğe müsaitti. Neden olduğu ölüm sayısına kayıtsız kalarak ve devletler tarafından garanti edilen iyi davranış koduna uyma kaygısı taşımaksızın, terörizm ile savaş arasındaki farkı yok etmekte ve bu da politikacıların, öngörülemez olma niteliğine sahip yeni çeşit bir 'gelecekteki savaş'tan söz etmelerine yol açmakta. Clinton yönetimi el-Kaide'nin Afganistan'daki üslerine, onların terörizm eylemlerine misilleme yapmak amacıyla roket fırlatmadan önce bir savaş ilanı yoktu.

İslami dünyada eylemci bir ağın bilinen en iyi örneği şüphesiz ki el-Kaide. Fakat mali ve lojistik bakımdan en önemli grup olsa da ve dünyanın herhangi bir yerinde eylem yapabilecek kabiliyette olsa da, tek örgüt o değil. Başka az çok özerk örgütler de mevcut ve bunların özelliklerinden biri, bir 'nebula' oluşturmaları ve yine de kendilerine özgü özelliklerini ve uzmanlıklarını kaybetmemeleri ve hedeflerini 'seçerken' kendi 'tercihlerini' yapmaları. İslami Cihad Hareketi buna bir örnektir.[18] Grubun Pakistan'la yakın ilişkisi var ve Keşmir, başlıca eylem bölgelerinden biridir. Fakat ayrıca Bangladeş, Çeçenistan, Çin'de Xinjiang [Hinciyang y.n.], Özbekistan ve Tacikistan'da da faaldir. Hindistan Keşmir'deki eylemleri, 'Özgür Keşmir' için savaşan Muhammed İlyas Keşmiri'nin yarı-özerk liderliğinde gerçekleştirilmektedir. Grup diğer örgütlerden daha çok şehit çıkarmıştır. Grubu İlâhiyat Fakültesi mezunları oluşturur ve grup, Ceyş-i Muhammed gibi diğer İslami gruplarla rekabet içindedir. Hareket'in Özbekistan'daki lideri Şeyh Muhammed Tahir el Faruk, Özbekistan Başkanı İslam Kerimov'la ihtilâfında şimdiye kadar 30 adamını

kaybetmiştir. Çeçenistan'da Ruslara karşı operasyonlar Kumandan Hidayatullah'ın önderliğinde tatbik edilmektedir. Çeçen savaşçılara askerî eğitim verilmektedir. Burma'daki mücadeleyi Abd ul-Kuddus yönetmektedir. Başka birçok örnek verilebilir. El-Kaide gibi Hareket de gevşek bir yapıya sahiptir ve her bir ünite bir yere kadar bağımsızdır. Modern iletişim araçlarıyla yönetilen bir dünyada bu çeşit bir yapılanma interneti ya da cep telefonlarını kullanmak suretiyle oluşturulabilir. Son olarak, el-Kaide'nin şöhreti, diğer grupları da aynı modeli benimseyerek ve onu yerel şartlara uyarlayarak adlarını duyurmaya cesaretlendirmektedir. Modern iletişim araçları ve özellikle televizyon, yankı odası işlevi görmektedir ve Müslümanları küçük düşüren küstah güçlere nasıl darbe vurulacağını ve marjinal, önemsiz grupların nasıl 'merkezî' hale gelebildiklerini ve nasıl tarihe damgalarını vurduklarını göstermektedir. Dünya Ticaret Merkezi'nin ikiz kulelerine düzenlenen saldırının tüm dünyada televizyon istasyonlarında kusturacak şekilde gösterilmesi el-Kaide'ye belirli bir üstünlük sağladı. Onun politik ve ekonomik önemi ile dünya çapında üne sahip olması, uluslar arası medya onlardan neredeyse hiç bahsetmese de, yerel örgütlerin kendilerini güçlü hissetmelerine neden oldu. Merkeziyet şimdi zaruridir ve sadece Batılı güçlere ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ne karşı verilen mücadelede değil. O aynı zamanda çeşitli eylemci gruplar arası rekabette de başlıca simgesel konu. Dünya Ticaret Merkezi'ne düzenlenen saldırı, Amerika'nın ekonomi merkezine olduğu kadar, simgesel alanına da yapılan bir saldırıydı. Haftalarca, olayın geçtiği yer, tüm dünya televizyonlarında durmadan yeniden gösterilerek önemi daha da arttırılan numunelik hale gelen bu olayla dolup taştı.

El-Kaide örneğinde, internetle iletişimin ve yeni haberleşme kaynaklarının (şifreyle yazma, bilgi sıkıştırma) kullanımının, stratejik etkinliği gerçekleştirmede hatırı sayılır bir rol oynadığını biliyoruz. Doğrusu yeni eylemcilik, ancak ekonomik küreselleşmenin mekanizmalarını kendi çıkarına kullanabilirse ve vergi cennetlerini ve offshore yatırım bankalarını kullanarak mali bağımsızlığını sağlayabilirse başarıya ulaşabilir.

El-Kaide'nin temel özelliklerinden birisi, ultra-modern bir eylem tarzının ortaya çıkışını haber vermekte: klasik terörizmin simgesi olan katı hiyerarşik yapının ortadan kalkışı. Ağ örgüleri

çok daha esnek bir mantıkla ve âdemi merkeziyetçi bir eylem tarzıyla yönetiliyor. Grup üyeleri hareket halindeler, özel eylemler için bir araya geliyorlar fakat birbirlerini tanımıyorlar ve operasyon tamamlandığında kayıplara karışıyorlar. Belli bilgisayar programlarının gelişimi, grupların kurulmasına bir model teşkil ediyor. Bu gruplarda tek bir merkez yok fakat pek çok merkez var, katı bir şekilde sınıflara ayrılmış hiyerarşik emir komuta zinciri yok fakat modern yönetim yaklaşımlarında ve onların özerliğe yaptıkları vurguda bulduğumuz aynı esneklik mevcut. Bu ağ yapısı el-Kaide'ye özgü değil. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki aşırı uçta yer alan gruplarda görülebilir, Vatanseverler'in ve Milisler'in birleşmiş bir ideolojileri veya hiyerarşik bir örgütleri yoktur fakat yüzlerce özerk nükleondan (fr. *noyaux*; ing. *nuclei*) müteşekkildirler, onları bir arada tutan şey, suç ortaklıkları ve hem Amerikan federal devletini hem de uluslararası organizasyonları reddeden dünya görüşleridir.[19]

Aşağı yukarı görünmez olan ve hiçbir devlette üsleri bulunmadığı için klasik cezai tedbir kullanımını geçersiz kılan bu ağlarla savaşmak için Amerika Birleşik Devletleri, onları sofistike bir elektronik savaşta bilgisayar ağlarına saldırarak ve özel keşif operasyonları ve seçici bombalama yöntemleriyle yakalayabilecek 'hızlı kesin sonuca ulaştıran operasyonlar' geliştirmeye çalışıyor.[20]

El-Kaide'nin ağlarının birkaç ayırıcı özelliği var.[21] Birincisi, gerçek bir örgütün merkezi terörist yapısındansa, âdem-i merkeziyetçi, uluslararası mafya benzeri bir yapıları var. İkincisi, onları Suudi Arabistan ya da Libya gibi herhangi bir devletin kontrolüne girmekten koruyan mali özerkliğe sahipler ve bir destekçiye bağımlı değiller. Üçüncü olarak, karizmatik bir lider ya da liderler tarafından kontrol edilen yerel, ev sahipliği yapan birçok grupla irtibatları var. Son on yıl içerisinde, el-Kaide sürekli olarak birtakım gruplarla temas halindeydi: Mısır'da Şeyh Umar Abd ur-Rahmani liderliğindeki el-Cema'at el-İslâmiyya, Mısır'daki İslami Cihad'tan Ayman ez-Zevahiri, Uluslar arası İslami Cephe ki bu grubu Bin Ladin, Pakistan'daki el-Ensar hareketinden insanları Keşmir'e ve Arapları Çeçenistan ve Bosna'ya göndererek oluşturmuştur.

Amerika karşıtlığı ve Batı karşıtlığı el-Kaide'nin bir başka özelliğidir. Düşman elbette ki Amerika Birleşik Devletleri'dir fa-

kat daha genel anlamda ayrıca Batı'dır da. Görünüşe göre Cezayirli Silahlı İslami Grup'un (GIA) 11 Temmuz'la 17 Ekim 1995 tarihleri arasında Fransız topraklarında giriştiği şiddet eylemlerinde Bin Ladin'in parmağı vardı. Dokuz kişiyi öldürdüler ve 198 kişiyi yaraladılar, en ölümcül saldırı 25 Temmuz'da Saint-Michel metro istasyonundaydı, yedi kişi öldü ve 84 kişi yaralandı.[22]

Çoğunlukla hem dışlanmışları hem de orta sınıftan insanları bünyesine katmak zordur. El-Kaide örneğinde, dışlanmışları saflarına almak özellikle zor görünmüyor. Grubun öncüleri üst ya da orta sınıfa yakın zümrelerdendir. Fakat Afgan döneminde, grup İslami ülkelerden üye edindi, bunların içinde Cezayir, Mısır, Pakistan ve Yemen'in alt sınıflarından genç erkekler de vardı. Heterojen grupların birbirleriyle birleşmesi ve birlikte çalışmaları mümkündü çünkü düşmana bakışları ve İslam için savaşma ihtiyaçları aynıydı. Bu basit konuların büyük avantajı şuydu ki bazı Müslüman ülkelere yapılan saldırılar nedeniyle (Bosna, Afganistan, Irak, Pakistan (Keşmir), Çeçenistan ve Cezayir) yaralanmış bir İslam dünyasında çok geniş bir cazibe alanları vardı.

El-Kaide'nin diğer bir özelliği de üyelerine Taliban'ın yönetimindeki Afganistan'da özerk kamplarda ve 1990'ların ilk yarısında Bosna'da eğitim verebilmesiydi. Afgan ve Bosnalı üye kaydetme ve eğitim ağları, manevra kabiliyeti ve operasyonel düzeyde bir hayli özerklik sağladı. Amerika'nın 2003'te Irak'ı işgali ve Taliban rejiminin çöküşünden sonra el-Kaide üyelerinin Pakistan (Veziristan), Afganistan ve İran'ın (Sünni Belucistan) hudut bölgelerinde yaşayabilme kabiliyetleri gruba yeni bir güç verdi ve Irak'ı yeni laboratuarı olarak seçti.

Ağın Batı'yla savaşmaktan başka somut bir planı ve belirli bir politik platformu yok. Bin Ladin Suudi Arabistan'ı Amerika'nın kontrolü altında olmakla ve Arap rejimlerini de Batı'ya meydan okumaktaki beceriksizlikleriyle suçlasa da, grubun amacı belli bir ülkede hükümet olmak değil. İran'daki İslami Devrimin başlangıçtaki, *mustaz'ifin*'e (zulmedilen) yararı dokunacak İslami adalet projesinin aksine el-Kaide'nin tutarlı bir ekonomik projesi yok. Adaletsizlik ve manevi ve cinsel ahlak bozukluğuyla nitelendirilebilecek, Allah'ı inkâr eden bir dünyayı ve Küstah Batı'yı acıma duygularıyla reddettiklerini beyan eden vaizlerden ibarettir. Onlar askerî liderler değil, askerî emir-komuta zincirinde bir rolleri olmayan, katı ve 'salafist' bir İslam meâlini vaaz

eden imamlar ve her kesimden eylemcilerdir. Batı'da ekonominin modern sektörü, üye bulmak için büyük bir kaynaktır.

Mali açıdan, hareketin büyük gücü, kendi özerkliğini sağlamasında ve özerk operasyonlar düzenlemesinde yatar. Operasyonları uzun vadeli planlandığında, kendi kendini finanse edebilecek duruma geldi (balık satarak mürettebatının geçimini sağlamak üzere bir balıkçı teknesi alınmıştı).[23] Politik organizasyonunda merkezileştirme olmadığı gibi mali işlemlerinde de merkezileştirme yoktur.

Örgütün birkaç çeşit üyesi vardır ve bu onu ürkütücü biçimde etkili yapar. Gerçekleştirdiği farklı tipte birçok eylem, güdülenme ya da idealler açısından birbiriyle alâkasızdır fakat örgüt, onların kendine has doğası konusunda fazla zorlanmadan eşzamanlı olarak hepsini gerçekleştirmenin bir yolunu bulur. Geleneksel bir piramit yapısında, çok farklı bireyleri bir araya getirmek zordur çünkü üyeler bir hiyerarşiye itaat etmek durumundadırlar fakat her zaman onun amaçlarını paylaşmazlar. Ağ örgüsü yapısında farklı niyetlere ve amaçlara sahip aktörlerin varlığıyla uğraşmak çok daha kolaydır. Önemli olan tek şey aynı üniteye bağlı üyelerin çok fazla farklılıkları olmamasıdır. Üniteler bağımsız hareket ettikleri için, sanki ağ örgüsünün uydularıymışçasına, bir arada yaşamaları büyük bir sorun yaratmaz. Üyeleri arasındaki bağ, 'küçük düşürülme' ortak duygusuna olduğu kadar, arkadaşlık ve kültürel yakınlığa dayanır. Bu, el-Kaide, Japonya'daki Aum ve Birleşik Devletleri'ndeki Yurtseverler ve Milisler gibi ağ örgülerinin güçlerinin kaynağıdır.

El-Kaide, modern tarikatların temel özelliklerinin pek çoğunu sergiler fakat onlarla arasında iki önemli fark vardır. Birincisi, tarikatlar, ya kendilerini izole ederek ya da dünyayla savaşarak, kendilerini dünyadan soyutlarlar fakat genellikle az sayıda üyeleri olması gerçeği gösterir ki, tanım gereği, çok fazla 'seçilmiş insan' olamaz. Bununla karşılaştırıldığında, bir milyarın üzerinde Müslüman'ın varlığı demektir ki çeşitli İslamcı gruplar sürekli 'gerçek Müslüman olmayanları' aralarına alıp onları 'gerçek Müslüman'a dönüştürmeye meyillidirler. Onların *cihâd* çağrısıyla uyandırılmaları gerekir ve onlara İslam'ın önündeki gerçek tehlike gösterilmelidir. El-Kaide gibi gruplarla tarikatlar arasında başka bir fark daha vardır. O, yeraltında varlığını sürdürür, sadece gizlilik içinde olduğu için değil fakat aynı zamanda ağ ör-

güsünün tabiatından dolayı. Her ağ örgüsü özerktir ve merkezle bağları olmasına rağmen, kendi yerel karizmatik figürleri, kendi kendilerine yeterliliklerini sağlayacak finansman biçimleri ve onları birer alt şube kılan yerel koşullara adaptasyon yetenekleri vardır. El-Kaide, çoklu bölümlerden ya da 'hiper-bölümlerden' oluşmuş bir federal organizasyon gibidir. 11 Eylül 2001'e kadar, İran'da Humeyni, Mısır'da Kişk ya da Lübnan'da Musa Sadr ile karşılaştırıldığında, Bin Ladin pek tanınmıyordu ve karizması yoktu. İngiltere, Fransa, Birleşik Devletler ve başka yerlerdeki her alt-ağ örgüsü, kelimenin gerçek anlamında tarikatçı bir yapıya sahiptir. Her bir ağ örgüsü diğerlerinden oldukça bağımsızdır ve modern teknolojinin nimetleriyle (özellikle bilgisayar ağları ve internet) Batı'da, çok-kültürlülüğün tersyüz edilmiş bir şekline benzeyen itikat biçimlerini birleştiren bir biçimde hareket eder. Bu özellik başka birçok uluslar-ötesi İslami örgütte de bulunabilir. Çeşitli Avrupa merkezleri daha bağımsız ve daha görünür olduğu halde, çeşitli ülkelerden Tebliğ liderleri yılda en az bir kez İngiltere, Dewsbury'de toplanırlar. Grup, Fransa, Almanya ve İngiltere'de son derece bağımsızdır.

El-Kaide'nin modern tarikatlardan ikinci farklı yanı onun askerî kökenlerinden gelir. Örgüt Afganistan'daki savaş sırasında biçimlendi ve bu onun organizasyonunda, yönetiminde ve ideolojisinde kalıcı bir etki yarattı. Başlangıçta gizli bir örgüttü. Gizliliğinden vazgeçip ortaya çıkarak kendini politik bir örgüte dönüştüren el-Fetih'ın aksine, büyük değişimler geçirmedi. Ortaya çıktığından beri hep gizli ve askerî olmuş ve varlığı boyunca bu özelliklerini korumuş bir gruptan söz ediyoruz, yalnız Taliban'ın düşüşünden sonra ve Batılı ülkeler üyelerini yakalayıncaya kadar peşlerini bırakmamaya başlayınca büyük dönüşümler geçirdi.

Bununla birlikte, eylemcilik ve terörizmin bu yeni biçimleri klasik terörizmden tam anlamıyla kopmadılar. Yeni ile eski sıklıkla birbirine karışır, o kadar ki, bir uluslararası terörizm uzmanı bunu, yeni terörizm biçimlerinin ortaya çıkışından çok 'klasik terörizmin son evresi' olarak değerlendiriyor.[24] Chaliand'a göre 'nicel bir sıçrama' oldu fakat 'nitel bir sıçrama' değil. İntihar saldırılarının yeni bir şey olmadığını söylüyor. Belirsiz ve iyi ifade edilmemiş yeni İslami *ümmet* projesine gelince, o da geçmişteki pan-Arapçılık ve pan-Afrikacılık kadar ütopiktir.

Göreceğimiz gibi, bu eylemcilerin öznelliğinde çok yeni bir şey var ve bu onları eski teröristlerden çok farklı kılıyor. Yeni terörist aktörün, kendisini, ötekini, kutsalı ve dünyayı betimlemesi onu 1970'lerin ya da 1980'lerin öncülerinden ayırıyor. Bu olgu sadece el-Kaide'ye özgü değil, aynısı şiddet yanlısı tarikatlarda da görülebilir ve yirmi birinci yüzyılın başında esnek bir yapılanmaya sahip olan Amerikan Milisleri ve Vatanseverleri gruplarının el-Kaide ile pek çok ortak özellikleri vardır.

El-Kaide'nin üyeleri tarikatçı bir düzeni benimseyen tek Müslüman eylemciler değiller. Batı'da dini biçimlerin çeşitlenmesine birtakım Müslüman grupların ve mezheplerin sayısında büyük bir artış eşlik etti ve bunların bazıları Batı'ya karşı militan hatta saldırgan bir tutum benimsediler. Bu yeni kurumlar, –bilgi teknolojileri, âdem-i merkeziyetçi yönetim ve çok uluslu finans– gibi geleneksel otorite biçimlerinden kurtulmuş yeni iletişim ve yönetim biçimlerinden istifade ederler. Bazen İslam dinine geçen Batılılar tarafından yönetilirler ve bunların bazıları İslami hiyerarşide bir pozisyon talep ederek sadece Batılı olmayan ülkelerden Arapların ya da Müslümanların dinî alanda karar alma yetkisine meydan okurlar (caiz olanla olmayan arasındaki, izin verilenle yasaklanan arasındaki, görevler ve sınırları arasındaki ayrım). Murabitun hareketi buna bir örnek. Şeyh Abd ul-Kadir es-Sufi, *nam-ı diğer* Ian Dallas tarafından kurulmuştu ve politik lideri Umar İbrahim Vadilla, dolara dayalı sisteme karşı altına dayalı bir İslami para sistemi kurmaya kalkıştı. Grubun ekonomik planı, İslami taşımacılık ağlarını yeniden kurarak Batı'nın dağıtımdaki tekelini kırmak ve sözde bir İslam ekonomisi yaratmaktır. Hareket, 2001-02'de Amerika'nın açtığı savaş sırasında üyelerinden Taliban'a yardım etmelerini istedi. Amacı dazlak kafalıların ve İngiliz aşırı sağının üyelerinin din değiştirmesini sağlamaktır. İdeolojik olarak ana motifleri Amerika karşıtlığı, Musevilik karşıtlığı, yüksek faizli tefeci ekonominin reddi ve masonlukla savaştır.

Kendi türündeki pek çok diğerleri gibi, hareket, Batı'mn çöküşü ve 'demokrasinin ölümü' ideolojisi taraftarıdır.[25] Muratibun'un kurucusu *İslam ve Demokrasinin Ölümü* adlı kitabında başlangıç noktası olarak İslam'ın her zaman çökmüş toplumlarda geliştiğini tespit eder ve Allah'a olan inancın dünyanın yeniden gelişmesini sağlayacağını iddia eder. *Din* ile (İslam dini) *kufr*

[küfür] (dine karşı gelme ve Allah'a karşı saygısızlık; genel olarak Batı sistemi) arasında ayrım yapar. Batı tam bir çöküş içerisindedir. Eğer bu durumdan kurtulmak istiyorsa, Allah'a ibadet etmelidir (*ikâmet es-Salât*) ve kendini hak dinine (*din el-hakk*) vermelidir. Çökmüş Batı, cahil ve ahlakı bozuk İslam (*câhiliyye*) öncesi toplumlarla aynı durumdadır. Kendi düşüşünü engellemek istiyorsa, İslam'a dönmelidir. Batı'nın ahlaki bozukluğunun temelinde yatan nedir? Bizim sonlu ve sınırlı varlıklar olduğumuzu ve doğaüstü bir gerçekliğe başvurmadığımız müddetçe fiziksel, biyolojik ve psikolojik gerçekliğimizin ümitsiz olduğunu kavrayamayışı. Otantik gerçeklik bir farkında olma biçimidir. Burada çağdaş Müslüman düşünürler Şeriati –(*agâhî*)'den bahseder (bilinci yükseltme)– ve Kutb'un –doktrinle ilişkili olarak (*mekteb*)– ana motifleriyle benzerlikler vardır. Murabitun'un kurucusuna göre, 'farkında olma', Allah'la karşılaştırdığımızda, bizim fani oluşumuzu ve kırılganlığımızı ima eder. Daha sonra modern toplumu sert bir şekilde eleştirir ve onu, ölümü görmezden gelmeye çalışan ve insanların ölümlü doğasını, erkeklere ve kadınlara bütünüyle dünyevi idealler vererek saklayan nevrotik ya da 'çıldırmış' bir toplum (*insane society*)[26] olarak tanımlar. Kadın hakları hareketinin haşin bir tenkitçisidir: kadınların serbest bırakılması, onları hizmetinde kullanmazsa verimli olarak çalışamayan modern endüstriyel bir sistemde köle olmalarına yol açar. Aynı şekilde, Siyonizm, masonluk ve onlara bağlı kuruluşların birbiriyle çelişen baskıları altında dağılmakta olan Amerikan toplumu da yavaş bir ölüm yaşamaktadır. Amerika'ya, halkı manipüle eden medya hükmetmektedir. Medya, Amerika'ya ve Filistin'e hükmeden Siyonizm'in uşağıdır. Dünyaya hâkimiyet olgusunun mümkün olmasının tek nedeni hak dininin, yani İslam'ın tanınmamasıdır çünkü İslam, ölümlü oluşumuzu dikkate alır.

Ölümün saklanmasının, ahlakı bozuk elitlerin politik ve ekonomik egemenliğinin ve yaşamın hiçbir anlamı olmadığı duygusunun salgın boyutlarına ulaştığı çılgın bir dünyanın sorunlarına İslam kapsamlı bir çözüm sunar. Yazar İslam'da gizemci figürler, papaz, ayin ve büyü olmadığına işaret eder. O, başka her şeyi bir kenara bırakarak, Yaradan'a ibadete yoğunlaşan mantıklı bir dindir. Amerika'nın dünyaya hükmetme biçimini kabul etmemeliyiz ve İslam'a dönmeliyiz. İslam, cinayet, akıl hastalıkla-

rı, ahlaksızlık ve artan suç oranının gündelik yaşamın tipik özellikleri olduğu Batı medeniyetindeki kargaşanın er geç yerini alacak olan birleşmiş ve organik bir toplum yaratacak. Murabitun liderinin istediği yeni-*ümmet*, hem sade hem de ahlaki olan orijinal İslami cemaatten belli belirsiz esinlenir. Orijinal İslami cemaatte sınıf farkı yoktu. Herkes kendi hayatından memnundu. Allah'ın dini modern yaşamın sorunlarına çözüm sağlar: ölüm korkusuna, kendini terkedilmiş hissetmeye ve suçun, büyük şehir merkezlerini tehlikeli hale getirdiği fikrine.

Bu İslami itikat daha çok Batı'da tertip edildi. O, modern öznel düşüncelerle –ölüm korkusunun gizlenmesi, dizginsiz tüketicilik, manevi değer kuralları ya da sistemleri olmayan bir toplum– hem aşırı solun hem de aşırı sağın temalarından esinlenen eylemci bir ideolojiyi birleştirir. Düşmanları Siyonizm, dünya masonluğu ve bireyleri dengesiz ideolojilerle şaşırtarak yönlendiren ahlakı bozuk Amerika'nın yozlaşmış seçkinleridir. Tamamen Batı kökenli olan bu tip bir ağ örgüsü, el-Kaide gibi, daha çok Ortadoğu'dan kaynaklanan ve tüm dünyaya yayılmalarına rağmen kaynaklandığı ülkelerle hâlâ kuvvetli bağları olan ağ örgülerini tamamlar.

Yazarın istediği organik toplum, din değiştiren bir başka kişinin, Ahmad Thomson'ın fikirlerini anımsatan faşist eğilimlere sahip. *Dajjal the Antichrist*'in yazarı iki sistem arasında ayrım yapar: *kâfir* sistem ve 'Muhammed'in yolu'.[27] Deccal sistemine (İsa düşmanının Müslüman karşılığı), Hitler ve Ezra Pound'un boş yere savaşmaya çalıştıkları dünya masonluğu hükmeder. Onlar yenildiler çünkü var olmanın gerçek tabiatını bilmiyorlardı: Allah'ın dışında hiçbir şey var olamaz. Sadece O, var olmayı mümkün kılar. Allah'ı inkâr eden Batı'nın hâkimiyetine karşı etkili bir şekilde savaşacaksak, Allah'a geri dönmeliyiz ve küfürden (*kufr*) uzaklaşmalıyız. Sistem ileri seviyede bir çürüme içinde olduğu için, bunu çok daha kolay yapabiliriz. Batı'nın ciddi bir çöküş geçirdiği ve İslam'ın dünyayı düzelteceği fikri Murabitun ideolojisinin temelidir ve Spengler'in 'Batı'nın çöküşü'ne dair kötümser yazılarından ödünç alınmıştır. Çare, yeni-*ümmeti* doğuracak organik bir dindir yeni-*ümmet*, yok edilmesi gereken düşmanı ve kucaklamamız gereken kutsal değerleri teşhis ederek, toplumsal düzensizlikten gelen bunalımın yarattığı huzursuzluğa, zihin karışıklığına ve anlam kaybına son verme yeteneğine sahiptir.

Diğer bazı kurumların belli başlı projesi, 1924'de Kemal Atatürk tarafından İslam dünyasından kaldırılan halifeliği yeniden kurmaktır. Yeni hilafet Batı'da inşa edilmeye başlanacak. Şii dünyasında değil ama[28] Sünni dünyasında hilafet, Müslümanların bir idarenin himayesi altında birleşmesi demekti. Abbasilerin çöküşünden sonra her ne kadar gerçek halifelik İslami dünyanın dört bir bucağından liderlerin hâkimiyetindeki bir idare olduysa da, hâla İslam'ı tek bir politik kurum içinde birleştiren bir idare olarak hatırlanır, aynen kutsal Roma İmparatorluğu'nun, yıldızı söndükten uzun süre sonra bile, Batı'da Hıristiyanlığın simgesel birliğinin vücut bulmuş hali olduğuna inanıldığı gibi. Hilafet fikri İslam'ın politik ve dinî birliğine hâlâ anlam verir. Destekçilerine göre, cemaat ve siyaset, Allah'ın birliğini yansıtan bir şekilde tek bir kurumda birleşebilirler. Bu efsane, özellikle de 1970'lerden itibaren Batılı ülkelerde oldukça büyük Müslüman azınlık gruplarının oluşması sayesinde, modern zamanlarda yeni bir anlam kazanmıştır. İngiltere'de Hizb ut-Tahrir ve Almanya'da Kaplan bunun tipik örnekleridir.

Hizb ut-Tahrir'de öncü bir rol oynayan Suriyeli Umar Bahri, Müslüman ülkelerde ve sonra da tüm dünyada hilafeti kurmak isteyen İslamcı kuşaktandır. Kuruluşu *cahiliyye* içindeki Müslüman ülkelerde değil, Batı'da başlayacak.[29] Hizb ut-Tahrir gibi, Almanya'daki Cemalettin Kaplan'ın cemaati de hilafetin kurulmasını ister, 1980'de Kaplan'ın göç ettiği Almanya'dan başlayarak, önce Türkiye'de, sonra da dünya çapında. Cemaat, Milli Görüş'ten ayrıldıktan sonra Almanya'da kuruldu. İlk üyelerinin çoğu Türk işçileriydi.[30] Daha sonra çok daha iyi eğitim almış ve genellikle orta sınıftan gelen ikinci nesil genç Türkler de onlara katıldılar. Kaplan 1991'de kutsal savaş ilân etti ve sonra 1992'de sürgünde bir hükümet kurulmasını talep etti ve sonunda 1994'te kendini Halife ilân etti. 1995'te ölümünden önce oğlu Metin'i halefi seçti. Metin'in rakipleri Dr. İbrahim Sofu'yu Halife ilân edince, hareket bölündü. Metin Kaplan 1999'da Alman polisi tarafından suç eylemlerini kışkırtmaktan tutuklandı. 1990'lar hem hareketin radikalleşmesine hem de üyelerinin sosyal yapısında bir değişime tanık oldu. Belirttiğimiz gibi, Almanya'da harekete katılan ikinci nesil, büyüklerinden çok daha iyi bir eğitim standardına sahipti. Çoğu, Alman üniversitelerinde okumuştu ve hilafetin yeniden doğması sayesinde tüm dünyaya yayılacak yeni

bir İslami cemaatin kurulmasında başrol oynama teklifi ile kolaylıkla baştan çıkarıldılar.

Almanya'da Alman kültürüyle büyümüş ikinci kuşak Türk diasporası tarafından oynanan rolü, İngiltere'de çoğu yüksek eğitimli ve kurumun kendilerine vereceği önemli rolle büyülenmiş ikinci kuşak Pakistanlı gençler oynadı: onlar, hayata geçmek üzere olan yeni İslam dünyasının öncüleridir. Bu nedenle ailelerinin geldikleri ülkelerde peygambere özgü bir rol oynayacaklarını düşünürler. Bu da, kendilerini hor görülmüş ve neredeyse aşikâr bir ırkçılığın objesi gibi hissettikleri Batılı toplumlarda kaybettikleri itibarlarını geri kazanmalarını sağlar. Toplumdan dışlanmasalar da, uğradıkları ayrımcılık nedeniyle derin bir hoşnutsuzluk duyarlar. Eğitim seviyeleri ve becerilerinin yeterli olduğu işlere ve fırsatlara ulaşamazlar. Damgalanmayla ve ırkçılıkla sinsice marjinal hale getirilmişlerdir ve imgelemleri ikisini de abartır. Kendilerini kurban gibi hissettiklerinden başarısızlıklarını başkalarına bağlarlar fakat modern toplumun yeni mecburiyetlerine adapte olabilme konusundaki yetersizliklerini gözden kaçırırlar. Ailelerinin geldikleri toplumlar hakkında belirsiz fakat ezici bir suçluluk duyarlar, özellikle de Pakistan, çoğu Arap ülkesi ve hatta Afganistan'da (orada Urdu diline benzeyen Peştuca konuşulur) kriz çıktığında. Bu kurumlar sayesinde İslam'ın dünya çapında aktörleri olurlar ve böylece de ilişkilerinin kesilmiş olduğu İslami toplumlarla bağlarını tekrar kurduklarını hissedebilirler. Aynı zamanda, aktörler olarak, onları damgalayan Batı toplumlarının sandığından çok daha önemli olduklarını zannederler. Bu da simgesel anlamda, kendilerini onları küçümseyen Batı'dan daha üstün hissetmelerini sağlar.

Hizb ut-Tahrir üyelerinin İngiltere'ye bu kadar kızmalarının bir başka nedeni daha vardır. Taliban'a karşı Amerika'yı destekleyen İngiliz vatandaşlarının çoğunun aksine, İngiltere'de Peştuca konuşan Pakistan cemaatinin bir bölümü çoğunluğu Peştuca konuşan Taliban'ı savundu.[31] Lideri Bekri'ye göre, Hizb ut-Tahrir'in Amerika da[32] dâhil 21 ülkede yan kuruluşları var, oysa Kaplan, Türkiye'de bir takım destekçileri olmasına rağmen, faaliyetlerini Almanya'yla sınırladı. Almanya'daki Türk İslami kurumların temel sorunu Türkiye'yle, orada dünyevilikle savaşmaya çalışıyorlar ve şimdiye kadar Türk-Alman karakterlerini korudular. İngiltere'de yaşayan Pakistanlılarla yakın ilişkileri ol-

masına rağmen, Hizb ut-Tahrir gibi kurumlar, aksine, şubelerini Pakistan diasporasıyla diğer Batılı ülkelere yaymakta başarılılar. Hem Keşmir sorunu konusundaki hem de Pakistan'ın Afganistan'daki Taliban'la yakın ilişkisi konusundaki kaygıları istismar edebiliyorlar.

farklı tipte aktörler

El-Kaide gibi ağlarda beş tip aktör bulunabilir.[33] Birincisi, Bin Ladin'in çevresini kuşatan, radikal İslamcılığın büyük Kaddis'i [Kutsal'ı, Aziz'i]. İlk olarak Mısır, Arap yarımadası ve Filistin'de ortaya çıkmışlardır ve Cezayir, Afgan ve hatta Filipinler ağlarıyla bazı bağları vardır. İkinci grup, Afgan savaşında savaşmış ve sonra radikalleştirilmiş bir İslam adına *cihâd* başlatmak üzere ülkelerine dönmüş Arap kökenli savaşçılardır. Bunların bazıları sonradan Batı'daki şiddet olaylarına karıştı. Üçüncü bir grup, Batı'da yaşamak üzere ülkelerini terk etmiş ve sonra radikal İslam'a dönmüş olanlardır. Onların ayırıcı özelliği, çok büyük bir kısmına esasen bu fikirlerin Batı'da aşılanmasıdır. Dördüncü bir grup, göçmen ailelerin Avrupalı –nadiren de Amerikalı– genç çocuklarıdır, Avrupa'da eğitim görmüşlerdir ve orada bu fikirler kendilerine aşılandıktan sonra ya da Pakistan veya Afganistan'daki ağ ile temas ettikten sonra el-Kaide'ye katılmışlardır. Beşinci grup da İslam dinine geçmiş Avrupalılardan (ve birkaç Amerikalıdan) oluşmaktadır. Güdülenmeleri açısından, bu çeşitli gruplar belli noktalar konusunda hemfikirdirler fakat aralarındaki farklılıkları da korurlar.

Birinci grup hakkındaki kapsamlı yazın, Bin Ladin'in yakın çevresi hakkında oldukça iyi bilgi sağlar.[34]

Burada bizi ilgilendiren, radikalleştirilmiş ve tersyüz edilmiş bir modernliğin temsilcileri olan diğer dört grup. Bu grupların üyeleri hakkında yapılan araştırmalar, katiyen geleneksel olmadıklarını, az çok modernizasyona maruz kaldıklarını, pek çoğunun okullarda ve üniversitelerde eğitim gördüklerini, çoğunun birkaç dil konuşabildiğini ve çoğunun Batı'da, genellikle uzun süre, yaşadıklarını ortaya çıkarıyor. Bu nedenle, ilk üç grupla ilgili olarak, gruplara katılmalarına neden olan öznel nedenler ve nesnel koşulların modernizasyonla olan tecrübelerinde yattığını söyleyebiliriz. Dördüncü ve beşinci grubu oluşturan göçmen kökenli Avrupalıların ya da din değiştirenlerin radikalleşmeleri,

Batı'daki yaşam tarzlarıyla açıklanabilir. Afganistan'daki Sovyet karşıtı savaş sırasında el-Kaide'yi destekleyen genç erkek gruplarının Filistin gençliği ile benzer tarafları vardır. Modernliğe ulaşmaları engellendi ve özerk bir ulus kurmanın imkânsızlığıyla karşı karşıyalar.

yeni orta sınıf diaspora

Göçmen ailelerin Fransa ve İngiltere doğumlu genç çocukları, toplumda kendilerine bir yer olmadığı için eylemci İslam'ı desteklediklerini söylüyorlar. Irkçılık ve damgalanmanın acısını yaşadılar. Diğer Avrupa ülkelerine ya da başka yerlere, bazen Amerika'ya yaşamaya giderek bundan kurtulmaya çalıştılar. Sonunda Afganistan'da Taliban'a katıldılar. Ortadoğu'dan gelip Batı'da yaşayanlar, aksine, kendilerine özgü özellikleri olan bir diaspora oluşturdular.

11 Eylül uçak kaçırma olaylarına karışan 19 kişiden 15'i Suudi Arabistan'dandı ve maddi kaygıları yoktu. Modern eğitim almışlardı ve büyük çoğunluğu uzun yıllar Batı'da, ya Almanya'da, ya İngiltere'de ya da Birleşik Devletler'de yaşamışlardı. Onları motive eden şey, Avrupa diasporasında ekonomik olarak dışlanmış ve ırkçı bir şekilde damgalanmış olan gençlerin duyduğu hoşnutsuzluklar değildi. Bu nedenle İslam'ın *cihatçı* türünü desteklemeleri, toplum dışı bırakılmış olma duygusuyla açıklanamaz. Öyleyse, çoğu Batı'ya bütünleşebilecekken ve orta sınıf hatta üst sınıf bir yaşam standardına sahip olabilecekken böyle bir yol seçmelerini nasıl açıklayabiliriz? Neden el-Kaide'ye katılmayı seçtiler?

Gördüğümüz gibi, el-Kaide çok çeşitli militanları bir araya getiriyor. Ona nasıl katıldıklarına ve Batı'da nasıl yaşadıklarına dayanarak üç grup teşhis edebiliriz. El-Kaide ile Birleşik Devletler'in aralarında balayı yaşadıkları dönemde, Afganistan'da komünist rejimle savaşan ve rejim devrildikten sonra dağılarak evlerine dönen bir grup var. Bazıları *cihâd* hakkındaki iyi haberleri yaydılar. Bu özellikle, 'Afganların' –Afganistan'da komünist rejime karşı savaşan Cezayirliler– FIS saflarını ve askerî darbeden sonra da GIA saflarını arttırdığı Cezayir için geçerliydi. Bir grup militan, Afganistan'dan ayrıldıktan sonra Batı'ya yerleşti fakat ağın bir parçası olarak kaldı. Afganistan'da savaşın bitimini izleyen on yıllık dönemde, üçüncü bir grup, Batı'da yaşadıktan son-

ra, örgüte dâhil oldu. Bu grubun daha önce el-Kaide ile bir ilişkisi yoktu.

Birinci grup esas olarak 1980'lerde Kabil'de komünist rejime karşı verilen savaş sonucu oluştu. 1981'de Reagan'ın Amerika'sı, Pakistan ve Suudi Arabistan, *mücahitleri* silahlandırmak ve eğitmek için ittifak oluşturdular. El-Kaide grubu –Arapçada sözcük anlamı 'temel'dir– adını, Afgan *mücahitlere* katılmak için Pakistan'dan ya da diğer ülkelerden geçip gelen ve ailelerinin izlerini kaybettiği gönüllülere borçludur. 1988'de kimliklerini saptamak üzere bilgisayarda bir veritabanı geliştirildi ve sonra adını Bin Ladin'in ağına verdi.[35] Amacı Afganistan'daki komünistlerle savaşmak üzere Müslümanları seferber etmekti. 1980 ve 1990 arası, Batılı eğitmenler tarafından Pakistan'da eğitilen Müslüman gönüllüler Ruslara karşı bir gerilla savaşı yürütülmesinde yardımcı oldular. 'Arap Afganlar' ya da sadece 'Afganlar' olarak tanındılar.[36] İşte bu noktada Bin Ladin İslami Lejyon'unu yetiştirdi. On binlerce 'Afgan'dan oluşmuştu. Sovyet işgalinden sonra, Cezayir'deki Pakistan konsolosluğu Afganistan'da komünist rejime karşı savaşmak isteyen 2800 genç Cezayirliye vize verdi. Birçoğunun ülkeden çıkışı kaydedilmedi ve gönüllüler İran ya da Ürdün üzerinden seyahat ettiler. İngiliz savunma dergisi *Jane's* sayılarını 14 Bin olarak tahmin ediyor, 5 Bin Suudi Arabistanlı, 300 Yemenli, 2 bin Mısırlı, 2 Bin 800 Cezayirli, 400 Tunuslu, 370 Iraklı, 200 Libyalı ve birkaç düzine Ürdünlü.[37] Bu gençlerin çoğu ülkelerinin işçi sınıfındandı. Afganistan'da kendilerininkiyle benzer geçmişe sahip başkalarıyla tanıştılar, Peştu ve Dari (Afgan Farsçası) lehçelerini öğrendiler ve bilhassa birbirlerini tanıdılar. Ortak savaş tecrübeleri, sağlam arkadaşlık bağları ve dokunaklı ilişkiler kurmalarına neden oldu. Kuzey Afrika ülkelerinden olanlar Fransız bağı nedeniyle birbirlerini tanıyorlardı, Ortadoğu'dan olanlar da Amerikan ya da İngiliz bağlarından dolayı. İki yüzyıl önce İslam sayesinde bu bölgelerdeki insanların birbirleriyle yakın ilişkileri vardı. Kolonyal hâkimiyet ve Batılı tarzda dünyevi devletlerin bağımsızlık sonrası modernizasyonu sonucu Müslüman toplumlar Batı'ya daha çok odaklandılar ve çeşitli Müslüman ülkeler arasındaki ilişkiler az çok önemini yitirdi. Afganistan'daki savaş, unutulmuş bir tecrübeyi modern anlamda yeniden canlandırma imkânı sağladı.

Böylece 1980'lerin ve 1990'ların Afganistan ve Pakistan'ı,

dünyanın çeşitli bölgelerinden gelen Müslümanların, Batılılar olmadan buluşabildikleri bir kaynaşma yeri oldu. Hepsi aynı şeyi istiyordu: Kötü ile savaşmak. İran'ın 1980'lerde Lübnan'da ve başka yerlerde oynadığı rolün hemen hemen aynısını, Sünni dünyasında Afganistan ve Pakistan oynadı. O zamanlar, Şiiliğin İslam'daki azınlık pozisyonu nedeniyle, İran'ın Şii mesajı, öncülerinin beklediği kabulü görmedi. Afganistan'da komünist rejim gücü elinde tuttuğu müddetçe, Batı'nın ve özellikle Amerika'nın inayeti üzerindeydi. Amerikalılar, müttefiklerinin, komünist düşmanla savaştıkları gibi aynı zamanda günahkâr ve anti-İslami olarak gördükleri bir modernliği reddeden bir İslam'ın etrafında birleştiklerini fark etmediler. Pakistan'a göç edenler, Suudi Arabistan tarafından desteklenen Vahabizm'i örnek alan İslam'ın Deobandi (adını Pakistan'da bir köyden alır) meâlini tercih ettiler. Bu, onları Batı'nın yozlaştırıcı varlığıyla lekelenmiş bir modernlikten korudu. *Mücahitler* onu reddedişlerini, Kabil'deki ateist komünist rejime duydukları nefretle gizlemişlerdi.

1980'lerde el-Kaide çoğu Arap ülkelerinden ya da Pakistan'dan, mütevazı geçmişe sahip genç erkekleri harekete geçirdi ve eğitti. 1990'larda ağ farklı kişileri cezb etmeye başladı. Daha az sayıda da olsa, daha iyi eğitimliler vardı. Körfez Savaşı dönüm noktası olarak görülebilir. Suudi Arabistan, Amerikan birliklerinin topraklarında konuşlanmasına izin vererek, Batı'ya, Salafistlerin görüşüne göre, İslam'ın en kutsal yerini, yani Mekke'yi[38] korumakla sorumlu ülkeyi sömürme şansı verdi. 1970'lerde 40 bin Amerikan askerî İran'a yerleştirildiğinde de benzer bir tepki almıştı. Humeyni bu durumu, Şah rejiminin Amerika'nın uşağı olduğunun bir başka kanıtı olarak gösterip istismar etti ve kâfirlerin İslam'a sözde saygısızlık etme arzularını açığa vurdu. Bu yeni grup için cazip olan Amerika Birleşik Devletleri'ne ve genelde Batı'ya karşı duyulan açık düşmanlıktı.

amerika'da diasporalar

Amerika'daki operasyonlara katılan ve Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırılarda yer alanların çoğu Arap yarımadasından Araplardı. Ortadoğu'dan ve Avrupa'dan geldiler ve bir kaçı da Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşıyordu. Suudi doğumlu Hani Hanjur, örneğin, 1990'ların çoğunu orada geçirdi.[39] Kendileri hakkındaki görüşleri ve dünyaya bakışları göçmen ailelerin

Avrupalı genç çocuklarıyla kabaca aynıydı.

Cezaevinde kendileriyle görüşüldüğünde, bu adamların bazıları el-Kaide'nin Avrupalı destekçilerinin pek telâffuz etmediği bir özelliği açığa vurdular. Onlara göre Batı'nın kültürel açıdan ya da en azından dünyanın geri kalanına hükmetme biçimi açısından zararlı olduğu kesin. Onun ölçüsüz cinselliğine, doğal olmayan uçkuru gevşek cinsel ilişkiye, erkekle kadın arasındaki düzenlenmemiş ilişkilere, kadın ve erkek homoseksüelliğine, aile kurumunun dayanıksızlığına ve erkeğin otoritesini yitirmesine, yani kısaca onun ahlaksızlığına ve yoldan çıkmışlığına müsamahakâr olamazlar. Ayrıca bir de Batı'nın Müslümanlar üzerindeki hâkimiyetinin yarattığı sarsıntı var; Batı bunu ya dolaylı olarak ve yozlaşmış Müslüman rejimler aracılığıyla veyahut doğrudan silahlara başvurarak uyguluyor. Batı'nın İsrail'in Filistin üzerindeki hâkimiyetinde faal olarak dolap çevirmesi onun sapkın doğasını gösterir. Batı hakkında sayısız şikâyetleri var ve bunlar çok eskiye dayanıyor. Bütün Müslüman ülkelere özgü olayları merkez alan bir kuşatma mantığı ve kolektif bir hafıza geliştirmişler. İran'da en önemli anlar 1953'te Amerika'nın Musaddık'a karşı askerî darbesi, Şah rejimine verdiği hiç eksilmeyen destek ve İran'la savaşı sırasında (1980 - 88) Irak rejimine sağladığı destek. Arap ülkelerinde, İsrail'in oluşturulmasının yarattığı sarsıntı ve Amerika'nın aralıksız verdiği askerî, ekonomik ve politik destek, anti-Amerikan hafızanın ana konuları. Arap ordularının peş peşe yenilgileri, özellikle 1967'deki, Amerika'ya duydukları düşmanlığı daha da alevlendirir. Kendi hesabına Filistin meselesi de gitgide Arap ve Müslüman ülkelerin daimi bir özelliği haline gelen anti-Amerikan tutumu tetikler çünkü tüm dünyada televizyon kanalları Filistinlilerin her gün uğradıkları aşağılanmanın görüntülerini yayınlamaktadırlar. Televizyonun etkisi yavaş yavaş, bir zamanlar üyelerine homojen bir dünya görüşü veren somut cemaatlerin etkisinin yerini alıyor. Bu cemaatler şimdi ileri derecede bozulmuş oldukları için onlara dünya görüşlerini kazandıran, medya ve özellikle de televizyon. 'Telegörsel bir cemaat' eskinin bozulan cemaatlerinin yerini alıyor ve toplumun hafızasını şekillendiren şey de giderek daha çok bu yeni cemaat oluyor, özellikle de henüz bu cemaatle ilişkiye geçmiş köksüz grupların hafızasını. Geçtiğimiz birkaç yıl içerisinde, bazen Müslümanların nüfusun yüzde 80'ini oluşturduğu Fransız

cezaevlerindeki Müslüman mahkûmların Yahudi-korkusuna dayalı tepkiler vermelerini tahrik eden şey televizyon oldu.[40]

Batı'ya eğitimlerine devam etmek ya da ülkelerindeki krizden kaçmak için gelmiş olanlar açısından özellikle rahatsız edici şey şu ki onlar rahat bir nefes almak istiyorlardı ve kendilerinin haksız yere dışında tutulduklarını düşündükleri modernliği desteklemek istiyorlardı. Bu gençlerin birçoğu bu toplumlarla bütünleşir fakat bazıları sorularına ve kaygılarına bir cevap bulamazlar. Artık Batı'da yaşıyorlardır ve fena halde istedikleri modernlik şimdi onlara imparatorun yeni kıyafetleri gibi görünür. Anavatanlarındayken modernliğin sahip olduğunu düşündükleri itibar zamanla kaybolur. O, tüketicilikten faydalanma imkânından başka bir şey değildir ve besledikleri idealleriyle orantılı olarak onları 'sıcak' sosyal bir dokuya yerleştirebilecek 'yüce' bir anlamı yoktur. O kadar hayal ettikleri Batı'daki günlük tecrübeleri onlara öğretir ki orada yaşamanın, daha yüce bir anlamı olmayan bir hayatla ufak uzlaşmalar yapmaktan başka bir anlamı yoktur. Kutsallık, kimse için bir şey ifade etmez. Hayatın ritmi, tüketicilik ve gelecek vaat etmeyen bir alelâdelik tarafından belirlendiğinde yaşam anlamlı olamaz. Anlamdan yoksunluk ve Müslümanların Batı tarafından baskı altında tutulduğu ve aşağılandığı duygusu, İslami radikalliği tetikler.

Bu genç adamların birçoğu eninde sonunda kadınlarla cinsel ilişkide bulunsa da, sıklıkla bu ilişkilerin başarısızlığa mahkûm olacağı sonucuna varırlar. Artık farklı sosyal zümrelerin olmadığı ve kadınla erkek arasındaki farkın onlara bir şey ifade etmediği Batı'daki kadınların sadık kalmaları imkânsızdır. Erkekler efemine olmuşlardır ve artık erkek mertliğine yer yoktur. Yaşam, iletişimin genellikle mümkün olmadığı kapalı bir dünyada devam etmektedir. Bu genç adamların çoğu banliyölerin tecrit edilmiş ortamında yaşar ve bu onları Batılı sosyalleşmenin olağan çemberinin dışında anlam aramaya iter. Dünyanın bu kısmında uçkuru gevşek cinsel ilişkiye girilmesi ve onun içinde hâkim olan şiddetli bireycilik, bu marjinal figürleri, dünyayı yönettiğini iddia eden fakat aslında herkes için 'sağlıklı' bir yaşam sürmeyi imkânsızlaştıran bir medeniyetin temel ahlaksızlığı konusunda ikna eder. Bu yakınma diğerleriyle birleşir ve Batı'ya duyulan nefreti arttırır.

Bir yandan, Batı dünyasında yaşamak bu dünyanın itibarını

tehlikeli derecede düşürür; bir yandan da, Batı'nın Müslüman dünyaya yaptığı haksızlığın dayanılmaz olduğu konusunda kuvvetli bir inanış vardır. Üçüncü olarak, ekonomik anlamda dışlanmamış olanlar bile yine de az çok örtülü bir ırkçılığa maruz kalırlar ve bunu çok küçük düşürücü bulurlar. Genç adamların ufak bir kısmı için, küstahlığın, aldatmacanın ve ahlaksızlığın el ele olduğu bir dünyayla uzlaşmak imkânsızdır. Batılı toplumu bir bütün olarak reddederler. Onunla savaşmak isterler. Batı'yı yekpare olmayan, özerk ülkeler ve kültürler topluluğu olarak görmeyi reddederler ve onu, ona karşı kör bir şiddet kullanımını mazur gösteren efsanevi bir birlikle özdeşleştirirler. El-Kaide üyeleri saldırılarının masum kurbanları için hiçbir suçluluk duymazlar çünkü dünyanın bu kısmında gerçek masum yoktur. Onlar 'suçludurlar' çünkü üyeleri birey olmayan, fakat yakın ilişki içinde parçacıklar olan organik bir bütünün parçasıdırlar. El-Kaide'nin Batılı bireylere cevabı savaştıkları toplumlarm bireyselliğini reddetmektir. Birey yoktur. Müslümanlara zulmeden insanlık dışı bir düzende var olan tek şey, herkesin sıkıca örülmüş bir dokumanın bir ilmiğinden başka bir şey olmadığı bir bütündür ve ona bu şekilde muamele edilmelidir. Batılıların bireysel gerçekliği kaybolur ve Batıhların yaşadığı anlamdaki gerçeklikle İslamcıların onlara yüklediği birleştirici ve bütünleştirici görüş arasında bir uçurum oluşur.

Her şeyin muhalif terimlerle yorumlanabileceği, neredeyse sanal ve donuk bir dünyanın deneyimi el-Kaide'nin üyelerini Batı'yı efsanevi ve şeytani bir bütünlük olarak görme konusunda yüreklendirir. Bu 1980'lerin genç İranlılarının tecrübesi değildi ve ikinci İntifada'daki genç Filistinlilerinki de değildir. Onların yaşadıkları şey, bir ütopyanın somut olarak yıkılması (sırasıyla İslam ulusu ve Filistin ulusu) ve gerçek bir düşmanın tanımlanmasıydı (düşmanın şeytanlaştırılması büyük oranda efsanevi bir inşanın sonucu olsa da). Terörist eylemlere karışan Batı'da yaşayan genç erkeklerin yaşadıkları şey, doğrudan bir hükmetme ilişkisinden ziyade –oldukça uzun zamandır evlerinden uzaktadırlar ve Batılı orta sınıfın ya da alt-orta sınıfın çoğunluğunun yaşadığı gibi yaşarlar– anlamakta zorlandıkları alçak bir Batı'ya duyulan nefrettir. Sosyal gerçeklikte, üslupların gitgide zorlaştığı ve daimi bir gözden geçirme ve düzeltme gerektirdiği karmaşık toplumlarda gerçeklik çoğunlukla okunması zor donuk bir

bütüne benzer. Farklı bir dünyadan gelenler için sadece anlaşılmaz değil aynı zamanda şeytancadır da. Şeffaf olmayışı, insan sıcaklığı ve şeffaflığa ulaşabilme imkânı arayan Müslümanlar tarafından kasıtlı olarak bundan yoksun bırakılma girişimi olarak yorumlanır. Bu tuhaf bir biçimde dostça olmayan dünyanın anonimliği ve soğukluğu, başkalarına güvensiz Batılıların çözülmesi güç tavırları ve 'tepkisellikleri'[41] nedeniyle daha da şiddetli hale gelir. Başkalarına açılmayı reddetmeleri kibirlilik belirtisi olarak yorumlanır ve başkalarını hor gördüklerinin bir işareti olarak algılanır. Batılılar için güvensizlik, niyetlerini açıkça bilemedikleri yabancılardan kendilerini korumanın bir yoludur. Mesafesini korumak kendini korumanın bir şeklidir, ötekinin potansiyel saldırganlığını ya da kötü niyetini etkisiz hale getirmek için ötekiyle arasında bir bariyer kurma yoludur. Mesafeyi korumak Batı'da yaygın bir alışkanlık halini aldı, özellikle de herkesin her gün farklı kültürlerden insan kalabalıklarına maruz kaldığı büyük şehir merkezlerinde. Müslümanlar bu tepkiselliği küçümsendiklerinin bir başka kanıtı olarak yorumlarlar. Karşılanma biçimleri onların beklentilerini karşılamaz. Belli bir mesafede tutulurlar ve kimse onlarla sosyal ilişkiye girmez. İslam'ın yarattığı korku ve güvensizlik de elbette ki Batı medyasının İslamcılığa mal ettiği suçlarla orantılıdır.

Göçmenlerin modern toplumların soğukluğuna gösterdikleri tepki, birçok Batılının, fiziksel yakınlığın, yeni bir ahlâkın oluşumu için temel vazifesi görebileceği 'sıcak' gruplar oluşturma amacıyla tarikatlara katılmayı seçmeleri ile oldukça benzerdir. Fakat Müslümanlar ayrıca geldikleri toplumların acılarını paylaştıkları duygusuna kuvvetle sahiptirler. Söylediğimiz gibi, medya sayesinde simgesel boyutta çektikleri ıstırap daha da büyüktür çünkü burada geldikleri toplumlara göre medyaya çok daha kolay erişim imkânları vardır. Gitgide 'Batı'nın anlamsız, ahlaksız ve duygusal anlamda dengesiz olduğunu fark etmeleriyle birlikte kendilerini bir yere kapatmaları gerektiği duygusu çoğalır. Sonunda kötünün güçleri tarafından yönetilen bir dünyayla geçici bir anlaşmaya varmanın imkânsız olduğunu düşünürler.

Diğer kültürlere erişim imkânının radikalleşme, içine kapanma ve Ötekini reddetme birleşimine yol açtığı bu ters yüz edilmiş çok-kültürlülüğün önemli bir başka özelliği daha vardır.

Müslümanlar, ailenin dağılmakta olduğu, erkeklerin kadınların kölesi haline geldiği, doğal olmayan ve iğrenç bir eşcinselliğin, cinselliğin normal ve onaylanmış biçimlerini kovduğu ve her şeyin dengesiz ve güvenilmez olduğu bu dünyanın karmakarışık bir yer olduğunu düşünürler. Batı'da cinsel özgürlük, Hıristiyan bağnazlığın eleştirisinin tarihi sonucu olarak ortaya çıktı ve merkezi kuralların özellikle de ataerkil aile örneklerinin ortadan kalkmasıyla eşcinsellik normal karşılanır oldu. Kadın hareketi, her şeye gücü yeten koca ve baba figürünün egemenliğindeki eşit olmayan aile modelini ortadan kaldırdı. Dünyanın İslami kesiminde, erkek cinselliğine hiçbir zaman Hıristiyanlığın telkin ettiği suçluluk duygusu eşlik etmedi. Orada, normal erkek cinselliği çokeşlilik biçimini aldı ve bu da kuramsal olarak erkeklerin ihtiyaçlarını karşılamak için dört kadınla meşru evlilik yapabilmelerini ve diğerleriyle de 'geçici evlilikler' yapabilmelerini sağladı. Çok eşlilik tabii ki ancak buna mali gücü yeten çok ufak bir azınlığın ayrıcalığı oldu fakat hâlâ Müslüman erkeklerin hayalinde önemli bir rol oynar ve erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerdeki büyük eşitsizliği mantıklı kılar çünkü kadınların birkaç kocası olamazken erkeklerin birkaç karısı olabilir. Kadınların örtünmesi de sosyal ilişkilerde egemen olan erkek cinselliğini tahrik etmemek için kadın vücudunun 'gizlendiği' bir kültürün dışavurumudur. Batı'da uçkuru gevşek cinsel ilişkiyi tanıyan bazı Müslüman erkekler İslam'ın cinsel konularda daha üstün olduğuna ikna olurlar.

Büyük bir çoğunluk adapte olurken, azınlık bir göçmen grubu için, Batı'daki yaşam tecrübeleri, bu çıldırmış dünyanın şeytani olduğunun kanıtıdır. On dokuzuncu yüzyılda, sömürgelerdekilerin bir kısmı sömürge olmayı içselleştirdiler ve beyaz adamın özündeki üstünlüğüne inandılar fakat şimdi eski sömürgecilerinin arasında yaşarken, oğulları ve torunları onların üstün olduğu fikrini reddediyor. Aslında kendilerini, herhangi bir üstünlüğün somut hali olamayacak kadar çeşitlenmiş ve kötü doğasını aşırı bir karmaşıklık maskesinin ardına gizleyebilecek kadar şeytani, şekilsiz bir dünyada yaşarken buluyorlar. Orada yaşayan yeni-Müslümanlara göre bu çeşitlilik, aslında onun altında yatan, onları aldatmak üzere tasarlanmış bir birliği saklıyor ve bu, hem televizyonda gördükleri ve hem de gündelik yaşamlarında tecrübe ettikleri Batı'nın anti-İslami önyargılarını daha

da aşağılayıcı ve tiksindirici yapıyor. Bir başka deyişle, etraflarındaki karmaşayı ve cinsel ve ahlaki bozukluğu gördüklerinde, aşağılanmışlıkları daha da artıyor. Mesele sadece bütünleşmemeleri değil. Batı'yı reddetmek için ellerinde geçerli her neden var ve şimdi fiilen orada yaşanmış tecrübelerine dayanarak bunu yapıyorlar. Görüşmelerde söyledikleri gibi, İslam onlara basitlik ve şeffaflık sağlıyor. Hiçbir şeyin açık olmadığı ve her şeyin yorucu tartışmalar ve görüşmelerin konusu olduğu bir dünyada, İslam'ın hükümleri inkâr edilemez bir tek-anlamlılık içeriyor ve onların şeffaflığı, dünyanın bu günahkâr bölgesindeki yaşam kurallarına nüfuz edemeyişiyle tam bir zıtlık teşkil ediyor.

Batı dinsizdir, anlaşılmazdır, küstahtır ve ahlâkı bozuktur. Anlaşılamaz çünkü ahlaki yozlaşmasına rağmen gelişme kaydetmiştir, oysa Müslümanlar acınası bir durumdadırlar. Birçok radikal Müslüman düşünürün bu konuda bir izahatı vardır. Müslümanlar bir bağımlılık ve azgelişmişlik içinde yaşıyorlar çünkü Allah'ın gösterdiği doğru yoldan (*sirât el-mustakîm*) ayrıldılar. Peygamber sayesinde İslam'ı tanıyan Arap toplumlarının İslamiyet'ten önceki durumunu karakterize eden putperestlik ve cehalet (*câhilliye*) içinde yaşamaktalar. Batı'da radikalleşen Müslüman çevrelerde bu fikirler dolaşır. Gerçek İslam'dan sapmaları Müslümanların niçin çöktüğünü açıklasa da, sapık Batı'nın gerçekleştirdiği maddi gelişme, onun şeytani olduğundan şüpheleri olmayan bu diasporik Müslümanlar için hâlâ bir muammadır. Bunu mantıklı kılmaya çalışan eylemcilerin tercih ettikleri bir açıklama vardır. Batı, Müslümanları ve başkalarını köleleştirmesi ve emperyalizm sayesinde ilerlemiştir. Bu Arapçada *istikbâr* (küstah ve zalim anlamındaki *mustakbar*'dan gelir; sözcük kibir ve haddini bilmezlik anlamındaki *kbr* kökünden türemiştir) olarak tanımlanır. Modernleştirilmiş biçimiyle, terim, hem bireysel konforuna düşkün Müslümanlar hem de Batı'nın İslam dünyasının içindeki ve dışındaki işbirlikçileri için kullanılır.

Bu Müslümanların Batı'daki somut tecrübeleri onlara başka bir yorum daha sunar. Batı dünyası doğru yoldan çıkmıştır fakat çok ilginçtir. Onun zenginliği ve kadınları ilgilerini çeker fakat ilahi kuralları ihlâl etmeleri onları dehşete düşürür. Batı sadece yasaklanması gereken bir şey değildir. 'Batılılık' virüsünü kapmış olan müminin, onu içinden sökme zorunluluğu vardır. Amerikan yaşamıyla temasta bulunmuş bazı İranlı entelektüeller

'Batı hastalığı' (*ğarb zedeği*) ya da 'Batı-zehirlenmesi'[42] terimini icat ederek bunun kuramını ortaya koydular. Batı kanseriyle onu ruhtan kovarak savaşılmalıdır. Bu, 'ruhsal *cihad*'ın (Sufilerin deyimiyle *cihâd-i ekber* ya da 'büyük *cihâd*') anahtarıdır. Tabir İslami mistisizmden alınmıştır. Bu, onların Batı'ya duydukları sonsuz nefreti açıklar, şiddet eylemlerinde onların anonim halkı öldürülebilir çünkü Batı'nm radikal İslam'ın yeni destekçilerini cezb etmek için yaptığı uygulamalarda, küçük de olsa, her Batılının bir rolü vardır. İçindeki şeytanı kökünden sökmenin etkili bir yolu onun fiziksel destekçilerini yok etmektir, yani, bilerek ya da bilmeyerek, onlara 'Batı-zehirlenmesi' virüsünü içeriden bulaştırarak Müslümanların ruhunu bu virüse maruz bırakan binlerce Batılı adam ve kadını yok etmek. Bu iç mücadele, geçmişte olduğu gibi, bundan doğrudan sorumlu olanlara savaş açmakla sınırlandırılamaz. Tüm dünyaya açık savaş ilân ederek genişletilmelidir.

On yedinci yüzyıl ilâhiyatçısı İbn Teymiye gibi İslami düşünürlerin çalışmalarında gerekçeler aranmakta ve bulunmaktadır. İbn Teymiye, Memluklularla Moğollar arasındaki savaşların, Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki savaşların mazide kalmasına neden olan bir zamanda yaşadı. İki orduda da hem Müslümanlar hem de Müslüman olmayanlar vardı. Başka Müslümanları öldürme konusundaki yasak –başka Müslümanlarla yapılan bir savaşta bile– bu tip karışık dinler savaşını zorlaştırdı. Teymiye, Müslümanların aynı dinden olanlar tarafından öldürülmemesi gerektiği fikrini çürüttü ve karışık savaş için teolojik bir gerekçe buldu. Fakat sivil halktan değil, savaşta doğrudan yer alanlardan bahsediyordu.[43] Onun hükmü şimdi sivil halkı da içerecek şekilde genişletildi. Şayet Müslümanları savaşta öldürmek caizse, öyleyse Müslümanları öldürmek ziyadesiyle caizdir. Ve İslam'ın yüksek çıkarları için, çarpışmalarla doğrudan ilişkisi olmayanlar öldürülürse, bu da caizdir. Batı'da aynı tartışma teknik ve dinsel olmayan terimlerle ileri sürülmüştür. Dolayısıyla, 'karşılıklı zarar' tabirinin kullanımı doğmuştur. Cezaevinde görüştüğüm İslamcılar, Batılıların İslam'la çatışmalarında ikiyüzlülükle masum insanları öldürdüğüne kaçınılmaz olarak değindiler.[44]

Batı'nm bu şeytani resminde birkaç kayıt birleştirilmiştir. Birleşik bir resim çizmek için, onun karmaşıklığı, Batı kurnazlığıy-

la gizlenmiş şeytani bir şeffaflığa dönüştürülmüştür. Batı'da yaşayan bazı diasporik Müslümanlar ve orada yaşayan her hangi birisiyle aynı gündelik kaygıları taşıyanlar, önünde sonunda, bir zamanlar sahip olduğu itibarını yitirmiş Batı tarafından Müslüman ülkelere kötü muamele edildiği sonucuna varırlar.

Radikalleşme ayrıca bu militanların kendilerini Batı'da yaşayan Müslümanların büyük çoğunluğundan ayırt etmelerini sağlar. Onlar, Batılı alışkanlıklara ve geleneklere adapte olan büyük çoğunluktan farklı olarak, ilişkiyi koparma stratejisini savunurlar. Bu nedenle hem Batı'yla hem de kendilerinin olayları Mani dini ışığındaki açıklamalarını reddeden ılıman Müslümanlarla mücadele etmelidirler. Batı'nın şeytanlaştırılması böylece, küçük bir azınlığı temsil eden diasporik grupların, hem batılı düşmana hem de orada huzur içinde yaşayan Müslüman çoğunluğa karşı düşmanca bir tutum benimsemelerine neden olur.

Amerika'da Müslümanlar ve Müslümanlığa geçenler vardır. Birinciler Arap ülkeleri, Hintli (Pakistan, Hindistan, Bangladeş) ve diğer Müslüman ülkelerden gelmektedirler. İslam'ı destekleyen beyaz ve 'İspanyol' beyazlar dışında, İslam'a geçenlerin çoğu siyahlardır ve onlar Ortodoks İslam diye tanımlanan İslam'dan ayrılan modelleri örnek alarak kendi dindarlıklarını oluşturmuşlardır (bu, birçok siyah Müslüman ve İslam Ulusu yandaşları için doğrudur). İki grup arasında yakın ilişkiler yok ve birbirlerine güvenir gibi gözükmüyorlar. Gruplar bağımsız ve kendi camileri ve imamları var. Son yılların yeni eylemcileri, teröristleri ya da *cihatçıları*, aralarında yeni İslam dinine geçmiş siyah olmayan Amerikalılar bulunsa da, genellikle Arap ülkelerindeki gruplardan gelen kişiler. Siyahlarla diğerleri karışma eğiliminde olmadıkları için şimdilik iki grup arasında organik bir ilişki bulunmuyor.[45]

fransa'daki genç diaspora: tersyüz edilmiş çok-kültürlülük

Elde edilebilen bilgilerle birlikte 2002 ve 2003'de yaptığım cezaevi görüşmeleri, bu genç adamların karakteristik bazı belli özelliklerini saptamamıza izin veriyor. Mahkûmların çoğunun ailesi Cezayirli ya da Faslı fakat İngiltere'de ikamet etmeyi seçmişler. Bir kaçı, din değiştiren Fransızlar. En önemli karakteristik özellikleri, Fransa'da başarısız oldukları hissidir. Çoğunluğu Fransız vatandaşı olsa da, ebeveynlerinin yaşamayı seçtikleri bu

ülkeyle düşmanca bir ilişkileri var. Ortalamanın üzerinde bir eğitim düzeyleri var ve bilgisayar, havacılık ve ticaret konusunda yeni teknolojilere aşinalar. Orta sınıfa mensuplar ve görece başarıları ve kısmi başarısızlıkları nedeniyle kimlik bunalımı sorunları var. Fransa'dan son derece hoşnutsuzlar, onların bakış açısına göre, Fransa onları, ailelerinin anavatanlarındaki tüm köklerinden yoksun bıraktı fakat onları tam olarak bütünleştirmeyi de beceremedi.

İngiltere'de geçirdikleri zaman, oraya bütünleşme yolunu önlerinde açmadı. Bununla birlikte, onlara Birleşik Krallık'ın dışında var olan geniş bir *ümmet*'e (umma'ya) ait oldukları duygusunu veren bir 'Müslüman cemaat' buldular. Fransa'yı terk edip İngiltere'de yaşamaları –bazıları birkaç yıl yaşadılar– uyruksuz oldukları duygusunu pekiştirdi. Herhangi bir ulusa ait olma duygusunu geride bıraktıkları için genişletilmiş bir yeni-*ümmet* ile çok daha kolay özdeşleşebilirlerdi. Yeni kimlikleri, kendi tarzlarınca, İslam vatandaşları olmalarını sağladı. Onların görüşüne göre daha büyük bir müminler cemaatiyle bütünleşmelerine karşı olan Fransız dünyasını reddetmek böylece daha da kolaylaştı. Britanya'da yaşayarak bir 'aidiyet sahibi olmayışlarım' iki misli tecrübe ettiler: ne Fransa'ya ne de Birleşik Krallık'a aittiler. Britanya, *cihad*'ın vaaz edilmesi konusunda yeterince hoşgörü gösterdiği ve güvenliğine doğrudan bir tehdit oluşturmadığı sürece aykırı grupları pek önemsemediği için, kendi marjinalliklerini daha çok hissedebildiler ve bu yüzden Avrupa'yı ve genelde Batı'yı reddettiler.

Bazılarının birkaç ay yaşadıkları Birleşik Devletler'de geçirdikleri tecrübeler bu izlenimi doğruladı. Birçok farklı Batı ülkesinde zaman geçirmiş olmaları farklı oldukları duygusunu kuvvetlendirdi. Hiçbir ülkeyle kuvvetli bağlarının olmamasının nedeni kesinlikle birçok ülkede yaşamış olduklarındandı. Britanya'da yaşayarak, belirli bir ulusa ait olmakla ilgisi olmayan bir kimlik edindiler. Şimdi İslam onların kimliğinin temelini oluşturuyordu. Başlangıçta Fransa'yı terk ettiler çünkü kimlikleri hakkında şüpheleri vardı ve bir iki başarısızlık ve daha iyi maaşlı bir iş bulabilmek için İngilizce öğrenmeye karar vermeleri bu şüphelerini arttırdı. Yurtdışına çıkmadan önce, belli işlere, özellikle halkla ilişkilerdeki iyi maaşlı işlere alınmamaları tacizi başlatmıştı. Bazen gizli bazen çok daha açık bir ırkçılık, onların, ay-

m niteliklere sahip 'yerli halktan' adayların elde edebilecekleri işlere ulaşmalarını engelledi.[46] Sonra her genç insanın başına gelebilecek olaylardan birini yaşadılar, özellikle 'Arap'salar genellikle kişiye özel ya da onun hassasiyetine özgü nedenlerden. Bu olaylardaki genel koşullar, kendilerini istenmeyen ya da damgalanmış hissettikleri bir durum yaşamalarına neden olur. Haled Kelkal, buna bir örnektir. Arap ve popüler olmayan birisi olduğu için okula devam edemedi ve 1995'te terörizme bulaştı.[47] Ayrıca 'Fransızlar için' çalışmak, ebeveynlerinin nasıl sömürüldüğünün anılarını yeniden canlandırdı. Böylece, eski nesil Mağribîlerin Fransız sömürgesiyken sömürge ilişkilerinden dolayı çektikleri acılar bugüne aktarılmıştı. Bütün bu faktörler gösteriyor ki Kanal'ı geçmeden önce de maddi ve zihinsel olarak kırılgan bir durumdaydılar.

Fransa'da katı bir İslam'la tanışmış olsalar bile, çoğu, yeni kimliklerini İngiltere'de oluşturdular. Amaç, daha geniş bir dünyaya erişebilmeleri için onları Avrupalı yapmak ya da Shakespeare'in diliyle konuşmalarını sağlamak değildi, fakat maddi olarak mütevazı bir şekilde yaşamalarını sağlayabilecek ağlar içinde onları İslamlaştırmak ve aynı zamanda Allah'ın dinine hizmet etmeleri için onlara kutsal bir görev vermekti.

Bu köksüz genç erkekler neslinin –ne Fransız'dılar ne de Kuzey Afrikalı– keşfettiği Batı'nın farklı yüzleri, tersine dönmüş bir tür çok-kültürlülüğün oluşmasına neden oldu. Diğer kültürlerle etkileşim onların mutluluktan ayaklarının yerden kesildiğini hissetmelerine ya da melezleşmelerine yol açmadı. Sanki hepsi yapay bir bütünlükmüş gibi, tüm kültürlerle aralarına mesafe koydular ve Allah'ın mesajıyla güçlü bir özdeşleşmeye gittiler çünkü o, hepsinden üstündü ve onlara, tüm beşeri ihtimallerin ötesinde kuralcı bir insan davranış kodu sundu. İnsan hakları, herhangi bir kültüre bağlı olmayan ve kişinin elinden alınamayacak haklara sahip bir insanlık hayali geliştirse de, onlar kültürler-ötesi bir İslam'ı vaaz ederek bir adım daha ileri gittiler, bu İslam özel kültürleri kabul etmiyordu çünkü o Allah'ın mesajını yayıyordu ve toplumlar, ülkeler, uluslar ve insanlar fark etmiyordu. Batı'nın farklı kültürleriyle yaşadıkları tecrübeler, onların bu kültürlerin yapaylığı ve kusurları hakkında daha bilinçli olmalarını sağladı. Bu kültürler aslında kültürler-ötesi olan Allah'ın mesajını reddetme konusunda çaresizdiler. Değişmiş bir

medeniyete ait ve yalnızca kutsal yazılara dayanan, Peygamber'in sözlerinin tarihi ya da kültürel tespitlere tabi olmadığı bir İslam'la özdeşleşerek, tüm kültürel adanmışlıkları aşabilirlerdi.[48]

Çeşitli Batılı kültürlerle aşinalıkları da onları, kendilerini gösterebilecekleri bir alan sunmayan bir Batı'ya düşman yaptı. Bu hem dışlanmış olanlar hem de, bir bakıma, sosyal ve ekonomik olarak bütünleşenler için geçerli. Onların farklı ve damgalanmış kökenlerine en ufak bir gönderme yapılması onlara gerçekten acı verir ve bu 'olağan' ırkçılığı uyandıran davranışlarla orantısız simgesel bir boyut alır. Aşağılanmalarına genellikle verdikleri paranoid tepki biçimi, 'Araplara' takılan ve alaya alan 'küçük ırkçılık'la orantısızdı. Mağripli göçmenlerin büyük çoğunluğu, nadiren aşırıya kaçan dalgacı ve alaycı bir ırkçılık biçimi yüzünden özellikle rezalet çıkarmazlar ve kendi kendilerine şayet toplumsal bütünleşmeleri için ödemeleri gereken bedel buysa, pek bir önemi olmayan birkaç kırıcı sözü sineye çekmeye değdiğini söylerler. Diğerleri, kökenleri yüzünden kendilerini marjinal hale getiren bir topluma içerlemek için pek çok nesnel nedeni olan dışlanmışların saflarında yer alırlar. Ok yaydan çıkmıştır ve onlar oyun dışı edilmişlerdir. Özellikle katı bir yeni-*ümmet*'le özdeşleşmeleri sorunun koşullarını tersine çevirir: Konuksever olmayan bu toplumda onlara yer olmamasının nedeni bu toplumun yozlaşmış olmasıdır. Bir zamanlar kendilerini, başkalarının kayıtsız kaldığı trajik bir marjinal grubun üyeleri olarak görürken, şimdi başkalarını kendilerinin gerçek İslam'a ulaşmasını engelleyen düşmanlar olarak görürler. Şimdi bu uçkuru gevşek cinsel ilişkilerin [fr. *promiscuité*; ing. *promiscuity*], meselelerin bu karman çorman durumunun ve erkekle kadın arasındaki, büyükle küçük arasındaki, yetişkinlerle çocuklar arasındaki, erdemli ile günahkâr arasındaki ve namusluyla ahlaksız arasındaki farkı göstermeyi imkânsız kılan kuralların yokluğunun aleyhindedirler. Değişimlerinden önce Batı, kararsızlık ve karışıklıktan donuklaşmış bir yerdi; artık gerçek inancı keşfettiklerine göre, şimdi onun sinsi bir şeytanilik olduğunu görebilirler.

Birçoğunun güvencesiz işler bulduğu bilgi teknolojileri sektörü de, içinde yaşadıkları dünyanın soyut doğasını doğrular. Bu şartlarda, 'bilgisayara geçirilmiş soyutlama' tabiri yerinde olmaz, özellikle de bazılarının ona bağımlı olduğunu ve yazılımların, yönlendirmede nasıl kullanıldığını bildiklerini düşünürsek. Söz-

de 'defleshing' (eti deriden sıyırmak) denen modern tekniklerin tatbikatı, onların olayları nasıl gördüğü hakkında bize fikir verir. Bir görüntünün, ana özelliklerini sabit diskte saklamak için giderek kuvveti düşürülür. O kadar sıkıştırılır ki, tüm görüntünün kaplayabileceği hafızanın sadece çok küçük bir kısmını kaplar.[49] Bu noktada, madde, kelimenin tam anlamıyla, var olmaktan çıkar. Daha doğrusu, madde, şekillere değişik biçimler verebilmenin çeşitli yollarından başka bir şey değildir. Gerçeklik gibi, madde de soyutluktan başka bir şey değildir. Şekilleri biçimlendirmede nasıl ki hemen hemen tam bir özgürlüğe sahipsek öyleyse gerçeklik de sırası geldiğinde *istenildiği gibi* şekillendirilebilir.[50] Bütün yapmamız gereken onu bir görüntü statüsüne indirgemektir. Şimdi hayalî olanın gerçek olan üzerinde tam bir kontrolü vardır. Soyut bir toplum, 'normal' insanların ellerinden geldiğince uzmanlaştıkları neredeyse sanal bir dünyada, açılan bir görüntü olur. Fakat şu tehlike de mevcuttur, kendilerinin dışlanmış olduklarını ya da sevilmediklerini düşünenler, bunu ciddiye alıp, hayalî olanın gerçeklik üzerindeki kontrolünün sihri sayesinde onu 'sanal' yapmaya çalışacaklardır.

İki ya da üç misli diasporik olan bu genç adamlar, bir *ümmet*'in üyeleri oldukları rahatlatıcı kesinliğine ulaşana kadar hiçbir ulusa ya da ülkeye ait oldukları hissine sahip değillerdi. Onların durumu semptomatiktir. Fransa onları bütünleştirmeyi başaramayınca, onları benimseyecek gerçek bir Avrupa cemaati olmadığı için, Birleşik Krallık onlara, Batı'yla savaşan bir yeni-*ümmet* kurma fırsatını tanıdı. İngiltere'de, hiçbir sınır tanımayan genişlemiş bir İslam'ın içinde var olan bir cemaat keşfettiler. O aynı zamanda Pakistanlıların ve Hintlilerin de dini olduğundan, İngiltere'de yaşayan genç Fransız-Mağripliler onu tüm kültürleri aşan gerçeğin vücut bulmuş hali olarak gördüler. Bir ulusla bütünleşmeyi reddederler; Avrupa boyutunu inkâr ederler; İslam'ı desteklerler. Bu, bu diasporik sürgünlerin ruh hallerinin uygun bir tarifidir. Hoşnutsuzlukları, onlar için hâlâ erişilmez olan bir modernliğe Avrupa'nın onları sokmayı reddetmesi ile daha da artmıştır. Onların gözünde Avrupa, kendilerinin ulusal düzeyde sıkıntısını çektikleri reddedilmeyi büyük ölçekte yeniden üreten bir aldatmacadan başka bir şey değildir. Karşı karşıya kaldıklarını düşündükleri anlayışsızlık, kendini ev sahibi ülkeden koparan yeni-*ümmet*'lerini bir arada tutan şeydir.

Birleşik Krallık'ta onlara daha az düşmanca davranılır fakat bu onlara duyulan özel bir muhabbetten çok bir çıkar hesabı meselesidir. Fransa'nın aksine, İngiltere onlara karışmaz ve bu nedenle bu ülkede şiddet eylemleri gerçekleştirmezler. Abu Hamza al-Mazri'nin[51] vaaz ettiği kuzey Londra'daki Finsbury Park'daki camii ya da Leicester'daki Piety Camii gibi camilerdeki radikal imamların verdikleri nasihate uyarak, *maslaha* ('kamu çıkarı') ilkesine itaat ederler. *Maslaha*, İslam'ın ve cemaatlerinin, Majestelerinin koruması altında büyümesine izin verir. Şu an için bir çeşit ateşkes gereklidir fakat zamanı geldiğinde günahkâr bir ülkede dinlerinin davasına yardım etmek için ateşkesi bozacaklardır. Bin Ladin'in Avrupa elçisi olduğundan şüphelenilen İslamcı din adamı Abu Katada, Bolton'da yaşıyordu. Amerikan istihbarat servisleri tarafından 11 Eylül 2001'de Pentagon'un kısmi yıkımıyla ilişkisi bulunmakla suçlanan Umar el-Bayumi, Birmingham'da yaşıyordu ve Aston Üniversitesi'nde doktorasını yapıyordu. 1998'de Nairobi'deki Amerikan Konsolosluğu'na düzenlenen saldırılarda yer aldığı tahmin edilen Anas al-Libi Manchester'da yaşıyordu. İnandırıcı bir kanıt bulunmasa da, CIA tarafından 11 Eylül saldırılarıyla ilişkisi olduğu gerekçesiyle suçlanan Lufti Raisi Londra yakınındaki Slough'da yaşıyordu. Bu Britanya kentleri, Avrupa'nın gelecekteki vatandaşlarının beşiği olmaktan ziyade, ağların ve İslamcı *ümmet*'in doğduğu yerlerdi. Onlara yapılan suçlamalar kanıtlanmamış olsa da ve onlar hakkında duyulan şüpheler, kısmen Avrupa'da daha fazla saldırı olabileceği korkusunun bir sonucu olsa da, gerçek şu ki, ulusal düzeyde ya da Avrupa'da güçlü kökler salmayı başaramamış Avrupalı Müslüman eylemci bir azınlık için yeni-*ümmet*, özdeşleştikleri bir direktir.

Bu genç adamların çoğu Amerika'da yaşamaya gitmeden önce öteki taraftaki gruba girerek acımasız bir *cihâd* davasını desteklediler. Fakat bazıları ancak Amerika'da yaşadıktan sonra radikal İslamcı gruplara katıldılar. Lübnanlı Wadih Al Hage dikkate değer bir örnektir. Gerçek şu ki onların Batılı toplumlarındaki çok-kültürlü tecrübelerinin çeşitliliğinin, eğer ailelerinin Akdeniz'in güneyinden geldiklerini göz ardı edersek, kuramda kendilerine ait olması gereken bir dünyaya girmelerini engelleyici etkisi oldu.

Burada öldürücü bir diyalektik işbaşındadır. Erasmus ve

Montaigne gibi hümanistler, adetler ve geleneklerde zengin bir çeşitliliği tercih etseler ve bazı melezleşme ve çok-kültürlülük biçimleri, toplumları farklı fikirlere açık hale getirerek toplumlar arası engellerin yıkılmasını sağlasa da, burada kültürel bir kapanma var, hatta insan deneyiminin meşru bir biçimi olarak kültür hakkının inkâr edilmesi söz konusudur. Otantik olması için, dinin, kültürler-ötesi olması ve hatta tüm kültürlerin üstünde olması gerekir. Kültürsüzleştirilmiş bir İslam'ın katı koduna tabi olmalıdır. Bu dinî duygu, somut olarak bir şey ima etmez ve insan tecrübesinde somut bir kökü yoktur. Onun tek temeli kutsal bir kitaptır: Kuran ve *hadisler*.

Manevi olarak uyruksuz hale gelen genç göçmenlerin imgelerine kazınan bu kasıtlı olarak cisimden ayrılmış itikat, yeni bir düzenin zorla kabul ettirilmesini gerekli kılan bu karmakarışık dünyaya duyduğu düşmanlığıyla daha fazla meşruiyet kazanmaya gayret eder. Bu yeni düzen, İran'ın Besîcî şehitlerinin tutkusu ya da Filistin'in canlı bombaları ile var edilemezdi, Allah'ın yeni ağırbaşlı yandaşlarına kıyasla onlar, azap çekmiş kişilerdi. Yeni İslami düzenin kökleri hiçbir ulusta değil lâkin bilgisayar uzmanının ve ağ uzmanının soğuk bakışları altında doğacak, onlar keserek ve yapıştırarak, sıkıştırarak ve sıkıştırmayı açarak ve cisimden ayrılmış görüntülere neredeyse cerrahi müdahale yaparak çalışırlar, bu görüntüler, onların, hiçbir var oluşsal anlamı olmayan ve istikameti olmayan bu dünyaya ait tek tecrübeleridir. İngiltere, Almanya ya da Amerika'da sürgündeki bu gençlerin hayal ettikleri ölümlerin antropolojik muhteviyatı, şiddetli bir son arayışındaki Filistinli canlı bombaların ya da İranlı şehitlerin tasarladıkları ölümlerin muhteviyatı değildir. En radikalleşmişlerin haricindekiler için, düşmanın belirli bir yüzü vardır. İranlı için, o bir Iraklıdır. Filistinli için, İsraillidir ve Çeçenistanlı için o bir Rus'tur. Sürgündekiler için, tam tersi, ölüler, soyut işaretler ilminde bir işarettirler ve belirli bir yüzleri yoktur. Yegâne tanımlanabilir özellikleri, 'Batılı' olmaları çünkü basitçe Batı'da yaşarlar. Dünya Ticaret Merkezi'ne düzenlenen saldırı, New York'ta gerçekleşti ve Amerika'ya yöneltilmişti fakat el-Kaide Avrupa'da başka saldırılar düzenledi. New York'un kozmopolit bir şehir olduğunu göz önüne alırsak, orada ölenlerin çoğu yabancılardı. İkiz kuleler, küstah ve 'küreselleşmiş' bir Amerika'nın bir simgesiydiler.

Fransa'nın *banliyölerinin* dünyasında, Mağrip kökenli olmayan bazı gençler bazen, Mağrip kökenli olsa da aslında Fransız uyruğundan olan genç 'Arapların' yaşam tarzlarını, aksanlarını, giyimlerini ve vücut dillerini benimserler. Aynı koşullarda yaşadıkları için onlarla öylesine özdeşleşirler ki bu 'Arapları' taklit etmek var olmanın meşru yolu haline gelir. O zaman kızlara karşı da *'beurs'*ların (Fransa'da doğmuş 'Araplar') takındıkları tavrı takınmaya başlarlar, onları tanımlamak için aynı terimleri kullanırlar ve onları küçük arkadaş çevrelerinden dışlarlar. Bu semtlerde İslam aynı nedenlerden dolayı cazip hale gelir; o, beraber yaşadıkları kişilerin dinidir. İlişki içinde oldukları insanların dinidir ve hepsi aynı kaderi, zevkleri ve yaşam biçimini paylaşırlar. Adi hırsızlık ve uyuşturucu ticaretiyle geçinen marjinal çocuk suçlular için, İslam diğer dinler gibi değildir. Destekleyebilecekleri tek dindir çünkü kirlenmemiştir ve hiçbir zaman egemenlerin dini olmamıştır.[52] Katolik geçmişe sahip bazı genç Fransızlar zamanla İslam'a yönelirler çünkü seçici (ayrımcı) çok-kültürlülüğe sahip bu dünyada İslam, olunabilecek tek şeydir. Güçsüz veya zayıf durumdakiler tarafından İslam'ın alternatif din olarak görüldüğü İngiltere'de de aynı olgu gözlemlenebilir.

Bu, radikal gruplara katılmak için gerekli nedenleri yarattı fakat yeterli nedenleri değil. Dışlayıcı bir toplum olarak gördüğü şeyi açıkça reddeden bir çeteye ya da kuruma dâhil olmak, ona katılanlar için bir teselli kaynağıdır çünkü o, üyelerine anti-Fransız ya da anti-İngiliz bir kimlik sunar. Şayet bir ağ örgüsü kurulmuşsa ve bu polisin dikkatinden kaçarsa, üyelik, kişiyi eylemciliğe hatta terörizme kadar götürebilir.

soğumuş ingiliz-asyalı gençlik

Fransa'da Mağribi kökenli gençler varken, Britanya'daki gençlerin aileleri Müslüman Pakistan, Bangladeş ve Hint kökenlidir. Kuramda, İngiltere'de çok daha yaygın olarak kabul edilen cemaatçi yapılar, orada yaşayan bu kırılgan nüfusun yaşadığı şoku hafifletir. Cemaatlerin varlığı kabul gördüğü ve onlara devlet bütçesinden özel para yardımı yapıldığı için, genellikle cemaatler, yeni göçmenlerin boylarından büyük işlere kalkışmamalarını ve ikinci ya da üçüncü nesil kurtulana kadar yurttaşları tarafından desteklenmelerini sağlayarak, bu arada topluma bütünleşmelerini desteklerler. Cemaatlerin varlığını kabul etmeyi red-

deden Fransız bütünleşme modelinden çok daha az kısıtlayıcı olmasına rağmen, bu görüş de kendine has sorunlar yaratır. Fransızlar cemaatçiliği, bireyin tek bir meşru cemaate –ulusa– birey olarak üye olması adına reddederlerken, İngilizler başarılı bir bütünleşmenin evreler halinde olması gerektiğini iddia ederler. Bu olmadan, bireyler, onlara henüz yer açmamış bireyci bir toplumda boylarından büyük işlere kalkışma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Bu bakış açısına göre, bütünleşmeyi gerçekleştirme işinin büyük kısmı cemaatlere düşer. Karşılığında bu cemaatler üyelerinin kanunlara itaat edeceği garantisini verirler. Kanuna göre herkesin bireysel sorumluluğu olmasına rağmen, üyeleri üzerinde en azından dolaylı olarak kontrol uygulamaya razı olurlar. Herhangi bir nedenden dolayı cemaatin dışında yaşayanlar ya da cemaatçi kuralları benimsemeyi reddedenler için, ne kontroller ne de kuralların içselleştirilmesi işe yarar. Bu tür bireyler sıklıkla soğumuş genç Müslümanlar olarak tanımlanırlar.[53] Cemaatleri onların bütünleşmesini sağlayamaz ve toplum da onları uslandıramaz. Richard Reid vakası sıklıkla zikredilir fakat Afzal Munir ve Aftab Manzur gibi diğerleri de el-Muhacirin örgütüne katıldılar.

Afganistan'da Taliban'm yanında savaşan dört İngiliz vatandaşından en azından birinin el-Muhacirin üyesi olduğu bildirildi. Afzal Munir 25 yaşındaydı ve Luton Üniversitesi'nde bilgi teknolojileri okuduktan sonra bu endüstride işe girdi.[54] Aynı yaşta olan Aftab Manzur da yine Luton'da Munir'in ailesinin evine iki kilometreden az bir mesafede yaşıyordu. Luton'un Müslüman cemaati sağlam yapılanmıştır. Manzur çok iyi bir öğrenciydi. Babası 20 yıl kadar önce Pakistan'dan göç etmişti ve oğlu zamanını iki ülke arasında böldü.

El-Muhacirin, bazı İngiliz-Asyalı öğrencilerin iki kültür arasında kalmışlık duygusunun ve ayrıca Britanya'daki Pakistan cemaatlerinden soğumuş olmalarının doğrudan bir ifadesidir. Aynı zamanda Britanya'nın Irak'taki ve özellikle Afganistan'daki Müslümanların bastırılmasında Birleşik Devletler'le yakın işbirliği yapmasından da rahatsızdırlar. Örgüt, Hizb ut-Tahrir İslamcı Parti'nin bölünmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve daha çok üniversite temellidir. Öğrencilerin soğumuş olmalarından yararlanarak bu duyguyu kuvvetlendirir ve İslam'ın *cihatçı* görüşünden söz ederek bu duyguyu istismar eder. Mağribi kö-

kenli gençlerin bütünleşmemelerinin, Fransız bütünleşme modelinin eksiklerini ortaya çıkarması gibi, aynı şekilde cemaatleri tarafından dışlandıklarını düşünen marjinal gençler örneğinde de bu tip bir örgüt İngiliz modelinin eksiklerini açığa çıkarır.

Bu örgüte katılan gençler için Pakistanlıların İngiliz toplumuyla bütünleştirilmeleri bir tuzaktır. Sadece kendilerine daha değersizlermiş gibi davranıldığmdan değil, ayrıca fazlasıyla yozlaşmış ya da gerçek duygularını gösteremeyecek kadar İngiltere'ye taviz vermiş olan kendi cemaat üyelerine saygı duymadıkları için de kendilerini dışlanmış hissederler. Onları marjinalleşmekten koruyacak gerçek bir cemaatin yokluğunda, Fransa'da mütevazı geçmişe sahip Kuzey-Afrika kökenli gençler, çocuk suçlu olurlar ve kendilerini hapiste bulurlar.[55] Bazıları sürgünü (Birleşik Krallık'ta, Birleşik Devletler'de ya da Kanada'da) sorunlarının çözümü olarak görürler. İngiliz Pakistanlılar gidebildiklerinde Amerika'ya giderler. Yakın bir zamana kadar, İngiliz toleransından faydalanarak, radikal İslamcı fikirlerini açıkça itiraf edip aslında İngiliz toplumunun bir parçası olmadıklarını düşündüklerini açıklayabiliyorlardı, bunlar, dindaşlarının Fransız topraklarında aynı açıklamaları alenen yapmaları durumunda onları hapse sokacak açıklamalardı. Fransa 1980'lerde ve özellikle de 1995'te, Fransa devleti Cezayir ordusunun İslamcıları bastırmasını onayladığı için ve ayrıca Fransa devleti Fransa'daki Müslümanlar için geçici bir anlaşma bulmaya çalışmadığı için, İslami terörden zarar görmüştü. Baskı, onların Fransız kamuoyunda kendilerini gösterme arzularını engelledi. İngiltere farklı bir yol izledi ve ülkede az sayıda Arap olduğu için Cezayirli İslamcılık'ın patlamasından oluşan zarardan doğrudan etkilenmedi, yalnız Paris'te gidecek yer bulamayan İslamcı bir azınlığın İngiltere'yi sürgün yeri olarak seçmesinden doğan bir etkilenme oldu. Gerçek şu ki, İngiltere'de daha geniş bir ifade özgürlüğüne sahip olmaları, Britanya'nın dış politikası Amerika'nın fazlasıyla hizmetinde olduğu için ve bu nedenle de Afganistan ve Ortadoğu'daki Müslüman davasına karşı saldırgan olduğu için İngiltere'den soğumuş olan genç Pakistanlıların hoşnutsuzluklarını sözlü olarak açıklamalarına ve Fransa'da hoş görülmeyecek örgütlere katılmalarına izin verdi.

El-Muhacirin gibi örgütlerde bir araya gelen azınlık gruplarının öfke duygusu da en az bu derece kuvvetliydi. Onlar için İs-

lam, Britanya vatandaşı olmalarından çok daha güçlü bir kimlik ilkesidir ve Müslümanları Afganistan'daki Anglo-Amerikan birliklere karşı kutsal savaşa katılmaya davet ederek İngiliz kimliklerini simgesel olarak yermiş olurlar. Britanya veya Fransa'daki dışlanma, önemsiz olma, ulusa ait olmama ve damgalanmış olma duygularının aynısı, itibarlarının önemsenmediğini düşünen ve sadece kâğıt üzerinde var olan bir uyruktan onları simgesel olarak ayırıp kaybettikleri onurlarını geri verecek olan İslam'ı daha büyük bir saygınlık işareti olarak gören göçmen kökenli gençler arasında da gözlenebilir. Allah'ın dini, Fransa'daki *citoyenneté* (vatandaşlık) duygusuna denk düşen 'Britanyalılık' duygusunun simgesel bir reddi olarak iş görür. İster Fransız İslamcılar gibi gerçek sürgünü seçsinler, isterse de İngiliz-Asyalılar gibi militan bir İslam'ı benimseyerek İngiltere'de simgesel yabancılar olmayı, sonuç aynıdır; hiçbir zaman candan bir şekilde karşılandıklarını düşünmedikleri bir toplumdan simgesel anlamda koparlar. Bununla birlikte Mağribi kökenli radikalleşmiş Fransız İslamcıları ile İngiliz-Pakistanlı İslamcılar arasında göze çarpan bir fark vardır. Birincisi eylemciliğe 1990'larda ve özellikle de 1995'teki terörist saldırılarla yöneldi. İngiltere örneğinde, en azından 2001'e kadar, eylemden çok dilin radikalleşmesini görürüz. O tarihten beri, birkaç olay oldu, fakat hiç biri Fransa'da Mağribi kökenli gençlerin ve İslam'ı seçmiş birkaç kişinin GIA'yle ilişkili radikal İslamcı gruplarla bağlantısı olan ağ örgülerine karışmalarıyla karşılaştırılacak gibi değildi. Cezayir'in çok yakın olması, Fransa'nın Cezayirli İslamcılara karşı politik duruşu ve muhalefeti ve nispeten daha yüksek sayıda Müslüman göçmene sahip olması (İngiltere'deki bir buçuk milyona karşın Fransa'da dört milyon civarında) bu durumu bir yere kadar açıklıyor. Fransa ve İngiltere'nin haklar konusunda farklı düşünmeleri de bir başka faktördür. Fransız demokratik haklar düşüncesi Jacobin modelinden etkilenmiştir, oysa İngiltere'nin haklar hakkındaki düşüncesi, temel özgürlükler için doğrudan bir tehlike oluşturmamaları şartıyla, politik ilişkiler ve radikallik anlamında daha büyük bir özgürlük sağlar.

birleşik devletler

Amerika'da durum Avrupa'nın belli başlı ülkelerindekinden üç bakımdan farklıdır. Bir taraftan, Amerika'daki Arapların hayli büyük bir kısmı Müslüman değildir; ikinci olarak, birçok Amerikalı Müslüman, Avrupa'da olduğu gibi alt sınıflara değil, orta sınıfa mensuptur.[56] Müslümanlar Fransa ve Britanya'ya toplu olarak yerleşmeye 1950'lerde (Britanya) ve 1960'lardan itibaren (Fransa[57]) başladılar, oysa Birleşik Devletler'e Müslüman'ların kitleler halinde göç etmesi daha yakın zamanlarda oldu.

Bütün bu etkenler, Amerikalı Müslümanlarda kendilerine özgü bir şeyler olduğu anlamına gelir. İslam adına radikalleşen ve terörist faaliyetlere karışan insanların oranı Avrupa'dakinden çok daha düşüktür. Neredeyse sanki Avrupa'da Amerika'dakinden daha çok insana Allah adına şehit olması için ya da el-Kaide gibi örgütlere katılarak Batı'yla savaşması için 'Allah tarafından çağrı gelmiştir'. Avrupa polis sisteminin çok parçalı olduğunu ve Amerika'daki sistemin kurumsal birliğine sahip olmadığını söylemek doğru olsa da, bu basitçe polis kuvvetinin güvenliği sağlama yöntemleriyle açıklanabilecek bir mesele değil. Avrupalı tüm polis kuvvetleri ve istihbarat servislerinin kendi kültürleri ve yöntemleri vardır, bilgi toplama ve bu bilgiyi ulusal devlet dairesine aktarma konusunda kendi yöntemleriyle çalışırlar. Madrid'te Mart 2004 terörist saldırılarından beri, çeşitli ulusal kuvvetler arasında daha iyi bir eşgüdüm kurulması için girişimlerde bulunuldu fakat farklı devlet dairelerinin birlikte çalıştığı Birleşik Devletler'dekiler kadar etkili olamadılar. Yine de, FBI ile CIA arasında sorumlulukların bölüşülmüş olması, 11 Eylül 2001'e kadar yaygın olan zarar görmekten muaf olma duygusu ve Cumhuriyetçi liderlerin (George Bush Jr'm Cumhuriyetçi Başkanlığı) ve istihbarat servislerinin, insan faktörünü kâfi derecede dikkate almayan en son teknolojiye fazlasıyla güvenmeleri gerçeği, sistemin 11 Eylül'deki başarısızlığında rol oynadı. Buna rağmen, çeşitli daireler Avrupa ülkelerinde olduğundan daha iyi şekilde birlikte çalışırlar, Avrupa'da tüm polis kuvvetlerinin kendine has özellikleri, kendi ulusal dilleri ve içinde iş gördükleri ülkenin tarihiyle ilişkili bir tarihleri vardır. Yine de bu olgu, neden çok sayıda Avrupalının ve Avrupa'da yaşayan insanın sözde terörist eylemlere karıştığını tam olarak açıklamaz.

britanya vakası[58]

El-Kaide tipi birçok teröristin Avrupa'nın eski sömürgelerinden ve özellikle de Fransa ve İngiltere'nin eski sömürgelerinden geldiğini dikkate almalıyız. 11 Eylül saldırılarından sorumlu grubun 15 üyesi Suudi asıllı olsa da, bazı üyeleri Avrupa üniversitelerinde (esas olarak Almanya'da) teknoloji okumuştu. El-Kaide nebulasıyla en azından bir takım bağları olan tam bir nesil terörist, Mağribi ya da Pakistanlı (beyaz bir annesi ve zenci bir babası olan Richard Reid gibi istisnalar vardı) ya da, bazen dolaylı ya da dolaysız olarak eylemciliğe bulaşmış olarak Ortadoğu'dandır (örneğin Abu Hamza Suriye kökenliydi ve bazı eylemcilerin ruhani öğretmeniydi). Abu Hamza, Abu Qatada ve Ortadoğu'dan birkaç istisnayı daha bir kenara koyarsak, Avrupa'da iş gören teröristlerin büyük bir çoğunluğu Fas, Cezayir, Filistin ve Tunus'tan gelmedir (Lübnan'dan da birkaç tane var). Bu nebulada Fransa ve İngiltere'nin eski sömürgeleri iyi temsil edilmektedir. Bu gruplar iki alt gruba bölünebilirler: Avrupa'da eğitim görüp sosyalleşmiş olanlar ve geldikleri ülkede eğitim görüp sosyalleşmiş olan ve Avrupa'da en fazla birkaç yıldır yaşamakta olanlar.

Avrupa'da eğitim görmüş ve sosyalleşmiş olanlar genellikle içinde yaşadıkları ülkenin dilini konuşurlar ve İslami geleneklerin temel ilkelerini çok iyi bilmezler. Üstelik, ekonominin modern sektöründe sosyalleşmişlerdir: bilgisayarlar, bilgi teknolojileri, işletme vb.. İslam'ın *cihatçı* meâlini desteklemelerinin nedeni sıkı bir dinî eğitim almış olmaları değildir. Aynı şeyin Kuzey Afrika ve Pakistan'dan gelenlerin çoğu için de geçerli olduğunu görebiliriz: çoğu, geleneksel dinî bilimlerde eğitim görmemişlerdir ve *cihatçılıkla özdeşleşme nedenleri*, geleneksel İslami medeniyetin ve kültürün içinde olmaları değildir. Çoğu modernleşmiş ve kentlileşmiş genç kuşaktandır. Ebeveynlerini ya da onların ebeveynlerini aynı derecede rahatsız etmeyecek politik-dinî meselelerle kendilerini çok aşağılanmış hissederler; çünkü daha önceki kuşaklar, dünyanın öteki ucunda olan olayları fiilen anında izlemeyi mümkün kılan televizyon ya da internet gibi medya araçlarının etkisine açık değillerdi.

Bu grupların radikalleşmelerini açıklayan başka faktörler vardır. Bazıları tarihseldir. İsrail devletinin yaratılması ve Filistin sorununun bir çözümü olmaması gerçeği, iki farklı şekilde etkili olur. Filistinliler için, bir çözüm bulma başarısızlığı Hamas ve

İslami Cihad gibi grupların eylemciliklerini alevler fakat Filistin kökenli önemli sayıda insanın el-Kaide'yle ilişkisi yoktur. İran (bütün meşruiyetini yitirmiş bir hükümetin Filistinli uzlaşma taraftarı olmayanlarla özdeşleştirildiği bir yer) ve Kuveyt'in bir kısmı (önde gelen Filistinli gruplar 1990'da ülkeyi işgal ettiğinde Saddam Hüseyin'in Irak'ını desteklediler) gibi birkaç ülke haricinde, tüm dünyadaki diğer Müslümanlar için Filistin sorunu en büyük simgesel öneme sahiptir. Bu, Akdeniz'in iki tarafındaki bazı Müslümanların İsrail'i destekleyen bir Batı'ya karşı *cihada* katılmalarının nedenlerinden biridir.[59] Filistin, Batı'nın Müslümanlara davranış biçimini yansıtan bir ayna haline gelmiştir ve İsrail de Müslümanlar tarafından genellikle kendi doğrultusunda bir ülkedense Amerika Birleşik Devletleri'nin uşağı olarak görülür.

Sömürgeciliğin ve Avrupa'daki sömürge vatandaşlarının maruz kaldıkları ırkçılığın hatıraları da bir etkendir. Fransa'nın durumunda, Mağribi sorununun hâlâ Cezayir bağımsızlık savaşı hatırasıyla ve Fransız (bir milyondan fazla Fransız vatandaşı Cezayir'i terk etmek zorunda kaldı) ve Cezayir taraflarının yaşadıkları sarsıntılarla ilişkilendirildiğini görebiliriz. *Harkis* (Fransız ordusuyla işbirliği yapan Cezayirliler) sorunu vardır fakat ayrıca Fransa'ya gelen Cezayirli işçiler sorunu: bazen ikinci hatta üçüncü kuşak bile bütünleşmemiştir. Bu Mağribi nüfusun bir kısmı derin bir aşağılanmışlık ve saygınlığını yitirmişlik duygusu içindedir çünkü kuşatılmış bölgeleri andıran fakir banliyölerde yaşarlar ve hem Fransa hem de Fransızlar tarafından dışlandıklarını düşünürler. İngiltere'de yaşayan Pakistan kökenli bazı genç erkekler, Shakspeare'in ülkesinde kendilerini Pakistan cemaatinden, İngiliz nüfusundan olduğu kadar uzak hissederler. İngilizler onlara 'beyaz-olmayan' ya da 'farklı' gözüyle bakıp, onlardan 'pakiler' diye söz ederler –İngiliz toplumuna 'medeni' İngiliz tarzında bütünleşmeyen koyu derili insanlar için kullanılan aşağılayıcı bir terim. İngiltere çok-kültürlülüğe Fransa'dan çok daha toleranslı baksa da Temmuz 2001'de Bradford gibi endüstriyel şehirlerde patlak veren karışıklıklar bu genç erkekleri etkileyen sorunların ve krizlerin kuvvetli bir ispatıydı. Mahkemelerin birkaç aya (birkaç kişi için birkaç yıl) mahkûm ettiği kişilerin büyük çoğunluğu yaşları 20 ile 30 arasında değişen 'Asya' kökenli genç erkeklerdi. Çoğunluğu Pakistan kökenliydi.

1990-91'de Irak'taki savaşta, 2002'de Afganistan'daki savaşta ve sonra 2003'te tekrar Irak'taki savaşta İngiltere'nin Amerika'ya verdiği destek ve savaşa faal olarak katılması bu genç insanların bir kısmı üzerinde olumsuz bir etki bıraktı. Afganistan'a karşı verilen savaşa İngiltere'nin bulaşması İngiltere'ye besledikleri düşmanca duyguları kuvvetlendirdi çünkü Afganistan'da konuşulan Peştu dili, çoğu Pakistanlının konuştuğu Urdu diline benzer. Üstelik İngilizlerin liberalizm geleneği ve cemaatçi sistemi tanıma tutumu sonucu, Müslüman nüfusun büyük çoğunluğu ve 'Asyalı' nüfus, *cihâd* çağrısıyla radikalleştirilmiş azınlıkların aleyhine döndü.

Irak'a karşı yürütülen savaş ayrıca İngiliz Müslüman nüfusun önemli bir bölümünün, savaş-karşıtı gösterilerde diğer İngiliz vatandaşlarının yanında yer alarak çoğunluğun yanında olduğunu gösterme fırsatı verdi. Böylece ilk kez yaşadıkları ülkenin kamuoyuyla özdeşleştiler[60]. Birçoğu için, protesto gösterilerine katılmak, İngiltere vatandaşı oldukları duygusunu pekiştirdi. İngiliz Müslümanların büyük çoğunluğu için önemli olan, İngiltere'den ya da Batı'dan intikam alma isteğinden çok, onlara belki de yaşamlarında ilk kez 'İngiliz' olduklarını hissettiren, göstericilere katılmış olmak ve ortak bir kaderi paylaştıklarını hissetmekti. Kadınlar ise, terörizmi kınamak ve gençleri radikalleşmeye karşı seferber etmek için bir araya geldiler.[61]

İki cami –biri kuzey Londra'da Finsbury Park ve diğeri Brixton'da– genç erkekleri radikalliğe yönlendirmeleriyle ünlendiler. İslami eylemciliğin ve hatta terörizmin suçlusu olarak, iki örgütün etkisinden söz edildi: Hizb ut-Tahrir ve el-Muhacirun. İkincisi, İngiltere'de Şubat 1996'da asıl adı al-Fustuk olan Umar Bahri Muhammed tarafından kurulmuştu. Kendisi, Halep'te doğmuş olan bir Suriyeli. Kahire'nin itibarlı el-Ezher Üniversitesi'nde eğitim gördü. 1986'da eylemcilikten sınır dışı edilene kadar Suudi Arabistan'da yaşadı. İkamet etmek için Büyük Britanya'yı seçti. Suriyeli arkadaşı Ferid Kasım ile birlikte Hizb ut-Tahrir'in (kelime anlamı 'özgürlük' olan)[62] İngiltere şubesini kurdu. Kendisinden sonra gelen el-Muhacirun gibi, Hizb ut-Tahrir de çoğunluğu orta sınıfa mensup üyelerini esas olarak üniversitelerden ve Müslüman cemaatlerinden edindi. Hâlâ bilinmeyen nedenler yüzünden, Bahri 1996'da grubu terk etti ve aynı yıl el-Muhâcirun'i kurdu ve onun manevi lideri oldu. el-Hilafet yayı-

nevinin kurucusu ve yöneticisidir. İki örgüt de dünya çapında bir halifelik kurulması ve İngiltere'nin İslamlaştırılması isteğindedirler. Mevcut İslami rejimlere karşıdırlar ve onların meşru olmadıklarını ispatlamaya çalışırlar. Yahudi aleyhtarı eğilimleri vardır ve İsrail'in Filistin'i işgalini kınarlar. Özellikle Hizb ut-Tahrir Hindu aleyhtarıdır (Keşmir'deki savaş nedeniyle), Sih aleyhtarıdır, eşcinsellik korkusu vardır, feminist aleyhtarıdır ve Batılı kültürlerin İslam üzerindeki etkilerinden dolayı kızgındır. İki grubun birlikte birkaç yüz üyesi vardır.

Bu grupların bazı sempatizanları Afganistan'daki savaşta savaşmışlardır. Afganistan'da Amerikan bombalarıyla en azından iki İngiliz vatandaşı öldü.[63] İngiltere kendini terörizmden korumak üzere 2002'de bir Terörizm Yasa'sı çıkardı. 2001'de eklenen bir değişiklikle terörist gruplarla ilişkisi olduğundan şüphelenilen yabancıların belirsiz bir süre için alıkonabilmeleri sağlandı. O zamandan itibaren, iki grup da daha ılımlı bir ton benimsediler ve halka yönelik eylemleri şimdi halifeliğin kurulmasına yoğunlaşmış durumda. Burada Terörizm Yasa'sının İngiltere'deki insan hakları eylemcileri tarafından derhal kınandığı belirtilmelidir: Aralık 2003'te 500 kişi tutuklandı. On altı kişi hapiste ve bunların altısı bir yıldan uzun süredir hapisteler.[64] Yüzlerce cami, 'terörizmle savaşta' İngiliz Müslümanlara yapılan muameleyi protesto ettiler.[65]

El-Muhâcirîn'in lideri Bahri'dir, Tottenham'ın kendi tarzına sahip Ayetullah'ı. Müslüman Avukatlar Cemaati'nin İngiliz-Pakistanlı başkanı Ancim Kuderi de grubun göze çarpan bir üyesidir. Grubun bir başka üyesi İftihas Ali, Mayıs 2002'de ırkçı nefreti kışkırtma suçundan suçlu bulundu.

Şeriat'ın Destekçileri'nin Mısırlı kurucusu Hamza al-Masri de (Abu Hamza) Britanya'da militan İslam'ın önemli sözcülerinden biridir. 1996'da karizmatik vaazlarını meşhur Finsbury Park camiinde vermeye başladı ve oradan uzaklaştırılıncaya kadar vaaz vermeye devam etti. Asıl mesleği radikal vaizliği keşfetmeden önce, koruma görevlisi olarak çalıştı. Uzaklaştırılmasını protesto etmek için, Cuma sabahları caminin dışında vaaz etmeye devam ediyor. O kadar verimli ki, sadece 1999'da 200'ün üstünde vaaz verdi. 1990'lar boyunca tüm bir Müslüman Britanya kuşağı üzerinde büyük etkisi oldu. Şimdi pek çoğu onun radikalliğinden uzaklaştılar fakat onun etkisi bazılarını Batı'ya karşı bir *ci-*

had'a katılmaya ikna etti. Bin Ladin'i destekledi ve mevcut koşullarda *cihâd*'ın dinî bir görev olduğunu söyledi. İslamcı yeni üyeler bulup örgüte kaydedenler, Zaccaria Moussaoui [Zekeriyya Musavi] (11 Eylül grubunun yirminci üyesi) ve Richard Reid (ayakkabı-bombacısı) ile muhtemelen ilk kez onun camiinde karşılaştılar.

İngiltere'deki eylemci İslam'ın üçüncü karizmatik sözcüsü Filistinli Abu Qatada'dır (Şeyh Umar Ebu Umar). İngiltere'ye 1993'te, Ürdün'de Ceyş Muhammed'in (Muhammed'in Ordusu) üyesi olmaktan suçlu bulunduktan sonra geldi. 'Bin Ladin'in Avrupa büyükelçisi' olarak tanınır ve İngiliz otoriteleri tarafından tutuklanmıştır. Bu üç adam el-Muhacirun'un himayesi altında ortak toplantılar düzenlediler.

29 Nisan 2002'de iki İngiliz kamikazesi Tel Aviv'de bir intihar saldırısı gerçekleştirdiler. Asif Muhammed Hanif 21 yaşındaydı ve batı Londra'da yaşıyordu ve Umar Han Şerif Derby'dendi. El-Muhacirun'la temasları vardı ve onun amaçlarını paylaşıp destekliyorlardı. Ekonomik anlamda toplumdan dışlanmamışlardı ve şahadet yolunu seçene kadar ikisi de polisle bir sorun yaşamamışlardı. Başlıca güdülenmelerinin Filistin sorunu olduğu görünüyor. Ruhani değerler arayan diğer Batılıların sığındıkları yer olan Şam'dan geçtiler. Öyle görünüyor ki orada, Hamas'la, el-Aksa Şehitleri Tugayı'yla ve hatta Lübnan'daki Hizbullah'la irtibata geçmek mümkündür.

Yine de Britanya'daki durumla Fransa'daki durum arasında bir fark vardır. Fransa'da *banliyölerde* yaşayan gençler, İsrail'in Filistin politikasını protesto etmek amacıyla sinagoglara ateş açtılar ve Yahudi mezarlıklarına saygısızlık ettiler; Hanif ve Şerif gibi genç İngiliz Müslümanlarsa şahadetle doğrudan bir ilişki kurdular ve canlı bomba oldular.

Çeşitli gerçekleri gevşek bir biçimde birbiriyle ilişkilendirirsek, el-Muhacirun'un bazı genç İngiliz 'Asyalılar'ın (Pakistanlıların) radikalleştirilmesinde dolaylı bir rol oynadığını öne sürebiliriz. Arabuluculuk yapan adamlar, Suriye'den (Bahri Muhammed), Mısır'dan (Abu Hamza) ve Filistin'dendiler (Abu Qatada), fakat radikalleştirilen ve daha sonra Afganistan'da savaşmaya giden gençler 'Asyalıydılar (birkaçı Pakistan kökenliydi, biri Zambialıydı, ikisi İslam'ı sonradan seçenlerdi ve biri de Uganda kökenliydi). Diğerleri Fransa'dan gittiler (Zaccaria Moussaoui) ya

da Mağribiydiler. Kamel Daoudi Eylül 2001'in sonunda dinî radikalizm konusunda eğitilmek üzere Fransa'dan Londra'ya gönderildi, çünkü Londra Batı'da değilse de, Avrupa'daki en fazla Müslüman nüfusa sahip şehirdi. 'Londonistan' diye adlandırılmıştı çünkü Müslüman nüfusu sosyo-ekonomik statüsü, etnik kökeni, dinî bağlılıkları (Şii, Sünni, Sufi) ve kültürü (tüm dünyadan gelmiş Araplar, 'Asyalılar', Afrikalılar, vs.) açısından çok çeşitliydi. Kuzey Afrika ağ örgüleri bazen Britanya'da radikal İngiliz Müslüman çevrelerde kökleşmeden, daha çok Zaccaria Moussaoui gibi, bağımsız olarak iş gördüler. Ocak 2003'te polis altı Kuzey Afrikalıyı, zehirli gaz üretilen ev yapımı bir laboratuarla ilgili sorguya çekmek için karakola götürdü. Bazılarının terörist eylemlerle ilgisi olduğundan şüphelenildi, bunların içinde Britanya'daki Cezayir cemaatinden gelen, 2003'te terörizmle suçlanan 36 yaşındaki Cezayirli Nureddin Mulif de vardı.

amerika vakası

İspanya, İngiltere ve Kanada'da var olan Faslı *cihatçılar*'ın (Adil Şarkavi ve Ahmed Ressam da dâhil) ve büyük Fas ya da Cezayir ağ örgülerinin Amerika'da bir benzeri yoktur. Suudi Arabistan'dan ya da Körfez Emirliklerinden birkaç *cihatçı* vardır. Üstelik mevcut ağlar Afrikalı-Amerikalı Müslümanlarla organik bağlar kurmayı başaramamışlardır. Mart 2003'te Pakistan'da tutuklanan Halid Şeyh Muhammed Amerika'da el-Kaide ile bağlantısı olduğunu itiraf etti.[66] Baltimore, Columbus, Ohio ve Peoria'da camiler, cezaevleri ve üniversiteler aracılığıyla bağlantı kurabiliyordu. Ağ örgüsünün bir üyesi, İslam dinine geçmiş olan Brooklyn doğumlu İspanyol asıllı José Padilla idi. Halid'in kimliğini saptadığı bir diğer üye güney Florida'da eğitim gören 27 yaşındaki Suudi Adnan el-Şukri Cuma'ydı.[67]

Pakistan'da tutuklanan bir başka el-Kaide üyesi Birleşik Devletler'de kısa bir süre bulunduktan sonra, başarısız bir politik sığınma girişiminde bulundu. Halid'e göre, kendisi ve Han, Birleşik Devletler'e hileli bir şekilde patlayıcı madde ithali işine Pakistanlı bir firmayı karıştırmaya çalıştılar. Amerikan vizesi olan ve orada on yıl gibi bir süredir yaşamakta olan Aafia Siddiki adında bir kadın, Han'ın sahte Amerikan belgeleri çıkarmasına yardım etmek amacıyla bir posta kutusu kiraladı. Daha sonra Pakistan'a kaçtı ve orada tutuklandı.

Lyman Faris adında, Columbus, Ohio'da yaşayan Amerikan vatandaşlığı almış, İslam'ın gereklerini yerine getiren bir kamyon şoförünün de ağ ile ilişkisi vardı. Birleşik Devletler'de eğitim görmüş olan Katarlı Ali S. el-Merri de üyelerden biriydi. Eylül 2001'de Peoria'daki Bradley Üniversitesi'nden bilgisayar sistemleri diplomasını almak için oraya geri döndü. Amerika'da sürekli olarak ikamet eden Suudi vatandaşı Adnan Şukri Cuma da ağın üyesiydi. Altı yıldır Amerika'da yaşıyordu ve Florida'da bir okulda doçentlik eğitimini tamamlamıştı.

2000 yılındaki yeni binyıl (millennium) kutlamaları sırasında, Kanada otoriteleri Faslı bir pizza satış elemanı olan Afil Charkaoui ile Ahmed Ressam'ı, A.B.D.'ye Kanada üzerinden girmeye çalışırken tutukladılar.

Bunlar, el-Kaide'nin ağlarının Birleşik Devletler'de derin kök salamadığını ve Afro-Amerikan nüfusun azınlık kanatlarını[68], aşırı sağ Amerikalı grupları ya da düzen karşıtı tarikat üyelerini kullanamadığını gösterir. Daha önce vurguladığımız gibi, bunu başaramaması Birleşik Devletler'deki Arap ve Müslüman göçmenlerin tabiatıyla (göçmenlerin çoğu orta sınıftandır) ilgilidir ve ayrıca bir nedeni de Avrupa'daki benzerlerinden farklı olarak, çoğu orta sınıfa mensup beyaz Müslüman Amerikalıların yaşam planları olması ve 11 Eylül 2001'e kadar, diğer Amerikalılar tarafından damgalandıklarını, dışlandıklarını ya da değersiz görüldüklerini hissetmemiş olmalarıdır. Fransa'nın *banliyölerinde* yaşayan kuzey-Afrika kökenli genç erkeklerin ya da İngiliz Asyalıların (çoğu Pakistanlı) tersine, Amerikalı Müslümanların çoğu 11 Eylül'e kadar kendilerini dışlanmış hissetmediler. Bazıları için Filistin sorunu tabi ki üzücü bir meseledir. Fakat George Bush başkan seçilene kadar, İsrail'e verilen Amerikan desteği şimdikinden daha küçük boyuttaydı ve bunu dert etmediler. Bazı Müslümanlara göre asıl önemli olan şey, Amerikalı Yahudilerin yapmış olduğu gibi lobiler oluşturarak, uzun vadede Amerika Birleşik Devletleri'ni daha Filistin'den yana bir politika benimsemeye ikna etmekti.

Amerikalı ve Avrupalı Müslümanlar (özellikle göçmen ailelerden gelen İngiliz ve Fransız Müslümanlar) arasındaki büyük fark, Amerikalıların, Avrupa'daki genç Müslümanların aksine, büyük bir aşağılanma ya da dışlanma yaşamamış olmalarıydı (ya da 11 Eylül 2001'e kadar yaşamadılar). Ne de itibarlarının elle-

rinden alındığını düşündüler. Avrupa'da bazı aşırı İslamcılar Müslüman göçmen nüfusu etkilemeyi başardılar. Fransa'da bu, el-Kaide operasyonlarına başlamadan önce gerçekleşti. 1995'te Paris metrosunda gerçekleştirilen saldırı, bir grup genç erkek tarafından gerçekleştirilmişti, içlerinde en göze çarpan Cezayirli Haled Kelkal'dı. Çocukluğundan beri Fransa'da yaşamasına rağmen, Fransızlar tarafından dışlandığını düşünüyordu.[69] GIA (Silahlı İslami Grup), FIS'in 1990'larda radikalleştirilmesinden sonra ortaya çıktı ve kuzey-Afrika kökenli az sayıda genç adamla ilişkisi sayesinde Fransa'da operasyon gerçekleştirebildi. Burada Fransız kültür modeli de bir başka önemli faktördür. Bu model *laikliğe* (sekülerlik) büyük önem verir ve dini Ortodoksluğun aleni herhangi bir belirtisine kuşkuyla bakar. Fransa'daki hâkim görüş, her türlü kökten dinciliğin muhtemelen radikalleşmeye yol açacağı şeklindedir. Her *intégriste* Müslümanın (tabirin anlamı 'köktendinci'dir) daha sonra İslamcı ve hatta *cihatçı* olma ihtimali vardır. Bu iddiayı destekleyecek çok az kanıt vardır. Aslında dini 'köktencilik' radikalleşmek için bir engel olabilir ve 'güçlü din', radikalleşmeyi teşvik eden kaybolmuşluk ve terkedilmişlik duygularını engelleyici görev görebilir.[70] 2004 yılındaki 'İslami başörtülerinin' okullarda takılmasını yasaklayan yasa, aynı iddiaya dayanır. Fakat o da, kuşkuyla bakıldıklarını ve kamuoyu tarafından güvenilmediklerini düşünen az sayıda Müslüman'ın radikalleşmelerini teşvik edicidir. Radikallerin ve *cihatçıların* yenilgiye uğratılmaları için, orta sınıflarla Müslüman toplum arasında bir ittifaka ihtiyaç vardır. Fakat Fransa'daki hâkim kültürel tutum, hem korku üzerine inşa edilmiştir hem de ülkenin baskın dinle (Katoliklik) tarihi olarak sorunlu ilişkisine dayanmaktadır. Fransız Devrimi'nden beri, dinle yakın ilişkinin aleni olarak sergilenmesi uygun görülmemiştir. Birçok Müslüman erkek ve kadın içinse, sakal, başörtüsü ve diğer dinsel alametler İslami kimliklerinin bir parçasıdır. Bu, onları kamuoyunun gözünde 'şüpheliler' kampına dâhil eder ve aşırı dincileri izole etmek amacıyla, ortodoks Müslümanların (*intégristes* olarak tanımlanan) toplumun geri kalanıyla birlik olmalarını zorlaştırır.

İngiltere'ye yerleşmek üzere Fransa'yı terk eden kuzey Afrikalı genç grupları İngiltere'de ağ örgüleri kurmayı başardılar. İtalya ve İspanya gibi, Müslüman göçmenlerin nispeten yeni bir olgu olduğu ülkelerde İslamcı örgütler kuruldu fakat bunlar göç-

men cemaatlerinde kökleşmemişlerdir. Almanya örneği önemlidir. El-Kaide tarzı teröristler, orada çoğunlukta olan Türk göçmen cemaatlerinde bir temel oluşturmayı başaramadılar. Fransız ve İngiliz modellerini, terörist gruplara sadece birkaç Müslüman'ın katıldığı Amerikan modeliyle karşılaştıracak olursak açıkça görürüz ki, Avrupa'da ve özellikle bir zamanlar başlıca sömürgeci ülkeler olan İngiltere ve Fransa'da, esas olarak eski sömürgelerden gelen genç insanların yabancılaşması ve toplum tarafından sevilmedikleri ve hatta dışlandıkları ve aşağılandıklarına inanmaları, terörist grupların ilgi görmesine neden olmuştur.[71] Fransa'daki durum İngiltere'dekinden çok daha korkutucudur. Fransa'da (dört milyon civarında) İngiltere'dekinin (bir buçuk milyon) iki katından fazla Müslüman vardır ve hem Cezayir savaşının acı hatıraları hem de onlardan hoşlanmayan hatta nefret ediyormuş gibi görünen bir Fransa'da Cezayir ve Fas kökenli genç erkeklerin güçlü dışlanmışlık duygusu aşırı uçlardaki ağlar için zemin hazırladı. Cemaatleri alt üst olduğu için üyelerine pek bir yardımı dokunmayan Cezayirlilerin (ve bazı Faslıların) tersine, Fransız Türkler çok daha sağlam cemaatlere sahiptirler. Cemaatlerinden maddi ve manevi yardım görürler ve iş bulmakta başarılıdırlar (inşaatçı, tesisatçı ya da iş adamı olarak), bu da onların geleceğe ümitle bakmalarını ve yeni ülkelerinde sosyal ve ekonomik anlamda yükselmelerinin mümkün olduğunu düşünmelerini sağlar. Radikalleştiklerinde, bunu Fransa'ya değil Türkiye'ye yöneltirler. Fransız radikalleştirme modeli, iki ülke arasındaki büyük farklara rağmen (İngiltere'nin aksine Fransa bu tür cemaatlerin varlığını tanımaz) büyük ölçüde İngiltere'de de işler.

Sözün kısası Fransa ve Almanya'daki Türkler Fransa'nın Mağribileri ya da İngiltere'nin 'Asyalıları' gibi aşağılanmış, saygınlığını yitirmiş ve dışlanmış hissetmezler. Bu, onların yerleştikleri ülkelerde büyük ya da onay görmüş el-Kaide tarzı ağların olmamasının nedenlerinden biridir. Kısaca, öyle görünüyor ki Avrupa'daki Müslüman cemaatlerle radikal İslam arasındaki ilişkileri yöneten iki ana model var. Bazıları kolonyal geçmişlerinden, sosyal davranış biçimlerinden ya da yerleşilen ülkenin Müslüman toplumlar hakkındaki politikalarından dolayı grup olarak küçük düşürülmüş hissederler. Ev sahibi ülkeye kin beslerler. Fransa'da İslam'ın bir dünya dini olarak meşruiyetini reddeden

Cumhuriyetçi model, kolonyal geçmiş ve Fransa'nın günümüz Cezayir'iyle olan ilişkileri nedeniyle kendilerini küçük düşürülmüş hissederler; İngiltere'de, kolonyal geçmiş ve hükümetin ABD ile Afganistan ve Irak'taki yakın ilişkileri nedeniyle kendilerini küçük düşürülmüş hissederler. Sadece bir cemaatte (Fransa ve Almanya'da yaşayan Türk kökenlilerde) el-Kaide tipi örgütlenmelere yer yoktur. Diğerlerinde (Fransa'daki Fas ve Cezayir 'cemaatleri' ve İngiltere'de yaşayan Pakistanlılar ve kuzey Afrikalılar), bu cemaatlerdeki bazı azınlık gruplarında radikal İslama elverişli bir ortam bulur.

cihatçı aileler

Aynı aileden birçok erkeğin *cihatçı* olması çok müstesna bir durumdur. Fakat bu tür aileler, aile bağları sayesinde polisin içlerine sızmasını zorlaştırmaları nedeniyle güvenlik güçleri için büyük tehlike arz ederler. Kanada vatandaşlığına kabul edilmiş olan Kadir ailesi bunun bir örneğidir. Kanada vatandaşı olan 21 yaşındaki Abd ur-Rahman Kadir'ın büyükbabası ve büyükannesi Toronto'da yaşıyorlar.[72] Babası Ahmet Said Kadir 1970'lerde Mısır'dan Kanada'ya göç etti. Altı çocuğu vardı (dört erkek, iki kız) ve Ontario'ya yerleşti. 1980'lerde ve 1990'larda Pakistan ve Afganistan'a sık sık seyahat etti. 1980'lerde, 1979'daki Sovyet istilasından sonra ülkelerinden kaçmış olan Afgan mültecilerle çalışan bir yardım organizasyonu olan Uluslararası İnsani Yardım örgütünde çalışıyordu. Organizasyonun ulusal yöneticisi olarak ailesiyle birlikte Pakistan'a yerleşti ve Kuzey Amerika'da yardım toplamak amacıyla kışları Kanada'ya dönüyordu. 1995'te, Pakistan'da yaşarken, 19 Kasım 1995'te İslamabad'taki Mısır konsolosluğuna düzenlenen araba bombalaması olayıyla ilişkisi olduğu gerekçesiyle tutuklandı. Kanadalı otoriteler serbest bırakılması için araya girdiler fakat muhtemelen polise rüşvet yedirerek serbest kaldı. 1996'da, Taliban gücü ele geçirmeden kısa bir süre önce ailece Afganistan'da Kabil'e taşındılar. Örgütün Kanada yönetimi Kadir'in organizasyon yardımını kestiğinde, kendisi Uluslararası Sağlık ve Eğitim Projesi'ni kurarak Afganistan'daki dullara ve yetimlere yardım için kişilerden para toplamaya devam etti. Kanadalı otoritelere göre, en büyük oğlu cihatçılara katıldı ve Afganistan'da bir eğitim kampını yönetti.[73] Kardeşleri Ömer ve Abdurrahman da aynı harekete katıldılar. Abdurrah-

man, bazı el-Kaide militanlarının eğitim gördüğü Halden kampında üç aylık bir askerî eğitimden geçtiğini iddia ediyor. Babasının kendisini bunu yapmaya teşvik ettiğini söylüyor. Ekim 2003'te Londra'daki İslami İnceleme Merkezi, Ahmet Said Kadir'in öldüğünü açıkladı ve onu el-Kaide'nin kurucu üyelerinden biri olarak tanımladı. Ailesi bunu inkâr etti. Pakistan ordusunun Afgan sınırında bir kampa saldırısı sonucu öldüğü rapor edilmişti. En küçük oğlu Abd ul-Kerim aynı saldırıda ağır yaralanmıştı. Abdurrahman Kabil'de Kasım 2001'de tutuklandı ve Amerikalılara teslim edildi ve onlar da onu Guantánamo'ya gönderdiler. Erkek kardeşi Umar Afganistan'da tutuklandı ve Temmuz 2002'de Amerikalı bir eri el bombasıyla öldürmekle suçlandı.

Abd ur-Rahman el-Kaide ağıyla ideolojik herhangi bir bağının olduğunu inkâr etse de, gerçek şu ki Kadir ailesi örneği, var olma nedenini Rusya ve sonra da Batılı hegemonyaya karşı verilen mücadelede bulan bir Müslüman neslinin ideolojikleştirilmesinin bir kanıtıdır. Abd ur-Rahman'ın büyükbabasının ve büyükannesinin aynı ideolojikleştirilmeden kaçındıkları görülüyor. Kadir ailesinin oğlanları babalarının bağlılığı sonucu Taliban'ın yanında savaştılar çünkü Pakistan ve Afganistan'da yaşadılar ve hemen hemen ailedeki tüm erkekler bu işe bulaşmıştı. Bu örnekte ailenin tüm erkek fertleri *cihatçılık*'la uğraşıyordu.

Fransa'nın Lyon kenti yakınlarındaki Les Minguettes, Vénissieux'de yaşayan Cezayir kökenli Bin Celali ailesi örneği de eğiticidir.[74] İmam Celali, karısı Hafsa ve oğulları Menad halen Fransa'da cezaevindeler. Menad, 'Çeçen ağları' bağlantısıyla Fransa'da bir kimyasal saldırı komplosu kurmakla suçlandı. Daha önce İspanya ve Gürcistan'da yaşamıştı. Aralık 2001'de Rusya'ya karşı savaşa katılmak üzere Çeçenistan'a gönderilmeyi boş yere beklediği Gürcistan dağlarından ayrılarak Fransa'ya döndü. Babası Celali Bin Celali 6 Ocak 2004'te tutuklandı ve 'ivedilikle' Fransız topraklarından çıkarılması gerektiğini düşünen İçişleri Bakanlığı, hakkında sınır dışı edilmesi emri çıkardı. GIA'in muhalif fraksiyonu Cezayirli Group Salafi pour la Prédication et le Combat (GSPC)'ye [Salafi Tebliğ ve Cihad Grubu] yakın durduğu görülüyor.

Diğer oğlu Murad Guantánamo'da tutulmaktadır. O ve Nizar Sassi Haziran 2001'de Afganistan'a seyahat ettiler. Lyon bölgesindeki bazı diğer *banliyöler* gibi Vénissieux'nün de 1980'lere

dayanan radikalleşme ve polis-karşıtı militanlık geçmişi vardır. Nizar Sassi, Halid Bin Mustafa ve Murat Bin Celali, hepsi Vénissieux'dendir. Radikalleşmeleri *banliyölerinin* geçmişiyle alâkalıdır fakat ayrıca arkadaş bağlantılarıyla da ilişkilidir. Murad örneğinde, babasının radikal bir vaiz olması dolayısıyla aile bağları da bir etkendir.

Aşırı İslamcılıkta kabaca iki eğilim teşhis edebiliriz. Çoğu durumda, bir aile ferdi (genellikle erkek), ailenin geri kalanının genellikle hiçbir şeyden haberi olmadan, bireysel olarak *cihatçı* bir harekete katılır. Bireyin harekete katılma kararını aile dışındaki ilişkileri etkiler, aynı mahalledeki arkadaş grupları, camide ya da yerel NGO'da (İslami hümanist bir NGO gibi) ya da dinsel kuruluşlarda kurulan kontaklar gibi. Bütün ailenin ya da ailenin erkek fertlerinin çoğunun *cihad*'a katılması hâlâ çok nadiren görülen bir durumdur. İran'ın Irak'la savaşı sırasında bazen bütün ailenin Besîc'e katıldığı oldu, genç gönüllüler şehit olma hayaliyle İslam'ın düşmanlarına karşı verilen savaşta yer almak için katıldılar.[75]

Bireysel şehitlerin durumunda, *cihad*'a katılma kararı, bireyin son derece haksız, genellikle değiştirilemez ve ümitsiz olarak gördüğü bir durumun peşinden gelen aşağılanma ve kızgınlık duygularıyla dolu olarak, fert olma ilkesini ifade etmesidir.[76] *Cihatçı* aileler örneğinde, ailenin içinde kapalı bir cemaatin oluşturulması ve yeniden yapılandırılmış bir yeni-ataerkil aile, simgesel olarak belirleyici faktördür. Bireysel *cihatçılar* genellikle ailelerini terk ederler. *Cihatçı* ailelerde ise, bireyler ve aileleri, kendilerini toplumdan uzak tutan bir aile oluşturarak, nefret ve aşağılanma duygularını yenmek amacıyla birlik olurlar. İçlerindeki uyuşmazlıklar simgesel anlamda çözülebilir çünkü bu yeniden yapılanmış ailede babanın otoritesi tanınır. Bu aileler yeni tip bir antropolojik oluşumdurlar. Baba ile oğulları arasındaki ilişki tersine çevrilmiş olabilir de olmayabilir de: İran'da birçok Besîcînin durumunda olduğu gibi, oğul babayı *cihatçı* olmak için ikna edebilir, fakat Bin Celali ailesi bu örneğe uymaz, orada baba önemli bir rol oynamış gibi görünüyor. Bu tip aileler kriz durumlarında nasıl aile birimine dayalı yeni bir bağlılık biçiminin ortaya çıkabileceğini gösterirler. Bu tip davranış şeklinin Filistin, Çeçenistan ve al-Kaide örneklerinde daha yaygın hale gelmemesi hayret vericidir.

din değiştirenler mühtediler

Din değiştirme olgusu her zaman var oldu. Dinin olduğu her yerde, din değiştirenler de vardır. Din değiştirme zorlamayla ya da spontane olabilir. Tarih boyunca Batılı toplumlarda (İspanyol fetihleri sırasında) ve Müslüman toplumlarda (din değiştirme, vergi ya da *cizye* ödemekten kaçınmanın ve ezilen bir cemaatin üyesi olmaktan kurtulmanın bir yoluydu) az çok zorlamayla din değiştirme görülmüştür. Hıristiyanların İslam'a geçmelerini mümkün kılan yeni biçimler, en azından Batı'da, genellikle bireyin bu dine girme isteğinden kaynaklanır ve kurumsal bir mecburiyet yoktur. Din değiştirenlerin çeşitli nedenleri olabilir fakat belli ortak özellikleri vardır. Din değiştirme moderniteyi desteklemenin bir yolu olabilir; mirasın kişisel olmayan mekanizmaları gereğince ailesinden kendisine miras kalan dine karşın, dinler arasında seçim yaparak, birey dine kendi damgasını vurur. Yeni mühtediler, bireylerin cemaatlerini seçerek ve onlara önceden belirlenmemiş bir anlam vererek dinle olan ilişkilerini yeniden oluşturmalarını sağlayan modern 'seç-ve-kaynaş' metoduna başvururlar.[77]

Din değiştirenler iki kategoriden birine yerleştirilebilirler. Bazıları yaşamlarına çekidüzen vermek için din değiştirirler fakat onların din değiştirmesi politik olanla ilişkilerini değiştirmez; diğer mühtediler kendilerini yeniden tanımlamaya başlarlar ve bu da politik olanla yeni bir ilişkiyi beraberinde getirir. Burada bizi ilgilendiren ikinci kategoridir. Bu tip mühtedilerin genellikle Hıristiyan bir geçmişleri vardır –Fransa'da Katolik ve kuzey Avrupa'da Protestan. Amerika'da genellikle Protestandırlar. Çok yakın tarihlere kadar, sadece birkaç Amerikalının *cihâd*'la doğrudan ilişkisi oldu. Vedih el Haci, Hıristiyan Arap kökenliydi, Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam'ı kabul etti ve el-Kaide'ye katılarak *cihadî* harekette yer aldı. John Walker Lindh Taliban'a katıldı ve Afganistan'da tutuklandı.

Fransız hapishanelerinde görüştüğüm birkaç *cihadî* mühtedinin, Batı'nın haksız muamele ettiği bir Müslüman *ümmetin* bir parçası olduğuna dair kuvvetli bir inancı vardı. İkinci İntifada'nın genç Filistinlileri ya da İran'ın Besîclileri için *ümmet*, kendilerinin zaten yaşamış oldukları huzursuzluğun bir uzantısıydı. *Cihâd* mühtediler içinse, tersine, *ümmet*, din değiştirdikten sonra katıldıkları bir cemaat ve ona, diğer Müslümanlarla özdeşleş-

me arzuları nedeniyle ancak onlar adına hissettikleri acıları yükleyebilirler. Bizzat somut bir tecrübenin üzerine kurulu değildir, sadece dindeki yeni kardeşleriyle duygudaşlık temelleri üzerinedir. Onların kolektif olarak var olmalarını, yalnızlık ve ait olmama duygularının üstesinden gelmelerini sağlayan şey, sanal ve soyut bir bütünlüktür. Bireysellikte bir soğukluk ve özellikle de yeni mühtedilerin dayanılmaz bulduğu 'ait olmama' duygusu vardır ve İslam'ı kabul etmek, bunun üstesinden gelmelerine yardımcı olur.

Mühtedilerle sohbetlerimde belirli yinelenen özellikler ortaya çıktı. Öncelikle, İslam'ı kabul etme kararı bireysel bir karardı fakat İslam ayrıca Batı'da bireylerin sorumluluklarını yeni bir şekilde bölüştürmelerini sağlayan bir din. Her şeyin sonunda gelip kişiye dayandığı modern bir dünyada, kişi başına gelen her şeyin ana sorumlusudur ve bireysellik ezici bir yük haline gelebilir. Bireysellik her yerde ve her şeyin içindedir. Her şey ona bağlıdır ve kutsal hiçbir şey ona karşı koyamaz. Sonuç olarak, kutsallığın eski biçimleri –ulus, bilim, ilerleme ve hatta sınıflar savaşı ve Hıristiyan bağlılığın çeşitli biçimleri– zayıflamıştır. İslam ise aksine, bireyin kendi yaşamına ilişkin sorumluluğunu doğaüstü bir acenteliğe devrederek ve bireyleri her şeyin kaynağında olmak zorunluluğunun ezici yükünden kurtararak, bireyin sorumluluklarını dağıtır. Aynı tavır, 1990'larda ve yirmi birinci yüzyılın ilk yıllarında Çeçenistan, Bosna ve Afganistan'a giden bazı Batılı gönüllülerde de gözlenebilirdi. Çeçenistan'da Ruslarla savaşmaya giden Norveçli mühtedi gibi, bazıları din değiştirmelerinin yazılı izahını bıraktılar.[78]

İslam'ı kabul etmek soyut olan bir toplumdan kaçışın bir yoludur, toplum o kadar karmaşıktır ki o nedenle soyuttur. Bu, kaygılandırıcı bir anonimlikle karakterize edilen bir toplumdur, bu toplumda herkes kendisi için yaşar ve kendi içine daha çok kapandıkça ve hatta narsistik oldukça, Ötekinin görüntüsü gitgide bulanıklaşır. İslam'ı kabul ederek birey kendisine yeni yükümlülükler ve yeni haklar veren yeni bir insanlığa katılır. İdealistler için en önemlisi bunun, ait oldukları kötü Batı tarafından zulmedilen ve kötü muamele edilen mazlumlardan müteşekkil ıstırap çeken bir insanlık olmasıdır. Afganistan, Bosna ya da Çeçenistan'a gitmek, tüketiciliğin, egotizmin ve aşırı materyalizmin günahlarıyla tanımlanmayan bu yeni insanlığa bağlılıkları-

na şahit olma eylemidir. Kapitalizmin günahlarından arınmış yeni bir toplum ütopyasını gerçekleştirme amacıyla yirminci yüzyılın ilk yarısında komünizme yönelen idealist marjinaller, şimdi bireyi aşan 'yüce' bir davaya bağlanarak, yaşama anlam verecek fakat yine de bireysel özgür iradeye dayanan bir ütopya arayışıyla İslam'a yöneliyorlar. İslam'ı kabul etmek, ruhun huzuruna odaklanan (Sufi ya da Batı'da çoğalan yeni-gizemci akımlar) sınırlı bir cemaatin kurulması sonucunu doğurabilir. Ayrıca emperyalizmin boyunduruğunda olduklarına inanılan bir milyardan çok erkek ve kadının oluşturduğu büyük bir cemaate aktif olarak bağlanmaya da yol açabilir. *Cihâd* ya da şahadet onların özgürlüğüne katkıda bulunmanın bir yoludur. Her şeyin göze aynı gözüktüğü duygusunu yenmenin ve rahatsız edici bir aşırı-bireyselliğe bağlı hoşnutsuzluktan kurtulmanın da bir yoludur. Bir *cihâd*'ta şehit olmak, en samimi şahit olma eylemi olarak görülür. O, şehidin, hiçbir 'yüce' davanın bulunmadığı, büyüsü gitmiş, bunalımlı bir Batı'daki yaşama hükmeden samimiyetsizliği reddetmesinin tanıklığıdır. Sulandırılmış bir Hıristiyanlığın dağınık ve zayıf dindarlığından farklı olarak İslam, şeffaf ve tutarlı bir din olarak kabul edilmektedir. İslam diğerkâmdır, oysa Batı bencildir. Batı'da hüküm süren materyalizmi ve tüketiciliği reddeder, ruhanidir. Din değiştirenler, kardeşçe yeni-*ümmet*'te yaşama anlam veren yeni değerlerin, yaşamı ölüm testine tabi tutarak, farkına varabilirler.

İslam'a yöneliş, erkek ve kadın rolleri arasında belirgin bir fark bulma arzusunu da yansıtabilir. İslam'a yöneldiklerinde erkekler (ve az sayıda kadın), eşitlikçilikte bulunmayan ve 'erkek' şahsiyete ve 'kadın' şahsiyete belli bir rahatlama veren bir kendini-tanımlama bulurlar. Bu, geçmişe ya da ataların İslami geleneklerine dönüş değildir, erkek ve kadın kimlikleri sorununu ikisinin de rollerine ışık tutarak ortaya atmanın dinsel yoludur. Müslüman kadınlar 'tamamlayıcı' rolleriyle ilişkili olarak, sıklıkla yeni feminist talepler ileri sürerler ve daha fazla adalet isterler. Batılı mühtedilerse kadınlara 'hükmetmekten' çok, rollerin belirsiz olduğu bir dünyadan kaçmak ve aile içinde ve dışında sürekli kimliklerini müzakere etme ihtiyacının zahmetinden kurtulmak isterler. Onların imgeleminde İslam, sürekli tartışmalara ve mücadelelere meydan vermeyen bir çeşit erkek ve kadın kimliğini kabul etmelerine olanak sağlar. Bu, erkek mühtedile-

rin kadınlara üstün oldukları duygusunu doğrular çünkü onlar *cihâd*'a katılabilirler oysa kadınların hâlâ bunu yapma hakkı yoktur. İslam'ı kabul ederlerse, onların gözünde Batılı kadınlardan daha az talepkâr ve daha 'yumuşak başlı' olan Müslüman kadınlarla evlenebilirler. Kadınların peçe (*hicâb*) takması gerekliliği de roller ve kimlikler arasındaki ayrımın ayrıca altını çizer. *Cihâd*'a katılmak isteyen mühtediler genellikle İslam'ın katı bağnaz bir meâlini benimserler ve o, iki kimlik arasındaki farkların daha da çok altını çizerek böylece Batı'da anlamsız olduğu düşünüldüğü için çok zor durumda olan erilliğe yeni bir güven kazandırır. Bazı mühtediler İslam'a yönelirler çünkü İslam, erkeklerin kadınlar üzerindeki açık hegemonyasıyla damgalanmış bir alanda erkeğe ve kadına farklı roller verir.

Röportajlarda, Hıristiyanlığın, tam da doğası gereği, güçlü bir cemaat için temel sağlayamayacağı iddia edildi. O, zayıfların dinidir. İnananlara, bir yanaklarına tokat atıldığında diğer yanaklarını dönmelerini söyler. Bir mahkûm bu Hıristiyan zaafına dikkat çekti: hiç kimse böyle bir dinin üyesi olmaktan gurur duyamazdı. Üstelik onun ayrımları çok kafa karıştırıcıdır. Anlaşılması güç olanı, anlaşılması daha da güç olan terimlerle açıklar, özellikle de Üçleme [Teslis][79] inancı konusunda. Böyle bir inanç etrafında hiçbir somut cemaatin kurulamayacağını iddia ederler. Mühtediler İslam'ı seçerler çünkü o itiraz kabul etmeyen kanıtlar sunar ve yön duygusu ve anlamı olmayan bir dünyadan kaçışı sağlar. İslam, sırf sadeliğinden dolayı, bir nevi yücelik barındıran bir kesinlik sunar. Tek bir kitap –Kuran– neyin doğru ve aynı ölçütle, neyin yanlış olduğunu bildirir. Tanrı'nın hizmetinde olan bir Peygamber doğru yolu (*sirât el-mustâkîm*) gösterir ve Müslümanları Allah'ın yoluna (*fî sebîl İllah*) davet eder. İsa'dan farklı olarak, Peygamber, Allah'ın oğlu değildir. O bir muamma değildir ve bu inancı anlamayı zorlaştıracak ya da zihne şüphe tohumları ekecek hiçbir şey yoktur. İslam'da sadelik ve rasyonellik el eledir. Müsaade edilenle müsaade edilmeyen, caiz olanla (*helâl*) caiz olmayan (*harâm*) arasındaki farkı, Hıristinyanlıkta olmayan, İyi ile Kötü arasındaki, bir sınır çizgisi tayin eder. Hıristiyanlıkta aradaki fark bulanıktır, çoğu kez yoktur ve onun belirsizliği bir endişe kaynağıdır. İslam neye müsaade edildiğini ve neye müsaade edilmediğini mühtedilerin rahatlatıcı bulduğu net bir şekilde açıklar. İslam şeffaftır oysa Hıristiyanlık saydam

değildir. İslam sadedir, Hıristiyanlık karmaşık. Kısaca, yaşamın kötülüklerini düzelttiği için İslam 'insan doğasına' uygun bir dindir. İslam'ın bu görüşü yeni bir şey değil. Daha on sekizinci yüzyılda Lessing gibi bazı önemli Batılı entelektüeller İslam'ı fazlasıyla karmaşık inanç biçimleri sunan dinlerle kıyaslayarak sadeliğin 'doğal' dini olarak tanımladılar.[80] İçinde paylaşılan bir gerçeklik barındırmayan, yönü olmayan bir modernite bağlamında, böyle bir İslam fikri özellikle cezbedici.

Allah'ın dini, Tanrı'nın birliğini ve ona dayalı olarak cemaatin bütünlüğünü bildirir. Açıklık ve şeffaflık bir aradadır. Meşru şiddete başvurarak yanlışları düzeltmek, başka dinlerde bulunmayan bir gurur ve yiğitlik kaynağıdır. Yalnızlık ve terk edilmişlik duygusuna İslam'ın cevabı, Tanrı'nın birliğine dayandırılmış yıkılmaz bir *ümmet* birliğidir. Onun, kimi Müslümanlara göre çökmekte olan ve büyüsü bitmiş bir demokraside, günlük yaşamı karakterize eden her şeyin tadının kaçtığı ve şahsiyetin artık var olmadığı duygusuna cevabı, savaşa hazırlıklı bir güce ve kuvvete başvurmaktır. İslam, bizim genellikle karar almamıza engel olan yarım-çözümler ürettiğimiz rahatsızlıklara cephe taarruzunda bulunma imkânına sahiptir.

Cihatçı mühtediler genellikle mütevazı bir geçmişe sahiptirler. Onlar, çoğunlukla *Sûfi* (İslami gizemci) olmayı seçen ya da entelektüel bir İslam görüşüne sahip entelektüellerden ve üst sınıf mühtedilerden tamamen farklıdırlar. Aynı arkadaş çevresine sahip değildirler bu nedenle de aynı dünya görüşünü paylaşmazlar. *Cihâdî* mühtediler kimlik sorunlarına somut çözümler aramaktadırlar. Kendi toplumlarına karşı tutumları düşmancadır çünkü kendilerine sosyal anlamda yükselmek için eşit koşullar sağlanmadığını düşünürler. Fransa'da çoğunlukla yoksul banliyö evlerinde yaşarlar. Çevrelerinde, kendilerini dışlamış bir topluma husumet besleyen ve kuvvetle aldatıldıklarına inanan kuzey Afrika kökenli genç insanlar vardır.[81] İslamlaştırma 'dâhil olanlara' (dışlanmayanlara) karşı ayaklanmayı meşru kılmakla eşanlamlı hale gelir ve dışlanmışlardan biri olma duygusunu kutsallaştırır. Nefret, dinsel vasıflar edinir ve meşrulaşır çünkü mutlak terimlerle tanımlanabilir. Bu, mühtediyi şiddet döngüsünün içine çekebilecek bir dine sokmaya çalışmanın çıkış noktasıdır. Ters çevrilmiş bir ırkçılık nedeniyle, Mağrip kökenli gençler genellikle kendi dinlerine geçen genç Fransızlara itimat et-

mezler. Onların İslam'ı doğru düzgün anlayamamalarıyla alay ederler ve onları küçük düşürmeye çalışırlar. Onların Arapçaları kötüdür, o yüzden ifade tarzlarını çoğu çözemez ve onlar İslam'dan uzaklaşmış bir Arapça lehçesiyle konuşurlar. Onların İslam hakkında çok az şey bildiklerinin ve kırılgan olduklarının farkında olarak, Mağripliler Fransızların kendi dinlerini seçmesi konusunda alıngandırlar çünkü Fransızların onlara ahlaki bir ders vermek istediklerini ve onları kendi bilgi alanlarında küçük düşürmek istediklerini düşünürler. Yani, 'Fransız' komşuları İslam'ı seçtiğinde, genç 'Arapların' ilk tepkisi onların kolonyal bir ilişkiyi tekrar oluşturmaya çalışma ve kendilerinden 'daha iyi' Müslüman olabileceklerini kanıtlama çabasında olduklarını zannetmek ve onlardan şüphelenmektir. Genç Müslümanlarla ilişkilerine değgin bu eğilimi kırmak için, mühtediler genellikle fazlasıyla ateşli olma ihtiyacı hissederler. Kendilerine ve başkalarına inançları uğruna ölmeye hazır gerçek Müslümanlar olduklarını kanıtlamaları gerekir. Böylece *cihâd*, doğuştan Müslüman olanlarla aralarında simgesel bir karşı karşıya gelme olarak görülür. Sanki mühtedilerin dinsel şerefleri tehlikededir. Yoksul banliyölerdeki hoşnutsuzluklar, şüpheci ya da kuşkulu kişileri, inancın bu yeni savaşçılarının samimiyeti konusunda ikna etmek için İslam'ın radikal eğilimlerini pekiştiren dinsel bir simgeciliğe dönüştürülürler. 'İslam' '*cihâd*'ı' ifade eder hale gelir, kısmen dışlanmışlığın huzursuzluğunu yüceltebildiği ve diğer Müslümanlarla yüzleşmeye dönüştürülebildiği için. Fransız kentlerinin yoksul banliyölerindeki yeni 'beyaz' (göçmen kökenli olmayan) mühtediler İslam'ı desteklediklerinde, onların din değiştirmeleri genellikle başka bir anlama bürünür. Reddedilmişlerle, mazlumlarla, 'normal' semtlerdekinden çok daha yüksek işsizlik ve suç işleme oranına sahip yerlerde yaşayan gençlerle dayanışmalarını göstermenin bir yolu olur. İki farklı tepki biçiminden birisini sergileyebilirler. Mahalleye kötü bir ün kazandıran ve çevreye harap edilmiş bir hava veren ikinci nesil göçmenlerden nefret eder hale gelebilirler. Sonuç olarak aşırı sağcı gruplara katılabilirler. Ya da onların duygularını anlayabilirler ve özdeşleşme mantığını uç bir noktaya taşıyarak İslam dinini kabul edecek kadar ileri gidebilirler. Bu durumda motifleri diğerkâmlık hatta özveri olabilir.

Son 20 yıl boyunca Batılı medya tarafından yayılan İslam'ın

şiddet yanlısı ve sert bir mücadele dini olduğu yolundaki olumsuz imaj, toplumun değerlerine aykırı değerleri desteklemeye çalışan toplumun bazı üyelerinin gözünde, İslam'a daha büyük bir itibar kazandırma etkisine de sahiptir. Onlar dışlanmışlık duygusuyla motive olurlar ve kendilerine sinsice uygulanan kurumlaştırılmış şiddetten şiddetli bir öç alabilme ümidi beslerler. Bu bakış açısından, bu çeşit bir İslam eril bir İslam haline gelir. Simgesel bir anlam değişikliği sayesinde, şiddet içeren bir çeşit İslam da, adilce cezalandırma dini haline gelir. Kadınların özgürlüğünü yasaklayan katılaştırılmış bir İslam, erkeklere ve kadınlara doğal ve değişmez bir düzen tarafından tanımlanmış roller veren bir dine dönüşür ve bu da ev ortamına ahlakı geri getirir. Gerici bir yorumla arkaikleştirilen bir İslam, Altın Çağ'ın İslam'ı haline gelir, ne zamanın yıkımlarından ne de Hıristiyanlığın çarpıtmalarından etkilenmiş mutlu bir insanlığın şafağındaki İslam olur. Son olarak da, geleneksel İslam'dan daha da bağnazlaştırılmış bir İslam, erkeğin onurunu ve kadının iffetini zedeleyerek modern dünyada erkeği kadınsılaştıran ve kadını ayartan cinsel bir ahlak bozukluğunun kötülüklerinden mühtedileri koruyarak onlara teselli olur. Topluma karşıt-değerleri bünyesinde barındırmaya çabalayan gruplar açısından, kötü bir üne sahip ve itibardan düşmüş bir İslam, sarsılmış bir itibarın ve yaralı bir erkekliğin dinine dönüşür. Ve yandaşları onun sertliğini ve katılığını daha da abartılı hale getirirler.

Onların temizlik (masumluk) takıntıları da, tanımı gereği ayartıcı cazibelerle dolu modern toplumda, abartılmıştır. Cinsler arası ilişkiler artık katı kurallara tabi olmadığında, kim kadınların cazibesine karşı koyabilir? Bu, bu tip bir İslam'ı destekleyen ve cinsel olarak yozlaşmış bir toplumu reddeden kadınlar için de aynı derecede geçerlidir. Röportaj yaptığım İslamcılardan birinin Fransız karısı, eşiyle tanışmadan uzun zaman önce İslam dinine geçmiş ve ancak eşinin de Batının cinsel yozlaşmışlığından ve ahlaksızlığından rahatsız olduğuna ikna olduğunda onunla evlenmiş. Yozlaştırıcı cazibelere açılan savaş, cinsel ahlaksızlık ve ahlaki çöküntüyle daimi bir mücadeleyi desteklemediği takdirde köktenci biçimiyle yaşayamayacak olan bir inancın, ayrılmaz bir parçası haline gelir.

Din değiştirmede, karizmatik figürlerin rolü büyüktür. Caminin imamı ya da çokuluslu İslami bir birlik olan Tabligh'den

genç erkek grupları *da'vet*'i (İslam'a çağrıyı) yaparlar ve başkalarını Peygamber'in dininin doğruluğuna inandırma görevini üstlenirler. Mühtediler bu gruplardan birinin üyesi oldukları müddetçe yoldan çıkmaları ihtimali yoktur çünkü bu tip kurumlar Batılı toplumlarda uzun vadede yerlerini sağlama almaya çalışırlar ve bunu yapmak için saygın görünmek zorundadırlar. Mühtediler bu grupları terk ederlerse bazılarının radikalleşme ihtimalleri vardır. Bunu yapmak için, bir grubun ya da ağın yardımına gereksinimleri vardır ve şayet öyle bir örgütlenme bulurlarsa, yaşamlarına mal olacak bir maceraya atılabilirler. Bununla birlikte, mühtedi genellikle, hem kendisine hem de başkalarına inancının gerçek ve samimi olduğunu kanıtlama maksadıyla ekstrem tecrübelere hazırdır.

Bütün mühtediler mütevazı bir geçmişten gelmezler. Orta-sınıf mensupları da çeşitli nedenlerle bazen Allah'ın yandaşlarına katılırlar. Öncelikle, günlük yaşantılarında cevap bulamadıkları sorulara cevaplar bulurlar. Sosyal ilişkilerin 'kurumsallaştırılmaktan mahrum edilmesi'[82], devletin bireylerin yaşamlarını şekillendirmede artık önemli bir rol oynamaması, vatandaşlık gibi değerlere, ya da Fransa'da olduğu gibi *laiklik* (radikal sekülerlik) gibi değerlere zarar verilmesi, bireylerin, ekonomik pozisyonları ne olursa olsun, onları sersemleten bir boşluğa düşme hissi yaşamaları demektir. Orta sınıfa mensup olmak bu hoşnutsuzluğu arttırır. Alt sınıflardan ya da işçi sınıfından olan bireyler, kendi başarısızlıklarının ya da sorunlarının sorumlusu olarak yönetici sınıfların düzenbazlığını öne sürebilirler. Fakat orta sınıfa ait olanlar için başarısızlıklarının ve sorunlarının bir başka boyutu daha vardır. Sorunları ekonomik kaynaklı olmadığı ve somut bir çözüm gerektirmediği için, sorunlar 'metafizik' hale gelirler. Politik elitler vatandaşlığı anlamlı kılmada gitgide daha beceriksiz oldukları için ve liderlerimiz, bir ulusun üyesi olmanın yüce bir anlama sahip olabileceği bir sosyal alan kurmayı beceremedikleri için, hoşnutsuzluğun küreselleşmesine şahit oluyoruz. Sanki *laiklik*, Katolik Kilisesine karşı büyük kayıplarla kazandığı başarıdan sonra bitap düştü ve sanki bu zafer onun son gösterisiydi. Ruhunu kaybetmiş bir dünya ve kültürel ve ekonomik farklılıklara bakmaksızın bir ulusa ait olma duygusunun azaldığı bir dünya, dinin, siyasetin aksine, kurtuluşumuz olabileceği fikrini doğurur. İslam, Budizm'den birçok tarikata kadar geniş bir yel-

pazede sunulan, hepsi birbirinden egzotik seçeneklerden sadece birisidir. İslam'ın göze çarpmasına neden olan şey, meşru şiddet mevzuundan kaçınmamasıdır. Adalet öyle gerektirdiğinde şiddete başvurur. Hiçbir muğlâklığa yer vermeyen bir adalet (doğruluk) hissi verir. Şiddetin, toplumu idare etmenin meşru bir yolu oluşu ve kutsala başvurarak onaylanabilir oluşu, bilinen politik çözümlerin onları halletmede aciz kaldığını içgüdüsel olarak bildiğimiz günlük sorunların verdiği acıların açtığı simgesel yaranın merhemidir. Toplum gitgide karmaşıklaştıkça ve her şey onun gitgide daha anlaşılmaz bir sfenks gibi görünmesi için elbirliği ettikçe –hem doğası hem de geleceği açısından– İslam, memnun edici açıklıkta cevaplar sunmaktadır. Hıristiyanlık –ve bilhassa Katoliklik– yaşamı boş yere karmaşıklaştırırlar. Din değiştiren mahkûmlara göre, Hıristiyanlık Tanrı'yla insan arasına bir Oğul koyar ve sonra da Oğul'u Kilise'nin temsil ettiğini iddia eder. Bu, Tanrı'yı insanlara daha da yabancılaştırır ve insanların O'nunla doğrudan ilişkisini mahveder: O, mahlûkları tarafından bilinemeyen fakat onlara emirlerini ifşa edebilen doğaüstü bir varlıktır. İslam'da tam tersi, kişinin Tanrı'yla doğrudan ilişkisi, ne bir din adamının araya girmesinden ne de bir Oğul'un arabuluculuğundan mustariptir. İslam, sadelik, şeffaflık, tek anlamlılık, rasyonellik sunar ve bilhassa cinsiyetler arası ilişkilerin düzenini geri getirerek erkeğin iktidar ve üstünlük duygularını iade eden bir beden ve cinsellik görüşü sunar. İnsan doğasına uygun olan din olması suretiyle, İslam, artık merkezi bir kuralı olmayan, doğru ile yanlış arasında ya da haklı ile haksız arasında ayrım gözetmeyen bir tolerans sonucu tüm kuralların güçsüzlüğe indirgenmiş gibi göründüğü bir toplumda yaşadığımız yorucu yaşamlara bir çözümdür. Sonsuz toleransa sahip bir toplum, tüm kuralları zayıflatır ve kuralları oluşturan tüm ilkeler eşit olduğunda, gerçek, yaşantımızdan kaybolur. Geç modernliğin inandığı olumsuz özelliklerden biri şiddetin reddedilmesidir. Meşru ve ilahi onaya sahip şiddet biçimi, ruhunu kaybetmiş ve ona özlem duyan bir dünyada, Allah'ın dininin neden bu kadar endişeleri giderici göründüğünün bir nedenidir.

Ve tabii ki bir de ölümün rakipsiz itibarı söz konusudur. Ölüm, bizim geçen *yüzyılımızın sonu*'nu (*fin de siècle*)[83] ve yeni yüzyılın ilk yıllarını karakterize eden hastalıklı derecede sevimli modernitenin panzehiridir. Ölüm aykırı kanı gibi bir şeydir.

O, geç modernitemize dadanan ebedi gençlik kültüyle sürekli gizlenmektedir. Fakat ölüm aynı zamanda özneye, yaşamın karşıtına dönüştüğü en uç noktada ya da en azından aşılamayan bir başkalaşıma dönüştüğünde, kendi yaşamını kontrol edebilmesi için kâinatın yaratıcı kapasitesini verir. Mutlak güç ve bilgiyi arama, eğer en uç sınırlarına götürülürlerse, ölüm *halinde* ve ölüm *için* sevinmektir. 'Kişinin doğanın efendisi ve sahibi olmasının', kendini ölüme karşı sınayarak ve onu yenmek ve karşıtına dönüştürmek girişimiyle yaşamı tüketerek 'kişinin ölümünün efendisi olması' şekline dönüştürülmesi, en büyük cazibedir: ölüm, yaşamın sınırlaması olmak bir yana, hâkimiyetine sevinerek yaşamı aşmanın bir yolu haline gelir.

Cihatçı İslam, günlük yaşama korkakça sığınmış olmaktan sıkılmış olan mühtedilerin ölümle zehirlenmelerine bir çözüm sunabilir. Nietzsche'nin yandaşları bir defasında, bir savaşta ya da ölümün bilinmeyen boyutuna sıçrayarak nihai bir anlamı nakşedebilecek süpermene dönüşmüş bir bireyin kararlılığına cevap aradılar. Genel bir yangın felâketiyle eşanlamlı bir savaşın yokluğunda, İslam yeni tip bir Nietzsche'cilik olur. Kutsal dava uğruna ölmek, genelleştirilmiş bir savaşın çok ufak bir ihtimal olduğu ve görünürde muazzam bir çözümün olmadığı Batılı toplumlarda orta sınıflara dadanmış boşluk duygusunun üstesinden gelmeye yardım eden bir manevradır. Beyinleri harekete geçirebilecek herhangi bir büyük mücadelenin yokluğunda, sadece günlük yaşamın gülünç manzarası vardır. Dikkati dağıtan tek şey hiçbir anlamı olmayan haber maddeleri ya da televizyonda dolaylı olarak yaşadığımız uzaklardaki savaşlardır. Pekâlâ, gerçek dışı olabilirler fakat her zaman aynı olan gerçek bir dünyayla olan bıkkınlığımızdan bizi alıp dikkatimizi başka yöne çekerler.[85] *Cihâd*, gelmekte çok yavaş davranan bir Mahşer'in geçici bir süre için yerine geçer. Yani, gitgide sonu gelmeyecek daimi bir krize dönüşmüş bir zamanda yaşıyoruz. Mahşer'in ve Kıyamet'in üstünlüğü, sürekli yaklaştığımız fakat bir türlü ulaşamadığımız bir sonun içkinliğine ve devamlılığına dönüştü.[86] *Cihâd*, adına layık gerçek bir vahiy üretmeden süre giden bir krize, bir son verir.

Mühtediler için *cihatçı* görüşü benimsemek, yaşama somut bir son tayin ederek onu anlamlandırmanın bir yoludur. O, ölümün, zamanın neredeyse hareketsiz olduğu ve her şeyin aynı

düzeye indirgendiği duygusunun yok edilmesini sağladığı bir karşı koyma biçimidir. *Cihatçılar* sanal bir Mahşer'le başlarlar, felâketin bir suretiyle. *Cihatçı* bir gruba katılmak başlangıçta küçük bir jest gibi görülebilir. Mühtediler, aksi takdirde başka yollarla harcayacakları enerjilerini bir noktada toplayarak kendilerini eğlendiren bir grubun parçası gibi görünürler. Üye, ışıklı bir göstergeyi hareket ettirir ve veri ve bilgi aktarır. Grupla ilişkisi zararsız görünür; sanki bir oyun oynuyormuş gibidir. Fakat bir sisteme hapsolmak üzeredir. Bunun anlamı, nihai sonuçlarının ne olacağını bilmeden gruba katılanların genellikle gözlerinden kaçar. Bir kez gruba girdiler mi gruptan çıkmak, eğer imkânsız değilse bile, çok zordur. İlk adımı attıktan sonra, fiili gerçeklikten aralıklı kaçışlarla, bir oyun oynamakta oldukları hissi artabilir. Oyunun dışında, kendilerine felaketin yaklaşmakta olduğunu söyleyen bir gerçeklik bulurlar. Bu noktadan itibaren, Mahşer artık sadece elektronik bir oyun değildir. Gerçek bir alanda oynanan bir oyundur ve sonuçları, kurgu âleminin çok daha ötesine ulaşır. Fakat bu gerçeklik sanal bir bilgisayar oyunu olarak yaşanabilir. Burada gördüğümüz şey, gerçekle kurgusal olan arasındaki huzursuz ilişkidir, hasarın tamamen hayalî olduğu elektronik bir savaşın içkinliği ile haddinden fazla gerçek bir dünyada oluşan devam etmeme şekli arasındaki ilişki. Ölüm ve yıkım şehir-çapında gerçekleşir. Soyut anlamda, bu dönüşme, genelleştirilmiş bir suretin içinde bir kez daha oynanan bir oyundan başka bir şey değildir.[87] Fakat ölçekte bir değişim olmuştur ve işin içindekiler bunun sonuçlarının her zaman farkında değildirler çünkü 'hiç bitmeyen bir kriz' düşüncesinin içinde tutsak kalmışlardır. Onların krizi sabit bir sanal boyutta gerçekleşir. Onun dışına çıkmak isterler fakat aynı zamanda onu dışarıdaki gerçekliğe aktarmanın muazzam zor, hatta imkânsız olduğuna inanırlar. Bu tehlikeli oyuna karışan mühtediler bir taraftaki gerçeklikle diğer taraftaki Allah adına yapılan bir *cihâd*'a başvurarak o gerçekliğin üstüne çıkma arzuları arasında sıkışmışlardır. Arka plandaki bir sanallık ve içkinliğin önünde daimi bir kriz yaşıyor olma duygusundan kendilerini kurtaracak bir dünyayı hayal ederler. Hiçbir tutarlılığı ve din duygusu olmayan, Müslümanlara karşı adaletsiz bir dünyaya adını ateşle yazabilecek deneyüstü bir Tanrı'yı tecrübe etmek isterler. Kutsalın kıskanç ve intikam peşinde bir Tanrı kılığında gelişi kutsal bir savaşı anlamlı kılar.

Bu savaş ya tam bir felaket olacaktır ya da günahkâr Batı'yı tamamen yok edecek bir Mahşer. Modernitenin, kutsaldan soyutladığı korku ve ürpermeye neden olan *tremendum*'un [korkunç, dehşetli] manası, Mahşer'in sürekli ertelenen gelişine pasif bir şahit olmaktansa onun gelişine yol açacak bir inanış sayesinde şimdi yeniden ortaya çıkar. Bu beklentinin modernitesi, felaketi meydana getirmek üzere tasarlanmış hararetli eylemde yatar. Sükûnetle beklemeye ve korkmaya harcayacak vakit yoktur. Korku ve ürperme, Tanrı'nın adına gerçekleştirilen kitlesel yıkımın görüntüsü sonucu oluşur. Mümin O'nun acımasız vekili olur. Tanrı'nın gazabı sadece sanal anlamda var olabilir fakat onun etkileri feci şekilde gerçektir.

kadınların dışlanması

Son yıllarda birkaç Filistinli kadın intihar saldırılarında yer aldıysa da, aynısı İranlı şehitler ya da el-Kaide için söylenemez. Kadınların dışlanması kasıtlıdır ve onların tercihi değildir. Fakat onların dışlanması, kendilerinin de az çok sessiz kabullenişleriyle atbaşı gider ve orijinal biçimler alabilir. Yıllarca Batılı modern toplumlarda yaşamış olan el-Kaide yandaşları bilgi teknolojileri gibi en son teknolojileri desteklediler ve modern mühendislik eğitimi aldılar –genellikle Almanya'da ya da Birleşik Devletler'de– fakat kadın-erkek ilişkileri konusunda Batı'yı geriden takip ederler. Bu konuda kendilerini Batı'dan kasıtlı olarak uzak tutarlar. Aile, Batılı kimlikten tamamen farklı İslami bir kimlik oluşturmanın mümkün olduğu yerlerden biridir. Cinsler birbirini tamamlarlar fakat eşit değillerdir. Bir kadının görevi ailesini bir arada tutmak ve sürekliliğini sağlamaktır, erkeğin göreviyse onun maddi gereksinimlerini karşılamak ve hiçbir şeyin eksikliğini hissetmeyeceği onurlu bir yaşam temin etmektir. Kadının yeri evidir ve erkeğin yeri dışarısıdır. Kadınlar iffetli ve namuslu olmalıdırlar. Erkek güçlü olmalı ve ailesinin onurunu korumalıdır. Dünyanın kendisi kadar eski olan bu ideoloji sadece İslam'a özgü değildir. Onu farklı kılan şey, modernizasyonun birçok bakımdan, kendilerini 'Müslüman' olarak tanımlayan insanların yaşam biçimlerini ve zihin yapılarını tamamen değiştirdiği şartlarda, ayakta kalmasıdır.

Bu kasırga Müslüman toplumların politik dönüşümüne yol açarken, kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler niçin değişme-

di? Değişimin yokluğu aslında hakikatten çok görüntüdedir. Burada olan şey; geri çekilme, sadece kimliksel bir refleks ve geleneksel bir tavrın korunmasından çok, değişimi reddetme ve yeni bir katılık. Kadınlar, derin ve kritik dönüşümler geçiren Müslüman medeniyetlerin zayıf noktasıdır. İslam'ın kültürel ideali, kadınların örtündüğü ve kadınlarla erkeklerin birbirinden ayrı tutulduğu bir medeniyettir.[88] Acı gerçek şudur ki, birçok Müslüman toplum zaten bu idealden vazgeçmiştir, örneğin, kabile yaşantısı sürdüren bölgelerde, sürülerin göç dönemlerinde kadınların çalışması ihtiyacı, kadınlarla erkeklerin bir araya gelmesini zorlaştırmıştır. Bununla birlikte İslam daima kadınları erkeklerden uzak tutarak ve örtünmelerini sağlayarak kadın namusu ve erkek onuru idealini korumuştur.

Çağdaş Müslüman toplumlardaki kadın-erkek ilişkileri, bir zamanlar anne, kız kardeş, kız evlat ve eş olan kadınların gitgide bireyleşen ve erkeklerin kamu yaşantısındaki tek aktör olmaları durumunu sorgulayan diyalektik tarafından yönetilmektedir. Müslüman toplumların geçirdiği evrim ve yoğun kentleşmenin anlamı da, bir evi geçindirecek yeterli kazancı temin edebilmek için kadınların da çalışması zorunluluğudur. Eskinin somut cemaatlerinin yıkılması ve büyük kentin anonimliği, bir zamanlar kadının namusunu koruyan mekanizmalara zarar verir. Batı'nın orta sınıflarıyla temas etme, kadınların yeni emeller edinmesine neden oldu ve şimdi yeni taleplerde bulunuyorlar. Daha yüksek eğitim görmek, hem zihniyetlerini hem de amaçlarını değiştirdi. Modernleşmenin krizleri yeni tip bir ataerkilliğe yol açıyor. Kadın ve erkeğin pozisyonları ve toplumdaki statüleri daha müphem hale geldikçe, erkekler, geçmişin cemaatlerindeki rollerin artık geçerli olmadığı, gitgide anonimleşen bir dünyada bireyin rolünü etkileyen krizleri telafi etmek için, aile içindeki rolleri daha katılaştırma eğilimindeler. Kadınların buna karşı takındığı tavır genellikle ikircikli. Sosyal ve politik alana karışmak istedikleri için onlar da sosyal rolleri etkileyen krizlerin bir parçasıdırlar fakat toplumun üyeleri oldukları derecede, onlar da geleneksel belirleyicilerin yok olmasından doğan sıkıntıdan paylarını alırlar. Aile içi yeni ataerkillik, aile değerlerini koruma ideolojine dayandırılmıştır ve bu, hassas bir noktaya değinir. Sonuç olarak, meseleyi açık ve kat'î terimlerle ileri süren feminist hareketler çok zayıftır. Dolayısıyla, dindar

muhafazakârların ya da yeni-köktendincilerin başım çektiği yeni-ataerkil hareketlerle karakterize edilen bir sosyal durumla kendi emellerini uzlaştırmaya çalışan kadın hareketlerinin gelişimini görürüz.

Modernleşme geçiren Müslüman toplumlarda kadınların girmelerine izin verilmeyen alanlardan biri şahadettir. Onların yaşamlarını tehlikeye atmalarını reddetmek aslında onların çetin bir tecrübe aracılığıyla birey olma haklarını engeller. Kişinin yaşamını kutsal bir dava uğruna feda etmesi, diğerlerinin o kişinin sosyal üstünlüğünü tanımalarını ima eder. 'Kahraman birey' sosyal alana zorla girer ve onun dünyevileştirilmesi sayesinde gerçek bir birey olur. Bu düzlemde, kadınların şahadete kabul edilmemesi, politik nedenlerdense yıkılamaz bir sosyal tabudan ötürüdür. Filistin'de ve Çeçenistan'da şimdi bazı kadınlar bu varsayımı sorguluyorlar. Kadınlar erkeklerle eşit olmayı amaçladıkları için bu eğilim güçlenebilir. Kendi yaşamlarını tehlikeye atmak, onlara çok uzun zamandır tanınmayan eşitliği temin edebilir.

Kadınların şahadetinin hâlâ hiçbir *cihâd*'ta bir rolü yoktur ve bu onları ikinci sınıf vatandaş yapar. Onları, yaşamlarım tehlikeye atmaktan mahrum ederek, onlardan kutsal alanda, ve bunun uzantısı olarak laik alanda da, hür iradeleriyle hareket etme hakkını esirgeyen erkeklerin 'koruması altında'dırlar. İran'da, Cezayir'de, Mısır'da ya da Afganistan'da, nerede olursa olsun, kadınlara şahadet hakkı tanınmaması, onların yaşamlarını ve ölümlerini erkeklerle aynı şekilde imha edemeyecekleri anlamına gelir. Bu düzlemde, sosyal eşitsizlik şayet arttırılmazsa, en azından devam ettirilir. Buna rağmen birçok kadın, şehitler panteonunda yerini almayı ve vatandaşlıklarının kolektif olarak tanınmasını ve toplumda eşit saygınlığa sahip olmayı ister. İran'da Hizbullah'ın sloganlarından biri şuydu: 'Kadınların namusu şehitlerin kanıyla korunmaktadır'. Bir başka deyişle, kadınların kamu alanına girmesinin reddedilmesi ve onların erkeklerin hâkimiyetinde tutulması, erkeklerin şehit olarak akıttıkları kanla tasdik edilmiştir. Erkekler kadınların edinemeyeceği meşru bir statü kazanırlar çünkü kadınların kutsal ölüm hakları yoktur.

küreselleştirilmiş yeni hayal

İslam dünyası, Sovyetler Birliği'nin yıkıntılarından doğan dizginsiz küreselleşmenin gelişinden uzun zaman önce, petrolün sihri sayesinde, küreselleştirilmiş bir hayalin bir parçası haline geldi. Efsanevi bir toprakaltı zenginliği, demokratik meşruiyeti olmayan, yönetimin babadan oğula intikal ettiği devletlerin kasalarına milyarlarca dolar akıtan siyah altının sihri sayesinde, bu ülkelerin elitlerine sınırsız bir zenginlik sağladı. İlk İslami Devrimin petrol zengini İran'da olması ya da el-Kaide'nin, 1970'lerde petrol gelirleri arttığında babasının kârlı yatırımlar yaparak servetini edindiği varlıklı bir Suudi tarafından kurulmuş olması tesadüf değildir. Bu fikir, küreselleştirilmiş bir hayalin ilk göstergesiydi. Bu hayal, neredeyse hiç insan müdahalesi gerektirmeyen petrol mucizesinden edinilen kolay servetin, bizi gerçek dünyanın mecburiyetlerinden kurtaracağı düşüncesine dayanıyordu. Daha klasik olgularla beraber (devletin giderek daha keyfi yönetimi, dinsel kurumlara karşı verilen mücadele ve artan istibdat), bu gerçeklikten kopuş, İran Devriminin kökeninde yatan nedendi. Ve bunun etkileri, takip eden on yıllar boyunca teknolojik ve bilgisayar devrimleriyle kuvvetlendi. 'Petro-İslam', bilgisayara aktarılmış gerçeklik ve küreselleştirilmiş hayal mantığıyla bir arada yaşayabilecek kuruntuları teşvik eden bir zihniyeti doğurdu. Batı'da bu gerçeğin-yitirilmesini telafi edebilecek mekanizmalar yoktu.

Petrol bazı insanların açgözlülüğünü kamçılarken, bir yandan da birkaç emirliğin ve Amerika'nın emrinde çalışan bir Suudi Arabistan'ın zenginliğinin, geri kalan Arap ve Müslüman dünyasının yoksulluğunun perişan görüntüsüyle bir arada var olmasını adaletsizlik olarak görenler açısından bir haksızlık duygusunu vurguladı. 1990'da Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i işgal etmesi, İslam'ın başlıca anlamının adalet ve *hums* ve *zekât* gibi İslami vergiler yoluyla servetin yeniden dağılımı olduğunu unutan küçük bir nüfusun gayrimeşru serveti nedeniyle, Arap dünyasında kitlesel bir öfke dalgasına neden olmadı. Petrol gelirleri sayesinde zenginleşenlerin hayali, aynı toplumlarda servetten mahrum edilen ve zengin, küstah ve İslami tevazu ve hayırseverliğe düşman olan 'mutlu azınlığı' aciz seyirciler olarak seyredenlerin gözlerinin açılmasına neden oldu.

Petrolden sağlanan servet, Suudi Arabistan'da ve Ortado-

ğu'nun çoğu ülkesinde, ya petrol parasından pay aldıkları için, ya da ondan mahrum edildikleri için, vatandaşların üzerinde kalıcı bir iz bıraktı. Petrol hayali sayesinde, Batı'ya gelenler oradaki tüketici zihniyete yabancı değildiler. Orada yaşayacak kadar iyi para kazanıyorlardı ve daha iyi durumda olanlar da modern yaşamın nimetlerinden faydalanıyorlardı. Fakat bu, küçümsendikleri duygusundan kurtulmalarına yardım etmedi çünkü onlar yabancıydılar. Bilakis. Orta hatta üst sınıflar gibi yaşamayı becerebilenler bile yine de kendilerini kötü hissettiler çünkü Batı onları küçümsediği gerçeğini gizleme zahmetinde bile bulunmadı. Diaspora şehitleri örneğinde, televizyon ve internet aracılığıyla birbirine bağlanan sanal bir 'kablolu cemaat', devamlılığı tamamen dijital ortama bağlı olmasına rağmen, önem kazanmaya başladı. Onların bakış açısına göre, bu trajik yeni-*ümmete* kendi üyeleri tarafından saygısızlık ediliyordu, onun kutsallığı bozuluyordu ve o öldürülüyordu. Bu dünya görüşünün inandırıcı olması için, gerçek dünyada ciddi bir dengeleyici ağırlığa ihtiyacı yoktu. İzler, işaretler, bir farklı gerçek dokusu ve özdeşleşmenin yeni biçimleri, İslami yeni-*ümmeti* çekici kılmak için, onu eylemin temeli yapmak için ve onu harekete geçirici güç yapmak için gerekli olan her şeyi sağlıyordu. Kendi türünün kesinlikle son örneği olmayacak olan el-Kaide gibi bir ağ örgüsü için, hayalî ve sanal bir yeni-*ümmet*, Batı hakkındaki gerçek ya da hayalî şikâyetleri kadar önemlidir.

İmgenin rolü, ölümün antropolojik tecrübesinde de ifadesini bulur. Ulusal şehitler örneğinde gördüğümüz gibi, kutsal ölüm üçlü bir kopmanın ürünüdür: yaşamla ölüm arasında, şimdiki zamanla gelecek arasında ve bu dünyayla öbür dünyanın Cennet'i arasında. Yeni-*ümmet*'in şehitlerinin zihni âlemlerinin kendine özgülüğü nedeniyle, bu üç kopuşun değeri düşürülmüştür hatta gizlenmiştir. Tabir caizse, yaşamla ölüm arasında, tıpkı sanalla gerçek arasında olduğu gibi, bir yarı-devamlılık vardır. Benzer şekilde, şimdiki zaman ve gelecek, zaman duygularını çarpıtan ve geçmişi ve geleceği yapay olarak genişletilmiş bir şimdiki zamanın içine geçirerek, zaman ve yerin 'doğal' kategorilerini yok eden modern kentlerde ağırlıksızlık (ağırlığı olmama) halinde yaşanır. Her şey, devamlı bir şimdiki zamanda hatta geçiciliğin yokluğunda vardır. Gerçek sanal olunca, katot-şuası tüplerinin ve elektronik ekranların egemen olduğu yarı-hayal bir dün-

yada kaybolur. Gerçekle hayal arasındaki temel farkı yok etmeye eğilimli bir dünyada yaşamdan ölüme geçiş, dehşetini yitirir.

Yaşamla ölüm arasında bir aralık olduğu duygusu, gerçekliğin kutbundan gerçekdışınınkine geçiş, somutunkinden dijitalleştirilmiş bir soyutunkine geçiş çok kolay olduğunda önemli derecede azalmıştır. Ölüm korkusu bir dönüşüme uğrar. Ulusal şehitlerin durumunda, dünyadaki son haftalarında ya da günlerinde yanlarında birinin olacağını bilerek ölüm korkusunu yenmek için, İran'da Besîc, Filistin'de Hamas ya da Cezayir'de GIA gibi bir organizasyona ihtiyaç vardır.

Diasporik yeni-*ümmet*'in kutsal davası için ölmek söz konusu olduğunda, görev, bir bakıma, çok daha kolaydır. Tabi i ki bir organizasyona yine de ihtiyaç vardır fakat ulusal bağlamda olduğundan daha esnek ve ilkeldir. Organizasyon, göreve uygun hale getirilmiş ve üyelerinin temel unsurlar ve kendi kendini telkin biçimlerinin ve kutsal yazıların, bu anlama geldiği bir örgü ağıdır. Real olanla (yaşam) sanal olan (ölüm) arasındaki çatlağın büyük ölçüde azaltılması gibi, birinden diğerine geçiş çok daha kolaydır ve diğer şahadet biçimlerindeki girift yapıyı gerektirmez. Diasporik müminler onu tüm antropolojik deneyimlerini kapsayacak şekilde genişlettikleri için, bu sanal model ciddiye alınmalıdır. İlk model elektronik tarafından sağlanır. Bu modelde, her şey mümkündür ve gerçek dünyanın kısıtlamaları yoktur. Oyuncular, kendilerinin müdahale etmelerine izin veren kuralları anlamak koşuluyla, birer yarı-tanrı olurlar. İnteraktif modelde, hakikati istenilen şekilde biçimlendirmek ve dijitalleştirilmiş bir hakikate, önceden belirlenmiş kurallara uyarak, müdahale etmek mümkündür. Bu, oyuncuları, etten-ve-kemikten olan gerçeklikten uzaklaştırır, gerçeklikte, onu şekillendirmek için ya da onun önceden tahmin edilemezliği ve heterojenliği esaslarını azaltacak önceden belirlenmiş kurallar yoktur. Dijital ortamda, gerçek, değiştirilebilir bir karmaşık sanallık haline gelir. Bu, gerçekliğin, yaşamda tecrübe edilmiş, 'istenilen hale sokulamazlık' anlamını gerçekten değiştirir. Bazı oyuncular kendilerini kaptırırlar ve böylece bilgisayar oyunlarında gördükleri yoksullaştırılmış sanal gerçeklikle özdeşleşerek somut gerçekliğe aldırmayabilirler. Bunun, hem kendileri hem de başkaları üzerinde kuvvetli etkileri olabilir. Gerçekliğin bu yarı-sanal görüntüsünün genişletilmesine yardım eden dijitalleştirilmiş ağlar-

da oynanan şeyler, sadece elektronik oyunlar ya da büyülü numaralardan ibaret değildir. Başka bir bileşen meydana çıkar ve onun etkilerini büyütür. Çağdaş toplumdaki günlük yaşamı ve bilhassa da büyük küresel şehirlerdeki yaşamı kastediyorum. Aynı hareketin, hangi cemaatin o hareketi yorumladığına bağlı olarak, çok çeşitli anlamlara çekilebileceği çok-kültürlü ortamlarda, anlamlar saydamlığını yitirir. Anlamlar, görünürlüklerini ve tek anlamlılıklarını yitirdiklerinde büyüyen bir sanallık duygusu vardır. Oyuncunun gerçeklikle bağı kopmuştur. Bütün bu olgular bir çeşit bunalıma yol açar, bu bunalımı, daha iyi bir terim olmadığı için, *an-hylia* [yun.; *madde olmayan*] diye adlandırabiliriz; artık *hyle* [yun.; *madde*] ya da özel bir anlam yoktur. Var olan tek şey, her birininki bir diğerinin dönüşümü sayılabilecek mümkün biçimlerin çoklu belirsiz hatlarıdır. Sürekli değiştirilmekte ve genişletilmektedirler. Madde, sanki sonsuz sayıda şekle girebilirmiş gibi, çoklu biçimler içinde erir. Yani, madde ya da gerçeklik, sonsuz sayıda değiştirilebilir 'şekiller' sanallığına dönüşür. Ağ da aynı şekilde çalışır. Dünya 'şeklin' yeryüzüne inmesine dönüşür. Gerçek, dijitalleştirilecek bir 'işaret'ten ibarettir ve sanki sanallık gibi 'şekillere' dönüşerek kaybolur.

Modern kentlerdeki yaşam tecrübesi ile birlikte yeni teknolojiler, iki cephede çalışırlar. Bir taraftan, dijitalleştirilmiş yeni bir dünyanın yaratıldığı ön cephede çalışırlar ve bu dünya, ara bir basamak olarak tecrübe edilen 'ısmarlama yapılmış bir gerçeklik' üretir. Kendi anlamı ve özerkliği vardır, gerçeklik ile tamamen dijital bir sanallık arasındadır. Karşılıklı etkileşimle, bir dilbilgisinin kurallarının sözlükle oluşturulduğu sanal gerçeklik düzeyindedir. Sanal ve soyut bir dilbilgisinden, emsalsiz bir hakikat üreten, kelimelerin anlamlandırıldığı bir ara basamağa geçeriz. Fakat şayet çağdaş gerçeklik, bu tip bir hayal ürününe devamlılık sağlayacak unsurları içermeseydi, bu ara basamak oyundan başka bir şey olmazdı. Büyük şehirlerin çoklu ağ örgüsüne sahip dünyası da hakikati gözden kaybettirir. Nihayetinde hakikat, henüz açıkça kodlanmamış bir bütünden başka bir şey değildir. Yol ağları, uzaktan çalışma (bilgisayara bağlanarak) ya da televizyona erişme biçimlerinin anlamı, günlük yaşantımızda gerçekleştirdiğimiz birçok şeyin artık onların şekillendirilmesi ve anlamdan yoksunluğuyla karakterize edilmesi demektir. Dolayısıyla, tamamen dijital ara bir dünyada karşılıklı etkileşim tecrü-

besi ile günlük yaşamlarımızdaki giderek kuvvetten düşen gerçeklik arasında rahatsız edici bir yakınlaşma gerçekleşir. Hakikati, anlamını yitirdiği derecede, ağ örgüsüne dönüştürmeye başlıyoruz.

Hakikatin gözden yittiği büyük şehirlerde yaşayan ve sosyal olarak marjinalize edilmiş (fakat muhakkak dışlanmış olması gerekmez) herhangi birisi için bir sonraki adımı atmak kolaydır. Diasporanın İslamcıları tarafından 'Batının küstahlığı'nın doğal sonucu olarak ilân edilen şey, hakikatin yitirilmesidir. Tecrübelerimiz hakikatten kopmaya başlamıştır ve gitgide daha çok sanal, dijital ve soyut olandan etkilenmektedir. Aynı şey bu dünyayı kötüleyenler için de geçerlidir. Bütün gün televizyondan geniş bir alana yayılan acılı *ümmet*, ve bu aşağılayıcı eziyete son vereceğine inanılan yeni-*ümmet*, ikisi de gitgide soyutlaşan ve ulaşılmaz bir dünyayla temas ettikçe hakikatin zayıflamasından beslenirler. Yeni-*ümmet* de, karmaşık ve soyut bir biçimde şekillendirilmiş ve dijitalleştirilmiş ilişkilerin giderek daha çok insan tecrübelerinin somut biçimlerinin yerini aldığı bir dünyada kök saldığı için, dış hatları çok belirsizdir. O kadar istediği Mahşer, kişisel olmayanın, biçimsel, dijital ve soyut olanın nihayet gerçekliği referans almadan var olabildiği ve insan ilişkilerinin boş olduğu hissini uyandıran yeni sosyalleşme biçimleriyle bağlantılıdır.

Ulusal şehitler trajedilerini bizzat yaşarken, el-Kaide'nin şehitleri onu kablolar, televizyon ve dijital medya aracılığıyla yaşarlar. En geniş anlamda tanımlanırsa, onların gerçeklikle bağlarını sağlayan şey elektronik sistemdir. Onların ıstırabı, imgelerden beslenen ve onlara kimsenin emir vermemiş olduğu bir yeni-*ümmet*'te vekâleten iletilen bir merhamet duygusu uyandırma yeteneğidir. Onlar fermanlarını kendileri ilân etmişlerdir. Kendilerine bu ödülü bir hayal dünyasında vekâleten verirler ve bu hayal dünyasında herkes kökleri hem Cezayir'in yoksul bölgelerinde, Gazze'nin aşırı kalabalık şehirlerinde, Kahire'nin havası kirlenmiş komşularında hem de New York, Madrid, Paris ya da Londra gibi küresel kentlerde ve ultra modern dijital şekillerde yatan bir eylemin kurbanı olabilir.

sonuç

intihar bombacıları allah'ın yeni şehitleri

Çağdaş dünyada iki tip İslami şahadet tanımlayabildik. Birincisi ya da klasik şahadet, bağımsız bir bütünlük (genellikle bir ulus) kurmak isteyen bireyleri ilgilendirir ve bunun imkânsız olduğu ispatlandığında bu bireyler, ya kendi ölümlerinden sonra bu bütünlüğü kurmaları için diğerlerine yardım etmek amacıyla ya da mümkün olduğunca çok sayıda düşmanı öldürmek için kutsal bir ölümü kucaklarlar. Böyle yaparak, çok istedikleri ulusal bütünlüğe engel olarak gördükleri kişilerin de onların büyük ümitsizliğini paylaşmalarına neden olurlar.

Bir de emelleri daha rahatsız edici olan başka tür bir şahadet vardır. Ona karşı çıkan kötü güçleri (Amerika'nın şahsında Batı ve bir dereceye kadar diğer Batılı toplumlar) yok ederek, İslami evrenselliği temsil eden dünya çapında bir cemaat kurmak isterler. İkinci tür şahadet, dünya düzenini Doğu-Batı ekseninde şekillendirmiş olan eski dünyanın yok olmasından ve küreselleşme sonucu mevcut toplumlardaki bireyin hüviyetinin vatana sadakatini ve ilkelerini etkileyen krizler nedeniyle ulusal hayalin zayıflamasından doğmuştur. İslam, bir bağlılık direği sağlamaya ve bu huzursuzluk konusunda, tek değilse de, en önemli sözcü olmaya çok uygundur. Ve aslında birçok Müslüman devlet kri-

tik durumdadır. Bazılarında, Cezayir'de olduğu gibi (rantiye bir devlet), bağımsızlık, babadan oğula intikal eden bir düzene dönüşen bir devlet tarafından haczedilmiştir. Üstelik Ortadoğu'daki ihtilaf, İslami dünyanın Batı emperyalizminin temsilcisi olarak görülen İsrail tarafından aşağılandığı duygusunu yeniden uyandırmıştır. Üçüncü bir nedenler kümesinin kökeni de, Çeçenistan'da olduğu gibi, Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra ortaya çıkan yeni Müslüman ülkelere dayanır. Yeni kolonyal güç durumundaki Rusya'nın emperyalizmi nedeniyle, orada kansız bir şekilde ulus kurmaya kalkışmak pek mümkün değildir.

Bu olguların çok çeşitliliği ve her bir vakanın kendine özgülüğü, İslam'ın iki ana temasına başvurarak kısmen gizlenebilirler: *cihâd* ve şahadet. Bu simgelere başvuru, ilgili tarafların ıstırabını evrenselleştirir ve hepsinin motifinin aynı olduğu hissini verir. Haddi zatında, bir ulus talep eden Filistinliyle, Rusya'dan bağımsız olmak isteyen Çeçen, Sırp ordusunun çekilmesini isteyen Bosnalı ve Batı emperyalizmini yok edip İslami Altın Çağ'ı geri getirmek isteyen el-Kaide destekçileri arasında dünyalar kadar fark vardır. Sonuncular, 1980'lere kadar devrimci solun istediği gibi, Batı'yı, onun yerine somut başka bir düzeni getirmek üzere yok etmek istemiyorlar. Onlar, başka bir ilkeye dayalı evrensel bir düzenle ikame edebilecek durumda olmadıkları sapkın ve küstah bir dünyayı havaya uçurmak istiyorlar.

İki görüngünün dünyevi birlikteliği –biri ulusal diğeri uluslar ötesi– ikisinin birbiriyle ilişkili olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, tabiatları oldukça farklıdır. Birincisi yerini dünyadaki uluslar arasında tayin eder, oysa ikincisi oluşmakta olan yeni bir dünya düzeniyle ilgilidir. Bu tip bir şahadet onun umulmadık etkilerinden biridir. Ulusların bıraktığı boşluk ve eski düzenin çöküşü, yeni bir dünyanın yaratılmasıyla sonuçlandı. Bu şehitler inkâr etseler de, onların ne istediğini ya da hangi alternatif çözümü sunduklarını bilmenin yolu yoktur. Bir anlamda, ikinci çeşit şahadette ölümler hem trajik hem de anlamsızdırlar. Trajiktirler çünkü hiçbir zaman ilân edilmemiş ve ilgili sorunlar açısından açıkça tanımlanmamış bir savaşla doğrudan ilişkileri olmayan birkaç bin kişinin ölümünden söz ediyoruz. Aynı zamanda anlamsızdırlar çünkü bu hareketlerin talep ettiği şekilde bütün Batı'nın yok edilmesi ancak tüm dünya çökerse mümkün olur. Yanlışlıkla Batı olarak adlandırılan şey, insanlık mirasının büyük

bir kısmını oluşturmaktadır. Yayıldıkça, öncüleri kadar, imgeleri ve düşmanlarının yaşam koşullarını da etkiler. 'Kuran anayasamızdır', 'İslam eksiksiz bir sistemdir' ya da 'Dünyada Allah'ın Şeriati' (*şeri'at Allah fi 'l-Ard*) gibi sloganlar, bir ulus bağlamında ya da onları dile getiren hareketlerin İslami teokrasiyi kurdukları durumlarda anlamlı olabilirler. Fakat dünya çapında, tam da küreselleştirilmiş *cihatçı* İslam'ın öncülerinin istedikleri şey olan 'Mahşer' kastedilmiyorsa, anlamsızdırlar.

Şimdi cevaplamamız gereken soru şudur: başkalarını öldürmeyi amaç edinen ve öldürülmeye razı bu bir grup adamın bu ölüm isteğini biz nasıl anlamalıyız?

Modern kentler ve özellikle de 'geçit kentleri', uzamsal olarak görünebilir cemaatler var olsa da (Çin mahallesi gibi), genel çılgınlığın ve belirleyici işaretlerin yokluğunun neden olduğu kendi özünü kaybetmiş olma duygusunun ve yabancılaşmanın baş dönmesine yol açtığı devasa ve kişisel olmayan yerlerdir. Sadece, birçok göçmen için ve dizginsiz ve şeytani bir modernite tarafından geride bırakıldıklarını düşünenler için onları bir Sodom ve Gomora ve Babil şehirleri (günahkâr şehirler) yapan şehvet düşkünlüğü, uçkuru gevşek cinsel ilişki ve 'ahlaksızlık' nedeniyle bile olsa, onlar korkunç derecede kötü şehirlerdir. Bireyin devlet tarafından fakat ayrıca da sosyal engellemeler tarafından oldukça sıklıkla deli gömleğine hapsedildiği kendi anavatanlarından çok daha fazla olarak, işte bu kentler yeni-*ümmet* duygusuna yol açar. Kahire'de, Tahran'da, Cezayir'in yoksul banliyölerinde (Kasba) ya da Gazze Şeridi'nde de (Filistin) isyanlar çıkıyor fakat sonuç, bir bütün olarak dünyadan çok Müslüman ulusuyla ilişkili bir hareket biçimidir. İslam'ı dünyanın dört bir köşesine ihraç etmeye kalkışan İran Devrimi bile, karakter itibariyle ulusal olduğu gerçeğini kabullenmek zorunda kaldı. Gerçek etkisi Lübnan'la sınırlıydı, Şii cemaatinin varlığı sayesinde Hizbullah'a finansal ve malzeme yardımı sağlayabilen, krizde ve devletsiz bir ülke. Birkaç yıl içerisinde, dünya çapında bir görev olarak görülen devrim hayali yavaş yavaş yok oldu. Onu Iraklı düşmana karşı ya da Halkın Mücahitleri gibi içteki devrim karşıtlarına karşı müdafaa etmek acil bir sorundu. İslami mesajın evrenselliğinin farkına varmak ve dünya çapında bir yeni-*ümmet* taraftarı olmak için, Batı'nm tam kalbinde yaşamak gerekir, her şeyin mevcut olduğu fakat aynı zamanda her şeyin büyük bir is-

tikrarsızlık, karşılıklı kabullenmeme ve kültürel yanlış anlama şeklinde cereyan ettiği küresel kentlerde. Sınırları aşabilen yeni-*ümmet* fikrinin yeni kılığında ortaya çıkması, New York, Paris, Londra, Madrid, Hamburg, Roma ve Los Angeles gibi kentlerde ve onların varoşlarında mümkün olmuştur. Bu fikrin temeli ancak Batı'nın can damarı olan en modern büyük kentlerin merkezinde atılabilirdi, Müslüman ülkelerin sınırları içindeki çöllerde ya da diğerlerine nazaran modernleşmemiş gecekondu bölgelerinde değil. Dünya Ticaret Merkezi saldırılarını planlayan el-Kaide üyeleri Batı'da yaşamaya ya da moderniteye yabancı değildiler. Aksine, Batı'ya fazlasıyla, hatta onun özündeki üstünlüğüne inanacak kadar, aşinaydılar. Başkaları namına hissettikleri aşağılanma duygusu onların mücadeleyi başlatmalarına neden oldu. Moderniteyle ilişkilerinin ve dünyanın İslam'ı tanımayı reddetmesi olarak gördükleri şeyin öldürücü birleşimi, onlarda isyan duygusu uyandırdı ve nefretlerini besledi. İslam'a kötü muamele edildiğini ve Müslümanların ezildiğini düşündüler. Aynı zamanda bir zamanlar uygar dünyanın merkezinde olan, hükmeden ve özgüven sahibi İslam'ın, şimdi destekçilerinin itibarlarını ellerinden almak ve kendi gayrimeşru hegemonyasına karşı son siperi de yıkmak için onu küstürmeye ve aşağılamaya kararlı gaddar ve günahkâr bir Batı tarafından manipüle edildiğini ve marjinalize edildiğini düşündüler. Ayrıca on milyondan az sakini olan İsrail gibi küçük bir ülkenin milyarlarca Müslüman'a meydan okumasının üzücülüğünün de farkındaydılar ve kendilerini onların sözcüsü tayin ettiler. Bir zamanlar evrende en çok korkulan yönetici olan İslam, onun ıstıraplarına ya da kendilerini onun sözcüsü ilân etmiş olanların dertlerine en ufak bir merhamet beslemeyen bir Batı'nın hâkimiyeti altındaydı. Yine de bu hükme ulaşanlar da, kaçınılmaz bir şekilde, Batı'dan muazzam derecede etkilenmişlerdi. Onlar modernliğin dışında değildiler. Çoğunluğu ekonomik anlamda kötü muameleye maruz kalmamıştı ya da marjinalize edilmemişti (sosyal ve ekonomik anlamda, el-Kaide'nin lider kadrolarındaki çoğunluk birçok Batılıdan daha iyi bütünleşmişti ve daha zengindi).

Batı'ya onun adına karşı çıktıkları İslam, farklı bir medeniyet değildir. Yenidünya medeniyetinin karanlık yüzüdür ve Batı da onun sözde hâkimidir.[1]

Şehitler ve onların radikal İslam'ı Batılı toplumlardaki çok

ufak bir azınlığı temsil ederler. Fakat faal bir azınlığı temsil ettikleri için, bir azınlığın suçları için bütün Müslümanları suçlama eğilimi vardır. Bazıları İslam'ın modern dünyaya, bireye, kanunlarla yönetilen bir topluma ve onun beraberinde getirdiği eşitliğe ve bilhassa da kadın-erkek eşitliğine adapte olmakta aciz olduğunu iddia ediyorlar. Eşitlik beraberinde herkesin çoğulcu ve demokratik görüşteki bir siyasete katılımını getirir. Yarım yüzyıl önce Katoliklik de aynı sorunlara sebep oldu ve onları aynı biçimde açıkça belirtti.[2] Fakat Katoliklik demokratik temsilin temel yönlerini içine sindirdi. İslam'ın da aynı yolu izlememesi için hiçbir neden yok. Bunu yapabilmek için, kutsal metinlerin dinsel ve tarihsel meâllerini yapabilecek ilâhiyatçılara ve modern yaşamın alışkanlıklarını destekleyecek gruplara ihtiyacı var. Birinci unsur hâlâ emekleme aşamasında fakat İran'da, Mısır'da, Mağrip'te, Fransa'da, İngiltere'de, Türkiye'de ve başka birçok ülkede yeni entelektüeller İslami düşünceyi diriltmeye ve onun demokratik çoğulculukla bağdaştığını kanıtlamaya çalışıyorlar. İkinci unsur iyi gelişme kaydediyor ve İslami diasporanın modern yaşamına adapte oluyor. İran'da, Mısır'da ve Fas'ta bazı Müslüman düşünürler demokrasi ve İslam hakkında düşünmeye başlıyorlar ve radikal İslam'ın itibarını sorguluyorlar. Müslüman toplumların demokratik açılımına güncel engeller, Ortadoğu, Keşmir ve Çeçenistan'daki çatışmalar ve bunların orta yerindeki gücü tekellerine almış ve yeni oluşan sınıfların demokratik taleplerini bastıran nepotistik ve yozlaşmış yönetici sınıflardır. Onların bu ülkelerin ekonomik ve politik manivelaları üzerindeki nüfuzları dünyanın bu kısmında demokrasinin yayılması için bir engel teşkil eder.

Şahadet İslam'ın çocukluk hastalığı değildir, Müslümanların, İslam'a karşı kesinlikle önyargılı politikalar güden Batılı ülkelerin onlardan esirgediği itibarı yeniden kazanmalarını sağlayan bir şeydir (Batılıların Filistin ve Çeçenistan'ın ulusal sorunlarına karşı takındıkları tutumlarına bakınız). Şahadet aynı zamanda Müslümanların kendi sorunlarının tüm sorumluluğunu üstlerinden atmalarını sağlar. Düşmanlarının bir kısmını kendileriyle götürebilmenin verdiği zayıf ve tehlikeli teselli, sorumluluklarından kurtulmak için öldükleri gerçeğini gizlemenin bir yoludur. Ana sorunlar çözülmediği sürece, kutsal ölüm için adaylar daima bulunacaktır. Bu sorunlar çözülse bile, muhakkak orta-

dan kaybolmayacaklardır fakat marjinal sayıda sorun kalacaktır. Huzur içinde olan toplumlar, kutsal ölümü kucaklamak için ancak birkaç kişiyi tahrik ederler. Bunu yapan kişiler, öfkeli insanlar tarikatına bağlı çok ufak bir azınlıktır. Bu marjinal şekilde var oldukları sürece, hiçbir zaman tamamen kökleri kazınamaz çünkü onlar bizim modern toplumlarımızın ürünüdürler. Bu toplumlar pekâlâ dinamik olabilirler fakat hâla siyasal ve sosyal eşitliğe inanmazlar ve adaletsizdirler ve sosyal dengesizlikler yapısaldır.

Hegel, tanınma mücadelesinin, beraberinde efendi ile kölenin karşı karşıya gelişlerini getirdiğine, fakat ölüm getirmediğine inanmıştı. Şayet köle ölseydi, efendi, onun üzerinde hegemonyasını ve hâkimiyetini kullanamazdı. Modern şahadet yeni bir anlaşılabilme alanı açıyor. Kutsala başvurmak, tanınma mücadelesinin, ölümü de büyük oranda içerebileceği anlamına gelir. Müslüman ülkelerin demografisi, gençlerinin bir kısmını bu amaçla ve kendilerinden gerçek bir saygınlığı esirgeyen bir dünyada hayalî bir saygınlık kazanma amacıyla seferber etmelerine izin verir. Önümüzdeki yüzyıl pekâlâ bu tip kutsal ölümün taklit edilerek genelleştirilmesine şahit olabilir.

ek

intihar bombacıları allah'ın yeni şehitleri

portreler[1]

Harun Fazıl, Amerikan görevlilerince 8 Ağustos 1998 tarihinde Doğu Afrika'da Amerikalılara karşı düzenlenen saldırıların baş sorumlusu olarak ilân edilmiş ve 12 kişinin ölümünden sorumlu tutulmaktadır. Patlayıcı uzmanı olup 20–30 yaşları arasındadır, ayrıca aralarında Fransızca, Sıvahili, Arapça ve İngilizce gibi pek çok dili konuşabilmektedir. Taliban ve Taliban çizgisindeki hareketlerin üyeleri gibi, geleneksel Müslüman ya da Batı ile bir şekilde ilişkisi olmamış bir profile sahip değildir.

Mısır'ın ileri gelen Müslüman ailelerinden birine mensup olan Doktor Eyman ez-Zevahiri 1951 Kahire doğumludur. 1978'de Kahire Üniversitesi'nde cerrahî bölümünü bitirdi. 1981 yılında [Enver] Sedat suikastı davasından aldığı üç yıllık mahkûmiyet kararından sonra, 1985'te Afganistan'a yerleşti. Mısır İslam-i Cihad'ının lideri oldu. 1992'de Sudan'da Bin Ladin ile tanıştı ve onu yeni "Che Guevara" olarak görmeye başladı. Modern bir eğitim alan Zevahiri İngilizce bilmektedir.

Mısırlı tanınmış bir avukatın oğlu olan Muhammed Atta'nın, Müslüman ailesi dindar fakat radikal değildir. Kahire'de mimarlık eğitimi alıp İngilizce ve Almanca öğrenmiş, şehircilik[2] tahsili yapmak üzere 1992 yılında Hamburg'a gitmiştir. 1997'de Bin Ladin grubuna katılmış ve ortadan kaybolmuştur. Hamburg

Üniversitesi diplomasını aldıktan sonra daha da dindarlaşmıştır. 1999 yılından itibaren saldırı hazırlıklarına başlamıştır.

2000 Mayıs'ında Florida'da uçuş eğitimi almak üzere arkadaşlarıyla birlikte Birleşik Devletler'e gitmiştir. 11 Eylül'de, ölüme doğru uçtuğunda 33 yaşındaydı.

Remzi Yusif World Trade Center'a karşı 1993'te düzenlenen saldırının mimarıdır. 1968'de Belucistan (Pakistan) kökenli bir aile içinde Kuveyt'te doğmuştur. 1988'den Birleşik Devletlerde ömür boyu hapis cezası aldığı tarihe kadar Bin Ladin'in Kardeşlik'indedir. [Fraternité][3]

Wadih al Hage [Vedih el-Hacci], Lübnan asıllı bir amerikan vatandaşı olup, 1960'ta Hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak Lübnan'da Sayda'da doğmuştur. Babasının bir petrol şirketinde çalışmasından dolayı hayatının bir kısmını Kuveyt'te geçirmiştir. Ailesinin karşı çıkmasına rağmen, henüz çok genç yaştayken din değiştirerek İslamı benimsemiştir. Kuveytli bir şeyh Birleşik Devletler'de onun sorumluluğunu üstlenmiştir. 1978'den itibaren Louisiana'daki Lafayette Üniversitesi'nde şehircilik eğitimi almaya başladı ve orada geçimini bir fast-food [kuruluşunda] çalışarak sağladı. 1979'da Pakistan'a giderek Kabul'e karşı *cihâd* hareketine katıldı. Orada Mücahitlere Yardım Bürosu'nda Filistin asıllı kayıt sorumlusu şeyh Azzn ile tanıştı. Bin Ladin ile tanıştı. 1985 yılında Birleşik Devletler'e döndü ve Nisan'da, 18 yaşındaki genç bir Amerikalı kızla evlendi. Yedi çocukları olduktan sonra eşi ve güzel çocuklarıyla birlikte Pakistan'a yerleşti. Ailece *cihâd*'a katıldılar. 1989'da tekrar Birleşik Devletler'e dönen Vedih Amerikan vatandaşlığına geçti. 1998'de tutuklanarak Amerikalılar aleyhinde komplo düzenlemekle suçlandı.

1997'de Pakistan'a giden Halil Dîk, Arap asıllı iletişim uzmanı Amerikan vatandaşı olup İsrail işgalindeki Filistin topraklarında doğmuştur. Üzerinde yakalanan CD'de bir gerilla ansiklopedisi çıkmıştır. Bin Ladin Kardeşlik'ine mensuptur.

Richard Reid, 1973'te Londra'nın güney-batısındaki Bromley'de Jamaikalı bir baba ile İngiliz bir anneden doğmuştur. Küçük hırsızlık olaylarına karışmış, uyuşturucu satmış ve bu yüzden hapse girmiştir. Fransa hapishanelerindeki pek çok Mağripli genç gibi hapishanede İslamla taânışmıştır. Zaccaria Moussaoui gibi o da sık sık Brixton Camii'sine gitmiştir. Burada 1993-2000 yılları arasında İngiliz hapishanelerindeki tutuklula-

rın sayısının iki katına çıktığını kaydetmek gerekir.[4] Adını Abdel Rahmin [Abd ur-Rahman] olarak değiştiren Reid radikal İslamcı guruplara katılmıştır. Pakistan'a giderek el-Kaide kamplarında eğitim görmüştür. Birleşik Devletler'e gitmek için bindiği uçakta, ayakkabısının tabanına gizlediği bombayı patlatmaya çalışırken yakalanmıştır.

Sekiz çocuklu bir ailenin en küçüğü olarak 1971'de doğan Lionel Dumont, din değiştirip İslamı benimsedikten sonra *cihâd* davasına katılmıştır. 1993-1995 yılları arasında düzenli olarak Bosnaya yapılan silah sevkıyatında görev almıştır. Ayrıca yine Bosna'da "Afganiler"in kurduğu İslami tümende Sırplara karşı savaşmıştır. Bosnalı bir kadınla evlenerek Bosna vatandaşlığına geçmiş, adını da Abu Hamza olarak değiştirmiştir.[5]

Djamel [Cemil] Loiseau 28 yaşındayken Tora Bora'da donarak ölmüştür.[6] Berberî bir babayla Fransız bir annenin çocuğudur. İslamla ilk tanışması, doksanlı yılların başlarında genelde gençlerin hapishanelerde ya da askeri hizmet sırasında tanışması gibi o da askerde olmuştur. Çevresine göre, önceleri bir kız arkadaşı vardı, gece kulüplerine gider ve pop müzik dinlerdi. Din değiştirip bağnaz bir İslami anlayışa geçtikten sonra, sabahları namaz kılmak için saat 5'te kalkmaya başladı. Evde bağnaz bir Müslüman gibi yaşamaya başladı. Uygun olmadığını düşündüğü tablo ve resimleri duvardan kaldırdı. Bu davranışı babası tarafından evden kovulmasına yol açtı. Bir süre sonra Zaccaria Moussaoui Londra'ya gitmeye başladı. Onun Suudi Arabistan'a gidişinden sonra, ailesi ondan haber alamamıştır. Babasına göre, onu bu yola sürükleyenler Belleville'i sık sık ziyaret eden köktendincilerdir ki yandaşlarının "etkilenmeye açık" bir karakterdeydi. Richard Reid ya da Muhammed Atıf örneğinde olduğu gibi "duygusal"[7] bir insan olduğu söylenebilirdi. 11 Mart 2001'de Londra'daki Heathrow Havaalam'ndan, büyük bir olasılıkla el-Kaide'ye katılmak için Pakistan'ın Lahor şehrine giden uçağa binmiştir.

Zaccaria Moussaoui'nin[8] portresi Djamel Loiseau'nunki ile benzerlikler taşımaktadır. Zaccaria Moussaoui Saint-Jean-de-Luz'da Fas asıllı bekâr bir annenin çocuğu olarak dünyaya geldi. 19 yaşında katı bir İslamı seçmiştir. Perpignan'da elektrik teknisyenliği (BTS: Brevet technicien supérieur) eğitimi almış ve Narbonne'da gözetmen olarak çalışmaya başlamıştır. 1992'de İn-

gilizcesini ilerletmek için Londra'ya gitmeye karar vermiştir; orada İslami çevrelerle yoğun ilişkiler kurmuştur. South Bank Üniversitesi'nde uluslar arası ticaret üzerine yüksek lisansa başlamıştır. Abu Qatada diye bilinen Şeyh Umar Ebu Umar'ın öğretilerini benimsemiş gibidir. Filistin asıllı olan Abu Qatada, Regent Park'ın güneyinde, Müslüman çevrelerin sık gittiği Baker Street Camii'nin imamıdır. İngiltere özelinde de Londra, İslamm en sert bir türevi olarak öğreti haline getirilmiş olan Selefîlik için önemli bir yerdir. Zaccaria Moussaoui daha sonra, Fransız vatandaşı olduğu için, Birleşik Devletler'e herhangi bir vize ihtiyacı duymadan (vizesiz 90 gün kalabilme imkânı vardır) gitmiştir. Oklahoma'daki Norman Uçuş Okulu'na kayıt yaptırmışsa da, başarılı bir öğrenci olamayıp uçuş lisansını alamamıştır. 17 Ağustos 2001'de, orada kalma iznini aştığından tutuklanmıştır. Amerikalı yetkililer Zaccaria Moussaoui'nin yirminci pilot olabileceğini düşünmektedirler.

Dört yaşındayken Cezayirli ailesiyle Fransa'ya gelen Kamel Daoudi [Kamil Davudi] 1974'te Cezayir'de doğmuştur.[9] İlkin 5. Paris Bölgesi'ne yerleşmişlerdir. Parlak bir öğrenci olan Davudi henüz 17 yaşında Lavoisier Lisesi'nden Fen Bakaloryası (Baccalauréat Scientifique) almıştır. Mayıs 1993'te, genel üniversite eğitimini ikinci yılının ortasında yarım bırakmıştır. 1995'te Jussien'da İletişim programına kayıt yaptırmış, fakat buradan da diploma almadan ayrılmıştır. 1996 ve 1997 yıllarında zamanının çoğunu evin dışında geçirmeye başlamıştır. İngiltere'ye ilk kez 1999 yılında gitmiştir Mart 1998'de, Paris yakınlarındaki Athis-Mons yerleşiminde gençler için iş programı çerçevesinde internet üzerine bir işe girmiştir. Fakat artan bir sıklıkla işe gitmediğinde, 2000 yılında işten atılmıştır. Mart 1999'da Romen Macarlarından bir kadınla evlenmiş, onunla bir süre birlikte yaşamıştır. Fakat İngiltere'de Leicester'dan karısına yazdığı mektupta, İslamı benimsemeyi reddettiği için, kendisiyle evliliğini devam ettiremeyeceğinden söz ediyordu. 25 Eylül'de İngiltere'de yakalanan Davudi Fransa'ya iade edilmiştir. Bin Ladin'in Avrupa'daki adamlarından biri olduğu düşünülmektedir.

ingilizce basıma sonsöz

intihar bombacıları allah'ın yeni şehitleri

Dünyanın küreselleştirilmesi şimdi yerel ya da bölgesel hale geliyor, çok daha yaygınlaşarak ve daha kapsamlı sonuçlarıyla. Şimdi yeni bir diyalektik ulusal, dinsel ve etnik sorunları, küresel sorunlarla birleştiriyor. Bu, özellikle Müslüman dünyadaki Filistin, Keşmir ve Çeçenistan ulusal hareketleri için geçerli. Bu hareketler, dünyanın her tarafındaki *cihatçılığın* yükselişinin arkasındalar. Mesela Filistin sorununun iki anlamda dünya çapında etkileri var. Bir yandan, bazı Filistinliler 'canlı bomba' oluyorlar çünkü üzerinde kendi uluslarını kurabilecekleri bir topraktan tahliye edildiklerini düşünüyorlar.[1] Fakat dünyanın geri kalanında –hem Müslüman dünyada hem de artık Müslüman bir azınlığı barındıran Batı'da– büyük bir isyan ve aşağılanma duygusunu uyandıran ve *cihatçılığın* meşrulaşmasına yardım eden şey, genç Filistinlilerle İsrail tanklarının ve füzelerinin çarpışma görüntüsüdür.[2] Kimi durumlarda, göçmen kökenli bazı Fransız gençlerinin ve İngiliz 'Asyalıların' *cihâd*'a kendilerini adamaya ikna olmalarının nedeni bu olabiliyor.[3]

Çeçenistan'daki çatışma Batı'daki Müslümanlar arasında aynı şekilde bir seferberliğe yol açmadı çünkü bu bölge o kadar iyi bilinmiyor. Orada yaşayanların konuştukları dil, belli başlı İslam dillerinden birisi değil. Ülkede önemli bir kutsal yer yok, oysa

el-Aksa Camii Filistin topraklarında yer alır. Batı'da önemli bir Çeçen diaspora'sı da mevcut değil.

Şimdiye kadar terörist grupların etnisite ya da devredilmiş bir etnik simgecilikten etkilendikleri görülüyor (Fransa'da onlar 'Arap', yani kuzey Afrikalı; Britanya'da Asyalı). Fakat öyle görünüyor ki 2004'teki Madrid saldırısının beyni Faslı ağ örgüleriydi ve saldırıda yer alan pek çok terörist Tangier şehrindendi.

Terörist ağlardaki en faal kuşağın oluşumunun kaynağı Afganistan'daki tecrübelere uzanır. Saha tecrübeleri, kamplarda aldıkları eğitimler ve aynı kamplarda kurulan karşılıklı ilişkiler, onların patlayıcı hazırlamanın tekniklerini öğrenmelerini ve kurulacak çeşitli gruplar arasında bağ kurmalarını sağladı. Sovyetlerin 1990'ların başında Afganistan'ı terk etmesinden önce ya da Taliban'ın gücü ele geçirmesinden sonra Afganistan'a giden çeşitli gruplar ulusal düzeyde örgütlenmiş eğitim kamplarında konakladılar: Cezayirliler, Faslılar, Mısırlılar ve diğerleri buralarda birbirlerini tanıyıp arkadaşlık bağları oluşturabildiler. Oralarda ulusal ve etnik ilişkiler oluştu ve pekişti. Afgan tecrübesi çeşitli *cihatçı* gruplar arasında bağ kurulmasında esaslı bir öneme sahipti. Bazıları da 2003'te Amerikan ve İngiliz kuvvetlerinin işgalinden sonra, yabancılardan oluşan grupların birbirleriyle bağ kurdukları ve doğrudan muharebe deneyimi yaşadıkları Irak'ta tecrübe kazandı. Batı'da Londra, Avrupa'nın geri kalanındaki eylemci grupların oluşumu için başlıca odak noktasıydı. Zaccaria Moussaoui [Zekeriya Musavi] gibi, Mağrip kökenli pek çok Fransız eylemci Londra'da konuşlanmış eylemci gruplarda stajlarını gördüler. Paris de, özellikle de GIA'ya veya Faslı gruplara bağlı ağlar için önemli bir rol oynadı.

Esnek yapılanmış ve 'acentelik şeklindeki' doğasından[4] başka, bu grupların üçüncü bir özelliği de, diğer gruplardan bağımsız olarak, yerel düzeyde inisiyatif alabilme kapasiteleridir. Bu onlara nispeten az araç gereçle büyük operasyonlar gerçekleştirme kabiliyeti verir.

Bu grupların dördüncü özelliği, aşırı muğlâk ideolojileridir. Cenkçi bir yeni-*ümmet*'ten ve tutarlı olmayan ve açık bir şekilde ifade edilmemiş bir 'ideolojiden' söz ederler. Bu bir kuvvettir, zayıflık değildir. Çünkü bu ideoloji o kadar seyyal ve biçimlendirilmemiştir ki, ona hem var oluşsal hoşnutsuzluklarını yükleyebilir ve hem de onun içinde eşit derecede esnek bir çözüm bula-

bilirler. Asıl anlatılmak istenen şey, son derece küçük düşürülmüş oldukları ve Batı'nın onların itibarlarını ellerinden almış olduğu duygusudur.[5] Bu duygu çok özgül bir dizi tecrübeye yol açabilir. Bu hareketlerin sonuncu temel özelliği bölgeselleştirme ve bölgeselleştirmeme arasında gidip gelmeleridir. Filistinli ve Çeçen eylemciler ne istediklerini kesin olarak biliyorlar: seküler ulusalcılığın bir fiyasko olduğu ortaya çıktığına göre, İslam tarafından kutsanmış bir ulus istiyorlar. El-Kaide örneğinde herhangi bir bölgeye neredeyse hiçbir gönderme yapılmıyor: Amerika'ya karşı mücadelenin resmen başlatılmış olduğu 1990'larm başlarında bile, Amerikan ordusunun Suudi Arabistan'ın kutsal topraklarından çıkması talebi, Suud kabilesinin bu bölgedeki hâkimiyetine meydan okuma şeklini aldı ve sonunda, Müslüman ülkelerdeki Batı'yı destekleyen tüm yozlaşmış hükümetlere karşı mücadeleye dönüştü. Bu, İslam'ın tamamen mecazî olarak bölgeselleştirilmesiydi fakat onun ideolojisi esasen bölgesel değildir. Bu demektir ki gruba, aksi takdirde nebulayla ilişkiye girmek için hiçbir nedeni olmayan bireyler de katılabilir.

Mevcut birçok tespit zamanla değişecektir. Yaşlarından dolayı, önümüzdeki yıllarda eski Afgan askerleri, en azından saldırıları gerçekleştirmede, daha az faal bir rol alacaklar. Değneği yeni kuşağa devretmek zorunda kalacaklar. Söz konusu eylemciler tutuklandıklarında, öldüklerinde ya da basitçe yaşlanıp eylemciliği terk ettiklerinde, Afganistan'daki kamplarda oluşturulan bağlar zayıflayacak. Yeni teröristlerin Afganistan'da güvenli bir bölgesel üsleri olmaması (Taliban rejimi altında güvenli bir sığınaktı) karma bir nimettir: Bir yandan, Afganistan'da yaşamış oldukları için Batılı hükümetler artık onların kimliklerini saptayamıyorlar, fakat diğer yandan da eğitim ve sosyalleşme için değerli bir üssü kaybetmiş oluyorlar.

Afganistan'da kaybedilen kampların yerine yenileri geçecektir. Pakistan'da (Pakistan ordusunun el-Kaide'yi bastırmasına rağmen) ve Afganistan-Pakistan sınırında başka kamplar mevcut. Sınırdaki kamplar, her iki hükümetin de iradesinin geçerli olmadığı, kabilelerin kontrolü altındaki bölgelerdeler. İran'da, Peştuca ve Urducaya benzeyen bir diyalekt konuşan ve el-Kaide tipi ideolojiye büyük sempati besleyen Sünnilerin yaşadığı Belucistan'la da bağları var, onların desteği Batı karşıtı olduğu için değil fakat Şii karşıtı olduğu içindir. İran'ın Şii merkez hüküme-

ti tarafından baskıya tabi tutuldukları için, gizlice Bin Ladin tarzı bir eylemcilikte simgesel teselli bulan Sünni bir gücün hayalini güderler. İran'ın Belucistan'ındaki Sünniler, aynı bölgedeki Şiilere nazaran çok daha büyük bir demografik büyüme oranına sahip oldukları için sayıları artacaktır. Belucistan'daki ve Veziristan'daki (Pakistan) kabileler ve Pakistan ve İran sınırındaki Peştuca konuşan Afganlar, hoşnutsuz Sünnilerin gelecek kuşakları için yeni bir eğitim alanı sağlıyorlar. Peştuca ya da ona benzer diller konuşan çoğu kabilenin kendilerini yöneten ve baskı altında tutan merkez hükümetlerden nefret etmek için pek çok sebepleri var. Çeçenistan'da ve merkez hükümetin krizde olduğu ya da toprakları üzerindeki kontrolü kaybettiği Müslüman ülkelerde de kamplar mevcut.

Şimdiye kadar, el-Kaide ile ilişkili terörist ağlarla ETA gibi, muhalif İrlandalı gruplar gibi, Latin Amerikalı Sendero Luminoso gibi diğer Müslüman olmayan gruplar ya da Şii eylemciler arasında yakın bir işbirliği olmadı. El-Kaide ile çalışmak isteyen herkes Müslüman olmak zorundadır ve üstüne üstlük Sünni Müslüman olmak zorundadır. El-Kaide ile ilişkide olduğu bilinen bir Şii grup örneği yoktur.

El-Kaide'ye ve ona bağlı gruplara yakın terörist grupların yapısını etkileyebilecek değişimler aşağıdaki gibi özetlenebilir.

Öncelikle, bu gruplar şimdiye kadar etnik temeller üzerinde iş gördüler ve bunların –bir dereceye kadar– doğruluğundan şüphe edileceğini tahmin edebiliriz. 2004'teki Madrid saldırısı, az bir yabancı katkısıyla, esasen Faslı gruplar tarafından gerçekleştirildi. Özellikle de Afganistan eğitimli eski askerlerin yokluğunun (ya da artık çok az sayıda olmalarının), belirli bir bölgede ortak bir geçmişle ya da katı bir Sünni İslam bilgisiyle birbirine bağlanmış olmaktan uzak yeni grupların müdahalesine yol açtığı için, gelecekte durum böyle olmayabilir. Çeşitli eylemcilerin daha yakın işbirliğine gitmelerinin sonucu olarak ve onlar da, Avrupalı ve Amerikan istihbarat servislerinin daha yakın birlikte çalışmaya başlamasına paralel olarak, onların da modernleşmesiyle yeni bir etnisite ortaya çıkabilir. Faslılar, Cezayirliler, Pakistanlılar ve Ortadoğulu gruplar arasında yeni işbirliği biçimleri ortaya çıkabilir ve grupların kendileri de etnik olarak daha karma hale gelebilirler.

Afganistan'da sahada eğitim almak ve bütünleşmiş gruplarda

somut tecrübeyle öğrenmek, yerini internetin daha yaygın kullanımını gerektiren yeni eğitim biçimlerine bırakacak. Modern iletişim ağlarından daha çok istifade edilecek ve bu da üyelerin buluşup yoğun eğitim alabileceği bölgesel bir üssün yokluğunu bir ölçüde telafi edecek.

Avrupai İslam ve Avrupa'nın İslam'ı Avrupa içi bir din olarak tanıması (birçok Müslüman vatandaşın Avrupalı bir ülkenin uyruğunda olmasına karşın şimdilik kamuoyu tarafından yabancı bir din olarak nazara alınıyor), bir anlamda eylemci ya da terörist grupları marjinalize edecek. Fakat onların çok küçük azınlık grubu olmaları gerçeği onları daha da birleştirecek ve İslam'la savaşta olan Hıristiyan ya da kâfir bir seküler düzenle savaşmaları gerektiği yolundaki kanaatlerini daha da kuvvetlendirecek. Gelecek kuşaklar 'Avrupalı' bir İslam görecekler fakat farklı geçmişlere sahip *cihatçılar*'ın birbirleriyle iletişim kurmasını engelleyen eski etnik ve dile ait bölünmelerin artık üstesinden gelinemez engeller olmadığı bir İslam'ı istismar edebilecek çok ufak azınlık grupları olacak.

Cihâd ve şahadet duygusu, bilgi ve iletişim düzeyinde küreselleşmiş bir toplum görüntüsünden beslenir. Bu toplumda hâkim pozisyondakilerin uyguladığı baskı, hükmedilen ve eziyet edilenlerle özdeşleşenler için çok daha acı vericidir. Avrupa'daki ve Birleşik Devletler'deki Müslümanlar, İsrail ordusunun ezici hegemonyasına tahammül eden Filistinlilerin ümitsizliğinin ve Amerikalı ve İngiliz askerlerin zorbaca davranışlarıyla karşı karşıya olan Iraklıların ve nadiren de haksızlığa uğramış Çeçenlere uygulanan Rus baskısının televizyonda yayımlanan görüntülerini izlerler. Bu sorunlara bir çözüm bulunmadığı sürece, Batılı Müslümanların (Arap olsun, olmasın) yabancılaşmalarının ve hüsranlarının en önemli simgesel nedenlerinden biri daima var olacak. Filistin sorunu artık özel bir nüfusu ilgilendiren bir bölgeyle sınırlı bir sorun değil. Batı'daki Müslüman azınlık tarafından sahiplenildi ve şimdiye kadar sınırları olduğu ispatlanmış hukuki yöntemlere karşı doğrudan eylemi tercih eden küçük bir azınlığı seferber etme gücü her zaman olacaktır. Benzer nedenlerden, Çeçen davasını savunan bir *cihâd*, Avrupa'daki Müslümanların küçük bir kesiminde olumlu bir yankı yapabileceğinden, Rusya ve Batı yakınlaşacaklar.

Gelecekte Birleşik Devletler, Britanya, Fransa ve Almanya gi-

bi Batılı ülkelerin ve İtalya ve İspanya gibi daha birçok ülkenin (sadece en aşikâr olanları sayacak olursak) Arap ve Müslüman politikaları artık bütünüyle diplomatik bir sorun olmayacak. Müslüman azınlık ve onun görüşleri daha önemli bir ağırlığa sahip olacak ve dikkate alınması gerekecek.

İslam, sosyal ütopyaya ve eskatologyaya inanan ve bazı müminlerin gözünde, burada dünyada bunları gerçekleştirmenin mümkün olduğu son tektanrılı dindir. Hıristiyanlık, en azından Avrupa'da ve Birleşik Devletler'in büyük bir kısmında, din adına ütopyasını gerçekleştirmekten vazgeçti. Şimdi içinde inanca yer olmayan demokratik sistemlerde erkeklerin ve kadınların oy hakkına dayanıyor. Musevilik başkalarını kendi dinine çevirmeye çalışmaktan uzun zaman önce vazgeçti. Çoğu Müslüman ülkede, bağımsızlıktan onlara miras kalan seküler politik sistemler, az ya da çok, İslam'a yer açmayı başaramadılar. Dünyanın pek çok yerinde İslam mazlumların ve hükmedilenlerin dini haline geldi. Bu büyük bir değişikliği temsil ediyor: Müslümanlar bir zamanlar yönettikleri ülkelerde (Hindistan ya da Doğu Avrupa), hâkim siyasal ve askerî elittiler. Avrupa'nın ve Birleşik Devletler'in yeni vatandaşlarının muazzam bir çoğunluğunun bu ülkelerdeki demokratik kuralları kabul edeceklerine dair her türlü gösterge var fakat küçük bir azınlık –istatistiksel olarak önemsiz– *cihâd*'ı ve şahadeti savunacak kadar ileri gidebilir. Dışarıdaki ağların desteğine sahip olacak fakat kendini içinde bulduğu sosyal ve ekonomik durum, Allahsız olarak gördüğü bir topluma ve düzene karşı ayaklanması için eline bir neden daha verecek. Amerika'da Müslüman nüfusun bir kısmının yabancılaşmasına neden olacak en büyük şey muhtemelen Filistin'in kaderidir; Avrupa'da ise laiklik adına (Fransa'da) dışlanmışlara ve İslam'ın şartlarını yerine getiren Müslümanlara biçilen kader, Müslümanları ırkçı hor görme (Britanya ve Fransa'da İslam fobisi) ve Amerika'yla sarsılmaz ittifakın içinde saklı olan (Britanya vakasında) Müslüman toplumlara karşı husumet, muhtemelen yeni yabancılaşma biçimleri oluşturacak.

Avrupa'nın içinde bile Müslüman nüfusun radikalleşmiş kanatlarındaki aşırı gruplar tarafından ittifaklar oluşturulabilir. Bu tip gruplar sadece çok küçük bir azınlığı temsil ederler fakat Avrupa'nın içindeki hareket serbestîsini ve eylem gerçekleştirebilme fırsatını istismar edebilirler.

İslamcı aşırı gruplar, faal hale gelir ve mevcut krizlerini çözmede başarılı olurlarsa, Avrupa'daki diğer radikal gruplarla (aşırı sağda ya da aşırı solda) ittifaka gidebilirler.

Birleşik Devletler'de Kanada'yla (esas olarak Faslılar ve Cezayirlilerden oluşan Mağripli ağların var olduğu) ve Meksika'yla, Avrupa Ortak Pazarı'm örnek alan yeni ekonomik gruplaşmalar ortaya çıkmakta. Bunlar radikalleşmiş gruplar arasında kontak kurulmasına yardımcı olabilirler. Mesele el-Kaide gibi aşırı uçlardaki grupların 'bütünüyle Müslüman' ya da 'bütünüyle Sünni' aşamasının ötesine geçip geçemeyeceğindedir. Hâlâ epizodik olmasına rağmen, Avrupa, Asya (ve özellikle de Ortadoğu), Afrika ve Amerika'daki aşırı uçtaki İslamcı gruplar arasında kıtalar arası bağlar, yeni teknolojiler sayesinde kolaylaşacak. Şayet bu radikal gruplar ideolojik ve dinsel farklılıklarının üstesinden gelmeyi başarırlarsa, kendimizi daha tehlikeli bir dünyada yaşıyor olarak bulma ihtimalimiz yüksek. Ölüm yoluyla kendini aşma, pekâlâ kudretli olana meydan okumanın bir yolu olabilir (örneğin, Filistinli kamikazelerle İsrailliler arasındaki çatışmalarda ya da Çeçenlerle Rus ordusu arasında) fakat aynı zamanda o, yaşam ve ölüm üzerindeki tabuları yıkmanın da bir yolu ve bu, kendi bunalımları nedeniyle kafaları karışık bazı genç erkeklere çekici gelebilecek yeni bir eylem alanı açabilir.

Kadınlar henüz el-Kaide gibi gruplarda önemli bir rol oynamadılar. Filistin ve Çeçen ulusal davalarında birkaç kadın eylemci rol oynamaya başladı fakat bu hâlâ marjinal bir görüngü. Kadınlar hâlâ el-Kaide gibi gruplara alınmıyorlar. Şayet bu gruplar ataerkil bakış açılarını aşabilirlerse, davaya erkeklerden daha da bağlı kadın üyeler bulabilirler çünkü onlar şehitlerin gıpta edilecek kaderine erkeklerle aynı temelde hak kazanabilecekler. Yeni nüfuslar Batı'daki yaşama adapte oldukça, aşırı uçlardaki ufak grupların, kadınları ve hatta yeni kazanılmış eşitliklerini erkeklerle aynı ölümcül riskleri alarak ideal şekilde öne sürmek isteyen ergenlik çağındaki genç kızları da dâhil ederek bu şiddeti istismar etmesi muhtemeldir.

Mühtedilerin durumu ilgiye değer. İslam'ı birçok cazibesi için tercih ediyorlar. Allah'ın dinini benimsemek kolaydır. Papaz olmaması, herkesin kuralları kendince yorumlayabileceği anlamına geliyor. Başvurulabilecek 'sıcak' bir cemaatin olması, Batı'nın 'soğuk' ve 'bireyci' toplumlarında yaşanan kolektif bir yaşama

anlam katıyor. İsa'nın sırasıyla Tanrı'nın oğlu ve İnsanoğlu olduğu Hıristiyanlıktaki Üçleme [Teslis] kavramından farklı olarak, İslam, Yaratıcı ile onun yaratıkları [mahlûkları] arasında net ve kesin bir ayrım yapan çok sade bir dindir. Allah'ın dininde kadın ve erkeğin farklı rolleri vardır. Bu, kadınla erkeğin kuramda eşit olduğu ve ikisinin de zihinsel topografyalarının gri bölgelerle dolu olduğu toplumlarda tüm imtiyazlarının ellerinden alındığını düşünen erkeklere cazip gelir. Sunduğu birçok avantajdan dolayı İslam, Batı'da pek çok 'normal' yeni üye kazanır. Birçok insan onun gizemci ve huzurlu yönlerini beğenir fakat küçük bir azınlık için, onun savaşçı yanı çekicidir. Kamuoyu onu 'tehlikeli' bir şey olarak gördüğü için, Allah'ın dini, sosyal düzene karşı gelmiş olanları cezbeder. Ne kadar çok korkulursa ve hor görülürse, o kadar çok bu tür grupların ilgisini çeker.

Son olarak, Batı'da var olan gitgide daha gevşek ve gayesiz sosyalleşme biçimlerinin, daha fazla sayıda aileyi *cihatçı* olmaya özendirmesi muhtemeldir. Ailenin birçok erkek (ve belki kadın) ferdi, şahadeti kendilerine görev edinebilirler çünkü sapkın Batı'yla birlikte mücadele etmek, aile fertlerinin birbirine tekrar yakınlaşmasını ve İslam adına hayallerindeki dünyayı yaratmalarını sağlar.

Şahadet ve *cihâd*, sadece efsaneleştirilmiş ve radikalleştirilmiş bir İslami geleneğin görünüşü değildirler, onlar aynı zamanda Batı modernitesini kendine mal etmenin ve kullanmanın da ve yoğun olarak iletişime bel bağlamış bir toplumun teknolojik kaynaklarını kendi çıkarına kullanmanın da bir yoludur. Her şeyi yapabilen bilgisayarların sihri ve yazılımlarla gerçekleştirilen sanal gerçeklik, küreselleşmiş bir İslam'ı hayata geçirebilir[6] ve bu da bireylerin kendilerini kişisel olmayan mekanizmaların insafına terkedilmiş olarak hissettikleri gitgide daha karmaşık ve eşitlikçi olmayan toplumlarda yükselen hüsran ve anlaşmazlıkların bir dışa vurumu olabilir. Şahadet yeni bir biçim alır, İslami inançları ve kendini ifade etmenin modern içeriğini birleştirir. Yaşamla ve ölümle kumar oynar çünkü ondaki ölümcül anlamdaki kutsal, tamamen hayalî fakat cenkçi bir yeni-*ümmet*'in içinde tertip edilmiştir. Genelleştirilmiş bir Mahşer'de, kendini ve düşmanını öldürmek, güya Müslümanlara zulmeden Yahudi-Hıristiyan bir Batı'nın Haçlılarının adaletsizliğiyle savaşmanın bir yoludur. Fakat İslam'ın *cihatçı* görüşü adına verilen ölüm cezası

aynı zamanda ekonomik fırsatları ve politik ilişkileri eşit olmayan bir biçimde dağıtan bir modernitenin olumsuz sonuçlarından kaçınmanın da bir yoludur. *Cihatçılık*, bazı müminlerin gözünde hâlâ inanırlığı olan sosyal ve kültürel bir ütopya yaratmak isteyen son dünya-dininin küreselleşmesinin tipik olarak tutarsız bir ürünüdür. Dünyanın küreselleşmesi sonucu, Tanrı'nın yeryüzüne inmesinin şekillerinden biridir. Batı'da kurulan diğer yeni dinlere ya da mezheplere kadar genişletilebilir.

dipnotlar

intihar bombacıları allah'ın yeni şehitleri

giriş

1- Almancası '*Intentionalität*' (niyet, niyetlilik) olan kavram çağdaş görüngübilimin (fenomenoloji) kurucusu Edmund Husserl'in anahtar kavramlarından biridir. (y.n.)

2- Maraboutisme: Kuzey Afrika'da yardımlaşma ve dayanışmaya dayalı ve bunları öne çıkaran bir çeşit dervişlik. (ç.n.)

3- Dünyadaki on Müslüman'dan dokuzu Sünni'dir ve Sünniliğin dört resmi ekolünden birine dâhildir. On Müslüman'dan sadece biri Şii'dir. Şiiler çeşitli gruplara bölünmüşlerdir, belli başlıları 'On iki imam şiileri' (on iki imama inananlar) ve İsmaililerdir. Bakınız Moojan Momen [Mucin Mumin], *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven: Yale University Press, 1985; Mohammad-Ali Amir-Moezzi and Christian Jambet, *Qu'est-ce que le chiisme?* Paris: Fayard, 2004. [Bu son kaynak İng. baskıda eklenmiştir. (y.n.)]

4- Bkz., Pierre Centlivres (ed.), *Saints, sainteté et martyre*, Neuchâtel and Paris: Editions de l'Institut d'Éthnologie and Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001.

5- ['*Şehitler yaratma*' ifadesi özgün Fransızca metinde '*fabrique des martyres*' biçiminde, İngilizce çevirisinde ise '*creating martyrs*' biçiminde yazılmıştır. –Yazar hem Fransızca orijinal metinde hem de İngilizce çevirisinde '*zaviye*' ifadesini '*zaouias*'; '*murabıtçılığı*' ise '*maraboutisme*' biçiminde yazmıştır.

(y.n.)] / Bkz., Galia Valtchinova, 'Postcommuniste et prémoderne: actualité du culte de sainte Petka dans les Balkans, une étude de cas en Bulgarie occidentale' in Centlivres, *Saints, sainteté et martyre.*

6- *Version*: Fransızların Latincede *'çevirmek'* (evirmek) ve *'döndürmek'* anlamlarında olan *'vertere' 'versum'* sözlerine dayanarak türettikleri bu söz: 1. birçok türden biri (türev), belli bir meseleyi ortaya koyup sergileme; 2. bazı noktalarıyla özgün kaynaktan belli bir tarzda ayrılığı gerçekleştirme; 3. sergileme, çerçeveleme, biçimlendirme tarzlarından biri; tercümeanlamlarına gelir. *'Version'* bilhassa Kutsal Kitab'ın (Kitab-ı Mukaddes) çevirisini ifade eder. Oradan hareketle İslam'daki *'tefsîr'* kavramıyla anlambilimsel bir akrabalığından söz edilebilir. Ama *'tefsîr'* sözü her ne kadar Arapçada anlamı *'açıklama', 'açık hale'* getirmeyi ifade ediyorsa da bu *'açıklık'* belli birinin kendi *'açıklık'*ı olduğundan *'me'âl'* ya da *yorum*'un ta kendisidir. Biz bütün metinde geçen *'version'* sözlerini *'meâl'* ve duruma göre de bazı yerlerde *'türev'* veya *'çeşitleme'* sözleriyle karşıladık. Ama isteyen onu *'yorum'* olarak da okuyabilir. (y.n.)

7- G.W. Bowerstock, *Martyrdom and Rome,* Cambridge University Pres, Cambridge:, 1995.

8- Marcel Swyngedauw'a Hıristiyan şahadeti konusundaki kaynakça yardımı için minnettarım.

9- Bkz., Bowerstock, *Martyrdom and Rome.*

10- Bakınız Eusebius of Caesarea, *The Ecclesiastical History* (Book III), trans. Kirsopp Lake, Cambridge, MA and London: Harvard University Pres and William Heinemann.

11- *Libation*: Tanrıların şerefine, yere veya suya şarap dökmek. (ç.n.)

12- Eusebius, *Ecclesiastical History*. (Eusèbe Césarée, Histoire Ecclésiastique III, Cerf, Paris, 1993.)

13- Eusebius, *Ecclesiastical History.*

14- Saint Augustine, *Concerning the City of God Against the Pagans,* trans. Henry Bettenson, Penguin, Harmondsworth, 2003, s. 32. (Augustin, *La Cité de Dieu*)

15- Bkz., Louis E. Fennec, *Martyrdom in the Sikh Tradition,* Oxford: Oxford University Pres, 2001.

1. bölüm

1- N.J. Daward'ın tercümesinde Kuran zikredilmektedir, Harmondsworth: Penguin, 2003.

2- Bkz., *Le Saint Coran et la traduction en français de ses versets,* 1421 HA.

3- Burada *'bahçe'* ile *'Cennet'* arasında bir benzerlik ilişkisi aranmalıdır. (y.n.)

4- Bkz., Mark Huband, *Warriors of the Prophet: The Struggle for Islam,* Boulder, CO: Westview Press, 1999.

5- Bkz., Reuben Fierske, *Jihad: The Origins of Holy War in Islam, Oxford: Oxford University Pres,* 1999.

6- Şafiler dört Sünni mezhebinden birini oluştururlar, diğerleri Hanbeli, Maliki ve Hanefilerdir.

7- '*Farz-ı 'ayn*': Allah'ın, teker teker her Müslümanın yerine getirmesi gereken emri. '*Farz-ı Kifâye*': Allah'ın, bir kısım Müslümanların yerine getirmesiyle, diğerlerinden düşen emirleri (cenaze namazı kılmak gibi). (y.n.)

8- Bkz., Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton, The Hague 1979.

9- Gizemci Hallac Mansur (Hallaj) örneği, Louis Massignon'un kendisine adadığı ustalıklı çalışma nedeniyle Batı'da paradigma olmuştur.

10- *Nefs-i emmâre* (çok zorlayan nefis): İnsanı kötülüğe sürükleyen nefis; öfke, hırs, şehvet ve benzeri haller. (y.n.).

11- *Cizye*: Eski zamanlarda Müslüman olmayan tebaadan alınan vergi. (y.n.).

12- Burada bizim '*Allah*' diye karşıladığımız söz Fransızca özgün metinde de aynen '*Allah*' biçiminde verilmekle beraber metnin İngilizce çevirisinde '*Lord*' sözü geçiyor. Yine bizim '*Rabb*' diye çevirdiğimiz sözler özgün Fransızca metinde '*Seigneur*' diye yazılmış İngilizcesindeyse yine '*Lord*' olarak verilmişlerdir. Paragrafın sonundaki '*Tanrı*' sözü Fransızca olarak '*Dieu*' iken İngilizcesinde 'God' biçiminde verilmiştir. (y.n.).

13- Bkz., Murteza Mutahhari, *Âşinây Bâ Kurân, Cihâd Ahlâk-i Cinsî* (Kurân'ı Cinsel Ahlaka Karşı Cihat Olarak Anlamak), Tahran, Sadrâ, tarihsiz..

14- '*Tehâcum*'Arapçadaki '*hucûm*' kökünden gelip birlikte birden saldırma, her taraftan koşup toplanma, üşüşme, toplaşma anlamlarına gelir. '*Ferheng*' ise Farsçadır ve bilim, bilgi hüner, marifet, malumat anlamlarına geldiği gibi Arapçada '*Kâmûs*' Osmanlıca-Türkçede '*Lugat*' denilen sözlük kitabı manasına da gelir. Bu durumda '*ferhengi*' sözel, sözlüksel anlamının yanı sıra '*kültürel*'.ve '*edebî*' olana da işaret etmiş oluyor. (y.n.).

15- Yunanca kökenli olan '*Exodus*' göç ve hicret manasına gelir ve o anlamıyla Latinceye de girmiştir. Tarihte bilinen en eski dinsel göçlerden birine de işaret eder: İsrail oğullarının Mısır'dan muhacereti. Eski Ahit'teki bu göçü anlatan 2. bölüm (kitap) '*Exodus*' başlığını taşır ve söz konusu İsrail oğullarının Mısır'dan hicretini anlatır. (y.n.).

16- Fransa için, bakınız Farhad Khosrokhavar [Ferhad Husruhavar], *L'Islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997; Nancy Venel, *Musulmans et citoyens, appropriations, usages et agencements des appartenances chez de jeunes Français d'origine maghrébine,* Tez çalışması, Université de Lille-III, 2002. Venel, doğru olarak, toplumla bir bütün olarak düşmanca bir ilişkiye neden olmasa da, ulusal sadakatin artık bu yeni vatandaşların kimlikleri için merkezi olmadığını vurgular.

17- '*Râşidûn*' sözü '*râşidîn*' sözüyle aynı anlamdadır ki ikisinin kaynağı '*ruşd*' köküdür. İkisi de: *akıllılar; doğru yolu bulanlar, hak yolunu kabul etmiş olan-*

lar anlamındadır.'*hulefâ-i râşidîn*' ifadesi de Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali'yi dile getirir.(y.n.).

18- Bkz., Yann Richard, *L'Islam chiite*, Paris: Fayard, 1991.

19- Şiilerin itikadına göre Mehdi, gizlemiştir, *gizlenen*, gaybete çekilen, gaib olan, *Sahib u'z-Zemân* zamanın sahibi, beklenen lider (*İmam-ı Muntazar*), zamanın kaydı (*Kayd-i Zemân*) gibi sıfatlarla anılır Oniki İmam'ın 12.'si olarak kabul edilir. Muhammed el-Mehdi'nin Hüseyin'in şahadetinden iki yüz yıl sonra kaybolduğuna ve gelecekte ortaya çıkıp dünyayı kötülük ve zulümden kurtaracağına inanılır. (y.n.).

20- Bu modernleştirici meâlin sistemli bir dökümü için, bakınız Ali Şeriati, *İntizâr, Mezheb-i İ'tirâz* (Bekleyiş; İtiraz Mezhebi -Dini-) in Hoseyn vres é Adam ('Adam's heir Hosain), Teheran: Qalam, aban 1361 (1982–83), ikinci basım. / [*Eschatologie*: Dünyanın ve insanın en son kaderine ilişkin öğretiler. Yunanca '*son şeyler*' anlamına gelen '*eschata*' sözünden türetilmiştir. Farklı nebevî (peygamberî) dinlerde hesap günü ve dünyanın sonundan (Kıyamet'ten) sonraki dünyanın yeni bir durumunun öğretisi; Mesîhî Krallık (Yahudilikte), Tanrı'nın Krallığı (Hıristiyanlıkta) veya Cennet (İslamda) –Hıristiyan ilahiyatına göre *eschatologie* yaradılışın *tümünün* ve *her bir parçasının tam bir sonunu* işaret eder (ölülerin dirilişi, Kıyamet veya Mahşer) (y.n.)]

21- Bu yorumların birçoğunun bir izahatı için, bakınız Bahş Ali Kanberi, *Felsefi yi 'Aşura ez Didgâh-i Endişmendân-i Muselmân* (Müslüman Düşünürlerde Aşure Felsefesi), Defter Berrîs-i Hâyy-i İslâmî, Tahran, 1379 (1991–92).

22- 1990'lardan itibaren İran'da şahadet gitgide marjinal hale geldi ve onun marjinalize edilmesi, yirmi yıl önceki ebeveynlerinin kuşağından farklı olarak şahadete yönelmeyen yeni kuşak tarafından 'öldürme-sevinci'nin ve İranlı muhafazakârların baskıcı ideolojilerinin reddi biçimini aldı.

23- Özgün Fransızca metinde '*Interpretations du martyre de Hossein*' başlığını taşıyan bu alt bölüm eserin İngilizce çevirisinde yoktur. Bu bölümü Fransızcasmdan Galatasaray Üniversitesi İİBF öğrencisi Ahmet Arslan çevirmiştir. (y.n.)

24- İbn Haldun'un kullandığı bu kavram "dayanışma ruhu" olarak çevrilebilir. Ona göre asabiya başlangıçta kan birliğine dayanırken sonradan dışardan katılımlara açık hale gelmiştir. (ç.n.)

25- *Şevket*: Büyüklük, heybet (azamet, celal). Sultan, padişah gibi büyük hükümdarlar için kullanılırdı. (y.n.)

26- Bkz., Tevfik Ebu Alam, *Ebu eş-Şuhedâ' el-Huseyn ibn 'Alî*, Maktab ul-Ahrâm et-Ticâriyya, Kahire, 1974.

27- Bkz., Celal ed-Dini Humai, *Esrâr u Âsâr-i Vâki'î yi Kerbelâ* (Kerbela Olaylarının Gizleri ve İzleri), Dehhuda Yay., 1355 (1976 – 77), Tahran.

28- Bkz., Hâlid Muhammed Hâlid, *Ferzendân-i Peyâmber der Kerbelâ* (Kerbela'da Peygamber'in Oğulları), Farsçaya çeviri, Ibn Sinâ Yay., Tahran, 1347 [1968 – 1969].

29- Bkz., Murteza Mutahhari, *Şehîd* (*Şehit*), Sadrâ Yay., Kum, tarihsiz.

30- Bu söz Arapça '*hubb*' (sevgi) kökünden gelip İslam mistitizminde Allah'ı ifade etmek için, '*sevgili*', '*sevilen*' anlamında kullanılır. Hz. Muhammed anlamına gelen '*Mahbûb-i Hudâ*' (Allah'ın sevgilisi) sıfatı da Farisilerin kullandığı bir ifadedir.(y.n.)

31- Bkz., Seyyid Ali Farahi, *Ber Resi ve Tahkîk Pirâmûn-i Nehzat-i Huseynî* (Hüseynî Hareket Üzerine Bir Çalışma ve Araştırma), Defter Neşr Ferheng İslâmî, Tahran, 1370 (1991 – 1992).

32- Bkz., Seyyid Muhsin Emin, *Sire-yi Ma'sumân* (Masumların Ruhu), Farsçaya çeviri, Surûş Yay., Tahran, 1373 (1994 – 1995)

33- Bkz.,Seyyid Huin Ca'fer-i Hendi, *Teşeyyû' der Mesîr-i Târîh* (Şiiliğin Tarihsel Gelişimi), Farsçaya çeviri, Defter Neşr Ferheng İslâmî, Tahran, 1359 (1980 – 1981).

34- Bkz., Abdallah el-Ayali, *Bahş 'Alî Kanberî*'de, *op. cit.*

35- Bkz., *Kiyâm-i 'Aşûrâ der Kelâm u Peyâm-i İmâm Humeynî* (İmam Humeyni'nin Aşure Hareketi Üzerine Sözleri), Defter-i Neşr-i Âsâr-i İmâm, Kum, 1375 (1996 – 1997).

36- Genel olarak Batı dillerinde '*suikastçı*' anlamına gelen '*assasin*' sözü Arapça kökenlidir ve Batı dillerine Fransızca ve İtalyanca üzerinden ve muhtemelen 12. ve 13. yüzyıllarda Doğu'da haçlı seferlerine katılmış şövalyelerin bizzat yaşadıklarından ve kulaktan duydukları üzerinden girmiştir. Kelimenin doğru şekli '*haşşâşîn*' biçimindedir ve onun da kökü '*haşîş*' ve '*haşşâş*' sözlerine dayanır. 'Haşiş' sözünün birinci anlamı *kuru ot*, ikinci anlamı ise *esrâr* denilen *hint keneviri yaprağıdır*. 'Haşşaş' ise esrar veya esrar gibi uyuşturucuları kullanan kişiye deniyor. 'Haşşâşîn' onun çoğul biçimidir. Hasan Sabah öncülüğünde kurulan suikastçı gizli tarikat da bu isimle anılır. (y.n.)

37- Bkz. Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1967.

38- *Binyılcılık* (Lat. '*millennium*': binyıl): Kıyametten önce İsa'nın Binyıllık Kralhğı'nm barış ve selametin hüküm süreceği farz olunan bin yıllık bir devrenin beklendiği (yun. '*Chiliasm*') öğretisinin bir diğer adı. (y.n.)

39- Modern öncesi çağda İslam'ın hizipçi ve mezhepçi biçimleri için, bakınız Henri *Laoust*, *Les Schismes dans l'islam*, Paris: Payot, 1965.

40- Bkz. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (eds), *Les Voiles d'Allah*, Paris: Fayard, 1996.

41- Öte taraftan, binyılcı (mutluluk çağına inanan) Solar Temple (Güneş Tapınağı) ya da Aum gibi İslami olmayan modern tarikatlarda 'yenidünya' idealini buluruz.

42- Bkz., Laoust, *Les Schismes.*

43- Bkz., Patrick Michel, *Politique et religion, la grande mutation,* Paris: XXX, 1994; Olivier Roy, *L'Echec de l'islam politique,* Paris: Seuil, 1992.

44- *Kufr* (küfür): Tanrıya inanmama ya da ona ortak koşma. (y.n.)

45- Bkz., S.V.R. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism,* Oxford: Oxford University Press, 1996.

46- Bkz., Kepel, *The Prophet and the Pharaoh.*

47- Bkz., Olivier Carré, *l'Utopie islamique dans l'Orient arabe,* Paris: Presse de la FNSP, 1991.

48- Bkz., Olivier Carré, *l'islamlaique on le retour de la grande tradition,* Paris: Armand Colin, 1993.

49- Bkz., Mevdudi [Mawdudi], *Ma'âlim fi't-Tarîk,* (Yol İşaretleri) 1964. İngilizce tercümesi: *Milestones,* Delhi: Merkezi Muktada İslami, 1981.

50- Bkz., Mevdudi [Mawdudi], 'Revolutions are Never Brought About by Cowards or the Imbecilic', in Adam Parfrey (ed.), *Extreme Islam,* Los Angeles: Feral House, 2001.

51- [*Kaçarlar*: Liderleri bir Türkmen boyu olan Kaçarlar'dan gelen Muhammed Ağa tarafından kurulup Tahran'ı başkent yapan ve 1794 – 1925 yılları arasında hüküm sürmüş bir İran hanedanlığı. (y.n.)] // Bkz., Saïd Amir Arjomand [Said Emir Ercumend], *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Social Change in Shiite Iran from the Beginning to 1890,* Chicago: Chicago University Press, 1984.

52- Bkz., Abdulazziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam: the Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence,* New York: Oxford University Press, 1988.

53- Bkz., Humeyni'nin 'Casusların Yuvası' hakkındaki söylevi (Tahran, 17 Kasım 1979).

54- Mani (Manes, Manichaeus): *Mani dininin* kurucusu, Mardinu (Mardin / Babil) 14. 4. 216, Gundişapur 26. 2. 277, kendini bir dünya dininin en son ve en büyük peygamberi ve kurucusu olarak anladı; *Zerdüştî* rahipler tarafından ısrarla suçlanıp kovuşturuldu ve yargılandı, cezaevinde öldü. (y.n.)

55- Humeyni (Khomeini), *Kayhan,* 7 Kasım 1979.

56- Arapça *mustad'af* sözünün, çoğulu *mustad'ifîn* biçimindedir: zayıf görenler; güçsüzler; zulmedilenler, ezilenler. Geldiği kök: *da'af*; zayıflık, kuvvetsizlik. *Da'îf* sözü de aynı köktendir ve onunla eşanlamlıdır. –Arapça *'kibr'* (kibir) sözünden gelen *mustakbir* (kibirli) *'mustakbirîn'* sözü de kibirlenenler, kendini büyük görenler, büyüklenenler ve oradan hareketle de *zulmedenler, ezenler* anlamına geliyor.(y.n.)

57- Bkz., Roy, *L'Echec de l'islam politique.*

58- Bu eğilimi temsil eden bir örnek için, bakınız Gilles Kepel ve Yann Richard, *Intellectuels et militants de l'islam contemporain,* Paris: Seuil, 1990.

59- *Azhar dans l'Egypte contemporaine,* Paris: Presses de Sciences-Po, 1996.

60- *Tâgût*: 1. Kayıptan haber veren, büyücü. 2.Şeytan 3. İslam'dan önce Mekke'deki *Lât* ve *Uzzâ* putları. // *Les gauchistes*: Fransızcada '*solcular*' anlamına gelen bu söz 70'li yıllarda Fransa'da parlamento-dışı sola veya '*devrimci*' veya '*aşırı*' diye de nitelenen sol için kullanılmış bir ifadedir. FKP kendi dışındaki solu bu ifadeyle nitelemiş ve zamanın TKP'si de bu terimi '*goşist*' veya '*goşistler*' biçiminde ithal ederek kendi dışındaki radikal Türk solunu genel olarak bu ifadeyle nitelemiştir. (y.n.)

61- Arapça bu ifade, '*şeriatın emirlerine uygun emir ve yasaklarına göre yaptırmama*' anlamına gelir. (y.n.)

62- Zaghad, *Gardiens de l'islam*, sayfa 337 ve kitapta çeşitli yerlerde.

63- *Bâtınî*: İçrek, dâhili, sır ve hakikatle ilgili. Zıt anlamlısı 'zâhirî'. Ayrıca Kuran'da yer alan kelime ve hükümlerin bildik anlamlarından başka mecazî, gizli anlamlarının olduğunu ileri süren görüş. (y.n.)

64- Bkz., Salih-i Necef Abadi'nin *Çeşme-i Nûr* ('Source of Light')daki makalesine, Defter Neşr Asâr İmâm, Tahran, 1374 (1982–83), sayfa 187 ve kitapta çeşitli yerlerde.

65- Bkz., Ali Şeriati, 'Şahâdet' in *Huseyn, Vâris-i Âdem* (Husain, Adam's Heir), *Toplu Eserler*, cilt XIX,: Kalem, Tahran, 1361 (1982–83), sayfa 187 ve kitapta çeşitli yerlerde.

66- Bkz., Şeyh Abbas Kumi, *Muntahi el-âmal*, vol. 1, Kum: Hicret, 1365 (1986–87).

67- Bkz., Eric Butel, *Le Martyre dans les mémoires de guerre iraniens, guerre Iran-Iraq, 1980–1988*,: INALCO Paris, 2000 (tez çalışması), ve Farhad Khosrokhavar, *L'Islamisme et la mort, le martyr révolutionnaire en Iran*, L'Harmattan, 1995.

68- Bkz., Şeriati, *Huseyn: Vâris-i Âdem* (Husain: Adam's Heir).

69- Besîc: *Gönüllü*. İran Devrimisırasında ortaya çıkan ve çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu yarı askeri bir örgütlenme. (y.n.)

70- Şiilik anlamına gelen '*teşeyyu*' Arapçada '*Komünizm*' anlamına gelen '*aş-Şuyû'iyye*' sözüyle etimolojik bir ortaklık taşımaktadır. (y.n.)

71- Bkz., Şeriati, 'Şahâdet'.

72- Şeriati, 'Şahâdet', sayfa 217.

73- Şeriati, 'Şahâdet'.

74- Şeriati, 'Şahâdet', sayfa 189.

75- Şeriati, 'Şahâdet', sayfa 195.

76- Arapçada '*bey*' '*satmak*' veya '*satış*'anlamına gelir. Buradan türetilmiş '*bey'a*' sözü ise, '*vergi*' anlamına gelir. (y.n.)

77- Şeriati, 'Şahâdet', sayfa 155.

78- Şeriati, 'Şahâdet'.

79- Genel olarak İslam dünyasında sadece dinsel öğretiler için değil dinsel olmayan siyasi ve felsefi '*öğreti*'ler için de Arapça kökenli '*mezheb*' sözü kullanılır. Ancak İran ve Farsça ve lehçelerinin konuşulduğu ülke ve bölgeler-

de *'mezheb'* sözünün yanı sıra *'mekteb'* sözü sıkça kullanılmıştır. Osmanlı döneminde de benzer bir durum söz konusudur. (y.n.)

80- Devrimci harekette yer almış nüfusun diğer zümrelerinin farklı talepleri ve amaçları vardı, bunların arasında topraklarından sürgün edilmiş köylüler, esnafla ve din adamlarıyla bağları olan geleneksel zümreler, din adamlarının radikalleşmiş hizipleri ve bazı yönlerden kentsel bölgelerdeki modernize olmuş ve yıkıma uğramış gençliğinkine benzer emelleri olan aşırı solcu gruplar vardı. Bakınız Farhad Khosrokhavar, *L'Utopie sacrifiée, sociologie de la revolution iranienne,* Paris: Presses de FNSP, 1993.

81- *Nepotizm*: Latince *'yeğen'* veya *'torun'* anlamlarına gelen *'nepos'* sözünden; yozlaşma, (yeğenlerini, torunlarını, kuzenlerini vs.) kayırma. *Nepotizm*, tarihsel olarak, papalığın 15. yüzyılın ortalarından 16. yüzyılın başlarına kadar süren yozlaşmasına işaret eder. Yakınlarını entrikalı bir şekilde kayırmakla *Renaissence Papaları* diye de nitelenen dönemin papaları bu yozlaşmada önemli bir rol oynamışlardı. (y.n.)

82- [Metnin Fransızca orijinalinde yazarın Fransızcaya katkı olarak icat ettiği kelime *'la martyropathie'* biçimindedir ve İngilizceye de *'martyropathy'* biçiminde çevrilmiştir. Yine yazarın bu icat ettiğine dayanarak türettiği ikinci bir kelime olan *'martyropath'* sözünü Arapça kökenli *'illet'* sözünden türetilmiş olan Buradaki *'şahadet-malulleri'* ifadesindeki *'malul'* sözünü *'şahadet'* sözüyle *'şahadet-malulü'* biçiminde birleştirerek karşıladık. *'İllet'* sözünün *'marazî'* veya *'patolojik'* anlamını ön planda tutarak böyle yaptık. (y.n.)] // Bakınız Khosrokhavar, *L'Islamisme et la mort,* Paris, L'Harmalton, 1995.

83- Anderson ulusları 'hayalî cemaatler' olarak tanımlar. El-Kaide'de olduğu gibi, bir milletin siyasi imkânlarıyla sınırlanmamış olan efsaneleştirilmiş cemaatler de var olabilir. Bakınız Benedict Anderson, *Imagined Communities,* London and New York: Verso, 1991.

84- Bkz., Kutb, *Fî Zilâl el-Kur'ân,* Kahire, 1952 – 56 ve *Ma'âlim fi't-Tarik* üzerine özet, 1964. Ali Rahnema (ed.), *Pioneers of Islamic* Revivalism'da Özellikle Bakınız Charles Tripp, 'Sayyid Qutb: The Political Vision', Zed Books, London, 1994.

85- Bkz., Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme,* Seuil, Paris, 1983.

86- Bkz., Olivier Carré, *Mytique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frèrs musulman radical,* PNSP and Cerf, Paris, 1984; S. Qotb (sic), *Social Justice in Islam,* American Council of Learned Societies, New York: Octagon Books, 1970; Charles Tripp, 'Sayyid Qutb' [Seyyid Kutb].

87- Bkz., Claude Lefort, *L'Invention démocratique,* Seuil, Paris, 1981, *Democracy and Political Theory,* tercüme. David Macey, Polity, Cambridge, 1986.

88- Bkz., Amir Nipkey, *Politique et Religion en Iran contemporain,* L'Harmattan, Paris, 2001.

89- Bkz., Ali Rabnema, *An Islamic Utopia: A Political Biography of Ali Shariati*, London and New York: I.B. Tauris, 1998.
90- Bkz., Friedrich Nietzsche, *On The Genealogy of Morals*, (Ahlakın Soykütüğü Üzerine) tercüme. Douglas Smith, Oxford: Oxford World's Classics, 1998, Third Essay # 14; Max Scheler, *Ressentiment*, tercüme. William W. Holdein, New York: Free Press of Glencoe, 1961.
91- Kant, ahlak kurallarının, başka şeyleri sonuca götüren araçlar haline getirmemesi gerektiğini ispatlar. Bu yüzden Max Scheler tarafından gözden geçirilip güncelleştirilmiş Nietzsche terimleriyle kendiliğindenlikten bahsederken, tepkeselliğin reddindense, hislerin oluşum yollarından, kişinin kendiyle, diğerleriyle ve dünyayla ilişkisinden söz ediyoruz.
92- Bu konu Farhad Khosrokhavar'ın *L'Instance du sacré*, Cerf, Paris, 2001 eserinde çok detaylıca ele alınmıştır.

93- Bkz., Samuel Huntington, 'The Clash of Civilizations?', *Foreign Affairs*, 72, no. 3, 1993. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992.
94- Gazze'li şehit Enver Sukar babasına şöyle yazmıştı: 'Lütfen yaptığım tüm hataları ve tartışmalarımızı unut. Sen eğitimli bir adamsın ve şehitlerin ailelerinin iyiliği için, onların Cennet'e gitmelerini garantilemek için hareket ettiklerini bilirsin.' Karısına da şunu yazdı: 'Yaptığım yanlışları affet. Umarım ki Tanrı sana çocuk verecektir.' Bakınız Agnes Pavlowsky, *Hamas ou miroir des frustrations palestiniennes*, l'Harmattan, Paris, 2000.
95- Bkz., Kepel, *The Prophet and the Pharaoh, op. cit.*
96- [*ad nauseam* biçimindeki bu Latince ifade Fransızca metinde eğik yazıyla vurgulanmıştır. (y.n.)] // Bkz., Farhad Khosrokhavar, *L'Islamisme et la mort, op. cit.*
97- "Le Dernier soir" avant le 11 septembre', *Le Monde*, 2 Ekim 2001.
98- *Convert* (İng.): Mezhep veya din değiştirmeye, başka bir inanç edinmeye veya başka bir dine geçmeye işaret eden bu söz *'hidayete erme'*yi de dile getirir. Fransızcaya da İngilizceden geçen bu kelime Almancada da *'konvertieren'* biçimindeki bir fiil olarak vardır. (y.n.)

2. bölüm

1- İstatistiklere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. İran'ın kaybının 500,000 ölü (125,000 asker, geri kalan ölüler Pasdaran ve Besîc gönüllüleriydi) ve yüz binin üzerinde yaralı olduğu tahmin ediliyor. Bkz., Mehdi Amani, *Les Effets démographiques de la guerre Iran-Irak sur la population iranienne*, Paris: Institut National d'Études Démographiques, Ağustos 1992. Rakamlar sonradan azaltıldı. Şimdilerde İran tarafında 300,000 kadar kazazede (şehit, ölü, yaralı) olduğu tahmin ediliyor.

2- Detaylı bir açıklama için bakınız Farhad Khosrokhavar, *L'Antropologie de la révolution iranienne; L'Islamisme et la mort* Paris: L'Harmatan, 1995; *l'Utopie sacrifiée,* Paris: Presses de la FNSP, ayrıca bakınız Jean-Pierre Digard, Bernard Hourcade and Yann Richard, *L'Iran au Xxe siècle,* Paris: Fayard, 1996.

3- Tâléghâni, Humeyni, Banistar ve Mutahari gibi başka figürler, nüfusun başka katmanları için önemli bir rol oynadılar fakat Şeriati, kentli gençler üzerinde çok daha fazla etkiye sahipti. Bu yazarlardan seçilmiş metinler için bakınız Mahmud Taleqani, Mortéza Mutahhari ve Ali Shariati, *Jihad and Shahâdat: Struggle and Martyrdom in Islam,* University of Texas, Institute for Research and Islamic Studies, 1986.

4- Bkz., Mary Hegland, 'Two Images of Husain: accommodation and revolution in an Iranian village', in N.R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran,* London: Yale University Press, 1983; Paul Vieille and Farhad Khosrokhavar, *Le Discourse populaire de la revolution iranienne,* Paris: Contemporainété, 1990 (iki cilt).

5- Bkz., Ali Shariati, *Historie et destinée: texts choisis,* Paris: Sindbad, 1982.

6- Bu özellikle Hamid Algar'ın yazdıkları için doğru. Bakınız *Religion and State in Iran, 1785–1906,* Berkeley: University of California Press, 1966; *The Islamic Revolution in Iran,* London: Open Press, Muslim Institute, 1980.

7- Bu, protesto hareketlerinin ortaya çıkmasını engellemedi. Bununla birlikte bu hareketler genellikle yerel meselelerin ifade edilmesi şeklindeydiler ve birkaçı rejimi sorgulamada başarılı oldu. Krizler, iki hükümdar arasındaki hükümdarsız devrelerde ya da kral öldüğünde krallık hakkı iddia eden çeşitli kişilerin mücadelesi sırasında ortaya çıktı.

8- On sekizinci yüzyılda Nader Şah'ın hükümdarlık dönemi hariç. Şiiliğin Sünniliğin beşinci mezhebi olduğuna dair resmi kararname çıkarmaya hazırdı. Sonuç olarak, Şii Ulema İran'ı terkedip Irak'a gitti.

9- On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar Şii 'hiyerarşisindeki hâkim sınıflar' ve politik güç arasındaki ilişkiler için bakınız Saïd Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890,* The University of Chicago Pres, Chicago, 1984. Pehlevi dönemi için bakınız Chakroukh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran,* SUNY Pres, Albany, 1980.

10- Entelektüellerden (İranlı Yazarlar Birliği, *Kânûn-i Nevisendegân-i Irân),* avukatlardan (Avukatlar Birliği, *Kânûn-i Vukelâ),* İnsan Hakları Cemaat'i *(Cem'iyyet-i Hukûk-i Beşer)* ya da Üniversite Öğretim Üyeleri Ulusal Birliği (s^azémâné mellié d^aneshgâiâne irân) gibi özerk kurumlardan müteşekkil pek çok orta sınıf grubu emperyal despotizme karşı harekete geçilmesinde tabii ki temel bir rol oynadılar. Eylemlerinin doruk noktası Ekim 1977'de Tahran'daki Goethe Enstitüsü'nde On Gece Boyunca Şiir dinletisi sırasında, entelektüellerin ve şairlerin baskıyı ve emperyal rejimi kınamalarıydı. Fakat

bu gruplar başlamasına yardım ettikleri devrimci süreçte en iyi ihtimalle azınlıktaydılar. Onların kırılganlıkları ve bir bütün olarak toplumdan destek görmemeleri, Şah rejimine karşı düzenlenen ilk sokak gösterilerinde ortaya çıkmıştı. Devrim'in ilk dönemlerinde entelektüellerin oynadığı rol için bakınız Nezir Pekdema, *Deh Şub'-i Şi'ir, Bâ Res-i ve Arzyâbiyi Yek Tecrube* (Ten Nights of Poetry: Analysis and Evaluation of an Experiment) Paris, 26 Şubat 1988.

11- Bkz., Homa Katouzian, *Political Economy of Modern Iran, 1926–1979,* New York: University Pres, New York, 1980; Robert E. Looney, *Economic Origins of the Iranian Revolution,* Pergamon Pres, New York, 1982; Mahommad H. Malek, *The Political Economy of Iran under the Shah,* Croom Helm, London, 1986; Eric Hoogland, *Land and Revolution in Iran,* University of Texas Press, Austin, 1982.

12- İran toplumunun az çok geleneksel katmanları arasındaki ittifakın bu boyutu için bakınız Ahmad Ashraf [Ahmed Eşref], 'Bazaar-Mosque Alliance: the Social Basis of Revolts and Revolutions', *International Journal of Politics, Culture and Society* I (4), 1988.

13- Devrimci hareketin bu boyutu hakkında bakınız Vieille ve Khosrokhavar, *Le Discours populaire de la revolution iranienne.*

14- Bkz., Mehdi Bezirgan, *İnkilâb-i İrân De Du Harekât* (The Iranian Revolution in Two Movements) Devrimden kısa süre sonra, özellikle Humeyni ve Hizbullah devrimci devletin kontrolünü ellerine geçirdiklerinde, durumun nasıl tersine döndüğüne dair analizlerini içerir. Ayrıca bakınız Abolhassan Banisadr, *L'Espérance trahie,* Paris: Papyrus, 1982.

15- Bütün bu sorunlar için bakınız Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and rhe Islamic Revolution,* London: I.B. Tauris, 1985:; Ali Rahnema and Farhad Nomani, *The Secular Miracle,* Zed Boks, London, 1990; Khosrokhavar, *L'Utopie sacrifiée,* Keddie, *Religion and Politics in Iran.*

16- Tam tabir *besîce ârteşe bist milyûni* idi, yani 'yirmi milyonluk bir ordunun seferberliği', bir başka deyişle devrimci hükümeti korumak üzere askere çağrılan hemen hemen tüm genç erkeklerin seferberliği.

17- Irak'la olan savaş sırasında iki ordu sınıfı vardı: İran İslami Cumhuriyeti'nin ordusu ve Pasdaran ordusu; Besîc, Pasdaran'ın özerk bir bölümüydü.

18- Bkz., Khosrokhavar, *L'Islamisme et la mort;* Vieille, 'L'Institution chiite, la religiosité populaire, le martyre et la revolution,' *Peuples méditerranéens* 16, 1981; H.G. Kipperberg, 'Jeder Tag Ashura, jeds Grab Kerbala: Zur ritualisierung des Srtassenkämpf im Iran' in Kurt Greussig (ed.), *Religion und Politik im Iran,* Frankfurt am main, 1981.

19- Aşırı solcu örgütler (Halkın Mücahitleri ve daha az oranda, seküler aşırı sol ve Marksist sol) rejimle Haziran 1981'deki açık kopuşlarının ardından marjinalize edildiler. Kralcılara gelince, onların kaderi Devrimin ilk aylarında, ordu tasfiye edildiğinde belirlenmişti. Liderleri Devrimden bile once

yurtdışına kaçtılar. Orta sınıf politik örgütler (Bezirgan'ın Nehzat-i âzâdi, Cebhey-i Millî, the National Mossadeghst Front (Milli Musaddık Cephesi)) zayıflatıldılar. Şah'ın baskısı onları marjinal bir pozisyona zorlamıştı ve Devrim sırasında da bu durumdan kurtulamadılar.

20- Besîc'in dört yüz bin civarında üyesi vardı ve Pasdaran'ın da aynı şekilde. Geleneksel ordu da hemen hemen aynı sayıdaydı. Birlikte, İran'a karşı verilen savaşta İslami Cumhuriyet ordusunun sınıflarını oluşturdular.

21- Bkz., Khosrokhavar, 'Le Pur et l'impur', *Peuples méditerranéens*, 50, 1990; 'Chiisme mortifière: les nouveaux combattants de la foi', *L'Homme et la societé*, 107-8, 1993; 'Le Martyre révolutionnaire en Iran', *Social Compass* vol. 43, no. 1, Mart 1996.

22- Onlara beş ile sekiz bin tuman arası bir para ödeniyordu. Birkaç farklı döviz kurunun kullanıldığı bir ekonomide, euro karşılığını tam olarak hesap etmek imkânsızdır. Tahmini olarak bunun savaş sırasında ortalama bir devlet memurunun aylık maaşına denk geldiğini söyleyebiliriz.

23- Şehitler Vakfı Besîc'in ve savaşı finanse eden tüm organizasyonların mali destek direklerinden biriydi. Emrindeki mali kaynaklar onu ekonomik olarak azametli yaptı. Emrinde 5'i endüstride, 11'i hayvancılıkta ve tarımda, 14'ü bina ve yol inşaatında ve 26'sı da finansal şirketler olmak üzere 50 firma vardı. Ekonomi kolu, Vakfa 12 milyar rial kazandırdı (resmi döviz kuruyla bir milyar frankın biraz üzerinde). Finansal kolu, on iki milyar rial değerinde tıbbi malzeme, dişçi muayenehanesi, laboratuvarlar, ısıtma gereçleri ve Mack kamyonları için ve Japon arabaları için yedek parça dağıttı. Bakınız *Ittilâ'ât*, 20 Aralık 1365 (1987).

24- Bkz., Bernard Hourcade, '*Vaqf* et modernité en Iran: les agro-business de l'Astân-e quods de Mashad', in Yann Richard (ed.), *Entre l'Iran et l'Occident*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1989.

25- Bir işçi ailesinin oğlu Komite'ye katılırken, ondan iki ya da üç yaş büyük kızları Mücahitlere katıldı. Devrim sırasında benzeri birçok örnek gözlemlenebilirdi.

26- Bkz., Vieille, *Féodalité et Etat en Iran*, Anthropos, Paris, 1975.

27- Bu, devrimci harekette yer alan gençler için, devrimci hareketin gelenekçi ya da yeni-gelenekçi olduğu tezinden şüphe duymamıza neden olur. Özellikle bakınız Saïd Amir Arjomand, *The Turban for the Crown, The Islamic Revolution in Iran*, New York: PBUN, 1988. Arjomand'a göre, İslami Devrim yeni-gelenekçi bir hareketti: Pehlevi'nin modernizasyonuna tepki veren radikalleşmiş geleneksel aktörler (din adamları ve onlarla ilişkili gruplar, ticari burjuvazi ve diğer geleneksel kentli gruplar) tarafından yönetiliyordu çünkü o, onların yaşam biçimlerine bir tehdit oluşturuyordu.

28- Bkz., Farhad Khosrokhavar, 'Le Quasi-individu: de la néo-communauté à la nécro- communauté', François Dubet ve Michel Wieviorka (eds.) içinde, *Penser le sujet: autour d'Alain Touraine*, Fayard, Paris, 1995 (Colloque de Cérisy).

29- Küçük bir şehrin vaka çalışması ve onun Komitesinin devletin baskıcı aygıtına dönüşümü için bakınız Farhad Khosrokhavar, 'Le Comité dans la révolution iranienne: le cas d'une ville moyenne, Hamadan,' *Peuples méditerranéens* 9, 1979.

30- Bkz., Ian Brown, *Khomeini's Forgotten Sons: the Story of Iran's Boy Soldiers,* London: Grey Seal Books, 1990; Werner Schmucher, 'Iranische Märtryrtestamente', *Die Welt des Islams* 27, no. 4, 1987; Farhad Khosrokhavar, 'Bassidhe, auxiliaries juveniles de la révolution iranienne', *Culture & Conflicts,* 18, 1995.

31- Bunların içinde ucuz apartman daireleri, Suriye ve Libya'ya seyahatler vardı, oralarda olanların fiyatının onlara piyasadakinin birkaç katı değerde olan dolarla para ödeniyordu. Savaşta yapay olarak yüksek tutulduğunu bildirmemiz gerekir fakat sadece dikkatle seçilmiş resmi görevliler ona ulaşabildiler. Sonuç olarak kısa zamanda zengin oldular. Başkaları doları serbest piyasada almak zorundaydılar. Savaşın sonunda dolar Devrim'den önceki değerinin yirmi katı değer kazanmıştı.

32- Bkz., Hourcade, '*Vacf* et modernité en Iran'.

33- Hastalıklı yeni-mistisizm hakkındaki bölüm için aşağıya bakınız.

34- Besîc'lerin vasiyetnameleri bu düşüncelerle doludur. Savaş boyunca basının, Besîc'in ve ona bağlı kurumların birçok yayınının aktif desteğiyle, yayınlandılar fakat dile getirdikleri ümitsizliklerinin derinliği gerçektir ve gözlemlenebilirdi. Bakınız Khosrokhavar, *L'Islamisme et la mort,* Eric Butel, *Le Martyre révolutionnaire: strategies et discours néo-communitaires de la jeunesse populaire iranienned,* DEA INACLO-EHESS, 1995; Alain Chaouli, *Un Groupe minoritaire d'adolescents révolutionnaries iraniens,* memoire, EHESS, 1996.

35- Dolayısıyla şehitlerin yaşamına ilişkin birçok hikâyede ve onların yazdığı birçok öyküde, cephede onlara hayalî bir yaşlı adam görünür. Bu ya o zamanki İmam ya da onun temsilcisi olan Humeyni olabilirdi. Örnekler için bakınız Khosrokhavar, *L'Islamisme et la mort* ve Butel, *Le Martyre révolutionnaire.*

36- Üçüncü Şii İmam olan İmam Hüseyin, Şehitlerin Mükemmel örneği ya da Prensidir. Bakınız Mahmoud Ayoub [Mahmud Eyyub], *Redemptive Suffering in Islam,* Mouton, The Hague, 1978; Jean Calmard, 'Le Patronage des ta'zieh: Eléments pour une etude golbale', in Peter J. Chelkowski (ed.), içinde, *Ta'zieh, Ritual and Drama in Iran,* New York University Pres, New York, 1979; George Thaiss, 'Religious symbolism and social change: the drama of Husain', in Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis,* Los Angeles: University of California Press, 1972.

37- Islami hareketlerin başarısızlığının karşılaştırmalı bir analizi için bakınız Olivier Roy, *L'Echec de l'islam politique,* Seuil, Paris, 1992.

38- Bu kavram eserin Fransızca baskısında burada '*promiscuité*' sözü dizgi hatası olarak aynı anlama gelmeyen '*proximité*' biçiminde yanlış dizilmiştir. (y.n.)

39- Bakınız Fatima Mernissi, *Le Harem politique: Le Prophète et les femmes*, Paris: XXX, 1987.

40- Medyaya haber olan birçok durumdan biri Arâk'tan gelmiş fakat Tahran'ın varoşlarında bir nesildir yaşamakta olan bir aile ile ilgiliydi. Beş oğullarından ikisi şehit olarak öldüler, üçü de cephede ciddi şekilde yaralanmışlardı. Birisinin omuzu kırılmıştı, bir diğerinin de kendisini yaşam boyu felçli bırakacak şekilde omurgası kırılmıştı. Üçüncüsünün iki bacağı da kesilmişti. Babaları cepheye gitmek için 1987 yılında gönüllü oldu. Gazeteler benzer hikâyelerle dolu. Örnek için bakınız *Risalât*, 28 Ocak 1987, sayfa 1, 2, aynı aileden oğulların şehit olarak nasıl öldüklerine dair bir izahat (birisi kayıp olarak kayıtlara geçti).

41- Şahadet-malulü aileler, Waco'daki grup (1992) ya da İsviçre'deki Solar Temple gibi kolektif intihara kalkışan tarikatlarla karşılaştırılabilir. Modernitenin yıkıcı etkileri arttıkça bu tip tarikatların yaygınlaşması da muhtemel.

42- Farklı bölgelerden, eyaletlerden ve şehirlerden şehitlerin sayısı hakkında güvenilir istatistikler yok. Bu nedenle tüm analizler bireysel gözlemlere ve nitel verilere dayandırılmak zorundadır.

43- Khosrokhavar'ın *l'Utopie sacrifiée* eserindeki Humeyni bölümüne bakınız.

44- Bkz., Ali Farâtsi, 'Kizeşi Hâye Se Seli Guzeşte İrân, Merhaley-i Bulûğe Mubârezâte Merdumin' ('Movements in Iran over the last three years: popular struggles reach the stage of maturity'), *Nevide Mukâvemât* (Paris) 7, İlkbahar 1996.

45- Bkz., Muhsin Muttaki, 'Ruvşenfikreni Islâh Taleb-i Dînî ve Câmi'a-i Medenî' ('Reformist religious intellectuals and civil society') *Irân Nâme*, cilt. XIX, no. 4, Güz 1380 (Güz 2001), Bethesda ve İran'daki reformlar hakkındaki bu özel basımın kalanı, Farhad Khosrokhavar tarafından redakte edilmiştir.

46- Bkz., Fahrad Khosrokhavar ve Olivier Roy, *L'Iran: comment sortir d'une revolution religieuse?* Seuil, Paris, 1999.

47- Bkz., Pénélope Larzillière, 'Construction national et construction de soi: l'evolution de la contestation politique des jeunes Palestiniens de la première à la deuxième Intifada', *Egypte-Monde Arabe*, Kahire: CEDEJ, Güz 2002.

48- Bkz., Agnès Pawlowsky, *Les Femmes, palestiniennes entre soumission et emancipation* (ders tezleri, EHESS, Paris).

49- Bkz., Lâetitia Bucaille, *Gaza: la violence de la paix*, Presses des Sciences-Po, Paris, 1998.

50- *Parodi*: Yunanca aslı '*yán şarkı*' veya '*yan teganni*' anlamına gelen bu kelime daha sonra Batı dillerinde şu anlamları kazanmıştır. *Müzikte*: dünyaya mal olmuş, evrensel, ciddi eserlerin *değiştirilmesi*, *tahrif edilmesi*. *Şiirde*: *Komik kuruluşlu* ciddi şiir; bilinen bir şiirin *alaycı* yolla *taklid* edilmesi. Genel olarak *edebiyatta*: Tanınmış bir eserin belirgin özelliklerini kendisine karşı çevirerek, *mizahi*, *alaycı*, *eleştirsel* veya *dalaşma* tarzında taklit etmek; böylece konuşma ve diyaloglardaki *çelişki* ve *tutarsızlıklar gülmece* etkisini güçlendirir. (y.n.)

51- Bu dört katlı boyutların kuramsal meşrulaştırmaları için bakınız Farhad Khosrokhavar, *L'Instance de sacré*, Presses des Science-Po, Paris, 1998.

52- Bkz., Zéev Schiff ve Ehud Ya'ari, *Intifada*, Stock, Paris, 1991.

53- Bkz., Laetitia Bucaille, *Générations Intifada*, Hachette, Paris, 2002.

54- Buna bir örnek, yerleşimlerden birinin yakınında toprağı olan fakat onu işletemeyen 46 yaşındaki kamikaze Davud Ali'dir. Bakınız 'Un Kamikaze très ordinaire', *Le Monde*, 18 Ocak 2002.

55- Bu bölüm Agnès Pavlowsky ve Pénélope Larzillière ile yapılan görüşmeleri kelimelerle tasvir ediyor.

56- Her bir Filistinlinin günlük su hakkı kabaca yedi litredir, oysa Yahudi yerleşimcilerin bile 350 litre hakları vardır (onlar Yahudidir fakat İsrailli değillerdir çünkü İsrailli Arapların ve Dürzîlerin yerleşimlerde yaşama hakları yoktur).

57- Bkz., Jean-François Legrain, 'Palestine: les Banoustans d'Allah', *Cahiers de Cermoc Palestine* 17, 1997; Alain Dieckhoff, *La Nation dans tous ses états*, Flammarion, Paris, 1996.

58- Şehitlerin vasiyetnamelerinde bu yakınmalar, dinsel olması gereken bir dilde dokunaklı bir şekilde ifade edilmişlerdir, içeriklerini, Filistinlilerin yaşam koşulları ve somut durum tayin etmektedir. Vasiyetnameler için bakınız, www.palestine-info.org. Edna Yaghi'nin 'Beni canlı bomban yaptın'ı, dinsel olmayan bu yakınmaların iyi bir özetini verir.

59- 'Apartheid' (Güney Afrikadaki ırk ayrımcılığı) tabiri, yazar Grossman ve yargıç Michael Ben Yäir gibi figürler tarafından kullanılmaktadır. Michael Ben Yäir'in 'Non à l'apartheid, pour sauver le sionisme' için bakınız, *Le Monde*, 10–11 Şubat 2002. Barışçı Yuri Avneri, general Dov Tamari ve hatta Knesset lideri Avrham Burg gibi önemli şahsiyetler de aynı kanıdadırlar. Burg'a gore, 'Toprakların işgali bir yozlaşmışlık kaynağıdır; daha açıkça, bizi yozlaştırdı. Ayrımcılık bizim normumuz haline geliyor ve şiddet de var oluş biçimimiz.' Ehud Barak'a göre İşgal edilmiş topraklardan çekilme olmadığı takdirde 'Burası da Bosna ya da Güney Afrika'ya dönüşecek.' Bakınız 'La montée d'un camp moral humaniste (en İsräel)', *Le Monde*, 10–11 Şubat 2002.

60- Bkz., Lambert Dolphin, 'There's a War on, Folks-the Coming Tribulation', Adam Parfrey (ed.) içinde, *Extreme Islam*, Feral House, Los Angeles,

2001; aynı ciltte Siyonizmin Vahiyci Hıristiyan destekçilerinin işlettiği bir websitesinin çıktısı için 'Holy War Zero'.

61- Ulusal Birlik Partisi üyeleri ve hatta Likud'un bazı üyelerinin de dâhil olduğu 'Büyük İsrail' destekçileri, Filistinli nüfusun İşgal edilmiş topraklardan büyük çapta transfer edilmelerini istiyorlar. 'Filistinlilerin transferi' hakkında konuşan Benyamin Elon'un yorumları için bakınız, *Le Monde,* 10 – 11 Şubat 2002. Gush Emunim grubu el-Aksa camiini havaya uçurmayı denedi. Filistinlileri fiziki olarak tasfiye ederek Büyük İsrail planını hayata geçirmeyi planlıyor. Bakınız Yosef Hermoni, 'Gush Emunim's View of Zionism', *Parfrey, Extreme Islam.*

62- Bkz., René Girard, *La Violence et le Sacré,* Paris: Grasset, 1972.

63- [*Crescendo* (kreşendo): İtalyanca olan bu söz, *'büyüyen'*, *'yetişen'* veya *'artan'* anlamına gelmekte ve *müzikte* ise, icrada ses kuvvetinin *gittikçe artmasına* veya *dereceli olarak yükselmesine* işaret eder. (y.n.)] / İsrail güvenlik kaynaklarına göre 1993'de 13 'canlı bomba' vardı, 1994'de 7, 1996'da 8, 1997'de 4 ve 1998'de 2, 1999'da hiç, 2000'de 4, 2001'de 36 ve 2002'de 28. Şiddet döngüsündeki duraklama, hiç bir intihar saldırısının rapor edilmediği 1999'da oldu. Bakınız *Time,* 15 Nisan 2002.

64- Bkz., Agnès Pavlowsky, *Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes,* L'Harmalton, Paris, 2000.

65- Eylül 1995'de, Force 17'nin bir sektiyle sivil polis arasında bir çatışma oldu. Bakınız Graham Usher, 'What kinf of nation? The rise of Hamas in the Occupied Territories', *Race and Class* 37 (2), Ekim-Aralık 1995. Diğer çatışmalar Haziran 1996'da Gazzze şehrinde meydana geldi.

66- Bkz., Khaled Hroub, *Hamas: Political Thought and Practice,* Washington, DC: Institute for Palestinian Studies, 2000.

67- Bkz., Emile Habibi, *Les Aventures de Säid le 'peptimist',* Paris: Gallimard, 1997.

68- Bununla birlikte bu, çok sayıda insanı içerebilir. İkinci İntifada'nın başlangıcından beri 40,000 kadar genç Filistinlinin İşgal edilmiş toprakları terkettiği bildirilmiştir.

69- Bkz., Avishai Margalit, *The Decent Society,* tr. Naomi Goldblum, MA, Cambridge and: Harvard University Press, London, 1996. Margalit, kurumların bireylere saygı gösterdiği düzgün bir toplumun taslağını çizer. Düzgünlük idealinin adalet idealinden daha önemli olduğunu savunmak için Filistin örneğini gösterir.

70- Bkz., *Time,* 15 Nisan 2002.

71- Bkz., Bucaille, *Générations Intifada.*

72- Bakınız *Council on Foreign Relations, Terrorism: Questions & Answers* http:// cfrterrorism.org/home. Bu rapor, İsrail uzmanı Reuven Paz'a gore, Hamas'ın yüzde 90 faaliyetini kültürel ve sosyal olarak açıklar: www. terrorismansweres. co/groups/ hams3.html

73- Bkz., Pavlowsky, *Hamas*.

74- Bkz., Stéphanie Nolen, 'Portrait of a suicide bomber', *Palestine Report* (Jerusalem, 15 mart 1996).

75- Bkz., Pavlowsky, *Hamas*.

76- Bkz., *Time*, 15 Nisan 2002, İsrail güvenlik kaynaklarından bahseder.

77- Gazze Şeridi'nde gerçekleştirilen bir ankette nüfusun yüzde 78'i intihar bombacılarını destekledi ve sadece yüzde 60'ı barış görüşmelerinin devam etmesi taraftarıydı. Bakınız *Time*, 15 Nisan 2002.

78- Nasra Hassan, 'An Arsenal of believers: talking to the "human bombs"', *The New Yorker*, 19 Eylül 2001.

79- Bkz., *Terrorism: Questions & Answers*.

80- Bkz., Paris, 'Un Kamikaze très ordinaire'.

81- Bkz., Pavlowsky, *Hamas*, sayfa 184.

82- Bkz., Bernard Lempert, *Critique de la pensée sacrificielle*, Paris: Seuil, 2000.

83- Bkz., Dr. Eyad Serraj [Iyyad Sirac], 'Understanding Palestinian terror', www.middleeast.org. Dr. Serraj İnsan Hakları Komisyonu üyesidir. 1996'da, Filisitin Ulusal Otoritesi tarafından üç kez hapsedildi.

84- Ümitsizliğin içselleştirildiği durumdaki marazi itikadın bir izahı için bakınız Khosrokhavar, *L'Utopie sacrifiée, L'Islamisme et la mort*, ve *L'Anthropologie de la revolution iranienne*. // İran'da 'yaşayan şehit' tabiri, Irak'la savaş sırasında askerî operasyonlarda şehit olarak ölmek isteyip ölemeyenler, ciddi şekilde yaralanmış ya da kötürüm olmuş olanlar için için kullanılır.

85- Bkz., Hassan, 'An Arsenal of believers'.

86- Canlı bombalar İsrail toplumunun sağcılar için, hatta aşırı sağ için oy kullanmasına neden olur ve geçen milletvekili seçimlerinde de İşçi partisi adayı Ehud Barak'ı değil, Şaron'u seçtiler. Diğer taraftan, İsrail hükümeti Amerikan elçileriyle barış görüşmelerini ertelemek istediği zaman, cevabın gecikmeyeceğini iyi bildiği için, bir Hamas ya da İslami Cihad liderini ortadan kaldırır. Bilirler ki bunun ardından canlı bombalar ve ölümler gelecek ve dolayısıyla ortak duygular, görüşmelerin kararlaştırılmamış bir tarihe ertelenmesini haklı çıkaracaktır.

87- Kudüs'ün Al Aksa camiinin olduğu yere Solomon'un üçüncü tapınağını inşa etmek isteyen Hıristiyan ve Yahudi Siyonistlerin metinlerine www. temple mount faithful. org'dan ulaşılabilir. / *Gog ve Magog*: Eski Ahit'te (Ezeşyel 38 ve 39) geçen *Gog* efsanevi kral – muhtemelen Lidya kralı *Gyges* (tak. 685 – 652) – *Magog* ülkesinde Zamanın Sonu'nda Tanrı bizzat kendi komutasında İsrail'e karşı hareket eder ve onu yok eder. Yeni Ahit'te (Yuhanna Mahşeri, 20, 8) *Gog ve Magog* Zamanın Sonu'ndaki savaşta 'Tanrı Halkı'nın düşmanı' olarak gösterilir. *Gog ve Magog* Kur'ân'da ise '*Hecûc ve Mecûc*' olarak geçmektedir. (y.n.)] / Bu özellikle Ahmad Thomson için doğrudur. Onun *Dajjal the Antichrist* eseri neo-Nazi fikirlerle bir vahiy fikrini birleştirir. 'absent community' (olmayan cemaat) bölümüne bakınız.

88- Ona ait *The Day of Wrath: Is the Intifada of Rajab only the Beginning?* www.azzam.com'da bulunabilir.

89- *Pantheon*: Yunanca, bütün tanrıların tapınağı, Şeref Tapınağı. (y.n.)

90- Eserin Fransızca baskısında bu alt bölüm yoktur, İngilizce baskıya '*Mastery of death and the fascination of death*' başlığıyla eklenmiştir. (y.n.)

91- Bakınız Issa Makhlouf [Isa Mahluf], *Beyrouth ou la fascination de la mort*,: Editions de la Passion, Paris, 1988; Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté*,: La Découverte, Paris, 1983.

92- Makhlouf, *Beyrouth*, *op. cit.*

93- Bkz., Patrick Meney, *Même les tueurs on tune mere*, Paris: La Table Ronde, 1986.

94- Bu Hegel'in *The Phenomenology of Mind* (Tinin Görüngübilimi) kitabında açıklanan efendi-ve-köle diyalektiğinin tersine dönmüş şekliydi. Hegel'e göre, köleyi öldürmek efendinin hegemonyasını sona erdirir. Bu yüzden ne pahasına olursa olsun onu öldürmekten kaçınmalıdır. Efendi, köle var olduğu sürece efendidir, yani köle, efendilik ve kölelik duygusunun devamı için vazgeçilmezdir. Burada bir düzenleniş Hegel'in dikkatinden kaçar: Ötekinin ölümü, kölenin ölümünün manzarasıyla artabilecek bir her şeye gücü yetme duygusu verir. Efendiyi neredeyse Tanrı gibi yapan şey her şeye gücünün yettiğinin açıkça gösterilmesidir ve bu eylemin tekrarı, yöneticiliğinin zaruri bir unsuru haline gelir. Bu da demektir ki kölelerin yerine istendiğinde yenisi konulabiliyorsa, efendinin yöneticiliği sürekli kılınır. O zaman efendi kendi üstünlüğünü tecrübe etmek için köleyi öldürebilir.

95- Bkz., Saoudi Fathia [Saudi Fethiyye], *L'Oubli rebelled*, Beirut, 1982;: L'Harmattan, Paris, 1986; Issa Makhlouf, *Begrouth*.

3. bölüm

1- Bakınız Moussa Khedimellach [Musa Hadimallah], *De l'Obscurité à la lumière. Da'wa, subjectivation et resocialistion: le cas des jeunes homes engages dans la Tablighi Jama'a en lorraine*, Diplôme d'études approfondies, EHESS, Paris, Eylül 1999.

2- [Yedinci Gün Adventist Tarikatı: Latince olan 'advent' sözü '*varma*', '*ulaşma*' anlamındadır; Hıristiyan Batı'da daha sonra '*Noel'den önceki zaman*' anlamını kazanmıştır; İsa'nın doğumunun bayramı olan '*Noel'e hazırlık zamanı*'. *Adventist* tarikatı, adını bu sözden alarak 1832'de kuzey Amerika'da elliden fazla parçaları olan bir Hıristiyan cemaati olarak kuruldu; çok yakında İsa'nın döneceğini beklerler, yetişkinlerin vaftizini kabul eder ve '*Sabbat*' (Cumartesi) gününü kutlarlar. '*Sabbat*' (İbrancada '*Şaavat*'; dinlenme / Yidiş dilinde; '*Schabbes*') Yahudilerin haftalık huzur ve yaratılışın yedinci gününde Tanrı'nın huzurunu hatırlama ve kutlama günü; 2. Mose 20, 10'da dinî bir yükümlülük olarak yazılmıştır. *Sabbat*, Babil Sürgünü'nden sonra, Yahudileri gösteren en önemli sembol oldu. *Cuma* akşamından başlayarak Pazar

akşamı karanlığın basmasına kadar sürer. Yahudi ilahiyatı ve dindarlığı *Sabbat*'ta *Mesihî Zaman*'ı temsilî olarak önceden gerçekleştirir. Bazı Hıristiyan cemaatleri Sabbat'ı Pazar yerine tatil günü olarak kutlarlar. *Sabbat* emirlerini (kanunlarını, şeriatını) Hıristiyanlar için de geçerli sayan bütün Hıristiyan cemaatlerine ve özellikle '*Yedinci Gün Adventist*'leri '*Sabbatçılar*' olarak da adlandırılmışlardır. –Ayrıca Arapçada da Cumartesi gününün '*Sebt*' (yevm es-Sebt) olması ve İslam'da *Cuma* gününün tatil olması bu bağlamda dikkat çekicidir. Ayrıca '*Sabbat*'ın, gerek Arapça gerek Türkçede yılın ikinci ayının adıyla etimolojik bir akrabalığı ilk bakışta göstermesi de dikkat çekicidir: *Şubat*. (y.n.)] // Bakınız John R. Hall, Philip D. Schuyler and Sylvaine Trinh, *Apocalypse Observed*, London and New York: Routledge, 2000.

3- Bazı mahkûmlar cezaevine geri gönderilmişlerdi ve henüz yargılanmamışlardı. Diğerleri Cezayir'le ilgili terrorist eylemlerdeki alâkaları nedeniyle hapsedilmişlerdi. El-Kaide ile ilişkileri yüzünden davaları hakkında yeniden soruşturma yapılıyordu. Bilinen nedenlerden dolayı, isimleri verilemez.

4- Bakınız Zygmunt Bauman, *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell, 1995. Alain Ehrenberg, *La Fatique d'être soi*, Paris: Odile Jacob, 1998 ayrıca bunun iyi bir izahatını verir. Yazar haklı olarak depresyonun önemini vurgular fakat modern bireyin tipik özelliği olan ruh hali değişikliklerindeki manik boyutu görmeyi başaramaz.

5- Bkz., Alain Touraine ve Farhad Khosrokhavar, *La Recherche de soi*, Paris: Fayard, 2000.

6- Bu Arapça ifade, '*sonun güzelliği*' ya da '*mutlu son*' olarak çevrilebilir. (y.n.)

7- Burada bahsedilen el-Alâk suresidir('kan pıhtısı') ve şöyle başlar: 'Rabbinin adı ile oku ki her şeyi o yarattı – insanı bir kan pıhtısından yarattı...' (Fransızca tercümesi 'Lis': 'Oku' olarak aktarır)

8- *Janus* (lat. Ianus): *Eski Roma efsanesi*ne göre, '*giriş*'leri ve '*çıkış*'ları tutup koruyan "ın ve "ın Tanrısı. *Birinci Latium Kralı*'nın rivayetine göre '*Çiftyüzlü*' (İkiyüzlü) bir tanrıdır;'*Yanus Başı*': İkiyüzlü erkek kafası. (y.n.)

9- Bkz., Saskia Sassen, 'Whose City Is It? Globalization and the Formation of New Claims', *Public Culture* 19, 1996; *Cities in a World Economy*, Thousand Oaks: Pine Forge/Sage, 1994.

10- Bkz., Dale Eickelman ve James Piscatori, *Muslim Travellers*, Berkeley: University of California Press, 1990; Susanne Hoeber, Rudolph and James Piscatori, *Transnational Religion and Fading States*, Boulder: Westview Press, 1997. Ayrıca katkıları için bakınız Valérie Amiraux, Michel Peraldi ve Rémi Leveau, *Cultures & Conflicts* 33–34, İlkbahar-Yaz 1999 ('Les Anonymes de la mondialisation' hakkında özel sayı, ed. Jocelyne Cesari)

11- Halifeliği dünya çapında kurmak isteyen Londra üslü Hizb ut-Tahrir'in durumu budur.

12- Tamiller canlı bomba taktiğini 1987'de kullanmaya başladılar ve sonunda 1991'de Hindistan Başbakanı Rajiv Gandi'yi ve 1993'de Sri Lanka Başba-

kanım öldürdüler. Şu da belirtilmelidir ki canlı bombaların yaklaşık üçte biri, hamile numarası yapan kadınlardı.

13- Terörizm' ifadesi, olumsuz çağrışımlarından kaçınmak imkânsız olsa da, tarafsız bir anlamda kullanılmaktadır.

14- François Heisbourg, *Hyperterrorisme: la nouvelle guerre,* Paris: Odile Jacob, 2001.

15- Bkz., Yossef Bodansky, *Bin Laden: the Man who Declared War on America,* Rocklin: Forum, 2000; Florent Blanc, *Ben laden et l'Amérique,* Paris: Fayard, 2001.

16- Bkz., Brett McCrea, 'US Counter-Terrorist Policy: A Proposed Strategy for a Non-Traditional Threat', *Low Intensity Conflict and Law Enforcement,* Kış 1994.

17- Bkz., Michel Wieviorka, *Sociétés et terrorisme,* Paris: Fayard, 1988. Wieviorka haklı olarak terrorist aktörlerle, temsil ettiklerini iddia ettikleri davalar arasında bir ayrılma olduğunu vurgular (örneğin, işçi sınıfını temsil ettiklerini iddia ederler fakat onlardan değildirler).

18- Bkz., Khaled Ahmad [Halid Ahmed], 'Le Harkat, l'islamisme pur et dur', *Courrier international* 604, 3 Mayıs – 2 Haziran 2002. Bu, ilk kez *The Friday Times*'da (Lahore) basılmış bir makalenin kısaltılmış halidir.

19- [*Nükleonlar*: Latincede kuru yemiş, *meyve çekirdeği* anlamına gelen *nuclei* sözünden gelen bu kavram nükleer fizikte atom çekirdeğinin yapı taşları (parçacıkları) olan *proton* ve *neutron* (nötron)'un yanı sıra onların karşıtı olan ve *antiproton* ve *antineutron* adı verilen *baryonlar* grubunun bir diğer adıdır. (y.n.)] // Bkz., Manuel Castells, *Le Pouvoir de l'identité, l'ère de l'information,* Paris: Fayard, 1997.

20- Bkz., Heisbourg, *Hyperterrorism;* Blanc, *Bin laden.*

21- Bkz., Roland Jacquard, *Au Nom d'Oussama Bin Laden,* Paris: Editions Jean Picollec, 2000.

22- Bkz., Bodansky, *Bin Laden;* Roland Jacquard, *Au Nom,* kapsamlı bir döküm için bakınız Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam,* tercüme. Anthony F. Roberts, London: I.B. Tauris, 2003.

23- Bkz., Jacquard, *Au Nom.*

24- Gérard Chaliand, 'Ce n'est pas une guerre, c'est le stade ultime du terrorisme classique', *Le Monde,* 18 Eylül 2001.

25- *Islam and the Death of Democracy (İslam ve Demokrasinin Ölümü)* Ian Dallas'ın kitaplarından birinin başlığıdır. Websitesinden başvurulabilir. Seçmeler Adam Parfrey'in (ed.), *Extreme Islam* kitabında bulunabilir, Ferad House, 2002.

26- Eserin Fransızca özgün baskısında da bu İngilizce ifade İngilizce olarak ayrıca parantez içinde verilmiştir. (y.n.)

27- Bkz., Ahmad Thomson, *Dajjal the Antichrist,* Novus Ordo Secolorum, 1997.

28- Şiiler halifelik kurumunun meşru olmadığı görüşündedirler çünkü Peygamber öldüğünde, Peygamberin damadı ve kuzeni Ali değil, Ebu Bekir Halife tayin edilmişti. Ali, Ömer ve Osman'dan sonra Halife oldu. Daha sonraki Halifeler ve, Osmanlı Sultanları gibi, onların temsilcileri, onların gasp edici olduklarını düşünen Şiilere genellikle baskı uyguladılar. Radikal Şiiler İslam'ın birliğini vaaz etseler de ve onun uzun vadeli politik bütünlüğünü isteseler de, referans noktaları Halife değil, Medine'deki Peygamber'in saltanatlık devri ve dördüncü Halife Ali'nin saltanatıdır (diğer üçünün meşru olmadığını düşünürler)

29- Bkz., Suah taji Farouki, *A Fundamentalist Quest: Hizb al Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate,* London: Grey Seal, 1996.

30- Afganistan'daki Taliban hareketinin kökenleri hakkında, bakınız Michael Griffin, *Reaping the Whirlwind: The Taliban Movement in Afghanistan,* London: Pluto Press, 2001.

31- Bkz., Michael Elliott, 'Al Qaeda Now', *Time,* 3 Haziran 2002.

32- Bkz., Marc Sageman, *Understanding Terror Networks,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. Sageman, el-Kaide üyeliğini dört kategoriye ayırır: liderler, Güney-Doğu Asya'dan gelenler, Ortadoğu'dan Araplar ve Kuzey Afrika'dan gelenler. Bu dikkate değer kitabın bir eleştirisi ve terörizmin diğer yeni kavramları için, bakınız Olivier Roy, *Le Terrorisme entre stratégie, métaphysique, psychiatries et mise en scène,* Paris: Revue Critique, 2004.

33- Bkz., Peter L. Bergen, *Bin Laden: Running a 'Holy War Inc.',* London: Weidenfeld & Nicolson, 2001; Kepel, *Jihad;* Jacquard, *Au Nom.*

34- Bkz., Blanc, *Bin Laden.*

35- Bkz., Kepel, *Jihad.*

36- Bkz., Jacquard, *Au Nom.*

37- Bkz., Michael Elliott, 'Al Qaeda now', *Time,* 3 Haziran 2002.

38- Araplar için Mekke'nin kerametleri vardır ve bu yüzden bu şehrin ismi daha çok '*Mekket el Mukarrama*' (Kerametli Mekke) olarak anılır. Buna benzer bir şeyi Medine (Şehir) şehrinin ismi için de yapmaktadırlar: '*Medinet el-Munavvara*' (Nurlu Şehir, Nurlu Medine). (y.n.)

39- Bkz., Werner Schiffauer, *Die Gottesmänner, Turkische Islamisten in Deutshcland,* Frankfurt am main: Suhrkamp Taschenbuch.

40- Ziyaret ettiğim cezaevlerinden birinde, Mart 2002'de, yardım dağıtan Yahudi memurlardan biri bazı Mağripli mahkûmların onu 'pis Yahudi' diye çağırmaya başladıklarını söyledi. Bu, İsrail ordusunun İşgal edilmiş topraklardaki davranış tarzının televizyonda en yoğun şekilde gösterildiği zamandı. Televizyon mahkûmların yegâne haber kaynağıdır.

41- Bkz., Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity,* Cambridge: Polity, 1991.

42- [Türkçeye de geçmiş bulunan bu '*zede*' ekinde benzer bir mantıkla bir takım kelimeler üretilmiştir. Örnek; '*kaza-zede*', '*deprem-zede*', '*banker-zede*'. Bir *hastalığa duçar* olmanın yanı sıra bir *felaket* veya bir *facianın mağdur*'u olmaya işaret eder. (y.n.)] // Bkz., Djalal Al-Ahmad [Celal el-Ahmed], *L'Occidentalité*, Paris: L'Harmattan, 1988.

43- Bakınız Johanes J.-G. Jansen, *The Neglected Duty: the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York: Macmillan, 1986.

44- Paris bölgesindeki hapishanelerde İslamcılarla röportajlar, Mart-Nisan 2002.

45- Bu paragraf eserin orijinal Fransızca baskısında yoktur, sadece İngilizcesinde vardır. (y.n.)

46- Bkz., Philippe Bataille, *Le Racisme au travail*, Paris: La Découverte, 1997.

47- Bkz., 'Moi, Khaled Kelkal', *Le Monde*, 7 Ekim 1995 (Dietmar Loch ile görüşme, 13 Ekim 1992).

48- Olivier Roy bunu 'yeni-köktencilik' olarak tanımlar. Bakınız 'Le Post-islamisme', *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 85–86, Aix-en-Provence: Edisud, 1999.

49- Bkz., Denis Duclos, *Société-monde: le temps des ruptures*, Paris: La Découverte and Syros, 2002.

50- Eserin İngilizce çevirisinde '*be shaped at will*' biçiminde geçen ve bizim '*istenildiği gibi*' diye çevirdiğimiz ifade, özgün Fransızca baskıda Latince olarak '*ad libitum*' diye verilip *eğik yazı ile* vurgulanmıştır.(y.n.)

51- İng. metinde *Amazei* olarak geçiyor. (y.n.)

52- 2001 ve 2002'deki anti-terörist yasa bu hususta kısmen davranış değişikliğine yol açtı.

53- Fransa ve Almanya'da banliyölerdeki kimliklerin karşılaştırmalı bir açıklaması için, bkz., Nikola Tieze, *Islamische Identitäten, Frome Muslimischer Religiosität jünger Männer in Deutschland und Frankeich*, Hamburg: Hamburger Edition, 2001.

54- Bkz., örneğin, Paul Kelso, 'Terror Recruits Warning: Young Muslims "Fall Prey to Extremists"', *Observer*, 27 Aralık 2001.

55- Bkz., Steven Morris, 'Volunteers, Shock for Neighbours at Briton's Fate', *Guardian*, 27 Ekim 2001.

56- Banliyölerinde sorun olan şehirlere yakın cezaevlerinde (Lyon, Marseille, Metz ya da Lille) mahkûmların yüzde 72'si ya doğrudan (Mağrip'de doğmuş) ya da dolaylı olarak (Mağripli ebeveynleri olan) Kuzey Afrika kökenlilerdir.

57- Amerikalı Müslümanların bazen hoş ve sakin olduklarının bir izahı için, bakınız M.A. Muqtedar Khan [Muktedir Han], *American Muslims: Bridging Faith and Freedom*, ,: Amana Publications, MD Beltsville, 2002.

58- Bu ve bundan sonraki, *'Amerika Vakası' 'Cihatçı Aileler'* başlıklı alt bölümler Fransızca baskıda yoktur, İngilizce baskıya sırasıyla; *'The case of Britain' 'The case of America'* ve *'Jihadist families'* başlıklarıyla eklenmişlerdir. (y.n.)

59- Bkz., Leonard Karen Isaksen, *Muslims in the United States: The State of Research,* New York Russell Sage Foundation, 2003.

60- Paris'e yakın bir cezaevinde, televizyonda İsrail ordusunun Filistinlileri bastırmasının gösterilmesi periyodik olarak Yahudi karşıtlığı ve Amerika'ya nefret duyguları uyandırır. Röportaj yapıldığında bazı genç mahkûmlar İsrail'den intikam almak için Filistinlilere katılma isteklerini ya da Filistinlileri aşağıladığı için Batı'dan intikam almak üzere el-Kaide'ye katılma isteklerini gizlemiyorlar. Çeçenistan sorunu gündeme getirilince sempati beslediklerini söylediler fakat Filistin'le aynı derecede değil. Çeçenler Arap değil. Bazı Müslümanlar onları çok az tanıyor. Çeçenistan İslam için kutsal bir yer değil, Kudüs'teki El Aksa camii gibi bir önemi yok. Özellikle de Çeçenistan medyada çok daha az yer alıyor. Bakınız Farhad Khosrokhavar, *L'Islam dans les prisons*, Paris: Editions Balland, 2004.

61- Bkz., Ziauddin Sardar [Ziyauddin Serdar], 'Mobilising Islam against Terror', *Observer,* 16 Şubat 2003; Fareena Alam, 'How War Brought Hope to British Muslims', *Observer,* 23 Mart 2003

62- Bu Arapça ifadenin tam anlamı *'Özgürlük Partisi'* veya *'Kurtuluş Partisi'* biçimindedir. (y.n.)

63- Bkz., örneğin, Fareena Alm, 'My Battle is in the Living Room', *Observer,* 30 Mart 2003.

64- 'British Muslims Killed in Air Raid', *Manchester Evening News,* 29 Ekim 2001.

65- İslam-fobisine ve Irkçılığa karşı Forum'un (FAIR) ve İslami İnsan Hakları Komisyonu'nun web sitelerine bakınız.

66- Bkz., Hugh Muir, 'Mosques Launch Protests over "Terror" Arrests', *Guardian,* 13 Aralık 2003.

67- Bkz., Daniel Klaidman, Mark Hosenball, Michael Isikiff and Evan Thomas, 'Al-Qaeda in America: the Enemy Within', *Newsweek,* 19 Haziran 2003; Elaine Shannon and Michael Weisskopf, 'Khaled Sheikh Mohammed Names Names', *Time,* 24 mart 2003.

68- Saldırılara aşırı vurgu yapan bir yorum için, bkz., Steven Emerson, *American Djihad: The Terrorists Living Among Us,* New York: The Free Press, 2002.

69- Siyahi Müslüman olgusu için, bakınız Edward E. Curtis, *Islam in Black America: Identity, Liberation and Difference in African-American Islamic Thought,* Albany: State University of New York Press, 2002.

70- Bkz., Dietmar Loch'un Kelkal'la röportajı, *Le Monde.*

71- Bkz., Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong*

Religion: the Rise of Fundamentalism around the World, Chicago and London: University of Chicago Press, 2003.

72- 11 Eylül'den sonra, A.B.D.'deki Müslümanlara kuşkuyla bakılması ve Amerika'nın Şaron yanlısı politikaları gözönüne alınırsa, Amerika'daki Müslümanların küçük bir kısmının, Avrupa'daki benzerlerinin yaşadığı *ressentiment*'ın (derin bir aşağılanma, toplum tarafından reddedilme, geleceğe dair ümitsizlik ve geri alınamaz bir damgalanmışlık duygusu) aynısını yaşayarak radikalleşmeleri muhtemel görünüyor.

73- Bkz., Anne Pelous, 'Les Tribulations d'une famille islamiste', *Le Monde,* 23 Şubat 2004.

74- Pelous, 'Les Tribulations'.

75- Bkz., *Le Monde,* 17 Mart 2004.

76- 'Şahadet-malulü' *cihatçı* aileler olarak adlandırılan ailelerin detaylı bir açıklaması için, bakınız Khosrokhavar, *L'Islamisme et la mort.*

77- Benim cihatçı ve şehit-mantıklı görüngüsü yorumum, Daniel Pipes gibi yorumcularınkinden tamamen farklı. Pipes teröristlerin modernize olmamış gruplardan çıktığını düşünüyor. Cihatçılar, tersine, hissettikleri reddedilme ve aşağılanma duygusuyla birlikte, sınıfsal ya da kültürel anlamda ya da günlük yaşantı ile ilişkileri anlamında zihinsel ve öznel bir modernizasyonla karakterize edilirler. Çoğu modern konularda eğitim görmüşlerdir, Batı'da uzun zaman yaşamışlardır ve modern olmayan bir görüntü sergilemezler, muazzam derecede adaletsiz ve kendilerine karşı önyargılı olduğunu düşündükleri bir dünya medeniyetiyle ilişki halindedirler. Bakınız Daniel Pipes, *Militant Islam Reaches America,* New York: W.W. Norton, 2002.

78- Bkz., Danièle Hervieu-Léger, *La Pèlerin et le converti,* Paris: Flammarion, 1999.

79- *Üçleme*: fr. '*la Trinité*' ing. '*Trinity*' ar., eski tr. '*Teslîs*': '*Baba-Oğul-Kutsal Ruh*'. (y.n.)

80- Bkz., 'Killing Infidels in Chechnya: a foreign Mujahid's Diary', in Parfrey, *Extreme Islam.*

81- Bkz., Dominique de Courcelle, 'Un Lieu pour la raison des "Lumières": la conversion à L2Islam d'Adam Neuser au XVIe siècle', in Mercedes Garcia-Arenal (ed.), *Conversions islamiques,* Paris: Maisonneuve & Larose, 2001.

82- Bkz., Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes,* Paris: Flammarion, 1997; Nikola Tietze ve Farhad Khosrokhavar, 'Violences, medias et intégration', in Michel Wieviorka (ed.), *Violence en France,* Paris: Seuil, 1991.

83- *Fin de siècle*: Metnin İngilizce baskısında da, özel bir devrin adı olduğu için Fransızca olarak yazılan bu ifade; *yozlaşma, sinikleşme,* aşırı incelme ve estetisizminin *gitmekte, yıkılmakta* olduğunun emareleri olarak görülen toplum, sanat ve edebiyatın damgalandığı bir devrin adı. Kökü F. De *Jouvenot* ve H. *Micard*'ın aynı Fransızca başlıkla 1888'de yayınladıkları tiyatro eserine kadar uzanır. Bu konu XIX. yy.'ın sonuyla XX. yy.'ın başlarında bizde de

çok tartışılmış olmalı ki, Bahâ Tevfîk *Felsefe-i Ferd* adlı eserinin sonunda '*İntihây-i 'Asr ve Felsefe-i Ferdiyye'nin Neticesi*' başlıklı bir makale yazar ve orada anarşist toplumun '*fenni*' bir türünü bu *çağın sonu*'nun takipçisi olarak savunur. (y.n.)

84- Bkz., François Dubet ve Danilo Martucelli, *Dans quelle société vivons-nous?*, Paris: Seuil, 1998.

85- Lâf kalabalığına ve kasıtlı dik başlılığına rağmen, Baudrillard, bireyin televizyondaki gerçekdışılıkla içinde pürüz barındırmayan bir gerçeklik arasında gidip gelmesine neden olan bu meseleler hakkında en iyi yorumcudur. Bakınız *Simulacra and Simulation*, tercüme. Sheila Faria Glaser, Ann Arbour: University of Michigan Press, 1994.

86- Bkz., Frank Kermode, *The Sense of an Ending*, Oxford: Oxford University Press, 1967.

87- Bkz., Baudrillard, *Simulacra*. Baudrillard, kopyalar çoğaldıkça, devamlılık kopuşa dönüştüğü için, kopyaların neden olduğu gerçekdışılık etkisinin tamamen öldürücü bir gerçekliğe dönüşebileceğini göremiyor.

88- Bkz., Farhad Khosrokhavar ve Chahla Chafiq [Şehla Şefik], *Sous le voile islamique*, Paris: Editions du Félin, 1995.

sonuç

1- O, tanımı gereği çok yönlü olan modernitenin bir yüzü olarak görülebilir. Bununla birlikte bir modernizasyon biçimi mi yoksa belirli tiplerdeki modernitenin karanlık yüzü mü olduğunu söylemek zordur. Katkıları için bakınız S.N. Eisenstadt ve Nilüfer Göle, 'Multiple Modernities', *Daedelus*, sayı 129, no.1, Kış 2000.

2- Bakınız Jose Casanova, 'Civil Society and Religion: Retrospective Reflections of Catholicism and Prospective Reflections of Islam', *Social Research*, sayı 68, no. 4, Kış 2001.

ek: portreler

1- Özgün baskıda '*Anexes / Portraits*' başlığını taşıyan bu küçük alt bölüm İngilizce baskıda çevrilmemiştir. Bu yazıyı Fransızcasından yine Ahmet Arslan çevirmiştir. (y.n.)

2- Bkz., Bruno Tessarech, Amaury Guibert ve Mëalle Joulen, *Terrorismes, vers un nouveau désordre mondial?*, Paris Mango Document, 2001.

3- Bir tür '*biraderlik*' ya da dinsel bir '*yoldaşlık*' olarak düşünülebilir ki köktendinci Hıristiyanlar arasında da bu ve bunun diğer dillerdeki karşılığı kullanılmaktadır. Her zaman dinsel bir kardeşliği ön planda olmasa da Araplar gündelik ve sıradan ilişkilerinde de '*biraderim*' veya '*bacım*' anlamında '*ehî*' veya '*uhtî*' biçimindeki yakınlık gösteren seslenme ifadelerini kullanırlar. (y.n.)

4- A. Beckford and Sophie Gilliat, tarafından yapılan ayrıntılı istatistikler için bkz.*Religion in Prison*, Cambridge University Press, 1991 – 97 yıllarını kapsayan bu çalışmada, 1959'da 3693 olan Müslüman tutuklu sayısının % 89 artış gösterdiği belirtilmektedir. Müslümanların küresel durumu için bkz., Danièle Joly, *Britannia's Crescent: Making a place for Muslims in British Society*, Avebury, England, 1995.

5- Bkz., Roland Jackuard, Yossef Bodansky, *op. cit.*

6- Bkz., *Le Monde*, 27 décemre 2001; *Times*, 27 december 2001.

7- Bkz., *The Guardian*, 27 december 2001, p. 14.

8- Bkz., Frédéric Chambon, Jean-Pierre Langellier ve Éric Leser, "*Itineraire d'un apprenti terroriste*", *Le Monde*, 29 novembre 2001.

9- Bkz., *Le Monde*, 2 octobre 2001; *Time*, 12 novembre 2001.

ingilizce baskıya sonsöz

1- Bkz., Joyce M. Davis, *Martyrs: Innocence, Vengeance and Despair in the Middle East*, New York: Palgrave Macmillan, 2003; Penelope Larzillière, *Etre jeune en Palestine*, Paris: Ballard, 2004.

2- Sorun, köktendinciliklerin küresel çatışması bağlamında görülebilir. Müslüman dünyanın Batı ile ihtilaflı ilişkilere sahne olan tarihi uzun zamandır cihâd ve haçlı seferleriyle noktalanmıştır. Bakınız Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Djihads and Modernity*, London and New York: Verso, 2002.

3- Hem El-Muhacirin hem de Hizb ut-Tahrir bu isyan ve haksızlığa karşı öfke duygularını sömürüyorlar ve onları geniş olarak Yahudi-karşıtlığı terimleriyle tercüme ediyorlar.

4- Olivier Roy, yayınlanma amacı güdülmeyen belgelerde 'acentelik' tabirini birkaç defa kullanır.

5- Cihatçıların öznelliğini hesaba katmayan tamamen mantıki bir yorum için, bakınız, örneğin, John R. Martin (ed.), *Defeating Terrorism: Strategic Issue Analysis*, Carlisle, PA: Strategic Studies Institute, US Army War College, 2002.

6- Bkz., Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris: Seuil, 2002.

mayıs 2006 kitapları

El Cezire Olayı

Editör: Muhammed Zeyani
Çeviri: Gamze Erbil

Arap dünyasında pek az olay, Körfez'deki küçük yarımada Katar'dan 24 saat uydu yayını yapan pan-Arap haber ve yorum kanalı El Cezire'den daha fazla tartışmaya yol açmıştır. Hızla kazandığı başarı, Arap medyasını şaşkına çevirdi, El Cezire'nin kendisini bile sersemletti. Geniş Arap kitlelerini ilgilendiren konulara odaklanan ve tartışmalı başlıkları açan, kendini farklı görüşler için bir forum olarak sunan El Cezire, göz açıp kapayıncaya kadar Arap medya sahnesinde öncü bir rol elde etmeyi başardı. Spotbeam Communications'ın Ortadoğu haberciliği üzerine 2002'de yayımladığı bir rapora göre, "El Cezire, Arapça yayıncılığın modernleşmesinde merkezi bir role sahiptir." Bu ağ, yalnızca Arap dünyasındaki yayıncılıkta kalıcı bir iz bırakmakla yetinmeyip ayrıca, Arap kamuoyunun görüşlerini ve Arap siyasetini etkileme potansiyelini de geliştirmektedir. El Cezire, resmi Arap çevrelerinde kural tanımayan bir görüntü verdi, hatta diplomatik krizlere yol açtı. Afganistan'daki savaş sırasında uluslararası alanda dikkat çekmeye başladığından beri bu ağ, bir dizi tartışmanın açığa çıkmasını tetikledi, çok nefret topladı ve kayda değer eleştirileri üzerine çekti. Onu savunanların şevki ve eleştirenlerin acımasızlığı bir yana bırakılırsa, El Cezire, yalnızca araştırılmaya değer değil, aynı zamanda daha iyi anlaşılmayı bekleyen bir olgu olarak durmaktadır.

"Irak ve Afganistan işgalleri sırasındaki yayımlarıyla ABD'ye sıkıntı çektiren Katar merkezli El Cezire televizyonu ile amacı ABD'nin kültür hegemonyasını kırmak olan 'Latin Amerika'nın CNN'i' Telesur, işbirliği anlaşması imzaladı. En büyük maddi desteğini Venezüella Devlet Başkanı Hugo Chavez'den alan Telesur, El Cezire'yle içerik ve haber paylaşımı için 'dostluk' anlaşması imzaladı. Kanallar, teknik bilgi ve çeşitli dallarda eğitimde işbirliği yapacak. El Cezire ayrıca 24 saat Urduca yayınların yanı sıra, Türkçe, Fransızca ve İspanyolca yayın da planlıyor."

Radikal, 02.02.2006

intihar bombacıları

allah'ın yeni şehitleri

Ferhad Khosrokhavar

çeviri: Tülay Duman

İslam ezilenlerin bayrağı haline gelirken, Batı'da, intihar bombacısı, gezetelerde ve televizyonda aşina bir görüntü haline geldi. Yanlız Filistin'de, Irak'ta, Suudi Arabistan'da, Endonezya'da değil Avrupa'nın ve ABD'nin merkezinde de, intihar saldırılarının sonuçları yıkıcı oldu. Genç erkekleri ve genç kadınları intihar bombacısı olmaya iten şey nedir? Bu pek sık yöneltilen bir soru değil.

"Son dönemlerde iyice yaygınlaşan intihar eylemlerini İslam diniyle açıklamaya çalışmak ne kadar yanlış ve tehlikeliyse, bu sorunun dini ve İslami boyutlarını görmezden gelmek de aynı ölçüde yanıltıcı. İşte Khosrokhavar, Allah'ın Yeni Şehitleri'nde bu ince dengeyi, İslam teolojisi, fenomenoloji, siyasetbilimi, sosyoloji, antropoloji ve psikolojiye başvurarak usta bir şekilde kuruyor. 2002'de Fransa'da basılan ve epey ilgi gören kitap 2005 Şubat ayında İngilizce'ye de çevrildi ve hemen konuyla ilgili bir "başyapıt" olarak değerlendirilir oldu."

Ruşen Çakır

"Bir yandan, bazı Filistinliler 'canlı bomba' oluyorlar çünkü üzerinde kendi uluslarını kurabilecekleri bir topraktan tahliye edildiklerini düşünüyorlar. Fakat dünyanın geri kalanında –hem Müslüman dünyada hem de artık Müslüman bir azınlığı barındıran Batı'da– büyük bir isyan ve aşağılanma duygusunu uyandıran ve cihatçılığın meşrulaşmasına yardım eden şey, genç Filistinlilerle İsrail tanklarının ve füzelerinin çarpışma görüntüsüdür. Kimi durumlarda, göçmen kökenli bazı Fransız gençlerinin ve İngiliz 'Asyalıların' cihâd'a kendilerini adamaya ikna olmalarının nedeni bu olabiliyor."

Ferhad Khosrokhavar



versus

9 789944 989046