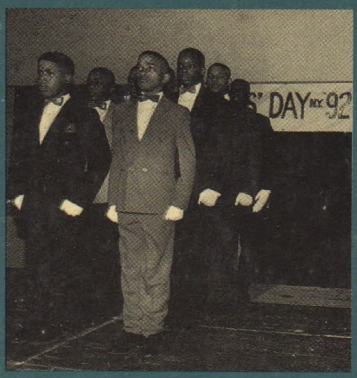
Allah'ın Batısında

GILLES KEPEL









Allah'ın Batısında

Gilles Kepel

CNRS- Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi'nde araştırma yöneticisi olan Gilles Kepel çağdaş İslam konusunda uzmandır. Başlıca eserleri *Le Prophète et Pharaon* (Peygamber ve Firavun), La Découverte 1984, Seuil 1993; *Les Banlieues de l'islam* (İslam'ın Banliyöleri), Seuil, 1987; ve Türkçe'de de yayınlanan *La Revanche de Dieu* (*Tanrının İntikamı*, İletişim Yay., 1992) Fransa'da ve dünyada geniş bir yankı uyandırmıştır. Kepel ayrıca, her biri konusunda önemli araştırmalar olan *Les Musulmans dans la société française* (Fransız Toplumunda Müslümanlar), 1988; *Intellectuels et militants de l'islam contemporain* (Çağdaş İslamın Aydınları ve Militanları), 1990; *Les Politiques de Dieu* (Tanrının Politikaları), 1993 ve *Exils et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui* (Sürgünler ve Krallıklar. Günümüzde Arap-Müslüman Dünyasına Aidiyetler), 1994, adlı kitapların editörlüğünde bulunmuştur.



Metis Yayınları
İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu/İstanbul

Yaşadığımız Dünya Dizisi - 21
ALLAHIN BATISINDA
Gilles Kepel
Özgün Adı: A l'Ouest d'allah
© Éditions du Seuil, 1994

© Bu çevirinin bütün yayım hakları
Metis Yayınları'na aittir, 1994

Birinci Basım: Ağustos 1995

Kapak ve Grafik Tasarım: Semih Sökmen
Dizgi: Metis Yayıncılık Ltd., Film: Doruk Grafik,
Basım: Yaylacık Matbaası, Cilt: Örnek Mücellithanesi

ISBN 975-342-081-1

Allah'ın Batısında

Gilles Kepel

Fransızca'dan Çeviren:
Işık Ergüden



METİS YAYINLARI

Blanche için

...quae nunc abidis in loca
pallidula, frigida, nudula...

İçindekiler

Giriş, 9

"... Amerika'nın Vahşiliğinde"

1. Bir Amerikan Dininin Doğuşu, 26
Detroit Mesihi, 26
Dışlanmaya Direnmek, 31
Tekvin Üzerine Çeşitlemeler, 36
Yaşamak İçin Nasıl Yemeli, 44
İç Kale, 48

2. Malcolm X'in Üç Yaşamı, 50
Radikalleşme mi Cemaat Yönetimi mi?, 56
Malcolm'dan Sonra, 60

3. Amerika'nın Aynasında Farrakhan, 63
"Allah'ın Resulü"nün Mirası, 63
Diriliş, 68
Çeteler Savaşından Allah'ın Ordusuna, 70
Rap Sesinde İslam, 75
Seçilmiş Halk Hangisidir, 78
Auschwitz mi Gorée Adası mı?, 90
Cemaati Örgütlemek, 94
Toplumsal Kabule Doğru mu?, 99

Britanya Ayetleri

1. Hindistan İmparatorluğu'na Dönüş, 113
İslam: Meydan Okuyan Azınlık, 114
İç Hicret, 117
Cemaatçiliğin Keşfi, 121

2. Nasıl *British* Olunur? 126
Racalıktan Çokkültürlü Topluma, 127
Irk veya Ulus, 130
İşçi Camileri, 132
İslami Eğitim: İlk Çarpışmalar, 141

Cemaatçilik ve Seçimcilik, 144
Bradford Camiler Meclisi, 150
İngilizler'in Yorumuyla Okul Savaşı, 152

3. Rushdie Olayındaki Mantıklar, 161
İlk Salvo: Mevdudi Yanlıları ve Suudi Yanlıları, 167
Kitap Yakma, 173
Humeyni'den Britanya "Müslüman Parlamentosu"na, 177
Cemaatçiliğin Çelişkileri, 185.

İslam Toprağı Fransa

1. FIS ve Fransa'nın Oğulları, 199
"Fransa'nın Zehirli Sütü", 201
Araplaştırmadan İslamlaştırmaya, 205
Kampüslerden Direniş Hareketlerine, 207
Saf Olan ve Kokuşmuş Olan, 212
"Demokrasi Öğretisinin Beynini Dağıtmak", 217

2. Başörtüsünün Ardında, 222
Bradford'dan ve Başkent Cezayir'den, 224
Belediye Başkanları ve Camiler Üzerine, 229
Özgürlük, Başörtüsü, Cemaat, 235
"İslam'ı Simgelemek", 241
Devrim Yaratacak Yenilik, 250

3. Cemaat Meselesi, 261
Banliyölerde İntifada'ya Doğru mu?, 265
FIS Fransa'da, 271
Düzenlemeler, 278
Başörtüsüne Geri Dönüş, 283
Yeniden İslamileştirme ve Politik Bağlılık, 291

Sonuç, 299

Dizin, 304

Teşekkürler

BU KİTABIN ortaya çıkmasına yol açan araştırmalar Uluslararası İnceleme ve Araştırmalar Merkezi'nin (Paris) desteği ve çok sayıda meslektaş ve öğrencinin cömert yardımları sayesinde mümkün olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'nde Yvonne Haddad, Beverly McCloud ve Larry Mamiya Black Muslims dünyasıyla yakınlaşmama yardımcı oldular; Eric Fassin ve Denis Lacorne Amerikan toplumuna ilişkin istisnai bilgilerinden yararlanmamı sağladılar. Manş ötesinde Danièle Joly ve Warwick Üniversitesi'ndeki Center for Research on Ethnic Relations'daki meslektaşları, ayrıca Birmingham'daki Selly Oak Colleges'daki İslam-Hıristiyan Merkezi yöneticisi Jörgen Nielsen çok sayıda düşünceye ve önemli belgelere ulaşmamı sağladılar. Neil North ve Philip Lewis paha biçilmez rehberler ve yol arkadaşları oldular; Jacques Leruez İngiliz toplumuna özgü birçok mekanizmayı anlamamda yardımcı oldu. Nihayet, Fransa'da, Paris Siyasi İnceleme Enstitüsü'nde Arapça doktora hazırlayan kişiler bana son derece değerli bir destek verdiler; içlerinden birçoğu ilk araştırmalarını, ortak hocamız Rémy Leveau'ya sunulan incelemeleri bir araya getiren ve çok yararlandığım *Exils et Royaumes*'da yayımladılar. Bu insanların hepsi kayda değer yeteneklere sahipler ve onların gözlemlerinden yararlanmak kadar, daima titizlik isteyen eleştirilerine maruz kalmak da benim için büyük bir zevk oldu.

Son olarak, yeniden İslamileştirme hareketlerinin beni kabul eden ve görüşlerini sergileyen militanlarına veya gözlemcilerine teşekkür etmek istiyorum. Benim söyleyeceklerim, tahlile öncelik vererek, onlarınkiyle her zaman hemfikir olmayacaktır, ama onların taraf oldukları bir toplum tartışmasına katkıda bulunacağını umuyorum.

Bu elyazmasını titizlikle tekrar okuma dostluğunu gösteren Michel d'Hermies'ye ve bu kitapla uğraşırken sevgimi her zaman dilediğimce gösteremediğim yakınlarıma da minnet borçluyum...

Giriş

KASIM 1989'DA Berlin Duvarı yıkıldığında, dünyayı algılamanın 20. yüzyıla özgü bir tarzı tümüyle yok oldu. Doğu ile Batı arasındaki çatışma, aynı zamanda toplumsal sınıflar arasında, sağ-sol karşıtlığıyla ifade edilen anlaşmazlık da birden hükmünü yitirdi. Öyle ki, ""Tarihin Sonu"nu ve demokrasiyle işbirliği yapan kapitalizmin elverişli koşulları altında uzlaşmış bir evrenin gelişini bildiren bir kehanet Amerika Birleşik Devletleri'nden bize kadar ulaştı.

Bununla birlikte, 1989 yılı, Duvar'ın simgelediği eski düzenin sonuyla birlikte, başka bölünmelerin habercisi olayları da beraberinde getiriyordu – ve bu bölünmelerde gelecekteki dünyanın çelişkilerinden bazıları da sezilebiliyordu. Ayetullah Humeyni Salman Rushdie'yi Tahran'dan ölüme mahkûm ederken İngiltere'nin yoksul semtlerinde Pakistanlı proleterler *Şeytan Ayetleri*'ni yakıyorlardı. Fransa, 1789 Devrimi ve değerlerinin ikiyüzüncü yıldönümünde tüm ülkenin düşünce birliği içinde olması gerekirken, görünüşte önemsiz bir nedenle, Dreyfus Olayı'ndan bu yana hiç olmadık biçimde bölündü: Bu kez sorun, Fransa'nın yoksul bir banliyösünde, ortaokul öğrencisi üç Müslüman kızın devlet okuluna başları İslami kurallara uygun örtüyle kapalı olarak gelmelerinin kabul edilip edilemeyeceğiydi. İslam'ın militan yorumunun, "Kötülük İmparatorluğu" rolünde can çekişen Sovyetler Birliği'nin yerine geçip karşısında bütün uygarlığın kendi kimliğini tanımlamaktan hoşlandığı bu şeytanlaşmış, barbar Öteki'ni cisimleştirerek yeni "Kötülük İmparatorluğu" olarak görülmesi için bundan daha fazlası gerekmiyordu.

Bu kitap, benzer basmakalıp düşüncelerin ötesinde, günümüz Batı dünyasında İslam'ın –en şaşırtıcı ve en tartışmalı ifadeleri Rushdie olayı, başörtüsü olayları, veya Black Muslims'ın (Siyah Müslümanlar) himayesi altındaki Amerikan siyah gettolarının İslamileşmesi olan– kimlik önermelerini yorumlamayı ve bakış açısı yaratmayı savlamaktadır. Gazetelerin birinci sayfasında yer alan bu olayların ardında, sanayi sonrası modernliğin bizzat merkezinde faaliyet gösteren bir İslam'a referans yapılarak ortaya çıkan yeni toplumsal, kültürel, siyasi ve dini kuvvet çizgileri vardır. Bunlar çok sayıda anlamın taşıyıcılarıdır. Elbette, genel olarak çağdaş İslam'ın değişimlerinde önemli bir rol oynarlar: Avrupa ve Amerika'da yeniden İslamileştirme hareketleri, bu dinin geleneksel olarak var olduğu yerlerin dışına yerleşmişler; evrensel Batı dillerini –özellikle İngilizce'yi– kullanıp, görsel-işitsel medyaya rahatlıkla ulaşma imkânı bularak ve demokratik bir siyasi sistemde gelişim göstererek bu inancı dünya çapında yaymanın öncüleri olmuşlardır.

Ama bu olay, bağırlarında –beklenmedik biçimde– ortaya çıktığı Batı toplumları açısından da zengin anlamlar ve bilgiler sunar: Müslüman bir söz dağarcığı içinde ifade edilen cemaat talepleri, İslami sorunun kendisinin ötesinde, sanayi sonrası toplumlarımızın hangi kimlik yapıları etrafında, nasıl yapılandıklarını gözlemlemek için de bir prizmadır. 20. yüzyılın bu son on yılında işçi hareketi ve çökmekte olan sendikacılık, Fransız banliyölerinin sefalet içindeki semtlerinde veya Anglosakson dünyasında şehrin merkezinde fakirlerin oturduğu mahallelerde yaşayan, çalışma pazarının dışındaki "siyah-beyaz-ikinci kuşak Mağripli" gençlerden oluşan bu yeni proletaryanın taleplerini ve toplumsal kaderini üstlenebilecek durumda değildirler. Çok farklı anlamlar yükledikleri İslam'a sarılan Amerika Birleşik Devletleri'ndeki birtakım genç Siyahlar, İngiltere'deki Hintli-Pakistanlı veya Fransa'daki Mağripliler, çoğunlukla hukuken yurttaşı oldukları, ama kendilerine göre uygulamada dışlandıkları ulusların egemen değerlerinden, bir cemaat kimliği temelinde, gönüllü bir kültürel kopuş gerçekleştirirler.

Cemaat olarak bu kopma, insanlıktan çıkmış veya düşman bir toplumsal çevre karşısında bir savunma biçimi olduğu kadar, "kardeşler"i harekete geçirmenin ve onlar adına yetkililerle topluca pazarlık yapmanın da bir biçimidir. Uyuşturucu bağımlılığına, şiddete ve bütün

"pis iş" biçimlerine karşı savaşırlar, ama aynı zamanda da, öteki olmayı ve farklılığı güçlendiren özel eğitimler, tutum ve davranışlar sayesinde –bunlar arasında bütün dini yasaklara ve buyruklara kesin saygı temel önemdedir– alternatif bir kimlik oluştururlar.

1994 yılında, benzer hareket, örgütlenme ve düşünce akımları Batı'da yaşayan Müslüman kökenli kişilerin çoğunluğunun toplumsal davranışı, hatta inançlarını ifade ediş tarzları üzerinde baskın bir etkiye sahip olmaktan uzaktır. Hıristiyan, Yahudi, Budist veya inançsız olmak gibi Müslüman olmanın da, somut ve gündelik olarak, bin çeşit yolu vardır – ve bu kitabın niyeti Avrupa'daki ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Müslümanlar'ın eksiksiz toplumsal grafiğini incelemek değildir. Azınlıkta oldukları zaman bile (bu geçici bir durum mudur?) sınırı aşma arzusu duyan grupları inceleyerek, bu grupların kimi zaman aşırı, hatta kamuoyu tarafından hoş karşılanmayan biçimde şiddetlendirdikleri çelişkileri açığa çıkararak, yandaşlarının yaşadıkları haliyle sanayi sonrası toplumların yeni düzeninin –veya düzensizliğinin– yapılarına ilişkin onların bakış açılarının bize gösterdiği şeyi anlamaya çalışacağız. Max Weber'in sosyolojisinden esinlenen bu tahlil yöntemi, toplumun bütününü *temsil etmesi* şart olmayan, ama bu toplumun bağrında yaşadığımızdan ve çıkar çatışmalarında taraf olduğumuzdan kendiliğinden algılamakta güçlük çektiğimiz değişimleri yorumlayabilmek için vektörler sunan ideal örneklerin oluşturulmasına öncelik tanır. Bu hareketleri ciddiye almak, aynı toplumsal değişimleri farklı bakış açılarından yola çıkarak başka türlü okuma imkânını ortadan kaldırmaz. Bilgiyi geliştirmeye imkân tanıyan, bu farklı bakış açılarının karşı karşıya gelmesidir.

Bu kitabın yola çıkış noktasında, –burada sergilenen Amerika, İngiltere ve Fransa'daki durumların seçiminde ön ayak olmuş– bir dizi paradoksu aydınlatma isteği vardır. Öncelikle; miras alınan kültürel kimliklerin giderek aynılaşmasına, aynı "standartlaşmış" ürünlerin evrensel tüketimiyle kültürel kimliklerin eriyip yok olmasına ve sağla sol, "sömürenler"le "sömürülenler", "burjuvazi"yle "proletarya", vs. arasındaki büyük bölünmelerin aşınmasından sonra herkes tarafından kabul edilebilir değerler etrafında bir konsensüs arayışına doğru evriliyor gibi görünen toplumlarda, İslam referanslı cemaat talebine ilişkin olayların boyutunu ölçmek istedim. Bu talebin yandaşları veya militanları kimlerdir? Ne istemektedirler? Öncelik olarak hangi toplumsal

alanlara müdahale etmektedirler? Miras alınan kültürün sürekliliğinin belirleyici olduğu Müslüman dünyanın "geleneksel" toplumlarındaki uyrukluklarından çok daha özgür oldukları açık toplumlarda İslam'a başvuru niçin seçilir?

Bu bakış açısından, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Black Muslims'ın macerası simgeseldir. İslam'la özdeşleşmelerinin, gerçekten de, miras alınan bir kültürle ilgisi yoktur; bu özdeşleşme özgür bir seçimden, Beyazlar'ı şeytana dönüştürecek ve ardından cemaat taleplerini en uç noktasına, ayrılıkçılığa vardıracak kadar Amerikan ırkçılığının değerler hiyerarşisini ters yüz ederek, Siyahlar'a, köle ticaretinin ve köleliğin ötesinde, bir tarih ve bir saygınlık kazandıran bir şecerenin keşfinden kaynaklanır.

Başlangıçta, Ortadoğu İslamı'nın ölçülerine göre aşırı biçimde heterodoks olan ve Elijah Muhammad tarafından kurulup, sırasıyla Malcolm X ve Louis Farrakhan tarafından üne kavuşturulan Black Muslims, Suudi Arabistan ile temas kurarak "sapmalar"ını adım adım temizlemiştir. 1990'lı yıllarda Batı Avrupa'daki çok sayıda İslami grupta rastlanacak olan toplumsal eylem ve harekete geçirme biçimlerini özellikle bu hareket icat etmiştir: uyuşturucu satıcılığına ve bağımlılığına karşı savaş, çete üyelerinin din değiştirmeleri yoluyla çetelerin "ıslahı", güçlü bir cemaat kimliğinin sınırlarını belirtmek amacıyla egemen kurallardan kopuş, çalışma pazarı karşısında çaresiz olarak marjinal kalmış ve gelecekleri sefalet ve dışlanma olan gettolardakilerin kaderini özerk olarak üstlenme.

Black Muslims, "Beyaz Amerika" ile bütünleşmeyi ölümcül bir tuzak olarak göstererek, bütün uğursuzlukların sorumluluğunu hep bu Amerika'ya yükledi; Siyah ticaretinin ve kölelerin soyundan geldikleri için asıl kurban statüsü talebinde bulununca, Nazi soykırımı nedeniyle bu statünün öncelikle kendilerine ait olduğunu düşünen Yahudi cemaatini şiddetle karşısında buldu. "Yahudiler"i köle ticaretinde büyük payı olmakla suçlayan aşırı polemiklerin ardında, çağdaş Amerikan toplumunun gittikçe yan yana duran cemaatlere bölünmesinden kaynaklanan –burada doruk noktasına ulaşmış– gerilimleri gözlemek mümkündür. Bu anlamda, Black Muslims'ın gelişimi sanayi sonrası dönemde Amerikan toplumsal sisteminin parçalanmasını ortaya çıkaran bir belirti olduğu gibi, 20. yüzyılın sonunda İslam'ın dünya çapında yayılmasına, heterodoks bile olsa, büyük bir katkıdır. Ve "Muslims" Public

Enemy grubunu veya Malcolm X'i Avrupa'nın ve Üçüncü Dünya'nın yoksul semtlerinde evrensel ve medyatik Müslüman kahramanlar haline getirerek, rap veya sine- gibi kitle kültürü ifade biçimlerine yatırım yaptıkça bu katkı daha da büyür.

Rushdie olayı da *Şeytan Ayetleri*'nin Bradford Meydanı'nda ateşe verilmesini dünyanın dört bucağına aktaran televizyon görüntülerinin gücü sayesinde evrenselleşmiştir. Ama, Ayetullah Humeyni tarafından kendi davasının ihtiyaçlarına eklenmeden önce, Rushdie olayı, İngiltere'nin toplumsal ve siyasal örgütlenmesi tarafından sistemleştirilen cemaatçiliğin çelişkilerini de doruk noktasına çıkarmıştır. Olayın bütün şeceresini yeniden çizdiğimizde, İslam'ın hem azınlıkta kalma durumuyla hem de iktidarı kaybetmeyle karşı karşıya olduğu başlangıçtaki –Hindistan'daki İngiliz İmparatorluğu'nda görülen– tarihsel duruma geri döneriz. Onlarca yıl sonra, İngiltere'nin sanayileşmiş şehirlerinin Müslüman mahallelerinde yabancı bir modernliğin zararlarına karşı neredeyse benzer şekilde aktarılacak İslami direniş biçimleri orada, yani Hindistan'daki İngiliz İmparatorluğu'nda, o zamana kadar bilinmeyen o meydan okuma karşısında oluşturulmuştu. Açık bir toplumda dinsel kimliğin soysuzlaşacağı kaygısıyla cemaate geri dönüş modeli, toplumsal sorunların yönetimini mümkün olduğunca devletin sırtından atmayı dileyen muhafazakâr Thatcher hükümetlerinin öğretisine ve İşçi Partisi'nin seçim kazanma politikasına –onun da bazı milletvekilleri cami imamlarını etkili oy sağlayıcılar olarak görmüşlerdi– uymayı becerdi. Ama İslami cemaatlerle sanayi sonrası toplum arasındaki bu birlikte yaşama modeli, pek çok Müslüman'ın inançlarına hakaret olarak gördükleri Rushdie'nin romanının yayımlanmasına dayanacak kadar güçlü değildi. Dini yöneticiler kitabı mahkûm etme yarışına girerek, bu olayı cemaatlerini seferber etmek ve İslami cemaati, her biri kendi yönetimi altında, radikal bir perspektif içinde birleştirmek için bir fırsat olarak gördüler. Bunun aşırı sonucu, Westminster Parlamentosu'na karşı koyduğu kabul edilen sembolik bir "Müslüman Parlamentosu"nun ilanı oldu. Pek temsil edici olmayan bu girişimin bilinçli olarak provokatör bir niteliği vardı, ama bireysel bütünleşmeden ziyade cemaatlerin yan yana varolmasını teşvik eden bir siyasi sistemin özündeki çelişkileri saçmalığa dek vardırmaktan başka bir şey yapmıyordu.

Cemaatlerin yapılanmasına kökten karşı olan ve bunları laik yurttaşlık içinde eritmeye elverişli ilkelerden yola çıkan Fransa da, kendi

bağrında, Devrim'in ikiyüzüncü yılında bile, cemaat karakterli İslami kimliği onaylama olgusuyla karşı karşıya kalmaktan geri duramadı. Okulda, ortaokul veya lisede, başörtüsü takmak isteyen Müslüman kız öğrencilerde simgelenen bu talep, Fransa'da doğup eğitim görmüş, geçen on yılın ırkçılık karşıtı seferberlik ve "ikinci kuşak Mağripli" hareketi karşısında hayal kırıklığına uğramış bir grup Müslüman kökenli gençle 1970'li ve 1980'li yılların İslami dernekler ağı birleştiği an patlak verdi. Buna paralel olarak, Cezayir'de FLN (Ulusal Kurtuluş Cephesi) iktidarının çöküşünden sonra, 1989 yılında kurulan İslami Selamet Cephesi'nin (FIS) önemli başarıları aniden Fransa'nın çok yakınlarında, iktidarın eşiğine gelmiş ve Fransa'da cisimlenen bütün değerlere keskin bir muhalefet ideolojisiyle yapılanmış kitlesel bir İslamcı partinin doğmasına neden oluyordu. FIS hatibi Ali Benhac'a göre bu değerler "Fransa'nın oğulları" tarafından oburca emilen "zehirli süt"ten başka bir şey değillerdi. 1990'lı yılların başında Fransa'da İslam'ın iç ve dış genel durumunun bu önemli dönüşümü, sosyalist hükümeti bu dini –Cezayir etkisinden kurtarmak için– Fransa içinde merkezi olarak yönetmeye teşvik etti; diğer Batı ülkelerinde benzeri olmayan ve başarısız kalmış "jakoben" bir girişimdi bu. Buna karşılık, yoksul mahallelerde, Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de olduğu gibi, yeniden İslamileştirme hareketleri kamu hizmetlerindeki yetersizlikleri geçici olarak gidermeye başladılar (uyuşturucuya ve satıcılarına karşı savaş, okullara destek, vs.) ve belediye seçimlerinde adaylara verecekleri desteği cemaat taleplerinin yerine getirilmesi karşılığında pazarlık konusu yapmaya çalıştılar. Ama Manş ötesi ve Atlantik ötesi benzerlerinin tersine cemaatçiliğe düşman olan Fransız devletinin siyasi geleneği ile Cezayir'in –ki Fransa'da yaşayan bir milyondan fazla Cezayir uyruklu veya doğumlu vardır– kısa vadedeki gelişimini etkileyen engeller, dinsel inançla ilgili bir kimliğin seçimlerdeki dışavurumunu muhtemelen güçleştirecektir. Ama bu kurumsal engeller, diğer Batı ülkelerinde olduğu gibi Fransa'da da, cemaatçi talebin ortaya çıkardığı, toplumu yerinden oynatan bilinmeyen biçimleri gözlerden gizlememelidir.

Hegel'e göre Dünyanın Tini batıya doğru gider. Aynı yörüngeyi izleyen İslam'ın sanayi sonrası dönemde yayılması ikili bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Geleneksel Müslüman toplumların sınırlarının ona sağladığı entelektüel korumanın dışında, İslam, bu "dünyanın tini"

ile doğrudan doğruya boy ölçüşmek zorunda, hem de bunu "dünyanın tini"nin dünya çapındaki gücünün Batı'daki kalelerinin merkezinde, değerlerinin, temsillerinin, imge ve zenginlik akışlarının üretildiği yerde yapmak zorunda. Gerginlikler ve uzlaşmalar arasında, burada, gelecek yüzyılın İslamı'nın çizgileri çiziliyor. Ama aynı zamanda, Batı'ya yerleşmiş kimi yandaşlarının dile getirdiği cemaat talepleri dolayısıyla, gerçek anlamıyla İslami özgüllüğün ötesinde, etraflarında yarının dünyasının yeniden yapılandığı belli sayıda vektör, eksen ve farklılaşma da ortaya çıkmaya başlıyor.

"...Amerika'nın Vahşiliğinde"

MAYIS 1992'DE Los Angeles ayaklanmalarını takip eden kargaşa ve karışıklıkta, bir olay kamuoyu tarafından neredeyse fark edilmeden geçti. Getto sokaklarını bir savaş alanına çeviren rakip iki büyük çetenin, Cripler ve Bloodlar'ın yöneticileri yerel bir camide bir araya geldiler. Caminin imamı, İslam Ümmeti'nin (Nation of Islam) yöneticisi Louis Farrakhan'ın Kaliforniya temsilcisi "Aziz Birader"di. Daha birkaç gün önce birbirlerini öldürmüş ve birçokları rakiplerinin kurşunlarıyla delik deşik olmuş insanlar camide bir ateşkes imzaladılar – böylece yoksul mahallelere ilke olarak barış getirecek bir süreci ilk kez başlattılar. Bu ateşkes, aynı dönemde eski Yugoslavya'da savaşan milislerin imzaladıklarından ne daha çok ne daha az etkiliydi: Ama, öfke ile yoksulluk arasında kalmış siyah bir gençliğin içinde bulunduğu kaosun ortasında, "Cripler'in ve Bloodlar'ın çoğunluğunun ciddiye alır göründükleri tek ulusal liderin Louis Farrakhan olduğu"na[1] tanıklık ediyordu.

Los Angeles'daki bir başka camide bir radyo yayını dolayısıyla bir araya gelen çete liderleri şu açıklamada bulunuyorlardı: "Bu ibadet yerinde Müslümanlar'la birlikteyiz, çünkü temelde onlar bizim inandığımız, istediğimiz ve uğrunda dövüştüğümüz şeye inanıyorlar. Bizi destekliyorlar ve bize öğütte bulunuyorlar." Ve yayını şu açıklamayla bitiriyorlardı: "Müslümanlar seninle bir insanla konuşur gibi konuşurlar. Senin varlığına saygı gösterirler. Kırmızı veya mavi renk taşıyorsun

1. Mike Davis, "Burning All Illusions in LA", *Inside the LA Riots* içinde, Institute for Alternative Journalism, New York, 1992, s. 99.

diye[2], Crip veya Blood olduğun için seni küçümsemezler. Sana küfretmezler, katil muamelesi yapmazlar. Sana insan olarak saygı gösterirler. İstediğimiz de budur, saygı görmek. Bize de başkalarına davranıldığı gibi davranılsın."[3]

Irklar ve toplumsal sınıflar arasındaki mekânsal ayrımcılığın siyah gençliği –her gün payına gerçekten para getiren tek faaliyet olan cinayet ve uyuşturucu ticareti düşen siyah gençliği– "hiper gettolar"a tıktığı bir başka şehir olan Chicago'da[4], seçimle gelmiş belli başlı siyah belediye meclisi üyelerinden biri olan Bayan D. Tillman, aynı dönemde, "Farrakhan'ın sadece gençler tarafından dinlenmekle kalmadığını, onları, kendi mahallelerini yakıp yıkan canilerden mahalleleri için bir kazanım demek olan azimli emekçilere dönüştürebildiği..."[5] kanısındadır.

Bununla birlikte, İslam Ümmeti'nin karizmatik yöneticisi, kendisine *Minister* (Rehber) dedirten Louis Farrakhan, 20. yüzyılın bu son on yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin en tartışmalı kişiliklerinden biridir. İftira Karşıtları Birliği'nin (Anti-Defamation League, ADL) arkasındaki belli başlı Yahudi dernekleri, Farrakhan'a Yahudi düşmanı olduğu için saldırmakta[6] –Farrakhan ise bu suçlamaya karşı kendini savunmaktadır– ve Farrakhan Amerika'da halkın karşısına her çıktığında, siyah politikacılardan onu teşhir etmelerini ısrarla istemektedirler. Siyah politikacılar ise, Farrakhan'ın tavırlarıyla hemfikir olmasalar da, genellikle bu ısrarlı ricalara kulak asmazlar. Tersine, İslam Ümmeti lideri dış baskı gruplarının hedefi olduğu ölçüde belli bir siyah kamuoyu gözünde daha da popülerleştiğinden bu ricaların bunlar üzerinde daha ziyade ters etkisi olur. Böylece, öğrenciler, seçimle gelmiş yerel yöneticiler ve mesleki örgütler tarafından davet edildiği her şehirde, "Farrakhan söylevini verir, dinleyicisinin dikkatini kendi üzerine

2. Mavi Cripler'in, kırmızı da Bloodlar'ın fetiş rengidir. Amerikan çetelerinin kültürü üzerine bkz. Martin Sanchez Jankowski, *Islands in the Street. Gangs and American Urban Society*, Berkeley, 1991.

3. *Against the Current*, no. 39'da (Temmuz-Ağustos 1992) tekrar basılan söyleşi.

4. Özellikle bkz. Loïc J. D. Wacquant, "The Zone", Pierre Bourdieu (der.), *La Misère du Monde* içinde, Paris, 1992, ss. 181-204.

5. Aktaran Salim Muwakkil [Selim Müvekkil], "Leaders Lacking in a Black and White World", *Inside the LA Riots* içinde, *a.g.e.*, s. 107.

6. Özellikle bkz. ADL Research Report, *Louis Farrakhan, The Campaign to Manipulate Public Opinion. A Study in the Packaging of Bigotry*, New York, 1990.

yoğunlaştırır ve puan toplar" diye yazmaktadır liberal bir Yahudi yazar.[7]

"Yahudiler" ve "Siyahlar" –özellikle (kendi tarzlarında) Allah'a ibadet eden Siyahlar– arasındaki cemaatçi karşıtlıklar Farrakhan'm kişiliğinde belirginleşmiştir. 1991 yılında, Yahudiler'in –yazarlarca asıl SOYKIRIM, insanlık tarihinin en büyük soykırımı olarak sunulan– köle ticaretine katılımlarını ve sorumluluklarını anlatmaya yönelik *The Secret Relationship between Blacks and Jews* ("Siyahlar'la Yahudiler Arasındaki Gizli İlişki")[8] adlı eserin İslam Ümmeti tarafından yayımlanması polemiği yeniden başlattı.

Ama Farrakhan'ın rakipleri tarafından şeytan olarak gösterilmesi ve genel olarak Amerikan basınının şiddetli eleştirilerinin hedefi olması, pek çok yoksul siyah çevredeki –ve bunun da ötesinde, "beyaz olmayan" Amerika'daki– toplumsal ve kültürel etkisini gölgeleyemedi. 1984 başkanlık seçimleri kampanyasından önce, Demokrat Parti Kurultayı sırasında, birincilik için üç aday çatışıyordu: (parti başkanlığını kazanacak olan) Walter Mondale, Gary Hart ve bir "gökkuşağı koalisyonu"nun başına geçen "Afro-Amerikalı" vaiz ve politikacı Jesse Jackson. Farrakhan'la ilgili düşünceleri sorulan siyah delegelerin %47'si onun hakkında iyi düşünceleri olduğunu söylediler, ama siyah olmayan delegelerin %76'sı ona düşmandı.[9] Aynı kayıtta, Mondale ve Hart yandaşlarının sırasıyla %5'i ve %3'üne karşılık, Jackson yandaşlarının %65'i İslam Ümmeti yöneticisinin çok lehinde veya lehinde olduklarını beyan ettiler. Üç adayın yandaşları gerek sağlık dalında kamu bütçesinin büyük artışını onaylamak (sırasıyla, %38 ve %31'e karşı %63), gerek ekonomik durumu kötü olarak değerlendirmek (sırasıyla, %45 ve % 35'e karşı %59) konusunda da aynı ayrımı sergiliyorlardı.[10] Jackson'ın yandaşlarının dünyası ile iki beyaz demokrat adayın yandaşlarının dünyasının tasarımları arasındaki sosyo-kültürel mesafe

7. Jonathan Kaufman, *The Broken Alliance. The Turbulent Times between Blacks and Jews in America,* New York, 1989, s. 248.

8. Cilt 1, Chicago, 1991.

9. *Los Angeles Times*'ın kamuoyu yoklamaları, aktaran Lucius J. Barker, *Our Time Has Come. A Delegate's Diary of Jesse Jackson's 1984 Presidential Campaign,* Chicago, 1988, s. 84.

10. Aktaran Robert G. Newby, "the 'Naive' and the 'Unwashed'...", Lucius J. Barker ve Ronald W. Walters (derl4.), *Jesse Jackson's 1984 Presidential Campaign* içinde, Chicago, 1989, ss. 170-171.

anlamlıydı. Bir yanda, durumundan hoşnut olmayan kızgın bir Amerika: Bu Amerika'nın birçok evladı için Farrakhan'ın sözleri, ne kadar aşırı olursa olsun, anlam taşıyordu. Diğer yanda, gettoların evreninden ve "diğer Amerika"nın mezheplerinden gelme ve Yahudi düşmanı olarak dışlanan bir yöneticiyle her türlü özdeşleşmeyi reddeden, siyasi sistem içi bir reformizm.

Louis Farrakhan'ı yaratan ve ilerki sayfalarda inceleyeceğimiz, işte bu Amerika Birleşik Devletleri'dir. Daha doğrusu İslam Ümmeti'ni yaratan bu "Amerika'nın vahşiliği", bu *wilderness of North America*'dır; İslam Ümmeti 1930'lu yıllardan beri, ayrı bir Siyah devletin kurulmasına yönelik ilk evre olarak, Siyahlar'ın ekonomik olarak kendilerine yeterli olmaları için, beyaz toplumdan kopmak ve cemaatin yeniden toplumsallaştırılması için mücadele eden bir harekettir ve ideolojisi tamamen özel bir İslam, Mesihi W. D. Fard ve Peygamberi, ilk yayıcısı Elijah Muhammad (1975'te öldü) tarafından durum gereği büyük ölçüde yeniden keşfedilen bir İslam'dır. En etkili ve ünlü vaizi –hareketten atılıp ardından da öldürülmeden önce– Malcolm X olan ve dünya görüşü postmodern dönemin cemaatçi bölünmesinin bağrında tasarlanmış, Farrakhan'ın 1977'den itibaren yeniden ele aldığı bir hareket. Public Enemy, Ice-T, Ice Cube, Sister Souljah vb. en ünlü rap grupları ve şarkıcıları tarafından özlü bir biçimde işlenen bu dünya görüşü, artık *walkman*'lerin ve diskoteklerin olduğu kadar getto bitirimlerinin de evrensel alt kültüründe yaşamaktadır. Spike Lee'nin 1992 yılından itibaren gösterime girerek büyük seyirci kitlesine ulaşan filmi *Malcolm X* de, genç siyah kuşağı Malcolm X'e ve onu yaratan ortama yaklaştırdı, böylece Malcolm efsanesinin içinde, sisteme muhalif rolü öne çıktığı için erimiş olan İslami boyutu yeniden canlandırdı. Liseli siyah öğrencilerin seanslarına sınıfca gittikleri ve dünya çapında genç Müslüman derneklerinde, özellikle Fransa ve İngiltere'de, militan izdüşümlerin konusu olan, Spike Lee'nin kült filmi çok sayıda "saptırılma"ya da imkân verdi. Hollywood dünyası, tişörtten beyzbol kasketine kadar, X basılı bütün bir yan ürünler sanayisi aracılığıyla bir devrimcinin yaşamına metaya dönüştürmek için el koydu. İş çevrelerinin günlük gazetesi *Wall Street Journal* için bile Malcolm, militanlığının yıkıcı yönü bir yana, siyah gençleri gettonun düzensizliğinden kurtaran ve onları, kurtlarını bir kez döktükten sonra ücretli emekçi etiğine hazırlayan bir di-

siplin öğütleyen "tutucu bir kahraman"[11] haline geldi. İslam Ümmeti'nin de, kuruluşundan itibaren, Ku Klux Klan gibi ırk ayrımcılığından yana çeşitli aşırılıkçı beyaz çevrelerde belli bir sempati uyandırmış olması çarpıcıdır; bu çevreler, Siyahlar'a özel ayrı bir devlet kurma projesinde, Siyahlar'ın terk etmiş olduğu, etnik açıdan "arındırılmış" bir Beyaz devleti kurma arzularını gerçekleştirmenin somut ve tamamlayıcı bir tarzını görüyorlardı.[12] Hareketin, liberal entelektüellerin ve çok sayıda Amerikan Yahudi örgütünün katıldığı şiddetli bir tartışmanın konusu olması bir yana, Amerikan toplumsal bünyesinin çeşitli bileşenleriyle, Black Muslims hatiplerinin kimi sözlerindeki aşırılığın inandırabileceğinden daha sağlam bağlar kurabildiğini kabul etmek gerekir.

Nihayet, günümüzde, gettoların toplumsal sorunlarını dolaysız olarak ele almaya, suçu veya uyuşturucu ticaretini ortadan kaldırmaya gücü yetmeyen kimi Amerikan belediyeleri ve kurumları, sokakta ve ucuz toplu konutlarda düzeni sağlaması için İslam Ümmeti'nin paramiliter milisi olan İslam Nimetleri'ne (Fruit of Islam, veya FOI) çağrı yapıyorlar. Örneğin, Temmuz 1992'de, ayaklanmalar ve şiddet karşısında ciddi sarsıntılar geçiren Los Angeles şehrinde, bir devlet örgütü olan Konut Ofisi, cinayetin ve uyuşturucu ticaretinin istila ettiği, büyük toplu konutlardan oluşan bir semtte devriye gezmeleri için İslam Nimetleri'nden gelme gece bekçileri topluluğuyla sözleşme yaptı.[13] Ertesi ay, New York'ta, Queens'deki bir plajda, önceki yıllarda şiddet olayları ve cinayetlerin vuku bulduğu geleneksel bir öğrenci şenliği sırasında İslam Nimetleri düzeni sağladı. Hareketin iki aylık yayın organı *The Final Call* ("Nihai Çağrı") bu olayı şöyle aktardı: "Harlem'de bulunan 7 numaralı Muhammad Camii'ne bağlı İslam Nimetleri, yazlık devriye üniformaları içinde (kusursuz biçimde ütülenmiş beyaz gömlek, parlak kırmızı papyon kravat, koyu renk pantolon, güneş gözlüğü, hasır şapka ve cilalı potinler), yüzbaşı Dennis Muhammad Birader'in komutasında güvenliği sağlamak amacıyla plaja baskın yaptı. Birkaç saat sonra plaj Siyahlar'la doldu ve şenlik mükemmel biçimde

11. Kevin Pritchett, "Malcolm X, Conservative Hero", *The Wall Street Journal*, 8 Kasım 1992.

12. Clayborne Carson, *Malcolm X, The FBI File*, New York, 1991, ss4. 29 ve 203, ve Malcolm X, *Derniers discours*, Paris, 1993 (*Malcolm X, The Last Speeches*'in Fransızca çevirisi, New York, 1989), ss. 118-120.

13. *The Final Call*, 27 Temmuz 1992, ss. 7-11.

kutlandı. Belediye polisleri, devlet polisi ve park ve bahçe polisleri Müslümanlar'ın ciddiyet ve disiplininden öyle etkilendiler ki yerlerini FOI'ye bıraktılar ve plajın dışında konumlandılar. Üzüntüye yol açacak hiçbir şiddet olayına rastlanmadı."[14] Aynı yayın organı Washington'da, İskân bakanının, Yahudi örgütlerinin düşmanca baskılarına rağmen, "FOI'nin uyuşturucu karşıtı devriyesi Dopebusters'la ["beyaz katilleri"] anlaşma yapmayı" düşündüğünü[15]; federal başkentin polis şefinin de İslam Ümmeti'nin "kurmay başkanı" ile, Clifton Terrace'ın yozlaşmış toplu konutlarından uyuşturucu satıcılarını kovmak, düzeni ve toplumsal barışı inşa etmek amacıyla yaptıkları işbirliğini kutlamak için ortak bir açıklama yaptığını belirtir.[16]

Farrakhan'm hareketinin doğuşunu ve yapılanmasını, polemiklerin ötesinde, bir Amerikan alâmeti olarak yorumlamayı denemek; günümüz Amerika Birleşik Devletleri toplumunda neyi ortaya çıkardığını, belli sayıdaki toplumsal, siyasi ve kültürel meydan okumaya ne bakımdan –aşikâr dengesizlikleri de dahil– cevap verdiğini düşünmek gerekir. Arabistan veya İran gibi genellikle İslam dünyasıyla bağdaştırılan geleneksel merkezlerden ne kadar uzak görünürse görünsün, Amerika Birleşik Devletleri bağlamında İslam'a referans yapmanın nasıl işlevsel hale geldiğini de anlamak gerekir. Black Muslims'ın çok özel İslamı'nın hangi biçimlere dayanarak, ısmarlama olarak, ters çevrilmiş bir mitos, *american way of life*'ın [Amerikan hayat biçiminin] bir "negatifi" gibi icat edilmiş olduğunu da anlamak gerekir.

1970'li yılların ikinci yarısından itibaren Farrakhan tarafından canlandırılan hareket, 1930'lu yılların başında Detroit'te kurulmuş bir örgütlenmenin devamıdır: Ancak İslam Ümmeti, adının ve kurumlarının bir bölümünün sürekliliğine rağmen, söylemini ve eylem biçimlerini Amerikan toplumunun 20. yüzyıl boyunca geçirdiği önemli değişimlere uyarlamayı bilmiştir. Yüzyılın ilk çeyreğinde filizlenen ve 1929'dan itibaren, büyük buhran sırasında ciddi bir gelişim gösteren siyah militan ve ayrılıkçı grupların uzantısı olarak doğan İslam Ümmeti'nin, Farrakhan ve arkadaşları tarafından özü korunacak ikili bir yanı vardır.

Bir yanda, ayrı bir siyah devlet hedefinde somutlaşan, siyah üstünlüğünü yücelten ve beyaz adamı şeytan, "mavi gözlü şeytan" (*blue-*

14. *A.g.y.*, 10 Ağustos 1992, s. 35.
15. *A.g.y.*, 22 Eylül 1992, s. 5.
16. *A.g.y.*, 29 Haziran 1992, s. 5.

eyed devil) olarak gösteren, çevredeki toplumdan köklü bir kopuşa ilişkin aşırılıkçı bir söylem söz konusudur. Özellikle İslami unsurları ödünç alan, ama sürüyle siyah Amerikan kilise ve mezhebinin Mesihçiliğini veya Yehova Şahitleri'ne ait unsurları da kullanan garip bir kozmogoni ve mitoloji inşa edilerek bu kopuşun hizmetine verilmiştir. Amerikan toplumunun içine işlediği görülen bir ırkçılığın, tıpkı bir fotoğrafın negatifi gibi, tersine çevrilmiş ifadesi bu söylemde çok belirgin olarak görülür. Burada, terimlerin seçimi ve düşünce yapısı, Beyaz'ı, tıpkı önce köle yapılarak insanlıktan çıkarılan, sonra Amerikan demokrasisini kuran ataların ilk anayasasında, yasal planda beyaz yurttaşların ancak beşte üçüne eşdeğer kabul edilen Siyahlar'ın hor görüldüğü gibi hor görmek için aşağılar.[17]

Diğer yanıyla, İslam Ümmeti, beyaz adamın, "mavi gözlü şeytan"ın sapkınlığının Siyahlar'ı bile bile sürüklediği yozlaşmanın, ahlak bozukluğunun yuvası olarak aşağılanan getto sokaklarındaki evrene tüm özellikleriyle karşıt olan "erdemli" yeni bir cemaatin bağrında yandaşlarının, İslam dinine geçenlerin yeniden toplumsallaştırılması işlevini görür. Alkolizm, fahişelik, suçluluk, uyuşturucu bağımlılığı: Alışılmış "ırkçılık karşıtı" söylemin tersine, Black Muslims'ın yumuşatmadan çizdiği getto tablosu budur. Kullandıkları sözcükler, imgeler, ırkçı üslupta bulunabilecek en Siyah düşmanı beylik sözleri hatırlatır. Ama, ırkçı üslubun Siyahlar'ın durumunu soyaçekimle ilgili ırksal bir düşüklüğe bağladığı noktada İslam Ümmeti, tek neden olarak, Afrika'dan gelmiş saf insanları yozlaştırmış beyaz insanın uğursuz elini görmektedir. Düzensizliğin, sokaklardaki orman kanununun dışında tek yol, gerçek çözüm, Siyah Müslümanlar'ın erdemli cemaatini kurmaktır; bu cemaat, kişinin kendi üzerinde katı bir disiplin kurmasından ve toplumsal ilişkilerden geçen, idealleştirilmiş, kendine yeterli bir örgütün çekirdeği olacaktır. Kimi yazarlarca, hareketin –Weber'in Protestan etiğinden kapitalizmin ruhunun potası olarak söz etmesi anlamında, püritanizm örneğinde olduğu gibi– bir uygarlık etiğini andırıyor şeklinde tanımlanmasına yol açan, hareketin bu veçhesidir.[18]

17. Siyah'ın bir Beyaz'ın beşte üçü olarak temsil edilmesi üzerine bkz. Denis Lacorne, *L'Invention de la République. Le modèle américain*, Paris, 1991, ss. 34-35.

18. James E. Laue'nun, "A Contemporary Revitalization Movement in American Race Relations, The Black Muslims" adlı yazısını okuyunuz, *Social Forces*, Mart 1964, cilt 42, ss. 315-323.

1

Bir Amerikan Dininin Doğuşu

Detroit Mesihi

İslam Ümmeti, 1930'da, Büyük Buhran'ın en korkunç döneminde, Detroit'in "Cennet Vadisi" denen siyah gettosunda ortaya çıkar. Büyük sanayide ucuz işgücü olarak hizmet etmek için önceki on yıllarda kölelik yanlısı Güney eyaletlerinden göç etmiş Siyahlar, sefaletin hüküm sürdüğü bu yerde, Güney'in plantasyonlarını ve pamuk tarlalarını terk ederek kurtulduklarına inandıklarından çok daha kötü bir yoksulluğa işsizlik nedeniyle düştüler. İslam Ümmeti'nin geleneksel tarihyazımına göre[1], işportada ipekli kumaşlar satan ve Siyahlar'a, onlara sattığı kumaşların, köle ticareti tarafından Amerika kıyılarına götürülmeden önce "ırklarının" Afrika'da giydiği türden asıl giysileri olduğunu söyleyen gizemli bir şahıs bu koşullarda ortaya çıktı. Ağzı laf yaptığından müşterilerinin evlerine girebildi ve onlara, tanıdığını söylediği o Afrika'dan söz etti. Amerika Birleşik Devletleri'nin kuzeyindeki, kışları dondurucu bu şehirlerde gerekli önlemleri almasını bilmediklerinden, altında ezildikleri ve Büyük Buhran'ın yol açtığı sefaletin sonuçlarını daha da şiddetlendirdiği bedensel ve ahlaki hastalıkları nasıl iyileştireceklerini onlara öğretti. O dönemde, Amerikan şehirlerindeki seyyar

1. E. D. Beynon, "The Voodoo Cult among Negro Migrants in Detroit" (*The American Journal of Sociology*, Mayıs 1938, ss. 894-907) 1930'lu yılların başında Fard ve müritleri üzerine birinci elden veriler sağlar (burada, s. 896). Bu veriler C. Eric Lincoln tarafından, *The Black Muslims in America*'da yeniden ele alınmışlardır (Grand Rapids, 1994, 1. baskı 1961), ss. 11-17.

satıcılar veya işportacılar genellikle Suriyeli ve Lübnanlı'ydı; adamımız da kendisini dinleyenlere Doğu'dan geldiğini ve soyadının Fard (veya Farrad, veyahut da Ford) adının da "Wallace" veya Arapça'da "Wali"[Veli][2] olduğunu söylüyordu.

Siyah adam, öncelikle hastalıklardan kurtulmak için, Beyaz adamın ona yedirdiği "zehirli besinler"i hiç yememeli ve, "memlekette" hangi besinlerin tüketildiğini ve Afrika'daki Siyahlar'a "dünyanın en iyi sağlığını" kazandıran besinlerin neler olduğunu bilen Fard'ın önerilerine göre beslenmeliydi. Gerçekten de, yoksul Siyahlar'ın geleneksel besini, *soul food*, yoksul insanların diğer besinleri gibi yağ bakımından zengindir, çabuk doyurur, dengeli besleme sağlamaz ve yaşam ritminin düzensizliğiyle bir araya gelince, getto sakinlerinin genel olarak kötü bir sağlığa sahip olmalarına neden olur.

İlk müritlerinden biri Fard'ın gelişini şöyle hikâye eder: "Sattığı ipeklilerin halkımızın memlekette kullandıklarıyla aynı olduğunu ve onları bize memleketimizden getirdiğini söyledi. Bunun üzerine, bize oradan söz etmesini istedik. Onu yemeğe çağırdığımızda her şeyi yiyor, sonra, yemeğin ardından, bize şöyle demeye koyuluyordu: 'Bu yiyeceği artık yemeyin. Sizi zehirliyor. Memleketinizdeki insanlar bunu yemezler.' [...] Bunun üzerine, bizlere ve memleketimize dair daha fazla şey söylemesini ve romatizmalarımızı, hastalıklarımızı ve acılarımızı nasıl iyileştirebileceğimizi anlatmasını istiyorduk."[3]

Besin yasaklarının ilan edilmesi, onları çevreleyen düzensiz ve kuralsız toplumun gelenek ve alışkanlıklarından kopmanın ilk işareti; cemaat ve Fard'a bağlılık yolundaki ilk adım gibi görülür. Karizması müritleri öyle çeker ki sohbetine katılmak için zaten yemek yemeyi unuturlar... Ortaya çıktığı tarih olan 4 Temmuz 1930 ile ortalıktan kaybolduğu 30 Haziran 1934 arasında Fard bir peygamber işlevi üstlenir ve Detroit'teki yaklaşık 8000 Siyah'ı duygusal bir cemaat çatısı altında toplar.

Yeni dinin ilk görevi, bu insanlara Beyazlar'ın, "köleci beyaz ırkın" ellerinden aldığı gerçek kimliklerini iade etmektir. Bu önce ad değişikliğinden geçer: Müritler artık efendileri tarafından adlandırıldıkları gibi *Negroes*, "Zenciler", "sözde Zenciler" (*so called Negroes*)

2. Arapça'da, *Fard* [ferd] kelimesi "birey" ve "tek, eşi olmayan", ve anlam genişlemesi olarak da "Tanrı" anlamına gelir. Soyadı olarak kullanılmamıştır.

3. E. D. Beynon, "a.g.m.", s. 895.

olmayacaktır; Shabazz [Şahbaz] kabilesine ait ilk insanların soyundan gelen Siyahlar'dır onlar; gerçek dinleri İslam, asıl dilleri de Arapça'dır. Amerika Birleşik Devletleri'nde "Amerika'nın vahşiliğinde kaybolmuş ve yeniden bulunmuş İslam Ümmeti"ni (*the Lost Found Nation of Islam in the Wilderness of North America*) temsil ederler. Bu Ümmet, mesih. Allah'ın cisimlenişi olan Fard tarafından yeniden bulunmuştur ve o bu ümmetin üyelerine gizlenmiş kimliklerini geri verir. Onları "kölelik adları"ndan kurtarmakla işe başlar ve "hakiki adlarına" (Müslüman adları) yeniden kavuşturur: John Karim [Kerim] olur, Richard Muhammad [Muhammed], vs. Adını elde etmek için herkes, kendi eliyle, adını talep eden bir mektup yazıp Fard'a on dolar ödemelidir – o dönemde önemli bir miktar. Okuma yazması olmayan ve yoksul bu halk için bir mektup yazma olayı bile, aşılması gereken ciddi bir meydan okumayı temsil eder, bağlanmanın gücüne tanıklık eder ve bir gurur nedeni olur.[4] Paraya gelince, Fard'ın şehirdeki bir otelde oldukça lüks yaşamasını, dinin örgütlenmesiyle yönetimini de yardımcılara emanet etmesini sağlar.

Müritlerin bağışları sayesinde kiralanan bir lokalde bir İslam İbadethanesi inşa edilir ve yandaşların çocukları "beyaz iblislerin uygarlığı"na karşıt olarak "kendi öz bilgimiz"in öğretildiği –gerçekte ilkokul düzeyinde olan– bir "İslam Üniversitesi"ne emanet edilirler. Köktenciler cemaati öncelikle kendi bünyesinden çıkmamış ve kendi ölçütleri üzerinde kurulmamış her evrenselliği burada da reddeder; Amerikan uyrukluğu da reddedilir ve hareket *Eşitlik, Adalet, Özgürlük, İslam* kelimeleriyle çevrili kırmızı bir fon üzerinde beyaz bir hilal ve yıldız bulunan kendi bayrağını yaratır. Yandaşlara uygulanan katı disiplin onların gettonun ahlak bozukluğundan kurtulmasını ve –ücretleri örgütün kasasını besleyen– verimli ve güvenilir emekçiler haline gelmelerini sağlar. Cemaatin iç dengesini tehdit edebilecek her şey yasaklanır; getto âdetleri gevşek olduğu için de evlilikte sadakat daha sıkı bir gözetime tabi tutulur. Ama tarikatlarda sıkça görüldüğü gibi, karizmatik lider bu kurallara tabi tutulmaz, bütün kadınlar onun hakkıdır.

4. Üç yıl önce, 1927 yılında Hindistan'da kurulmuş bir yeniden İslamileştirme hareketi olan Cemaat-ül Tebliğ pratiğiyle karşılaştırın. Bu pratik (genellikle kaba ve pek Araplaştırılamamış) her yandaşının, Müslüman iman beyanını, onu oluşturan yüksek düzeydeki Arapça'nın seslerini mükemmelen çıkararak söylemeye çalışmasını şart koşar. *Les Banlieues de l'Islam* adlı eserimize bkz., Paris, 1987, s. 179 ve devamı.

Özellikle yandaşların çocukları "İslam Üniversitesi"nin çok özel eğitimine tabi tutulmak için şehir okullarından alındıklarında, İslam Ümmeti'nin faaliyetleri yetkililerin hızla dikkatini çekmişti. Ama, İslam Ümmeti'nin her üyesinin "Mekke'deki evine geri dönebilmek" için dört "beyaz iblisi" kurban etmesi gerektiğini söyleyen Fard'ın bir vahyini yüzeysel anlamıyla yorumlamış olan hareketin bir üyesi, Kasım 1932'de, vudu ayininden esinlenen bir tören sırasında birlikte oturduğu kiracısını bıçakladığında durum ağırlaştı.[5] Bunun üzerine polis "zulmü" başladı. Bu da, harekette çeşitli bölünmeler görülmesinden başka, Fard'ın ortadan kaybolmasına (müritlerinin inancına göre "Mekke'ye geri dönmüş"tü) ve hareketin başına, Fard'ın belli başlı yardımcılarından biri olan Elijah Muhammad'ın gelmesine yol açacaktı.

İslam Ümmeti'nin kuruluşunun ilk dört yılı, o dönem yapılanmış olan modelin altmış yıl sonra, cemaatçiliğin yaygınlaştığı sanayi sonrası dönemde, rap ve *crack* çağında, yüzyılımızın sonundaki hiper gettolarda neden hâlâ işlevsel kaldığını anlamak isteyenler için kilit bir dönemdir. Bilindiği gibi Hıristiyanlık Aziz Pavlus'a ebediyen borçludur: O olmasaydı İsa'nın mesajı, Tiberius dönemi Filistini'ni arşınlayan sürüyle mucize yaratıcısının –daha sonra Kilise'nin tanrısal olanın tekelini elinde daha iyi tutmak için *din bezirganlığı* olarak mahkûm ettiği– kehanetleri ve bilinircilik örneği gibi yok olup giderdi. Aynı şekilde, Fard'ın yaldızlı efsanesinin Elijah Muhammad tarafından elden geçirilip yenilenmesi ve Fard'ın ancak ana çizgilerini öğrettiği düşünülen bir öğretinin[6] sistemleştirilmesi, aynı dönemde müthiş bir patlama yaşayan yüzlerce *Negro cults,* "zenci kültleri" örneğinde olduğu gibi yok olabilecek şeyi kahcılaştırdı. O dönemde müritleri tarafından polis kaynaklarının sızdırdığı yanlış bilgi diye reddedilen, Fard üzerine oldukça kesin ve yüz kızartıcı biyografik verilere 1960'lı yıllardan itibaren ulaşılmasıyla bu efsane iyiden iyiye yok olabilirdi.

Nitekim, bilgilenme özgürlüğüne ilişkin yasa gereği kamuya açık olan FBI arşivlerine göre[7], adı gerçekte Wallace Ford olan Fard, Yeni

5. E. D. Beynon, "a.g.m.", s. 903.

6. Fard döneminde, onun tarafından derlenen üç kitapçık müritleri arasında dolaşıyordu: *Teaching for the Lost Found Nation of Islam in a Mathematical Way* ("Kaybolmuş ve Yeniden Bulunmuş İslam Ümmeti için Matematik Tarzda bir Öğreti") ve *Secret Ritual of the Nation of Islam*'ın ("İslam Ümmeti'nin Gizli Ritüeli") iki cildi.

Zelanda'ya göç etmiş İngiliz (beyaz ırktan) bir babayla yerli Maori halkından gelen bir anneden 25 Şubat 1891'de Hawaii'de doğmuştu. Kaliforniya'ya yerleştikten sonra çeşitli suçlardan dolayı polis tarafından tutuklandı; önce Alkol Yasağı döneminde yasadışı alkol damıtmaktan, ardından eroin ticaretinden San Quentin Cezaevi'nde üç yılını geçirdi. Özgürlüğüne kavuştuğunda önce Chicago'ya, sonra Detroit'e gitti, ve orada getto Siyahları'nın yanında kendini Fard adı altında Mesih ve bizzat Allah ilan etti. Özellikle 1957-1958 yılları arasında sürdürülen FBI soruşturması, FBI müdürü J. Edgar Hoover tarafından çeşitli "dost" gazetelere aktarıldı; gazeteler de, Beyazlar'ı şeytan, "mavi gözlü beyaz şeytanlar" olarak gösteren İslam Ümmeti'nin, babası beyaz ırktan olan bir sabıkalıyı tanrılaştırdığını açıklayarak, hareketi gülünç düşürmek amacıyla soruşturmayı 1959'da ve ardından 1963'te yayımladılar. Gerçekten de, Fard'ın tutuklanırken çekilen fotoğraflarında hiç Afrikalı olmayan bir yüz görülmektedir.[8]

Elijah Muhammad'ın cevabı, FBI'ın Ford'u ile Fard'ın aynı kişiler olduğunu –Fard'ın mesih görevini daha iyi yerine getirmek için "yarı siyah yarı beyaz" olduğunu ileri süren İslam Ümmeti'nin inancında da söz konusu kişinin karışık kökenine rastlanmasına ve Ford'un doğum günü ile İslam Ümmeti tarafından Fard'ın doğum yıldönümü, Saviour's Day ("Kurtarıcı Günü"), olarak kutlanan 26 Şubat tarihinin çakıştığının saptanmasına rağmen– inkâr etmek oldu.[9] Hakikatte ne olursa olsun, bu, söz konusu kişinin, hedef alınan kitlenin beklentilerine cevap veren dinsel bir ürün yaratmada, imal etmedeki yeteneğini ortadan kaldırmaz; "Mesih", özellikle, önceden var olan bütün bir din malzemesini yeniden kullanmayı, bundan işlevsel ve işlemsel bir sentez yaratmayı bildi. İdeolojisi ve uygulamaları ne kadar şaşırtıcı gelirse gelsin, İslam Ümmeti'nin cezbettiği yandaşlarına birkaç yıl içinde kendini nasıl kabul ettirdiğini anlamak, öncelikle doğduğu tarihsel ortamı yeniden oluşturmayı, dönemin Amerikan politik sisteminden Siyah-

7. Yayımlanmamış veriler yığını sayesinde çok yararlı olan ama tartışmalı bir tezi destekleyen bir kitapta bu arşivlerden sistematik olarak yararlanılmıştır: Karl Evanzz, *The Judas Factor. The Plot to Kill Malcolm X*, New York, 1992. Fard üzerine, bkz. ss. 142-146.

8. Bkz. Detroit polisince 26 Mayıs 1933'te çekilen fotoğraf; Malu Halasa'nın *Elijah Muhammad Religious Leader* adlı kitabında yeniden kullanılmıştır, New York, 1990, s. 51.

9. Bkz. Karl Evanzz, *The Judas Factor..*, *a.g.e.*, s. 146.

lar'ın dışlanması ile bu halka hitap eden siyah Kiliseler'in, mezheplerin ve diğer dini hareketlerin oynadıkları politik ikamecilik rolü arasındaki etkileşimi gözlemlemeyi gerektirir.

Dışlanmaya Direnmek

1866 yılında, İç Savaş'tan çıkarken, Amerikalı Siyahlar, *Civil Rights Act* dolayısıyla, beyaz hemşerileri gibi yurttaşlık haklarını elde etmişlerdi. On yıl boyunca, "Yeniden İnşa" döneminin en hareketli günlerinde, içlerinden binlercesi seçim listelerine yazıldılar ve başka görevlilerin yanı sıra, renkli derili temsilciler (*congressmen*) ve senatörler seçtiler.[10] Ama, 1877'de, Amerika Birleşik Devletleri'nin yeni seçilmiş başkanı Rutherford B. Hayes, yenik düşmüş kölelik yanlısı Güney eyaletlerinde yasanın uygulanmasını gözeten federal birlikleri geri çekti. Bu davranışıyla, Güney'in eski egemen sınıflarını ve özellikle – el işçiliğine dayalı işlerde ve toplumsal servete ulaşmada Siyahlar'la rekabet eden– dar gelirli Beyazlar'ın seçmen kitlesini kazanmayı diliyordu. O andan itibaren, Güney eyaletlerinin çoğunda çok sayıda onur kırıcı düzenleme, hukuksal engeller[11], kamusal yerlerde ırk ayrımının meşrulaşması ve binlerce Siyah'ın sinç edilmesi, bu yeni yurttaşları yurttaşlığın somut uygulamasının dışında bıraktı – ve bu durum oy hakkı yasasının (*Voting Rights Act*) uygulamaya koyulduğu 1965 yılına kadar sürdü. Kölelik karşıtı ünlü siyah düşünür W.E.B. Du Bois, Yeniden İnşa'nın bilançosunu çıkarırken, "Köle özgür oldu; kısa bir an güneşte kaldı; sonra köleliğe geri döndü" diye yazar. İşte bu koşullar içinde, Metodist siyah Kiliseler, ama daha ziyade "sayısız bağımsız Baptist tarikatı, politik lider olmak isteyen Siyahlar'a kişiliklerinin bilincine varabilecekleri geniş bir alan sağladılar".[12] Toplumsal çalkantıyı dindirmek gerektiğinde Beyazlar dünyasının seslendiği sözcüler ve seçkinler bu dinsel doku içinde ortaya çıktı, ama bu kişiler aynı za-

10. Bkz. Eric Foner, *Reconstruction, America's Unfinished Revolution,* New York, 1988.

11. Bu önlemler toplamı Amerika'da *Jim Crow discrimination* adı altında tanınır. Bu sorular üzerine, özellikle bkz. William Julius Wilson, *The Declining Significance of Race. Black and Changing American Institutions,* Chicago, 1980, ss. 42-61 ve 122-125.

12. Franklin Frazier, *Bourgeoisie noire,* Paris, 1969 (2. baskı), s. 81.

manda, Siyahlar'ın isyanını, hüsranını ve taleplerini de dile getiriyorlardı. Siyahlar'm politik alandan dışlanması, dinsel alanın politik alanın yerine geçmesine ve onun pek çok işlevini üstlenmesine imkân verdi: Toplumda yükselme, sıklıkla, papazlık göreviyle, hatta daha yetenekliler için, piskoposluk veya herhangi bir tarikatın başkanlığı göreviyle bir tutuldu.[13] Bu nedenle, dinsel dil toplumsal çatışmaların ifadesinde imtiyazlı vektör olarak hizmet etti, ve Siyahlar'a reva görülen sefil durum genellikle binyılcı bir dinbilimle ifade edildi: Bu dünyadaki hayattan umut edecek hiçbir şey olmadığından, Kötülük tarafından altüst edilmiş bir dünyayı yeniden düzene sokacak bir kurtarıcının, bir mesihin gelmesi beklenerek yaşanıyordu. Dindarlık çok sayıda mezhebe dağıldığı ve bu mezheplerin vaizleri de Kutsal Kitapları diledikleri gibi yorumladıkları için, bu gergin ortamda ruhun selametine ilişkin sayısız doğaüstü olaya yer vardı, ve peygamberlik yeteneği taşıyan böyle bir vaizin coşkusunun getirdiği yenilikler geçer akçeydi.

Aynı zamanda, Büyük Buhran'dan önceki on yıllarda, beyaz dünyaya katılımdan dışlandıklarından, "karşılıklı yardımlaşma ve ırksal dayanışma felsefesi yandaşı" ve kendine yeterli bir "siyah metropol", kurumsallaşmış bir getto oluşturmak niyetinde olan, iş adamları, tüccar veya gazetecilerden oluşan siyah seçkinler ortaya çıkmaya başladı. [14]

Yüzyılın ilk on yıllarının bir başka belirgin niteliği de önemli sayıda Güneyli Siyah'ın "büyük göçü"ydü. İçlerinden büyük tarımsal malikanelere ortakçı olarak yerleşmiş olan birçoğu mutlak bir sefalet ortamında yaşıyordu. Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte Kuzey'deki fabrikalar niteliksiz işgücü aramaya başladılar ve bu fabrikaların işçi toplayan görevlileri bu Siyahlar'ı Amerika Birleşik Devletleri'nin Chicago ve Detroit'ten New York ve Pennsylvania'ya uzanan sanayi kuşağına getirdiler. Yeni yaşam koşulları ve kırdan büyük göç, "yerleşik" (*mainstream*) Protestan Kiliseleri'nin geleneğinden –söz dağarlarının geniş bir bölümünü Protestanlık'tan ödünç alıyor olsalar da– daha özgür yeni dindarlık biçimlerinin ortaya çıkışını kolaylaştırdı. Amerikalı Siyahlar arasında İslam'a yapılan ilk anlamlı başvurular, mekân-zamana ilişkin alışılmış işaret noktalarının kaybının, doruk noktasına varmış dindarlığın ve bulanık kendine yeterlilik arzusunun birbirine karıştığı

13. C. Eric Lincoln ve Lawrence H. Mamiya, *The Black Church in the African American Experience,* Durham, 1990, s. 206.

14. William J. Wilson, *The Declining Significance of Race.., a.g.e.,* s. 125.

bu karmaşık çerçevede ortaya çıktı.

Genellikle Müslüman esir tüccarları tarafından Afrika'da satılan ve Amerikan plantasyonlarına gelen kölelerin yaklaşık %20'sinin, Batı Afrika'nın İslamlaştırılmış kıyı bölgelerinden geliyorlarsa, Müslüman olduklarına günümüzde yaygın olarak inanılır.[15] Ama bu İslamlığın kölecilik yüzyılları boyunca Afrika kültürlerinin yıkımından sonra ayakta kaldığını düşündürtecek verilere sahip değiliz.[16]

Gerçekte, Siyahlar arasında İslam, geleneksel Müslüman dünyasında çeşitli biçimler altında yürürlükte olan ortodoks Sünnilikten –en azından başlangıçta– çok uzak olarak, yerli Amerikan tarzında, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde doğacaktır. 1913 yılında, New-Jersey'deki Newark'da, Güney Carolina'dan gelen bir siyah göçmen olan Timothy Drew, adı hem Doğu'yu hem de bilimci İsa Kilisesi'ni çağrıştıran "Mağripli Kutsal Bilim Mabedi"ni (Moorish Holy Science Temple) kurdu. 1927 yılında Drew öldüğünde, "Mağripliler" otuz bin aktif üyeye sahiptiler ve Doğu'nun ve Kuzey'in büyük şehirlerinin siyah gettolarında mabetleri vardı. Drew'in bağdaştırmacılığı İslami bir söz dağarını Güney'in Baptist mezheplerinden gelen binyılcı bir sözdizimiyle yan yana koydu. Bu bağdaştırmacılık, göçle güneyden kuzeye yer değiştirmiş Siyahlar'ın yol gösterici işaretleri yitirme ve çözülme hareketine eşlik etti. Kuzeye yerleşme acı dolu ve toplumsal hüsran şiddetli olduğu için daha da güçlü, acil ve yeniliğe susamış olan bir kimlik değişimi talebine cevap veren yepyeni verileri, Siyahlar'ın yabancısı olmadıkları bir düşünce tarzına ve dindar bir söz yapısına ekledi. Bu yeni unsuru yavaş yavaş yerleştiren, İslam'a yapılan başvuruydu: Çok yetersiz bir eğitim almış olan Drew, nasıl oldu bilinmez, Müslüman öğretisiyle ilgili birtakım bilgiler edindi[17] ve bu öğretinin ırklar arasın-

15. Bu sorunun İslam Ümmeti içinde ilk kez tartışılması için bkz. Morroe Berger, "The Black Muslims", *Horizon*, Kış 1964, s. 53 ve devamı.

16. Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam'ı öven edebiyat, öncü kuşağa dahil olan ama sayılarının çok az olduğu sanılan Müslüman şahsiyetlere değer vermektedir. Bkz. örneğin Fareed H. Nu'man, *Muslim Population in the United States. A Brief Statement*, The American Muslim Council, Ekim 1992.

17. O dönemde Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan kimi Müslüman misyoner gruplar arasında, Ahmediye mezhebi Siyahlar arasında İslam'ın yayılmasında bir rol oynamışa benzemektedir. "Heterodoks" olarak kabul edilen ve ortodoks Sünnilik yanlılarının şiddetle mücadele ettikleri bu hareket, Hz. Muhammed'in "peygamberliğin mührü" olmasını şart koşan İslami dogmanın tersini söyleyerek kendini peygamberlerin sonuncusu sayan Gulam Ahmed (1839-1908) tarafından Hindistan'da kurulmuştur.

da ayrıma ilişkin kesin bir kaynak içermemesinden çok etkilendi.[18] Ona göre, Amerikalı Siyahlar gerçekte "Mağripli"dir. Faslılar gibi kırmızı fes giymeleri, sakal bırakmaları gerekir; yandaşlar da, değişen kimliklerinin kanıtı olarak, Drew tarafından verilen yeni bir "kimlik kartı" taşırlar – o da kendine yeni bir ad, "Soylu Drew Ali, Peygamber" adını takmıştır. İslam'ın yıldızı ve hilaliyle ve sihirli 7 sayısıyla süslenmiş kart, kart sahibinin bütün peygamberlere (İsa, Hz. Muhammed, Buda ve Konfiçyus) taptığını özellikle belirtir ve onu, "Mekke Kuranı'nın ilahi yasaları olan sevgi, hakikat, özgürlük ve adalet tarafından idare edilen bir Müslüman" olarak tanımlar, ve şu duyuruyla son bulur: "Ben bir Amerika Birleşik Devletleri yurttaşıyım."

Bu şaşırtıcı karışım, gündelik hayatlarında müritlere tanınmayan ne varsa hepsine değinir: Amerikan yuttaşlığı, 1910'lu yıllarda Siyahlar'ın çoğu için –tıpkı özgürlük ve adalet gibi– somut olarak anlamdan yoksun olduğu için üzerinde daha da durularak ilan edilmiştir. Sevgiye yapılan göndermeler, sihirle ilgili hatıralar ve peygamberleri şaşırtıcı bir biçimde aynı potada eritme muhtemelen Baptist kaynaştırmacılıktan kaynaklanır. Bu bağdaştırmacılığın başında ise İslam yer alır: "Mağripliler" kendilerini Müslüman kabul etmektedirler ve "Mekke'nin Kuranı'na" itaat ettiklerini söylerler – Kuran'a gerçekten ulaşıp ulaşmadıkları ise bilinmemektedir.[19] *İslam* eski kimliklerinden kopmalarına, yeni inanç birliğine, beyaz adamın denetiminin olmadığı Mekke'nin kutlu topraklarında kök salma ve gururuna yeniden kavuşma duygusuna verdikleri addır.

Bu gurur sayesinde, Beyazlar'ın yakındaki yokoluşlarına ve kendi zaferlerine ilişkin kıyametçi inançlar beslemeye başlarlar. Irk, renk ve sınıf hiyerarşisini ters çevirerek dünyayı başlangıçtaki düzenine yeniden sokacak bir mesih bekleyen binyılcı-öncesi inançlara aykırı kaçan hiçbir şey yoktur burada. Ama bazı "Mağripliler" zamanın sonunu öne alırlar: Özellikle Chicago'da, sokakta rastladıkları Beyazlar'a kasıtlı olarak çarparlar. "Kimlik kartları"nı bir tılsım gibi sallayarak Beyazlar'ı kaldırımdan çekilip yola inmeye zorlarlar – böylelikle, ırk ayrımcılığına dayalı toplumda Beyazlar'a yol vermek zorunda bırakılan Si-

18. İslam'ı savunmada, Hıristiyan "ırkçılık" ile İslam'da "ırkçılık olmaması" bilerek karşı karşıya getirilir.

19. C. Eric Lincoln, *The Black Muslims, a.g.e.*, s. 53.

yahlar karşısındaki Beyazlar'ın geleneksel davranışlarını ters yüz etmiş olurlar.[20]

Soylu Drew Ali'nin hikâyesi 1927 yılında –Fard'ın "ortaya çıkışı"ndan üç yıl önce– karanlık bir biçimde sona erer. Mezhep yöneticileri müritlerine sıvı ilaçlar, "saf" yiyecekler ve başka tılsımlar satın almalarını dayatarak, kâr getiren çeşitli faaliyetlere atılmış gibidirler. Bu ticaretin denetimi yüzünden doğan çatışmalar hesaplaşmalara yol açmışa benzer, Peygamber'in öldürülmesi de bu hesaplaşmalardan biri olabilir – bir polis merkezindeki dayağın ardından ölmediyse tabii.

Bu yüzyılın ilk on yıllarında Amerika'nın yoksul siyah çevrelerinde İslam'ın ortaya çıktığı toplumsal ve kültürel koşullar bunlardır. İslam, kendilerini kuşatan toplumdan kopuşu sağlayacak bir unsur olarak kullanıldı; bu toplum, Beyazlar'ın kendi davalarına katmış oldukları mavi gözlü bir İsa adına meşrulaştırdıkları bir baskı ve adaletsizlik dünyası olarak hissediliyordu. İslam, Siyahlar'ın kaderini Amerika Birleşik Devletleri'nin kaderinden ayırmak isteyen başka büyük hareketlerle birlikte var oldu; bunların en tanınmışı, 1914 yılında Jamaikalı Marcus Garvey tarafından kurulan Zenciler'in İlerlemesi İçin Evrensel Birlik (Universal Negro Improvement Association) adlı ve *Back to Africa* sloganıyla, hedefi Siyahlar'ı Afrika'ya geri götürmek olan hareketti. Onurlarına tekrar kavuşturduğu çok sayıda yoksul Siyah arasında büyük bir coşkunluk yaratan Garvey, çeşitli mali suçların ardından 1925 yılında tutuklandı ve iki yıl sonra Amerika Birleşik Devletleri'nden kesin olarak sınır dışı edildi. En sadık müritleri arasında[21] ailesiyle birlikte Detroit'e yerleşmiş Georgia'lı siyah bir göçmen vardı: Elijah Poole; bu göçmen, Elijah Muhammad adı altında İslam Ümmeti'nin en önemli örgütleyicisi olacaktı.

Elijah 1897'de doğdu, cemaati için Baptist vaiz görevini yerine getiren Georgia'lı bir ortakçının on üç çocuğundan biriydi. 1923 yılında, çocukken bir linç olayına tanık olduğu Güney'in ırkçılığından ve sefaletten kaçarak, bir iş peşinde, Detroit'e göç etti. 1929 yılında, Büyük Buhran döneminde, işini kaybetti ve sosyal yardım sayesinde sefil koşullarda ayakta kalabildi. 1931 yılında, umudunu yitirmiş, işsizlik beli-

20. Lawrence H. Mamiya ve C. Eric Lincoln, "Black Militant and Separatist Movements", *Encyclopedia of American Religion* içinde, 1987, ss. 756-757.

21. Malu Halasa, *Elijah Muhammad*, *a.g.e.*, s. 41.

ni bükmüşken[22], karısına ipekliler satan Fard'la tanışınca ruhuna canlılık geldi: "Tanrı'nın o olduğunu anladım – o da bana Tanrı olduğunu söylemişti, ama başkalarına söylememi yasaklamıştı. İncil'i biliyordum. İncil'in, İsa'nın ölümünden iki bin yıl sonra geleceğini söylediği kişinin o olduğunu anladım." "Kölelik adı" olan Poole'u bırakıp Karim [Kerim], sonra da Muhammad [Muhammed] adını alarak kısa sürede Fard'ın en önemli yardımcısı oldu. Fard onu "İslam Ümmeti'nin Rehberi (*minister*)" olarak atadı ve örgütsel görevlerin en önemlilerinde onu yetkili kıldı. Sürekli polis takibinin hedefi olan Fard Haziran 1934'te garip biçimde ortadan kayboldu ve Elijah Muhammad hareketin denetimini eline aldı. Ama kendilerinin de Fard'ın karizmasının emanetçileri olduklarını söyleyen diğer müritlerle arasındaki çatışmalar ve Amerikan Komünist Partisi'nin, ardından Japon gizli servislerine bağlı bir Japon mezhebinin sızma teşebbüslerine hedef olan grubun iç sorunları, yeni yöneticiyi Amerika Birleşik Devletleri içinde kaçmaya zorladı. Fard'ın kayıplara karışması sırasında 8000 üyeye varan İslam Ümmeti'nin mevcudunda azalma görüldü. Mayıs 1942'de, Amerikan ordusunda askerlik yapmayı reddeden Elijah Muhammad tutuklandı ve 1946'ya kadar hapis yattı. Çok sayıda Siyah'ın bulunduğu cezaevinde geçen bu uzun yıllar onun için hareketini tutuklular arasında yayma fırsatı oldu; gerçekten de, bütün 20. yüzyıl boyunca cezaevi ortamı Black Muslims için inançlarını yaymanın en önemli alanlarından biri olacaktı.

1934 ile 1952 arasında, İslam Ümmeti sınırlı etkisi olan bir grup olarak kaldı. Ama Elijah Muhammad Fard'ın ilk temellerini attığı toplumsal davranışı kuramlaştırdı: Hem kuşatan toplumdan köklü bir kopuşu hem de özel olarak cemaatin yeniden toplumsallaştırılmasını sağlayacak bir hareket. Bunun için, bu köken itibariyle ayrılıkçı iradeyi kutsallaştıran bir öğreti metni hazırlamak gerekiyordu.

Tekvin Üzerine Çeşitlemeler

Fard'ın öğretisi –*Reader's Digest*'in "Amerika'nın en güçlü Siyahı" diye adlandırmış olduğu– Elijah Muhammad tarafından, günümüzde, İs-

22. Karl Evanzz'a göre (*The Judas Factor, a.g.e.*, s. 134) o dönem kendini içkiye vermişti.

lam Ümmeti'nin mabetlerinde, hareketle ilgilenen herkesin eline tutuşturulan bir kitapta sistemleştirildi. *Message to the Blackman in America* ("Amerika'daki Siyah'a Mesaj") başlıklı kitap, biçim olarak, çeşitli Amerikan Evanjelist mezheplerindeki dindar edebiyatı andırır. Kitap, "Allah'a Boyun Eğin ve Hiç Korkmayın!", "Irkımızı Yok Etme Planı", "Amerika Çöküyor: Yıkımı Kesin", "İslam'da Dua" veya "Kendi Kendimizi Geliştirmek İçin Program"... gibi ateşli, dünyanın sonunu hatırlatan veya basit başlıklı kısa metinlerin yan yana konmasından oluşur. Biçimi, militan gazetelerin makalelerine veya vaazlara denk düşer ve 20. yüzyıl İslami retoriğine alışkın olanlara göre bir hayli olağandışıdır; buna karşılık, Kuzey Amerika siyah Evanjelik vaazıyla üslup ve konu açısından benzerlikleri ilk bakışta çarpıcıdır. Kitabın ana bölümlerinde dini izlekler ("Allah Tanrı'dır", "İlk İnsan", "İslam", "İncil ve Kuran", vs.), aynı zamanda da toplumsal ve iktisadi eylem programları, ayrı bir Siyah devleti kurma projesi ve kıyametteki yargı günü üzerine bazı kıyametçi izlekler dile getirilir.

Üslup aşırı ölçüde sade, hatta kabadır ve söylemi ifade tarzları burada da siyah Kiliseler'deki geleneksel vaazlarınkine benzer. Elijah Muhammad ilkokulu bitirmemişti ve müritleri, "genç ve yetenekli sekreterlerine gecenin geç saatlerine kadar dikte ettirdiği"[23] metinlerini oluşturan her bir kelimenin "aşk dolu bir titizlik ve yüksek bir hakikat düşüncesiyle işlendiğinin; konuyla ilgili karışıklık ve hataya meydan verilmesin ve de anlamı belirsizliği olmasın diye yazdıklarının sıradan insanların dilinde ifade edildiğinin" altını çizmekten hoşlanırlar.[24] Metnin tekanlamlılığını ve kutsallığını belirten, Elijah Muhammad'ın "Allah'ın Resulü" niteliğidir; ve kitap, başlığında, "Âlimimutlak ve Rehber Allah'ın bilgeliğini Fard Muhammad Hoca'nın (sonsuza dek şükürler olsun ona) şahsında aramaya [davet eder]. Okuyucu bu kitapta onun ışığını bulacaktır".[25]

"İlk İnsan" başlıklı bölümde, Elijah Muhammad Siyahlar'ın, "66 000 milyar yıl önce, büyük bir patlama gezegenimizi bir tarafta

23. Elijah Muhammad, *Message to the Blackman in America*, Chicago, 1965 (yeni baskı "Saygıdeğer Louis Farrakhan'ın desteğiyle", tarihsiz), s. xxii. Elijah Muhammad'ın sekreterleriyle ilişkileri üzerine, elinizdeki kitapta bkz. s. 58.

24. *A.g.e.*, s. xxiv.

25. *A.g.e.*, s. v.

yeryüzü, diğerinde ay olmak üzere ikiye böldükten sonra yeryüzünde kalan Shabazz kabilesinden geldiklerini" açıklar. Ve yazar devam eder, "Biz, Shabazz kabilesi, gezegenimizin en iyi bölümünü ilk keşfedenler olduk: Mısır'da zengin Nil vadisini ve Arabistan'da Kutsal Şehir Mekke'nin bugünkü yerini".[26]

Siyah derili bu ilk insanlar için her şey yolunda gidiyordu ki, "adı Yakup olan bir başka Tanrı doğdu". Son derece zeki, "ümmetinin bütün üniversitelerinden" başarıyla çıkmış ve tek düşüncesi kötülük yapmak olan bu Tanrı, "siyah insanın tohumunu mikroskopta incelerken onda iki kişinin bulunduğunu keşfetti: bir siyah, bir esmer. Kendi kendine dedi ki, onları fiili olarak ayırabilirse, esmer tohumu nihai mütasyonuna kadar, yani beyaz olana kadar aşılayabilir. Zekâsı sayesinde, beyaz insanı [...] belirli bir süre için siyah ümmetin efendisi yapabilir". [27]

Elijah Muhammad'ın hikâyesine göre, Yakup o dönemde Mekke'de bulunan "memnuniyetsizlerin % 30'u" arasından kendine yandaş buldu. Ama sonunda Mekke'den kovuldu ve yandaşlarıyla birlikte Patmos Adası'na sürüldü. Orada, siyah ırkı ortadan kaldırmak için, derisi en açık renkli bireyler arasında melezleştirme yoluyla, art arda gelen kuşakları "aşılama"ya koyuldu; en siyah bebekler ise doğduklarında beyinlerine iğne batıran bir hemşire tarafından sistemli olarak öldürülüyordu. Böylece, iki yüzyıl içinde, Patmos'da bütün Siyahlar ortadan kalktı; "Esmerler"den başka kimse kalmadı. Ardından, aynı genetik ayıklanma yöntemiyle bunlar iki yüzyıl daha sonra "Kırmızılar" veya "Sarılar" haline geldiler. Yine iki yüz yıl sonra, nihayet aşılama sürecinin sonunda Beyazlar elde edildi: "Yakup'un yarattığı şeytanlar –bir insan gözü için en çirkin renk olduğunu düşündüğümüz– masmavi gözleriyle gerçekten çok soluk bir beyazdılar. Onlara 'Kafkasyalılar' [Beyazlar] dendi – bu, bazı Arap bilgelerine göre: 'Kötülüğü sadece kendini değil, başkalarını da etkileyen' anlamına gelir."

Beyaz şeytanlar Patmos'u terk ettiler ve siyah ümmetin arasına, Mekke'ye geri döndüler. Eskiden barış içinde yaşayan bu halkın arasında iç savaşların çıkmasına neden oldular. Bunun üzerine Mekke Kralı onları kovdu, adamlarına da şunları dedi: "Bütün şeytanları yakalayın ve soyun. Üreme organlarını gizlemek için bir önlük verin, tüm paralarını ellerinden alın ve çöle gönderin. Tüfekli adamlardan

26. *A.g.e.*, s. 31. 27. *A.g.e.*, s. 110 ve 112.

oluşan bir kervan onların batıya doğru gittiklerinden emin olsun. Geri dönmelerine izin vermeyin: Arabistan Çölü'nü aşmayı başarırlarsa Batı Asya'nın tepelerine gitsinler" – günümüzde Avrupa denen bölge, diye belirtir Elijah Muhammad.

Böylece Beyazlar, iki bin yıl boyunca, dört ayak üzerinde yürüyerek ve ağaçlara tırmanarak Avrupa'nın mağaralarında yaşadılar. Başlarından çok sayıda olay geçtikten sonra, "bütün canlı varlıklara boyun eğdirmenin bilgi ve gücünü" elde ettiler. Dünyaya egemen oldukları son dört bin yıl boyunca temel faaliyetleri buydu: En alçak oldukları dönemlerden biri köle ticaretiyle uğraştıkları dönemdi.[28] Ama alçaklığın zirvesine Amerikan plantasyonlarında ulaşılacaktı; beyaz efendiler orada da, Patmos'daki Yakup misali, Shabazz kabilesinden gelen Siyahlar'ı, ilk insan soyunu yok etmeyi denediler: Kadın köleleriyle çiftleşerek, "Zenciler" *(Negroes)* diye adlandırdıkları yozlaşmış bir ırk yarattılar. Bununla birlikte, bu şeytansı planlara rağmen, diye belirtir Elijah Muhammad, 20. yüzyılda, dünyada "esmer, kırmızı ve sarı diğer üç renk de dahil, siyah ümmet Kafkas [Beyaz] ırkından on bir kere daha kalabalıktır".

Nihayet, 1930 yılında, "Amerika'nın vahşiliğinde kaybolmuş" ilk insanlar, Fard'ın şahsında cisimlenmiş Tanrı tarafından yeniden bulundular ve Fard tarafından "İslam Ümmeti" olarak tanımlandılar. Fard, Amerika Birleşik Devletleri'nde dört yüz yıl sürmüş olan kıyımın 1955'te sona ereceğini ve beyaz ırkın yok oluşu ve dünya üzerindeki egemenliğinin sonuyla zamandaş olan Amerika'nın yıkımının yakın olduğunu duyurdu.

Bundan böyle kurtuluş yolu, "aşılanmış şeytanlar"dan gündelik yaşamın bütün alanlarında köklü olarak ayrılmaktan geçecek ve Allah'ın evrensel zaferinin ilk belirtisi olarak, Kuzey Amerika'da bağımsız bir siyah devletin kuruluşuyla somutlaşacaktır. Allah beyaz ırka karşı "nihai büyük mücadeleyi, Kendi halkı (siyah halk) için, özellikle de sözde Amerikan Zencileri için, göklerde sürdürecektir".[29]

28. Siyahlar'ın soykırım olarak köle ticareti izleği üzerine bu kitapta bkz. ss. 90-91 ve devamı.

29. Elijah Muhammad'ın kozmogonisi üzerine bkz. *Message to the Blackman in America*, ss. 110-122 ve 294. Ayrıca bkz. Malcolm X ve Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, New York, 1964 (yeni baskı 1973), ss. 164-168.

Dünyanın yaratılışına ve insanlığın kaderine ilişkin bu anlatı, İbrahimci üç gelenekten gelen kavram, durum ve kişileri kullanır, ancak bu anlatıda üç geleneğin hiçbiri kendi bütünlüğü içinde yer almaz. Başlıca esin kaynağı, Kutsal Kitap'ın kıyamet gününe ilişkin yorumlarındaki söylemdir. Bu anlamda, İslam Ümmeti'nin "ana mitos"u, Amerika Birleşik Devletleri'nin güneyindeki Protestanlık'ta, siyah Kiliseler'de olduğu kadar beyaz fundamentalistlerde de önemli yer tutan binyılcılık öğretilerinden çok şey ödünç alır. Mesih'in kâfirlere karşı büyük bir mücadele sürdüreceği ve İmanlılar'a hak ettikleri yeri vereceği Bininci Yıl beklentisiyle nitelenen bu inanışlar iki temel grubu biçimlendirir. Bir yanda, "Bininci Yıl-öncesi yanlıları", şeylerin düzenini değiştirmek için herhangi bir eylem sürdürmenin gereksizliğini kabul ederler (çünkü sadece Kurtarıcı bunu sağlayacaktır); onlara göre bir seçilmişler cemaati oluşturmak yeterlidir. "Bininci Yıl-sonrası yanlıları"na gelince, onlar, tam anlamıyla siyasi bağlanma ve eylemin mümkün olduğunu düşünürler ve Kurtarıcı'nın gelişini ve kâfirliğe karşı nihai mücadeleyi hazırlamaya katkıda bulunurlar. Siyasi faaliyetin yenilgiyle cezalandırılacağını düşünen en marjinalleşmiş gruplarda ilk tutum yaygındır; ikinci tutum, genellikle, dini seferber etme yeteneklerini seçimlerdeki rekabet sırasında oya dönüştürmeyi uman hareketlerde görülür. Beyaz Amerikan Evanjelizmi 1970'li yıllarda birinciden ikinciye doğru evrildi[30], İslam Ümmeti ise, Bininci Yıl-öncesi yanlısı bir çizgiye yerleştikten sonra, –dünyanın yaratılışına ilişkin kendi öğretisinden ve Armaggedon Muharebesi sırasında beyaz şeytanların nihai imhasına dair beklentisinden vazgeçmeden– aşamalı olarak, siyaset alanına müdahale yolunu seçti.

Kronolojik sırasına göre özetlediğimiz Elijah Muhammad'ın dünyanın yaratılışına ilişkin anlatısı [31], *Amerika'daki Siyah Adama Mesaj* metninde, gettodaki Siyahlar'ın sefaletinin günlük deneyimi, Beyazlar'a atfedilen alışkanlık ve davranışlar ile anlatının bunlara referans veya açıklayıcı neden oluşturduğu kabul edilen falanca özelliği arasında sürekli birinden diğerine gidip gelmeyi sağlayan güncel olmayan

30. Bu sorunlar üzerine eserimize bkz., *La Revanche de Dieu,* Paris, 1991, ss. 170-172 (*Tanrının İntikamı*, İletişim Yay., 1992, çev.: Selma Kırmız).

31. Bu, Malcolm X otobiyografisini kaleme alan Alex Haley'in de tuttuğu taraftır. Ayrıca Morroe Berger'ın "The Black Muslims" adlı makalesinde Black Muslims'ın kozmogonisinin bir sentezine bkz., "a.g.m.", s. 60.

düşüncelerle ikide bir kesilir. Örneğin, "beyaz şeytanlar"ın Mekke'den kovulurken çıplaklıklarını gizlemek için giydikleri önlük, masonların kutlama törenlerinde giydikleri önlüğün orijinali olarak gösterilir. Black Muslims'a göre Masonlar, "ilk insan"ın yok olması için uğraşan gizli beyaz cemiyetleri temsil ederler.[32] "Shabazz kabilesi" en üstün uygarlık düzeyindeyken dört ayak üzerinde yürüyen ve ağaçlara tırmanan Beyazlar, Siyahlar'ın hindistancevizi ağacına çıktığını ve maymunun yakın akrabası olduğunu ileri süren ırkçı klişenin tam tersidir (bu konuda Elijah Muhammad, maymunların gerçekte, Avrupa'nın mağaralarında aşılama zincirinde zaman içinde geriye giderek ilk rengini bulmaya çalışan, ama ancak... gorile dönüşen beyaz adamdan geldiğini belirtir).[33] Aynı düşünce düzeninde, Beyazlar'a atfedilen utanmazlık ve ölçüsüz zina tutkusu, Amerika Birleşik Devletleri'nde Siyahlar'ın uygunsuz cinsel sıkı fıkılıkları üzerine kabul gören düşüncelerin zıddını oluşturur. Fard ve Elijah Muhammad'm bütün kozmogonisi, egemen Amerikan kültürünün Siyahlar'a yansıttığı, benliklerine ilişkin değersiz imgenin kelime kelime tersine çevrilmesi olarak okunabilir.

Özellikle üzerinde durulan, saf siyah ırkın soysuzlaştırıldığı saplantısıdır. Malcolm X, otobiyografisinde, bu izleği ateşli bir biçimde ele alacaktır: "Bir kuşak boyunca Amerika'daki siyah köleler, hakiki rengine bile artık sahip olmayan ve hangi adı taşıdığını artık bilmeyen evcilleştirilmiş ve yabancılaşmış bir ırk ortaya çıkana kadar beyaz köle sahipleri tarafından tecavüze uğradılar. Köle sahipleri, tecavüz yoluyla melezleştirilmiş, 'zenci' *(Negro)* denen bu ırka kendi soyadlarını dayattılar."[34] Kimliğin köküne kadar inen bu 'temel' tecavüz, İslam Ümmeti'nin dilinde, tüm "bütünleşmeler"in simgesidir. "Sözde Zenciler" arasında bütünleşme peşinde koşanlar, Beyazlar'la sık sık görüşenler veya onlarla evlenenler yabancılaşmanın, beyin yıkamanın en üst simgeleridir. Onların değerlerini kendilerine mal etmişlerdir, onların ajanı, kendi soydaşlarına ihanet edenlerdir. Beyaz adam gerçek anlamda "şeytanlaştırıldığından", Siyahlar'ın hedefleyebileceği tek gelecek ondan mutlak olarak ayrılmaktır.

Bu anlamda, Elijah Muhammad'ın kaleminden okuduğumuz dün-

32. Malcolm X'in masonlara ilişkin görüşü üzerine bkz. *The Autobiography..*, *a.g.e.*, ss. 158-160.

33. Elijah Muhammad, *Message to the Blackman in America, a.g.e.*, s. 119.

34. Malcolm X ve Alex Haley, *The Autobiography.., a.g.e.*, s. 162.

yanın yaratılışı ve evrimine ilişkin anlatı, mutluluğu tanımış ve kutsal Mekke şehrinde en üstün uygarlığı elinde tutmuş ilk Shabazz kabilesini "Amerika'nın vahşiliğinde" yeniden kuracak bir cemaatin oluşumuna ve ayrılıkçılık hedefine varlıkbilimsel bir doğrulama getirir. Black Muslims'ın kozmogonisi cemaatçiliğin ve ayrılıkçılığın kutsallaştırılmasıdır. En baskın ilk figür, İsrailoğulları'nın Mısır'dan göçü sırasında, Vadedilmiş Toprağa ulaşmaları için İbraniler'i "Mısır'ın vahşiliği"nin dışına çıkaran Musa figürüdür. Elijah Muhammad bu konuda şunları yazar: "Sözde Zenciler'in köle sahiplerinin çocuklarından ayrılması bir zorunluluktur. Bizim sorunumuzun tek çözümü budur. Kutsal Kitap'a göre, İsrailoğulları ve Mısırlılar için tek çözüm buydu, ve Amerika ile Amerika'nın yurttaşlık hakkı vermeden acı bir alayla yurttaşları olarak adlandırdığı köleleri için de tek çözümün bu olduğu kanıtlanacaktır."[35] Bu imgeyi uç sınırlarına kadar iten Malcolm X, 1955 yılında Harlem'de, o zamanın Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Eisenhower'in, Mısır Firavunu'nun İbraniler'i köle olarak tuttuğu gibi Siyahlar'ı köle olarak tutan bir Amerikan Firavunu'ndan başka bir şey olmadığını, Elijah Muhammad'ın da Siyahlar'ı, bağımsız devlet olacak bir Vadedilmiş Toprağa yönelterek kölelikten çıkaracak Musa olduğunu va'zedecektir.[36] Büyük Göç simgesi, toplumsal düzeni tartışma konusu yapan bir boyut taşıyan dini hareketler tarafından sıkça kullanılmıştır; Amerika Birleşik Devletleri'nde, Mormonlar'ın öğretisi, sonunda somut bir Büyük Göç'e varmıştır. Brigham Young'ın zulmedilen müritleri böyle bir göçle Utah'a, Filistin'deki Ölüdeniz'i hatırlattığı kabul edilen büyük bir tuz gölünün kıyılarına gitmişlerdi. Mormonlar orada, özellikle çokkarılılık uygulamasına giderek, yürürlükteki Amerikan yasalarından farklı davranış kuralları oluşturdular. Bu anlamda, ayrılıkçılığın bir biçimini uygulamaya koydular, ama ardından pek bir tehdit oluşturmadıkları devletle çeşitli uzlaşma yolları buldular.

Buna karşılık, Fard'ın ve Elijah Muhammad'ın düşüncesinde İslam'a başvuru bu temel kopmayı yapılandırmaya, yaymaya ve geri dönüşsüz kılmaya imkân tanır. İslam, bu evren ile Hıristiyanlık evreni arasındaki çatışmanın uzun tarihsel geleneğinden dolayı, "sözde Zenciler"in kimliklerine vermek istedikleri mutlak olarak öteki olmanın

35. Elijah Muhammad, *Message to the Blackman in America*, ss. 45-46.
36. Clayborne Carson, *Malcolm X.., a.g.e.*

adıdır. Kutsal Kitap söyleminden İslam'ı örnek almaya geçiş bu düzeyde gerçekleşir. Gerçekten de, Kutsal Kitap'ın söz dağarı, Protestanlık'la beslenmiş Amerikalı Siyahlar'a anlam ifade eden tek söz dağarıydı: Doğrudan doğruya Kuran'ı vaʿzetmek Siyahlar'ın anlamaması tehlikesini doğurabilirdi. Ama Siyahlar'ın çektikleri acıyı ve Beyazlar'ın şeytanlaşmasını anlatmak amacıyla bu dili kullandıktan sonra İslam'a başvuru, Black Muslims'ın beyaz toplumun kültürüne yabancı bir referans alanını aniden kullanarak bu toplumdan kopmayı dramatikleştirmelerine imkân tanır. Bu ayrılıkçılık Musa'nın Büyük Göçü'nün uzantısı olan nihai dini figürünü, İslam'a özgü temel kopuşta bulur, ki bu da Hicret'tir. Bu ilk edim, Müslüman takviminin sıfır yılı, Peygamber Muhammed ve yandaşlarının putatapar Mekke'den kopmalarıdır; hayatları tehlikede olduğundan oradan kaçıp, sonradan kendi devletlerini oluşturacakları Medine'ye varmışlardır.

İslam Ümmeti'nin kuruluşunda, Fard ve ardından gelen Elijah Muhammad, İslam dininin "ortodoks" dogmasıyla kendi öğretilerinin uyum içinde olmasına gerek duymazlar.[37] Zaten 1930'lu yılların Amerikası'nda bu dini iyi bilen neredeyse kimse yoktu. O dönemde Detroit'te, Black Muslims'ın inancını "sapkın görüşler"den temizleyebilecek ulema yoktu. Her halükârda İslam, tüm tarihi boyunca, Katolik Kilisesi'nin kendi bünyesinde izin verdiğinden çok daha çeşitli akımların bir arada var olduğu büyük bir iç çoğulluk yaşadı.

Müslüman öğretisi ve amelinin bu esnek niteliğine rağmen, İslamlık üzerine varılan anlaşmanın dışında kalan, bir kez aşıldığında ihlal edenlerin kâfirlik veya "mürailik"le cezalandırıldığı sınırlar vardır. Bunlardan biri Muhammed Peygamber'in "peygamberliğin mührü" olmasını şart koşar: Başka deyişle, ondan sonra peygamber kişiliği olamaz. Müslüman toplumların somut tarihinde, Şii imamlar, murabutlar ve tarikatlaşmış İslam'ın şeyhleri, Peygamber Muhammed'le asla özdeşleştirilmemiş ve ondan üstün ilan edilmemiş olsalar da, peygamberlik sıfatlarını kapsayan bir yer işgal ederler. Bu anlamda, Elijah Muhammad'ın peygamberliği, ne kadar "heterodoks" görünse de, ge-

37. İslami kozmogoniyi bilenler için İslam Ümmeti'nin dünyanın yaratılışına ilişkin görüşü tamamen şaşırtıcı ve heterodokstur. Başta buna inanmış olan Malcolm X, Elijah Muhammad'dan ayrıldıktan ve Suudi Arabistan'da keşfettiği biçimiyle İslam davasına bağlandıktan sonra bunu "masallar" diye suçlamıştır. Bkz. Malcolm X ve Alex Haley, *The Autobiography.., a.g.e.*, s. 168.

reğinde, Müslüman amelinin ana gövdesiyle yeniden bütünleşebilir. 1930'da Fard'm Detroit gettolarının yollarını arşınlaması gibi, Senegal'den başlayarak Avrupa'nın ve Amerika'nın sahillerini ve kaldırımlarını dolaşan seyyar biblo satıcıları ağı dolayısıyla tüm dünyaya yayılan Mürid tarikatının kurucusu[38] Ahmadu Bamba gibi, kurucuları tanrılaşmaya yakın bir statüye sahip olan Afrikalı Siyahlar'ın İslamı, tarikatlar bakımından zengin olduğundan peygamberlik olayları daha fazladır.

"Geleneksel" Müslüman için kabul edilmesi son derece güç olan, Allah'ın Fard'ın şahsında cisimleşmesidir. İslam'a başvuran hareketlerden mesihçiliği bu uç sınırına vardırmış olanlar İslami ülkelerde ortaya çıktıklarında, özellikle şiddetli itirazlara ve zulümlere hedef olmuşlardır. Modern İslam'ın tarihinde, Ahmediye mezhebi, bu iddia dolayısıyla en ağır bedeli ödemiş olan harekettir. 1947 yılından sonra, E. A. Mevdudi'nin[39] Cemaat-i İslami örgütünün İslamcı militanlarının kışkırtmasıyla, müritleri bağımsız Pakistan'dan sürülmüş ve faaliyetlerinin merkezini İngiltere'ye taşımak zorunda kalmışlardır.

Yaşamak İçin Nasıl Yemeli

Fard ve Elijah Muhammad'ın istediği ilk kopuş, İslam'ın yasaklarını ve buyruklarını önemli ölçüde genişletip, kimi zaman da değiştirip uygulayarak, kâfir çevreden kökten farklılaşmayla somut olarak ortaya çıktı.

İlk olarak besin yasakları vardı: Fard'm Detroit'teki vaazıyla birlikte domuz eti ve alkol kökten reddedildi. Elijah Muhammad, ilk yergi yazılarından biri olan *The Supreme Wisdom*'da ("En Yüce Bilgelik") şöyle yazar: "[...] Amerika, Allah'ın büyük hoşnutsuzluğuna rağmen, pis ve iğrenç olan domuz etini yiyor ve sözde Zenci'yi de bunu yemeye neredeyse zorluyor. Amerika –Allah tarafından yasaklanmış– alko-

38. Bkz. D. B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal*, Oxford, 1971; C. Coulon, *Le Marabout et le Prince*, Paris, 1981; A. M. Diop, "Les associations murid en France", *Esprit*, Haziran 1985; O. Schmidt di Friedberg, "Le réseau mouride en Italie", G. Kepel (der.), *Exils et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui* içinde, Paris, 1994.

39 Amerika'daki İslam'ın ilk biçimleri üzerinde Ahmediyeler'in muhtemel etkisi üzerine bu kitapta bkz. s. 33, not 17. Mevdudi üzerine bu kitapta bkz. ikinci bölüm, s. 120.

lü herhangi birinden daha fazla içiyor [...] Sözde Zenciler'e, bu ülkenin güneyindeki halkımı ağır ağır zehirleyen mısır ekmeğini ve domuz etini yemeyi öğretiyor."[40]

Domuz eti ve alkol beyaz şeytanların Siyahlar'ı bağımlılık ve kölelik içinde tutmalarını sağlayan en elverişli araçları temsil eder, ama sadece bu kadar değil. Gerçekte, Güney eyaletlerindeki kölelik yüzyılları boyunca ortaya çıktığı haliyle Siyahlar'ın geleneksel beslenme düzeni neredeyse tümüyle İslam Ümmeti'nin yasaklarının etkisi altına girer.

Elijah Muhammad tarafından *How to Eat to Live* ("Yaşamak İçin Nasıl Yemeli") adlı eserinde belirtilen bu yasaklar, Louis Farrakhan ve müritlerinin yayın organı, iki aylık *The Final Call*'un bir sütununda yeniden gündeme getirilmiş ve yorumlanmıştır. Bir resimde[41], bir domuz ziyafetinin (içorganlar, ayaklar, somak, domuz pirzolası, vs.) etrafında masaya oturmuş, yüzleri de domuza benzeyen siyah bir aile görülür. Kedi, fare ve köpek kırması olarak gösterilen domuz, kendi kusurlarını yiyene geçirmektedir – bu ailenin yüzünde görüldüğü gibi. *Bu zehirli domuzun üzerinde Allah'ın gösterdiği şeyi okuyun!* başlığı, ne yenirse o olunduğunu bildirir: "Kötü yiyeceklerle beslenmek yüz hatlarınızı ve karakterinizi biçimlendirir." Kutsal Kitap'taki ve Kuran'daki yasakları harfi harfine hatırlatmaktan başka, öne sürülen gerekçeler, trişinin veya "domuz kurdunun" yıkıcı etkileri üzerine tıbbi kavramlar kullanır, ama özellikle İslam Ümmeti'ne özgü dünyanın yaratılışına ilişkin anlatılara başvurur. Bu anlatılara göre domuz, beyaz adamın potansiyel olarak taşıyıcısı olduğu hastalıkları ve tohumları çekmesi için Tanrı tarafından yaratılmıştır; beyaz adam da, soyları zayıf düşsün diye zehirlemek amacıyla bunları Siyahlar'a aktarmak ister.

"Şeytan'ın İmanlılar'a Buyurduğu Beslenme Düzeni" başlığı altında, başka bir resim Güney'in *soul food*'unun bütün geleneksel yemekleriyle (yayınbalığı, bezelye, mısır ekmeği, ceviz ve pekan cevizi, yengeç, karides, lahana...) dolu, ama tüyleri yolunmuş bir piliçle bir öküz pirzolasının da bulunduğu bir masayı gösterir.[42] Bu yasaklardan hiçbiri gerçekten "İslam" kökenli değildir; bu besinleri yasaklamakla hedeflenen, öncelikle, İslam Ümmeti'ne ait olduğunun bilincinde olan, beslenme düzeninin ortaya koyduğu gibi, gündelik yaşamında Gü-

40. Elijah Muhammad, *The Supreme Wisdom* (cilt 2, tarih ve yer belli değil), s. 43.
41. *The Final Call*, 20 Nisan 1992, s. 27.
42. *A.g.y.*, 27 Temmuz 1992, s. 27.

ney'in geleneksel "sözde Zenci"siyle bağını koparmış yeni bir Siyah yaratmaktır. İki ayda bir çıkan *The Final Call*'un birçok sütunu, gettolardaki siyah gençliğin plantasyonlar döneminin yağlı yiyeceklerinden ve iştah kesicilerinden miras kalan zayıf beslenme tarzıyla –veya *junk food*– aynı çizgide mücadele etmeye ayrılmıştır.

İslam Ümmeti'nin ilk yıllarından itibaren şişmanlıkla ciddi olarak mücadele edildi ve aşırı kiloları olan yandaşlar, uygun bel kalınlığına kavuşuncaya kadar, cezaya çarptırıldılar. Bu gelenek içinde Farrakhan, 1991 yazında, çok sayıda yoksul Amerikalı Siyah'ın yakalandıkları soysuzlaştırıcı hastalıkların sorumlusu olan "şişmanlığa savaş" ilan etti ve hareketinin saflarına disiplini geri getirdi: "Şişman bir eylemcinin şişman bir Ümmet'in önünde Saygıdeğer Elijah Muhammad'ın öğretilerini temsil etmesini kabul edemem! Bu durumu düzeltmek için herkesin altı ayı var. Bu süre içinde hiçbir anlamlı ilerleme kaydedilmezse, başka yerde iş arayacaksınız."[43] Ve Farrakhan, kadın şişmanlığının nedeninin siyah evliliğin başarısızlığında yattığının altını çizer: "Kadınlarımız hayatlarında ve karşı cinsle ilişkilerinde öylesine hüsrana uğramışlar ki zamanlarını genellikle televizyon karşısında oturup abur cubur *(junk food)* tıkınmakla geçiriyorlar. Sonuç, gözle görülür biçimde şişmanlıyor ve erken ölüyorlar."

Gerçekten de, beyaz şeytanların planı Siyahlar'ı erken öldürmektir. Sağlığın ve uzun yaşamın sırrı, sonuçta, vejetaryen olmak ("sağlığımız için en iyi yemekler"[44] ve günde sadece bir öğün yemektir – yandaşlar bu sıkıdüzene uymak zorundadırlar. Bu yolda daha ileriye de gidilebilir: "200 veya 300 yaşındaki bir adam, gerektiği gibi beslenmişse ve her iki-üç günde bir öğün yemişse yaşlı değildir. Bir insan eğer haftada iki kere yerse bin yıl yaşayabilir... ama kendisine gereken besini yerse." [45]

Bu dünya nimetlerinden el etek çekmenin kahramansı ama az uygulanabilir boyutunun ötesinde, Black Muslims'ın beslenme düzeninin kurallara bağlanması üçlü bir anlam taşır. Bu öncelikle, Amerikalı Siyahlar'ın önemli bir bölümünü, özellikle gettolardakileri etkileyen genel kamu sağlığı sorunu üzerine bir teşhistir. Ancak bu teşhis, inkâr edilemez hakikat unsurları içerse de hiçbir nüans veya istisna kabul etmez – ve bir kere daha ırkçılığın en değersizleştirici klişeleriyle birle-

43. *A.g.y.*, 22 Temmuz 1991, s. 33. 44. *A.g.y.*, 20 Nisan 1992, s. 27.
45. *A.g.y.*

şir. Sefih bir domuz ziyafeti çeken bir siyah aileyi temsil eden resimlerden ilki tamamen bu kapsamdadır. Mesaj açıktır: İslam Ümmeti'nin dışında, beyaz şeytanlar dünyasında, Amerikalı "sözde Zenciler"in kaderi –devindirici gücü kötü beslenme ve bunun sonuçları olan– en iğrenç düşkünlükle özdeşleşir.

İkinci olarak, hareket tarafından yandaşlarına dayatılan besin yasaklarının ve perhizin doğası hem beyaz toplumdan hem de grubun geleneksel kimliğinden bir kopuşun ifadesidir. İkinci resimde görülen bütün "Güneyci" yemeklere yönelik yasakların anlamı budur. İslam Ümmeti bir deri rengiyle tanımlanan ırksal bir grup olarak Siyahlar'ı savunmakla kalmaz; kimliği, Elijah Muhammad öğretisine katılım etrafında yeniden yapılanmış bireylerden oluşan ayrı bir cemaat inşa etmek ister.

Üçüncü olarak, varoluşa ilişkin bir çileciliğin üreticisi olan beslenme düzeni, seçilmişler grubunun bağlılığını pekiştirerek herhangi bir bireysel özgürlük ifadesini güçleştirir: Yandaşların kilolu olması konusunda uygulanan gözetim bunun özellikle çarpıcı bir simgesidir.

Bu özel perhiz, İslam Ümmeti'nin ticarethaneler, restoranlar, bir süpermarket zinciri açıp ürün çeşitlerini ticarileştirerek –özellikle, Muhammad's Fish adı altında "Peru'nun saf sularından ithal edilmiş" konserve mezgit balığı–, hatta reklamında, *Saygıdeğer Elijah Muhammad'ın önderliğinde, İslam Ümmeti'nin iktisadi büyümesi ve üretkenliğini temel alıyoruz* denen bir banka –Guaranty Bank and Trust Company– kurarak tatmin etmeye çalıştığı özgül ihtiyaçlar doğurur. Burada, hem özgelişmeye hazırlanmak, İslam Ümmeti'nin müstakbel devletinin temellerini atmak, hem de yandaşları Amerikan toplumunun rekabetçi pazarından kurtarıp onları özgül bir pazara tutsak etmek söz konusudur; bu pazar 1975 yılında, Elijah Muhammad'ın öldüğü yıl, 46 milyon dolar değerinde bir "ticaret imparatorluğu" halini alacaktı. Burada ayrıca, insanları sadece hareket tarafından denetlenen –yeniden İslamileştirme ve yeniden Yahudileştirme hareketlerinin yandaşlarının bağlılıklarını ölçmek için çok önemsedikleri "helal" veya "kaşer" misali– "saf" ürünleri tüketmeye teşvik ederek veya zorlayarak bireyler üzerinde grubun denetimini kolaylaştıran, cemaatin yeniden yapılanmasının temel bir unsuru görülür.[46]

46. Morroe Berger ("a.g.m."), Harlem'de İslam Ümmeti'ne ait olan Salaam [Selam] Restoranı'nın vitrininde "kaşer" yazısı bulunduğunu belirtir. Gerçekte, Black Muslims'ın

İç Kale

En sert besin yasaklarının uygulanması yoluyla köktenciler cemaatinin yeniden tanımlanması tüm anlamını, kurbanı oldukları aşırı yoksunluğun Siyahlar'a ölçütlerini ve onurlarını kaybettirdiği bir toplumsal bağlamdan alıyordu. Gerçekten de, 1930 yılında Fard'ın vaazlarının başlamasından 1975 yılında Elijah Muhammad'ın vefatına kadar İslam Ümmeti, yandaşlarını, aşırı yönlerinden dolayı bu yasakların gülünç geldiği "siyah burjuvazi"den değil, öncelikle gettonun "siyah kitleler"inden topladı.

İlk müritler, aynı Elijah Muhammad gibi, 1929 krizinin etkileri altında ezilerek Güney eyaletlerinden kısa süre önce göç edenler, sefaletlerin en iğrencine itilmiş siyah proleterlerdi. İslam Ümmeti onlara güçlü ve farklılaşmış bir kimliksel uzam sunuyordu; hareketi başlangıcında gözlemleyenlerin çoğuna göre, çok sayıda yandaş anlamlı bir yükselme grafiği çizen toplumsal konum değişikliği yaşadılar ve özellikle 1937 yılından itibaren otomobil sanayiinde düzenli iş buldular.[47] Ardından, hareket, cezaevi ortamından çok sayıda adam kazandı; Elijah Muhammad İkinci Dünya Savaşı sırasında üç yıl hapis yatmıştı – Malcolm X de cezaevinde din değiştirmişti. Bir Amerikan zindanındaki siyah bir mahkûmun günlük yaşamı açısından, İslam Ümmeti'nin dünya görüşünde aşırı görünen bir şey yoktu kuşkusuz. Elijah Muhammad, cezaevindeki Malcolm'a yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Siyah mahkûm beyaz toplumun cürmünü simgeliyordu: Siyahlar'ı ezmek, onları sefalet ve cehalet içinde, uygun bir iş bulamayacak durumda bırakmak ve suçlu yapmak."[48]

O güne kadar, hareketin kadrolarından belli bir bölümü çete ve sokak kültüründen geçmiş, uyuşturucuyu ve ticaretini, muhabbet tellallığını, hapishaneyi yakından tanımışlardır; sonra İslam Ümmeti'nin vaazından etkilenmişlerdir. Hareketin kadrolaşmasının çok katı olması,

çeşitli yasakları (yayınbalığı –pulsuz–, kabuklular – kabukları "dışarıda" olanlar) "kaşer" yasaklarıyla örtüşür.

47. E. D. Beynon, "a.g.m."; Michael Parenti, "The Black Muslims, from Revolution to Institution", *Social Forces,* Yaz 1964, ss. 185-187; Perry E. Gianakos, "The Black Muslims, an American Millenialistic Response to Racism and Cultural Deracination", *Centennial Rewiew,* 1979, cilt 23-24, ss. 445-446.

48. Malcolm X ve Alex Haley, *The Autobiography..., a.g.e.*, s. 169.

bireylerin gözetimi, üniforma sayılabilecek bir giysinin giyilmesi, gettoda süren ahlak gevşekliğini hedef alan bir karşılıktır. Sözlü şiddet ve güç gösterisi de fiziksel şiddeti ve ortamın zorbalığını yüceltmeye hizmet ederler. Bu süreci en yüksek düzeyde simgeleyen Malcolm X'in yolu budur; Malcolm X, Elijah Muhammad'ın küçük İslam Ümmeti'ni, etkisi sınırlı bu mezhebi çok geniş bir harekete dönüştürmüştür. Karizmasına kapılan ve onunla özdeşleşen yüz binlerce yeni yandaşın harekete katılmasını sağlamıştır.

2

Malcolm X'in Üç Yaşamı

MALCOLM X, 20. yüzyılın bu son on yılında bir efsane kişisi ve kahraman haline geldi. Manevi mirası çok sayıda ardılı ve azımsanmayacak sayıdaki mabet taciri arasında çekişme konusu oldu. Malcolm X'in sadece devrimci siyah hatip imgesini hatırlayan büyük kitleler için onu kuşatan hâle öyle güçlüdür ki, onu düşkünlükten çekip çıkardıktan sonra ölüme mahkûm etmiş olan örgütü –İslam Ümmeti'ni– genellikle gölgede bırakır. Malcolm X'in kırk yıllık kısa yaşamında üç büyük dönem vardır: Kötü çocuk; Elijah Muhammad hareketinin ünlü vaizi; ve ardından –katillerin kurşunlarıyla ölmeden önce– "ortodoks" Müslüman ve üçüncü dünyacı militan.

Mayıs 1925'te Omaha'da doğan Malcolm Little, Marcus Garvey hareketine yakın, ve –Elijah Muhammad gibi– Baptist bir vaizin oğluydu. Baba evi ırkçı bir komando grubu tarafından yakıldı, sonra, Malcolm 6 yaşındayken, babası belirlenemeyen koşullarda öldü. "Beyaz bir kadına benzeyen" annesi, beyaz bir adamla siyah bir kadının ilişkisi sonucu Grenada Adası'nda doğmuştu – ve Malcolm çok açık tenini ve çevresinde "Red" (Kızıl saçlı) lakabıyla anılmasına neden olan kızıl-kahve saçlarını annesinden almıştı; bu meçhul beyaz büyükbaba konusunda, "ø Beyaz tecavüzcüden bana geçen her damla kandan nefret etmeyi öğrendim," der.[1] Çok elverişsiz ailevi ve toplumsal

1. Malcolm X ve Alex Haley, *The Autobiography...*, *a.g.e.*, s. 2.

koşullara rağmen derslerinde başarılı olan Malcolm, öğretmenine avukat olmak istediğini açtığında, öğretmeni bu başarısına rağmen ona, bir Siyah'a daha uygun olduğunu düşündüğü meslek olan doğramacı çıraklığını önerir. Geçmişi düşündüğünde, Malcolm, okulun bu yönlendirmesinde, Allah'ın akıl sır ermez iradesinin izini görür: Gerçekten de, eğer okuldaki hocası onu caydırmasaydı, "zamanımı kokteylleri yudumlayıp kendimi cemaatimin sözcüsü ve acı çeken siyah kitlelerin yöneticisi sayarak geçireceğim herhangi bir şehirdeki siyah bir burjuva olurdum; ancak asıl amacım yürekleri merhamet doluymuş gibi görünen ve 'aralarına kabul edilme'yi dileneceğim Beyazlar'dan fazladan bir parça ekmek koparmak olurdu."[2]

Eğitimli bir siyah burjuva ailede, yoksulluktan uzak büyümüş Martin Luther King'in tersine, Malcolm Little hayatı sokaktan öğrendi.[3] Boston'daki bir kadın akrabasının yanına yerleşen Malcolm'u Roxbury'deki siyah gettonun gelenek ve alışkanlıkları büyüledi; orada beyaz bir metres için tatlı siyah yavuklusunu terk ederek kötü bir çocuk olmakta gecikmedi: "Hangi gettoda olursa olsun, fahişe olmayan beyaz bir kadına sahip olmak, ortalama Siyah için, yüksek bir statü işaretiydi."[4] Yabancılaşmasının, beyninin "beyazlaşması"nın sonucu, onu muhabbet tellallığına, şantajla para sızdırmaya, uyuşturucu ticaretine sürükleyecek ayaktakımının arasına iniş oldu; ta ki 1946 yılında, 20 yaşında, hırsızlık ve yataklıktan tutuklanıp altı yılına mal olacak bir hapis cezasına çarptırılıncaya kadar. Yaşamının ilk dönemi böyle tamamlanır: "Amerikan beyaz toplumunun çukurunun dibine batmıştım ki aniden cezaevinde Allah'ı ve İslam dinini keşfettim, bu hayatımı tamamen değiştirdi."[5]

Toplumsal yaşam kurallarını baskıya indirgeyen tutukluluk deneyimi, 20. yüzyılda, yeniden İslamileştirme hareketlerinin başta gelen birçok yöneticisi için toplumun ahlak bozukluğunun ana figürünü oluşturdu. Günümüzün İslami militanlarının başlıca esin kaynağı Seyyid Kutub, bir İslam devleti kurmak amacıyla yıkmak istediği toplumu

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

3. James H. Cone, *Martin & Malcolm & America. A Dream of a Nightmare*'de (New York 1991) siyah Amerikan militanlığının iki büyük şahsiyetinin oluşumunu sistemli olarak karşılaştırmaktadır.

4. Malcolm X ve Alex Haley, *The Autobiography...*, *a.g.e.*, s. 67.

5. *A.g.e.*, s. 150.

İslam öncesinin adı olan Cahiliye olarak adlandırmayı Mısır'ın tutuklama kamplarında öğrendi.[6] Malcolm Little düşkünlüğünün bilincine cezaevinde vardı, bunun nedenini Hıristiyan beyaz toplumuna yükledi ve kişisel kurtuluşunun ve ırkdaşlarının kurtuluşunun yolunu İslam Ümmeti'nde gördü.

Malcolm'un –kardeşlerinden birinin din değiştirmesi sırasında– Elijah Muhammad'ın varlığından haberdar olduğu andan itibaren, hayatının akışı tersine döndü. Eski yaşamından kopmasının ilk belirgin işareti cezaevi kantininde domuz eti yemeyi reddetmesi ve ardından yazılı kültürü yutmak için kendi kendini yetiştirmedeki doymak bilmezliğidir. Sözlüğü ezbere öğrenmek ve her türlü el kitabını yutmak, onun için, insanlık tarihinin "beyazlaştırıldığını", Rehber Elijah Muhammad'ın va'zettiği gibi İslam dininin ve Siyahlar'ın üstünlüğünü gizlemeye yönelik büyük bir yalan haline geldiğini, yeni katılan birinin ateşliliği ve sarsılmaz inancıyla keşfetme fırsatı olacaktı.

1952 yılında iyi halden serbest bırakıldığında hızla Resul'ün yakını oldu. Yeni yandaşların "kölelik adları"nı terk etme talebinde bulunmak için yazdıkları mektuptan gönderdi ona ve Müslüman bir soyadı taşımaya layık görülmeyi beklerken, "Little" yerine bir X aldı.[7] Amerikan telaffuzunda *ex*-(köle) anlamına gelen, aynı zamanda beyaz toplum tarafından sömürülen Siyahlar'ın adsızlığını ifşa eden bu X'i evrensel bir simge yaptı. Bu X'i kendine mal edecek ve, onu kişiliğiyle özdeşleştirerek, gettonun adsız Siyah'ını temsil edecek, ona sesini, yüzünü, öfkesini ve özlemlerini verecekti. Nitekim, önceki yaşamının parıltılı olmasını sağlamış olan aşırı ve şeytansı çekiciliğini kullanan Malcolm X baş döndürücü bir gezici vaizlik görevine başlar. Hitabet yeteneği, karizması ve örgütleme yeteneği İslam Ümmeti'nin yükselişini hızlandırır, ve o zamana kadar siyah çevrelerdeki sınırlı ortamlarda tanınan harekete en büyük medyalara girmesini sağlayacak bir ün kazandırır. Bütünleşmeyi reddeden, ayrılıkçılığın savunuculuğunu yapan, Amerikan kamuoyunun büyük bölümüne garip gelen bir dini yayan Malcolm X, yazılı basın ve dahası televizyon için, yokluğunda iyi

6. Bkz. *Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes* adlı eserimiz, Paris, 1993 (yeni baskı), s. 50 ve devamı.

7. İslam Ümmeti'nden kopmasının ve Mekke'ye hacca gitmesinin ardından Malik al Shabazz [Melik el Şahbaz] adını alacaktır. Ama Malcolm X adı altında elde ettiği ün, gelecek kuşaklar tarafından bu "Müslüman adı" altında tanınmasına izin vermeyecektir.

bir seyirden yoksun kalınacak sinemanın "kötü adamı"nın çekiciliğine sahiptir. Sokaktaki Siyahlar için, kendini –Tom Amca'da somutlaşan "evcil Zenci"nin zıddı olarak– "Kırların Zencisi" olarak tanımlayan kişi asıl sözcü olur: Dışlanmayı, sefalet ve ırkçılığı gözler önüne sermeyi bilir ve başarma imkânını temsil eder, ancak bu başarının koşulu İslam Ümmeti'nin kapalı cemaat yapısına katılımdır. Yine bu örgütlenme için Malcolm, istisnai bir mali yardım sağlayan kişi demektir: Toplanan para yardımlarına cömertçe katkıda bulunmaya, Elijah Muhammad'ın veya onun "kraliyet ailesi"nin (böyle adlandırılmaktan hoşlanıyorlardı) yönettiği mağaza ve firmaların ürünlerini tüketmeye teşvik edilen, kuşkusuz 100 000 ile 250 000 arasındaki[8] yeni üye ve sempatizanın akışı, Resul'ün ve maiyetinin –tamamıyla davaya adanmış çileci bir yaşam sürdüren Malcolm X'den farklı olarak– Chicago'da krallar gibi yaşamasını fiilen sağlar.

Cemaatte disipline özel dikkat gösterilirdi ve İslam Ümmeti'nin yayın organı *Mr Muhammad Speaks*'in ("Rehber Muhammad Konuşuyor") satmaları gereken miktarını satamayan yandaşlar –çevrenin veya hapishanenin geleneklerini hatırlatan yöntemlerle– dayak yerlerdi[9]. "Kurtarıcı Günü" ilan edilen Fard'ın doğum yıldönümü vesilesiyle her yıl 26 Şubat'ta yapılan toplantılar ve büyük kurultayın örgütlenmesi, tepeden tırnağa beyazlara bürünmüş ince dişi militanları[10] ayrı sıralarda oturan Muslims Girls Training'in (Müslüman Genç Kızlar Oluşumu) ve kamu düzenini sağlayan İslam Nimetleri adlı paramiliter grubun önemli gelişimini de yansıtır.

8. Malcolm X'in çok kez aktarılan bir ifadesine göre, "konuşanlar bilmez, bilenlerse konuşmaz." 100 000 rakamı, 24 Mart 1961'de Harvard Üniversitesi'ndeki bir tartışma sırasında Malcolm X'in rakibi tarafından verilmiş ve Malcolm X de bunu yalanlamamıştır; 30 Ocak 1961'de Atlanta'da Ku Klux Klan'la gizli görüşmesi sırasında (bkz. bu kitapta daha yukarıda, s. 23), Malcolm X 175 000 militana sahip olduğunu ileri sürmüştür. Nihayet, 13 Temmuz 1959'dan itibaren CBS kanalından yayımlanan Mike Wallace'ın programı sırasında (bkz. not 13, s. 54) sunucu İslam Ümmeti'nin 250 000 üyesinden söz etmiştir.

9. Bu olgular, babasının örgütünde köklü değişiklikler yapan Wallace Muhammad tarafından sonradan ifşa edilecektir. Bkz. Peter Goldman, *The Death and Life of Malcolm X*, Chicago, 1979 (2. baskı), s. 433.

10. Philadelphia'daki Müslüman tapınağında düzenlenen bir toplantı sırasında, kadın militanlar arasındaki çekişmeye ve kendini koyvermişliğe kızan Malcolm X, "tartılar satın alınmasını ve kadın militanların her pazartesi ve perşembe tartılmalarını [emreder]; çok şişman olanlar iki hafta içinde beş kilo vereceklerdir, veremezlerse hareketten geçici olarak atılacaklardır." Clayborne Carson, *Malcolm X..., a.g.e.*, s. 120'de aktarılır.

Nisan 1957'de, Malcolm X, İslam Ümmeti yandaşlarından Hinton Johnson'ın kurbanı olduğu bir "polis hatası" vesilesiyle, harekette disiplini sağlamak ve aynı zamanda cemaati dışarıdan gelecek saldırılara karşı korumak amacıyla harekete kadro sağlama yeteneğini gösterme fırsatı buldu. Harlem'de polisler tarafından kafatası parçalanan Johnson kendinden geçmiş vaziyette polis karakoluna götürülmüş ve tedavi edilmeden orada tutulmuştu. Black Muslims'ı eylem ve etkinlikten yoksun güzel konuşmacılar olmakla suçlayan Siyahlar'dan oluşan bir kalabalığın, müdahale etmeyeceğine bahse girdiği Malcolm, birliklerini kullanmadaki askeri disipliniyle polisi etkileyerek (ve endişelendirerek), "biraderi" bırakılıncaya ve tedavi edilinceye kadar polis karakolunu ve ardından hastaneyi kuşattırdı.[11] Beş yıl sonra, 27 Nisan 1962'de, Los Angeles polisi İslam Ümmeti'nin bir başka militanını bir çatışma sırasında öldürdüğünde Malcolm X, Amerika Birleşik Devletleri'ne gelmek için havalanmış "Beyaz dolu" bir Air France uçağının içinden kimse sağ çıkmadan parçalanmasına –bunu Allah'ın intikamı olarak görerek– sevindiğini söylediği intikam dolu bir konuşma yaptı. [12]

Malcolm X'in vaazının popülerleştirdiği biçimiyle İslam Ümmeti'nin özelliği olan "kin doğuran kin"in[13] ifade edildiği bu konuşmaların sertliği, o dönemde yurttaşlık hakları hareketinin Martin Luther King'in önderliği altında sürdürdüğü somut eylemlerine göre bir kurtuluş yolu ve telafi işlevi görüyordu. Yurttaşlık hakları hareketi yürüyüşler, oturma eylemleri, grevler ve itaatsizlik etkinlikleriyle okulları, toplu taşıma araçlarını ve ticarethaneleri ırk ayrımını kaldırmaya zorluyordu. Bu harekete geçirme tarzı İslam Ümmeti'nin hedeflerine ters bir mantık içindedir: Elijah Muhammad ve müritleri ayrılıkçılığı ve cemaatçiliği aşırılığa vardırırlarken, bu hareket evrensel ideallere baş-

11. Hikâyeyi Peter Goldman, *a.g.e.*, s. 55 ve devamında okuyunuz.

12. *A.g.e.*, s. 99, ve (daha geniş olarak) Clayborne Carson, *Malcolm X...*, *a.g.e.*, ss. 220-221'de aktarılır. Söz konusu edilen, boksör Marcel Cerdan'ın içinde olduğu uçaktır.

13. İslam Ümmeti üzerine birkaç bölümden oluşan televizyon dizisi, *The Hate That Hate Produced* 13 Temmuz 1959'dan itibaren CBS kanalından yayınlanmaya başlandı ve siyah gazeteci ve denemeci Louis Lomax'la birlikte Mike Wallace tarafından gerçekleştirildi. Hareketin varlığını kamuoyuna duyurdu ve Malcolm X'in öfkesini çekti. Bkz. Malcolm X ve Alex Haley, *The Autobiography...*, *a.g.e.*, s. 238 ve devamı. Louis Lomax, *Les Black Muslims* (*When the World is Given*'in Fransızca çevirisi, New York 1963, Paris, 1964, özellikle s. 191 ve devamını okuyunuz. Yayın sekanslarının çevriyazısı Clayborne Carson, *Malcolm X...*, *a.g.e.*, ss. 159-170'de.

vurur. Ve, Malcolm X'in karizmasına rağmen, 1960'lı yıllarda, gözlemcilerin çoğunluğu, yurttaşlık hakları hareketinin Amerikan toplumunun geleceğinin, –ırklar arasında farklılığın ortadan kaldırılması ve bireysel eşitliğe öncelik verilmesinin– taşıyıcısı olduğu kanısındaydılar.[14] İslam Ümmeti'nin temsil ettiği düşünce hareketi ise, tersine, onlara marjinal geliyordu. Aynı gözlemciler, on beş yıl sonra, tarihin cilvesiyle, Amerikan toplumunun deri rengine ilgisiz kalmak bir yana *(color-blind)* bu konuya hiç olmadığı kadar dikkat ettiğini *(color-conscious)* keşfedeceklerdir; öyle ki bugün yasa, yurttaşların kendilerinin bildirdikleri (etnik, ırksal, cinsel, vs.) cemaate aidiyet temeli üzerinde yurttaşları farklılaştıran olumlu ayrımcılık ölçütleri hazırlamıştır. Toplumsal bünyenin bütünü tarafından paylaşılan değerleri sınırlandırarak özgüllükleri ve farklılığı yüceltmek amacı güden cemaatlerin yan yana varlığı, Black Muslims'ın –onlarca yıl önce– temel taleplerini içeren bir felsefeden esinlenir.

Mayıs 1963'te radyodan yayınlanan bir konuşmasında[15] Malcolm X "üsttekilerin alttakilere dayattığı ayrımcılığı" "eşitler arasında gönüllü olarak gerçekleştirilen ayrılma"dan ayırır. Örnek olarak, "Siyahlar'ın kafalarındaki düşüncelere kadar her şeyi Beyazlar'ın denetlediği" siyah gettolara karşılık, oturanların kendi bankalarına, kendi okullarına ve kendi iktisatlarına sahip oldukları Amerikan şehirlerindeki "Çin Mahalleleri"ni gösterir. Bu kendi içine kapalı cemaat ideali başlangıçta aynı soydan gelen bir halkı bir araya getirir; ardından, yönetici ilan edilen kişilere bağlılığını ortaya koymak için kimliğini yeniden oluşturmayı hedefler. Toplumun parçalara ayrılmasını ve bölümlenmesini kurumsallaştırma eğilimindedir. İslam Ümmeti örneğinde, bu niyetin gerçekleşmesinde, 1960'lı yılların başında, uygulamada bazı güçlüklerle karşılaşıldı – 1980 ve 1990'ların daha cemaatçi tarihsel koşulları, bu güçlükleri Louis Farrakhan için Elijah Muhammad için olduğundan daha az çetin kılacaktı.

Gerçekten de, 1964 yılında, yurttaşlık hakları ve ırk ayrımcılığına son verilmesi hareketi, görüldüğü kadarıyla Amerikan zihniyetini ve yasama gücünü ırkçılık sorunu üzerine ağır ağır ama derinlemesine harekete geçirdi. Black Muslims da iyice marjinalleşmemek, hatta ta-

14. Nathan Glazer, *Ethnic Dilemmas, 1964-1982*, Harvard, 1983, s. 1.

15. WUST istasyonuyla söyleşi (Washington DC), 12 Mart 1963; çevriyazısı Clayborne Carson, *Malcolm X...*, s. 231 ve devamında.

mamen yok olmamak için bu temel dinamik karşısında tavır alarak varlıklarını göstermek zorunda kaldılar. Malcolm X, Martin Luther King hareketinin yenileceğini iddia edip şiddet karşıtlığını alaya alarak; bütünleşme yanlısı liderlere ad vererek saldırıp "gevşek adam" ve Tom Amca muamelesi yaparak; konuşmasındaki şiddet tonunu önemli ölçüde radikalleştirerek tavrını ortaya koydu. Bütünleşmeyi, sadece siyah orta sınıfların talebi olarak sunmayı hedefliyordu; ona göre bu talep, bu sınıfın yüksek öğrenime, eğitimleri ve diplomaları sayesinde oluşturacakları kültürel sermaye temelinde kadrolu işlere veya yönetim sorumluluklarına erişmelerini sağlamaya yönelikti. "Kırların Zencisi" Malcolm ise tersine, "ayrımcı olmayan" bir hamburger yeme hakkına sahip olmakla hepten alay edenlerin sözcülüğünü yapıyordu; çünkü onu satın alacak metelikleri yoktu.

Malcolm X'in bu aşırı söylemi Başkan John Kennedy'nin öldürülmesi üzerine yaptığı yorumla zirveye ulaştı. Elijah Muhammad'ın verdiği ılımlı olunması talimatlarına rağmen Malcolm X bir gazeteciye, olayın ertesi günü, başkanın ektiği şiddeti biçtiğini ve kendisinin bundan hiç üzüntü duymadığını bildirdi. Skandal yaratan bu sözlerin ardından, Elijah Muhammad Malcolm X'in konuşmasını yasakladı. Başlangıçta geçici olan bu önlem süresiz olarak uzadı. Bu yasağa son veren Malcolm X oldu; İslam Ümmeti'ni terk ederek kendi örgütü Muslim Mosque Inc.'yi (Müslüman Camii A.Ş.) kurdu. Böylece, Elijah Muhammad'ın himayesindeki kişi olarak geçirdiği ikinci yaşamını tamamlamış oldu.

Radikalleşme mi Cemaat Yönetimi mi?

Malcolm X'in kovulması, sırf cemaatinin çıkarlarını savunmayı aşan toplumsal bir dinamikle karşı karşıya kalan cemaatçi bir hareketin iç çelişkilerindeki şiddetlenmenin kaçınılmaz bedelidir. Gerçekten de, zihniyetlerin altüst olması karşısında ve yurttaşlık hakları hareketinin 1960'lı yılların başlarından beri hazırladığı yasa reformları karşısında İslam Ümmeti, yandaşlarını özellikle yoksul ortamlardan toplayan bütün cemaatçi hareketlere özgü iki ayrı gücü birleştirecek durumda değildi: Bir yandan, kurulu düzene karşı militan bir seferberlik; söylemi ve radikal aşırılıkçılık biçimleriyle toplumsal sistemin çöküşünden kaybedecek

bir şeyi olmadığına inananları etkileyen bir kopuş ve yeniden toplumsallaşma taktiği söz konusuydu; diğer yandansa, varoluş tarzının dengeli olmasını kolaylaştıran, bilgi edinimine imkân tanıyan, ilişkiler ağını, yardımlaşma imkânlarını ve tasarruf eğilimini geliştiren –kısacası, yükselen toplumsal konum değişikliğini ve bir burjuvalaşma biçimini destekleyen– örgütlü ve disiplinli bir yapıya katılımın, yöneticilerin ve de çok sayıda militanın gündelik yaşamına getirdiği somut yararlar.

Black Muslims örneğinde, harekette Malcolm X'in yarattığı mali akışı yöneterek onun vaazının meyvelerini toplayan kurulu düzen yanlıları ile karizması ve yaşam tarzı gettolardaki siyah kitlelerin varoluş koşullarına uygun düşen Malcolm X arasındaki uçurum giderek büyüyordu. Bir on yıl boyunca, Elijah Muhammad ile Malcolm X arasındaki işbölümü Elijah Muhammad'ın eşi bulunmaz (ve değerli) biri haline gelmesine imkân tanımıştı, Malcolm X ise ağzını her açtığında Allah'ın Resulü'nün adını anarak yollarda taban tepiyordu. Malcolm'un, sağlık durumu sallantıda olan Elijah Muhammad'ın ardılı olmaya heves ettiğinden ve Elijah Muhammad'la aralarında kan bağı olanların, yani "kraliyet ailesi"ne dahil olmaları nedeniyle büyük kâr elde edenlerin mülklerini ellerinden alacağından kaygılanan Resul'ün yakın çevresi bu duruma bağlı gerilimleri körüklemişti. Öte yandan, diğer camilerin vaizleri, kendilerine pek az yer bırakan Malcolm X'in özel ününden işkilleniyorlardı. 1959'dan itibaren, İslam Ümmeti'nin en eski kadrolularından bazıları, Malcolm X'in sözlerindeki şiddetin polisi harekete karşı radikal önlemler almaya yöneltmesinden –ve hareketin sürekliliğini tehdit etmesinden– endişe duymaya başlamışlardı. Gerçekte, İslam Ümmeti, FBI tarafından çok yakından gözleniyor olsa da, dini dernek niteliği nedeniyle Anayasa tarafından korunduğundan, Amerika Birleşik Devletleri başsavcısı tarafından yıkıcı bir örgüt olarak asla sınıflandırılmadı.[16]

1963 yılında Malcolm X ile Elijah Muhammad'ın ailesi arasındaki çatışmalar, Chicago'da, Fard'ın her yıl kutlanan yaşgünü vesilesiyle şid-

16. 1953 yılında Eisenhower tarafından çıkarılan ve Kongre'ye başvurmadan "şüpheli" kişileri gözetim altında tutmaya ve işe girmelerine sınırlamalar getirmeye imkân tanıyan 10450 no'lu başkanlık kararnamesi ile hedeflenen "yıkıcı" örgütler, çeşitli Amerikan komünist partileri (Communist Party, Socialist Workers Party – IV. Enternasyonal'in Amerika seksiyonu, Troçkist...) ve de çeşitli Nazi gruplarıydı. İslam Ümmeti bu önlemlerden etkilenmemişti. Marie-France Toinet, *La Chasse aux sorcières*'i okuyunuz, Paris, 1988.

detlendi; Resul, bir astım nöbetine tutulduğundan Arizona'daki malikânesinde kalmıştı. Ünlü vaiz, "kraliyet ailesi" üyelerinin konuşmasına izin vermiyor, onlar da, Malcolm X'in yüksek tirajlı basının birinci sayfasında düzenli olarak yer aldığı bir dönemde, İslam Ümmeti'nin yayın organı *Mr Muhammad Speaks*'de Malcolm X'in adını anmıyorlardı.

Nihayet, yandaşlarına iffet ve evlilikte kesin sadakat va'zeden Resul'ün, "genç ve yetenekli sekreterler"iyle gecenin geç vaktine kadar kaldığında mektup yazdırmakla yetinmediğini Malcolm keşfedip açığa çıkardığında, çatışma kesin sonuca götüren bir biçim aldı. Sekreterlerden dokuzu Resul tarafından hamile bırakılmış, ardından zina nedeniyle İslam Ümmeti'nden kovulmuş ve tehdit edilerek susmak zorunda bırakılmışlardı. İki adam arasında geçen ve Elijah Muhammad'ın, Kral Davud örneği de dahil, Kutsal Kitap'taki geçmiş örnekleri hatırlatarak davranışını savunduğu "münakaşaya" rağmen Malcolm, kadınlardan ikisini nafaka elde etmek için babalık davası açmaya teşvik etti.

Malcolm X'in ayağının kaydırılmasıyla İslam Ümmeti'nin söz dağarı radikalliğinden çok şey kaybetti; ama hareket "Amerika'nın vahşiliğinden" koparılmış yandaşlarının yeniden toplumsallaştırılması görevini yerine getirmeye, (hareketin son derece kendine özgü İslam'ı anlamında) "yeniden İslamileştirilmiş" kendi içine kapalı bir bölge için ve "İslam Üniversitesi"nde eğitilmiş, Muhammad's Fish'in sattığı mezgit balığıyla beslenen, paralarını Elijah Muhammad'ın denetlediği bankaya yatıran, vs. Black Muslims'ın ayrı kimliği için çalışmaya devam etti. Hareketin yöneticileri için, militanlar üzerinde İslam Nimetleri tarafından katı biçimde uygulanan cemaat denetimi mutlak öncelik kazandı: Yöneticiler, gündelik hayatta –Elijah Muhammad'ın deyimiyle– kendi küçük "Ümmet içindeki Ümmet"lerini kurmak üzeredirler ve Black Muslim kimliğinin sulandırılacağı korkusuyla üyelerinin diğer toplumsal, etnik veya dini grupların yanında hangi biçimde olursa olsun hareket etmelerine, bu cemaat yöneticisi konumlarına zarar vereceğinden, karşıdırlar. Burada, kendi içine kapalı özerk bir bölge talebine varan cemaatçilik mantığı, siyasi tutuculukla buluşur ve bütün olarak toplumu ilgilendiren her türlü devrimci, "ilerici" veya sadece reformist sürece karşı çıkar.

Malcolm X İslam Ümmeti'nin dışında bir yıldan pek fazla sürmeyen –ve 21 Şubat 1965'te öldürülmesiyle kesintiye uğrayan– üçüncü bir yaşam sürdü. Afrika'ya ve Ortadoğu'ya çok sayıda yolculuk yaptı, Mekke'de hac görevini yerine getirdi ve böylece Elijah Muhammad'ın "sapkın mezhebi"yle bağlarını kökten kopardı. Arabistan çadırlarında beyaz ırktan Müslümanlar'ın ekmeğini ve tuzunu paylaştıktan sonra, ırk üzerine kurulu ayrılıkçı öğretileri reddetti; eski Black Muslim kimliğinin yerine o dönemde övündüğü "ortodoks" İslami kimlik geçti ve Malik al Shabazz [Melik el Şahbaz] olan "Müslüman adı"nın önüne, hacca gidenin onursal sıfatı olan "Hacı" niteleyicisini koydu. 1960'lı yılların karakteristik üçüncü dünyacı coşkusu içinde, o dönemde Nasır Mısır'ını ve Suudi Arabistan'ı şiddetle karşı karşıya getiren "Arap soğuk savaşı"nın neler getireceğiyle pek ilgilenmişe benzemeyen Malcolm X, hem Kahire'nin Reisi'ne hem de düşmanı, Suudi hükümdarına mutlak hayranlığını itiraf eder. Afrika başkentlerinde, bağımsızlığın ilk yıllarının sarhoşluğunu tadan ülkelerde geçirdiği günlerde, Amerika Birleşik Devletleri'ne dönüşünde muştucusu olacağı "anti emperyalist" temayla yakınlık kurar. Elijah Muhammad'ın adamları tarafından kötülenen ve hırpalanan Malcolm X, bundan böyle Socialist Workers Party'nin Troçkistleri tarafından övülecek ve son konuşmalarını da onlar yayımlayacaktır; Malcolm X, Harlem'deki durumu Cezayir Savaşı sırasında başkent Cezayir'deki Arap mahallesinin durumuna benzettiği, Küba devrimine ve Fidel Castro'ya övgüler yağdırdığı, vs., toplumsal çatışmalara ilişkin yeni bakışını ortaya koyar. Yaşamının bu son yılında, Elijah Muhammad'ın ve müritlerinin cemaatçi mantığını açıkça reddettiği çok sayıda söylev verir, onların uzlaşmacı ve tutucu yanlarına saldırır: Amerikalı yöneticiler, der, "yönettiği örgütlerin hiçbiri siyah insanın bu ülkede sürdürmek zorunda olduğu mücadeleye asla katkıda bulunmayacağından, Elijah Muhammad'ın yerinde uzun süre kalacağını umuyorlar [...] Bu kardeşlerimiz meselenin iç yüzünü aniden anlasalar, yurttaşlık hakları hareketlerine doğru genel bir akına tanık olunur: O zaman Tom Amca'vari yaşlı liderlerimiz şiddet karşıtlığı oyunu oynayarak oldukları yerde dönmek yerine [...] silkinip kendilerine gelmek zorunda kalırlar".[17] Siyahlar'ı ırkçılığa ve şiddete karşı –

17. Malcolm X, *Derniers discours* (*The Last Speeches*'in Fransızca çevirisi), *a.g.e.*, s. 121.

gerekirse elde silah– özsavunmaya çağırarak, arkasında çok sayıda militanı gerçekten toplamayı başaramaz, sözleri de onun daha sonra Black Power'ın ideologu veya sosyalist olma noktasındaki devrimci bir düşünür haline getirilmesi için yeterince yoruma açıktır.[18] Harlem'de, Audubon dans salonundaki bir toplantı sırasında öldürülür. Katillerinden tek suç üstü yakalananı, İslam Ümmeti'nden olduğunu itiraf eder – Malcolm X, örgütten ayrıldığından beri sürekli olarak peşinde olan İslam Ümmeti'nin kurbanı olmaktan korkuyor, hareketin yöneticileri tarafından ölüme mahkûm edildiğini söylüyordu. Ama Elijah Muhammad, gerçek destekçileri günümüzde de kesin olarak saptanamamış cinayetteki tüm sorumluluğu inkâr eder: Çok sayıda yazar, dolaylı veya dolaysız olarak, Amerikan güvenlik servislerini cinayette en azından işbirlikçi olmakla suçlamaktadırlar.

Malcolm'dan Sonra

Malcolm X'in öldürülmesi yurttaşlık hakları ve bütünleşme hareketinin paradoksal sonundan sadece birkaç ay öncedir: Ağustos 1965'te Başkan Johnson, Siyahlar'ın siyasal katılımını kolaylaştırmak ve 1877 yılında Yeniden İnşa'nın başarısızlığı özgürlüğüne kavuşmuş eski köleleri yurttaşlık haklarından yoksun bıraktığında açılan uzun parantezi kapatmak için *Voting Rights Bill*'i imzalar. Ama birkaç gün sonra Los Angeles'da Watts ayaklanmaları patlak verir. Ayaklanmaların sonucu –1992 ayaklanmalarının habercisi olarak– 34 ölü, yaklaşık 4 000 tutuklama, mahallenin yangınlarla yakılıp yıkılması olur; dumanlar tüten yıkıntılar ise Ulusal Muhafızlar tarafından işgal edilir. Siyah gençler sokaklarda "Yaşasın Malcolm X" diye bağırarak dolaşırlar; olay yerine gelen Martin Luther King ise yuhalanır. Malcolm X'in ölmeden önce ifade ettiği, siyah gençliğin bir yandan kimliğinden gurur duyma-

18. Malcolm X'in son yılı çok sayıda yazıya neden oldu. Gelişiminin "sosyalist" yorumu özellikle George Breitman tarafından savunuldu, *The Last Year of Malcolm X, The Evolution of a Revolutionary*, New York, 1967; George Breitman, Herman Porter ve Baxter Smith, *The Assassination of Malcolm X*, New York, 1991; ayrıca bkz. George Breitman'ın yayına hazırladığı *Malcolm X Speaks*, New York, 1965; Malcolm X, *The Last Speeches, a.g.e.* Malcolm X üzerine yazıların hızla çoğalmasının ve 1992 ile 1993'deki yeni baskılarının nedeni, Spike Lee'nin aynı adlı filminin gösterime girmesidir.

yı ve siyah özgünlüğünü yüceltip, bir yandan da Amerikan toplumsal düzenini devrimci bir tartışmaya açtığını görmek özlemini Black Power Movement (Siyah İktidar Hareketi) gerçekleştirir. *Negro* teriminin Amerika'da gündelik kullanımdan çekilmesi ve Siyahlar'ı belirtmek için yerine *Black* teriminin geçmesi bu dönemde olur ve artık mezhep dilinden evrensel dile geçmiş Elijah Muhammad'ın söz dağarının etkisini belirtir – 1975 yılında, Elijah Muhammad'ın ölümü dolayısıyla Jesse Jackson bu durumu doğrulayacaktır: "O, *siyah* bilincin babasıydı. Bizim zenci *(negro)* ve 'renkli' *(colored)* olduğumuz dönemde o *siyahtı (black)*".[19] Bu anlamda, 1960'lı yılların siyah hareketi, yurttaşlık hakkı militanlarının mücadelelerini gerçek anlamıyla Amerikan siyaset sahnesine yerleştirme istemleri ile Malcolm X'in yeni baştan ele aldığı haliyle, İslam Ümmeti'nin kimliğe ilişkin ayrılıkçılığının iç içe girmesinin sonucudur. Uzun vadede ayrı bir siyah devletin kurulması için çalışmak değil, bu kimlik talebini şehirdeki mücadelelerinin kalbine, yoksul şehir merkezlerine taşımak önemlidir. İslam Nimetleri kısmen askeri disipline dayanan güç gösterileri yaparken, Black Power militanları, özellikle Kara Panterler'den meydana gelen radikal kolu, "cemaatlerini" polisin şiddetine karşı korumak, polisin çevirdiği dolapları gözetlemek, vs. için silahlı müfrezeler halinde örgütlendiler. Bunlar, o dönemde sosyalizmin damgasını taşıyan söz dağarlarını siyah isyana ödünç veren üçüncü dünyacılığın çeşitli biçimleridir, ve esas olarak –1968 Mexico Olimpiyat Oyunları sırasında Amerikalı siyah atletlerin kaldırdıkları sıkılı yumruklarından Angela Davis'in kişiliğine kadar– bu siyah isyanın imgesini biçimlendirmeye katkıda bulunurlar. Bu isyan, –iki temel kutbunu Amerikan karşı-kültürü ile Mayıs 68'in oluşturduğu– 1960'lı yılların sonundaki gençliğin evrensel karşı çıkış hareketiyle, bu tür simgeler aracılığıyla bütünleşti. Ama siyah hareketin, Avrupa'daki öğrenci odalarında Black Panthers'ın fotoğrafını duvarlarına raptiyeyle tutturanlara evrenselci görünen düşünce ve militanlık kategorilerine indirgenmesiyle, İslam Ümmeti ideolojisinin yarattığı cemaatçi soy zinciri ve farklılığın yüceltilmesi ilerleme kaydedecektir. 1970'li yılların ortalarından itibaren siyah gençliğin bir bölümünü toplumsal dışlanmanın, uyuşturucu bağımlılığının ve suç oranının yoğun olduğu "hiper gettolar"a savuran

19. *Mr Muhammad Speaks,* 14 Mart 1975, s. 5.

sanayi sonrası topluma geçişle birlikte, ırkçılığın ve işsizliğin somut sorunları büyüdüğü için bu ilerleme daha da hız kazanmıştır.

Eylemci ve siyasi düşünür olarak Malcolm X'in mirası bile – mesajıyla çeşitli özdeşleşmelere veya yazgısını değişik biçimlerde yeniden oluşturmaya imkân tanıyan– tüm bu belirsizlikleri taşır. Özyaşamöyküsü Benjamin Franklin'inkine benzetilir; her ikisi de kendi kendini yetiştirmiş insanın ve başarının yüceltilmesi üzerinde temellenen Amerikan ideolojisinin öz değerlerini gözler önüne serer.[20] Bu anlamda yaşamöyküsünün, Siyahlar'm deneyimini aşan ve bu deneyimi toplumsal talihsizliğe karşı mücadele eden tüm insanların kaderiyle bütünleştiren evrensel bir karakteri vardır. Ancak bu özyaşamöyküsü, siyah siyasi kültürde bile birçok düzeyde işler: Malcolm X'in vaazlarının ve söylevlerinin büyük bölümü, İslam Ümmeti'nin değerleri tarafından yönlendirilen özerk bir cemaatte bir araya gelmiş Siyahlar'm ayrı kimliğinin değerini artırmıştır. Yaşamının son yılında ise Malcolm X'in, Nasır ile Suudi Krallığı'nın iç içe girdiği Müslüman ümmet ile üçüncü dünyacılığın iyi geçindikleri karma bir devrimci evrenselciliği telkin ettiği görülmüştür. Ama, bu manevi ve militan mirasın ikircil anlamları ne olursa olsun, Malcolm X'in yolu, Amerika Birleşik Devletleri'nde yerli bir İslam'ın inşası için sürekli örnek olma değerini korur.

20. Bkz. Carol Ohmann, "The Autobiography of Malcolm X, a Revolutionary use of the Franklin Tradition", *American Quarterly,* Yaz 1970, ss. 131-150.

3

Amerika'nın Aynasında Farrakhan

"Allah'ın Resulü"nün Mirası

Malcolm X'in hareketten ayrılması ile Elijah Muhammad'ın (Fard'ın doğum günü ve Kurtarıcı Günü'nün arifesi olan) 25 Şubat 1975'teki ölümü arasında, İslam Ümmeti büyük basının dikkatini artık çekmez olur, ama 6 000 hektarlık tarım toprağı, çiftlikler, daireler, bir uçak, vs. satın alarak yaratılmış olan çeşitli cemaat kaynaklarını idare etmeye devam eder. Allah'ın Resulü'nün sağlığı kötüye giderken iki kişi mirasta önemli bir rol oynamaya hazırlanır. Biri, Wallace D. Fard döneminde doğduğundan onun şerefine Wallace adı verilen, Elijah'ın yedinci oğlu Wallace D. Muhammad'dır. 30 Ekim 1933'te Detroit'te doğan çocuğun erkek olacağını ve İslam'ı yayacağını Fard'ın vahiy yoluyla bildiği söylenir. Bununla birlikte, 1960'lı yılların ilk yarısından itibaren baba ile oğul arasındaki ilişki giderek koptu: Wallace D. Muhammad, Kahire'de el-Ezher İslam Üniversitesi'nde öğrenim görmeye gitmiş olan ağabeyi Akbar'ın [Ekber] etkisi altında, Fard'ın tanrılığını tartışma konusu yaptı; 1964 sonundan 1970'e kadar hareketten ihraç edildi ve halı yıkayarak, ardından da kaynakçı olarak yaşamını kazanmak zorunda kaldı.[1] İslam Ümmeti'ne yeniden katılan Wallace, Fard'ın rolünü göreceleştiren bir İslam biçimi va'zetmeye devam eder-

1. Wallace D. Muhammad ile söyleşi, Clifton E. Marsh, *From Black Muslims to Muslims. The Transition from Separatism to Islam 1930-1980* içinde, Metuchen (NJ)/ Londra, 1984, s. 113.

ken, bundan haberi olan babası, yaşamının bu son yıllarında buna gerçek anlamda gücenmedi; *Mr Muhammad Speaks*'de Beyazlar'ı şeytan gibi göstermeye bizzat kendisi son verdi, ve Malcolm X'in öldürülmesindeki bulanık koşulların ardından, Amerikan kurumlarıyla bütün önemli çatışmalardan kaçınmaya ve kendi mali imparatorluğunu yönetmeye özellikle özen gösterdi. Allah'ın Resulü'ne karşı kampanya başlatan bir eski militan öldürüldüğünde, yayımlanan makaleler İslam Nimetleri'ni paralara zorbalıkla el koymada uzmanlaşmış bir çete olarak tanımladığında, ve İslam Ümmeti'nin çok sayıdaki ticari işletmesinin yaşayabilirliği konusunda belirsizlikler ortaya çıktığında gösterdiği özen daha da arttı. Albay Kaddafi'nin Libya'sınca verilen milyonlarca dolarlık faizsiz borç ve (birçok gazete tarafından grubun İsrail karşıtı tavırlarına bağlanan) petrol üreticisi çeşitli Arap devletlerinin örgüte yaptığı dolgun bağışlar üzerine basının açıklamaları hareketin imajını bulandırmaya katkıda bulundu.[2]

1960'lı yılların ortasından itibaren, İslam Ümmeti'nin içindeki ikinci etkili kişilik, Louis Farrakhan'dan başkası değildi. Vaftiz adı Louis Wolcott[3] olarak, kendisine (Malcolm X gibi) çok soluk bir ten rengi aktaracak olan Antilli melez bir anneden, (Wallace gibi) 1933 yılında doğdu; hareket yöneticilerinin ortalamasından oldukça yüksek bir eğitim düzeyi vardı. Boston'un en iyi liselerinden birinin parlak öğrencisi olan Farrakhan, Kuzey Carolina'da Winston-Salem'deki bir öğretmen okulundaki üç yıllık öğrenimden sonra, kendini müziğe vermek için yüksek öğrenimi terk edecektir. Ünlü bir piyanist ve kemancı, Calypso ve country-music şarkıcısı olarak Boston klüplerinde boy gösterir – 1955 yılında Malcolm X ona rastlayıp dini inancını değiştirinceye kadar. Hareketin yarı resmi marşı haline gelen, *A White Man's Heaven is a Black Man's Hell* ("Beyaz Adamın Cenneti Siyah Adamın Cehennemidir") adlı bir şarkı ve (*A Negro*'nun evirmecesi) *Orgena* adlı bir tiyatro oyunu yazarak yeteneklerini hareketin hizmetine sunacaktır. Bu oyunda, yeryüzündeki bütün günahların sorumlusu olarak yargıla-

2. Bkz. özellikle *The New York Times*, 6 Aralık 1973, ve Louis Farrakhan'ın cevapları, Minister Louis Farrakhan, *7 Speeches* içinde, Newport News, tarihsiz [1974], ss. 41-64. Ayrıca bu kitapta bkz. s. 84.

3. Bkz. Lawrence H. Mamiya'nın yayımlanmamış çalışması, *Louis Abdul Farrakhan (1933-??), Minister of the Nation of Islam*, 1992; yazarı bu çalışmayı kullanımınıza sunma nezaketini göstermiştir.

nan ve Siyahlar'dan oluşan bir jüri tarafından ölüme mahkûm edilen bir Beyaz'ın hikâyesi anlatılmaktadır[4] – bu, 1960'lı yıllarda çok etki yapan ve yüzyılın dönüm noktasındaki linçler döneminden gelen basmakalıp düşünceleri tersyüz eden bir temsildir. Malcolm'un gölgesinde yetişen Louis X –sonradan "Müslüman adı" Abdul Haleem [Abdül Halim] Farrakhan'ı alacak, ancak sadece Farrakhan'ı kullanacaktır– İslam Ümmeti'nin Boston'daki mabedinin imamı olur. 1964 yılında, Farrakhan'ı kendine yakın gören Malcolm, Resul tarafından hamile bırakılıp sonra da hareketten atılan sekreterler olayı vesilesiyle, Elijah Muhammad'ın ahlak anlayışı üzerine kuşkularını ona açar. Bununla birlikte, Farrakhan Malcolm'dan çabucak uzaklaşır ve onu suçlayanlara katılır. 1993'teki Kurtarıcı Günü sırasında Farrakhan, Malcolm X "Black Muslims'a can vermiş olan insanı", üstelik Beyazlar'ın tüm televizyon *talk-shows*'larında tartışma konusu yaptığı andan itibaren, "Malcolm'un bu adama ihanet ettiğini hissettik. Yerilecek faaliyetleri nedeniyle, her birimizi potansiyel katil yapmıştı. [...] Ben katil değilim, ama Elijah Muhammad'a dil uzatıldığında katil olurum, çünkü bu adam bana can verdi. [...] Yaşamak isteyen bu adamı rahat bıraksın. Malcolm bu sınır çizgisini aştığında ölümü kaçınılmaz bir hal aldı," der.[5] Malcolm'un ihracından sonra, onun Harlem imamlığı ve Elijah Muhammad'ın ulusal temsilciliği gibi birçok görevini Farrakhan devralır. Resul'den sonra gelen yeri, özellikle oğlu Wallace'ın atıldığı 1964 ile 1974 arası dönemde, o işgal eder. 1974 yılında, yedi söylevinden oluşan bir derleme yayımlar – İslam Ümmeti vaizlerinden hiçbirinin nail olamadığı bir şeref.[6]

Bununla birlikte, babasının ölümüyle, İslam Ümmeti'nin *Supreme Minister*'ı [Yüce Rehber] olarak halef seçilen Wallace olur. Onu Resul'le karşı karşıya getiren anlaşmazlıklara rağmen Wallace, erkek ve kız kardeşlerinin ve "kraliyet ailesi"nin diğer üyelerinin gözünde, karizmatik yöneticisi yok olan bir örgütlenmenin bütünlüğünü sağlayacak kişiyi temsil eder. Babasının cenaze törenini düzenler, bu vesileyle hareketin bütün vaizlerinin bağlılık yeminini alır, ve başkanlık seçimlerinde Demokrat Parti'nin müstakbel adayı Jesse Jackson'ın da

4. Bkz. Eric C. Lincoln, *The Black Muslims, a.g.e.*, bölüm 1.

5. Louis Farrakhan tarafından 21 Şubat 1993'te Chicago'da yapılan konuşma; *The Final Call*, 29 Mart 1993, s. 32'de aynen yayımlandı.

6. Minister Louis Farrakhan, *7 Speeches, a.g.e.*

aralarında bulunduğu çeşitli kişiler Elijah Muhammad'ı överler. Jesse Jackson, "Siyah bilincin babası" dediği insanla ilişkileri konusunda, "Resul beni dizinin dibinde eğitti"[7] açıklamasını yapar. Hareketin yayın organı *Mr Muhammad Speaks*'deki ilk söyleşisinde Wallace, Fard'a gönderme yapmaya devam eder, ama söylemin özellikle ortodoks İslam'a ait olan ve alışılmış terminolojiyle bağlarını koparan her çeşit terim ve kodlarını da konuşmasına yerleştirir: Yakup mitosuyla açıklanan kozmogoniye hiçbir gönderme yapılmaz ve grubun "ırksal ayrım siyaseti" ayrıntılı biçimde belirtilir. [8]

Elijah Muhammad'm vefatının üzerinden daha birkaç ay geçmişken, 18 Haziran 1975'ten itibaren Wallace, siyah ya da beyaz Müslümanlar'ın değil, derisinin rengi ne olursa olsun "Müslümanlar"ın olduğunu ilan eder.[9] Ardından, 1976 yılı içinde, öğretisel ve örgütsel alanlarda ciddi bunalımlar hızlı bir tempoda birbirini izler[10]: Hepsi hareketin İslami ortodoksluğa geçişi ve ibadetlerde Arapça'nın yaygın olarak kullanılması yönündedir. Örneğin, İslam Ümmeti Ramazan orucunu Aralık ayında –Hıristiyan çevreyle kimliksel kopuşu derinleştirecek şekilde, Hıristiyanlar'ın Noel'i kutlamaya hazırlandıkları sırada– tutuyordu; 1976'dan itibaren Wallace, kendini, Hicri takvime dayanan ve her yıl farklı bir tarihe rastlayan, dünyadaki diğer Müslümanlar'ın Ramazan'ına göre ayarlar. Hareketin adını bile değiştirir: İslam Ümmeti'ne bundan böyle Batı'daki Dünya Çapındaki İslam Cemaati denir, sonradan da, Amerikan Müslüman Misyonu denecektir. İslam mabetleri dinsel yasalara daha uygun olan cami adını alırlar ve imamlar vaizlerin yerine geçer, bu sırada Wallace –adını tamamen Arapçalaştırıp Warith Deen Muhammad yapacaktır[11]– Arapça'da, kesin olarak tanımlanmış gelenek içinde kalmaya devam ederek, "İman Yenilikçisi" an-

7. *Mr Muhammad Speaks,* 14 Mart 1975, s. 5.

8. "First Official Interview with the Supreme Minister of the Nation of Islam, The Honorable Wallace D. Muhammad", *Mr Muhammad Speaks,* 21 Mart 1975, ss. 3-14.

9. Lawrence H. Mamiya, "From Black Muslim to Bilalian, the Evolution of a Movement", *Journal for the Scientific Study of Religion* içinde, Haziran 1982, s. 148.

10. Bkz. Raquel Muhammad, *Black Muslim Movement after the Death of Elijah Muhammad,* teksir edilmiş tez, United States International University, San Diego, 1980, s. 113 ve devamı ve s. 146 ve devamı.

11. *Warith* terimi Arapça'da "varis" anlamına gelir ve *Deen* "din" demektir. Sözü edilen kişi hareketinin dışında genellikle "Wallace" diye ve müritleri tarafından da "W. D. Muhammad" diye anılır.

lamına gelen Müceddid sıfatını talep eder. Detroit gettosundaki Siyahlar'ın saf duygularını kötüye kullanmış –ama İslam'ın Amerika kıtasında gelecekteki yayılışını kendince hazırlama onuruna da sahip– bir mistik olarak betimlediği Fard'ın kişiliğini 1978 yılında reddeder.[12]

Örgütlenme alanında, Müceddid, reformlarına direniş gösterebilecek çok örgütlü hizipler oluşturan paramiliter milis İslam Nimetleri ile Müslüman Genç Kızlar Oluşumu'nu (MGT) hızla tasfiye etmeye girişir. Haftada üç yüz adet satmaları gereken *Mr Muhammad Speaks*'i satamadıklarında veya şu ya da bu nedenle hoşlarına gitmediklerinde tabandaki militanlara bedenen eziyet eden bir zorbalar çetesi olduğu iddia edilen İslam Nimetleri hakkında fazla sert konuşmaz. Nihayet, 1975 yılında 46 milyon dolar değer biçilen, ama o dönemdeki güçlü enflasyonda ayakta kalmayı başaramayan çok sayıdaki işletmeden oluşan mali imparatorluğu tasfiye eder.[13] Amacı, dini tebliği, ahlak bozucu olarak değerlendirdiği mali işlerden ayrı tutmaktır. Bunu yaparken babasının yaratmış olduğu kendi içine kapalı bölgenin ekonomik temellerini yıkar ve bu mantıkla, bağımsız bir siyah ümmet kurma talebinden vazgeçer. Amerika Birleşik Devletleri toprakları üzerinde dağılmış camiler konfederasyonu haline gelen hareketin toplantılarında, hilalin ve yıldızın yerini Amerikan bayrağı alır.

İslam dinine geçen siyah tutukluların sayısının düzenli olarak arttığı hapishanelerde Müslüman din adamı olarak hazır bulunan W. D. Muhammad'ın müritleri, bununla birlikte 1970'li yılların sonundan günümüze, esas İslam Ümmeti'nin doğmuş olduğu gettolar evreninden giderek kopmuşlardır. İçlerinden çoğu, özellikle hareketin disiplini ve çileciliği sayesinde toplumsal olarak yükselmiş ve, cemaatçiliğin ve farklılığın yüceltilmesinin aşırı biçimlerinden tiksinen bir küçük burjuvaziye dahil olmuşlardır.

W. D. Muhammad, hareketi, Ortadoğu Sünni İslamı'na göre bütün "sapkınlıklar"dan "temizleyerek", bir bakıma, Malcolm X'in çizdiği yolda devam etmiştir; ama Malcolm'un tersine, tüm devrimci bağlanmalardan kendini iyi korumuştur. Bütün dünyadaki İslam'ın, Suudi

12. Bkz. Wallace Deen Muhammad, "Evolution of the Nation of Islam" (19 Kasım 1978'de verdiği konferans), *As the Light Shineth from the East* içinde (tarih ve yer belirtilmemiş, 1980 yılı içinde).

13. İslam Ümmeti'nin mallarının tasfiyesi üzerine bkz. aylık dergi *Chicago*, Aralık 1991, ss. 110-113 ve 146-151.

yöneticilerinde somutlaşan toplumsal olarak en tutucu biçimleriyle bağlar kurmuştur. Körfez Savaşı boyunca, 1990-1991'de, Irak'a karşı ittifakın savaşını onaylayacak ve sonradan, 1992'de Amerikan Senatosu'nun toplantı döneminin açılışında 'şükran' duasını okuyan ilk Müslüman olacaktır.

İslam Ümmeti'nin W. D. Muhammad'ın eline geçmesi ve parçalanması çok sayıda yandaş arasında oldukça büyük bir şaşkınlığa neden oldu. Örgüt hiyerarşisindeki esas rakibi Louis Farrakhan Afrika'ya giderek, atılım yapmak için geriye çekildi; orada başkalarının yanı sıra, Uganda yöneticisi İdi Amin Dada'yla da sık sık görüştü, onunla özellikle sıcak ilişkiler kurdu.[14] Ardından, 1977 yılında W. D. Muhammad'ın yönelimleriyle hemfikir olmadığını açıklayıncaya kadar, iki yıl boyunca sessiz kaldı. 1977 yılında, birçok vaiz hareketten ayrılıp, Fard'm başlangıçtaki öğretilerine bağlılığı ifade eden kendi gruplarını kurdular. Ama sadece Farrakhan'ın grubu başarılı olacaktı.

Diriliş

21 ve 22 Şubat 1981'de Chicago'da kutlanan Kurtarıcı Günü sırasında, İslam Ümmeti'nin Farrakhan'ın himayesinde dirilişi halka açıklandı. W. D. Muhammad'ın kovduğu –tepeden tırnağa beyazlara bürünmüş "hemşireler"; ve kökten kazınmış saçları, üstlerine tam oturan siyah giysileri, papyon kravatlarıyla İslam Nimetleri üyelerinden oluşan– geleneksel üniformalar içindeki binlerce yandaşın önünde, Farrakhan coşkulu bir konuşma yaptı.[15] Ona göre, Elijah Muhammad'ın ölümü gerçekte Amerikan hükümetinin, Hıristiyanlar'ın, Yahudiler'in ve –İslam yorumlarına katılsın diye Resul'e boş yere milyonlarca dolar teklif etmiş olan– ırkçı ve ikiyüzlü görülen Araplar'ın da işin içinde oldukları komplo ürünü bir cinayetti. Gerçekte, Resul ölmemişti, mezarı, İsa'nınki gibi, boştu, ve sesi Farrakhan aracılığıyla Ümmet'e yeniden can vermekteydi.

14. *Mr Muhammad Speaks,* 5 Eylül 1975, s. 5.

15. Örgütün yeni haftalık yayın organı *The Final Call*'un ilk fasikülünde aynen yayınlandı; tarihsiz (1981 yılı içinde), cilt 1, no 7 olarak numaralanmış (Elijah Muhammad tarafından 1934 yılında yayımlanmış aynı başlıklı ilk fasiküle atıf olarak), ss. 2-4, 9 ve 14-26.

Bu konuşma yapıldığında hareket henüz çekirdek aşamasındaydı ve yöneticisi, W. D. Muhammad'ın yönettiği gruptan ayrılmasını haklı gösterme kaygısı içindeydi; bu da Araplar'a yönelik saldırılarının sertliğini açıklar. Ayrıca Farrakhan müritlerinden, Elijah'm ölümünden beri kendiliğinden benimsedikleri Müslüman adlarından vazgeçmelerini ve İslami adlarını o verinceye kadar gene X kullanmalarını ister.[16] İslam Ümmeti'nin en katı buyruklarına geri dönüş, Siyahlar için ayrı bir devlet talebinin hatırlanmasından da geçer.

Yine de, eski söz dağarının aynen kullanımı hareketin Amerikan toplumunun değişimlerini algılamadığı anlamına gelmez. Tersine, Farrakhan, bir yandan varolan toplumsal düzenle her türlü uzlaşmanın en şiddetli düşmanı olarak görünmek için dogmatik uzlaşmazlığından yararlanırken, örgütünün stratejisini 1980 ve 1990 yılları Amerikası'nın yeni toplumsal verilerine de uydurur. Bu anlamda, tuttuğu yolda, 1970'li yılların sonundan itibaren, kendilerini kuşatan toplumun alışkanlık ve geleneklerinden kökten kopmayı teşvik etmek için kutsal metinleri kelime kelime yorumlayan İslam'ı, Yahudiliği veya Hıristiyanlığı yeniden canlandırma hareketleriyle yakınlık kurar.[17]

Bu kopuş kavramını en açık biçimde taşıyan izlek, bütünleşmeye köklü karşı çıkıştır. Bu anlamda, Farrakhan, Martin Luther King kişiliğinde simgelenen yurttaşlık hakları hareketine karşı Malcolm X'in büyük bir sözel şiddetle sürdürdüğü mücadele çizgisinde yer alır. Ama Amerikan toplumu 1960'lı yıllardan bu yana yapısal olarak değişmiştir: Artık ırk ayrımına yasal olarak karşı çıkış, çok sayıda eğitimli siyah seçkinin –yüksek yönetici olarak işletmelerde ve az da olsa üniversitede– önemli sorumluluklara gelmesine ve seçilmeye bağlı görevlerde çalışmasına imkân tanımıştır: 1980 ve 1990 yılları boyunca Amerika'daki çok sayıda büyük şehrin siyah belediye başkanları olacaktır. Bununla birlikte, yirmi yıl önce başlamış bütünleşme mücadelelerinin vardığı noktada, bireysel başarının sayısız yoluna ilişkin reklamın düşündüremeyeceği kadar çok karşıtlıklarla dolu bir bilanço çıkar. Gerçekten de, iki ayrı olay modeli bozmuştur: Seçkinlerin başarısının yeni bir yoksulluk içine düşmüş yoksul kitleyi peşinden sürükleyecek bir

16. "A.g.m.", s. 28.

17. Bkz. *La Revanche de Dieu,* (*Tanrının İntikamı*, İletişim Yay., 1992) *a.g.e.*'de öne sürülen tezler.

etkisi olmamış; ve çokkültürlülük olayı, kimlik ayrımlarının şiddetlenmesi ülküsünü bütünleşme aleyhine destekleyerek, para kaynaklarına ve mevkilere ulaşmada cemaatler arasındaki etnik-ırksal rekabeti keskinleştirmiştir. Yeniden inşa edilen İslam Ümmeti'nin söylemi ve militanlığı bu iki olayın sapkın sonuçları üzerinde çok etkili olacaklardır.

Çeteler Savaşından Allah'ın Ordusuna

Birinci olarak, 1970'li yılların ortalarından itibaren, Amerika Birleşik Devletleri'nde, sürekli artan sayıda yoksul Siyah'ı, orta sınıf Amerikalı'ya göre giderek marjinalleşen ve bazı Amerikan sosyologların *underclass* diye adlandırdığı sınıfdışı insanlar topluluğunun yaşadığı çözümsüz "hiper gettolar"a atan yeni dışlama biçimleri ortaya çıktı. Tanımı bile kurbanlarını kınamak için kimi zaman bir bahane oluşturan bu karmaşık olay, öncelikle, 1970'li yılların ortasından itibaren etkilerini hissettiren sanayi sonrası dönemdeki işle ilgili değişimlerin sonucudur. Gerçekten de bu dönemde, az eğitimli emekçilere açık ve etkili sosyal güvenlik sistemlerine ulaşma, sendikalaşma, vs. imkânını veren, çok sayıda işçi (veya "mavi yakalı") istihdam eden bir sanayi ekonomisinden hizmet ekonomisine geçilir. Bu hizmet ekonomisi, işçi istihdamının büyük bölümünün yerine otomasyonu veya robotları geçirmiş, bu arada da, ücret sistemi düzenli ve sosyal güvenlikten yararlanan işlere girebilmek için, gettoların düşük düzeyli okullarından çıkan gençlerin ulaşamayacağı yüksek bir eğitim düzeyini şart koşmuştur. Getto gençlerinin yapacakları tercih genellikle –Amerika Birleşik Devletleri'nde McDonald's hızlı restoran zincirlerinden yola çıkarak *McJobs* adı verilen– son derece geçici küçük işlerle veya işsizlik yardımlarının veya sosyal yardımların çeşitli biçimleriyle sınırlıdır. İşsiz ve sınıfdışı, "dolaşımdışı" bu gençlik, imkânı olan herkesin terk ettiği şehrin yoksul merkezlerini yoğun olarak mekân tutmasından dolayı, daha da dışlandığını görür – oysa ki ırk ayrımcılığı nedeniyle yüzyılın ortasına kadar kurulmuş olan siyah "gettolar", bir karışımın oluştuğu, okul ve kilise gibi kurumların varlığını sürdürdüğü, toplumsal olarak farklılaşmış bir karşı toplum oluşturuyorlardı. Dahası, sanayi sonrası dönemde iş imkânları, şehir merkezlerinden uzaklara yayılmaya başlayan ve Amerika Birleşik Devletleri'nde âdet olduğu üzere ancak –

sınıfdışıların satın alma imkânının olmadığı– arabayla ulaşılabilen banliyölere doğru kayar. Bu nedenlerle, ve geçmişin gettolarıyla arasındaki yapı farklarını belirtmek için, her türlü kurumsal kadrolaşmanın ortadan kalktığı bu mutlak kendi içine kapanma ve dışlanma yerleri hiper getto diye adlandırılır. Burada okullar, çalışma pazarına girmeyi sağlayacak şeylerin öğrenilmediği birer şiddet yeridirler; dükkânları işgal eden çok sayıda mezhebe dağılmış kiliseler gerçek anlamda kadro oluşturma işlevini yitirmiştir; aile yapısı ise babanın yokluğu nedeniyle genellikle dengesizdir. Bu bölgeler, öncelikle bir geçim aracının umutsuz arayışı etrafında odaklanan sapıklığın ve suçun sayısız biçimleri için verimli bir alan oluştururlar; en kârlı geçim araçları ise uyuşturucu ticareti ve fahişeliktir. Çeteler hem uyuşturucu hem de haraç denetiminin ayrıcalıklı usüllerini temsil ederlerken, aynı zamanda, sokağın şu ya da bu köşesindeki veya aralarından hiç sokak geçmeyen ev topluluklarındaki göçmenleri öncelikle komşu çetenin şiddetine ve haraca kesmesine karşı korumada kendini gösteren asgari bir cemaat düzeni yapılanmasını da temsil ederler.[18] Kuşkusuz, Siyah veya İspanyol kökenli gençliği şeytanlaştırmaya ve oturanların hayvanca yaşamak zorunda bırakıldığı bu bölgelerde sayısız "bölge raporu" kaleme almaya fırsat oluşturan hiper gettonun marazi çizgilerini abartmaktan sakınmak gerekir. Ama burası, Başkan Johnson tarafından "Yoksullukla Savaş" adı altında başlatılmış sosyal aktarım politikalarının yenilgisinin ortaya çıktığı simgesel bir yerdir; Reagan hükümetleri de, sosyal yardımlardan yararlananlar iş aramıyor gerekçesiyle sosyal harcamaları kısmak için bunu bahane etmişlerdir. Burası aynı zamanda İslam Ümmeti için de simgesel bir yerdir; Amerika Birleşik Devletleri'nin orta kısmında yer alan bütün büyük şehirlerin hiper gettolarından gelip Chicago'da, örgütün genel karargâhı olan Maryam Camii'nde toplanmış binlerce gencin önünde 25 Haziran 1989'da verdiği uzun söylevde Louis Farrakhan da bunu belirtmiştir.

18. Bu hiper getto tanımları üzerine özellikle William Julius Wilson'ın çalışmalarına başvurdum. Ayrıca, *The Declining Significance of Race, a.g.e.; The Truly Disadvantadged, The Inner City. The Underclass and Public Policy,* Chicago, 1987; (onun derlediği) "The Ghetto Underclass, Social Science Perspective", *Annals of the American Academy of Political and Social Science,* Ocak 1989. Sanayi sonrası şehirde yoksulluk ve *underclass* kavramı etrafındaki tartışmaların tahlili için özellikle bkz. Michael B. Katz, *The Undeserving Poor. From the War on Poverty to the War on Welfare,* New York, 1989, bölüm 4 ve 5, ve *The "Underclass" Debate,* Princeton, 1993.

"Komplo: Gençlik çeteleri, şiddet ve uyuşturucu"[19] başlıklı söylev gettolardaki durumun dramatik bir tanımına girişir, çareleri tahlil ederek, nedenleri düşmanın –hükümetin– komplosuna bağlar ve çözüm önerir: İç savaşlara son vermek ve çetelerin gücünü tek bir "Allah'ın Ordusu"nda birleştirmek.

Farrakhan'dan önce mikrofona gelen üç yardımcısı, Kelime-i Şehadet getirerek söze başlayıp salonu "ısıtır": "Allah'tan başka Tanrı olmadığına ve Muhammed'in O'nun Resulü olduğuna tanıklık ederim" – Fard'a veya Elijah Muhammad'a özel bir imada bulunulmaz. Hatiplerin, adını kalabalığa tekrarlattığı Farrakhan, "olağanüstü bir baba" olarak takdim edilir: "Genç Siyahlar, anasız babasız kaldığınız, eğitim sisteminin ve hükümetin sizi gözden çıkardığı bugün, kimi yardıma çağıracaksınız?" Ve kalabalık haykırır: "Farrakhan, Farrakhan, Farrakhan!"

Bir alkış tufanı ortasında sözü alan Farrakhan da önce Kelime-i Şehadet getirir, ve es selamın aleyküm diyerek herkese hoşgeldiniz dileklerini sunar: "Bugün, düşmanlarımızın çete reisi dedikleri gençlik liderlerine seslenmek istiyorum. Bu terim sizi gerektiği gibi tanımlamıyor. Ben size gençlik liderleri diyeceğim ve düşmanın size neden çete reisleri dediğini anlatacağım [...] Cemaatimiz, Amerikan hükümetinin gençliği yok etmeye yönelik komplosunun kurbanıdır." Üç hafta önce, diye aktarır Farrakhan, televizyonda, gençliğin Deng Tsiao Ping'in tankları altında ezildiği Pekin İlkbaharı'nın sonunu seyretmiştir; aynı dönemde, İmam Humeyni'nin vefatına üzülmüştür. Bu olaylarda, Amerika Birleşik Devletleri'nde meydana gelmesinden korktuğu şeyin habercisi bir işaret görmüştür: Getto gençlerini katletmek için ordunun harekete geçmesi ve Farrakhan'ın öldürülmesi. Nitekim Farrakhan'a göre, Siyahlar'ın nüfus artışından rahatsız olan beyaz Amerikan hükümeti, Yahudi çocuklarını katlettiren Firavun gibi, iktidarını korumak için Siyahlar'ı imha planları geliştirmektedir: Siyah mahallelerinde yüksek olan çocuk ölümlerini, siyah kadınların istemeden maruz kaldıkları kısırlaştırmayı, vs. belirtmek yeter. Bu ölümcül entrikaya yine de bir çare, çetelerin katkıda bulunabilecekleri bir çözüm vardır.

Ama, her şeyden önce, bir çeteye nasıl girilir? Sosyalpsikolojinin

19. *The Conspiracy, Youth Gangs, Violence and Drugs,* 90 dakikalık iki kaset.

dilini kullanan Farrakhan dinleyicilerine, –"Kuran'ın toplumsal varlık olarak nitelediği"– yeniyetme bir gencin eşitleri tarafından tanınmak istemesinin, mahallesini savunmasının, dövüşmesinin tamamen normal olduğunu açıklar; bu "olgunluğa geçişin törensi bir yolu"dur. Bu şekilde, yüreklilikleri, yenme ve ayakta kalma iradeleriyle diğerlerinden ayrılan liderler doğar. Beyazlar'da ve genel olarak zenginlerde bu itkiler takım sporuyla doyurulur. Ama gettoda, toplumsal koşullar nedeniyle, bu doğal eğilim soysuzlaşarak çeteler arasındaki şiddetli çatışmalar ve cinayetler biçimini alır. Gençler, başlarındaki beyzbol kasketlerinin siperliği sağa veya sola çevrilmiş diye, saçlarını şöyle veya böyle kesmişler diye birbirlerini öldürürler. Oysa gettonun bütün siyah gençleri "kabileler değil, tek bir halktır": Bağlılıkları bir ümmete yönelmelidir, yoksa mahallelerine, kaldırım köşelerine değil.

Sonra, uyuşturucu gelir: Uyuşturucuyu gettoya sokan kimdir? Çetelere kim silah temin eder? Gençlerin hayalindeki giysileri ve ayakkabıları giymelerini, altın zincirler takmalarını, spor arabalar kullanmalarını –elbette asgari ücret veya işsizlik yardımları değil– sadece uyuşturucu ticareti sağlar. Bu durumdan Beyazlar sorumludur: Gettodaki gençleri katletmek amacıyla orduyu, Ulusal Muhafızları gettoya gönderme konusunda kamuoyunu hazırlamak için çetelere birbirlerini öldürsünler diye silah veren onlardır.

Ne yapmalı? Bu gençlerin gireceği meslek yoktur: Okulda, George Washington'dan veya Abraham Lincoln'dan ve "Siyahlar'la asla işi olmamış bir alay tip!"ten söz eden hocaların anlattıklarıyla kimse ilgilenmez. Bu koşullarda niçin okulda kalınsın? Karakter ve kişilik oluşturma mercii olarak sadece sokak kalır. Dahası, aile çökmüş, baba ortada yoktur: Farrakhan'ın istatistiklerine göre siyah çocukların %62'si bekâr annelerden doğmaktadır. Ve çocuklarıyla ilgilenmek yerine onları kreşe bırakan, böylece onlarla tüm bağını kaybeden gettonun genç annesine seslenir: "Artık çok geç! Sokak onları senden aldı! Hüsrana uğramış kadın, senin hayatında erkek yok! Çocuklarınla ilgilenmek yerine, geceleri diskotekte biraz mutluluk arıyorsun..." Sonra anne, gece birlikte olduğu arkadaşını evine getirdiğinde: "Her gece annesinin üzerinde başka bir erkek gören küçük bir çocuğun kendini nasıl hissettiğini sanıyorsun?" (O zamana kadar bir gürültü patırtının yükseldiği salon burada mutlak bir sessizliğe gömülür.)

Tüm bunların sorumlusu beyaz iktidardır. Çünkü Tanrı'nın en çok

sevdiği ilk insanın soyundan gelen bu gençler iyidir. Ama bunu bilmezler. Onun için öncelikle gerçekten kim olduklarını, hangi Ümmet'e ait olduklarını bilmeleri, diğer Siyahlar'ı kardeşleri olarak tanımaları gerekir: İnsan kardeşini öldürmez! "Eğer birini öldürmeniz gerekiyorsa," diye haykırır Farrakhan, "kardeşlerinize kötülük yapanları öldürün!"; bir alkış tufanına, bravolara ve hep bir ağızdan söylenen dört "Allahü Ekber"e yol açar bu duyuru. "Kardeşler, cesaretinizi, yiğitliğinizi, savaşma isteğinizi alkışlıyoruz, bunun içindir ki halkımıza özgürlüğü getirecek kuşak sizsiniz [...] Tanrı hükümetin ve silahlı kuvvetlerin karşısına korktukları şeyi çıkarmak istiyor, dev bir ordu olarak ayağa kalkacağınız alnınıza yazılı! Ama ancak bir komutan size dövüş emri verirse bunu yapabilirsiniz! Bunu biliyorlar, kardeşlerim, korkuyorlar. Public Enemy, korkusuz kardeşlerden oluşan mükemmel bir grup, birinci derecede sanatçılar, rap'lerinde çok güçlü bir mesaj var: 'İktidarla mücadele edin, kurulu düzenlerle!' Bunun üzerine, grubu yok etmek istiyorlar, diğer rap'çiler gerekli mesajı rap'leriyle iletmesinler diye! Ama çok geç! [...] Kardeşler, birleşelim, kaynaklarımızı birleştirelim, kendi cemaatimize sahip çıkalım ve onun geleceğini belirleyelim! Eğer kardeşlerimizi uyuşturucudan kurtarmak istiyorsak, sadece 'Uyuşturucuya hayır!' demek yetmez, onlara daha iyi bir yol göstermemiz gerekir. Erkeklerimizi, kadınlarımızı, çocuklarımızı bizi yok etmek isteyen her şeye karşı koruyalım, saflarını sıklaştıran güçlü bir topluluk gibi birleşelim ki cesaretimiz, yiğitliğimiz, mücadele etme isteğimiz boşa gitmesin! Analar, oğullarınızı bize getirin, onları güzel insanlar, güçlü devler yapmak için Tanrı'nın Saygıdeğer Elijah Muhammad'a öğrettiklerini onlara öğreteceğiz! Onları bize getirin! Siz de gelin! Allah'ın Ordusu'na katılın! Eğer bir orduya katılmanız gerekiyorsa bu Allah'ın Ordusu olsun ve halkımızı düşmanlardan kurtarmak için savaşalım! *Es selamın aleyküm! Allahü Ekber, Allahü Ekber, Allahü Ekber!* "

Farrakhan vaazı boyunca açıkça görülen pedagojik bir niyetle, oldukça özenli ve çok açık bir dilde konuşur; kendisini dinleyen gençleri asla mahkûm etmeden, ama beyaz iktidardan sonra, aile ve okulu da suçlayarak, onları çetelere yöneltenin ne olduğunu tanımlamak için sosyalpsikolojinin yöntemlerini ödünç almakta tereddüt etmez. Kuruluşundan itibaren İslam Ümmeti'nin söyleminde alışık olunduğu gibi, gettodaki durum teskin edici bir sunumla hiç de yumuşatılmaz; tam tersine. Yapmacıksız Farrakhan, sorunların boyutunu belirlediği duy-

gusunu vermekle, kendisini dinleyenler nezdinde inandırıcı olur ve kendini alternatif olarak sunabilir. Örneğin, gettonun genç annesi –bu vaazda özel olarak suçlanmıştır, öyle ki kalabalığın arasında içlerinden biri salonu terk etmek istemiş ve hatip tarafından geri çağrılmıştır– çocuklarını yetiştiremeyecek durumda mıdır? O halde onları, beyinlerinin en iyi şekilde yıkanacağı kreşe veya okula bırakmak ya da sokağa terk etmek yerine İslam Ümmeti'ne emanet etsin... Ama mesajın amaçladığı hedef, çetelerin "Allah'ın ordusu"na dönüşümüdür: Humeyni ve Cihad döneminde bu tanımın yarattığı düşünce çağrışımlarının ötesinde, burada söz konusu olan, cemaatçi tasarının özüdür. Kendini yok etmeye dönük bir suç işleme olgusu içinde tükenen toplumsal hüsranın enerjisini ayrı bir cemaat tasarısına yöneltmek; gettonun gençlerini "savaş emri veren bir komutanın" arkasında toplamak; varolan toplumsal düzenden kopuşu sağlayacak unsur biçimi altında burada belirdiği şekliyle İslam'ın etrafında yeni bir kimlik oluşturmak: Farrakhan'ın tasarısı bu şekilde ortaya çıkar. Bununla birlikte, "babasız gençlerin mükemmel babası" olarak, kendini "komutan" olarak sunması beklenirken o, rap grubu Public Enemy'nin adını anar.

Rap Sesinde İslam

Malcolm X tarafından İslam dinine döndürülmeden önce bir müzisyen ve kalipso şarkıcısı olan Farrakhan, İslam Ümmeti'nin utanç verici olarak gördüğü bu mesleği icra etmeye son vermişti. Hareketin "marşı" olan *Beyaz Adamın Cenneti Siyah Adamın Cehennemidir*'i besteler ve yorumlarken; ve beyaz adamın Siyahlar'dan oluşan bir mahkeme tarafından ölüme mahkûm edilmesini temsil eden *Orgena* piyesini yazarken bu mesleğin etkisini taşıyordu. Ama İslam Ümmeti'nin mesajını siyah ayrılıkçılığın etki alanının çok ötesine geçirmeyi başarması, onun rap gruplarıyla ilişkileri ve işbirliği sayesindedir. Hareketin Farrakhan'ın himayesinde yeniden canlandığı 1980'li yılların başından itibaren, Harlem'deki 7 Numaralı Cami genç bir adam, Richard X ve arkadaşı Chuck tarafından sıkça ziyaret ediliyordu[20]; bunlar, Professor Griff ve Chuck D adı altında, dünyanın en ünlü rap grubu Public

20. İslam Ümmeti'nin "gençlik bakanı" Conrad Muhammad ile söyleşi, Harlem, 2 Kasım 1992.

Enemy'nin kurucuları olacaktı. Ünlerine en çok katkıda bulunan albüm, 1988'de çıkan *It Takes a Nation of Millions to Hold Us Back*'in teşekkürler bölümünde, Allah'a övgünün ardından, İslam Ümmeti'ne, Farrakhan'a, en önemli yardımcılarına, vs. saygılarını sunarlar. İlk şarkı, *Bring the Noise,* grubun hapisteki bir üyesini anlatır; şöyle der: "Kodese tıktılar beni / plaklarım yüzünden, çünkü satıyorlar / çünkü bir kardeş, tıpkı benim gibi, dedi ki: / 'Farrakhan bir peygamberdir ve onu dinlemelisin / sana söyleyeceklerini, sana yapmanı söyleyeceklerini.' " Bir başka şarkı, *Party for your Right to Fight,* İslam Ümmeti'ne özgü dili kullanarak siyah mücadelenin tarihini özetler. 1966'da başlayan isyan hareketi, cehennemden gelen bir güç olan "Aşılanmış şeytanların" –Yakup hikâyesine gönderme– "sözde hükümeti" tarafından "geceyarısı vakti" kırılır. J. Edgar Hoover (FBI'ın eski yöneticisi) Malcolm X'i, Martin Luther King'i, Kara Panterler'in liderleri Newton, Cleaver ve Seale'i öldürmüştür, ama yeniden yola koyulma zamanı gelmiştir: "Bunu söyleyen Saygıdeğer Elijah Muhammad'dır / Siyah olman için kim olduğunu bil." İlk insan Asyalı bir Siyah'tı, o "insanlığın kaynağıdır / ilk o vardı / şeytanlar bunu gizlemiş olsa da / ama onların kitaplarında bunun doğruluğunu göreceksiniz / masonlar bile bunu bilirler / ama söylemeyi reddederler... Yaa / ama bu kanıtlandı / bizi engellemek için milyonlarca insan gerekecek!"

1992 ilkbaharında, Los Angeles doğumlu ve eski bir çete üyesi olan, yapım şirketini Afrika Islam diye adlandıracak kadar Farrakhan'ın mesajına duyarlı bir başka ünlü rap'çi, Ice-T, *Cop Killer* ("Aynasız Katili") adlı bir şarkıyla haberlerin tek konusu olur. *Die, die, die, pig die / Fuck the Police* ("öl, öl, öl aynasız! Koduğumun polisi!") nakaratı polis sendikalarının şiddetli tepkisine yol açar ve plak yapımcısı Time Warner'a albümü satıştan çekmesi için baskı uygulanır. Başkan Bush kızgınlığını açıkça belirtir. Şarkıcı, kendini savunmak için, betimlediği duygunun bugün gençler arasında çok yaygın olduğunu açıklar; bu gençler, polisin onlara uyguladığı ve –Los Angeles ayaklanmalarının patlak vermesine yol açan– Rodney King'in dövülmesinin simgelediği şiddete isyan etmişlerdir. "Bizi öldürüyorlar ve hapse girmiyorlar. Niçin?" der Ice-T. " 'Beni dinleyin!' diyen bir rap'tir bu, plakta şöyle der: 'Kar başlığımı taktım / Siyah gömleğimi giydim / Siyah eldivenlerimi geçirdim / Bu pislik yetti artık / Namlusu yivli koca kalibreli elimde / Farlarımı söndürdüm.' Ve nakarat tekrarlar: 'Aynasız katilleri! / Ben

olacağıma siz / Aynasız katilleri! / Koduğumun polisinin hataları!'."[21] İslam Ümmeti'nin yayın organı *The Final Call,* Farrakhan imzalı ve Chuck D, Sister Souljah, Ice Cube ve Ice-T ile Farrakhan'ın, birlik işareti olarak ellerini birleştirmiş oldukları bir fotoğrafın da bulunduğu, şarkıcıyı savunan uzun bir makaleye yer verir. *The Final Call*'a göre, Başkan Bush polisin hatalarını asla kınamaz, ama Ice-T'yi eleştirir, çünkü "Amerika Birleşik Devletleri'nde sayıları giderek artan insanın duygularını ifade eden bu sözlerin bir tepkiye neden olmasından korkar. Ama bu tepki, Ice-T'nin sözleri nedeniyle değil, daha çok polisin tutumu ve federal hükümetin polis şiddetinin kurbanlarını korumadaki yetersizliği yüzünden olacaktır." Farrakhan aynı makalede şunu belirtir: "Kutsal Kuran ister ki, bir can adaletsizce alındığında bir başkası da alınsın: Cana can. Zulmettiği insanın hayatını adaletsizce aldığı için zalim de hayatından olursa, zulüm ancak o zaman ortadan kalkar [...] Ama Amerikan polis karakollarında sevdikleri öldürülen insanlar, sorumlular başlarını çevirirken ve savcılar polisin yalanlarını gizlerken kime yöneleceklerdir? [...] Bütün bu haksız cinayetler bir anarşi ortamı yaratır ve insanlar bir gün ayaklanacak ve adaleti bizzat kendileri yerine getirecekler, o zaman suçluların yanında birçok masum da acı çekecek."[22]

Ne var ki, Farrakhan ne isyana ne de şiddete çağırmaktadır: Aynı makalede, müritlerinin yasalara saygılı olduklarını ve İslam Nimetleri'nin, kök saldığı her yerde, uyuşturucu satıcılarını kovmaya katkıda bulunduğunu hatırlatır. Ama, 25 Haziran 1989 tarihli konuşmanın açıkça belirttiği gibi, Farrakhan'ın hedefi, cemaati savunan ve cemaatin Amerikan hükümetine karşı taleplerini destekleyen "Allah'ın Ordusu"nu oluşturmak amacıyla, kendine zarar veren şiddeti cemaatçi bir güce yöneltmek, bu gücü birleştirip etki alanı içindeki rap'çilerin verdiği "savaş emirleri"nin ve sloganların ardında harekete geçirmektir.

Günümüzün Amerikan "hiper gettoları"nda oturanların gündelik yaşamının, özlemlerinin ve kültürel göndermelerinin değişik yanlarına İslam Ümmeti'nin bu müdahalesi, hareketi gözleyenler tarafından genellikle gözden kaçırılır. Oysa ki, tüyler ürpertici koşullarda yaşayan-

21. Radyo WHYY-FM'in Ice-T ile yaptığı söyleşi, 1992. *The LA Riots, a.g.e.,* s. 127'de aynen yayımlandı.

22. *The Final Call,* 24 Ağustos 1992, s. 21.

ların, herhangi bir yasal yolla bu koşullardan kurtulma umudundan yoksun olan ve ortalama Amerikan toplumunun değerleriyle pek özdeşleşmeyenlerin en basit taleplerine çok etkin biçimde "uygun düşen" bir pratik ve ideoloji yarattığı ölçüde, bu müdahale asaldır.[23]

Seçilmiş Halk Hangisidir?

Farrakhan'ın vaazının pek çok özgül izleği gettoya yönelik olsa da, bununla sınırlı kalmaz. Onun önderliği altında yeniden inşa edilen İslam Ümmeti, 1983'ten itibaren, 1984 başkanlık seçimlerinde Demokratlar'ın adaylık kampanyasında Jesse Jackson'ın yanında yer alarak kurumsal politik alana müdahale etti. Bu, İslam Ümmeti'nin her türlü siyasete karışmasını yasaklamış ve –Malcolm X'in de yanında yer aldığı karizmatik bir lider olan Adam Clayton Powell gibi Harlem'de seçilen bazı liderler hariç– seçimlerde adayların desteklenmesini her zaman reddetmiş olan Elijah Muhammad'ın öğreti ve pratiğine göre anlamlı bir gelişmeydi. Farrakhan'a göre, bu gelişme birçok nedene dayanıyordu. Öncelikle, basına hiç demeç vermediği ve bulunduğu yerde çalışmaya, hareketin yapılarını yeniden oluşturmak için mahalle toplantıları teşvik etmeye kendini adadığı yaklaşık yedi yıllık "kamu sahnesinden çekilme"nin ardından, Farrakhan'ın 1983 yılında siyasi ve medyatik alana girişi, yeniden oluşturulmuş İslam Ümmeti'nin kısa sürede güçlü bir şekilde kamuoyunun görüş alanına girmesini sağladı (hareketi çeşitli Yahudi çevreleriyle karşı karşıya getirecek zorlu bir polemiğin de bu görünürlüğe katkısı oldu). Diğer yandan, yandaşların toplumsal durumu Elijah Muhammad döneminden bu yana değişmişe benziyordu: Eğitimli gençlerin oranı artmıştı, ve bu gençler 1980'li yıllarda "çokkültürlü" Amerika kimliğini tanımlamak için girişilen rekabette İslam Ümmeti'nin onların çıkarlarını yansıtmasını diliyorlardı.

Özellikle, bu tarihten itibaren talep edilen çok sayıdaki "etnik" veya "azınlıkçı" aidiyete bağlı olarak Amerikan toplumunun giderek parçalanması, "cemaatlerinin" özel sözcüsü sıfatıyla meşruiyetlerini ken-

23. Bkz. Agnès Poirier, "Rap, Wiz, In the name of Allah", *L'Affiche*, sayı 32, Ekim 1991, ss. 4-7, Farrakhan ve başka hareketler vasıtasıyla İslam'la tanışan rap'çiler üzerine röportaj (W. D. Muhammad, *Five Percenters*, vs.).

di toplumsal mevkilerine dayandıran seçkinleri, çeşitli olumlu, yapıcı (pozitif) ayrımcılık mekanizmaları aracılığıyla güçlendirir. Bu meşruiyet, düşman bile olsalar, medyaların kabulünden geçer – önemli olan söz konusu sözcülerin televizyondaki *talk-show*'lara sık sık çağrılması veya adlarının geçmesidir. Bu meşruiyet, diğer cemaatlerin seçkinleri, uğruna bir haklar ve ödevler hiyerarşisinin oluştuğu değerleri kullandıklarında, bu seçkinlerin şiddetle tartışma konusu edilmelerinden de geçer. Bu alanda, İslam Ümmeti, bir "kurban olma" yarışına katılmıştır; özellikle Avrupa'daki Yahudiler'in Naziler tarafından imha edilmesi ile siyah köle ticaretinin görece önemi üzerine girişilen polemikler bu yarışa örnek teşkil ederler.

Bütün bu nedenler Farrakhan'ı, 1983'ten itibaren, başkanlık seçimlerinde demokrat adaylık için Jesse Jackson'ın kampanyasını desteklemeye yöneltir. Jackson İslam Ümmeti'nin tanımadığı biri değildi. 1975 Şubatı'nda Elijah Muhammad'ın cenaze töreninde yaptığı övgü dolu konuşmasından başka, birkaç ay sonra, *Mr Muhammad Speaks*' le, Allah'ın Resulü'nün ona nasıl örnek olduğunu anlattığı uzun bir söyleşi yaptı. Dediğine göre, yoksullara yardım götürmeyi amaçlayan kendi örgütü PUSH'u (People United to Save Humanity - "İnsanlığı Kurtarmak İçin Birleşmiş Halk") kurmak için Black Muslims'ın toplumsal programından esinlenmişti. "Bütünleşme"den ziyade "kültürel çoğulluk" bakış açısı içinde yer alan Jackson ve örgütü, siyah halkın yaşam düzeyinin yükselmesine destek olmak amacıyla siyah özerkliğe iktisadi temeller sağlamaya çabalamışlar ve "siyah bankalar ve siyah sigorta şirketleri kurmak için mücadele etmeye çok zaman" ayırmışlardı.[24] Jackson'ın seçim mücadelesine atılmaya karar verdiği 1983 yılında Farrakhan onu destekler, çünkü onun "siyah halk kitlelerine, bu dönemin herhangi bir diğer siyah yöneticisinden daha fazla umut telkin edebileceğini" düşünür. Ayrıca, güvenliğini sağlamak için İslam Nimetleri'ni hizmetine verir, kampanyayı mali olarak desteklemek için para tahsil eder ve ona oy versinler diye yandaşlarının seçim listelerine yazılmalarını öngörür.[25]

24. *Mr Muhammad Speaks*, 6 Haziran 1975, s. 22.

25. Louis Farrakhan, *National Alliance* ile söyleşi, 13, 20 ve 27 Aralık 1985, *Independent Black Leadership in America, Minister Farrakhan, Dr Fulani, Rev. Sharpton*'da aynen yayımlandı, William Pleasant'ın önsözüyle, New York, 1990, ss. 34-35.

İslam Ümmeti'nin sağladığı altyapı dolayısıyla ve yöneticisinin gettolardaki ünü sayesinde, Farrakhan Jackson için değerli bir desteği temsil eder; Jackson için bu destek, Demokrat veya Cumhuriyetçi Parti'nin mekanizmaları tarafından seçilen ve beyaz burjuvaziden gelen Amerika Birleşik Devletleri başkan adaylarıyla özdeşleşemedikleri için her zaman çekimser kalmış çok sayıdaki seçmenin oylarını çekme fırsatıdır. Buna karşılık, Farrakhan "ılımlıları" korkutur ve Jackson ile demokrat duyarlılık sahibi Yahudi seçmenlerin büyük bölümü arasındaki karşıtlıkları billurlaştırır.

Daha adaylığı televizyonda açıklandığı andan itibaren dış politika konusundaki görüşleriyle diğer adaylara aykırı düşmüş olan Jackson'a İsrail yanlısı çok sayıda hareket anında şiddetle düşman oldu. Jackson "işgal altındaki topraklar"da doğduğunu ve "apartheid altında" büyüdüğünü düşünüyordu, bu onun, başta Filistinliler ve Güney Afrika'nın Siyahlar'ı olmak üzere dünyada benzer koşullara maruz kalan diğer halklara büyük sempati duymasını sağlamıştı.[26] Diğer yandan, Ocak 1984'te, Suriye ordusu tarafından tutsak edilen Amerikalı siyah bir pilotu kurtarmak amacıyla (Farrakhan'la birlikte) Şam'a gitti; o sırada Başkan Esad Amerikan hükümeti tarafından görüşüp konuşulamayacak bir terörist ve daha genelde, İsrail'in amansız bir düşmanı olarak kabul ediliyordu. Son olarak da, 13 Şubat'ta, *Washington Post,* bir gazeteciyle konuşmasında Yahudiler'e *hymie* ("çıfıt") diyen Jackson'ın düşüncelerini haber yaptı. Ortadoğu çatışmasında Arap yanlılarına sempatisi dolayısıyla Yahudi örgütleri tarafından tartışma konusu yapılış tarzına tepki gösteren Jackson şöyle demişti: "*Hymie*'lerin söz etmek istedikleri tek şey İsrail; Hymietown'a ['Çıfıtşehir', yani New York] her gidildiğinde konuşulmasını istedikleri tek şey bu."[27] Bu sözler –Jackson önce inkâr edip sonra da söylediğini kabul edip özür dilediği için– şiddetli bir polemiğe neden oldu.

Bu arada, 25 Şubat'ta İslam Ümmeti, en ünlü davetlisi olan Jackson'la birlikte Kurtarıcı Günü'nü kutladı. Farrakhan, Jackson'ı takdim ederken, ona saldırmamalarını Allah adına buyurarak, "kardeşimizi sevmeyen Yahudiler'e" hitap etti. Bu uyarı polemiği şiddetlendirmek-

26. Bkz. Joseph P. McCormick II ve Robert C. Smith, "Through the Prism of Afro-American Culture, an Interpretation of the Jackson Campaign Style", L. Barker ve W. Walters (derl.), *Jesse Jackson's 1984 Campaign* içinde, *a.g.e.*, ss. 101-104.

27. Aktaran Jonathan Kaufman, *Broken Alliance, a.g.e.*, s. 243.

ten başka işe yaramadı. B'nai Brith'in İftira Karşıtları Birliği yöneticisi Nathan Perlmutter tarafından Hitler'e benzetilen[28] Farrakhan, Mart ayında bir radyo konuşmasında karşılık verdi: "Yahudiler Farrakhan'ı sevmiyor, bu yüzden bana Hitler diyorlar. Bu, benim hoşuma giden bir ad. Hitler çok büyük bir adamdı. Bir Siyah olan benim için değil, ama büyük bir Alman'dı. Yahudiler'e yaptığı kötülüklerle övünmüyorum, ama bu bir olgu: [...] Almanya'yı sıfırdan yükseltti. Bir anlamda, benzerlikler var, çünkü biz de halkımızı sıfırdan yükseltiyoruz."[29]

Bu konuşmanın ardından Farrakhan'dan uzaklaşmak zorunda kalan Jackson, bununla birlikte, siyah seçmen nüfusun önemli bir bölümünü denetlediğini düşündüğü bir müttefikten kopmaktan da sakınır. Ama 24 Haziran tarihindeki bir radyo konuşmasında, Farrakhan İsrail devletinin kuruluşunun "yasadışı" bir edim olduğunu, İbrani devletinin ilahi iradeyi yardımına çağıramayacağını, ve bir komplonun ürünü olduğunu açıklar: "Bu toprağı aldınız ve oranın asıl sakinlerini kovdunuz, onları dünyada dolaşan evsiz barksızlar yaptınız. Yalan söylediniz ve bunun, Tanrı'nın size vermiş olduğu bir vaat olduğunu söylediniz." Böylece, diye devam eder Farrakhan, "lağım dininizi (*gutter religion*) O'nun kutsal ve erdemli adıyla örtmek için Tanrı'nın adını kullandınız".

Ertesi gün basın, Yahudiliğe *lağım dini* diyen Farrakhan'ı manşet yapmıştı. Tepkiler anında geldi. Jackson, Farrakhan'ı kamuoyu önünde kınadı ve gettolar dünyasında ona anlamlı bir destek sağlamış olsa bile, yakınlaşmak istediği merkez sol seçmenlerin büyük bölümünü bundan böyle ondan soğutacak olan ve "gökkuşağı koalisyonu" tasarısını İslam Ümmeti sempatizanlarıyla sınırlayabilecek bir müttefikten uzaklaşarak, onun artık seçim kampanyasına dahil olmadığını duyurdu. Ilımlı siyah örgütler ve Demokrat Parti yöneticileri, Farrakhan'ı şiddetle mahkûm ederken Amerika Birleşik Devletleri Senatosu da şu kararı oybirliğiyle kabul etti: "Toplumumuzda, Louis Farrakhan'a atfedilenler gibi, ırkçı ve Yahudi karşıtı kin dolu ve fanatik ifadelere yer yoktur; bu tür sapıkça sözler mahkûm edilmelidir."[30]

28. Bkz. Taylor Branch. "Blacks and Jews, the Uncivil War", Jack Salzmann (der.), *Bridges and Boundaries. African Americans and American Jews* içinde, New York, 1992, s. 65.

29. Aktaran L. Barker, *Our Time has Come* içinde, *a.g.e.*, s. 75.

30. *A.g.e.*, ss. 77-81.

Amerika'nın kurumsal siyaset alanının dışına atılan Farrakhan, bununla birlikte, Jackson'la olan geçici ittifakından çok geniş biçimde yararlanıp, olağanüstü bir ün kazandı. Bu ünün şeytani niteliği Farrakhan'ın hoşuna gitmiyor değildi, sefaletlerine ve düşkünlüklerine bir sorumlu bulmaya çalışan, taraftarlarının etki alanının dışında kalan kitleleri de dehşete düşürmüyordu.

Yine de bu olaya birçok kez değinmesi gerekti. Adı *A Warning to the Jews* ("Yahudiler'e Uyarı") olan, kaseti sekiz yıl sonra bile hâlâ İslam Ümmeti kitapçılarında satılan, 1985 yılındaki bir başka konuşmasında Farrakhan, Jackson'ın *Hymie* ve *Hymietown*'la ilgili özür dilediği konuşmaya gönderme yapar: "Endişelenmeyin, ben özür dilemeyeceğim! Bay Jackson bir Siyah'ın siyaset sahnesinde asla dile getirmediği, hatta kimsenin yapmadığı en parlak konuşmalardan birini yaptı! Elli dakikalık bir konuşma üzerine kırk saniye özür diledi ve ertesi gün işitilen tek şey, 'Lütfen, beni affedin!' diyen Jesse Jackson idi. Bunu niçin ortaya çıkardıklarını sanıyorsunuz? Çünkü Jackson Siyahlar için bir güç simgesidir, ve bu gücün uzlaştığını, dizlerini büktüğünü ve onların baskısı altında yıkıldığını göstermek istiyorlardı! İşte bu yüzden manşetlerini attılar!" Jackson'a karşı "komplo yapanları" niçin tehdit ettiğini açıklayan Farrakhan şöyle belirtir: "Sonuçta, ben Yahudiler'in 1 numaralı halk düşmanıyım [*Fuck the jews* ("Koduğumun Yahudiler'i"), diye bağırır salondakiler] ! [...] Ama beni iyi dinleyin, siyah yöneticiler, Yahudi şeflerinin düzenledikleri yalanlardan hareketle siz beni ihbar ederseniz, siyah halk size hiç inanmayacaktır, buna emin olun!" *Lağım dini* deyimi konusuna gelen Farrakhan, aleyhinde olanları alıntıyı bağlamından çıkarmakla suçlar ve bunu dünya görüşü içine oturtarak açıklar: "Her şeye kadir Tanrı'dan gelen bir dini asla mahkûm etmem! Bu inanılmaz bir şeydir; beni sabahın üçünde uyandırın, Penthotal verip bilinçaltımı konuşturun, vahiy yoluyla gelmiş bir dine veya her şeye kadir Tanrı'ya karşı ağzımdan asla tek bir söz çıkmaz. Kardeşler, hemşireler, benim söylediğim şuydu: İsrail denen bu millet kırk yıldan beri hiç barış yüzü görmedi ve asla da görmeyecek, çünkü adaletsizlik, hırsızlık, yalan ve aldatmaca üzerine kurulu barış olamaz. Sizin lağım dininizi O'nun kutsal ve erdemli adıyla örtmenize Tanrı'nın izin vereceğini mi sanıyorsunuz! İşte söylediğim bu [...] Kötü eylemleri yüce ve soylu kılmak için, sofu ve riyakâr bir erdemle kötülüğü gizlemek için Tanrı'nın adı kullanıldığında: Bu, lağım dinidir,

Tanrı'nın adını alet etmektir! Hıristiyanlar atalarımızı Amerika'ya getirdiklerinde, İsa adına Yerliler'in topraklarını çaldıklarında [...] Afrika'ya İncil'i vererek ve maden kaynaklarını Avrupa ve Amerika için alarak Afrika'nın ırzına geçip rızkını çaldıklarında lağım bir din uyguladılar! Onlara gelince: kendilerinin Tanrı tarafından seçilmiş halk olduğunu ileri sürdüler, yalan bu! Seçilmiş halk olduğunu, başka birinin toprağında hakkı olduğunu iddia etmek ve çalmak, aldatmak, kandırmak, yalan söylemek için İncil'den, Tevrat'tan ve Tanrı Kelamı'ndan yararlanarak bu toprağı Tanrı adına zaptetmek lağım dinidir; söylediğimi tekrarlıyorum! Tanrı sizi seçmemişken Tanrı'nın sizi seçtiğini söyleyerek her yerde at koşturmaya nasıl cesaret ediyorsunuz, ve hangi Tanrı? Kuşkusuz Dürüstlüğün Tanrısı değil: Kutsal Yazılar bize, Tanrı'nın seçeceği zaman hor görülenleri, sürülenleri, yoksulları, kaybetmiş olanları seçeceğini söyler ve O şöyle der: 'Ben onların Tanrısı olacağım ve onlar Benim halkım olacak.' Siz Yahudiler, Yahudi olduğunu iddia edip de olmayan sizler, Kutsal Kitap sizin Şeytan'ın sinagoguna ait olduğunuzu, Şeytan'ın işlerinin kalıbından yoğrulduğunuzu söylüyor, yeryüzünün her yerinde sizin kötülüğünüz görülüyor, her şeye kadir Tanrı'nın seçtiği halk nasıl siz olabilirsiniz? [...] Kardeşler, hemşireler, Tanrı'nın kutsadığı halk sizsiniz, Kutsal Kitap'ın baştan sona söz ettiği halk, Kuran'ın söz ettiği halk sizsiniz, Tanrı'nın sizin için kaygılandığı gibi kaygılandığı başka halk yok! [...] Siz, Tanrı'nın birinci yapmak istediği sonuncularsınız [...] İncil'in kayıp kuzusu ve baba ocağına dönen evladı sizsiniz [...]."[31]

Bu sözlerde, Yahudi karşıtı polemiğin yüzyıllar boyunca süren geleneksel kalıntıları gözlenir; ancak İslam Ümmeti'nin söylemini, 1980 ve 1990 yıllarının Amerika Birleşik Devletleri bağlamında aldığı özgül biçimleri tahlil etmeden buna indirgemek haksızlık olur. "Yahudiler'e Uyarı"dan alıntı yaptığımız bölümlerde birçok anlam düzeyini ayırt etmek ve gerekçelendirmede tedrici bir ilerleme görmek mümkündür. Ortadoğu sorunu çıkış noktasıdır. Farrakhan da Jackson gibi, ama daha canlı bir üslupla, "yalan, hırsızlık" ve Filistinliler'in ellerindekinin zorla alınması üzerine temellenen İsrail devletinin meşruiyetini tartışma konusu yapar. Çok sayıda Amerikalı Siyah ile Arap dünyası arasındaki dayanışma, Siyahlar'ın Filistin davasına sempatileri, bili-

31. Minister Louis Farrakhan, *A Warning to the Jews*, 1985 (?).

nen ve tanık olunan olgulardır ve kendi başlarına etik veya değer yargıları üzerine polemik doğurmaya elverişli değillerdir. Ayrıca, birçoğu rastlantı sonucu olsa bile, İslam Ümmeti ile Müslüman dünya arasındaki ilişkiler anlamlıdır. W. D. Muhammad'ın başını çektiği Müslüman ortodoksluğa doğru "düzeltme hareketi" sırasında Farrakhan, rakibine cömert davranan Araplar'a karşı çok sert sözler sarf etmiş ve onları ırkçı olarak nitelemişti.[32] Daha sonra, 1985 yılında, Farrakhan, Libya liderinin "zorbayı devirmek" için eğitim kamplarını kullanma ve silah önerisini reddettikten sonra, Albay Kaddafi'den 5 milyon dolarlık "faizsiz borç" aldı.[33] İslam Ümmeti'nin lideri Müslüman ülkelere çok sayıda yolculuk yaptı; 1985 yılında da, Suudiler'e bağlı Dünya İslam Birliği adlı örgütün Genel Sekreteri Abdullah Ömer Nassif'in davetiyle Mekke'de hac vecibesini yerine getirmiş olmakla övünür[34]; böylece Ortadoğu İslamı'nın egemen mercileriyle arasındaki dogmatik ayrılıkları asgariye düşürür. Ve Kuveyt'in Irak tarafından işgalini izleyen, Körfez Savaşı öncesi aylarda Farrakhan, Saddam Hüseyin'in Irakı'na karşı tüm dünya Müslümanları arasında destek arayan Abdullah Ömer Nassif tarafından örgütlenen çeşitli görüşmelere katıldı.[35] Çok sayıda Arap ve Müslüman'ın İsrail devletine karşı düşmanca bakışını paylaşan Farrakhan, her türlü antisiyonizm ifadesini sürekli olarak Yahudi karşıtlığıyla bir gören Amerika Birleşik Devletleri'ndeki İsrail yanlısı baskı gruplarının saldırılarını otomatik olarak kışkırtıyordu.

Farrakhan, bu iki tavrı birbirinden ayırmak için, Yahudilik konusunda kullandığı lağım dini terimine geri döner ve bu terimi, sömürgeci fethi, köle ticaretini veya Amerika Yerlileri'nin aldatılıp ülkenin ellerinden alınışını meşrulaştırdığında Hıristiyanlığa da uygulayarak mutlak olmaktan çıkarır. Farrakhan'a inanılacak olursa, kendisi Avrupa Yahudileri'nden daha fazla Sami olduğundan Yahudi karşıtlığı ile

32. Bkz. *The Final Call,* cilt 1, sayı 7, "a.g.m.", s. 25.

33. Farrakhan, *Back to Where We Belong. Selected Speeches by Minister Louis Farrakhan,* Joseph D. Eure ve Richard M. Jerome (derl.), Philadelphia, 1989, s. 162.

34. Bkz. Farrakhan'ın *National Alliance* ile görüşmesi, *Independent Black Leadership, a.g.e.,* s. 49'da aynen yayımlandı. Dünya İslam Birliği üzerine bkz. *Les Banlieues de l'Islam* adlı eserimiz, bölüm 5.

35. Bkz. *The Final Call,* 31 Ekim 1990, Farrakhan'ı kutlayan A. Nassif'in fotoğrafı görülür – bir başka sayfadaki başyazıda ise "Arap halkının, Kuveyt'in [Irak tarafından] kurtarılmasını ve birleştirilmesini ulusal yaşamlarına doğru atılan bir adım olarak gördüğü" açıklanır ("Why Arab Masses Back Hussein", Ali Baghdadi, s. 11).

suçlanamaz: "Sami kelimesi Afrikalılar'a ve Asyalılar'a ilişkindir. Eğer ben Sami düşmanıysam, kendime karşıyım demektir. Araplar Sami bir halktır. *Sami* yarım demektir. Araplar ikisinin arasındadır. Sami halkı denen şeyi yaratan Afrika, Asya ve Avrupa kanının karışımıdır. [...] Bana Sami düşmanı diyenlerin çoğu Sami değildir. Onlar, Avrupa'da Yahudiliklerini ilan eden Yahudiler'dir; onlara Aşkenazi Yahudileri denir. Ortadoğu'yla bir ilgileri yoktur, Avrupalı'dır onlar."[36]

Aşkenaziler'in "Sami" olmadıklarını belirtmek için şaşırtıcı bir etimoloji kullanan bu uslamlama, Kutsal Kitap'a dayanarak Yahudiler'i Yahudi olmaktan çıkarıp onların "Şeytan'ın işlerinin kalıbından yoğrulmuş" olduklarını söyleyen "Yahudiler'e Uyarı" bölümüne koşut çizgide ve klasik Hıristiyan vaizlerinin Yahudi karşıtı kimi polemiklerinin izinde yer alır.

Farrakhan'ın uslamlaması, Yahudiler'in "seçilmiş halk"ı oluşturduğu iddialarını yeniden tartışma konusu yapmaya varır. Farrakhan'a göre Yahudiler Tanrı tarafından seçilmiş olamazlar, çünkü çok sayıda günah işlemişlerdir, ama asıl neden, "seçilmiş halk" mevkiinde bulunanların çok önceden belli olmasıdır: Hakiki seçilmiş halkı, hatta – terimin Kutsal Kitap'taki anlamıyla– "hakiki İsrail"i oluşturanlar yoksullar, atılmışlar, sonuncular, İslam Ümmeti'nin önderliği altında bir araya gelmiş Amerika'nın Siyahları'dır.

Farrakhan'ın öncüsü olduğu Yahudi karşıtı polemiğin bu özel biçiminin şifresini çözmeye en uygun yorum anahtarının, "seçilmiş halk"ın yerine bir başkasını geçirme isteğinde bulunduğunu sanıyoruz: Bu, Amerika Birleşik Devletleri'nin prototipini oluşturduğu postmodern toplumun cemaatlere bölünmesi olgusunun dinsel terimlerle ifadesi ve abartılmasıdır. Cemaatçilik ideologları için özdeş değerleri paylaşan toplumlar yoktur, diğer cemaatleri dışlayarak "seçilmiş halk" sıfatını kuşanan falanca cemaat ile, bu sıfatı kendi üstlenmek için onun bu niteliğini tartışma konusu yapan filanca cemaat vardır.

Bu olayı anlamak için, ırkçılık *ile* Yahudi karşıtlığının iyi geçindiği Amerikan kurulu düzeni karşısında bütünleşme için birlikte mücadele verdikleri 1960'lı yıllardan itibaren Siyahlar'la Yahudiler arasındaki ilişkilerin evrimini değerlendirmek uygun olur. İki dünya savaşı arasındaki dönemden beri, ayrımcı uygulamalar ve yönetmelikler uy-

36. *Independent Black Leadership, a.g.e.*, ss. 43-44.

gulanarak Harvard'daki veya başka saygın üniversitelerdeki Yahudi öğrenci sayısını sınırlayan veya kamuya açık çeşitli özel yerlere Yahudiler'in girmesini yasaklayan etnik kotalar koyulmuştu; bundan başka, kimi otellerin tanıtım ilanında, "İbraniler"in, veremliler ve köpeklerle birlikte, müessesede arzu edilmediği özellikle belirtiliyordu.[37] Bu durum, çok sayıda Yahudi'de, başta Siyahlar olmak üzere, ayrıma tabi tutulan ve baskı altındaki başka gruplarla kader ve mücadele ortağı oldukları duygusunun yayılmasına katkıda bulundu. Kuşkusuz, Siyahlar'ın haklarının inkârı ve maruz kaldıkları baskı Yahudiler'in çektiklerinden çok daha yaygın ve sistemliydi, ama Yahudiler, liberal bir Yahudi yazara göre, "Siyahlar'ın hak mücadelelerinde kendilerine de hizmet edebilecek unsurlar ve sempati duydukları koşullar görüyorlardı".[38] Ünlü siyah denemeci James Baldwin'in, hepsi de Yahudi olan tüccar, mülk sahibi ve tefecinin Siyahlar'ın sefaletini yarattıkları Harlem'deki çocukluğunu anlattığı bir metinde duygularına tercüman olduğu başkalarına göre, "Amerikalı bir Yahudi'nin Amerikalı bir Siyah kadar acı çektiğini bize söylemesi kabul edilemez. Bu doğru değildir ve bunun doğru olduğunu iddia ediş tarzından bile bunun doğru olmadığı anlaşılır."[39] Ne var ki, en başta NAACP'nin (Renkli Derili İnsanların İlerlemesi için Ulusal Birlik) yer aldığı ırkçılık karşıtı belli başlı örgütlerde her zaman çok sayıda Yahudi vardı; hali vakti yerinde Yahudiler veya onlar tarafından denetlenen kurumlar bu hareketlere anlamlı ölçülerde mali destek sağlıyorlardı.

"1950'li yılların sonuna kadar," diye yazar Nathan Glazer, "asimilasyon, önyargıların ve ayrımcılığın aza indirilmesinin arzulanır sonucu gibi görünüyordu ve kültürel özümlemenin (çoğunluğa daha fazla benzeme) de bu sürece katkıda bulunduğu sanılıyordu. Egemen liberal görüş buydu [...]. Siyah ve Beyaz'ın ırksal olarak her zaman farklı olduğu açık olsa da, kültürel, toplumsal, iktisadi ve siyasi olarak birbirlerine benzemeleri arzulanıyordu, çünkü o zaman Siyahlar sadece siyah derili Amerikalılar olacaklardı."[40] Ne Elijah Muhammad gibi si-

37. Bkz. Jack Salzmann (der.), *Bridges and Boundaries, ag.e.*, s. 174'deki otel broşürlerinin kopyaları.

38. J. Kaufman, *Broken Alliance, a.g.e.*, s. 29.

39. James Baldwin, "Negroes Are Anti-Semitic Because They Are Anti-White", *New York Times Magazine*, Nisan 1967.

40. N. Glazer, *Ethnic Dilemmas, a.g.e.*, s. 100.

yalı "ayrılıkçılar"ın ne de eylemci siyonistlerin asla kabul etmedikleri bu "bütünleştirici" görüş, 1960'lı yılların ortalarından itibaren topa tutulurken, bu militan gruplar kendilerine ilginin önemli ölçüde arttığını görüyorlardı. Getto isyanları, Kara Panterler hareketi ve siyah kimliğin yüceltilmesi bir yanda, Altı gün Savaşı ve İsrail devletiyle özdeşleşmenin yüceltilmesi diğer yanda, hem "burjuva" hem Marksist yorumuyla bütünleşmenin veya asimilasyonun öğretisel dayanaklarını dinamitlediler[41]: Bu her iki topluluğun genç seçkinleri çıkarlarını cemaatçi bir söylemin radikalleşmesinde gördüler; bu, aynı zamanda onlara, önceki kuşağın bütünleşme yanlısı yöneticilerini emekliliğe sevk etmeye imkân verecekti. Malcolm X'in çizgisindeki Black Power militanları, Yahudiler'in hareketlerinden bertaraf edilmesini, mücadelelerinin ve kaderlerinin egemenliğini yeniden tekellerine alma fırsatı olarak görüyorlardı. Aşırı solun çokkültürcü bir dergisiyle söyleşide Farrakhan, NAACP'nin kuruluşundan itibaren Siyahlar'la Yahudiler arasındaki ilişkilerin tarihine değinir: "Bu örgütlenme, her iki tarafın da gelişmesine imkân verdi. Ama Siyahlar'ın deneyimi üzerinde hâkimiyet kurduysa ve bize zarar verdiyse, bundan söz edebilmeliyiz [...] ilişkide biz her zaman güçsüz konumundayız, her zaman aşağı durumdayız. Artık bunu istemiyoruz. Siyahlar'ın özgür olması için bu aşağı olma durumunu *bütün olarak* parçalamamız ve ilişkileri karşılıklı yarar, hakkaniyet ve adalet temelinde yeniden oluşturmamız gerekir."[42]

1967-1968'den itibaren, eskiden yoksul Yahudi göçmenlerin oturduğu ve artık çoğunluk olarak Siyahlar'ın oturmakta olduğu New York'un yoksul bir mahallesi olan Ocean Hill-Brownsville'de ulusal boyutlarda bir tartışma patlak verdi. Bölgenin eğitim sorumluluğuna siyah bir eğitimci atandı, Rhody McCoy. Çok mütevazı bir ortamdan gelen ve ailesinde üniversite diploması elde eden ilk kişi olan Rhody McCoy sorunlu sınıflarda gösterdiği pedagojik özellikleriyle fark edilmişti. Malcolm X'in öldürülmesine kadar, onun Harlem'deki İslam Ümmeti mabedine sürekli giden en sadık müritlerinden biriydi ve Siyahlar'ın özerk cemaat örgütlenmesi tasarıları etrafında, yalnız o cami-

41. Bkz. Clayborne Carson, "Blacks and Jews in the Civil Rights Movement, the Case of SNCC", J. Salzman (der.), *Bridges and Boundaries* içinde, *a.g.e.*, ss. 36-49.

42. *Independent Black Leadership, a.g.e.*, ss. 44-45.

ada cereyan eden tartışmaları biliyordu. Birkaç yıl içinde, Farrakhan'm etrafında daha da kalabalıklaşacak olan yoksulluktan gelme o genç seçkinleri temsil ediyordu. Onlara göre, gettodaki Yahudiler'le ilişkiler –James Baldwin'in imgesini kullanırsak– artık kiracı-evsahibi veya rehin karşılığı borç veren-borçlu ilişkileri değil, iktidarın ve kaynakların, yeteneğe göre terfi etmenin ve seçilmenin ince ayarına bağlı olarak elde edildiği profesyonel bir ortamdaki rekabet ilişkileriydi. Bölgesindeki eğitimin örgütlenmesini yeniden düzenleme ve öğretmenleri göreve alıp işten çıkarma yetkisine sahip olduğu bir mevkiye atanan McCoy, Malcolm X'le birlikteyken olgunlaştırdığı, eğitimin "cemaatlerce denetimi" üzerine düşüncelerini uygulamaya koymak istedi. Başlangıçtaki özlemi, öğrencilerin sorunlarını anlayabilecek, aynı mahallede yaşayan, onların kültürünü ve acılarını paylaşan –yani, ona göre, özellikle siyah– eğitimcileri göreve alarak, okul ile mahalleyi yakınlaştırmak, öğrencilerin gündelik yaşam karşısında hissettikleri yabancılaşmaya ve okuldaki başarısızlığa karşı savaşmaktı. Programların içeriğine, öğretmenlerin aile kurulları tarafından seçilmesine yönelik çok şiddetli çatışmalar McCoy'u on kadar eğitimciyi görevden almaya yöneltti, bunların çoğu Yahudi'ydi; bunun üzerine, üyelerinin çoğu Yahudi olan New York'taki eğitimciler sendikası işten atma kararı geri alınıncaya kadar greve gitti. Olay gazetelerde manşet oldu – olayları başlatanın, "cemaatlerce denetim" üzerine düşüncelerinin kökenini İslam Ümmeti'nin vaazlarında bulmuş olduğu o dönemde bilinmiyordu. Eğitimciler yargıç kararıyla görevlerine geri döndüklerinde McCoy istifasını verdi, bunun üzerine mahalledeki kimi öğrenciler ve aileler arasında çok şiddetli tepkiler ortaya çıktı; bu durumu, eğitimciler sendikasının Yahudi başkanınm ön ayak olduğu ırkçı bir eylem olarak görüyorlardı. Kız öğrencilerden biri tarafından yazılan bir şiir yerel bir radyo yayınında okunduğunda bu tepkiler doruk noktasına ulaştı. "Küçük Yahudi, başındaki *kipa*'nla / Soluk yüzlü küçük Yahudi, ölmeni istiyorum" dizeleriyle başlayan metnin yazarı, Hitler sadece on beş yıl iktidarda kaldığı halde, Yahudi soykırımını dinlemekten gına geldiğini, oysa ki Amerikan Siyahları'nın ıstıraplarının dört yüzyıldır sürdüğünü söylüyordu. "Asıl İbraniler"in Siyahlar olduğunu ve Yahudiler'in onların dinlerini çaldığını, vs. söylüyordu. Şiirin hedef aldığı kişiler, şiirin geniş çapta yayılmasını sağladılar ve bu, Siyahlar'la Yahudiler arasındaki cemaat çatışmasının çok sayıdaki Siyah ve Yahudi tarafın-

dan algılanmasına katkıda bulunan ciddi bir skandal yarattı.[43]

Bu çatışmanın, entelektüel gelişime ve değer yargılarının öğrenilmesine ilişkin bir alanda belirginleşmesi önemlidir: Farrakhan'm "Yahudiler'e Uyarı"sında olduğu gibi, uyuşmazlık kimlikle ilgili iki büyük izleğe ilişkindir. Hakiki seçilmiş halk hangisidir, "İbraniler" kimlerdir, asıl "İsrail" hangisidir? İnsanlık tarihini yeniden gözden geçirtecek; geçmiş acılarının, başka hiçbir acının boy ölçüşemeyeceği acılarının büyüklüğüyle asıl kurban payesine erişen bir cemaatin özgül kimliğini oluşturacak soykırım hangisidir? Bundan dolayı aşılamaz bir etik meşruiyete sahip olan cemaat hangisidir?

Bu tartışma Farrakhan ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yahudi hasımları arasındaki ilişkilere özgü değildir. 1987 yılında Lyon'daki Klaus Barbie davası sırasında, Avrupa Yahudileri'nin Naziler tarafından imhasının sırf Beyazlar üzerinde uygulandığı için tekil bir niteliği olduğunun –oysa ki Afrikalılar ve Asyalılar tüm sömürgecilik tarihi boyunca benzer muamelelere maruz kalmışlardı– altını çizen savunmanın müdafaasına ilham kaynağı oldu. Ama bu tartışmanın –tamamen çağdaş kâr zarar hesaplarının hizmetinde– şiddetle ortaya çıkışı, 1970'li yıllardan itibaren sanayi sonrası toplumların merkezinde cemaat kimliklerinin şiddetlenmesi bağlamında yer alır. Gerçekten de, bu durumda, kültürel bir 'ırkkırım' görünüşü altında betimlenen "asimilasyon"un suçlusu ulusal kimliğe karşıt olarak kimliğini yeniden tanımladıkları özgül halkları harekete geçirme iradesine sahip cemaatçi seçkinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu seçkinlerin ve onların cemaat tasarılarının inandırıcılığı için özgüllük ve farklılık unsurlarını çoğaltmak yaşamsal önem taşır. İlk olarak, besin yasakları gelir; çünkü bu yasaklar global topluluk içindeki diğer bireylerle paylaşımı en sıradan işlevler içinde kısıtlayıp, kimlikle ilgili su sızdırmaz bir sınır rolü oynarlar – ve her cemaatçi hareket bu yasağın önemini vurgulamayı ve yasağa kesin itaat talep etmeyi görev bilmelidir. Ayrıca bu yasaklar en iyi yapılanmış grupların yandaşlarını ulusal pazardan kurtarmalarına ve onları grubun girişimcileri tarafından satılan ürünleri tüketmeye zorlamalarına imkân sağlar – Elijah Muhammad'm "kraliyet ailesi" veya

43. Ocean Hill-Brownsville olayı, Jonathan Kaufman tarafından *Broken Alliance*, (*a.g.e.*, ss. 121-156)'da ayrıntılı olarak anlatılmıştır ve burada aktarılan unsurların çoğu oradan alınmıştır. Ayrıca bkz. Clayborne Carson, "a.g.m.", *Bridges and Boundaries* içinde, *a.g.e.*, ss. 47-48.

"saf" besinleri satmak için dini bir otoritenin onayını almış aynı türden ticaret örneğinde olduğu gibi. Ama cemaat kimliğinin en etkili göstergesi, aynıyı başkasından ayırt etmeyi ve başkasını dışlamayı sağlayan en mükemmel araç, grup kimliğini oluşturan ve söz konusu halkların fiili evrimlerinde karşılaştıkları somut toplumsal durumlardan bağımsız olarak Tarih boyunca değişmez kalan dramatik bir olaya başvurulur. Büyük Göç, Çarmıha Gerilme ve Hicret, "İbrahimi" denen kültürlerde bu dramatik ve temel olayın arketiplerini oluştururlar. Nazilerin soykırımı ve köle ticareti, 1970'li yıllardan itibaren, özellikle sanayi sonrası dönemde cemaatçi parçalanma bağlamında kullanıldığında, aynı mahiyette bir yorumun konusu olmuşlardır.

Auschwitz mi Gorée Adası mı?

Cemaatçi girişim yeniden oluşturulmuş bir kimliğe tutkuyla bağlanmaya dayanır ve kaçınılmaz olarak insan deneyimlerinin çeşitliliği arasındaki karşılaştırmanın dönüp kendine bakmayı gerektiren sürecine katılmaya yanaşmaz. Kendi kendini "köktenciler" ilan etmiş cemaatin dışındaki her şey barbarlıktır; barbarlık adına da hiçbir etik konum temellendirilemez. Günümüzün çokkültürlü Amerikan toplumunda, özel sözcüleri olduklarını düşündükleri halkların cemaatçi bağlılıklarını biçimlendirme arzusundaki seçkinler, kendi meşruluklarını oluşturmak için, başka cemaatlerin seçkinlerinin kendi hakikatlerini En Yüce Hakikat yapma iddialarını barbarlık ve anlamsızlık olarak reddetmek durumundadırlar: Bu noktadan itibaren, siyasi, kültürel, iktisadi, vs. güçler ile değerler hiyerarşisinde bir tabakalaşma meydana gelir.

Bu anlamda, İslam Ümmeti bugün köle ticaretini sadece Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyah nüfusun kaderini yönlendiren ve onların Elijah Muhammad ve Louis Farrakhan hareketine bağlılıklarını örgütleyen en büyük olay olarak değil, aynı zamanda insanlık tarihinin en büyük soykırımı olarak da yeniden değerlendirmeye kalkmıştır. Oysa bu tavır, Avrupa Yahudileri'nin Naziler tarafından imha edilmesinden sonra artık hiçbir konuda eskisi gibi düşünülemeyeceğini kabul edenleri karşısında buluyordu. Gorée ve Auschwitz arasındaki bu ölüme ilişkin rekabette, Farrakhan'ın müritleri için önemli olan Yahudiler'in sadece Nazi kurbanı olarak tanımlanamayacağını göstermekti;

Siyah köle ticaretine katıldıkları için, sırası geldiğinde onları da cellat yapmak gerekiyordu.

1991 yılında İslam Ümmeti'nin "Tarihsel Araştırmalar Bölümü" tarafından yayımlanan *The Secret Relationship between Blacks and Jews* adlı eserin anlamı budur.

Kitabın kaynakları üzerine başta yer alan bir not, bu kaynakların esas olarak "Yahudi kaynakları" olduklarını ve "Sami karşıtı ve/veya Yahudi karşıtı olarak kabul edilebilecek bütün kaynaklardan" uzak durduklarını belirtir. Bu önlem şaşırtıcı bir "meslek ahlakı"ndan esinlenir ve kitabın ana tezine daha fazla ağırlık vermeyi hedefler:

"Yahudiler tüm bir ırka karşı daha önce asla girişilmemiş en büyük cinayet operasyonuna yadsınamayacak biçimde katılmışlardır: Afrika Siyahları'nın soykırımına. Milyonlarca siyah Afrika yurttaşının tutsak edilip, insanlıkdışı ve aşağılayıcı bir esarete zorla sürüklenmesine katıldılar, bunu da Yahudiler'in mali çıkarı için yaptılar." Ve Yahudiler, yazarlara göre, "Yeni Dünya'mn tarihinde tüm diğer etnik veya dini gruplardan çok daha fazla [köle kullandılar] ve köle ticaretinin bütün uluslararası yönlerine katıldılar."[44]

Kitabın girişi, Amerika'nın keşfi öncesi Yahudiliğin tarihine geçmişe dönük bir biçimde bakarak, İspanya Yahudileri'nin tarihini Mağripliler için kölelerin alınıp satılmasına katılmalarıyla sınırlı tutar ve İspanya'dan kovulmalarını bu ticaretin bedeli olarak görür. Bununla birlikte, "siyasi, iktisadi ve dini koşullar onları tüm dünyaya dağıtmış olsa da, daha sonra adam kaçıran ve köleci marazi bir koalisyonda yeniden bir araya geleceklerdir."[45] *The Secret Relationship between Blacks and Jews*'un 334 sayfası boyunca, köle sahibi olmuş 358 Yahudi bir bir tanıtılır ve yeri geldiğinde, kölelere karşı işledikleri canavarlıklar anlatılır. Daha genel olarak, kitap Yahudiler'in köle ticaretinde birinci derecede sorumlulukları olduğunu kanıtlamaya çalışır. Ölü sayısının 100 milyon olarak tahmin edildiği metinde, "Bu girişimin en başta gelen uygulayıcıları olarak, Yahudiler'in kölecilikte –ve soykırımda– suçları çok büyüktür"[46] diye belirtilir. Aynı düşünce düzeninde: "Auschwitz, Treblinka veya Buchenwald toplama kamplarındaki Naziler gibi Yahudiler de polis, gardiyan ve şeriftiler: Görevlerinin bir

44. The Nation of Islam, *The Secret Relationship...*, *a.g.e.*, s. vii.
45. *A.g.e.*, ss. 12-13. 46. *A.g.e.*, s. 178.

bölümü, özgürlük arayan Siyahlar'a karşı ferman çıkarmak ve onları yakalamaya çalışmaktı."[47]

Bu uslamlamanın bıkkınlık verici tekrarının hedefi, aralıklı bir dizi içinde ele alınan olguların birikimine ve yan yana getirilmesine bağlı olarak bir "doğruluk etkisi" yaratmaktır; bu yöntem, Tarih'i bilimsel olmayan bir tarzda ideolojikleştirmeye çalışan yazarlar tarafından sıkça kullanılmıştır; bu yöntemin benzerine (İslam Ümmeti'nin yayın organı *The Final Call* tarafından mektup yoluyla dağıtılan kitaplar listesinde yer alan bir eser olan) *Sion Bilgeleri Protokolleri*'nin[48] geçmiş veya çağdaş kullanımlarında da rastlanır. Durum böyle olunca, *The Secret Relationship between Blacks and Jews*'da belirtilen, işlenmemiş çok sayıdaki olgunun doğruluğu ortaya çıkar: Yahudiler köle ticaretine gerçekten katılmışlardır. Kimileri köleliğin keskin savunucularıydı ve plantasyonlar döneminde Amerikan gazetelerinde bu yönde savunmalar yayımlamışlardı. Buna karşılık, eserin Yahudiler'e vermek istediği birinci derecedeki rol tarihsel olarak doğrulanmamıştır. Afrika'daki Müslüman esir tüccarları veya siyah kabile şefleri, Okyanuslardaki ve Amerika'daki Hıristiyan kaptan ve tarım işletmecileri de bu süreçte "birinci derecede" rol oynamışlardır. Harvard Üniversitesi'nin Afrika-Amerika İncelemeleri Bölümü'nü yöneten Henry Louis Gates'in *New York Times*'da 1992 yılında yayımlanan, "Siyah Amerika'nın yeni Yahudi karşıtlığı" adlı makalesinde, *The Secret Relationship between Blacks and Jews*, "bu yeni Yahudi karşıtlığının gerçek Kutsal Kitap'ı [...] Amerika'daki siyah cemaatin bu son on iki ay içerisinde yayımladığı en etkili kitaplardan biri olabilir. Ülkenin bütün siyah dükkânlarında bulunuyor, hatta kitap satmayanlarda bile. [...] Ve sonuçlarını, suçlayıcı bir tarihsel olgu olarak kabul etme eğilimi giderek güçleniyor," denmektedir. Profesör Gates'e göre, "kitap, özellikle alıntıları çoğu zaman kuşkulu bir bağlamdan sinsice çıkararak, tarihsel olguları toptan saptırmaktadır" ve bu sorunla ilgili tarihçiler için, "Yahudiler'in siyah köle ticaretine egemen oldukları tezi sadece tarihin utanç verici bir çarpıtmasına dayanmaktadır."

Bu kitapta, "bir halkın, kendi tarihini belirlemiş bütün suçları ken-

47. *A.g.e.*, s. 207.

48. Bkz. P.-A. Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usages d'un faux*, Paris, 1992.

dinde taşıdığını ve bu suçların temel bir kötülüğün işareti olduğunu düşündüren ırksal bir süreklilik öğretisi"nin görüldüğünü saptayan H. L. Gates şu soruyu sorar: "Bu suçluluk teolojisi günümüzde nasıl tekrar su yüzüne çıkabilir?"[49] Cevaba katkıda bulunmak için kuşkusuz şu ileri sürülebilir: Her cemaatçiliğin postulatı, grubun, bağlamından koparılmış kimliğidir; bu kimlik karışıp melezleşmeden tarih boyunca olduğu gibi süregelir ve barbarlardan, saf olmayanlardan, düşmanlardan ve zalimlerden oluşan evrenin karşısına 'saflık' ölçütü olarak kendini çıkarır. Bütün sorun, çağdaş Amerikan toplumunda böylesi bir mantığın işlerliğini sağlayanın ne olduğunu anlamaktır. Ve, bütünü içinde sivil toplum ölçeğinde ulusal dayanışmalar neden bunca etkilenmiş görünmektedirler, o derece ki cemaate başvuru, yarattığı engeller ve çatışmalarla birlikte, kimliğe ve yeniden toplumsallaştırmaya ilişkin inandırıcı bir tanım biçimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu perspektif içinde, Farrakhan'ın önemli yardımcılarından biri, – *The Secret Relationship between Blacks and Jews*'u tanıtmak için Amerikan kampüslerinde birçok buluşma örgütlemiş olan– İslam Ümmeti'nin "gençlik bakam" Conrad Muhammad, günümüz Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yahudiler'in "birlikte otursunlar oturmasınlar, onları birbirine bağlayan bu cemaat kavramını" aşırı ölçüde geliştirdiklerini açıklar: "Öncelikle avukatım veya doktorum demezler, öncelikle ben bir Yahudi'yim derler", giysilerini dindaşları bir temizleyicide temizletmek, çocuklarını bir Yahudi okuluna göndermek, vs. için icabında arabayla kilometrelerce yol giderler. Buna karşılık, Siyahlar'ın, öncelikle "demokrat", "yargıç", "polis", "aktör" olduklarını söylemelerinden Conrad Muhammad üzüntü duyar: Cemaate aidiyet bilinci Siyahlar'da yeterince gelişmemiştir. Ve "H. L. Gates gibi siyahlıklarını (*blackness*) terk etmiş", "bütünleşmiş" siyah seçkinleri kınar. Nitekim, "milliyetlerinden daha anlamlı olan Yahudiliklerinin biricik kimliği içinde örgütlenmiş ve birleşmiş olduklarından önemli bir nüfuza sahip" Yahudiler'i tanımlarken, Conrad Muhammad, polemik bir yana, Siyahlar'ın yapması gereken şeye ilişkin fikrini sergiler.[50] Tersine çevrilmiş bir yansılama mantığı içinde Siyahlar –cemaatçiliğin mükem-

49. Henry Louis Gates, Jr, "Le nouvel antisémitisme noir américain", *Libération*, 29 Ekim 1992, s. 5 (Orijinali İngilizce olarak *New York Times*'da yayımlandı).

50. Conrad Muhammad ile söyleşi, 2 Kasım 1992, Harlem.

melliğe ulaşmış hali olarak görülen– Yahudiler'i taklit etmelidirler; – İbraniler'in Vadedilmiş Toprağa yerleşmek üzere Mısır'dan ayrıldığı gibi– "Amerika'nın vahşiliği"nden ayrılmış bir devlete sahip olmayı bekleyedururken, ilk önce gettoların kendi kendilerini örgütlemeleri yoluyla ayrılıkçılık ülküsünü derhal uygulamaya koyan İslam Ümmeti içinde birleşmiş bir cemaati ancak böylelikle oluşturabilirler.

Bu anlamda, Jesse Jackson'ın 1983'teki kampanyası ile *The Secret Relationship between Blacks and Jews*'un 1991 yılında yayımlanması arasında İslam Ümmeti yöneticilerinin çok sayıda örneğini verdikleri Yahudi karşıtı polemiğin şiddetinin, Siyahlar'la Müslümanlar'ın payına eşit düşen bir tür ırsi veya kültürel Yahudi karşıtlığından değil, cemaatçi seçkinlerin meşruluklarını inşa sürecinden kaynaklandığını sanıyoruz; bu seçkinler bir yandan öteki karşısında cemaat kimliğinin duvarlarını iyice yükseltirken, bir yandan da imtiyazlarını ellerinden almak istedikleri diğer cemaatlerle global sistemde rekabet halindedirler. Elijah Muhammad döneminde Beyazlar'ın şeytan olarak gösterilmesinden, 1983 ile 1992 arasında Farrakhan tarafından Yahudiler'in suçlanmasına geçiş bu perspektif içinde kavranabilir: İslam Ümmeti'nin algıladığı haliyle Amerikan toplumu, Siyahlar'ın tümünü dışlayan ırkçı ve ayrımcı bir işleyişten, yapılanmış ve homojen baskı grupları halinde örgütlenmiş cemaatlere üstünlük veren bir işleyişe geçmiştir. Olaylara bu şekilde bakıldığında, Yahudiler Siyahlar'a hem Arap-İsrail sorununda ve iç politikada bir hasım olarak görünür, hem de Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyah nüfusu İslam Ümmeti'nin önderliği altında toplanmış bir cemaate dönüştürmede, taklit edilecek ve aşılacak bir model olarak.

Cemaati Örgütlemek

Farrakhan'ın çete şeflerine söylevlerinde, veya Cripler ve Bloodlar 1992 yılında Los Angeles ayaklanmalarının sonunda bir ateşkes imzaladıklarında, İslam Ümmeti, siyah gettoları kana bulayan iç çatışmalara karşı cemaat birliğinin ideoloğu olarak önemli bir rol oynadı. Ancak hareket, güvenlik faaliyetleri ve AIDS'e karşı savaşa katılımı sayesinde, ilgili halkların gündelik yaşamlarında da bu anlamda önemli bir görevi yerine getirdi. Her iki durumda da, "Amerika'nın vahşiliğinde",

çok sayıda Siyah'ın gündelik dramatik sorunlarını cemaat çerçevesinde çözecek tek örgüt olduğunun somut kanıtını getirmeyi umarak, devlet kurumlarının eksiklik ve yetersizliklerini çok geniş ölçüde doldurdu.

Gezegenin en büyük gücünün başkenti Washington, 1991 yılında 490 cinayet "rekoru"yla dünyanın en tehlikeli şehirlerinden biri olmuştur.[51] Ayrıca, nüfusunun çoğunluğu siyah olan ve kuzeydoğusundaki geniş getto mahallelerindeki yaşam koşullarının uyuşturucu ticaretine bağlı suç olayları yüzünden özellikle güçleştiği bir şehirdir. İslam Ümmeti, bu gettolardaki birçok ucuz toplu konutlarda, uyuşturucu satıcılarını ve suç oranını fiili olarak ortadan kaldırmayı başaran bir cemaat denetim politikası uygulamaya koydu. Şehrin siyah kesiminin ucuna yerleşmiş, Maryland Eyaleti'nin yakınındaki, eskiden netameli olan Paradise Manor ve Mayfair Mansions kentleri artık tamamen "temizlenmiş"tir: Birçoğu İkinci Dünya Savaşı'nın bombalanmış şehir bölgelerinin yeniden inşa öncesini hatırlatan ve köşe başları uyuşturucu alıp satan genç gruplarınca işgal edilmiş getto caddelerinde yarım saatten fazla araba sürdükten sonra, şehir merkezinden gelen kişi için karşıtlık çarpıcıdır. Yerüstü metrosunun bir köprüsünü geçtikten sonra aniden mütevazı görünümlü fakat tamamen sakin ve temiz bir semte gelinir; ne köşebaşında satıcı vardır ne de duvar yazıları, evlerin pencereleri tahtalarla kapatılmamıştır ve çimenliklerde kimsenin sökmediği fidanlar dikilidir. Semtin merkezinde, İslam Ümmeti'nin federal başkentteki din adamı, "sağlık bakanı" ve hareketin ulusal sözcüsü Doktor Abdul Alim Muhammad [Abdül Alim Muhammed] muayenehanesini açmıştır: The Abundant Life Clinic. Burada, 1987 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde uyuşturucu ticaretinin en kötü on bölgesi arasında sınıflandırılan bir mahalleyi "temizlemek" için nasıl işe giriştiğini açıklar. Anlattığına göre, 1987-1988'de, gazeteleri *The Final Call*'u semtte satmak için Black Muslims kapı kapı dolaşırken, onların varlığından rahatsız olan satıcılar yerlerini terk ediyorlar ve militanlar gittiklerinde geri geliyorlarmış. Bu oyunu fark eden semt sakinleri, uyuşturucu ticaretini, cinayetleri ve onların ayrılmaz parçası olan hırsızlık ve tecavüzleri ciddi olarak engellemeleri için İslam Nimetleri üyelerinin orada kalmasını istemişler. Binaların sahibi ile kiracılar ko-

51. 1992'de 451 cinayet ve 21 Aralık 1993'te 455 cinayet (AFP, 21 Aralık 1993).

mitesi denemekte kararlıymışlar: "Kardeşlerimizden oluşan silahsız devriyeler mahallede dolaşmaya başladı. Bölgede bulunan ama orada ikamet etmeyen herkesi sorguya çekme, adını, orada ne yaptığını sorma ve gitmesini söyleme hakkımız vardı. İlk günden itibaren, dışarıda, ağaçlıklı yollarda, otoparklarda yuvalanmış tüm uyuşturucu piyasasını temizlemeyi başardık... Ve o dönemde, uyuşturucu alıp satan, birbirini bıçaklayan, birbirine ateş eden yüzlerce insan vardı..."[52] İslam Nimetleri'nin hedefine ulaşmak için baskı uyguladığını inkâr eden Doktor Muhammad şu açıklamada bulunur: "İnsanda, sadece İslam'ın buyrukları altına girmiş olanları doğru yola getirmekle yetinmeyen ahlaki bir güç ve bir kuvvet yaratan, Saygıdeğer Elijah Muhammad'ın öğretileri ve onların disiplinidir: Ayrıca bunlar, şiddete ve tehdide başvurmadan, başkalarını iyilik yapmaya zorlama yeteneği de sağlar." Nitekim, kullanılan yöntem ne olursa olsun, sonuçlar İslam Ümmeti ve sözcülerinin Washington'da büyük üne kavuşmasına yol açtı. Yerel bir üniversitenin yaptığı bir soruşturmaya atıfta bulunan Doktor Muhammad'a göre: "Washington'da oturanların %89'u İslam Nimetleri müfrezelerinden yanadır." Her halükârda, federal başkentin belediye başkanı Bayan Sharon Pratt Kelly, 1992 yılında, –şehir halkına hizmette öne çıkmış herkese bir kutlama günü verilmesini öngören bir geleneğe göre– her yılın 11 Temmuzu'nu "Abdul Alim Muhammad günü" yaparak, bu sosyal yardım faaliyetlerini kutlama kararı aldı. Bu karar, başta İftira Karşıtları Birliği olmak üzere, çeşitli Yahudi örgütlerinin şiddetli tepkilerine yol açtı ve belediye başkanı, seçmen kitlesini oluşturan değişik bileşenleri dikkate alarak, Hz. Süleyman'ın bir yargısının da içinde geçtiği bir bildiri yayımlamak zorunda kaldı. Doktor Muhammad'ın yoksullardan yana faaliyetlerinin övgüsünü yaparken, "onun dile getirmiş olabileceği bütün Yahudi karşıtı açıklamaları ikircilliğe kapılmadan mahkûm ediyordu."[53] Bu olaya 1993 sonunda değinen Doktor Muhammad, bu çatışmanın geçmişte kaldığını ve bundan böyle, İslam Ümmeti'nin siyah cemaat içindeki toplumsal varlığının onu bu tür tartışmalara girmekten koruduğunu düşünür. Sözlerini bir örnekle açıklamak için, Suudi Arabistan elçiliğinde Körfez Savaşı'ndan hemen önce

52. Abdul Alim Muhammad ile söyleşi, 8 Aralık 1993, Washington.

53. *The Final Call*, 22 Eylül 1992, s. 5; *The Washington Post*, 18 Temmuz ve 20 Ağustos 1992.

yaptığı bir konuşmayı aktarır. Muhataplarına, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Yahudiler'i veya Katolik Kilisesi'ni eleştirmenin onlar için niçin bu kadar güç olduğunu sorduğunda beklediği cevabı alır: Siyonistler basını denetledikleri için. Ancak onlara karşılık olarak, gerçek nedenin şu olduğunu söyler: "bu ülkedeki her cemaatte okullara, hastanelere sahip bir Katolik Kilisesi var, Yahudiler'in de Sina Dağı hastaneleri var; bir cemaatte böyle toplumsal hizmetler olduğunda, Papa'ya veya Yahudiler'e karşı eleştirel sözler etmeye nasıl cesaret edilebilir? Birinin çocukları Katolik okulunda, diğerinin annesi Yahudi hastanesinde... İslam cemaatinin anlaması gereken budur: Sadece ve sadece toplumsal faaliyetlerle insanların gözünde itibar ve saygı kazanırız. Onların üzerine titrediğimizi göstermedikçe din üzerine düşüncelerimizi dinlemek için hiçbir nedenleri olmayacaktır."[54] Toplumsal yardım hizmetleri aracılığıyla kendini gösteren bu "aşağıdan" İslamileştirme kaygısı, burada da, Amerikan toplumunun cemaatlere bölünmesi ve genel kamusal donanımın yetersizlikleriyle atbaşı gider: Devlet okulunun yok olup gittiği ve kamusal sağlık sisteminin yetersiz olduğu bir ülkede, cemaatçi seçkinlerin, kendi ideolojik konumlarını güçlendirmek ve sözcülüğünü yaptıkları parçalanmış halklar üzerinde iktidarlarını artırmak amacıyla bu hizmetleri üstlendikleri görülür.

Amerika Birleşik Devletleri'nin sınıfdışı siyah nüfusunu çok ilgilendiren aynı ölçüde dramatik bir alanda da durum aynıdır: AIDS. İslam Nimetleri'nin uyuşturucu karşıtı faaliyetlerinden başka, Doktor Muhammad AIDS virüsüne karşı mücadeledeki faalliğiyle de tanındı. Bununla birlikte, mücadeleye katılımı, burada da, sorunun –Afrika'ya ve İslam'a atıfta bulunan– cemaatçi bir çözümünü yüceltmek ve hastalığın kökeninde beyaz iktidarı görmek için bir fırsattır. Nitekim ona göre, ilk ortaya çıktığı zamanlarda erkek eşcinselliğiyle birleştirilen bu salgın, gerçekte esas olarak siyah nüfusu etkileyen bir hastalıktı ve bu anlamda, kendinin bilincindeki –ve İslam Ümmeti'nde cisimleşen– cemaatin kendi kaderini eline alması gerekiyordu, çünkü "dünyadaki diğer herhangi bir nüfus grubundan daha fazla kaybedecek şeyimiz var". Doktor Muhammad, Washington'da hastalık bulaşmış Siyahlar'ın sayısını en az %5 olarak tahmin eder, bu oran (tutukluların çoğunun siyah olduğu) hapishanelerde %25 ve evsizler için açılan himaye evle-

54. Söyleşi, *a.g.y.*

rinde %40'la en yüksek düzeye çıkar. Virüse doğal bir köken atfeden teorilere hiç inanmaz, tersine "HIV'in belki de insan tarafından yaratılmış bir organizmanın söz konusu olduğunu düşündürtecek birçok özgül niteliği" olduğunu düşünür. Virüsün ortaya çıkışını, Amerikan ordusu tarafından biyolojik savaş silahları üretmek için yapılan araştırmalara bağlar; ona göre, İsrail ve Sovyet orduları da böyle araştırmalar yapmaktadır; ve neden sonuç ilişkileri üzerine kafa yorar – yine de hareketine dahil olmayan bir muhatap karşısında belirgin suçlamalarda bulunmaktan kaçınır. Aynı düşünce düzeni içinde, Louis Farrakhan biraz daha açıktır, ama isim vererek suçlamalarda bulunmaktan kaçınır. Biyolojik savaş konusundaki Amerikan araştırmalarına atıfta bulunarak şöyle der: "AIDS virüsünün üretiminden hükümet sorumlu ise büyük bir görevimiz var demektir, çünkü, eğer durum böyleyse, bu korkunç hastalığı yenmeyi başaracak herhangi bir tedavi veya ilacın geliştirilmesine izin vermeyi düşünmez."[55] Cemaatin kendi kaynaklarına güvenmesini gerekli gören bu bakış açısı içinde, İslam Ümmeti Kenya'da hazırlanan, Kemron –daha sonra Immunex– adı altında tanınan bir Afrika tedavisini seçti ve ilacın Amerika Birleşik Devletleri içindeki ithal ve ticaret hakkını elde etti. Doktor Muhammad bu tedavi yöntemiyle 1991'deki bir Kenya yolculuğu sırasında tanıştı ve o zamandan beri virüsün bulaştığı çok sayıda hastasına bu ilaçla özel tedavi uyguladı. Ona göre, AZT ile tedavi son derece masraflı ve az etkilidir, oysa onun önerdiği tedavi, doğal bağışıklığı geliştirerek, virüse bağlı bağışıklık zayıflığının doğurduğu fırsatçı hastalıklara karşı organizmanın –virüsü tamamen yok edecek bir tedaviyi bekleyedururken– kendini en iyi biçimde savunmasını sağlar.[56] Sağlık Bakanlığı'nın Amerika'daki muadili National Institute of Health tarafından başlangıçta değersiz bir tedavi olarak kabul edilen bu ilaç, –*The Final Call*'a inanılacak olursa– İslam Ümmeti tarafından uygulanan baskının ardından bu bakanlık tarafından resmi olarak test edilmiştir.[57]

55. *The Final Call,* 15 Haziran 1992, s. 7.

56. Söyleşi, *a.g.y.* Bu tedavi üzerine kanıtlar teksir edilmiş bir broşürde geliştirilmiştir: *The Biography of Dr Abdul Alim Muhammad, M. D.* (tarihsiz), "The efficacity of multiple sub-type low dose orally absorbed alpha-interferon therapy in patients with HIV-infection, a clinical retrospective analysis" başlıklı bir metin bu broşürde yer alır. Bildiğimiz kadarıyla bu kanıtlama bilimsel bir tıp dergisinde asla yayımlanmadı.

57. *The Final Call,* 29 Mart 1993, s. 5.

Ama, Doktor Muhammad'a göre, AIDS'in en iyi panzehiri İslam'dır: "Dünyadaki İslam ülkeleri incelenirse, bu virüsün yayılmasına karşı en iyi önlemin toplumda İslam'ın uygulanması olduğu görülür: İslam'ın ahlaki kuralları salgının yayılmasını önlemektedir [...]. Bir şeyler yapması gereken bizleriz, ama övülmesi gereken Tanrı'dır: İşte, İslam'ın kamu sağlığı ve refahı üzerindeki etki gücü, tamamen çağdaş bir tarzda, böyle kanıtlanabilir."

Bu tür bir akıl yürütme şaşırtabilir: Gene de, toplumsal dışlanmanın hedefi olan ve hastalık karşısındaki eşitsizliği fazlasıyla, özellikle –inandırıcı bir iyileşme perspektifinin yokluğunda– tedavi yalnızca hastanın acılarını hafifletmekle sınırlı kaldığında, hisseden bir çevrede güçlü bir ikna yeteneğine sahiptir. Yetmişlerin aşırı serbestliğinin yerini tam bir nefsine hâkim olma havasının aldığı görülen günümüz Amerika Birleşik Devletleri'ndeki daha hali vakti yerinde çevrelere yerleşen kendiliğinden doğmuş denetleme biçimleri, yapı olarak din büyüklerinin ahlaki buyruklarından farklı olmayan bir perhiz mekanizmasının parçasıdırlar. Bununla birlikte, Black Muslims İslam'ı tek çözüm olarak sunar, çünkü bu onlar için AIDS'in aile hücrelerinin düzensizleşmesinde, yıkımında, vs. belirleyici olduğu başıbozuk siyah nüfusun, ahlaki kurallar etrafında örgütlenmiş ve yeniden yapılanmış Müslüman bir cemaat haline dönüşümünü hızlandırmak için bir fırsattır – onlara göre, salgının yayılmasına son vermenin tek yolu budur. Yoksa: "AIDS, dört yüz elli yıldan fazladır süren köleliğin, melezleştirmenin, şiddetin, fiziksel-toplumsal-iktisadi köleliğin, yoksulluğun ve sinsi ırkçılığın başaramadığını, yani siyah halkın yeryüzünden silinmesini, başarabilir."[58]

Toplumsal Kabule Doğru mu?

Kamuoyunun İslam Ümmeti'ni kavrayışında, 1992 yılı *The Secret Relationship between Blacks and Jews* etrafındaki tartışmanın egemen olduğu yıl gibi görünürken, 1993 yılında Farrakhan'ın siyah, İspanyol kökenli, *native american* (Amerika Yerlileri), hatta beyaz bir orta sınıf kamuoyuna seslenmeye çok çaba gösterdiği görüldü. Yahudi karşıtı

58. *The Final Call*, 22 Temmuz 1991, s. 34.

polemiği mutlak değer olmaktan önemli ölçüde çıkararak, örgütünün toplumsal çalışmasını, Amerika'yı yeniden inşa etmenin bir modeli olarak sunarak öne çıkardı.

En çarpıcı olay nisan ayında, öğrenim görmüş olduğu Winston-Salem Üniversitesi'ndeki bir kolokyuma katılan Farrakhan, dinleyicilerin önünde Felix Meldelssohn'un bir eserini çalmak için kemanını eline aldığında gerçekleşti. Yahudi bir müzisyenin konçertosunu yorumlamasının ne anlama geldiği sorulduğunda, "sözcüklerle yapılamayanı müzikle yapmayı ve sözcüklerin yapmış olduğunu müzikle bozmayı denemek"[59] istediğini açıkladı. Ertesi ay, Bill Clinton iktidarının ilk yüz gününün bilançosu basında bir eleştiri dalgasına neden olurken, Farrakhan, herkesin şaşkınlığına yol açarak, başkanı savundu – oysa ki İslam Ümmeti, örgüt Amerikan devletiyle pek özdeşleşmediği ölçüde, Beyaz Saray'da oturana karşı geleneksel olarak ya düşman ya da ilgisizdi. Bu tavır, Farrakhan'ın son eserinin tanıtılmasıyla aynı zamana denk geldi. *A Torchlight for America* ("Amerika İçin Bir Meşale") adlı eser, siyah üniversite görevlilerinin en saygınlarından biri olan, Princeton'da ve ardından Harvard'da profesörlük yapan Cornel West tarafından "bir diyalog çağrısı"[60] olarak görüldü. Kamuoyunu alıştırmış olduğu keskin söylemden vazgeçen yazar, bilerek, getto kitlesinden daha geniş ve daha düzeyli bir okuyucu kitlesine hitap etmekteydi. Kitapta Farrakhan, günümüz Amerika Birleşik Devletleri'nin toplumsal sorunlarını, siyah sorunuyla sınırlanmadan, bütünlüğü içinde ele alır. Ayrı bir siyah devletin kurulmasına hiç imada bulunmaz. Amerikan dış borcu üzerine düşüncelerle başlayan eser, Bill Clinton'ın entelektüel ve ahlaki nitelikleri üzerine bir övgüyle devam eder (s. 66) ve Başkan'a, "ölüm döşeğindeki Amerika"nın içinde bulunduğu çok sayıdaki krize –devlet eğitiminin çöküşü, sefalet, ahlaki kriz ve kamusal sağlık sisteminin çöküşü– ilişkin çözümler önerir. İslam Ümmeti'nin Siyahlar'ın canlanıp toparlanması için uygulamaya koyduğu modeli her cemaate uygulamak yeter. (İlk ve ortaokul olan) "İslam Üniversiteleri", Allah'ın kadir-i mutlaklığını öğreterek işe başlarlar, kız ve erkek çocukları ayırırlar, bir okul üniforması dayatırlar, katı bir disip-

59. *The New York Times,* 19 Nisan 1993, s. C 11.

60. Bu yorum, Minister Louis Farrakhan, *A Torchlight for America*'nın ikinci baskısında kitap kapağındaki tanıtım olarak bulunur, Chicago, 1993.

lin yerleştirirler; tüm bunlar iyi sonuçlar verir. Ayrıca, Black Muslims, tütün ve alkol kullanmaktan vazgeçmelerine, günde bir öğün yemelerine, vs. bağlı tasarrufları sayesinde, siyah işletmeler kurmak için yatırım yaparlar, paralarını siyah tüccarların dükkânlarında harcarlar; bu da, belli bir vadede, pahalıya mal olan sosyal yardım programlarının ortadan kalkmasını hedeflemeye imkân tanıyan bir süreci başlatır. İslam Ümmeti, Farrakhan'a göre, ahlaki alanda da bir başarı sergiler: Davranış kuralları uyumlu bir aile yaşamının güvencesidir, uygunsuz yakınlıkları ve (babası meçhul milyonlarca gayrimeşru çocuğun sorumlusu) evlilik öncesi cinsel ilişkileri yasaklar, eşcinselliği ortadan kaldıran koşullar yaratır; uyuşturucu bağımlılığına karşı mücadelede, İslam Nimetleri tarafından özellikle Washington'da elde edilen başarılar ortadadır; nihayet, hapishanelerde, siyah tutukluların İslam dinine geçişleri gelecekte topluma kazandırılmalarına yardımcı olur (İslam dinine geçen son ünlü siyah mahkûm boksör Mike Tyson'dı). Sağlık sorunlarına gelince, bunların birçoğu Elijah Muhammad'ın *How to Eat to Live* ("Yaşamak İçin Nasıl Yemeli") adlı eserinde belirttiği kurallar uygulanarak, yandaşların yaptığı gibi, çözülebilir – böylece devlet harcamaları önemli ölçüde hafifleyecektir.

Farrakhan, kendini örnek göstererek ve vaazının en polemiğe müsait yanlarını terk ederek, Elijah Muhammad'ın 1960'lı yılların ortalarından itibaren seçtiği yola paralel bir yol izler. Gerçekten de, Malcolm X tarafından öğütlenen radikal devrimci tercihlerin tersine, Elijah Muhammad "yönetim cemaatçiliği" yönünde bir gelişim izlemişti: Cemaati, yandaşları Muhammad's Fish konservelerini tüketen, parasını hareketin bankasına yatıran, vs. bir cemaate dönüştürmek. Ve Elijah Muhammad, mali imparatorluğunu geliştirdikçe, kendi küçük Ümmeti büyük Amerikan ulusu içinde refaha ersin diye daha fazla saygınlık, toplumsal kabul görmeyi diliyordu. Otuz yıl sonra, Farrakhan'ın girişimi, grubunu refaha ulaştırma kaygısının ötesinde, siyah toplulukları İslam Ümmeti'nin kuralları tarafından yönetilen bir cemaatte kendi önderliği altında örgütleme özlemlerinin meşruluğunun devlet tarafından tanınması yönündedir; bunun için, kendini sadece Siyahlar için örnek olarak değil, diğer cemaatlerin de benzer davranmaları koşuluyla, bütün Amerika Birleşik Devletleri için örnek olarak sunar – Black Muslims'ın gözünde Yahudiler'in durumu öteden beri budur. Bu anlamda, *A Torchlight for America*'da sergilenen "yatıştırıcı" tutum, ön-

ceki sözlerin keskinliğiyle çelişkili değildir: Tamamlayıcıdır; cemaatçi mantık içinde o sözlerin kaçınılmaz olarak devamıdır. İlk başta cemaat duygusu düşmanların şeytanlaştırılması, yandaşların seferber edilmesi, baskıya karşı isyanın yüceltilmesi ve köktenciler cemaatini çevresinden ayırt eden tarikat kurallarının çoğaltılmasıyla körüklenmişti. Bu tarihsel anın sonunda, *The Secret Relationship between Blacks and Jews*'da ifade edilen Yahudi karşıtı polemiğin teorileştirilmesi geldi: Rakip bir cemaati, kurban statüsünden cellat statüsüne geçirip asıl kurban statüsünü onun yerine yüklenerek, onun ahlaki meşruiyetini elinden almak söz konusuydu. Bunu yaparken, sistemin mantığının içinde kalarak, Amerika Birleşik Devletleri'nin cemaatlere bölünmesinin etrafında yapılanan bir dünya görüşü güçlendiriliyordu. 1993 yılında, Kurtarıcı Günü sırasında, Farrakhan, başta İspanyol kökenli ve Yerli diğer "azmlıklar"ın temsilcilerini ilk kez kürsüye davet etti; içinden çıktıkları toplulukları cemaat halinde örgütlesinler diye bir yandan kendini onlara örnek gösterirken, bir yandan da kendi tasarısı için onların desteğini aradı. Aynı zamanda, hareket, Amerika Birleşik Devletleri'nin müttefiki Suudi Arabistan'a daha çok atıfta bulunarak ve yöneticilerinin bu ülkeyi ziyaretlerinin altını çizerek, "ortodoks" İslam'la arasındaki ayrılıkları aza indirmeye çabaladı. 1993 Aralığında, Doktor Muhammad, İslam Ümmeti'ni 1930 yılında kuran W. D. Fard'ın sadece Mesih'in cisimleşmesi olduğunu söylemişti – ve onun gözünde son Peygamber, dünyanın bütün Müslümanları için İslam'ın peygamberi olan Muhammed Bin Abdullah'dı (Hz. Muhammed). Burada, Fard'ı "Allah'ın cisimleşmesi" olarak gören Elijah Muhammad'ın açıklamalarına kıyasla önemli bir ilerleme vardır. Ama yorum sanatının kaynakları bu sözleri mecazi bir anlamda anlamayı sağlar. Çünkü, tabanda, militanlar, hareketin mesajında taşınan ve kurucunun kopuş söyleminde temsil edilen, kurulu düzene düşman radikal boyuta –geleneksel İslami öğretiyle karşılaştırıldığında "sapkınlık" olarak görülen yanlarına varıncaya kadar– bağlı kalırlar.[61] Örneğin Aralık 1993'te, *The Final*

61. İslam Ümmeti'nin Farrakhan ve Doktor Abdul Alim Muhammad gibi yöneticilerinin hareketi daha merkeze çekme ve Amerikan politik tartışmasında daha fazla yer alma isteği, 1994 Ocağı'nda, hareketin bu çizgiye karşı çıkan ve Yahudiler'e şiddetle saldıran yöneticilerinden biri olan Khalid Abdul Muhammad'ın [Halid Abdül Muhammed] bir konuşmasından bölümlerin aynen basıldığı ve parasını B'nai B'rith İftira Karşıtları Birliği'nin ödediği bir ilanın *New York Times*'da yayımlanmasıyla, yeniden sına-

Call, Elijah Muhammad'ın "Aralık Ayında Niçin ve Nasıl Oruç Tutarız" başlıklı bir metnini yeniden yayımladı – Orucun Hicri Ramazan ayı sırasında tutulması gerektiğini düşünen Müslümanlar için bu kabul edilemezdi.[62] Bu anlamda, İslam Ümmeti, cemaatçi bir hareketin – iktidarı ele geçirme gücünden yoksun olarak– mevkiini devletle ve tüm toplumla pazarlık konusu yaptığı zaman karşılaştığı ikilemin göbeğindedir: Grup yöneticilerinin taşıdığı tanınma isteğini tabanın radikalliğiyle uzlaştırmak. Fard ve Elijah Muhammad tarafından kurulan, Malcolm X tarafından üne kavuşturulan ve Farrakhan tarafından kamuoyu tartışmalarının zirvesine çıkarılan hareket, birçok yönüyle, sanayi sonrası dünya krizindeki toplumsal sistemin çatışmalı yenide.. yapılanmalarının ideal bir örneği gibi işlemektedir.

maya tabi tutuldu. Kendi örgütü içinde kararsızlık içinde kalan Farrakhan, çok sayıda siyah politikacının ve yetkililerle ilişkiler kurmak isteyen yandaşlarının baskısı altında, Khalid Abdul Muhammad'dan uzaklaşmak zorunda kaldı, yine de, tabanının en radikal unsurlarını kendi aleyhine çevirme korkusuyla, ondan tamamen kopmadı. Provokasyon/baskı/dayanışma sarmalı, 1983-1985'teki Jesse Jackson'ın kampanyası döneminde olduğu gibi dönmeye başladı. Sonuç olarak, 1994 Nisanı'nda açıklanan bir kamuoyu yoklamasında, soru sorulan Amerikalı Siyahlar'ın %62'sinin, "Bay Farrakhan'ın siyah cemaat içinde olumlu bir bakış açısını temsil ettiği" görüşünde oldukları ortaya çıktı (%28 onu "tehlikeli bir aşırılıkçı" olarak tanımlıyordu). Özellikle bkz. *The New York Times,* 16 Ocak 1994, *The Los Angeles Times,* 26 ve 28 Ocak, 4 Şubat 1994, *The International Herald Tribune,* 16-17 Nisan 1994. Bu olay, İslam Ümmeti'nin Amerikan ve uluslararası basında baş "haber konusu" olmasına neden oldu.

62. *The Final Call,* 8 Aralık 1993. "Hıristiyan takviminin on ikinci ayında oruç tutuyoruz, böylece geçmişte bu ayı İsa'nın doğduğu ay olarak kutlamış olma günahından kendimizi kurtarmış oluyoruz[...] Bu ayda, Fard Muhammad Hoca kişiliğinde gelen Allah'ı aklımızdan çıkarmamalıyız; benim Tanrın ve sizin Tanrı'nız ve benim Kurtarıcım ve Özgürlüğümü Getiren ve sizinki, son 400 yıl boyunca süren zihinsel ölümümüzden sonra bize yeniden yaşam verdiği için O'na sonsuza kadar şükürler olsun."

Britanya Ayetleri

14 OCAK 1989'DA, İngiltere'nin kuzeyindeki Yorkshire'ın Bradford kentinde, şehir Camiler Meclisi'nin yönlendirdiği küçük bir kalabalık Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri* kitabını, İslam'ın Peygamberi'ne karşı küfür olarak değerlendirdikleri içeriğini protesto etmek için yaktı. Bradford imamları ve onların hem ateşli bir Hz. Muhammed yandaşı hem de McLuhan* çocuğu olan dini cemaatleri, olayı –olay yerine kimseyi göndermemiş olan – televizyon kanallarına iletmek üzere bir video kasetine kaydetmeye özen gösterdiler.

Los Angeles'da, siyah otomobil sürücüsü Rodney King'in yerel polis tarafından dövülmesini gösteren, bir amatörün çektiği filmin yayınlanması isyanı başlatan ilk kıvılcım olmuştu; aynı şekilde, Rushdie olayına önayak olan da "montaja girmemiş" bir video kasetidir. Bir sırığın ucunda yanan bir kitabın tüm dünya televizyonlarında tekrar tekrar yayınlanan görüntüleri, olayı tam anlamıyla temsil etmenin ötesinde, İslam'ın Birleşik Krallık'ta kendini göstermesini de simgeliyordu. Ama filmin yorumu, büyük ölçüde, elebaşıların umduğu gibi olmadı: "İman beyanlarını" televizyonda göstererek, inançlarına ve İslami kimliklerine hakaret ettiğini düşündükleri kitaba kamuoyunun dikkati-

* Mc Luhan, (Herbert) Marshall (1911-1980) Kanadalı iletişim kuramcısı ve eğitimci. Sosyoloji, sanat, bilim ve din gibi çok çeşitli alanlarda iletişim amacıyla kullanılan televizyonun, bilgisayarların ve öteki elektronik araçların düşünme biçimini büyük ölçüde etkilediğini öne sürmüştür. "Ortam, mesajın kendisidir" deyişi bu görüşünü özetler. Basılı kitabı yok olmaya mahkûm bir iletişim aracı sayan McLuhan'ın bütün dünyada yaygınlık kazanan tezleri basitleştirici görülerek eleştirilmiştir. (ç.n.)

ni çekecek bir şok yaratmayı arzuluyorlardı. Belgenin yayınlanması çok sayıda televizyon seyircisine başka klişeleri hatırlattı: Engizisyon'un odun yığınlarını gösteren gravürleri veya kitap yakan Naziler'i gösteren siyah beyaz fotoğrafları. Bu görüntüler, bu tepkileri hesaplamamış olan Bradford Müslümanları'na, dinsel fanatizmin örneği sıfatını yakıştırdı. Bununla birlikte, Batı basınının yorumcuları görüntü destekli kitap yakma eylemini dehşetle karşılarken, bu video kasetinin dünyanın dört bir yanına dağıtılmasından doğan telif hakları –pazar yasalarının cilvesi– Bradford Camiler Meclisi'nin *Şeytan Ayetleri*'ne karşı kampanyasına binlerce sterlinle mali destek oluyorlardı.[1]

Küçük ekranda yanıp kül olan kitap, Avrupa aydınlarının geliştirdiği belli bir edebi kurmaca biçiminin kötülenişinin de belirtisiydi. Kitabın kökten suçlanan –veya kesinlikle anlaşılmayan– kültürel kodları, basılı metinle farklı bir ilişki sonucu, aniden başka bir anlam sistemine aktarılmıştı. Umberto Eco, Rushdie olayı dolayısıyla şöyle der: "*Mass media*'nın sapkın etkilerinden biri, edebi kurmacayı, o zamana kadar hiç roman okumamış ve 'kurgusal sözleşme' anlamına gelen inanmazlığın bir süreliğine askıya alınmasına katılmayan insanlara götürmesidir."[2] *Şeytan Ayetleri*'ni yakan ve Hintli-Pakistanlı göçmen işçi sınıfından gelenler arasında düzenli olarak İngilizce roman okuyan muhtemelen pek azdı. Ve İngilizce, Urduca[3] veya Arapça yazılanları okumayı bilseler de bilmeseler de, bu insanların çoğu için basılı bir metin, en tepede Kutsal Kitap'ın yer aldığı ve –özellikle İslam'la iç içe giren bir izleği ele alıyorsa– vahyedilmiş Hakikat ölçütlerine göre değerlendirilen bir söyleme dahildi.

1. Bradford Camiler Meclisi sözcüsü İştiyak Ahmed ile 20 Şubat 1993 tarihli ve genel sekreter Liyakat Hüseyin ile 15 Ekim 1993 tarihli söyleşiler. Ayrıca bkz. Philip J. Lewis, *Bradford's Muslim Communities and the Reproduction and Representation of Islam*, daktilo edilmiş tez, Leeds Üniversitesi, Haziran 1993, ss. 148 ve 217, not 10.

2. *The Observer*, 1 Ekim 1989. *Suspension of disbelief* terimi, edebiyat eleştirisi söz dağarında romanı belirtir (yani, kurmaca bir eserde anlatılanlar inanılır değildir, ama bu inanmazlığınızı roman boyunca bir kenara bırakır, anlatılanlara inanırsınız). Ayrıca bkz. Reda Bensmaïa, "Une nouvelle maladie humaine, l'afictionnalité", *Cent intellectuel arabes et musulmans pour la liberté d'expression* (ortak), *Pour Rushdie* içinde, Paris, 1993, ss. 93-98.

3. Urduca günümüzde Pakistan ve Hindistan Müslümanları arasındaki başlıca yazı dilidir. Arap yazısını kullanarak, ilkel bir Hint-Avrupa temele çok sayıda Farsça, Arapça veya Türkçe kökenli söz dağarı eklemiştir. Hint altkıtası Müslümanları'nın hepsi Urduca bilmez – özellikle Bangladeş'te.

Rushdie'ye aşırı düşman bir eserin yazarları şöyle der örneğin: "Müslüman bakış açısıyla, zaten tartışma konusu olgulardan yola çıkarak kurmaca bir eser yayın amanın tek sonucu karışıklık çıkarmaktır. Rushdie'nin ünü ve yayıncısının desteği yüzünden, gerçekleri kurmacadan ayırt edecek donanıma sahip olmayanlar arasında karışıklık yayıldı. Bile bile böyle karışıklık tohumları ekmek [...] bir küfür ve başkaldırıdır *(fitne)*, çünkü bu, İslami bilincin temel dogmalarından birine meydan okumaktır."[4] Bu yorumcular için, *Şeytan Ayetleri* olayı, vahiyce belirlenmiş Hakikat ölçütlerinin dışında eserler veren sekülerleşmiş ve lanetlenen aydın takımını suçlamak ve bu takımın 20. yüzyıl sonunda yazı pazarındaki egemen konumunu tartışma konusu yapma için bir fırsattır.

Rushdie'nin romanı sözlü kültürle klip ve faks kültürü arasında kıskaca alınmıştır. Kitabın 547 sayfası, kül olup tükenmeden önce, muhaliflerince birkaç alıntıya indirgenmişti; bu alıntılar Urduca'ya çevrilmiş ve çeşitli İslami kuruluşlara fakslanmıştı, onlar da Cuma vaazlarında bu alıntıları işlemişlerdi. Böylece, *Şeytan Ayetleri*'nde Peygamber'e ve yandaşlarına hakaret eden bölümlerde –onlara göre– işlenen saldırı suçundan sınırları ve bağlılığı güçlenmiş olarak çıkan bir cemaatte, müminleri kaynaştırıp seferber ediyorlardı. Böyle romanlar karşıtlarınca ender okunur: "Onu okumadım ve okumaya da hiç niyetim yok," diyor kampanyanın elebaşılarından biri. "Pisliğin ne olduğunu öğrenmek için lağıma batmama lüzum yok."[5]

Birleşik Krallık, Hindistan ve Pakistan'daki birçok caminin vaaz kürsüsünde, kitap ve yazarı bir fotokopi montajına dayanılarak teşhir edildiğinde olayın yankıları henüz Ayetullah Humeyni'ye ulaşmamış-

4. Ziauddin Sardar ve Merryl Wyn Davies, *Distorted Imagination. Lessons from the Rushdie Affair*, Londra, 1990, s. 151. Bu kitap, *Şeytan Ayetleri*'ne ve savunucularına karşı en keskin ve en incelikli saldırılardan biridir.

5. Bu deyim, Hindistan'da *Şeytan Ayetleri*'nin yasaklanması için zaferle sonuçlanan bir kampanya başlatan Hintli Müslüman milletvekili Seyyid Şahabüddin'e aittir (*The Times of India*, 13 Ekim 1988); aktaran: Lisa Appignanesi ve Sara Maitland (derl.) *The Rushdie File*, Londra, 1989, s. 47.

6. Fetva, İslam'ın kutsal metinlerine dayanan yetkili bir hukuksal ilamdır. İmam statüsünün aşırı esnekliği nedeniyle her türden fetvanın ortaya çıktığını görmek mümkündür; bunlar, somut olarak sadece kendi dini cemaati üzerinde etkisi olan, vahiy sahibi herhangi bir vaiz tarafından verilirler. Kurumsal Sünni İslam, Müslüman dünyanın her modern devletinin denetlemeye çaba gösterdiği bir kişilik olan müftünün (sözcüğü sözcüğüne, "fetva veren kimse") fetva vermesini sınırlamayı denedi, ama başarılı olamadı. Şiilik'te, sadece Müçtahid ("kutsal metin yorumcusu") sıfatı olan büyük Ayetullahlar fetva hakkına sahiptir, ama bu fetva sadece onlara bağlı müminleri bağlar.

tı; yazarı ve yayıncılarını ölüme mahkûm eden ünlü fetvasını[6] Bradford'daki kitap yakma olayından tamı tamına bir ay sonra, 14 Şubat 1989'da verdi.

O zamandan beri, "Rushdie Olayı", bilindiği gibi, bu yüzyıl sonunun dünya çapındaki en ünlü davalarından biri haline geldi: *Şeytan Ayetleri*'nin yazarı, Tahran'ın yargısını yerine getirecek katilin korkusuyla hâlâ saklanarak yaşıyor. Olay kişilerin çok çeşitli tavırlar almasına neden oldu ve komünizmin ortadan kalkışının ertesinde, "kâfir" Batı ile "Kötülük İmparatorluğu" İslam arasındaki kültürel çatışmanın birçok insanda güçlenmesine büyük ölçüde katkıda bulundu.

Ancak ilerki sayfalar, Birleşik Krallık'ta var olan cemaatçiliğin siyasi çerçevesinin Rushdie olayını nasıl mümkün kıldığını ve buna karşılık Rushdie olayının da bu siyasi çerçevenin şeceresini Hindistan'daki Britanya İmparatorluğu'ndan günümüz İngilteresi'nin yoksul mahallelerine kadar yeniden çizmeye imkân tanıyan bir gösterge haline nasıl geldiğini anlamaya çalışmakla sınırlı kalacaktır.

Birleşik Krallık'ta İslam, Amerikalı Siyahlar'ın İslam Ümmeti yönetiminde İslamlaştırılmasından farklı toplumsal koşullarda gelişmekle birlikte, bazı ortak çizgileri de paylaşır. Ataları, köleliğin ilk zamanlarından itibaren, zorla ve güç kullanılarak Amerika'ya getirilmiş, yabancı bir ülkeye bu şekilde getirilmeleri nedeniyle köklü bir kültürsüzleştirmeye uğramış Afrikalı bir halka karşılık, özellikle Hintli-Pakistanlı, ilk kuşakları hâlâ hayatta olan ve göç etmeyi kişisel olarak seçmiş bir halk. Amerika Birleşik Devletleri'nde Elijah Muhammad'ın, (vaazının özü dolayısıyla) Malcolm X'in ve Louis Farrakhan'ın öncüsü oldukları, ve (yaşamının sonuna doğru) Malcolm X ve W. Deen Muhammad'ın "ortodoksluğa" doğru çektikleri –çok özel– İslam, "yerli" bir dindir. Köle ticaretinden önce var olan ve kölelerin hatırasını canlı tuttukları İslami bir geçmişin mirası olmayıp, Amerika'da geliştirilmiştir. Birleşik Krallık'ta ise durum tamamen farklıdır.

Bu ülkede İslam'ın ortaya çıkışı, bu dinin, Britanya İmparatorluğu tarafından sömürgeleştirilmiş ve Müslüman kökenli göçmenlerin çoğunluğunun geldiği Hint altkıtasındaki* toplumsal ifadesinin devamı

* Müslüman nüfusun ağırlıklı olarak yaşadığı Hindistan yarımadasının kuzey kısmı; Pakistan, Hindistan, Bangladeş. (ç.n.)

niteliğindedir. Ama Birleşik Krallık'taki yaşam koşulları, siyasi, iktisadi veya kültürel boyutlarıyla toplumsal sistem, o günlerde diğer Avrupa ülkelerinde görülmeyen biçimlerde, farklı bir İslami kimlik talebine uygun ortamı yarattı. Aynı şekilde, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ırk ayrımcılığının tarihi, ayrıca ülkenin sanayi sonrası dönemin değişimlerine, yoksul siyah gençlerin yapısal işsizliğine kendini uyarlaması ve Amerika'nın son dönemdeki evriminin diğer değişik veçheleri, siyah gettoların Farrakhan önderliğinde İslamlaşmasına uygun bir ortam yaratmıştı.

Farrakhan'ın "İslam Ümmeti" ile Bradford Camiler Meclisi arasında, İslam'la ilişki, dinin dogması ve hatta içeriği konusunda birçok noktada farklılık vardır; kuşkusuz, Bradford Camiler Meclisi'ne göre Farrakhan'ın müritleri pek Müslüman sayılmaz. Bununla birlikte, İslam'a somut olarak verilen anlam ne olursa olsun, her iki durumda da İslam'a başvuru, bütün olarak Amerikan veya Britanya toplumundan farklılaşmanın kültürünü hazırlamış olan cemaat kimliğinin sınırlarını belirlemeye hizmet etti. Ve her iki topluluk da, çoğunluk olarak, 1970'li yılların ortalarından itibaren sanayi sonrası toplumun iktisadi örgütlenmesinin yeniden yapılanmasından doğrudan etkilenen bireylerden oluşur. Bu insanlar, geçmişte kısmen vasıflı veya tamamen vasıfsız işçi istihdam eden işlerde çalışırlarken, içlerinden çoğu uzun süreli işsizlikle karşı karşıya kalır, çalışma pazarına girecek yaştaki çocuklarının gelecekleri ise genellikle karanlıktır. "Postmodern" toplumlarda geçici iş dışındaki işlere girebilmek için gerekli kültürel sermayeye sahip olanların sayısı, birkaç seçkin hariç, azdır ve ırkçı nitelikteki ayrımcılıklara maruz kaldıklarını düşünenlerin sayısı fazladır.

Bu iki ülkede, cemaatin İslami temelde yeniden yapılanması, – yaşanan veya düşünülen– güçlü bir dışlanma durumunun belirginleştirdiği toplumsal bir isteğe cevap oluşturabildi. Ama bununla sınırlı kalmadı. Amerika Birleşik Devletleri'nde, bu özel İslami kimlik sunumunu mümkün kılan, İslam Ümmeti'nin, 1930'lu yıllardaki Detroit gettosundan başlayan sabırlı inşasıdır. Bu inşa, "cemaat"in uyuşturucu satıcılarına karşı savunulmasını, AIDS hastalarıyla ilgilenmeyi ve "bilinçli" rap aracılığıyla kültürel bir yeniden tanımlanmayı ve Yahudiler'in Siyah ticaretinde temel olduğu varsayılan rolleri nedeniyle suçlanmasını içerir. Birleşik Krallık'ta, Müslüman çocuklara yönelik eğitimi İslamileştirmek, parlamento seçimlerinde adaylar üzerinde İslami

bir baskı grubu oluşturmak ve Müslümanlar'ın kişisel statülerini şeriata göre yeniden tanımlamak için talepler, Rushdie olayına yol açan cemaatçiliğin içinde bulunduğu koşulları tahlil etmeyi sağlar. Bu talepler, "ırk" kavramının hukuki bir nitelik taşıdığı, yurttaşlıkla milliyetin Fransa'daki gibi iç içe geçmek yerine farklı olduğu ve göçmenlerin "bütünleşme"si kavramının bile, Manş ötesi ve Atlantik ötesi'nde "bütünleşme" adı altında ortaya çıkandan ayrı bir tarihe ve yazgıya sahip olduğu Britanya toplumunda, Hint altkıtası Müslümanları'nın yerleşikleştirilmesinin özgül karakterini gün ışığına çıkarırlar.

1986'da Birleşik Krallık'ta ikamet eden Müslüman kökenli nüfusun 936 000 kişi olduğu tahmin edilmekteydi; bunun üçte birinden çoğu (357 000) Pakistan'dan, 84 000'i Hindistan'dan ve 64 000'i Bangladeş'ten[7], 99 000'i de Doğu Afrika'dan (çoğunluğu İdi Amin Dada'nın Ugandası'nda olduğu gibi milliyetçi baskılar nedeniyle kovulmuş Hintli-Pakistanlı) gelmiştir. Yani, Müslüman kökenli kişilerin üçte ikisi Hint soyundandır ve dünyanın bu bölgesindeki özel İslami din duygusuyla yetişmişlerdir. İslam'ın Birleşik Krallık'ta cemaat olarak ortaya çıkışının aldığı biçimleri kavramak için öncelikle bu göçmenlerin, İkinci Dünya Savaşı'nı, Hindistan'daki Britanya İmparatorluğu'nun (Racalık) sonunu ve –1947 yılında, Hindistan'la Pakistan arasında, din temeli üzerindeki kanlı bölünmeyle belirlenen– Hint altkıtasının bağımsızlık hareketlerini izleyen on yıllarda kendileriyle birlikte getirdikleri tarihin en kayda değer çizgilerini yakından tanımak gerekir.

7. Jorgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, 1992, s. 41. Araplar'ın sayısı yaklaşık 121 000'dir, bunlar arasında, Yemenliler'den başka, yoksullara özgü yerleşiklikten kaynaklanan sorunları olmayan, Ortadoğu uyruklu hali vakti yerinde çok sayıda insan da vardır. Bu halklara ilişkin bütün rakamlar gibi, bunlara da her taraftan itiraz gelir (İslami demeklerin broşürlerine göre 2 milyon Müslüman vardır), ama sayıları konusunda bir fikir verirler.

1

Hindistan İmparatorluğu'na Dönüş

HİNDİSTAN, benimsenen deyime göre, Britanya Sömürge İmparatorluğu'nun "tacının mücevheri"ydi. Ülkenin genişliği ve Asya'nın merkezindeki konumu nedeniyle, genel valinin ikametgâhı Kalküta, dünya çapındaki İngiliz yayılmacılığı bakımından Londra'nın eşiydi. Ama İngiltere için Hindistan mutlak bir başkalığın da temsilcisiydi. Sanayi çağı Britanya uygarlığı, boyun eğdirdiği Öteki karşısındaki tavrının paradigmasını, orada, İmparatorluğun kalbinde geliştirdi. Bu tavır, öncelikle, sömürgeciliğin insani bedellerini asgariye indirerek kârlarını azamileştirmeye çalışan kapitalist bir ekonominin pragmatizmine uyan bir tavırdır. Hindistan'ın coğrafi ve kültürel uzaklığı, bu pragmatizmi uç noktaya vardırdı: Metropolden bu kadar uzaktaki bu kıtaülkeyi yönetmek şans işiydi. 1881 yılında Hindistan İmparatorluğu'nda, İngiliz ve İskoçyalı birkaç bin yöneticiye karşılık, (%74'ü Hindu, %19,7'si Müslüman) 256 milyon kişi yaşıyordu. Yerel bölünmelerden destek alan ve her kast, inanç ve sosyo-kültürel sınıftan sırayla işbirlikçiler yaratan Racalık, Fransa'ya yakın ve az nüfuslu Kuzey Afrika'daki Fransız sömürge varlığının yoğunluğunu hatırlayanlar için, şaşırtıcı bir kaynak yaratma ekonomisiyle ayakta kalmayı başardı.

"Britanya yönetimine bağlı ve Kırmızı Urbalılar tarafından korunan görünüşte otokratik bir sistemin altında, Hintliler'in destek ve rızasından oluşan ikinci bir sistem vardı. Bu ikinci sistem, iktidarın talimatlarıyla kırsal kesimin itaati arasında aracılık yapıyordu. Bu durum,

ülke yönetimde Hintliler'e bir rol veriyordu."[1] Başlangıçta, bu dolaylı yönetim sistemi, sömürgecilik öncesi eski yapıların, bağımlılaştırılarak veya içerikleri boşaltılarak, mümkün olduğunca ayakta tutulmasından ibaretti.

Hindistan'da Britanya egemenliği *(paramountcy)* uygulanmadan önce iktidar Müslüman hanedanlara aitti. Baskınlar ve akınlar sayesinde 711 yılından beri Hindistan'da var olan İslam'ın askerleri 1211 yılında, –halk kitlesi Hindu kalırken– Müslüman siyasi gücün ilk hakiki ifadesi olan Delhi Sultanlığı'nı kurdular. 1526 yılında, Delhi'deki büyük Moğol hanedanı iktidara geldi ve son imparatorlarının Britanyalılar tarafından tahttan indirildiği 1857'ye kadar iktidarda kaldı. Bu hanedanlık özellikle Hindular'ı önemli yerlere getirmesiyle ünlü Ekber'in (1556-1605) ve Hindular'a karşı İslam'ı yeniden güçlü bir şekilde kabul ettiren Evrengzib'in (1658-1707) birbirine zıt hükümdarlıklarıyla tanınıyordu. 1707'den sonra, prensler, mihraceler, sultanlar ve Müslüman Hint prenslerinden oluşan çok sayıda vasalın güçlenmesiyle Moğol İmparatorluğu özünü kaybederken, yerini adım adım Britanya sömürgeciliğine bıraktı.

İslam: Meydan Okuyan Azınlık

İslam'ın Hint altkıtasına yerleşmesinin somut deneyimi, İslam'ı, fetihin, yani yeni toprakların "İslam'a açılışı"nın özel koşullarına ilişkin en eski öğretisel buyruklarından biriyle hemen uyuşmak zorunda bıraktı. İslam'da geleneksel yargı, fethedilen ülkedeki insanları iki statüye ayırır. Bir yanda, *ehl-i kitâb* –veya "Kitap İnsanları": Bunlar, "sonuncu" kitap Kuran'ın kendisi indirilmeden önce geldiğini kabul ettiği Kutsal Kitap ile Dört İncil gibi Tanrı'nın gönderdiği bir kitabın buyruklarına itaat eden, tektanrıya inananlardır. Bunlar dinlerini koruyabilir, ama kendi inançlarını yaymaya hakları yoktur. Diğer yanda, çoktanrılılar vardır: Bunlar, acilen İslam dinine geçmedikleri takdirde ölüm cezasına çarptırılırlar. Bu hukuksal ayrım, olduğu gibi Müslü-

1. Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism. Competition and Collaboration in the later XIXth Century*, Cambridge, 1968, s. 12. "Kırmızı Urbalılar" *(redcoats)* Britanya askerleridir.

man inanç beyanından alınmıştır ("Allah'tan başka Tanrı yoktur ve Muhammed O'nun Resulü'dür"); Müslümanlar buna tümüyle uyarlar, tektanrılılar sadece ilk önermeye bağlıdır, çoktanrılılar ise bunun tamamen dışında kalır.

İslam'ın egemenliği altındaki Hindular, kesin hukuksal mantık içinde, din değiştirmeli veya öldürülmeliydi. Ancak, öğretisel İslami bilinç açısından Hinduizm, nefret edilen çoktanrılılığın hiç kuşkusuz en uç temsilcisi olmasına rağmen, fethedenin cılız ordusu ile fethedilenlerin insan kitlesi arasındaki sayısal oransızlık bu dogmanın gerçekten uygulanmasını imkânsız kıldı. Katliam veya zorunlu din değiştirmelerin sistematikleştirilmesi fethedenlerin iktidarını hızla çökertirdi. Zorunluluk kişiye her şeyi yaptırır, nitekim Hindular çoktanrılı oldukları halde, kabaca "Kitap İnsanları"yla bir tutuldu[2]; İslam ise nüfusun bazı kesimlerinde yayılıyordu. Bununla birlikte, İslam, en yüksek siyasi iktidarı elinde tutsa da, sayısal olarak fazlasıyla azınlıkta kalacaktı – tarihte tek örnek. Bu Müslümanlar'ın dev Hindistan altkıtasındaki dağılımları, kullandıkları farklı diller ve Hinduizmin kast sistemini az çok değiştirerek kopya eden iç ayrımları, bağlaşık bir "Hindu" bütünü karşısında bağlaşık bir "Müslüman" bütünü yaratmaya tarih boyunca izin vermemişti. Bu anlamda, diye belirtir tarihçi Peter Hardy, geçmişte Hindistan'da egemen olan homojen "İslam Ümmeti" nostaljisi, modern Müslüman seçkinler tarafından geçmişin ideolojik anlamda yeniden uydurulmasından başka bir şey değildir.[3]

Britanya egemenliğinin İslam'ın siyasi iktidarını adım adım budadığı yılların ardından, 1857 yılında, Hindistan'daki İslami bilinç için büyük bir sarsıntı, en köklü dinsel düşünce kategorilerine büyük bir meydan okuma ve meçhule düşüş anlamına gelen bir olay meydana geldi: Delhi'deki Müslüman imparator tahttan alındı. Dram, Sipahi isyanından –bir yerli asker birliği, kılıfını dişleriyle yırtmaları gereken fişeklerinin helal olmayan hayvan yağına bulandığını keşfettiğinde–

2. Yohanan Friedmann, "Islamic Thought in the Indian Context," Marc Gaborieau (der.), *Islam et Société en Asie du Sud* içinde, Paris, 1986, s. 80.

3. Peter Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge, 1972, ss. 1-2. Benzer biçimde, çağdaş Hindu hareketleri dinsel farklılığı Hint tarihinin özü yapmak ve günümüzde militan "yeniden Hindulaştırma"yı va'zetmek için, bu farklılığı çağa uymayan bir tarzda öne çıkarmaktadırlar. Bu sorun üzerine bkz. Christophe Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous*, Paris, 1993.

doğan ayaklanmanın ardından meydana geldi. Ayaklanma Britanyalılar'a karşı bir isyana dönüştü: Bu olayın, Londra'nın ezici vesayetini zayıflatmak için bir fırsat olduğunu gören son Moğol imparatoru Bahadır Şah isyanın başına geçti. Ayaklanma bastırıldığında hükümdar tahttan indirilerek cezalandırıldı – ve Hintli Müslümanlar, Avrupalı bir sömürgeci iktidara boyun eğen bütün dindaşlarının ikilemiyle karşı karşıya kaldılar: Müslüman olmayan bir iktidar altında nasıl Müslüman kalınır? Ama, çoğunluğu Müslüman olan toplumun durgunluğunun İslami kültürü "kâfir" iktidara karşı koruduğu Ortadoğu'daki ve Kuzey Afrika'daki sömürge halkların tersine, Hindistan'daki "Hz. Muhammed yanlıları", siyasi iktidarı kaybederek, geçmişteki imtiyazları Hindu çoğunluk tarafından tartışma konusu yapılacak bir *azınlık* durumuna *da* düşüyorlardı.

Bu bunalımın genişlemesi ve istisnai özelliği ikili karakterinden kaynaklanır. Bir yüzyıl sonra Batı'da İslam'ın durumunun ve yine Müslüman olmayan bir ortamda cevap vermesi gerekecek meydan okumaların habercisi olan, örnek oluşturan boyutu da bu ikili karakterinden gelir.

Öncelikle, müminler kendi geleneklerinin, kurallarının, dünya görüşlerinin artık toplumsal sistemi düzene koymayacağı –hükümdarı İslam'a yabancı olan ve şeriatı uygulamayı hiç düşünmeyen– bir devlette nasıl Müslüman kalabilirler? Sonra, ortak toplumsal mekânda yurttaşlarının çoğunluğu kendi kurallarını artık engelle karşılaşmadan, İslam'a karşı çıkmak da dahil, yayarken müminler nasıl davranmalı? Namaz vaktinde camilerin önünde Hindular müezzinin çağrısını bastıran şenlik müzikleriyle ortalığı inletirken ne yapmalı? Veya "inekleri kurban ettikleri" için suçladıkları Müslüman kasapların peşine düşen Hindular cezasız kaldığında ne yapmalı? Bu görülmemiş zorluklara 1857' den sonra Hindistan'daki İslam'ın bağrında bulunan orijinal cevaplar, modern çağı ve okyanusları aşarak, Birleşik Krallık'a göç bağlamında yeniden ortaya çıkacaktır. Çoğunluktaki Hinduizm'e ve Müslüman olmayan iktidara karşı cemaat kimliğini yeniden yapılandırmak ve savunmak için Hindistan ortamında denenen çözümler, 1950'li yıllardan itibaren, İngiliz toplumuna karşı yeniden ortaya çıkacaktır.

Moğol hükümdarın tahttan indirilmesi ile Hindistan'ın bağımsızlığı ve Hint Birliği ile Pakistan arasındaki kanlı ayrım arasındaki doksan yıl boyunca, Hint altkıtasındaki İslami düşüncenin esas çabası 1857

olaylarıyla belirginleşen ikili bunalımı çözmeye yönelikti.

Bu tarihten sonra Hint İslamı'nın kendini ortaya koyduğu iki büyük yol ayırt edilebilir: Bir yanda, İslam'ın tekilliğinin, Müslüman olmayan her şeyden kökten farkının dinsel olarak körüklenmesi; diğer yandan, Müslümanlar ve Hindular için ayrı seçmenler topluluğu oluşturulmasından geçip Pakistan'ın ayrılmasına varan, *cemaatçiliğin* siyasi hazırlanışı. Bu iki düşünce ve eylem düzeyi, her zaman olmasa da kimi zaman iç içe girmiştir; birincisi, yeni siyasi bağlamda inancı belirleyecek ve yaygınlaştıracak kuralları ve öğretiyi hazırlamanın kendisi için önem taşıması anlamında, *İslami* kimliği tanımlıyordu. İkincisi, inançlarının yoğunluğu veya sınırları ne olursa olsun, *Müslüman* kökenli insanların bütününü kapsayan bir sosyolojik tanıma başvuruyor ve bunu onlar adına –son olarak Müslümanlar'ın devleti Pakistan'ın kuruluşuyla cisimleşen– özel bir alan talep etmek için yapıyordu.

İç Hicret

İslam'ın tekilliğini körüklemek, Gelenek'in pek düşünmediği bir duruma karşı çıkmanın yeni biçimiydi: İslam dininden olmayan bir hükümdar *Müslüman bir azınlığın* bulunduğu bir memleketi yönetirse ne yapmalı?[4] Bu ülke "İslami bir alan" *(dârül İslam)* olarak mı kalır, yoksa "savaş alanı" *(dârül harb)*, dünyanın İslam egemenliğinde olmayan bölgesi mi olur? Bu sonuncu durumda, iyi Müslümanlar burayı terk etmeli, kâfir Mekke'yi terk eden Peygamber gibi "hicret" yapmalı, sonra toprakları tekrar fethetmek için kutsal bir savaş *(cihad)* [5] açmalıdır. Bu öğretisel buyrukları somut olarak uygulamaya gücü yetmeyen Hindistan'daki bellibaşlı Müslüman hareketler imanlarının ve özgül inançlarının merkezine doğru, kimlikle ilgili bir geri çekilme, bir tür iç hicret düzenlediler.

4. Müslüman nüfusun oturduğu ve Müslüman olmayan egemenlerin fethettiği toprakların statüsü sorunu, Ortaçağ'da, Haçlı Seferleri'yle birlikte gündeme geldi. Aynı sorun özellikle Ortadoğu'da, Moğollar'ın akınlarıyla birlikte yaşandı. İbn Teymiye (1263-1328) bu sorun üzerinde hukuki açıdan düşünmüştür; bkz. "L'Egypte d'aujourd'hui, mouvement islamiste et tradition savante" adlı makalemiz, *Annales ESC*, no 4, 1984.

5. İslam'da cihad öğretisi üzerine bkz. Alfred Morabia, *Le Gihad dans l'islam médiéval. Le "combat sacré" des origines au XIIe siècle*, Paris, 1993.

Bu bakış açısıyla, Hint altkıtasındaki İslami alan, günümüz İngilteresi'nde değişmemiş olarak karşımıza çıkan iki büyük kutup etrafında yeniden yapılandı. Katı bir Sünni ortodoksluğun yayıcısı olan "Deobendi" hareketi ve Peygamber'e sıkı sıkıya bağlılığıyla bilinen "Berelvi" Sufiliği.[6] Sonradan, 20. yüzyılın ilk on yıllarında, başka iki büyük hareket Deobendiler'in ortodoks tutuculuğundan yararlanır, ama eylemlerini de farklı biçimde yönlendirir: İslam'ın tebliğini gündelik yaşama yerleştiren Tebliğ hareketi ve İslam devleti kurmak için mücadele eden Cemaat-i İslami hareketi. Bu ikisi, günümüzde tüm dünyaya yayılmıştır ve uluslararası yeniden İslamileştirme şebekesinin en etkin hareketleridir.

1867'de, Delhi'nin kuzeydoğusundan 150 kilometre uzaktaki bir şehir olan Deobend'de kurulan Deobend medresesi *(dâr-ül-ulûm)* [7], devletin bütün yaptırımlarının dışında, öğrencilerinin İslami kimliklerini daha güçlü ortaya koyabilmeleri için onlara entelektüel kaynaklar sağlamayı amaçlıyordu. Geleneksel tüccar ve zanaatkâr çevrelerden gelen genç insanlara verilen Urduca eğitim, gündelik yaşamın sorunlarına tek çözümü İslam'ın kutsal metinlerindeki buyrukların katı biçimde uygulanmasında gören İngilizleştirilmemiş seçkin bir tabaka yarattı. Bu amaçla, Deobend uleması, yüz binlerce fetva, Kuran ve Sünnet'e dayanan hukuksal ilam kaleme alarak dini yasanın düzene konmasında önemli bir rol oynadı. Bu fetvalar, kuralları çiğnemeden nasıl davranacağını bilmeyen –ama çoğunluğun toplumsal kuralına veya "kâfir" olduğu kabul edilen devlet yasalarına da uyamayan– bir müminin her durumda şeriata göre nasıl davranması gerektiğini gösterir. 1967'de yüzüncü yılına giren Deobend medresesi tüm dünyada öğretisini yayan 8 934 okula sahipti.[8] Tarihçi Francis Robinson'ın sözlerine göre, Deobendiler, "Hindular'la kendileri arasında içtihada ilişkin herhangi bir ırk ayrımcılığı biçiminin ortaya çıkmasını"[9] bekleyerek, Hindistan'ın Müslüman olmayan devletine gayet iyi uyum sağladılar.

6. Sufilik (Arapça *suf* sözcüğünden; mistiklerin giydiği "yün"), Tanrı'yla ilişkinin dolaysızlığına ve gözle görülmeyen hakikatler alanına öncelik tanır. Müritleri tarafından şefaat gücü ve belli bir aşırı bilinçlilik atfedilen şeyhlerin (veya "rehberlerin", Urduca'da onlara *pir* denir) yönettiği çok sayıda tarikatta yandaşlar örgütlenir.

7. Bkz. Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India, Deoband (1860-1900)*, Princeton, 1982.

8. Francis Robinson, *Varieties of South Asian Islam*, Warwick, 1988, s. 4.

9. *A.g.e.*, ss. 5-6.

Devlet karşısındaki bu özerklik sayesinde, Avrupa'ya göç sorunu gündeme geldiğinde, kapalı bir cemaat kimliğinin kurallarını kesin olarak ilan etmeye hazırlıklıydılar.

Berelviler'in Sufiliği ise, etraflarındaki ortamla en az diğeri kadar derin kültürel ve zihinsel bir ayrılık yarattı, ama cemaatin sınırlarını çizmek için başka ölçütler kullandılar. Bu mistik "yol" *(tarik)* 19. yüzyılın sonuna doğru, Ahmed Rıza Han'ın (1856-1921) etkisi altında ortaya çıktı. Ahmed Rıza Han'ın eseri ve öğretisi, gözle görülmez gerçekler alanına nüfuz etmeye ve müminlere yardım etmeye muktedir görülen İslam Peygamberi'nin insanüstü doğasının ateşli bir savunusudur. Tüm İslam tarihi boyunca kitabi ortodoksluğa düşkün ulemanın karşı çıktığı ve Deobendiler'in de cesaretlerini yitirmeden savaştıkları, Sufiliğe özgü olan Peygamber'in bu yarı tanrısallaştırılması, *bereket* sahibi bütün aziz ve dervişlere tapmaktan geçer. Bu popüler dindarlık, kimi kurallarını ödünç aldığı Hinduizm'den uzak değildir. Bununla birlikte, tamamen farklı bir İslami kimlik oluşturur: Azizlerin ve Peygamber'in şefaati, müminlerin, bu durumda da devletin tavrıyla veya çoğunluğun toplumsal kurallarıyla ilgilenmeden geleneksel İslam'a uygun bir yaşam sürmesini sağlar. Peygamber'in kişiliğine her saygısızlık grup kimliğine karşı büyük bir saldırı olarak algılanır ve şiddetli tepkilere yol açar. *Şeytan Ayetleri*, Berelviler tarafından Peygamber'in kişiliğine özellikle hakaret edici bir saldırı olarak kavrandığı için, onlarda köklü ve ateşli bir düşmanlığı başlatacaktı.

Hint altkıtasındaki İslam'ın diğer iki temel hareketi 20. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Cemaat-ül Tebliğ (ya da Tebliğ, "İslamı Yayma Birliği"), bir İslam devletinin yokluğunu göz önüne alarak, cemaatin kendi içine kapanma isteğini aşırıya vardırır. Aynı saptamadan yola çıkan Cemaat-i İslami ise, tersine, mümkün olur olmaz bu ideal İslami devleti inşa etmek için mücadele eder.

Tebliğ, 1927 yılında, okumuş bir Müslüman olan Mevlana Muhammed İlyas'ın himayesi altında kuruldu. Ulemanın bilgiçlik taslamasından kurtulmuş ve Sufiliğin sapmalarından temizlenmiş basit ve katı itaate dayalı bir İslam'ı her çevrede, özellikle en cahiller arasında, yaymak istiyordu. İlk çalışma alanı, üstünkörü İslamileştirilmiş bir halkın yaşadığı Delhi yakınındaki Mevat bölgesi oldu; İlyas, Peygamber'in İslami gelenekte (Sünnet) derlenmiş söz ve eylemlerine göre davranışını titizlikle düzenleyerek, Peygamber'i harfi harfine taklit

ederek, insanları kendi örneğini izlemeye teşvik etti. Bu şekilde davranmasının amacı, öncelikle, Hindu çevrenin alışkanlık ve geleneklerinden kopmak ve Mevat halkında simgelenen İslam'ın soysuzlaştırılmasına karşı savaşmaktı. İlyas, basit insanların yanında, bölgede bulunmak gibi Sufiliğe özgü eylem biçimlerini korumuştu – ama azizlere tapınma gibi "kuşkulu" unsurları reddetmişti.

Tebliğ, inancını yaymak için gösterdiği çabayla, hemen hemen bütün dünyaya yayılan en önemli yeniden İslamileştirme hareketi haline geldi.[10] Çevreleyen toplumdan kökten kopmayı ve şiddetli bir dindarlıkla tanımlanan cemaatçi temel üstünde yeniden toplumsallaşmayı aşırıya vardırarak, yandaşlarını her türlü kâfir çevreden ve dolayısıyla göç edilen Batı toplumlarının potansiyel çekiciliğinden kültürel olarak soyutlayan İslami cemaatçiliğin en "su geçirmez" biçimlerinin ilk örneği oldu.

Cemaat-i İslami[11] ise Hint altkıtasından çıkan yeniden İslamileştirme hareketleri arasında hedefleri açıkça siyasi olan tek harekettir: Yandaşlarına göre, Müslümanlar'ın oturduğu toprakların tamamında veya bir kısmında İslami bir devletin yeniden inşası öncelik taşır. İngilizce'yi ve Arapça'yı kendi kendine öğrenmiş, Urduca yazan bir gazeteci olan E. A. Mevdudi tarafından 1941 yılında kurulan bu örgüt siyasi İslam'ın uluslararası etki alanını oluşturan hareketlerden biridir; 1928 yılında Hasan el Benna tarafından Mısır'da kurulan Müslüman Kardeşler Örgütü'ne benzer. "Özgün olarak İslami" bir devletin ortadan kalkmış olması olgusuna uyum sağlayarak İslam'ı yaymanın özel biçimlerini tasarlamış olan Hindistan'daki diğer İslami hareketlerin tersine, Mevdudi ve müritlerinin ilk hedefi şeriatı uygulayacak bu devleti yeniden inşa etmektir.

Onlara göre, egemenlik *(hakimiyet)* halkın elinde değildir, sadece Allah'ındır. Bir iktidar, ancak İslam'ın kutsal metinlerinde Tanrı'nın indirdiği gibi *(bima enzele Allah)* yönetiyorsa meşrudur. Mevdudi bu tavırla önceki dinsel hareketlerin özlemlerinin çok ötesine geçer. Ona göre, sadece şeriatı uygulama hedefiyle Müslüman nüfusu bir ülke

10. Hareketin Fransa'daki incelemesi ve Hint kökenlerinin hatırlanması için bkz. *Les Banlieues de l'Islam, a.g.e.*, bölüm 4, ve bibliyografya.

11. Fransızca'da bkz. Marc Gaborieau, "Le néo-fondamentalisme au Pakistan, Maududi et la Jama'at-i-islami", O. Carré ve P. Dumont (derl.), *Radicalismes islamiques* içinde, cilt II, Paris, 1986, ss. 33-76.

toprağında bir araya getiren *İslami* devletten başka meşru devlet yoktur. Avrupa'ya Müslüman göçü çerçevesinde, bu istek cemaat meselelerinin çatışkılı politikleşmesiyle kendini gösterecektir – bu durum, Rushdie olayının patlak vermesinde Mevdudi'nin müritlerinin rolünü açıklar.

Cemaatçiliğin Keşfi

Bu dinsel fokurdama sonucu Hindistan'daki İslam, 1857'de Moğol iktidarının ortadan kaldırılmasının ve bu durumun azınlıktaki Müslümanlar'ın kimlikleri üzerindeki etkilerinin yol açtığı büyük sarsıntıya tepki olarak yeniden örgütlendi. Ama, aynı anda, bir başka süreç ortaya çıkıyordu: İnançların üzerine kapanıp kalmanın tersine, bu süreç kendini kesinlikle modernist olarak görüyordu. Müslümanlar'ı, Müslüman olmayanların cemaatinden ayrı, kendine özgü bir cemaatte bir araya getirerek İmparatorluğun siyasi yaşamına doğrudan doğruya katmayı diliyordu. "Bileşimindeki dinsel öğe," diye belirtir Louis Dumont, "dinin gölgesinden başka bir şey değildir; yaşamın özü ve her alandaki rehberi olarak ele alınan din değil, sadece bir grup insanın farklılık işareti olarak ele alınan ve diğer dinlere oranla en azından potansiyel olarak politik olan bir dindir."[12]

Bu süreci başlatanlar, –bir inanca aidiyetin "sosyolojik" kavramından yola çıkarak– Britanyalılar'ın gözünde, dindaşlarının cemaatinin sözcüleri olarak görünmek istiyorlardı. Önce, İngilizce konuşan seçkinlerin yetiştiği "modernist" bir eğitim sistemi kurdular. Bu seçkinler, 20. yüzyılın başında İmparatorluk "yerlilere" (vergi ödeme koşuluyla) oy hakkı verir vermez, seçimde Müslümanlar'ın ayrı temsil edilmesini talep ettiler. Bu durum daha sonra, Hindistan'la Pakistan'ın inanç aidiyeti temelinde 1947'de bölünmesiyle sonuçlanacaktır.

İngilizce'de *communalism* denen[13] ve bizim cemaatçilik diye kar-

12. Louis Dumont, "Nationalisme et 'communalisme' ", *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications* içinde, Paris, 1979 (yeni baskı), s. 378.

13. Başlangıçta Fransızca'daki "communal"le aynı anlama gelen, sonradan 1871 Paris Komünü ile ilişkili olanı belirten, İngilizce'deki *communal* terimi 1920'li yıllarda (özellikle Müslüman veya Hindu) bir cemaate ait olmayı belirtmek için, sömürge Hindistanı koşullarında ortaya çıktı. Bu dönemden itibaren, temel yananlamı, inançlararası çatışma ve bu çatışmadan kaynaklanan şiddet kullanımıdır. Cemaatçiliği, bağımsızlığa

şıladığımız bu süreci tahlil etmek, gerek Hintliler, gerekse Britanyalı sömürgeciler açısından bu sürecin iç güçlerinin neler ve aktörlerinin kimler olduğunu gözlemlemeyi gerektirir. Aynı zamanda, bu sürecin, sömürge olmaktan çıkıp bağımsızlaşmaya ve 20. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'ya doğru göçlere direnen bir tekil politik Müslüman kimlik duygusu yaratmaya katkıda bulunmak için hangi noktaya kadar ve hangi biçimler altında sürdüğünü sorgulamayı gerektirir.

Bu kimliksel modernleşme hareketinin öncüsü Sir Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Moğol sarayının iyi bir ailesinden geliyordu. Müslüman egemenin 1857-1858'de tahttan indirilmesinin ardından ve bir "iç Hicret"le buna tepki gösteren hareketlere karşılık, İslam'ın ilkeleri ile Batı modernliğinin birbiriyle bağdaşmaz olmadığını göstermek istedi. Bütün varlıkların yaratıcısı Allah, doğanın, bilimin ve tekniğin yasalarını da meydana getirmişti: Müslümanlar, inançlarını koruyarak kendilerini gerçekleştirmek istiyorlarsa bunların incelenmesinde çok başarılı olmak zorundaydılar. Tersine, dogmanın herhangi bir yönüne yapışıp kalmak, dünyayı ve kendini Ortaçağ'a özgü biçimde kavramayı geride bırakmayı reddetmek sadece İslam yandaşlarının daha da marjinalleşmesine, dünya pazarındaki etkilerinin azalmasına, kaderlerinin ellerinden alınmasına varabilirdi.

Sir Seyyid Ahmed Han'a göre, modernliğin entelektüel araçlarına hâkim olmak, *indirect rule*'a –Hintli görevlilerce denetlenen ülke yönetiminin bu geniş alanına– Britanya Racası'nda yaşayan Müslümanlar'ın doğrudan katılmasını sağlayacaktı, böylece modernleşmiş Hindu seçkinlerinin bu alanda çok baskın bir konum elde etmeleri engellenecekti. Tarihçi Peter Hardy'ye göre: "Dindaşlarını, kişisel olarak boyun eğmektense ortak bir çabayı göğüslemeye davet etti. Ortak iradeyle kurulmuş bir gövde olan cemaatlerinin huzuru için birlikte mücadele etmeliydiler."[14] Bu amaçla, Sir Seyyid, sömürgeci gücün desteğiyle, 1875 yılında Aligarh şehrinde "Muhammedci İngiliz-Doğu Koleji"ni kurdu; buradan, Urdu ve İngiliz kültürlerini iyi bilerek diploma alan-

götürmek istedikleri "millet"in sapkınca parçalanması olarak gören Hintli milliyetçilerin ağzında küçümseyici bir terim olarak kullanılır. Bu terimi, modern ulusal bilincin ortaya çıkışından önce görülen ve ulusal bilinçten aşağı nitelikte, yerlilere özgü dayanılmaz bir istek olarak yorumlayan çeşitli sömürgeci analistler için de küçümseyici bir ifadedir. Bkz. Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, 1990, ss. 7-9.

14. P. Hardy, *a.g.e.*, s. 101.

lar, işgalcilerle yerli halk arasında aracılık edebilmeli ve Moğol döneminde başarılı olmuş Müslüman soylu sınıfın yerini alacak Müslüman bir soylu devlet sınıfını Bi anya egemenliği altında oluşturmalıydılar.

Hindistan'dan başka yerlerde ortaya çıkan ve benzer bir amaca tabi olan başka girişimler ve Aligarh koleji dolayısıyla, geleneksel eşrafın hegemonyasını sarsan, sekülerleşmiş Müslümanlar'dan oluşan bir entelektüel seçkinler sınıfı doğdu. Bu hegemonya sarsıcı rolü tamamen üstlenebilmek için, Müslüman kültürlü Hintliler'in ayrı bir siyasi statüye sahip olmaları konusunda sömürgeci gücün ikna edilmesi gerekiyordu. Ve bunun karşılığında, en uygun koşullarda egemenliklerini sürdürmek isteyen Britanyalılar'ın da bu durumdan çıkarları olduğunu görmeleri gerekiyordu.

Ortaya çıkan bu seçkinlerle sömürgeci güç arasındaki çıkar ortaklıkları, modern dünya tarihinin ilk cemaatçilik olayını yarattı – daha sonra, başka koşullarda, önemli gelişmelere yol açacak bir olaydı bu. Bu cemaatçilik, dinsel inanç kimliğiyle tanımlanan daha geniş bir aidiyet duygusu yaratmak amacıyla, –geniş aileyi, köyü içeren ve *jati* veya *biraderi* denen– ilksel dayanışma gruplarına bağlılıkları aşmayı bildi.[15] Bu durum, –heterojen halkları "Müslümanlıkları"na ilişkin sosyolojik bir tanım temelinde birleştirip– kendilerini tek bir iradeye indirgenmiş bir "cemaat"in özel temsilcileri diye sunarak iktidarı elde etmek isteyen siyasi yöneticiler tarafından gerçekleştirildi.

Bu proje, Müsümanlar ve Hindular için ayrı seçim toplulukları oluşturan yasayla (*Indian Councils Act*) 1909 yılında İmparatorluk'ta yürürlüğe girdi. Büyük bir siyasi dengesizlik karşısındaki sömürgeci güç, Kongre Partisi'nin milliyetçilerine karşı gerekli bir denge unsuru olarak gördüğü cemaatçi Müslüman seçkinlere güvenceler vermek istiyordu.[16] Bu perspektif içinde, özellikle Müslümanlar'ı temsil etmeyi arzulayan Müslüman Birliği (Muslim League) kuruldu.[17]

15. Gyanendra Pandey, *a.g.e.*, ss. 198-199.

16. 1885'ten itibaren biçimlenen Kongre Partisi, seküler bir milliyetçilik perspektifi içinde, tüm Hindistan'ın bağımsızlığı için mücadele ediyordu. Bu durum, kendi kaderini tayin veya demokrasinin modern söz dağarını pek alımlamayan halk tabakalarını sömürgeciliğe karşı seferber etmek için Hindu kültürünün kaynaklarını kullanmasını engellemiyordu. Kongre Partisi'nin bu tavrı, çok sayıda Müslüman'da kültürel bir huzursuzluk duygusu yaratıyordu.

17. Bkz. Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims. The Politics of the United Provinces Muslims, 1860-1923*, Cambrige, 1974, çeşitli sayfalarda.

Britanyalılar'ın geri çekilmesi ve 1947'de Hindistan-Pakistan bölünmesiyle sona eren yarım yüzyıl boyunca, cemaatçilik, seçim sürelerinin, Müslüman ve Hindu politikacıların –özellikle dinsel bayramlar vesilesiyle– cemaatleri birbirlerine karşı yönelterek popülerliklerini artırma isteğinin hızıyla büyüyen bir ağırlığa sahip oldu. 1920'li yıllardan itibaren, önemli sayıda ölümle sonuçlanan "cemaatçi" ayaklanmaların artması Hindular'la Müslümanlar arasındaki uçurumu derinleştirdi ve yaşamlarında şu ya da bu dine sosyolojik olarak aidiyetlerinin sorumluluğunu yüklenmek zorunda kalmaktan korkan herkesin dini inanç kimliği duygusunu güçlendirdi.

Britanyalılar –olayın kökeninde doğrudan yer almasalar da– cemaatçiliğin gelişiminde önemli bir rol oynadılar: "İmparatorluk Müslümanlar'a ayrı bir grup olarak davranarak onları diğer Hintliler'den ayırdı. Onlara kendi seçim bölgelerini vererek bu ayrımı kurumsallaştırdı. Siyasi cemaatçiliğin gelişimindeki kilit unsurlardan biri bu oldu. Müslüman politikacılar, Müslüman olmayanlara seslenmek zorunda değillerdi artık. Bu, özgün bir Hint milliyetçiliğinin doğmasını çok güçleştirdi," diye belirtir tarihçi David Page.[18]

Birleşik Krallık'a yerleşmiş altkıtadan Müslüman göçmenlerin 1970'li yıllarda seçime katılımının, Racalık'ta uygulanmış olan cemaatçi yapıdan büyük ölçüde miras alınan bir yapıya tabi olacağını göreceğiz. Başlangıçta, "birleşik" etnik oyları kendi yararlarına seferber etmeyi arzulayan Britanya'nın siyasi partileri tarafından desteklenen bu yapı, Britanya Müslümanları'na itibari bir "ayrı seçim hakkı" talep eden kendi ilan ettikleri "Müslüman Parlamentosu"nun tartışma yaratan kuruluşuyla, 1992 yılında son sınırına dayanacaktır.

Hint altkıtasında, Müslüman Birliği'nin kışkırtmasıyla, 1947 yılında Pakistan'ın ayrılması bu sürecin vardığı son nokta oldu. Bu ayrılık Hintli Müslümanlar'ın sosyolojik cemaatini, Hindistan Birliği'nin inanca dayalı olmayan devletinde erimeyen, kendi devletine sahip bir Pakistan milletine dönüştürdü.

Başlangıçta Pakistan, İslam'a referansları özellikle belgeler düzeyinde kalan, İngiliz sempatizanı seçkinler tarafından yönetiliyordu. Ama ardından, toplumun tamamen İslamileştirilmesi talepleri yaygın-

18. David Page, *Prelude to Partition. The Indian Muslims and the Imperial System of Control (1920-1932)*, Delhi, 1982, s. 260.

lık kazanırken bu seçkinler iktidarlarının ve etkilerinin azaldığını gördüler: Bir yanda Mevdudi ve müritleri, diğer yanda Pakistan'a yerleşmeyi seçmiş ulema, bu yönde çok güçlü baskılar uyguladılar. Mevdudi, çok "seküler" olduğunu düşündüğü bu devletin kuruluşuna karşı ciddi çekinceler belirttikten sonra, bu devleti halkın egemenliği yerine Allah'ın egemenliğinin ilan edileceği İslami bir devlete dönüştürmek için mücadele etti.[19] Cemaat-i İslami'nin kurucusuna yakın General Ziya Ül Hak 1978 yılında iktidara geldiğinde Mevdudi'nin talepleri kısmen yerine getirildi. 1947'den itibaren, bağımsız Pakistan'ın otuz yıllık yaşamında, Müslüman dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi, seküler milliyetçiliğin etkisini adım adım kaybettiği görüldü. Bu sırada toplumun ve devletin yeniden İslamileştirilmesi için talepler daha da önem kazanıyordu. Siyasi cemaatçilik, Mevdudi'nin görüşlerinden kaynaklanan yeniden İslamileştirme hareketiyle birleşti.

* * *

Britanya İmparatorluğu egemenliğindeki Hint altkıtasında İslam, böylece iki büyük temel çizgide yeniden örgütlenmiş oldu: Bir yanda "iç Hicret", diğer yanda siyasi cemaatçilik. Müslüman egemenin yok olmasına ve "kâfir" bir iktidarın kurulmasına tepki olarak doğan incelediğimiz hareketler, azınlıktaki bir İslam'ın yepyeni koşullarına uyum sağladılar – iktidar da kendi denetimini sağlamlaştırmak için bu hareketleri kullanmayı biliyordu. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Hint altkıtası göçmenlerinin ve Britanya kurumlarının, Albion'un* sisleri arasında yeniden karşılaşacakları karma miras budur.

* Albion: Büyük Britanya'nın Keltçe adı. (ç.n.)

19. Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley/Los Angeles, 1961, ss. 102-104 ve 142-145.

2

Nasıl *British* Olunur?

DÜNYA ÇAPINDAKİ bir imparatorluğun bir ucundan diğerine, Britanya kimliği Taç'a bağlılıkla tanımlanıyordu. Sömürgeciliğe son verilmesi ve bağımsızlıklarla birlikte, bu kimlik Büyük Britanya'nın coğrafi boyutlarına çekildi. Ama bu süreç sarsıntılı oldu: İmparatorluğun yok olmasının ardından on yıllar geçmesine rağmen, Britanya yurttaşlığı Commonwealth yurttaşlarını kapsayan bir imparatorluk kavramı olarak kaldı ve bu yurttaşların kendi uyruklularından ayrı düşünüldü. 1950'li yıllarda, Hint Birliği ve Pakistan uyrukları Birmingham'a veya Bradford'a yerleştiklerinde, birkaç hukuksal formaliteden sonra İngilizler'le aynı hukuksal statüye sahip oluyorlardı. İngilizce'yi hiç bilmeseler de ve siyasi tavırları esas olarak Hint altkıtasında kurulmuş uyrukluk ilişkileriyle belirlense de yurttaş olarak oy hakları vardı. Dünyada benzeri olmayan bu hukuksal durum, yurttaşlığı ulusal kimliğin ölçütü olmaktan çıkarıyordu. Ama göçler, yabancı düşmanlığı ve ırkçılık, sonra iş pazarındaki gerilimler ve işsizlik, Britanya yurttaşlığının yeniden tanımlanmasını siyasi bir mesele haline getirdi. Yurttaşlıkla özdeş bir ulusal kimlik yasa yoluyla oluşturulamadığından, Britanya sistemi "ırk" ve "etnik grup" kavramlarına başvurdu ve bu kavramlara yasal bir anlam verdi.

Bu kavramlar, "çokkültürlü" bir toplum anlayışı içinde yer alırlar. "Çokkültürlü" toplum, "azmlıklar"ın ve "cemaatler"in yan yana varlığı olarak kavranır; bu "azınlık" ve "cemaat"ler de, üyelerinin siyasi kimliğinin temsilcisi ve devletle ilişkilerinde topluma katılımlarını sağlayan imtiyazlı aracılardır. Bu anlayış, –ırksal, etnik veya dini inanç te-

melindeki– her türlü cemaatçilik biçiminin yayılmasını kolaylaştırdı. Hint altkıtası kökenli Müslüman göçmenler örneğinde, bu anlayış, "iç Hicret"in ve Raca'dan devralınan "siyasi cemaatçilik"in kültürel mirasıyla bir araya geldiğinden daha da ağır bastı. Müslüman kökenli işçi kitleleri, cemaatçi reflekste, kendilerini kabul eden ve yurttaşı oldukları ülke karşısında etkili bir koruma, sonra yükselme aracı buldular – kişisel olarak toplumla bütünleşmeleri ise gündeme gelmiyordu.

İslami kimliğin göç edilen ortamda ortaya çıkışı gerçekten de göçmenlerin ülkeye yerleşmesinin ilk zamanlarından itibaren görülür; camiler 1950'li yıllardan itibaren ortaya çıkar – camilerin ancak 1973'ten sonra yayıldıkları diğer Avrupa devletlerine bakıldığında bu durumun Müslüman göçte benzeri yoktur. Birleşik Krallık'taki İslami cemaatçiliğin özgün biçimleri, ancak İmparatorluğun mirası ile göçmen kabul eden toplumun çokkültürlülüğünün nasıl kesiştiği gözlemlenerek anlaşılabilir ve bu model İslam'ın diğer Batı ülkelerinde yayılması ile karşılaştırılabilir.

Racalıktan Çokkültürlü Topluma

Britanya yurttaşlığı, Birleşik Krallık topraklarında bile "Britanya uyrukluğu"na denk düşmez; bu ülkeyi "çokuluslu" bir devlet yapan çeşitli uyrukluların –İngiliz, İskoç, Galler veya İrlanda uyrukluğunun– toplamıdır. 1968 yılında, uyrukluları hakkında ne düşündükleri sorulan Glasgow'luların %67'si kendini "İskoçyalı" olarak ve sadece %29'u "Britanyalı" olarak görür. Aynı yıl, Galler ülkesinde bu sorunun yöneltildiği insanların %69'u kendilerinin "Galli" olduğunu, buna karşılık %15'i "Britanyalı", %13'ü "İngiliz" olduğunu düşünür.[1] Bu ulusal farklılık duygusu, yine de, bağımsızlık biçimini almadı; Gal veya İskoçya uluslarının, iktidarda belli bir vekillikleri olsa da, kendi ulusundan olanlara yurttaşlık veren tüzel kişiliğe sahip devletleri yoktur.

Demek oluyor ki, Britanya yurttaşlığının himayesi altında, siyasi kimliğin çeşitli ve bir arada olabilen ulusal ifadelerine yer vardır. Sömürgeciliğin kalkmasıyla ortaya çıkan göç dalgalarıyla birlikte, bu sistem göçmenlerin asimilasyonunu özendirmek şöyle dursun, onlara da-

1. Aktaran Jacques Leruez, *L'Ecosse, une nation sans Etat*, Lille, 1983, s. 9.

ha önce oluşmuş uluslarınkine paralel bir statü yaratmaya yönelecektir: Bu, öncelikle yeni gelenleri –Antilliler, Hintli-Pakistanlılar, Çinliler, hatta Kıbrıslı veya İtalyanlar'ın da birbirine karıştığı bir kategori olan– ırksal *Black* terimi[2] altında bir araya getiren bir tür "kapsayıcı ulus" olacaktır.

"Hükümdarlık tebası", ardından "Commonwealth yurttaşlığı" hukuksal tanımları, eski sömürgelerden Birleşik Krallık'a doğru göçü denetlemeye hizmet edemeyecek kadar geniş tanımlardı. Gerçekten de, 1914 yılında, İmparatorluk doruk noktasındayken resmen ilan edilen Britanya Uyrukluğu ve Yabancılar Üzerine Yasa'ya (*British Nationality and Aliens Act*) göre, "ana ilke, bizzat 'Britanyalı' tanımı, Hükümdarlığa tabi olmaktı – uyrukluk üzerine çıkarılacak yasalarda daha sonra büyük önemi olacak, Britanya Adaları toprağına gönderme yapmaktan ise açıkça uzak durulmuştur,"[3] diye belirtir sosyolog Harry Goulborne.

1914 yılında, "sömürgeler"den metropole doğru göç önemsizdi.[4] 1948 yılında, –Hindistan'daki, ama özellikle "beyaz" *dominyonlar* olan Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda'daki– bağımsızlaşmayı dikkate almak üzere yürürlükteki yasalar değiştirildi. Dünya çapındaki güçlü yerini korumak için Birleşik Krallık, sömürgelerden çıkmış elli kadar devletle, Commonwealth'in yapısı aracılığıyla organik bağlar kurmaya ihtiyaç duyuyordu. Bu yeni hukuksal çerçevede, Britanya İmparatorluğu'nun eski tebaları "Commonwealth yurttaşları" oldular: Bu statü onlara, eski metropole doğru çok geniş bir dolaşım özgürlüğü tanıdı ve bir engelle karşılaşmadan orada ikamet etmelerini sağladı.

1948 yılının yasa koyucularının hesaba katmadıkları göçmenler iş-

2. Birleşik Krallık'taki "ırk" ve "yurttaşlık" kavramları üzerine bkz. Catherine Neveu, "Citoyenneté et racisme en Europe, exception et complémentarité britannique", *Revue européenne des migrations internationales*, 1994, ve *Communauté, nationalité et citoyenneté. Les Bangladeshis à Londres*, Paris, 1993.

3. Harry Goulbourne, *Ethnicity and Nationalism in Post-Imperial Britain*, Cambridge, 1991, s. 92.

4. Buna karşılık, Londra hükümeti için, sömürgelerde yerleşmeye giden milyonlarca İngiliz, İskoç ve Galli'nin uyrukluğunu korumak ve 18. yüzyıl sonunda Amerika'ya gidenlerin yaptığı gibi Taç'tan kopmalarını önlemek önemliydi. Birleşik Kralık'ta, 1871 ile 1988 arasında, ülke dışına yapılan göç içeriye yapılan göçten çok daha fazlaydı (1931-1961 yılları arası hariç). Britanya nüfusu 1961 ile 1971 arasında dış göçle 320 000 kişi ve 1971 ile 1981 arasında 699 000 kişi kaybetti. Bu durum, Batı Avrupa'nın sanayileşmiş ülkelerindeki tek örnektir. Bkz. Zig Layton-Henry, *The Politics of Immigration, Immigration, "Race" and "Race" Relations in Post-War Britain*, Oxford, 1992, s. 2.

te bu dönemde geldiler: Hindistan'dan ve Pakistan'dan gelenler – Antiller'den gelenler gibi– Birleşik Krallık'a yerleştiler ve İkinci Dünya Savaşı'yla yıkıma uğramış Avrupa'yı yeniden inşa eden sanayilere vasıfsız, ucuz elemeği sağladılar. Commonwealth yurttaşları olduklarından "yabancılar" değillerdi: Eski metropole özgürce girdiler ve sicile kaydolmaya ilişkin formaliteleri yerine getirir getirmez, oy hakkı da dahil, yurttaşlık haklarına sahip oldular. "Göç", 1958 yılına kadar, Britanya tartışmalarında anlamlı bir politik mesele değildir. Ama o yıl, Londra'nın "etnik" mahalleleri olan Nottingham ve Notting Hill'de, *coloured*'lara [renklilere] karşı ayaklanmalar patlak verdi; bunun sonunda genç İngiliz *holigan*'ları mahkûm edildi. Olaya bakan mahkeme şu açıklamayı yaptı: "Herkes, derisinin rengi ne olursa olsun, sokakta başı dik ve korkmadan yürüme hakkına sahiptir. Mahkemenin sürekli söylemekten şaşmayacağı Hak budur." Ama, genç mahkûmların aileleri tarafından seçilmiş Notting Hill bölgesinin İngiliz İşçi Partisi üyesi milletvekili, basında şunları yazdı: "Hükümet, Commonwealth'in renkli derili insanlarının kitlesel olarak gelmesini engelleyecek bir yasayı hızla hazırlamalıdır... nüfus artışı kötü alışkanlıkları, uyuşturucuyu, fahişeliği ve bıçak kullanmayı doğurdu. Yıllar boyunca, Beyazlar hoşgörülüydü; artık canlarına tak etti."[5]

Bu sözlerde açıkça ifade edildiği gibi, göç üzerine tartışma deri rengi ve "ırk" etrafında belirginleşecektir. Birleşik Krallık doğumlu olmayan ve Birleşik Krallık yetkililerinin verdiği bir Britanya pasaportu taşımayan Commonwealth çıkışlıların[6] gelişine sınırlama getiren ve bu gelişi Çalışma Bakanlığı tarafından verilen bir kuponu elde etme zorunluluğuna bağlayan bir yasa (*Commonwealth Immigrants Bill*) 1962 yılında oylanarak kabul edildi. Bu yasanın pek sınırlayıcı olmadığı ortaya çıktı ve yasa özellikle istenmeyen etkileriyle önem kazandı: Birleşik Krallık'a daha önceden yerleşmiş –çoğunluğu yalnız erkekler olan– Commonwealth yurttaşları, mevzuatın sertleşeceğini önceden düşünerek aceleyle ailelerini getirttiler.[7]

5. *A.g.e.*'de aktarılır, s. 39. İşçi Partisi'nin ulusal yöneticileri ise isyancıları suçladılar.

6. Commonwealth'e üye diğer ülkelerin yetkilileri de kendi yurttaşlarına Britanya pasaportu veriyorlar.

7. J. Nielsen, *a.g.e.*, ss. 40-41.

Irk veya Ulus

Bu sertleşme, hukuku –belirtmeden– "ırksallaştıran" 1968 tarihli *Commonwealth Immigrant Act* ve 1971 tarihli *Immigration Act*'te ortaya çıkar. Bu yasalar Britanya pasaportu taşıyan herkesin, bu pasaport Birleşik Krallık yetkilileri tarafından verilmiş bile olsa, bu ülkeye girişinde sınırlamalara tabi olmasını özellikle belirtir. Sadece kendisi ya da ebeveynlerinden veya büyük ebeveylerinden biri bugünkü Birleşik Krallık topraklarında doğmuşsa bu sınırlamalardan muaftır. Bu "hakiki yurttaşlar"a, "doğma büyüme" adalı olan İngilizler'i, Galliler'i, İskoçyalılar'ı veya Kuzey İrlandalılar'ı ve onların soyundan gelenleri belirten, az kullanılan bir terimle, *patrials* denir. Örneğin, büyükbabası Edinburgh'da doğmuş ve kendisi Edinburgh'a gezmeye gelen bir Avustralyalı *patrial*'dır. Ama bir Hintli veya bir Jamaikalı (büyükbabaları ender olarak Edinburgh'da doğduğundan) *patrial* değildir. Gerçekte, Britanya kökenli "Beyaz Commonwealth" yurttaşları, bu hukuksal kurnazlıkla "renkli" Commonwealth yurttaşlarından ayrılırlar. "Doğma büyüme"nin arkasında, belirtilmeden hukuka giren, ırktır.

1968 tarihli yasa İşçi Partisi hükümetinin, 1971 tarihli yasa ise Muhafazakârların eseridir; her iki yasa da gergin bir toplumsal ortamda çıkarılmıştır: Britanya İmparatorluğu döneminde Kenya'da ve Doğu Afrika'nın başka bölgelerinde oturan ve Britanya pasaportu taşıyan binlerce Hintli 1967'den itibaren Birleşik Krallık'a gelmiştir. Bu bölgelerde kurulan genç devletler tarafından bağımsızlıklarından sonra yürütülen yabancı düşmanı, "Afrikalılaştırma" siyaseti nedeniyle kovulunca[8], Britanya yurttaşı olduklarından, doğal olarak Birleşik Krallığa döndüler. Yabancı düşmanlığını yücelterek popüler olmuş muhafazakâr hatip Enoch Powell, Hintliler'in Birleşik Krallık'a yerleşmesine karşı şiddetli bir kampanya yürüttü. Bu kampanyanın etkisini ne Muhafazakâr Parti ne de rakibi İşçi Partisi bilmezlikten gelebilirdi; aksi takdirde seçimlerde cezalandırılırlardı.

Yasa, bir yandan Commonwealth'in renkli yurttaşlarının göçünü sı-

8. 1972 yılında, Uganda diktatörü İdi Amin Dada, Uganda'dan Hint kökenli ve Britanya pasaportu taşıyan 50 000 kişinin kovulduğunu duyurur. İçlerinden 27 000'i Birleşik Krallık'a, yani oldukça düşman bir ortama yerleşeceklerdir.

nırlamak için (üstü örtük de olsa) ırksal ölçütler getirirken, diğer yandan da ırka dayalı çeşitli ayrımcı uygulamaları ağır ceza davasına çeviriyordu. Bunun için, "ırk", "etnik grup", "azınlık" tanımlarında yasal düzenlemelere gitmesi gerekiyordu. "Olumsuz" (negatif) ayrımcılığa maruz kalan azınlıklar, telafi edici bir "olumlu, yapıcı" (pozitif) ayrımcılığa hak kazanacaklardı; deri rengi farklılığını kabul etmek istememiş *(colour blindness)* "eski ırkçılık karşıtlığı"nın yerine, farklı ırksal kimliklerin yüceltilmesi *(colour consciousnes)* üzerinde temellenen "yeni ırkçılık karşıtlığı"nın geçtiği Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi.[9] Irksal ilişkiler üzerine çıkarılan Ekim 1968 tarihli (*Race Relation Act*) ve ardından 1976 tarihli (Irksal Eşitlik Komisyonu veya CRE) yasalar, azınlık kimliklerinin kurumsallaştırılması yönünde olacaktır. Bu yasalar, "azınlık" temsilcilerine önemli hukuki ve mali imkânlar sunacak ve bu azınlık kimliklerini dondurarak cemaatçi bir süreç geliştirecek olan yöneticileri destekleyecektir.

Böylece, kurumsallaşmış ırkçılık karşıtlığı iki şekilde gelişir: Bir yandan, "olumsuz" ayrımcılık yaptığı ortaya çıkmış işverenlere, gayrımenkul acentalarına, mülk sahiplerine dava açılır; ve diğer yandan, "Beyaz olmayan Britanyalıların" *(non-white British)* özerk kimliklerini her türlü ifade ediş biçimleri desteklenir ve "çokkültürlü" toplumun bağrında azınlık kimliklerinin gelişmesi olarak görülen kültürel farklılığın yüceltilmesi yönünde olmayan her şey ırkçılık olarak eleştirilir. Fransa'yı ve Birleşik Krallık'ı göçmenleri karşısındaki tavırlarıyla karşılaştıran sosyolog Didier Lapeyronnie şunu belirtir: "Fransız politikaları, içinde özgül eylemlerin sürdürülebileceği kamu hukuku politikaları olarak belirir; Britanya politikaları ise eşitlikçi sivil politikaları, kamu hukuku politikalarını ve özgül eylemleri birleştirmek yerine yan yana koyar."[10]

Azınlıklara yönelik politikaları böyle yan yana koymak için, "azınlıkları" tanımlayan istatistiki bir aygıt hazırlamak, yani Britanya yurttaşlarını ırksal veya etnik aidiyetlerine göre kaydetmek gerekti.[11] Böy-

9. Bkz. yukarda, birinci bölüm, s. 55.

10. Didier Lapeyronnie, *L'Individu et les Minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris, 1993, s. 213.

11. Bkz. Heather Booth, "Which 'Ethnic Question'? The Development of Questions Identifying Ethnic Origin in Official Statistics," *The Sociological Review*, Mayıs 1985. s. 254 ve devamı.

lece, ayrımcılık niceliksel olarak ölçülecek ve Irksal Eşitlik Komisyonu'nun müdahalesi teşvik edilecekti. Bu şekilde, 1991'den itibaren çeşitli resmi anketler ve sayımlarda, soru sorulan kişilerin kendilerini ırklarına veya etnik gruplarına göre tanımlamaları istenir. Bu kategoriler, Rus bebekleri gibi iç içedir: "Siyahlar" kategorisi "Antilliler" ve "Afrikalılar" alt kategorileriyle daha bir incelikli olur; "Asyalılar" kategorisi "Pakistanlılar" ve "Bengalliler" alt kategorileriyle... v.b.

Demek ki, Britanya sisteminde etnik grupların temsilcilerine yer vardır. Bunlar sayım verilerine dayanarak, sayılarıyla orantılı olarak kamu işlerinden, zenginlik kaynaklarından, vs. kota talep ederler – bu da cemaatçi bölünmeyi teşvik eder. Dahası, çeşitli baskı grupları "kendi" etnik gruplarının alt sıralarda temsil edilmesine isyan ederler veya başka gruplaşmaları ve sayımları kolaylaştıran başka bir bölümde temsil edilmeyi talep ederler. Bu sorunlar üzerine düşüncelerini dile getirmiş birçok İslami dernek, etnik veya ırksal ölçütün geçerliliğine karşı çıkmışlar ve sayımda dinsel ölçüt talep etmişlerdir.

Enoch Powell gibi biri ile çeşitli "azınlık" liderleri farklı nedenlerle aynı sonuca varırlar: "Çoğunluk cemaati" ile "azınlık cemaatleri" arasında ortak ulusal kimlik yoktur. Çoğunluk cemaatine göre, "İngiltere'de doğmuş Antilli veya Asyalı biri İngiliz olamaz"; azınlık cemaatlerine göre de, "azınlıkların etnik *farklılıklarına* verilen büyük önem, bu konuda da, amacın İngiliz olarak ve hatta Britanyalı olarak bile kabul edilmek olmadığı düşüncesini uyandırır" diye bir değerlendirme yapar sosyolog Harry Goulbourne.[12] Bu yazara göre, 1990'lı yıllarda Birleşik Krallık'ta, "farklılığın" yüceltilmesi sayesinde cemaat bağları sürekli olarak güçlenir. Bu durum da bütünleştirici bir ulusun inşasını güçleştirir ve tersine "cemaatçi tercihi" destekler.[13]

İşçi Camileri

Müslüman kökenli Hindistanlılar'dan ve Pakistanlılar'dan oluşan ilk topluluklar İngiltere'ye yerleştiğinde, cemaatçi mantık onlar için iki açıdan öne çıkıyordu: İmparatorluk mirası ile göçmenleri kabul eden ülkenin siyasi yapısı birleşiyordu. Yaklaşık bir yüzyıl boyunca, Hint

12. Harry Goulbourne, *a.g.e.*, s. 5.
13. *A.g.e.*, s. 12-13. İngilizce deyim *communal option*'dır.

altkıtasındaki İslam, siyasi iktidardan yoksun kendi azınlık konumu üzerine düşünmeyi öğrenmişti. Savaş sonrasının Britanya toplumu ise ona boş bir alan açıyordu. Bu nedenle, 1950'li yıllardan itibaren bir camiler ağı oluştu. Oysa Fransa'da İslami ibadethane ve dernekler ancak 1970'li yılların ikinci yarısında çoğalır. Gerçekten de Fransa'da, İslami kimlik talebi, birçoğu 1950 veya 1960'lı yıllardan itibaren Fransa'ya yerleşmiş Kuzey Afrikalı göçmen emekçiler kitlesel bir işsizlikle karşı karşıya kalmaya başladıklarında kendini gösterir; bu işsizlik de 1973-1974'ten itibaren kadınların ve çocukların gelmesiyle ailelerin yeniden birleştiği anda ortaya çıkar. "Sorunlu yerleşikleşme"leri böylece önceden oluşmuş geçici kimlikleri ezer: Artık daha az "göçmen"dirler; işsiz olduklarından, daha az "emekçi"dirler, Kuzey Afrika devletlerinden giderek daha uzaklaşmışlardır, ama henüz kendilerini pek Fransız hissetmezler; içlerinden bir bölümü, bu dönemden itibaren, Fransa'da –dinsel bir kimliğin toplumsal ifadesine uygun olmayan laik ve asimile edici politik koşullarda– İslami bir kimlik oluştururlar.[14]

Buna karşılık, Birleşik Krallık'ta İslami kimlik, 1970'li yılların iktisadi krizinin sonuçlarından önce, sosyo-politik alanda ortaya çıkmıştı.[15] Birinci Dünya Savaşı sırasında gelen Yemenli gemiciler tarafından, 1930'lu yıllardan itibaren, Galler Ülkesi'nin limanlarında sömürge yetkililerinin de desteğiyle camiler kurulmuştu.[16] Ama ilk işçi camileri ağı Hint altkıtasından Müslümanlar'ın gelişiyle birlikte İngiliz sanayi şehirlerinin çoğunda ortaya çıktı. 1975 yılında, yüz kadar "kayıtlı" cami olduğu hesaplanıyordu.[17] Bu miktar, aynı dönemde Müslüman kökenli nüfusun İngiltere'den iki misli fazla olduğu Fransa'daki

14. Bu tahlil için, bkz. Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam*, çeşitli sayfalarda.

15. İngiliz topraklarındaki ilk camiler 1889-1890'da, Surrey'deki Woking'de ve 1890'lı yılların başlarında Liverpool'da inşa edildi. Fransa'yı "Müslüman bir güç" yapmak isteyen ve 1926'da açılan Paris Camii'yle rekabet etmek için, İmparatorluğun başkentinde büyük bir cami projesi, ancak 1977 yılında –Britanya İmparatorluğu'nun çöküşünden çok sonra– Regent's Park'da büyük bir cami inşa edilmesiyle sonuçlanacaktır. Bkz. HM Reference Services, Central Office of Information, *Some Aspects of Islam in Britain*, Londra, 1984, s. 2 ve J. Nielsen, *a.g.e.*, ss. 4-6.

16. İslam deyimi, kimlik ifade eden başka biçimleri dışlamaz; Yemen'in, güneyde Marksist, kuzeyde ise daha muhafazakâr bir devlet arasında 1990'a kadar bölünmüş olması, 1970 yılında, sosyalizmi teşvik etmeye ve Aden'deki Marksist rejimi desteklemeye yönelik bir Yemenli Emekçiler Birliği'nin kurulmasıyla kendini gösterdi. Bkz. Fred Halliday, *Arabs in Exile. Yemeni Migrants in Urban Britain*, Londra/New York, 1992.

17. J. Nielsen, *a.g.e.*, s. 45. Yardım örgütü statüsünde "kayıtlı" bir dernek, bazı ya-

cami sayısından çok daha yüksektir.

Müslüman kökenli nüfusun 1985 yılında 80 000 kişi (toplam nüfusun %8'i) olarak hesaplandığı ve eski şehir merkezinin birkaç mahallesinde yoğunlaştığı Birmingham'da, o dönemde sayılan 55 caminin %40'ı 1970'ten önce kurulmuştu ve en eskisinin tarihi 1947'ye uzanıyordu.[18] West Midlands'ın on kilometre kadar uzağındaki bir başka sanayi şehri olan Coventry'deki ilk cami 1950'li yılların sonunda kuruldu. O dönemde, Hint altkıtasından gelmiş –çoğunluğu yalnız erkeklerden oluşan– en fazla 4 000 ve 5 000 Müslüman vardı.[19] Lancashire'daki Preston'da, 1960 yılından itibaren, cuma günleri toplu namaz kılmak için bir dans salonu yerel İslami dernek tarafından kiralandı. 1962 yılında, küçük bir ev sürekli olarak bu amaç için kullanıldı ve cami adını taşıyan ilk cami, 500 mümin alabilecek, yeniden düzenlenmiş eski bir papaz evinde 1967'de açıldı.[20] Manchester'daki yerel Müslüman dernek 1954'te bir evi cami yapılması için satın aldı.[21] Yorkshire'ın batısında, Bradford yakınındaki küçük sanayi şehri Keighley'de[22], bir ev ilk defa 1965 yılında camiye dönüştürüldü.

İkinci Dünya Savaşı'nın ertesi ile 1970'li yılların başı arasında her yerde aynı dinamik görülür: Başlangıçta, birleştirici ibadethaneler ortaya çıkar, ardından, Müslüman kökenli nüfusun yeterince kalabalık olduğu yerlerde, birbiriyle rekabet halindeki küçük camilerin çoğalmasıyla bu birlik parçalanır. Bu küçük camilerin kurucuları, Britanya Racası altında İslam'ın yapılanmasını sağlamış olan kimliği yeniden ortaya çıkaran farklı hareketlerden gelirler; müminlerinin dilsel ve

sal gereklilikleri yerine getirmesi durumunda, çeşitli vergi muafiyetlerinden yararlanır. Dolayısıyla "kayıtlı" camilerin toplam sayısı, evlerde, garajlarda, fabrikalarda, vs. kurulmuş olabilecek az çok gayriresmi ibadethaneleri kapsamaz.

18. Danièle Joly, *Making a Place for Islam in British Society, Muslims in Birmingham*, Research Papers in Ethnic Relations, Warwick Üniversitesi, 1987, ss. 4 ve 8. 1991 sayımına göre, Bengalli ve Pakistanlı nüfusun % 88'i Birmingham'ın otuz mahallesinden dokuzunda toplanmıştır.

19. Jean Ellis, "Local Government and Community Needs, a Case Study of Muslims in Coventry," *New Community*, Nisan 1991, s. 365.

20. S. W. Harrison, D. Shepherd, *Islam in Preston*, daktilo edilmiş metin, tarihsiz [1975?], s. 5.

21. Glenna Robson, *Muslims in Manchester*, daktilo edilmiş metin, Sacred Trinity College, Manchester, tarihsiz [1987?], s. 38.

22. Bkz. Steve Vertovec, "Local Contexts and Development of Muslim Comunities in Britain, Observations in Keighley, West Yorkshire," daktilo edilmiş metin, 1993, ss. 15-17.

bölgesel ayrımlarını da yeniden oluştururlar. Berelviler ve Deobendiler imam, dernek ve ibadethane temin eden iki büyük kolu temsil ederler, ama hiçbirinin gerçekten birleşmiş bir yapısı yoktur.

West Midlands'ın metropolü olan ve sanayisinde büyük bölümü Müslüman kökenli göçmenlerden oluşan vasıfsız bir işgücünün kullanıldığı Birmingham'da, 1950 ve 1960'lı yıllardan itibaren camilerin çoğalmasının üç nedeni vardır. Birinci olarak, evlerin belli bir yerde toplanmış olması, şehrin yoksul iç bölgelerinin değişik mahallelerine dağılmış "etnik" topluluklar halinde oturan müminleri evlerine en yakın yerde dua etmeye teşvik eder. Dahası, Müslüman olarak bir araya gelinmeden önce, kendi etnik grubundan, kendi dilini ya da lehçesini konuşan insanların olduğu yere gidilmektedir. Böylece, (her üçü de Pakistanlı olan) Pencaplılar'ın, Mirpurlular'ın ve Pathanlılar'ın[23]) ayrı ayrı camileri ortaya çıkar; tıpkı Bengalliler'in, Guceratlılar'ın[24] ve Yemenliler'in camileri gibi. Nihayet, bu dağılmanın üçüncü nedeni İslam yorumlarının çeşitliliğidir: Her bir Berelvi piri ve Deobendi grubu kendi camisini kurar. Tebliğ yandaşları, Mevdudi'nin müritleri, çeşitli Suudi yanlısı gruplar[25] ve Sünni olmayan Müslüman mezhepleri (Şiiler, İsmaililer ve diğerleri) de sonradan bunlara eklenecektir.[26]

Bu bölünmeler karşısında, 1965 yılında Birmingham'da "bir merkez camii" inşa etmek için bir komite kurulur. Bu cami, eski bir garajda veya yeniden düzenlenmiş küçük bir evde olmayacak, İslami mimari kurallarına göre özel olarak inşa edilecektir. Bu komite İngilizce konuşan (doktor, dişçi, hukukçu, üniversite mensubu... gibi) ileri gelenleri bir araya getirir. O dönemde –İslam'la yakından ilgilenen göçmen işçilerden farklı olarak– bu seçkinler sınıfından henüz pek az kişi İslam'la ilgileniyordu. Bu "meslek sahipleri" kendilerini cemaati daha

23. Pencap, Pakistan'ın doğu bölgesidir, Ravalpindi şehrinin civarındadır; Azad Keşmir'deki Mirpur kazası Hindistan denetimindeki Keşmir bölümüyle birlikte sınıra komşudur; bu bölümde Müslüman bağımsızlıkçılar bir gerilla savaşı sürdürmektedir; Pathanlılar, Afganistan'a yakın kuzeybatı sınır bölgesi yerlileridir. Hepsinin de konuştuğu yerli diller farklıdır.

24. Gucerat, Hindistan'ın kuzeybatısında, Bombay'ın kuzeyindedir. Buradan çok sayıda tüccar Doğu Afrika'ya göç etmiş ve bağımsız milliyetçi devletler tarafından Afrika'dan kovulduktan sonra Birleşik Krallık'a yerleşmişlerdir (bkz. yukarda, s. 130).

25. En önemlisi Ehl-i Hadis Cemaati'dir. Cemaat'in Birleşik Krallık'taki merkezi, Birmingham'da, Viktorya döneminden kalma eski bir kaplıca binasındadır.

26. Danièle Joly'ye göre, *a.g.e.*, ss. 6-8.

iyi yönetecek ve birleştirecek durumda görürler. Ayrıca, mezhepleri, dini ve etnik grupları yansıtan çeşitli yerel derneklerden ve bu derneklerin Britanya kültürünün kodlarına genellikle pek hâkim olamayan yöneticilerinden daha başarılı olduklarını düşünürler. Proje –özellikle bu derneklerin sorumluları tarafından– ortak kabul görmez, ama yerel müminlerden ve Ortadoğu'nun zengin bağışçılarından paralar toplanır.

1969 yılında, şehir merkezindeki bir arsada caminin temeli atılır. Burası, ana ticaret merkezlerinin yakınındaki büyük bir anayol olan Belgrave Road üzerinde bir yerdir. Sonra inşaat durur. Bu, projenin cemaat içinde bile karşılaştığı güçlüklerin işaretidir ve cemaate göre bu birleştirici irade güçler dengesinin henüz istikrarsız olduğu bir dönemde devreye girmiştir. İnşaat ancak 1971'de, ağır ağır yeniden başlar ve merkez camii 1975 yılında açılır. Ama mevcut bütün İslami gruplar, ibadeti yönetecek ve Ramazan gecelerinde sahuru dini âdetlere uygun olarak açan duaları okuyacak imamın kimden olacağı konusunda rekabete girerler.

Komite, üç imamın, her biri on günlük süreler için, sırayla görev yapmasına karar verir. Çekilen kuraya göre Berelvi imamı başlayacaktır; ama –müritlerinin düşüncesine göre– görevini öyle başarılı yerine getirir ki, on birinci gece onun yerine Deobendi meslektaşının geçmesine Berelviler muhalefet eder. Deobendi imamının taraftarlarıyla sille tokat kavga başlar ve ardından birbirlerini bıçaklarlar: Onları ayırmak için pc ; müdahale etmek zorunda kalır ve içinde kan dökülmüş olan camiyi kapatır. Ancak Ramazan bittiğinde yeniden açacaktır.[27] Büyük bir şehir çapında cemaati birleştirmeye yönelik bu ilk teşebbüs, değişik İslami hizipler arasındaki iktidar çatışmalarını aşmayı henüz başaramaz. Bu olayı mezhepçiliğin ve kişisel çıkarların bütün olarak İslam'ın aleyhine körüklenmesi olarak gören bir İslam militanının 1991 tarihli kitabında, geçmişe bakılırken, bu durum şiddetli bir biçimde yargılanacaktır: "Büyük Britanya'da bu kadar çok caminin kurulması hiçbir biçimde bu ülkede İslam'ın yayılmasının ifadesi değildir [...] Cami, bütün farklı mezheplere kızıp köpüren bir mezhepçiliğin aleti haline geldi, her mezhebin gücünü diğerine karşı yoğunlaştırıyor [...] İslam'ın hizmetinde olmak yerine,

27. Merkez Camii Kurulu Sekreteri Yusuf Qamar'la söyleşi, Birmingham, 17 Şubat 1993.

28. Mohammed S. Raza, *Islam in Britain. Past, Present and the Future*, Leicester, 1991, s. 49.

hegemonya özlemi içindekilere sıçrama tahtası hizmeti görüyor." [28]

Bu parçalanma ilk kez Bradford'da –orada da diğer şehirlerde yaşananlar yaşandıktan sonra– aşıldı. 1970'li yıllara kadar Britanya tekstilinin merkezi olan Yorkshire'ın bu kentinde, çalışma ve yaşam koşulları 19. yüzyılı hatırlatan yerel sanayiler, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra düşük ücretli göçmen işgücünü işe aldılar. Bradford'daki ilk cami, şehrin iç bölgelerindeki yoksul işçi semtlerinden biri olan Howard Street'deki bir evde 1959 yılında açıldı.[29] Bu cami, kendini imam olarak atamış ve 1957 yılında Bradford Müslüman Derneği'ni kurmuş Pakistanlı bir tekstil işçisinin etrafında toplanılarak 1955 yılından beri süregelen resmi olmayan bir ibadethanenin yerine geçti. İşssizliğin olmadığı ve Müslüman işçilerin her işgünü çalıştığı o dönemde cami özellikle pazar günü öğleden sonraları faaldi: "Kültür merkezi" olarak işleyen camide, İngilizce bilen yalnızca iki kişi, memlekette kalmış karılarına ve çocuklarına mektup gönderen arkadaşlarının zarflarını yazarak tercüman hizmeti görüyorlardı.

Sinemalar, müzikholler, pub'lar ve İngiliz veya İrlandalı proleterlerin diğer eğlenceleri bu Müslüman işçilere bir şey ifade etmiyordu: Toplu namaz veya Pakistan üzerine tartışmalar boş zamanlarının en büyük bölümünü kaplıyordu. Caminin yakınına bir Pakistanlı küçük bir bakkal-kahve açar; civardaki bir çiftlikte dini kurallara uygun kesilmiş hayvanların helal eti bu bakkal-kahvenin mahzeninde, soğuk suyun içinde depolanır. Sağlık koşulları yetersizdir, ama 1950'li yıllardan itibaren camide bir araya gelen insanlar, Müslüman olmayan bir İngiliz kasabından satın alınan eti dünyada yemezler.[30] Kesinlikle ödünsüz ve bağnaz bu helal kavramı, hem kendi ülkelerinde hem de göçmenlikte dini kurallara riayet eden Hindistan-Pakistan halklarının özelliğidir. Dünyanın bu bölgesindeki Müslümanlar arasında, Hindular'da da olduğu gibi besin yasaklarına kesin itaat, cemaatler arasındaki kimlik farklılığının belirleyici bir unsurudur. Birleşik Krallık'ta, toplu yemek yenen yerlerde, özellikle okul kantinlerinde helal kavramının korunması, sonradan, cemaat kimliğinin kamusal alanda sürmesinin en can alıcı noktalarından biri olacaktır.

1960'lı yılların başında, cemaat kimliği hâlâ parçalara ayrılmış ve

29. Philip J. Lewis, *a.g.e.*, s. 37 ve devamı.

30. Bradford Camiler Meclisi Başkanı Sher Azam ile söyleşi, (kendisi ilk göç edenlerdendir), 16 Ekim 1993.

kendi içine kapalıdır: Müslüman nüfusun artışı, 1960'lı yılların başından itibaren, küçük "gettolar"ın çoğalmasıyla kendini gösterdi. Bu gettolarda yoğunlaşma, "Pakiler"e evlerini kiralamayı reddeden ev sahipleri tarafından da desteklendi: Hint altkıtasından gelen işçilerin, barınabilmek için, eski işçi mahallelerindeki düşük fiyatlı, harap evleri satın almak üzere aralarında para toplamaktan başka çareleri yoktu. Hiçbirinin otomobilinin olmadığı, çevrelerindeki İngiliz dünyasının tamamen içine girilmez göründüğü bir dönemde, Bradford'un yoksul semtlerinde ortak bir avluya bakan apartmanlarda, her bir evin kendi ibadethanesinin olacağı "esmer köyler"i yeniden kurdular. "Mahallenin dışında tehlikeye atılmaktan korkuyorduk, sokağa çıkmaktan korkuyorduk, saldırıya uğramaktan korkuyorduk," der 1961 yılında gelmiş eski bir işçi. Ona göre, arkadaşları "öncelikle kendi aralarında kalmak istiyorlardı". Howard Street Camii'ne gitmiyorlardı; çünkü uzaktı, çünkü akşam namazını kılmak için, fabrika çıkışı, hava kararmışken, belli belirsiz düşman bir şehrin karanlık ve soğuk sokaklarında tehlikeye atılmak gerekiyordu. Ama, başlangıçta ileri sürülen bu mesafe bahanelerinin ötesinde, "aramızda anlaşmazlıklar vardı: Onlar, namazdan sonra, durud ve selam okunmasını istemiyorlardı"[31] – bunlar Berelviler'in Peygamber'e yakarılarıdır ve Deobendiler tarafından kabul edilemeyecek bir putlaştırma biçimi olarak görülür.

1960'lı yıllar boyunca Bradford'da beş cami açıldı. Bu camiler, Birmingham'da olduğu gibi, hem İslamı eğilimler arasındaki farklılıkları, müminlerin yerel kökenlerini ve hem de her bölgeden göçmenlerin birbirinden uzak sokaklarda, her birinin kendi ibadethanesinin yakınında gruplaşmasını yansıtır.[32] Bradford'un en önemli İslami derneği olacak Cemiyet-i Tebliğ-ül İslam[33] 1963 yılında Berelvi çevresinde kurulur. Üyelerinin hepsi Pakistan'ın Azad Keşmir bölgesinin Mirpur kazasındandı. Kurucusu, adını aldığı saygın bir tarikatin soyundan gelen pir "Seyyid Mahruf Hüseyin Şah Arif Nohşani"dir ve sadece "Pir Mahruf" olarak tanınır. Kökeni Muhammed Peygamber'e kadar uzandığı söylenen bir mistikler ve ulema ailesinden gelir. Ama, ailenin en

31. Söyleşi, Bradford, Southfield Square, 15 Ekim 1993.

32. Ph. Lewis, *a.g.e.*, s. 40.

33. Bu dernek, Mevlana Muhammed İlyas tarafından 1927'de kurulan ve Berelvi mistik tarikatlarının ibadetine karşı olan Cemaat-ül Tebliğ (veya Tebliğ-i Cemaat) ile karıştırılmamalıdır.

küçüğü Mahruf, binlerce hemşerisi gibi istihdam pazarında şansını denemek için 1961 yılında basit bir işçi olarak İngiltere'ye ayak basar. İş bulamadığı Birmingham'da geçirdiği altı haftadan sonra, bir kuzeniyle Bradford'a gelir: Aile ilişkileri sayesinde, yirmi beş yıl çalışacağı bir fabrikaya girer. Sıradışı bir irade ve karizmaya sahip olan Mahruf, 1962'den itibaren, geçen yüzyıldan kalma bir işçi mahallesi olan Southfield Square'da, Berelvi tarzında ibadetlerin yapılacağı bir eve yerleşmek için gerekli sermayeyi yatıracak durumdadır. Gerekli paranın yarısı peşin olarak, geri kalanı aylık taksitlerle ödenir, ama "İslam'ın faiz karşılığı borcu yasaklayan kuralına karşı gelinmez". "Hemşerileri"ni orada toplar. Aynı sokakta, cami haline getirilecek bir başka ev satın almak için kaynaklarını bir araya getirirler.

Yıllar içerisinde, Pir Mahruf'un müritlerinin yavaş yavaş kuşattıkları Southfield Square, işçilere ait artık terk edilmiş bahçelerin etrafına, basık evlerin at nalı biçiminde dizildikleri bir çıkmazdır. Yüzyıl başı İngiliz ve İrlandalı proleter karılarının marul ve patates yetiştirdiği bu yerler, bugün, geceleyin çeşitli alışverişlerin (uyuşturucu veya fahişelik) yapıldığı metruk yerlerdir: Gerçekten de bu küçük park, Lumb Lane'e, Bradford'un "sıcak mahallesi"ne çıkar. Yeniden inşa edilen Berelvi köyü ile postmodern batakhaneler arasındaki; camiler, Kuran kursları ile, sokak orospuları, cankiler ve yasadışı bahis salonları arasındaki karmakarışıklık, yeniden İslamileştirmenin militanlarının çürümüş Batı toplumunu eleştirmek ve kuşatılmış ahlak kalesi olan İslam'ın erdemlerini övmek için bahane ettikleri kültürler arası şoku şiddetlendirir. [34]

Yıllar içerisinde, Pir Mahruf'un kurduğu İslami dernek Bradford'da on üç cami, Mahruf'la Pakistan'ın aynı bölgesinden gelen göçmenlerin yerleştiği başka yerlerde de birkaç cami açtı. Sheffield, Coventry, ayrıca Amsterdam ve Paris'in Sentier mahallesi, Berelvi tarzı İslam anlayışını yaymak amacıyla 1973 yılında World Islamic Mission'ı (Dünya İslam Misyonu) kuran bir hareketin inancını yayma çabasının hedefleri oldu. Bu Berelvi tarzı İslam anlayışı, Batılı toplumlar tarafından her

34. Bkz. *Moral Spotlight on Bradford* ("Bradford Üzerine Tutulan Ahlaki Projektör"), Mohammed Siddique, Bradford, 1993. Yazar, Pir Mahruf'un mürididir. Kitabın kapağındaki Bradford haritasının üzerinde "Özgürlük, Pornografi, AIDS, Boşanma, Siyaset, Uyuşturucu, Kürtaj, Fahişelik, Irkçılık" kelimeleri vardır. Kitap, Lumb Lane'deki fahişelik üzerine çok ayrıntılı bir bölüm içerir ve fahişelerin bulunduğu köşe başlarının, cami ve Kuran kurslarının yerlerinin belirtildiği mahallenin bir planıyla resimlendirilmiştir.

türlü soysuzlaştırmadan uzakta, Müslüman kimliğin çok katı bir tanımına dayanır[35], ama ister Suudi Arabistan'ın Vahhabiliğinden, ister Mevdudi'nin siyasi İslamcılığından[36] veya Deobendiler'den esinlenmiş olsunlar, rakip İslami akımlar hepsiyle de aynı güçle mücadele eder.

Deobendiler de iman gücünde geride kalmazlar. En önemli temsilcilerinden biri olan Sher Azam [Şer Azzam], memleketindeki öğrenimine ara verip göç ettikten sonra 1960 yılında Bradford'a gelir ve tekstil işçisi olarak işe başlar. Howard Street Camii'ne sürekli gidip gelen, akşam kurslarında İngilizce öğrenen Sher Azam, yerel yetkililerle görüşüp konuşabilen ve Müslümanlar'a özgü çeşitli talepleri onlara iletebilen ilk kişilerden biri olur: Yetkililer nezdinde imtiyazlı aracı olarak kendini kabul ettirecek ve dinsel faaliyetlerle ticari faaliyetleri birlikte sürdürecektir. Camiler Meclisi'ni harekete geçiren önde gelen kişilerden biri olacak ve 1988-1989 yıllarında, Rushdie olayı sırasında Meclis'e başkanlık edecektir. 1988 başında, MBE (Member of British Empire) olarak bile atanır. Bu, en değerli Britanya nişanlarından biridir ve böylece cemaatin önde gelen kişisi olarak benimsenmiş olur. Ticari faaliyetleri, özellikle Müslüman bir müşteri topluluğunun ihtiyaçlarına yönelik bir süpermarketin kurulmasıyla zirveye çıkar: *Al Halal Supermarket* (Helal Süpermarket).

Hizmet eden ve kasiyer bayanların başörtüsü takıp üniforma giydikleri bu büyük süpermarket, 1985 yılında açılan İslami bir kooperatiftir. Sher Azam'a göre, üç amaca hizmet eder. Öncelikle, 1970'li yıllarda işsiz bırakılan Müslümanlar'ın işten çıkarılma tazminatlarından toplanan paylarla oluşan süpermarket sermayesi, bu paylara İslami tarzda kâr sağlar; tersi durumda, tasarrufları bankada "uçup gidecekti", çünkü dinleri –tefeciliğe *(riba)* benzetilen– yatırımdan faize dayalı gelir sağlanmasını yasaklar. Sonra, işletme, yine işsizlikle karşı karşıya olan cemaatin gençlerine iş sağlar (1993'te işletmede kırk kadar ücretli vardı). Son olarak da burası –diğer yerel süpermarketlerin tersine– "güvenerek alışveriş yapılabilecek, helal" bir müessesedir.[37]

35. Pir Mahruf'la söyleşi, 12 Şubat ve 15 Ekim 1993.

36. World Islamic Mission'ı, ne Mekke'de bulunan ve Vahhabi eğilimli World Muslim League (Dünya İslam Birliği) ile ne de Mevdudi hareketinin Britanya kolu olan UK Islamic Mission'la karıştırmamak gerekir (bkz. aşağıda, s. 168). İsimlerindeki yakınlıklar "tabandaki" Müslümanlar arasında bile karışıklığa neden olur.

37. Sher Azam ile söyleşi, 16 Ekim 1993.

Cemaatçi mantık, burada, pazarın bölünmesiyle kendini gösterir: Helal, parasını işletmeye "İslami olarak" yatıran, başörtülü kasiyerlerin "İslami" olarak çalıştır'masından yararlanıp, "İslami" besinler yiyen bir halkı kısmen kendine yeterli olarak iş görür hale getirmek için bir fırsattır. Dinsel yasakların ilan edilmesi ve ilk camilerin etrafında cemaat ağlarının oluşturulmasıyla birlikte, yaşamın her yönünü kuşatan kimliksel ayrışma süreci yerleşir. Müslüman çocukların okulda helalin kurallarına sıkı sıkıya itaat etmelerine ilişkin talep, Bradford İslamı'nın farklı eğilimlerine aralarındaki ayrılıkları aşmaları için en küçük asgari müşterek olarak hizmet edecektir. Bu eğilimler, işçi camilerinin etrafında parçalara ayrılmış, içine kapalı bir cemaatçilik konumundan, kamusal alanda tanınan ayrı bir kimlik talebine geçeceklerdir. Bu süreç, çocukların kitlesel olarak okula gitmeleriyle 1970'li yıllardan itibaren başlar. Cemaat yöneticilerinin birçok durumda bakış açılarını belediyeler düzeyinde kabul ettirmeyi başaracakları bir mücadele bu süreçte anlam bulacaktır – Rushdie olayı Birleşik Krallık'ta İslam'ın ortaya çıkışını ulusal bir sorun haline getirmeden önce.

İslami Eğitim: İlk Çarpışmalar

Fransa'da, Cumhuriyet'in okulu kendini ulusal kimliğin potası olarak, çocuklar arasındaki bireysel farklılıkların laik ulusa ortak aidiyet sayesinde bir bütüne en iyi dahil edildiği yer olarak görür. Okul, paylaşılan ortak değerler bütününü dayanak noktası alan eşit yurttaşlar yetiştirmek ister; bu değerler bütünüyle dinsel alan birbirine karışmayacaktır, çünkü dinsel alan, özel yaşama ait kabul edilir. Birleşik Krallık'taki eğitim sistemi ise, yurttaşlıkla ulusal kimliğin ayrışmasını yansıtan başka mantıklara göre işler.

İngiliz devlet okulu, terimin Fransızca anlamıyla "laik" değildir; ders programı dinsel bir eğitimi *(religious education,* veya *RE)* kapsar. Bu durum, bu ülkede bir devlet dininin varlığını ve bunun başında da egemen olanın, yani İngiltere Kilisesi'nin bulunduğunu ifade eder. 1944 tarihli eğitim üzerine yasa (Birleşik Krallık'ta henüz önemli sayıda Müslüman'ın bulunmadığı bir dönemde), öğrencilerin günlük derslerine Kutsal Kitap'ın ve Dört İncil'in okunduğu bir "toplantı"yla başlamalarını özel koşul olarak belirtir. Bu yasa okul aracılığıyla, kamu-

sal alanda Hıristiyan kimliğini sürdürür ve bu kimliği yurttaşlık eğitiminin unsurlarından biri yapar. Bu devlet okulu sistemine paralel olarak, İngiltere Kilisesi'ne ve devletle sözleşmeli Katolik veya Yahudi kuruluşlarına bağlı olan dini nitelikte yarı özel kurumlar da vardır. Devlet, belli koşullar karşılığında bu kurumların işletme masraflarının önemli bölümünü üstlenir. En değerlileri (İngiltere'de özel okul anlamına gelen) *public schools* olan, devlet yardımı almayan özel okulları da *(independent schools)* bunlara eklemek gerekir.

1960'lı yılların sonuna doğru, Müslüman ailelerden gelen ilk çocuklar Britanya okul sistemine katıldığında, işçi camileri ve yerel İslami dernekler geniş çaplı bir kültürel meydan okumayla karşılaşırlar: Aileleri Racalık'tan miras kalan bir iç Hicret sürecine göre özgül değerleri ve tavırları yeniden üreterek kendi aralarında yaşarlarken, bu genç öğrencilerin yaşıtları İngiliz çocuklarıyla yan yana, "açık toplumda" toplumsallaştırılmasının sonuçları ne olacaktır? Çocuklar, çoğunluğu Müslüman olmayan –Hint altkıtasında olduğu gibi Hindu da değil, ama artık İngiliz olan– bir toplumla karışmanın İslami kimliklerini yozlaştırdığını, geçersizleştiğini görmeyecekler midir?

Britanya devleti 1966'dan itibaren, İşçi Partili İçişleri Bakanı Roy Jenkins aracılığıyla bu endişelere cevap verdi. Jenkins, göçmenleri asimile etmenin söz konusu olmadığını, Birleşik Krallık'ın bünyesindeki kültür farklılıklarını destekledikçe zenginleşen çoğul bir toplum olduğunu bildirdi. Bütçede yer alan özel bir bölüm nedeniyle (*section 11*), bu "çokkültürlü gelişmenin" bütün yönlerine mali destek olmak, özellikle ana dillerin öğrenilmesi, gelenek ve âdetlerin sürdürülmesi için yerel yetkililere krediler verildi. Bu tavır alış o dönemde ilerici ve solcu olarak kabul edilip, göçmenlerin "aşağı" kültürünün küçümsenmesini tırmanan ırkçılığa malzeme yapacağından kuşkulanılan muhafazakâr sağın tavrına karşıt olarak değerlendirildi. Ama zaman içinde, –dönemin İşçi Partili yöneticilerinin ilerici duyguları ne olursa olsun– çokkültürlü toplumun yüceltilmesinin İmparatorluktaki cemaatçiliğin devamından pek farklı olmadığı ortaya çıktı.[38] Bu yüceltme, toplumun bütünü karşısında kökten başka olduklarına ilişkin duyguları pekişmiş

38. 1989'da Rushdie olayı dolayısıyla Roy Jenkins, *Şeytan Ayetleri*'nin yakılmasına yol açan sürecin başlangıcını gördüğü 1966'daki politikasından pişman oldu (bu durum çokkültürlülük yanlısı çevrelerin eleştirilerine yol açtı). Bkz. aşağıda, s. 186.

dindaşları veya soydaşları ile devlet arasında aracılık yapan cemaatçi liderlerin ortaya çıkışını kolaylaştırıyordu.

Nitekim, yine bu 1966 yılında Muslim Educational Trust (MET) kuruldu. Mevdudi düşüncesinden esinlenen çevrenin ürünü olan bu "Müslüman Eğitim Karteli",[39] ticaret ve işletme diplomalı ve enerjisini İslam'ın dünya çapında yayılmasına adamış Bengalli bir üniversite mensubu tarafından yönetiliyordu. Kartel'in çıkardığı çok sayıda broşürde, Müslüman çocukların çevrelerindeki toplumda eriyip yok olmasını engellemek için özgül bir İslami kültürel kimliği devam ettirecek bir eğitimin biçim ve içeriği tanımlanıyordu. Çeşitli İslami dernekler Britanya eğitim yetkilileriyle pazarlık yapmaya başladıklarında, bu broşürlerde sentez yoluyla oluşturulan bir konumu dayanak noktası aldılar.

MET'e göre, başlangıçta, belirgin özelliği öncelikle "müstehcen nitelikli yayınların sel gibi akın etmesi" olan Batı'nın "müsamahakâr toplumu"yla karşı karşıya kalan "Müslüman çocuklardaki ayrı Müslüman kimliğini korumak ve savunmak" gerekir. Gerçekten de, Müslüman çocuk iki dünya arasında parçalanmıştır: Bir yanda, ilke olarak İslam'ın buyruklarına göre yaşadığı aile ocağının dünyası, diğer yanda ise, "materyalist Batı kültürü, parçalanmış aileler, uygunsuz cinsel yakınlıklar, alkolizm ve ahlak gevşekliği" ile temas ettiği okul dünyası. Ne var ki, MET'e göre, Müslüman çocukların ayrı kimliğini müsamahakâr ve materyalist toplumun dışında tutması gereken Birleşik Krallık'taki İslami eğitim yetersizdir. Çocukların akşamları ve hafta sonları gönderildiği camilerde, geldikleri Hint altkıtasının kültüründen hâlâ kurtulamamış, Büyük Britanya'daki gündelik yaşamın gerçeklerini ve meydan okumalarını genellikle bilmeyen, pek az İngilizce'leri olan veya hiç olmayan imamlar ellerinden geleni yaparlar ama çocukların ihtiyaçlarına gerçekten cevap veremezler.[40] Devlet okulunda ise, ders programı –özellikle tarih ve İngilizce derslerinde– Hıristiyanlığın etkisi altındadır. Ayrıca, Britanya okullarının çoğu karmadır; oysa "Allah erkeği ve kadını aynı yaratmadığından, İslam erkek çocuklarla kız ço-

39. UK Islamic Mission tarafından MET'in kurulması ve bu iki örgüt arasındaki ilişkilerin gizliliği üzerine bkz. aşağıda, s. 169.

40. Yeniden İslamileştirmenin diğer militanları daha serttir. Bunlar, Kuran'ı ezberletmekten ve bedensel cezalar uygulamaktan başka bir şey bilmeyen imamların eskimiş yöntemlerinin çocukların hoşuna gitmediğini ve onları İslam'dan caydırdığını düşünürler. Bkz. M. Raza, *Islam in Britain, a.g.e.*, ss. 48-60.

cukların ayrı ayrı eğitilmelerini gerektirir": Dolayısıyla Müslüman aileler, mümkün olduğunca çok kız okulunun faaliyette kalması için baskı yapmalıdırlar. Birleşik Krallık'ta hâlâ mecburi olan okul üniforması genç Müslüman kızlara dayatılmamalıdır: Onlar, (başörtüsü, pantolon, uzun elbiseden oluşan) ve okul üniformasının renklerinde bir kumaştan dikilebilecek İslami giysi giymelidirler. Müslüman çocukları kantinde sözcüğün en katı anlamında helal yiyecek yemelidirler: Sadece domuz etinden uzak durmakla kalmayıp, Allah adı dile getirilerek boğazı kesilen hayvanların eti dışında bir şey yememelidirler. Nihayet, Müslüman çocukların devam ettiği okullarda, öğleyin ve öğleden sonra olan zorunlu günlük ibadetleri *(Zühr* ve *Asr)* yerine getirebilsinler diye bir ibadethane açılmalıdır; cuma günü, toplu halde kılınan namaz için –bir imam ibadeti okulda yönetmeye gelmedikçe– çocuk okuldan ayrılmaya izinli olmalıdır.[41]

Burada iki tür talep formüle edilmiştir: Müslüman çocuklar İslam'a katı biçimde itaat edebilsinler diye, çok sayıda ortak kuraldan onları muaf tutarak özel düzenlemeler öngörmek; hem müsamahakârlığın hem de Hıristiyan ideolojinin içine işlemiş olduğu okul eğitiminin ve yaşamının içeriğinde reform yapmak. Söz konusu İslami dernekler bu mücadeleyi yürütmek için, en başarılı oldukları yerlerde, yetkililere baskı yapmak amacıyla örgütlendiler. Başlangıçta helal yiyecek sorunu etrafında insanların seferber edilmesinden yola çıkan İslami eğitim sorunu, cemaatçi kimliğin saptandığı bir kutup haline geldi. Sonra bu talepler, genellikle camiler ağından gelen ve İslami kültürel özerkliği güçlendiren taleplere destek karşılığında filanca partiye seçmenlerinin oyunu sağlayarak önemli bir aracı rolü oynayan "Müslüman azınlık temsilcilerinin" belediyelerde siyasete girmelerine ön ayak oldu.

Cemaatçilik ve Seçimcilik

Gerçekten de, eğitimin aşırı ademi merkeziyetçiliği nedeniyle ve siyasi partilerin, yaptıkları hesaplarda, Birleşik Krallık'ta "kayıtlı" –ve seçmen– Hint altkıtası Müslümanları'nın belediyelerdeki "etnik oyu"na

41. Bu alıntılar, "Birleşik Krallık'ta Müslümanlar'ın Eğitim Sorunları"nın on yedisini özetler: Ghulam Sarwar, *Muslims and Education in the UK,* The Muslim Educational Trust, Londra, 1983, ss. 7-11.

verdikleri ağırlıktan dolayı Britanya sisteminin bu taleplere özellikle açık olduğu ortaya çıkmıştı.

Eğitim alanında, yerel organlar, LEA'lar (Local Education Authorities, "Yerel Eğitim Makamları") derslerin düzenlenmesinden, ders kitabı seçiminden, eğitimcilerin işe alınmasından, vs. sorumludurlar.[42] Bu organlar, belediye mercilerine büyük ölçüde bağlıdırlar. Önemli bir Müslüman nüfusun bulunduğu İngiltere şehirlerinde, büyük siyasi partiler, özellikle camiler ağından çıkma cemaat yöneticilerinin talimatlarından etkilenen Müslümanlar'ın toplu oyları üzerine hesaplar yaptılar. Cemaat yöneticileri İngilizce'ye pek hâkim olmayan bir topluluğa hitap ediyorlardı. Britanya siyasi tartışmasının verilerini kendi rollerinin değerini artırmaya imkân tanıyan çeşitli kategorilere göre elemeye tabi tutarak, imtiyazlı aracılar olarak bu topluluğun başına geçmişlerdi.

Bu çevrelerde, Muhafazakâr Parti'nin geleneksel imajı, "göçmen karşıtı" bir parti imajıydı, bu partinin söylemi de "beyaz" halktan seçmene hitap eden Enoch Powell'ın şiddetli saldırılarıyla açıklık kazanmıştı. Sonuç olarak, "azınlıklar"dan gelen seçmenler, 1980'li yıllar boyunca oylarını İşçi Partisi'ne verdiler.[43] İşçi Partisi, başka şeylerin yanı sıra Thatcherizm'in popülist politikalarıyla da baştan çıkan geleneksel halk seçmenini kaybettikçe azınlıkların oylarına daha fazla ihtiyaç duyuyordu. Birmingham'da veya Bradford'da bu "etnik" oy, büyük ölçüde, Müslüman seçmenler anlamına geliyordu; başka yerlerde, Hindu, Sih veya Antilli olabilirdi. Birmingham'da, 1991 sayımında (etnik aidiyetin ilk sorulduğu sayım budur) toplam %21,5 "Beyaz olmayan" nüfusun %6,9'u kendisinin Pakistanlı, %1,3'ü Bengalli olduğunu söyledi – bunlara, %5,3 Hintli'nin içindeki sayısı belirsiz Müslüman da eklenir. Eski şehir merkezindeki yedi bölgede ise, Pakistanlılar ve Bengalliler nüfusun %23'ü ile %43'ünü temsil ediyorlardı.

1984'e kadar, Birmingham Muhafazakârlar tarafından yönetildi. O yılki seçimlerde, bildirgesinde vaatlerde bulunduğu "azınlıklar"ın güçlü bir biçimde harekete geçirilmesinden yararlanan İşçi Partisi üstün geldi. Yeni belediye bir "Irksal İlişkiler ve Fırsat Eşitliği İçin Birlik"

42. Bayan Thatcher tarafından yönetilen hükümetler 1980'li yılların sonunda LEA'ların imtiyazlarını azalttılar.

43. Bkz. Alec G. Hargreaves, "Le droit de vote au Royaume-Uni," O. Le Cour Grandmaison ve C. Wihtol de Wenden (derl.), *Les Etrangers dans la cité* içinde, Paris, 1993, özellikle ss. 149-161 .

kurdu. Bu birlik, "black" derneklerle ilişki kurmakla görevliydi. "Black", ırçılık karşıtı söz dağarında, etnik aidiyeti, ırkı, dini veya rengi nedeniyle ayrımcılığa uğrayan herkesi belirten ve Siyahlar'ın ve Hintliler'le Pakistanlılar'ın yanı sıra Doğu ve Güney Avrupalılar'ı da içeren bir terimdir. Birliğin hedefi, bu örgütlerin taleplerini bir araya getirmek ve özellikle belediye işlerinde %20 oranında "Black" çalıştırılması hedefini gerçekleştirerek onlardan yana olumlu ayrımcılık önlemleri uygulamaktı.[44]

1985 yılında Birmingham'ın bir mahallesi olan Handsworth'da patlak veren karışıklıklarda, şiddet, özellikle Antilli gençler ile Hintli-Pakistanlı küçük tüccarlar arasındaki çatışmalarda kendini gösterince, "black" cemaatin birliği kavramına çomak sokulmuş oldu. Ama bu olaylar, toplumsal istikrarsızlık durumlarından dolayı iç barışı bozma riski taşıyan "azınlıklara" ulaşmak için belediyeyi acilen aracılar bulmaya teşvik etti. Müslümanlar söz konusu olduğunda, yerel yetkililer özellikle camiler ağına dayandılar.

Örneğin, Birmingham'ın kenar mahallelerinden Dudley'de Berelvi eğilimindeki Müslüman dernek, Kuveytli bir yardımsever sayesinde, 1977 yılında İngiliz Kilisesi'nden bir okul satın almıştı. Camiye ve cemaat merkezine dönüştürülen binalar, doğumdan ölüme bir cemaat halinde kaynaşmış Müslüman nüfusun tüm ihtiyaçlarının karşılandığı bir lokal haline geldi. Lokalde helal kreşten İslami kurallara uygun bir morga kadar her şey vardır. Cami mali olarak müminlerin bağışlarıyla desteklenir. Çocuklar için dinsel eğitimi de müminler karşılar – yalnız çocukları derse götüren minibüsle şoförünün ücreti kamusal fonlardan aktarılır. Merkezin yardım faaliyetleri ise devlet (%75'i) ve belediye tarafından karşılanır: Belediye meclisi üyesi de olan memurlardan biri, Müslüman cemaatin yasaya, göçmenliğe, vs. ilişkin bütün özel ihtiyaç ve taleplerini ifade etmekle görevlidir. Eğitimden sorumlu bir başka kadın görevli, öğrencilerin ve özellikle kızların uyması gereken İslami kuralları eğitimcilere açıklar. Bu görevlilerin İngilizce bilmeleri

44. Birmingham belediyesi 54 000 görevli çalıştırır. Bu durum belediyeyi bölgenin başta gelen işvereni yapar. 1984 yılında, belediyedeki ücretli işçilere etnik kökenleri üzerine bir dizi soru yöneltilir. O dönemde %20 ile %25 arasında olduğu tahmin edilen (her kökenden) toplam "azınlık" nüfus içinde %7'den azının "blacks" olduğu ortaya çıkar. Race Relations and Equal Opportunity Unit sorumlusu Kh. Ahmad ile söyleşi, 10 Şubat 1993.

ve genellikle pek İngilizce konuşmayan çocukların ebeveynlerinin dilini biliyor olmaları önemli bir aracılık rolü oynamalarını sağlar. 1993'te, Birmingham belediyesinin Irksal İlişkiler Birliği sorumlusu da, Dudley Camii Kurulu'nun eski sekreteridir: Böylece, İslami cemaat dernekleri ağı, "azınlık" topluluklarla ilgili belediye mercileri ile doğrudan ilişki içindedirler.

Uzun süre İşçi Partisi'nin "başkan yardımcılığı"nı yapmış milletvekili Roy Hattersley'nin seçim bölgesi olan Birmingham'ın bir mahallesinde, Golden Hillock'da ("Yaldızlı Tepe"), havaalanına giden otoyolun kavşağında, fiziksel görünümü etkileyici, karizmatik kişilikli bir Berelvi piri olan Sufi Abdullah'ın denetimindeki toplumsal ve kültürel amaçlı binalar kompleksini taçlandıran gösterişli bir caminin kubbesi yükselir. Belgrave Road'daki "merkez camii"nin[45] hegemonya eğilimlerine tepki olarak 1980'li yılların başlarında kendi toplumsal-dinsel kompleksini inşa etmeye başlayan Sufi Abdullah, caminin yanında bulunan binalarda, terzi atölyeleri ve toplumsal hizmetler sağlayan eğitim merkezleri kurdu. Bunlar, "laik" benzerleri olmadığından çok daha değerliydi. Camideki bu yardımsever şeyhin dinsel cemaati haline gelmek için birkaç metre yürümesi yeterli olan gençlerin, kadınların ve işsizlerin akın ettiği bu merkezler belediye tarafından büyük ölçüde paraca destekleniyordu. Binalarda, Müslüman topluluklar için, Fransa'daki ANPE'nin (Ulusal İş Bulma Kurumu) işlevlerini yerine getiren bir *job club* da vardır. Camiyi ziyaret ettiğimizde, şartlı tahliye edilen (Müslüman) bir tutuklu yeri temizliyordu. Gün boyu bu işleri yapması için cezaevi yönetimi tarafından İslami derneğe teslim edilmişti.

Bu seçim bölgesinin milletvekili Roy Hattersley'ye göre, kamusal finansmanı ve cemaatin özel girişimini iç içe sokan bu tür teşebbüsler, geleneksel kültürlerini hâlâ güçlü biçimde içlerinde taşıyan bireylerin bilgi ve yetenek kazanmaları, alışılmış Britanya kurumları nezdinde bulamayacakları yardım ve hizmetleri bulmaları için en uygun çözümdür. Örneğin bu milletvekili, seçmenleri şehrin büyük modern hastanelerinde tedavi görsün diye, bölgesindeki yıkık dökük bir dispanseri kapatmak istiyordu. Ama bu düşünceden caymak zorunda kaldı, çünkü yerel dispanserin personeli, ne kadar vasat olsa da, seçmenlerinin dillerini konuşan ve geleneklerini –özellikle kadınların nelerden utan-

45. Bkz. yukarda, s. 136.

dığını– bilen Müslüman hastabakıcı ve doktorlardan oluşuyordu. Aynı şekilde, sağlığa zararlı evlerde oturanları, daha iyi nitelikte ancak sakinlerinin çoğunluğunun Müslüman olmadığı mahallelerdeki konutlara yerleştirmek için yaptığı önerilerin de genellikle reddedildiği görülür: Pek azı İngilizce konuşan kadınlar, cemaat gettosunda dışarı çıkabilir, alışverişlerini yapabilir ve birbirleriyle görüşebilirler. Ama, Hattersley'ye göre bu davranışlar, herkesin İngilizce konuşacağı yeni kuşaklarla birlikte kaybolacaktır.

Bununla birlikte, camiler ağı ile sosyal hizmetlerin iç içe girmesi belli tipteki liderlerin ortaya çıkmasını teşvik eder. Bu liderlerin çıkarı, kapalı cemaatlerin sürmesindedir. Böylelikle bu liderler, resmi çokkültürlülük tarafından özgüllükleri yüceltilmiş topluluklarla kamusal kuruluşlar arasında zorunlu aracı olacaklardır. Siyasetçiler arasında da cemaatçilik olayı çok baskındır. Birmingham'ın bu aynı seçim bölgesinde İşçi Partisi'nin 800 militanının 600'ü "Müslüman"dır. Oysa 1991 sayımına göre nüfus içerisinde sosyolojik olarak Müslümanlar'ın (Pakistanlılar ve Bengalliler) sayısı %40'tan biraz azdır. Hattersley'ye göre, Müslümanlar'ın İşçi Partisi'ne bu kitlesel katılımı "ideolojik değildir" ve onun şubesindeki Müslüman militanların çoğunluğu "İşçi Partisi yandaşlığı"nın ne anlama geldiğini veya partinin temel düşüncelerinin ne olduğunu tanımlayamaz. Hattersley'ye göre, Müslümanlar İşçi Partisi'ne yığıldılar, çünkü konut, iş, göç, vs. alanlarındaki özel çıkarlarını İşçi Partisi'nin savunduğunu gördüler. Bölgenin Müslüman belediye meclisi üyeleri ise, Pakistan'ın Mirpur kazasında ailelerinin sahip olduğu eski uyrukluklarına dayanarak seçilmişlerdi. Bu uyrukluklar, "beyaz" halk bileşenini yavaş yavaş kaybetmiş olan ve cemaat yöneticilerinin yeni seçmenlerden oluşan taze taburlar getirdiği İşçi Partisi çerçevesinde, Birleşik Krallık'a aktarılmıştı. Ama, bir cemaat bloğu karşısında, milletvekili olarak eli kolu bağlı olmadığı kanısındadır Hattersley: İmamların, cami yöneticileri ve dernek sorumlularının lobi faaliyeti yürütemeyecek kadar farklı çıkarları vardır.[46]

"Etnik" bileşenleri benzer olan komşu Small Heath bölgesindeki İşçi Partisi şubesi, 1987 seçimlerinde "sağlam" bir koltuk için Avam Kamarası'na aday olarak, Belgrave Road "merkez camii" mali yöneti-

46. Roy Hattersley ile söyleşi, Londra, 15 Şubat 1993. Bkz, aşağıda, Hattersley'nin *Şeytan Ayetleri* üzerine eleştirilerine tepki gösteren Salman Rushdie'nin görüşü, s. 176.

cisi olan Müslüman bir belediye meclisi üyesini gösterdi. Ama *trade-unions*'a (sendikalara) adayları denetleme hakkı veren parti iç tüzüğü, sonunda "beyaz" bir adayın seçilmesine izin verdi (bu "beyaz" aday da Muhafazakâr Partili Müslüman rakibine karşı seçilmiştir). "Tepeden inme atanan" İşçi Partili bu aday, Müslümanlar'ın desteğini alma kaygısıyla, sürekli açık tuttuğu seçim bürosunu bir Bengal camiinin giriş katına kurdu. Bu cami, Mevdudi müritlerinin etkin olduğu bir yerdi[47] ve onun Belgrave Road Camii'yle ilişkilerinin zayıf olduğu da herkesçe biliniyordu.

Dinle devletin birbirinden ayrılmasına alışmış olan biri için, Birmingham'ın büyük anayolu Coventry Road üzerinde bulunan bu caminin ön yüzünde, bölge adayının siyasi bürosunun da orada bulunduğunu belirten bir tabelayı görmek şaşkınlık verici bir şeydir. Söz konusu adayın İşçi Partili olduğunu, camininse her açıdan sosyalizmden tiksinen, Mevdudi'den Müslüman Kardeşler'e kadar uzanan İslami bir eğilime bağlı olduğunu öğrenmek daha da şaşırtıcıdır. Hattersley'nin sözlerini tekrarlarsak, bu durum, en azından, "ideolojik değildir". Westminster Parlamentosu adaylarından biri bir camiye karşı diğerinin desteğini aramak zorunda kaldığında dinsel cemaatçilikle seçim yandaşlığının birbirine eklemlenmesini gayet güzel simgelemektedir.

Oysa, İslami cemaat liderlerinin çoğu için, 1988 yılının sonunda Rushdie olayı patlak verinceye kadar, siyasi alana girmek başlı başına bir amaç değil, dindaşlarının mümkün olabilecek en geniş kesimi üzerinde iktidar ve etki konumlarını güçlendirmenin basit bir aracıdır. Bu konudaki en önemli kozlardan biri eğitimdir. İslami cemaat kimliğinin genç kuşaklarda sürmesi için eğitimi denetlemek, bu gençlerin kendilerini kuşatan toplumda eriyip yok olmamalarının güvencesidir. Tersi bir durum, cemaat yöneticilerinin aracılık yeteneklerini, hatta Britanya toplumundaki güçlerini tehdit ederek, etkilerini yitirmeleri tehlikesini taşır. 1987 milletvekili seçimleri kampanyasında, özellikle Birmingham'da[48], *The Muslim Vote* ("Müslüman Oy") başlıklı bir broşür dağıtıldı. İngilizce, Urduca, Gucerat ve Bengal dilinde yazılmış broşürde,

47. Bkz. yukarda, s. 120. Coventry Camii Cemaat-i İslami'nin Bengal kolunun genel karargâhıdır; 1976'da kurulan bu kolun adı Davet-ül İslam'dır.

48. Bkz. Danièle Joly, "Immigration, citoyenneté et pouvoir local, les musulmans à Birmingham," R. Leveau ve G. Kepel (derl.), *Les Musulmans dans la société française* içinde, Paris, 1988, s. 197.

Müslümanlar'ın oylarını sadece MET tarafından belirtilen eğitim konusundaki talepleri destekleyen (ve Birleşik Krallık'taki Müslümanlar'ın kişisel İslami statüye göre belirlenmesini kabul eden) adaylara vermeleri isteniyordu.[49]

Bu konu, okulun gerçekleştirmek istediği yurttaşlık tipi tanımının tam merkezidir: Laik olmayan bir okul sisteminde, eğitimi kısmi veya tüm olarak, farklı dinsel kökenden öğrenciler arasında ayırmaktan başka seçenek var mı? Eğitim konusunda kazanılması umulan şey İngiltere'deki İslami baskı gruplarının en etkilisini Bradford'da yaratmaya imkân sağladı: Camiler Meclisi, İslam'ın cemaat olarak yapılanması yolunda önemli bir evredir. Daha sonra, Rushdie olayında da önemli bir rol oynayacaktır.

Bradford Camiler Meclisi

1991 yılında, bu şehirde oturan dokuz kişiden biri Müslüman'dı ve seçme yaşındaki nüfusun %9,5'i Hint altkıtasmdan geliyordu[50]; bu nüfus iç bölgelerdeki mahallelerde yoğunlaşmıştı. 1992 yılında buralardan, hepsi de İşçi Partili olan on bir Müslüman belediye meclisi üyesi seçildi. İçlerinden biri, Muhammad Ajeeb [Muhammed Acib], 1985-1986 arasında, İngiltere'nin "renkli" ilk belediye başkanıydı. Bu belediyecilerin seçmenleri için, eğitim sorunları temel bir koz oluşturuyordu. Daha 1973'te, kız okullarının faaliyette kalması ve karma okulların kapatılması için kampanya yürüten "bağımsız bir Müslüman" aday, "etnik" bir mahallede İşçi Partili "beyaz" adaydan yeterince oy kaptığından Muhafazakâr rakibinin seçilmesine imkân vermiş oldu.[51]

Eylül 1981'de kurulan Camiler Meclisi, kurucuları tarafından "Müslüman cemaat"in sesi olacak ve İslami derneklerin ve yerel camilerin tanımladığı biçimiyle cemaatin özgül kimliğini koruyan talepleri sonuca ulaştıracak bir mercii olarak düşünülmüştü. Yerel camilerin her birinin seçtiği temsilcilerden oluşan Meclis, yetkililerle pazarlıklarda

49. Metin *Les Banlieues de l'Islam* adlı eserimizde geçer, *a.g.e.*, s. 383.

50. Philip Lewis, *a.g.e.*, s. 44.

51. M. Le Lohe, "The Effects of the Presence of Immigrants upon the Political System in Bradford," R. Miles ve A. Phizaclea (derl.), *Racism and Political Action* içinde, Londra, 1979, s. 197.

bütün gruplar tarafından kabul edilebilecek İslami talepleri ifade ederek, Berelviler, Deobendiler ve diğer gruplar arasındaki ayrılıkları aşmayı istiyordu. Yetkililer, Meclisi temsil edici bir muhatap olarak tanıdılar, ona önemli bir mali destek verdiler ve belediye adına onu, elli kadar kişinin çalıştığı, Müslümanlar'a yönelik (yaşlılar evi, iş bulma kurumu, camiler ve İslami dernekler için personel, vs.) özgül toplumsal programları yönetmekle görevlendirdiler.[52] Birmingham'da olduğu gibi burada da yerel yetkililer cemaate aidiyetiyle tanımlanan, belirli bir halka yönelik toplumsal görevleri dinsel bir örgüte kiralamışlardı.

Bu bakış açısı içinde, Camiler Meclisi, aracılık görevine karşılık, Bradford'daki Müslüman çocuklara yönelik eğitimle ilgili düşüncelerini yerel okullara kabul ettirmeyi başardı. 1982 yılında, anakentin Eğitim Kurulu, azınlık etnik cemaatlere mensup öğrenciler için talimatlarını açıkladı. Müslüman çocukların özgül kimliklerini korumaya yönelik talepleri yürürlüğe giriyordu: Müslüman çocukların gittikleri okullarda, Camiler Meclisi'nin onayını almış bir imamın Cuma hutbesini okumak için gelebileceği bir ibadethane açılmalıydı. Ailelerin 10 yaşından büyük kız çocuklarını, karma eğitimle yapılmasını İslam'a aykırı gördükleri her türlü faaliyetten (jimnastik, dans, yüzme, tiyatro) muaf tutma hakkı olacaktı. Çocuklar, okul formasının renklerinde olmak koşuluyla, İslami bir giysi giyebilirdi. Nihayet, yerel yetkililer Müslüman çocuklara helal yemekler temin etme imkânını incelemeyi taahhüt ediyorlardı.[53]

Okulda helal et sorunu, 1983 yılında, Camiler Meclisi'ne ilk güçlü kitlesel gösterisini yapma fırsatı verecektir. 1983 yılının Ocak ayında, gerçekten de, Meclis'in dışında ve ondan daha "radikal" olan "Müslüman Aileler Derneği", çoğunluğunu Müslüman öğrencilerin oluşturdu-

52. Ph. Lewis, *a.g.e.*, s. 135.

53. City of Bradford Metropolitan Council, Directorate of Educational Services, *Education for a Multi-Cultural Society. Provision for Pupils of Ethnic Minority Communities,* Bradford, 10 Kasım 1982, özellikle 2.7, 3.1, 3.3.4 ve 3.4 makaleler. Bu bilgilerden seçmeler Muslim Educational Trust broşürlerinde tekrar kullanıldı ve izlenmesi gereken model olarak anıldı. 1983'te kurulan Muslim Liaison Committee'nin taleplerine cevap veren Birmingham belediyesinin eğitim bölümü, Müslüman öğrencilerin özgül ihtiyaçlarına cevap vermek için kurum başkanlarına Bradford'dakilere benzer talimatlar verdi. Bkz. Muslim Liaison Committee, *City of Birmingham Education Department, Guidelines on Meeting the Religious and Cultural Needs of Muslim Pupils,* Birmingham, 1988 (İngilizce/Urduca, iki dilde).

ğu Bradford'daki beş devlet okulunun sözleşmeli dinsel okullara dönüştürülmesini talep etmişlerdi. Derslerin düzenlenmesini ve programını da bu dernek denetleyecekti. Bu okulları devlet sisteminde tutmayı arzulayan, ama bu derneğin Müslüman topluluktan aldığı destekten endişelenen yerel yetkililer, devlet okullarını Camiler Meclisi'nin dile getirdiği taleplere daha uygun kılmak için hızla ödünler verdiler: Gelecek okul yılından itibaren, ilk Müslüman öğrenciler, okullarda öğle yemeklerindehelal et yiyorlardı. Hayvan hakları savunucuları, helal hayvan kesimini zalimce bularak tepki gösterdiler. Bu konuda onları destekleyen çeşitli kişiler, "ırkçılık karşıtları" tarafından, özelliklere Müslümanlar'a ve genel olarak bütün "Black"lere kinlerini daha iyi gizleyebilmek için hayvan sevgisi göstermekle suçlandılar.

Olay, önemli bir yerel siyasi mesele haline geldi ve Mart 1984'te, belediye meclisinin tüm üyelerinin hazır bulunduğu bir oturumda tartışıldı. Bu vesileyle, Camiler Meclisi, Bradford'daki Müslüman öğrencilerin ders boykotunu örgütledi: Öğrencilerin 10 000'i derslere girmedi ve çoğu, aileleriyle birlikte, içerde tartışma sürerken belediye binasının önündeki bir gösteriye katıldı. Tartışma sırasında, belediye meclisinin Müslüman bir üyesi, okulda helal et konusundaki düzenlemelere ilişkin yeniden yapılacak her tartışmanın "Müslüman cemaat tarafından iğrenç ve dolambaçlı yollara başvuru olarak kabul edildiğini" meslektaşlarına iletti. Oylama sonucunda helal etten yana geniş bir çoğunluk ortaya çıktı.[54]

İngilizler'in Yorumuyla Okul Savaşı

Bu başarı kazanılır kazanılmaz, Camiler Meclisi kendini, ulusal bir boyut kazanan ve başoyuncusu Bradford'daki ortaokulun müdürü Ray Honeyford olan başka bir tartışmaya karışmış buldu.[55] Öğrencilerinden %90'ı Hint altkıtası kökenli, bunların da çoğunluğu Müslüman olan bir kurumun sorumlusu Honeyford'un kendisi de çok yoksul bir ortamdan gelmişti: Yeniyetmeliğinden itibaren çalışmak zorunda kal-

54. Ph. Lewis, *a.g.e.*, s. 138.

55. Özellikle bkz. Dervla Murhpy, *Tales from Two Cities. Travel of Another Sort*, Londra, 1987, ss. 103-142.

mış ve akşam dersleri sayesinde önce eğitmen olmuş, sonra kurum başkanlığına getirilmişti.

Bu kendi kendini yetiştiren adam, 1982 yılında, Bradford'daki ortaokulunda, yerel yetkililer tarafından ilan edilen "çokkültürlü bir toplum için eğitim" düzenlemelerini uygulamaya koyma buyruğu aldı. Kendisi buna tamamen karşıydı: Ona göre bütün çocuklar aynı eğitimi almalıydı; kültürel görecilik toplumla bütünleşme şanslarını engellemekten başka bir işe yaramazdı. Ne dini eğitim derslerinin Hıristiyan içeriğinden ödün verilmeliydi, ne de çocukların beslenmesi konusunda. Helal hayvan kesimi, okulun verdiği kabul edilen değerlerin kendisine aykırı bir kan dökücülüğün kanıtı gibi geliyordu ona. Kendi ortaokulunda yerel yetkililerin buyruklarını uygulamayı reddeden Honeyford, birçok gazetede ve Bayan Thatcher'ın çevresindeki en tutucu düşünce gruplarından birine yakın bir dergi olan *The Salisbury Review*'da eğitimle ilgili düşüncelerini açıkladı.

1984 Martı'nda, Bradford'un popüler günlük gazetesi *Yorkshire Post,* bu makalelerden birinden seçme parçaları kamuoyuna sundu: "Eğitim ve Irk: Bir Başka Perspektif".[56] Okul müdürü, bu makalede, Pakistanlı ana babaların, Pakistan'daki ailelerini ziyaret etsinler diye çocuklarını aylarca okuldan alıp götürme alışkanlığına isyan etmekteydi. Bradford'da rağbet gören "çokkültürlü" eğitim anlayışı adına kabul edilen bu uygulamanın, Honeyford'a göre, söz konusu öğrencilerin sınavlardaki başarıları üzerinde çok kötü etkileri vardı. Üstelik, "dünya çapında bir eroin merkezi" olarak gördüğü ve (o dönemde) devirdiği başbakanı öldürmüş bir diktatör tarafından yönetilen Pakistan[57] Honeyford'da dehşet uyandıran bir ülkeydi. Ve sonuç olarak: "Bütün ana babaların çocuklarını okula düzenli olarak göndermesini isteyen bu basit Britanya talebini böyle bir ülkeden gelenler nasıl bu kadar kıyasıya tartışabilirler?" diye soruyordu.

Bu düşüncelerin yerel basında yayılması çok şiddetli tepkilere neden oldu. İlk başta, özellikle Camiler Meclisi'nin belli başlı yöneticilerini ve aşırı sol militanları bir araya getiren "ırkçılık karşıtı" bir cephe-

56. Ray Honeyford, "Education and Race, an Alternative View," *The Salisbury Review,* Ocak 1994.

57. Cemaat-i İslami'ye ve yöneticisi E.A. Mevdudi'ye yakın olan Ziya Ül Hak'dan söz edilmektedir. 4 Nisan 1979'da M. Ali Butto'yu öldürttü – daha sonra Butto'nun kızı Benazir bu ülkenin başbakanı olacaktı.

nin kurulmasına yol açtı: Bu cephe, kurumdaki öğrencilerin ana babalarının yarısının imzaladığı –veya okuma yazma bilmediklerinden imzalattırdığı– bir metin kaleme alarak Honeyford'un yerel yetkililer tarafından görevden alınmasını talep etti. Aileler çocuklarını okuldan aldılar ve onları –"kural gereği" çağrılmış bütün Britanya televizyonlarının kameraları önünde– yakındaki Pakistan kültür merkezinde bu amaçla kurulmuş "korsan" bir okula emanet ettiler. Buna tepki olarak, ortaokul müdürünü destekleyen bir dilekçeyle, çoğunluğu "beyaz" Bradfordlular'dan 10 000 imza toplandı. Bütün bunlardan sonra Bayan Thatcher, Honeyford'u eğitim sorunları üzerine bir uzmanlar toplantısına katılması için Downing Street, 10 numaraya davet ederek bizzat destek verecekti.

Honeyford olayı etrafındaki ulusal kutuplaşmada, muhafazakâr kamuoyunun ve –eğitim sisteminin ademimerkeziyetçi niteliği nedeniyle müdahale gücü sınırlı olan– hükümetin de Honeyford'un yanında yer aldığı görüldü. Camiler Meclisi, –gösteriler yapılması ve Müslüman çocukların dersleri boykot etmesi için çağrı yaparak– dini cemaatini müdüre karşı seferber etti. Ama, daha sonraları Albay Kaddafi'de görüleceği gibi İslamcı bir kişilik veya "ırkçılık karşıtı" seferberliğe ön ayak olan aşırı sol militanlar gibi daha radikal gruplar Camiler Meclisi'ni geride bıraktı. Çeşitli hukuksal olaylardan sonra, Honeyford Aralık 1985'te, 51 yaşında ve 161 000 sterlin tazminat karşılığında erken emekli olmayı kabul etti – Britanya devlet öğretim kurumunun o güne kadar görevlilerinden birine verdiği en yüksek tazminattı bu.

Honeyford olayı, aile ile sivil toplum arasındaki eklemlenme noktası olan çocuk eğitiminin özellikle duyarlı alanında, Britanya'daki çokkültürlü modelin çelişkilerini en uç noktaya vardırdı. Okul, homojenliği hedefleyen sivil bir toplumda, çocukların ailelerinden miras aldıkları kimliklerinin harmanlandığı bir yer midir, yoksa okul bu kimliklerin heterojenliğini sürdürür mü? Cemaatçi bırakınız yapsınlar mantığı, muhafazakâr kurulu düzenin bir bölümü tarafından sapkın ve tehdit edici olarak görüldü: Bradford'daki okullarda azınlıkta kalanlar "doğma büyüme" İngiliz öğrencilerdi. Muhafazakâr iktidarın tavrında derin bir muğlaklık vardı. Bir yandan, 1985 yılında Lord Swann'ın başkanlık ettiği bir komisyon tarafından hükümete verilen "Herkes İçin Eğitim" başlıklı rapor, çokkültürlülüğü "bütünleştirici bir çoğulculuk" anlamında yeniden tanımlayarak, eğitim sisteminde homojenleştirici unsurlar

bulmaya çalışır gibiydi. Ama, üç yıl sonra, 1988 tarihli eğitim reformu üzerine yasa –Hıristiyan olmayanları bazı zorunluluklardan muaf tutmayı öngörerek– eğitimin Hıristiyan niteliğini geri getirdi.

"Azınlıklar"dan gelme çocuklar arasında okuldaki başarısızlığın sürmesini gerekçe gösteren Swann raporu, bunun nedenlerinden birini ırkçılıkta ve ayrımcı önyargılarda görmektedir. Azınlık kültürlerinin, "yürürlükteki yasalar"la ve "akılcı olarak doğrulanabilir ortak değerler"le çatışmaya girmedikçe, gelişimlerine izin vererek buna çare bulmanın yollarını arar.[58] Ama, çoğulculuğun "bütünleştirici" hedefine yaptığı vurgu, İslami eğitim lobisinin şimşeklerini çeker. Londra'daki İslami Kültür Merkezi'ni tüzüğe uygun olarak yöneten bir Suudi diplomatın himayesi altında bu amaçla toplanan bir seminer, "Müslüman cemaat"ten geldiği kabul edilen şikâyetleri dile getirir.

Bu seminerin kararlarında önkoşul olarak şunlar belirtilir: "Müslüman cemaat raporun seküler felsefi temellerini kabul edemeyeceği gibi, 'yürürlükteki bütün yasalara' –bu yasaların demokratik yollarla din karşıtı olması mümkün olsa da– uymayı da taahhüt edemez. Müslüman cemaatin, çocuklarını, din karşıtı veya İslam karşıtı olarak gördüğü tüm ders ve okul faaliyetlerinden çekme hakkı saklıdır." Daha aşırısı: "Müslüman eğitimin nihai hedefi, bireyde, cemaatte ve genel olarak insanlıkta Allah'a tam bir itaatin gerçekleştirilmesini sağlamaktır." Bu, Swann raporunda ifade edilen, "her çocuğun, imanı ve kültürü karşısında eleştirel bir yaklaşım kazanmasını sağlamak"[59] isteğiyle tam bir karşıtlık içindedir. Müslüman çocukların müzikten, danstan, sanatsal eğitimden muaf tutulmasını sağladığında hoş karşılanan kültürel görecilik[60], bu bakış açısı içinde, cemaat yöneticileri tarafından yorumlandığı biçimiyle Allah'ın buyruklarına ve yasalarına koşulsuz itaate uygulanamazdı.

"Azınlıklar"dan gelme öğrencilerin sorunlarına adanmış Swann ra-

58. Lord Swann, *Education for All,* Londra, 1985, s. 5.

59. The Islamic Academy, *Swann Committee Report, An Evaluation from the Muslim Point of View. An Agreed Statement,* Cambridge, 1985, ss. 3-5.

60. Muslim Educational Trust, son yayınında, İslam'ın her türlü insan tasvirini yasakladığını ve Müslüman öğrencilerin ancak Müslüman sanatı işlenirse sanat eğitimine katılabileceklerini özel olarak belirtir. Aynı şekilde, Müslüman öğrenciler müzik dersinde, Allah'a hamd edebilirler, ama enstrüman kullanmaları yasaktır. Dansa gelince, sefahate teşvik ettiği için kesinlikle yasaklanmıştır. Ghulam Sarwar, *British Muslims and Schools. Proposals for Progress,* Londra, 1991, ss. 22-23.

poru, çoğulculuk ile bütünleşme arasında bir denge bulmaya çalışmaktaydı. Eğitim sisteminin bütününü muhafazakâr hükümetin istediği aşırı merkezileştirme yönünde reforma uğratan 1988 tarihli eğitim üzerine yasa, eğitim programlarında dinin yerini korur ve güçlendirir. Gerçekten de, bu yasada, devlet okullarında her gün, bütün öğrenciler için bir dersin "toplu ibadete" ayrılması özel koşul olarak belirtilir ve "bu ibadetlerin çoğu, özellikle veya esas olarak, Hıristiyan nitelikli olmalıdır".[61] Böylece okulun Hıristiyan karakteri açıkça, güçlü bir biçimde yeniden onaylanmış olur. Bununla birlikte, çocuklarını bu Hıristiyan ibadetinden muaf tutmak isteyen anne babalar kurum başkanına yazılı istekte bulunarak bunu yapabilirler: Yani, gönüllü başvurularıyla, kendilerini ve çocuklarını "farklı" olarak tanımlamak zorundadırlar.

MET, Müslüman anne babalara yönelik çıkardığı bir broşürde, onları bu yolda cesaretlendirmek için çaba gösterir. Gerçekten de, eğer aileler pasif kalırsa, çocukları "'Tanrı'nın Oğlu' diye İsa'ya dua edecekler, 'Teslis'in ne olduğunu öğrenecekler ve başka tanrıları Allah'a eş koşmak anlamına gelen ürkünç şirk günahını işleyeceklerdir. Bu, bir Müslüman'ın yapabileceği en kötü şeydir."[62] Dolayısıyla Müslüman anne babalar çocuklarını toplu Hıristiyan ibadetinden çekmeli ve okullarda alternatif Müslüman ibadetleri ve İslami dini eğitim oturumları düzenletmelidirler. Müslüman öğrenciler, bir sınıfta veya bir bölümde çoğunluk olduklarında, bu alternatif eğitim kurum bütçesinden mali olarak desteklenebilir. Azınlıkta olduklarında, bu alternatif eğitim söz konusu çocukların anne babaları tarafından ödenir. 1988 tarihli yasa sonucu, kimlik ölçütü durumuna getirilen Hıristiyanlık'la özdeşleşmeyen herkes farklılığını açıkça söylemeye zorlanır: Böylece yasa, cemaatleri okul bünyasında yan yana koyarak okulun bütünleştirici gücünü törpüler ve farklı kimlikleri dinsel bir temelde yapılandıracak gerekli kaynağa sahip cemaatçi kurumları güçlendirir.

Yıllar boyunca, cemaatçi kurumlar dinsel eğitim ve toplu ibadet derslerinin eğitim kitabı ihtiyacını karşılamaya yönelik çok miktarda eser ürettiler. MET'ten başka, diğer dernekler de enerjilerini, büyük gelişme gösteren bu faaliyet alanına yatırdılar. Başlangıçta, düşman

61. *The Education Act 1988,* HMSO, Londra, 1988, bölüm 7, § 1,2.

62. Ghulam Sarwar, The Muslim Educational Trust, *Education Reform Act, 1988. What can Muslims do?,* Londra, 1989, s. 2.

veya kötü niyetli kabul edilen Müslüman olmayan kişilerin İslam üzerine yazdığı eserlerin çoğuna saldırdılar[63] ve Müslümanlar tarafından kaleme alınmış ve özgün kabul edilen başka metinler önerdiler. "Büyük Britanya'daki eğitimci, işveren, toplumsal emekçi ve yöneticiler"e hitap eden *Muslim Guide* buna bir örnektir. Bir devlet kurumu olan Irksal Eşitlik Komisyonu başkanı bu esere övgü dolu bir önsöz yazmıştır. Akıl hocalığını Mevdudi'nin yaptığı Cemaat-i İslami kaynaklı bir örgüt olan Leicester İslam Vakfı'nın[64] çıkardığı kitap, bu etki alanına özgü radikal İslamcı yorumu bütün Müslümanlar tarafından kabul edilen bir kural olarak sunar. "Okunması tavsiye edilen kitaplar", kutsal metinlerden başka, Mevdudi'nin ve Müslüman Kardeşler'e yakın çeşitli yazarların kitaplarıdır. Müslümanlar tarafından yazılmış olsa bile başka görüşlere yer veren eserler tavsiye edilmez. Birleşik Krallık'ta yoğun olarak var olmalarına rağmen, bu kitapta Berelviler'in Sufiliğine referans boş yere aranır. İnançlarında cemaatçi veya İslamcı bir anlayış olmayan Müslümanlar'dan da söz edilmez.[65] 1992 yılında Vakıf, aynı maksatla, İslami bir video oyunu tasarladı: PCIQ (Personal Computer Islamic Quiz), "günümüzde birçok ülkeyi istila eden elektronik oyunlar modasına bir alternatif sağlamak için [...] Çok güzel bir bilgisayar grafiğinin sıkça kullanıldığı oyun, yeni teknolojilerin İslami sanata nasıl vardığını gösterir. İslam, Birliğin dinidir: Müslüman olmayan kültürlerde din, sanat ve teknolojiyi birbirinden ayıran engeller İslam'da yoktur."[66] Yayıncılığa ve bilgisayara yatırım yapan İslam Vakfı, gençlere yönelik İslami iletişim pazarında öne geçti: Bu durum ona, teknolojik egemenliği sayesinde, İslam'a ilişkin kendi görüşünü tanıtma imkânı verdi.

Devlet okullarındaki İslami eğitim sektörüne ve bu sektörün yarattığı bütün yayıncılık pazarına paralel olarak yirmi kadar özel Müslüman kurum ortaya çıktı. Birmingham'da, 11 ila 18 yaş arasındaki erkek çocukları için, yatılı bölümü de olan bir kurum, Darul-Uloom (Dar-ül Ulum), 1985 Eylülü'nde Coventry Road'daki (yine "Mevdudi"

63. Bkz. The Islamic Academy, *Resources for the Teaching of Islam in British Schools*, Cambridge, 1986.

64. İslam Vakfı üzerine, bkz. aşağıda, s. 167.

65. M.Y. McDermott ve M.M. Ahsan, *The Muslim Guide for Teachers, Employers, Community Workers and Social Administrators in Britain*, Leicester, 1986 (birinci baskı 1980).

eğilimli olan) Bengal Camii'nin müştemilatında açıldı. Bölgenin İşçi Partili milletvekilinin nöbetçi seçim bürosu da buradaydı. Aynı zamanda cami başimamı da olan kurum yöneticisi, Glasgow Üniversitesi ekonomi doktorudur. Kurumda, 1990 yılında, yaklaşık 70 öğrenci vardı ve 300 öğrenciye kadar almayı umuyordu. Dizlerine kadar inen gri *kamîs* (uzun ve geniş gömlek) ve gri pantolon giyen, başları takkeli öğrenciler, her sabah ibadetten sonra, Arap, Fars, Urdu ve Bengal dillerinin öğreniminin ve kutsal metinleri kavramalarını sağlayan – Kuran'ın ezberlenmesinden İslam hukukuna– çeşitli bilgilerin bir arada verildiği İslami öğrenime dayalı ders programını izlerler. Öğleden sonra, din dışı eğitim görürler: İngilizce'den başka, matematik ve uygulamalı bilimler, ayrıca bilgisayar özel bir titizlikle öğretilir. Kurumu ziyaret ettiğimizde, öğrencilerden biri bilgisayarının ekranında, PAO dilinde okul gazetesini hazırlıyordu. Buna karşılık tarih dersi, Peygamber'in Yaşamı ve "İslam'ın İnanç ve Öğretileri"yle sınırlıdır. "İslami bir atmosferde faaliyet gösteren" ve öğrencileri bakaloryanın Britanya'daki muadiline kadar yetiştiren okul, onları "iyi Müslümanlar ve sorumlu yurttaşlar" yapmayı arzulamaktadır.[67]

Bununla birlikte, Department of Education and Science'ın –Britanya Ulusal Eğitim Bakanlığı– bir teftiş raporunda, 1990 yılında şu sonuca varılır: "Okulun düzeyi, tatmin edici olmaktan uzaktır. Birkaç istisnayla, eğitimcilerin beklentileri ve öğrencilerin başarı düzeyleri zayıftır [...] Önemli konular programda yoktur [...] Eğitimciler, sayısız konuda, fen bilimlerinde, coğrafyada yetersizdir [...]." Okul kadrosuna, sağlık koşullarına ve yatakhanelerin aşırı kalabalıklığına yönelik başka temel eleştirilerin yanı sıra, raporda, okulun "cemaat yaşamı vasfı" en önemli olumlu yan olarak belirtilir.[68]

Darul-Uloom'un karşılaştığı güçlükleri açıklayabilecek çeşitli nedenler arasında mali sorunlar vardır: Okul tamamıyla özeldir. Benzer düşkırıklıklarını engellemek için birçok İslami dernek, bundan böyle, sözleşmeli özel okul statüsü elde etmeye çabalamaktadır.[69] Çoğunlu-

66. The Islamic Foundation, *PCIQ. User's guide*, 1992, s. 4.

67. Darul-Uloom (Birmingham), *Prospectus*, tarihsiz, s. 1.

68. *Darul-Uloom Islamic School Birmingham*, HMI/DES, Londra, 26-29 Kasım 1990, ss. 10-11.

69. Bkz. J.M. Halstead, *The Case for Muslim Voluntary-Aided Schools. Some Philosophical Reflections*, Cambridge, 1986.

ğu Anglikan ve Katolik, onlarca da Metodist ve Yahudi okulu olan binlerce kurum 1993'te bu statüden yararlanmıştır. Bu statü verildiğinde, işletme bedellerinin tamamı (ücretler, vs.) ve altyapı harcamalarının çoğu (tamirat, vs.) kamu parasından ödenir.

İslami okulların bu statüyü elde etmek için sürdürdükleri savaşın bayraktarı Londra'daki Islamia School'dur. Bu harekete öncülük eden ve yardım yapan en önemli kişi de, Yusuf İslam adını alarak din değiştiren eski pop şarkıcısı Cat Stevens'dır. Nüfusunun üçte birinden çoğunun Antil veya Hint altkıtası kökenli olduğu Brent mahallesinde 1983 yılında kurulan okulun karma bir ilkokul bölümü ve kızlar için de bir ortaokulu vardır; kızların 7 yaşından itibaren (okul üniformasına dahil olarak) başörtüsü takması zorunludur. Ortaokulda, din dışı (İngilizce, coğrafya, matematik, fen bilimleri ve beden eğitimi) ve İslami (İslam öğrenimi, Arapça, İslam tarih ve sanatı, Kuran'ın ezberlenmesi ve yorumu) konuları sekiz eğitimci paylaşır.[70] Birmingham'daki Darul-Uloom okulunda olduğu gibi, sadece İslam tarihi programa alınmıştır. Buna karşılık, okul, çocukların geldiği bölgelerden miras aldıkları İslami anlayışları aşmayı ve vektörü Arapça olacak ideal bir cemaat varlığı kurmayı istediğinden Hint altkıtasındaki diller öğretilmez.

1986 yılında, belediye hizmetlerine "Beyaz olmayanlar"ın alınmasını desteklemek için "olumlu ayrımcılık" siyasetini Birleşik Krallık'ta ilk kurumlaştıranlardan biri olan, çoğunluğu İşçi Partili Brent belediye meclisi, Islamia School'un sözleşmeli özel okul statüsü elde etme talebini destekledi. Yine de bu talep 1990 yılında Eğitim Bakanlığı tarafından reddedildi; ama bu ret kararı 1992 yılında Yüksek Mahkeme tarafından bozuldu. Okul yöneticileri, Muhafazakâr Parti'nin sağında yer alan, inanca dayalı özel eğitim taraftarı baskı gruplarından davalarına destek aldılar. Bu gruplar, devlet okullarında "beyaz" çocukların Müslüman çocuklarla karışma tehlikesini önlemenin en iyi yolu olarak Müslümanlar için ayrı okulu görürler. Eğitimde bir tür ırk ayrımcılığı için mücadelelerinde, İslami eğitim lobisine büyük sempati duyarlar, çünkü, kendini köktendinci bir Hıristiyan olarak tanımlayan yöneticilerinden birine göre: "Ortak bir düşmanla dövüşüyoruz: Sekülarizmle. Ve onlar [Müslümanlar] ahlaki bir eğitime inanıyorlar."[71]

70. *Islamia Schools Yearbook (1991-1992)*, s. 2.
71. *The Economist*, 19 Aralık 1992, s. 31 ve *Q News. Britain's First Muslim We-*

Muhafazakâr basının bir bölümünün projeye duyduğu sempatiye ve Eğitim Bakanı John Patten'ın 1993 ilkbaharında okula yaptığı ziyarete rağmen, sözleşmeli okul statüsü talebi aynı yılın ağustos ayında yeniden reddedildi. Bakanlık, bölgenin devlet okullarında çok sayıda boş yer olduğunu gerekçe gösterdi. Bu karar, iktidardaki partinin sağında yer alan eğitim lobilerinin bakış açılarını paylaşma kartını oynamaya karar vermiş olduklarından, okulun savunucularında fazlasıyla hayal kırıklığı yarattı[72]: Burada, Aydınlanma kökenli sekülarizme karşı ortak mücadele ve ahlak sorunları üzerinde anlaşmanın dışında, Hindistan İmparatorluğu'ndaki Müslümanlar'a Hindu hemşerilerinden ayrı bir statü vermiş olan siyasi cemaatçiliğin eski mantıkları da yeniden karşımıza çıkıyordu. Muhafazakâr kurulu düzenin ve seçmenlerinin bir bölümü, Müslüman öğrencilerin kendi aralarında eğitim yapmaları fikrini çok iyi karşılıyordu.

Ama, 1988 sonbaharından itibaren, Rushdie olayıyla birlikte İslam'ın imajını derinden etkilendiği Birleşik Krallık'ta, bu ayrı statünün siyasi bir bedeli vardı: Bu muhafazakâr kurulu düzen, bazıları *Şeytan Ayetleri*'ni yakan alevleri tutuşturmuş olan ve Ayetullah Humeyni'ye bir Britanya yurttaşını ölüme mahkûm eden ünlü fetvasını dile getirme fırsatı sağlamış cemaat yöneticilerine, Müslüman kökenli gençleri eğitmesi için nereye kadar güvenebilirdi? Bu belirsizlikleri ölçmek için, şimdi, Birleşik Krallık'ta İslam'ın ortaya çıkışında Rushdie olayının yerini anlamamız gerekir. Bu olayın, Müslüman kökenli toplulukları ve bu toplulukların Britanya devletiyle olan ilişkilerini denetlemek için verilen iç mücadeleler vasıtasıyla, cemaatin olgunlaşmasında hangi düzeyi ve hangi çelişkileri ifade ettiğini anlamamız gerekir.

ekly, 2/21, 20 Ağustos 1993, s. 7. Protestan köktendincilerin eğitim anlayışları üzerine bkz. *La Revanche de Dieu, a.g.e.*, bölüm 3 (*Tanrının İntikamı*, İletişim Yay., 1992).

72. Özellikle bkz. *White Paper, Choise and Diversity in Education*, HMSO, 1992.

3

Rushdie Olayındaki Mantıklar

26 EYLÜL 1988'DE Salman Rushdie *Şeytan Ayetleri*'ni yayımladığında, Birleşik Krallık'ta İslam bir dönüm noktasındadır. Birçok büyük şehirdeki belediyelerde etkili baskı grupları oluşmuştur: Bu baskı grupları "Müslüman eğitim" taleplerini benimsetebilecek ve camilere bağlı sosyal hizmetler şebekesini denetleyebilecek durumdaydılar. Irksal ilişkiler politikasıyla görevli çok sayıda belediye meclisi üyesi ve idareci Berelvi veya Deobendi inancındaki değişik cami kurullarından çıkmıştı. Birçok şehirde, bu İslami görüşteki yerel eşraf, Birleşik Krallık'taki Müslüman kökenli toplulukların siyasi ve kültürel ifadesine egemen olmayı ve bu topluluklarla Britanya siyasi yetkilileri arasında önemli bir rol oynamayı başarmışlardı.[1] Ayrıca, bu topluluklar üzerinde hegemonya kurmuş İslami bir dinsel alan yaratmış ve biçimlendirmişlerdi.[2] Eşrafın müminlere sözü geçer ve bizzat dile getirdikleri talepleri –bu taleplerin en anlamlı örneği İslami eğitimdir– yerine getirip karşılığında müminlere toplumsal barış öğütlerler. Ayrıca, yetkililerle ilişki içindedirler ve onların kararlarını sözcüsü oldukları insanlardan yana etkileyebilirler. Ve bu yetkililere, sürekli işsizlikten ciddi

1. Dinsel hareketler Bangladeş kökenli topluluklar üzerinde. Pakistanlılar üzerinde olduğundan daha az etkili oldu ve farklı bir takvim izledi. Ayrıca, bkz. C. Neveu, *Communauté..., a.g.e.*, Yunus Samad, "The Politics of Cultural Identity among Bangladeshis and Pakistanis in Britain," daktilo edilmiş metin, Oxford, Mayıs 1992.

2. Bkz. Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, 1971, ss. 295-334.

biçimde etkilenerek toplumsal konumları çöktüğü halde, dini cemaatlerinin sakin duracağı güvencesini verirler.

Bununla birlikte, İslami cemaat yöneticilerinin ulaşabildiği mal ve hizmetler sınırlı kalır: Camilere bitişik yardım merkezleri, olsa olsa, yaşlı kuşağın toplumdışına itilmesi durumunu hafifletmeyi sağlar. Aynı şekilde, "olumlu ayrımcılık" önlemleri çerçevesinde, "Beyaz olmayanlar"a ayrılmış iş kotaları belediye yönetimlerinde bazı iş alanları açar. Ama bu kotalar etnik-ırksal gruplara ayrıldığından[3] Antilliler, Hintliler, Afrikalılar ve diğerleri ile paylaşılması zorunludur. Bu yüzden, Müslümanlar'a düşen pay çok daha azdır. Nihayet, cemaat yapılanmasının kendisi, çevreleyen toplumla ayrımını devam ettirerek, Hint altkıtasından getirilen yaşam ve tüketim tarzlarını sürdürmektedir. Bu yapı, en yaşlı olanların gelenek ve alışkanlıklarının korunmasını sağlar, ama hepsi İngilizce konuşan, televizyon dizilerinin ve elektronik oyunların kültür dünyasına doğrudan maruz kalan gençlere hitap ettiğinde çok başka boyutta bir meydan okumayla karşılaşır. Bu anlamda, belli sayıdaki belediyede görülen Müslümanlar'a ayrı eğitim uygulaması, Hint altkıtası İslamı'nın yaşam tarzlarını, gelenek ve göreneklerini yapay olarak sürdürmekle yetinemez. Keza, sadece müsamahakârlık ve ahlak kurallarının yozlaşması gibi özelliklerle tanımlanan Britanya toplumunu basit bir umacıya indirgeyip, yasakları çoğaltmakla da yetinemez.

Gençler, topluma katılmaları ve çalışma pazarına girmeleri ne denli güç olursa olsun, bu toplumu içerden tanımaktadır ve kültürel kodlarının bir bölümüne hâkimdirler: Onlar için, Britanya toplumunun İslam adına eleştirisi, göçmenlerin birinci kuşağının özelliği olan cemaat koruyuculuğunun ve dışsallığın diliyle yapılamaz. Ama bu, eleştirinin daha az radikal olması gerektiği anlamına da gelmez.

Şeytan Ayetleri olayı bu koşullarda patlak verir. Rushdie, cemaat tabusunu şiddetle parçalayarak, Peygamber'i, karılarını ve yandaşlarını gülünç düşürerek, miras alınan İslami kimliği açıkça gözler önüne serer ve bu kimliği sanayi sonrası İngilteresi'nin yıkım ve kültürel yeni-

3. Birleşik Krallık'ta "azınlıklar"ın kimliğinin etnik ve ırksal olarak saptanması birçok İslami çevre tarafından şiddetle eleştirilmiştir: Dinsel bir ölçüt tercih ediyorlardı. Bu sorun üzerine, başka eserlerle birlikte, bkz. Tariq Modood [Tarık Mevdud], "Muslims, Race and Equality in Britain", *CSIC Papers*, no 1, Selly Oak Colleges, Birmingham, Haziran 1990.

den yapılanma unsurlarının eline korunmasız biçimde bırakır. Birleşik Krallık'ta doğmuş ve eğitilmiş Müslüman kökenli gençliğin kimlik gerilimlerini, doruk noktasına çıkararak kurmaca biçimi altında ifade etmekten başka bir şey yapmayan *Şeytan Ayetleri*'nin meydan okumasına cevap vermek için, geleneksel Müslüman eşraf şebekesi entelektüel araçlardan yoksundur. Bu durum, Mevdudi kaynaklı İslami etki alanına bağlı veya Ayetullah Humeyni'yi kendilerine kefil gösteren daha eğitimli ve gelişmiş diğer aktörler için –kendilerini bu meydan okumaya daha iyi karşılık verebilecek ve cemaati daha iyi savunabilecek güçte kişiler olarak tanıtarak– söz konusu geleneksel eşrafın dinsel alandaki egemenliklerini ellerinden alma fırsatı olacaktır. Olayın belirgin özelliği olacak şiddet, Rushdie aleyhtarları ile savunucuları arasındaki çatışmanın olduğu kadar, Birleşik Krallık'ta İslam'ın kendini ifade edişini denetlemek için birbiriyle yarışan gruplar arasındaki rekabetin ve vaat yarışının da ürünüdür.

Yazar, Hint altkıtasından gelen topluluğun tanımadığı biri değildi. Önceki romanlarından ikisi, *Utanç* ve *Geceyarısı Çocukları*, büyük bir ün getirmiş ve onu Hanif Kureishi[4] veya Kazuo Ishiguro[5] gibi "beyaz olmayan" Britanya yazarlarının yükselen kuşağının yıldızlarından biri yapmıştı. Dahası, ırkçılık karşıtı tavırları ve Bayan Thatcher'ın kendisine ve politikasına yönelik şiddetli eleştirileri onu kurulu düzenin sol kesiminin başına geçirmişti. Orta sınıftan çok sayıda Hintli'nin ve Pakistanlı'nın gurur duydukları biriydi; onu, bu toplumun ırksal önyargılarını aşmayı başarmış bir simge olarak görüyorlardı. Kuşkusuz, Rushdie sınıf çatışmalarıyla mücadele etmek zorunda hiç kalmamıştı: İngiliz yandaşı Hintli bir işadamının oğlu olarak, Rugby'deki çok özel *public school* (özel okul) aracılığıyla, Bradford fabrikalarının ötesindeki İngiltere'yi tanımıştı.

Kahvaltıda geleneksel olarak yenen ringa balığını kılçıkları boğazına takılmadan yemeyi bilmediğinden sınıf arkadaşlarının aşağılamasına nasıl maruz kaldığını doğallıkla anlatır. Bu olayı hatırlayınca, "Aniden, İngiltere'de Hintli olduğumu keşfettim," der[6] ve "Öteki"nin

4. *My Beautiful Laundrette*'in (*Benim Güzel Çamaşırhanem*) (Stephen Frears tarafından sinemaya aktarıldı) ve *The Buddha of Suburbia*'nın ("Banliyölü Buda") yazarı.

5. Özellikle, James Ivory tarafından sinemaya aktarılan *Remains of the Day*'in (*Günden Kalanlar*) yazarı.

6. *The Independent*, 10 Eylül 1988.

yönelttiği değersizleştirici bakış aracılığıyla, kimliğin oluşumunu farklılıklardan ve kesişen algılardan oluşmuş kültürel bir sisteme yerleştirir. "Postmodern" göç dünyasında kimliğin bu karmaşık inşası *Şeytan Ayetleri*'nin ipuçlarını sağlayacaktır. Bu inşa, bir dünyanın tasvirinden yola çıkar; bu tasvire göre, gezegenlerarası göçler, elektronik iletişim, uydu kanalıyla imge akınından v.s. oluşan bir evrende bireyin gelenekten miras aldıkları birbirine karışır, melezleşir. Bu büyük dağınıklıktan, yeni bir birey, değişmekte olan bir tür canlı doğar. *Şeytan Ayetleri*'ndeki göçmenlerin melez kişilikleri bu canlı türünün özellikle kasıtlı olarak abartılmış simgeleridir.

Rushdie'nin romanındaki –Umberto Eco'nun belirttiği gibi "kurgusal sözleşme"yi askıya alarak sözcüğü sözcüğüne anlaşılmış– dünya görüşü, İslami cemaat kimliğinin savunuculuğunu yapanlar için, imanın soysuzlaştırılması yoluyla Müslüman cemaatin eritilmesi ve sonunda Müminler'in ortadan yok olması anlamına gelir. Rushdie'nin yemeyi bilmediği ringa balığı anekdotunu alaya alarak tepki gösteren İslamcı bir süreli yayın, "domuz etiyle, jambon veya domuz pastırmasıyla hiç sorunu olmadığı belli," diyerek dikkati buraya çeker.[7] Rushdie'nin övdüğü ve *Şeytan Ayetleri*'nde en uç romanesk sonuçlarına vardırılan melezlik, bu eleştiride, İslam'ın yozlaştırılmasının değişik bir biçimine indirgenir. Müslümanlar'ın Hindular arasında azınlık olduğu ve 1857'den beri politik iktidarı kaybettikleri Hint altkıtasında, 19. yüzyıldan beri, Deobendiler'in, Berelviler'in, Tebliğ veya Cemaat-i İslami'nin iç hicret hareketi bu yozlaştırılmaya karşı oluşturulmuştu.

Müslüman kökenli toplulukların dini yöneticilerin güçlü cemaatçi etkisine hedef olduğu 1980'li yılların sonundaki Birleşik Krallık'ta, Rushdie'nin eserinin mantığı bile bu dini yöneticilere saldırı olarak gelir. Gerçekten de, İslamlığa gönderme yapan bir cemaat kimliğinin temelini çökerten bu mantık, bu yöneticilerin dini cemaatleri üzerindeki kültürel, toplumsal ve siyasi egemenliklerini tartışma konusu yapıyordu. Ama, sofu Müslümanlar'ın büyük saygı duyduğu kişileri –özellikle (Ortaçağ'ın Hıristiyan polemikçilerinin yaptığı gibi Mahund takma adıyla belirtilen) Peygamber, karıları ve yandaşlarını– alaycı bir söz dağarı kullanarak işleyen, onları çeşitli doğaüstü olaylar aracılığıyla edebe aykırı, müstehcen veya ahlaki olarak düşük durumlarda göste-

7. *Impact International*, 28 Ekim 1988.

ren roman, mollalar ve İslamcı derneklerin yönetici çevresinin ötesinde, tabandaki çok sayıda Müslüman tarafından da bir küfür olarak kabul edildi. Kitabın yarattığı tartışma, tuhaf bir biçimde, inançlarının en derinden saldırıya uğradığını hisseden insanlarda cemaat duygusunu güçlendirdi ve onları mollaların ve söz konusu İslami yöneticilerin söylemine daha açık kıldı.

Rushdie olayların bu veçhesinin boyutunu, ancak 18 Şubat 1989' da, Ayetullah Humeyni'nin onu ölüme mahkûm eden fetvasından dört gün sonra kavramışa benzer. Artık koşullar dramatikleşmiştir ve Rushdie şöyle der: "*Şeytan Ayetleri*'nin yazarı olarak, romanımın yayımlanması nedeniyle dünyanın birçok yerindeki Müslüman'ın hakikaten üzüldüğünü kabul ediyorum... Bu yayının, İslam'ın samimi yandaşlarına üzüntü vermesinden çok pişmanım. İmanın çoğul olduğu bir dünyada yaşayan bizlere bu olay, başkalarının duyarlığının bilincinde olmamız gerektiğini hatırlatıyor."[8] Rushdie'ye karşı kampanyanın düzenleyicileri tarafından gecikmiş ve koşullar gereği dile getirilmiş olarak kabul edilen bu pişmanlık pek etkili olmadı. Eyleme katılan çeşitli İslami örgütler için mesele *Şeytan Ayetleri* olmaktan çoktan çıkmıştı. Bunun yerine öne çıkan şey, bu yüzyıl sonunda dini cemaatçiliğin en önemli militan seferberliklerinden birini yönetmek için giriştikleri azgın rekabet ve vaat yarışıydı.

Romanın yayımlanmasından hemen önce, Rushdie'nin İngilizce yazan Hint basınıyla yaptığı söyleşiler ve elyazması üzerine ağızdan ağıza yayılan söylentiler vesilesiyle, kitapta İslam'ın Peygamberi'ne ayrılmış bölümler konusunda bu ülkede bir tartışma yükselmişti. 1947' de Pakistan kurulmuş olmasına rağmen, hâlen 120 milyon Müslüman'ın yaşadığı[9] ve bağımsızlığından beri kendini seküler ilan eden bir devlette, İslami sorunlar nazik siyasi meseleler oluştururlar. Bir yandan, Delhi'deki iktidar partisi, özellikle seçim zamanı yaklaşırken, Müslüman oyları kendi yararına harekete geçirme kaygısı içindedir. Dahası, Hindu, Müslüman ve Sih cemaatleri arasındaki gerilimin 1970'li yılların ortasından itibaren yeniden canlanması, ulusal birliğe ve kamu düzeninin korunmasına ilişkin sık sık tekrarlanan dramatik

8. 20 Şubat 1989 tarihli *The Times*'dan alınmıştır.

9. 1990'lı yılların başında, toplam 840 milyon nüfusun yaklaşık 120 milyonu Müslüman'dır. Müslümanlar'ın oranı düzenli olarak artar (1971 yılında %10,84 ve 1981 yılında %11,35'tir.)

sorunları gündeme getirir. 1987 yılında, Delhi'nin eski semtlerinde ve Mirut yakınındaki şehirde patlak veren dinler arası karışıklıklarda, çoğu diri diri yakılan yüzlerce kişi ölmüştü.[10]

Tüm bu nedenlerle, 1988 sonbaharı sonunda seçimlerin güç geçeceğini gören Başbakan Rajiv Gandhi, romanın Hindistan topraklarına girmesini yasakladı. Rushdie, başbakana sert bir açık mektup yolladı ve karşılığında çeşitli Hintli Müslüman politikacılardan şiddetli cevaplar aldı[11]: Müslüman politikacılar, peşinen, geçmişi Hindistan İmparatorluğu'na uzanan bir mantıkla, birleşik cemaat oylarını kendilerine çekmek için, (yasak olduğundan kitabı okuma imkânı olmayan) "hakarete uğramış" seçmenlerin coşkulu sözcüsü olmaya soyundular.

İlk önce eski İmparatorluk toprakları üzerinde öfkeye neden olan Rushdie olayı Birleşik Krallık'a sıçradı. Orada, önce, Mevdudi tarafından kurulmuş Cemaat-i İslami'den esinlenen ve entelektüel alanda dünya işleriyle ilgilenen kolunu Leicester'de bulunan Islamic Foundation'ın oluşturduğu İslamcı akımın sahneye girdiği görüldü. Suudi Vahhabiliği'nin uluslararası düzeyde önemli aracılarından güç alan bu akım kampanyanın başlatıcısı oldu ve 1989 Ocak ortasına kadar kampanyayı yönetti. 1989 Ocağı'nda, bu akımın yerine geçen Bradford Camiler Meclisi, *Şeytan Ayetleri*'ni yakarak Birleşik Krallık'ın ve ardından tüm dünyanın dikkatlerini üzerine çekti. 14 Şubat'ta, Ayetullah Humeyni'nin fetvası kampanyanın yoğunluğunu doruğa çıkardı: Bu fetva sahneye yeni bir başoyuncunun, Muslim Institute'ün girmesine yardımcı oldu. Muslim Institute, sonradan "Muslim Parliament"e dönüşecektir. Birleşik Krallık'taki Müslümanlar'ın kendi kendilerine Westminster'a benzer bir "Parlamento" kurmaları, cemaatçi mantığı uç sınırlarına götürecektir.

Kendilerini homojen bir cemaatin ulusal sözcüleri olarak kabul ettirmek için Britanya'daki İslam'ın parçalanmışlığını aşmak isteyen bu hareketlerin dışında, Rushdie'ye karşı seferberlik, İngilizce konuşan genç Müslüman entelektüellerin de ön saflarda görülmesine yol açtı. Bunlar, ancak belediyeler düzeyinde hareket etmeyi bilen mahalle eşrafının ve mollaların hegemonyasını sarstı. Rushdie'ye karşı kampan-

10. Bkz. Asghar Ali Engineer (der.), *Delhi-Meerut Riots. Analysis, Compilation and Documentation*, Delhi, 1988.

11. Bu konudaki metinler seçmesi için bkz. Lisa Appignanesi ve Sara Maitland (derl.), *The Rushdie File, a.g.e.*, "The India Connection" bölümü, ss.35-53.

ya daha girişken olmayı; ulusal, hatta uluslararası düzeyde hareket etme yeteneğine sahip ve Birleşik Krallık'ta doğmuş, İngilizce konuşan, radikal genç Müslüman kuşakların duygularını ifade etme yeteneğine sahip öncüler gerektiriyordu. Bir başka deyişle, bu istisnai kampanya, başka bir ülkeye nakledilmiş geleneksel bir İslami düzenin belediyelerde ayakta kalmasını başarıyla sağlayan yönetim cemaatçiliğinden, seferberlik cemaatçiliğine geçişi sağladı.

İlk Salvo: Mevdudi Yanlıları ve Suudi Yanlıları

Şeytan Ayetleri'nin yayımlanmasını takip eden hafta içinde, 3 Ekim 1988'de, Leicester İslam Vakfı Birleşik Krallık'taki bütün Müslüman örgütlerine, camilere ve İslami şahsiyetlere bir genelge mektubu gönderdi. Mektupta, "bizzat İbrahim ve Muhammed Peygamberler'in – huzur içinde yatsınlar!– kişiliklerini en berbat özellikler içinde gösteren", "üstünkörü edebiyat eseri kılığına sokulmuş", "dine ve kutsallığa küfreden" bu kitap şiddetle eleştiriliyordu. Bu mektubun ulaştığı kişileri "bilgilendirmek ve acil eyleme geçirmek için", kitabın "okumaya katlanılamayan belirli bölümlerini" çoğaltan genelge yazarları, eserin "kutsallığa saygısız özelliği" dolayısıyla ve dolaşımda kalırsa "İslam imajına vereceği telafisi imkânsız zararı"[12] dikkate alarak romanın satıştan çekilmesi ve İslam'dan ve Müslümanlar'dan herkesin önünde özür dilenmesi için bütün İslami örgütlerin yayıncıyı mektup ve telefon yağmuruna tutmalarını isterler.

Leicester İslam Vakfı yöneticileri bu eyleme Hindistan'daki Madras İslam Vakfı'ndaki "kardeşleri"nin teşvikiyle başlamışlardı. Madras Vakfı, *Şeytan Ayetleri*'ni Hindistan'da yasaklamak için girişilen kampanyadan onları haberdar etmiş ve Birleşik Krallık'ta da aynı şeyi yapmalarını öğütlemişti[13] – sanki İmparatorluğun eski metropolü, bakış açısının ters çevrilmesiyle, eski sömürgesine kültürel olarak bağımlı hale gelmişti de, Hindistan'daki cemaatçi politik sistemin oyun ve koz-

12. M.M. Ahsan ve A.R. Kidwai (derl.), *Sacrilege versus Civility. Muslim Perspectives on the "Satanic Verses" Affair*, Leicester, The Islamic Foundation, 1991, ss. 315-316.

13. *The Sunday Times*, 19 Şubat 1989, Lisa Appignanesi ve Sara Maitland (derl.), *The Rushdie File* içinde, *a.g.e.*, s. 56. Ayrıca, Malise Ruthven, *A Satanic Affair. Salman Rushdie and the Wrath of Islam*, Londra, 1991 (2. baskı), s. 92.

ları bu bağımlılık bağlamına oturtulabilirdi. Ama özellikle, bu operasyonun sürati, Mevdudi'nin müritleri tarafından kurulan ve Hindistan'da ve İngiltere'de uygun zamanda aynı hareketi başlatabilen "İslami enternasyonal"in mükemmel koordinasyonunu ve etkinliğini kanıtlıyordu. İlk harekete geçenler olmakla, gelecek vaat ettiği belli olan bir seferberliği kendi saflarına çekmeyi ve Britanya'daki İslami alanda etkilerini önemli ölçüde artırmayı umabilirlerdi.

Gerçekten de, Rushdie olayının patlak vermesine kadar, Mevdudi'nin kurduğu Cemaat-i İslami'nin etki alanına dahil örgütlerin Birleşik Krallık'taki toplumsal tabanı zayıftı. Başlarında, 1962'de kurulan UK Islamic Mission'm bulunduğu bu örgütler, özellikle, bir gençlik örgütü olan Young Muslims UK ve 1973 yılında kurulan, mali olarak oldukça güçlü olan araştırma enstitüsü İslam Vakfı'nı kapsıyordu. UK Islamic Mission kendini şöyle tanımlar: "ideolojik bir örgüt. İslam'ı, insan faaliyetinin bütün alanlarında uygulamaya konması gereken bütünlüklü bir yaşam tarzı olarak kabul eder. İnsan yaşamının bütünlüğünü Allah'ın iradesiyle uyum içinde şekillendirmeyi amaç edinir [...]". Mission'ın kullandığı araçlar, "İslam'ın gerçek bilgilerinin yayılması ve açıklanması, İslam'a dahil edilmiş yanlış kavram ve yeniliklerin ifşa edilmesi, İslam'ın bütün sorunlarımızı kesin ve etkili bir biçimde çözdüğünü aydın takımına göstermek için tasarlanmış bir çaba ve Birleşik Krallık'ta kişisel statünün İslami yasasını ve Müslüman çocuklar için İslami eğitimi yerleştirmek amacıyla sürekli bir kampanya"yı içerir. Son çözümlemede, "Mission'ın niyeti, Allah'ı memnun etmek için Birleşik Krallık'ta İslami toplumsal düzeni inşa etmektir"; bunun için, "ismen Müslüman olan kişilerden oluşan büyük bir grubu alelacele bir araya getirmeye çalışmaz. Bütün yaşamı boyunca Allah davasının vurucu gücü olacak bir öncü birliği, yürekten bağlı militanlardan bir çekirdek oluşturmak ister".[14]

Böyle bir program, Birmingham'ın veya Bradford'un işçi mahallelerinde Deobendiler veya Berelviler tarafından faaliyete geçirilmiş, Hint altkıtasından miras alınan kırsal dayanışmalarla uyuşan bir İslami kimliği korumakla meşgul derneklerin mütevazı isteklerinden çok başka bir düzeye hemen yerleşiyordu. Şeriatın uygulanacağı İslami bir

14. The UK Islamic Mission, *An Introduction* (*Tarif el bida el İslamiyye fil memleke el muttahide*), Londra, tarihsiz [1980'li yıllar], ss. 1-2.

devlet kurmayı amaçlayan Cemaat-i İslami çizgisindeki Mission, kuruluşundan itibaren, "Birleşik Krallık'ta İslami toplumsal düzeni" gerçekleştirmeye çalıştı. Bu toplumsal düzenin sadece Müslüman kökenli nüfusu mu, yoksa sonuçta bütün toplumu mu ilgilendirdiği belirtilmiyordu. Mission, "yerli" İngiliz nüfus içindeki çok sayıda insanın Müslüman olmasına yol açmakla övünür ve Müslüman olmayanların Müslüman dinine döndürülmesinin İslam'ın ana hedeflerinden biri olduğunu hatırlatan çeşitli eserler yayar. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde eğitim görmüş bir mühendis olan ve 1980'li yılların başında Leicester İslam Vakfı'nın yöneticisi, sonra da, Pakistan'a döndüğünde Cemaat-i İslami'nin bellibaşlı sorumlularından biri olan Khurram Murad [Hürrem Murad], Vakıf Yaymları'nda, Müslüman olmayanları İslam dinine döndürmek için bir kitap yayımladı.[15] Her halükârda, din değiştirme konusundaki benzer istekler Mission'ın tanıtım broşürlerinde duyuruldu. Parlak kâğıda basılmış, renkli fotoğraflarla resimlendirilmiş[16] bu broşürler, İngilizce-Arapça yazılmış olmalarının işaret ettiği gibi, özellikle Arabistan yarımadasındaki sermaye sahiplerini etkilemeye yönelikti. O yüzden, bu sermaye sahiplerinin, en uzlaşmaz yorumuyla İslam'ın bütün dünyayı dize getireceğine dair inancına katılmak yerinde olurdu. Mission da bu kavgada öncü rolü oynuyordu. Ancak tersine, bu kadar militan, politik ve tekelci bir İslam anlayışı, bu haliyle, oldukça dar radikal İslamcı çevreler dışında, Müslüman kökenli işçi kitleleri arasında anlaşılamaz ve kabul göremezdi.

Mevdudi'nin düşüncelerine ilgiyi genişletmek için Mission daha "hedefi belli" örgütler kurdu: 1966 yılında kurulan Muslim Educational Trust (MET)[17] ilk kurulan örgütlerden biriydi. Ama en hırslı olan girişim, hiç tartışmasız, İslam Vakfı'ydı. 1973 yılında Leicester'de kurulan Vakıf 1976 yılında 4 hektarlık bir kampüse yerleşti. Binaların adı "Mawdoudi Hall", "Hassan el-Banna Hall", "Ibn Taimiyya Block" dur[18] ve içlerinde önemli bir kütüphane, öğrenciler ve ziyaretçiler için

15. Khurram Murad, *Da'wah among non-Muslims in the West. Some Conceptual and Methodological Aspects*, Leicester, 1986.

16. Bu fotoğraflar özellikle, yıllık Mission Kongresi kürsüsündeki Mevdudi'nin (1976 yılında), Müslüman Kardeşler'in en önemli teorisyeni Seyyid Kutub'un kardeşi Muhammed Kutub'un ve aralarında Mekke Camii imamının da bulunduğu, Suudi İslamı'nın çeşitli ulu kişilerinin fotoğraflarıdır.

17. Bkz. yukarda, s. 143.

18. Benna, çağdaş İslamcı hareketlerin doğduğu yer olan Mısır'daki Müslüman Kar-

konutlar, görkemli bir bilgiyasayar ünitesi ve İslamcı düşünür ve eylemcilerin eserlerinin yayım ve çevirisiyle ilgili yoğun faaliyetler barındırırlar. Bugün, dünya çapında, militan Sünni İslamcı düşüncenin yayıldığı en önemli merkezlerden biridir. Ve temel özelliği, mesajını dünya çapında egemen olan dilde duyurmak ve "seküler" veya "Hıristiyan" Batı kültürünün hegemonyasını kendi dilbilimsel alanında tartışmak amacıyla İngilizce yayımlamasıdır.

Vakfın en önemli iki yöneticisi Cemaat-i İslami'nin sorumlularıydı. Üçüncüsü, M. Ahsan, Vakfın faaliyetini daha geniş tutar: "Vakıf, uluslararası İslami hareketi kendine referans gösterir, Arap Müslüman Kardeşler'i, Hint altkıtasındaki Cemaat-i İslami'yi veya Türkiye'deki Refah Partisi'ni[19] gösterdiği gibi." İlk hedefi, eğitimli genç kuşağa "hakiki" İslam'ı va'zetmektir. Ahsan'a göre, genç kuşak, Hint altkıtasından gelen popüler "kabile itikatleri"nin ve Deobendiler'le Berelviler arasındaki mezhep çatışmalarının İngiltere'de yarattığı ve camileri neredeyse savaş alanına döndüren bir durumla karşı karşıyadır.

Vakıf, aynı zamanda, Müslüman olmayan kamu çalışanları, eğitimciler ve özellikle polislere yönelik ücretli seminerler de örgütler. Bu seminerler, bu görevlilerin katılmasının zorunlu olduğu çokkültürcü daimi eğitim kapsamındadır. Ahsan'a göre, bu şekilde, medyaların yansıttığı düşmanca önyargılardan ve "Müslüman cemaatte din adına yürürlükte olan boşinançlar"dan kurtulabilirler.[20] İngiliz polisinin İslami eğitiminin bu İslamcı militanlar tarafından sağlanıyor olması, tek düşüncesi her şeyden önce cemaatçi muhataplar bulmak olan bir politik sistemin çarklarına bu miltanların dahil olma yeteneklerinin ne boyutta olduğunu gösterir. Bu politik sistem için cemaatçi muhatapların kendilerine referans gösterdikleri ideolojinin önemi yoktur. Bu, aynı zamanda, İslami alanda hegemonya kurmayı hedefleyen bir stratejinin de temel unsurudur: Bir yandan, İngilizce konuşan Müslüman gençliği, diğer yandan Britanya devleti organlarının personelini "hedefleyen" Vakıf, parçalanmış ve belediyeler düzeyindeki bir cemaatçi-

deşler'in kurucusudur. Ibn Teymiye (bkz. s. 117, not 4) Müslüman Kardeşler'in, Mevdudi ile müritlerinin ve Suudi yöneticilerinin en önemli ideolojik referansıdır.

19. Necmettin Erbakan tarafından kurulmuş en önemli Türk İslamcı parti. Ankara'daki Parlamentoda temsil edilir ve 1994 yılında Ankara ve İstanbul belediye başkanlıklarını kazanmıştır.

20. M.M. Ahsan ile söyleşi, Leicester, 11 Şubat 1993.

likten ulusal düzeyde bir cemaat talebine geçişi hazırlıyordu.

Vakıf, bu bakış açısı içinde, *Şeytan Ayetleri*'ne karşı kampanyayı başlatırken, yaygın "boşinançlar"ından kurtarmayı henüz başaramadığı Müslüman kitleleri, kendi tanımladığı İslam anlayışı ve sloganları üzerinde harekete geçirmeyi umuyordu. Başlama vuruşu, 3 Ekim 1988'de Britanya'daki İslami derneklere gönderdiği genelge-mektup oldu. Ertesi hafta, Suudi bir diplomatın, Dr. El Hamdi'nin yönettiği Londra'daki İslami Kültür Merkezi, UKACIA'yı ("Birleşik Krallık'ta İslami Faaliyetler Eylem Komitesi") oluşturan dokuz örgütün sorumlularını bir toplantıya çağırdı. *Şeytan Ayetleri*'nin yayılmasına karşı mücadele etmeye yönelik olarak, UKACIA şunu kendine görev edindi: "Müslüman cemaatin, öfkesini ve acısını demokratik yollarla ifade etmesi için –bu protestonun yasalar çerçevesinde kalacağından emin olarak– önderlik etmek."[21]

Birleşik Krallık'ta bile, bu kampanya, kitabın geri çekilmesini sağlamak amacıyla *Şeytan Ayetleri*'nin yayıncısı üzerinde baskı oluşturmak için imza toplamakla ve dine saygısızlığa karşı Britanya yasasını değiştirmesini istemek için Başbakan Thatcher'a mektup yazmakla yetindi. Gerçekten de Birleşik Krallık'ta böyle bir yasa vardı, ama sadece devlet dini olan Anglikan diniyle ilgiliydi. UKACIA'nm amacı, İslam'ın da bu yasadan yararlanmasıydı. Önceki istekler gibi, bu sonuncu istek de kabul görmedi. Ama, İslami cemaatçilik talebinin laik olmayan politik bir sistemin mantığı içine nasıl dahil olduğunu çok iyi ifade ediyordu. Müslüman örgütler, 1988 tarihli yasanın "çoğunluk olarak Hıristiyan nitelikte" olması gerektiğini belirttiği toplu ibadet ve toplantılardan çocuklarını çekmek için okulda ayrı cemaatler halinde örgütlenmeyi istemişler (ve bunu elde etmişlerdi).[22] Aynı şekilde, hukuksal alanda, bu örgütler yasa karşısında muamelede cemaat eşitliği talep ettiler – yani İslam'ın korunması için küfre karşı yasanın genişletilmesini.

Bu girişim, İngiliz kamuoyunda farklı tavırlara yol açtı. Kimileri bu yasanın ayrımcı özelliğine karşı duyarlıydılar ve açıkça yürürlük-

21. Ahsan ve Kidwai, *a.g.e.*, ss. 26-27. UK Action Committee on Islamic Affairs, Cemaat-i İslaını'ye bağlı örgütleri, Deobendi yanlısı dernek ve kişileri, Ehl-i Hadis gibi Vahhabiliğe çok bağlı grupları kapsar. Tüm bu gruplar İslam konusunda Suudiler'in düşüncelerine yakın kabul edilir. İslami eğitim lobisi 1985 yılında Swann raporuna cevap vermek için aynı koşullarda bir araya gelmişti.

22. Bkz. yukarda, s. 155.

ten kaldırılmasını istediler. Salman Rushdie'yi savunmak için kurulmuş uluslararası komitenin düşüncesi buydu. Bunun tersine, küfrün suç sayılan niteliğini yürürlükte tutmayı arzulayan çeşitli Anglikan papazlar, başka dinleri korumak için genişletilmesi ilkesinin uygun olduğunu açıkladılar, ama bunun getireceği pratik zorlukları da vurguladılar.[23] Thatcher hükümeti yasayı yürürlükte tutmaya karar verdi. Böylece, laik ulusal kimlik anlayışının aleyhine olan, İngiliz kimliğinin mevcut dine gönderme yaparak tanımlanmasını savunanlara güç verdi. Bu karar, devlet okullarında eğitimin Hıristiyan niteliğine destek veren 1988 tarihli eğitim yasasıyla aynı yöndeydi. Böylece, Müslüman kökenli insanlar, inançlarının yoğunluğu ne olursa olsun, sırası geldiğinde, dinsel aidiyetlerine başvurarak politik kimliklerini oluşturmaya teşvik edilmiş oluyorlardı.

Şeytan Ayetleri'ni yasaklatma ve küfre karşı yasadan İslam'ı da yararlandırma konusundaki yenilgilerine rağmen[24], Mevdudi'nin müridi İslamcı militanlar tarafından yönetilen ve Suudi Arabistan'ın desteklediği örgütler, seslerini duyurmaya uygun çok sayıda uluslararası başarı kazandılar. Ekim 1988'den itibaren, Londra'da üslenmiş Suudi yanlısı bir örgüt olan Avrupa İslam Konseyi, Müslüman ülkelerin hükümetlerine kitabı yasaklamaları için teleks çekti – kitap da yasaklandı. 5 Kasım'da, kırk altı devletin bir araya geldiği ve Suudi diplomasisinin çok güçlü olduğu İslam Konferansı Örgütü, eğer *Şeytan Ayetleri* satıştan çekilmezse yayıncısına ve yazarına karşı önlemler almaya karar verdi.

Birleşik Krallık'taki Müslümanlar arasında doğan protestoları bütün ümmet ölçeğine yayan bu sonuçlar, Bradford veya Birmingham belediyelerinin Müslüman eşrafının imkânlarını aşıyordu. Romanın hakaret ettiği dini cemaatlerine, Müslümanlar'ın en iyi savunucularının "hakiki İslam"ı yayan ve Suudi politik-mali kanallarına ulaşabilen Leicester İslam Vakfı'nın veya benzer örgütlerin "politik" İslamcı militanları olduğunu anlatmaları gerekiyordu.

23. Bkz. Richard Webster, *A Brief History of Blasphemy. Liberalism, Censorship and the "Satanic Verses"*, Southwold, 1990, ve *The "Rushdie Affair", a Documentation*, Research Papers/Muslims in Europe, Selly Oak Colleges, Birmingham, Haziran 1989.

24. Bu yasa, 9 Nisan 1990 tarihli bir Yüksek Mahkeme kararıyla eski haliyle onaylandı. Bkz. Akbar Ali Malik [Ekber Ali Malik], *The Satanic Verses. Was It Worth All the Fuss? A Muslim Lawyer's Viewpoint*, Londra, 1993, ss. 101-106 ve 123-133.

Bununla birlikte, dünya çapındaki bu seferberliğin beklentileri suya düştü: Britanya devleti, Mevdudi ve Suudi yanlılarının sert çıkışlarına kulak asmadı. Temmuz 19 ·0'de, Suudi kraliyet ailesindeki bir zina olayından yola çıkan *Prensesin Ölümü* adlı bir televizyon filmi, Birleşik Krallık'ta gösterimi sırasında ciddi bir diplomatik olay yaratınca hayal kırıklığı daha da büyük oldu. İçişleri Bakanı devletin özürünü sunmak için Arabistan'a gitmek zorunda kaldı. Kendi ailelerinin karalanmaya çalışıldığını düşünen Riyad yöneticileri, bu vesileyle isteklerini artırdılar. Buna karşılık, Peygamber'in ailesinin onurunu korumadaki başarısızlıkları, Suudiler'in Rushdie'ye karşı yürüttükleri kampanyayı ellerinden almaya çalışanlar tarafından sert yorumlara neden oldu. Berelviler bu gayretsizliği, Peygamber'i ve yandaşlarını şefaatçı kabul eden halkın ibadet biçimlerine Vahhab monarşisinin duyduğu eski kine atfettiler. Daha kinci olan başkaları, Suudiler'in sadece kendi ailelerinin şerefini düşündüğünü, kendi iktidarlarını sürdürme amacı için İslam'ı araç haline getirdiklerini ve dolayısıyla bu dini savunmanın sözcüsü olacak hiçbir sıfata sahip olmadıklarını öne sürdüler.

Kitap Yakma

Mevdudicilerin, Suudi Arabistan'ın devraldığı uluslararası kampanyasına paralel olarak, Deobendi ve Berelvi dernekleri de kendi seferberliklerini, biraz gecikmeyle ve yerel düzeyde sürdürüyorlardı. Olay üzerine ilk bilgiler yine Hindistan'dan geliyordu: Bradford Camiler Meclisi, Blackburn'da üslenmiş bir Deobendi örgütünden, içinde *Şeytan Ayetleri*'nin Urduca'ya çevrilmiş bölümlerinin yer aldığı bir mektup aldı. Mektupta, kitabın yazarı İslam'ın döneği olarak suçlanıyor ve kitabın yasaklanması için Britanya kraliçesine ve hükümetine yazılması öneriliyordu.[25] 12 Kasım'da, Sher Azam'ın, Camiler Meclisi Başkanı sıfatıyla Bayan Thatcher'e yazdığı mektup bu öneri gereğiydi. Sher Azam'ın mektubunun kaba üslubu Leicester İslam Vakfı'nm incelikli mektubuyla çarpıcı bir karşıtlık arzediyordu [26].

Tabandaki Müslüman derneklerinin çoğunda Peygamber'i gülünç

25. Ph. Lewis, *a.g.e.*, ss. 146-147.
26. Malise Ruthven, *a.g.e.*, ss. 97-98.

düşüren romanın bölümlerinin fotokopileri, yorumlar eşliğinde dolaşıyor ve camilerdeki vaazlara konu oluyordu. Bu derneklerin, *Şeytan Ayetleri* tarafından cemaatin şerefine yöneltilen küfürü algılayışı, İslam Vakfı militanlarının algılayışından farklıydı. Bu algılayış iki tarzda ifade ediliyordu: Aniden üzerinde hissettiği Londra'nın yüksek aydın tabakasının tiksinti dolu bakışıyla aşağılanan, proleterleştirilmiş bir sınıfa toplumsal aidiyet duygusu; ve Rushdie'nin romanının fotokopi montajlarıyla iletilen Peygamber imajının alaya aldığı –Berelviler'in popüler İslam'ını belirleyen– Hz. Muhammed'e yoğun tapınma. Bu aşağılık duygusu, iş bulamayan, ırkçılığın acısını çeken bir gençliğin incinmesini ve en fazla saygı duydukları şeyin gülünç düşürüldüğünü gören aileler kuşağının hüsranını içinde barındıran şeref duygusunun *(izzet)* giderek kuvvetlenmesinde ifadesini bulur.

Bradford'da, Honeyford olayı sırasında, ortaokul müdürüne karşı mücadeleyi yürütmüş olan koalisyon, başında Camiler Meclisi'nin bulunduğu çeşitli İslam derneklerin yanı sıra Hindistan ve Pakistan'ın ırkçılık karşıtı çevrelerine ve İngiliz aşırı soluna dahil laik kesimleri de bir araya getirmişti. Rushdie olayı böylesi bir koalisyonu parçaladı: Hem aşırı sol hem de ırkçılık karşıtı laikler, Bayan Thatcher'ın muhafazakâr hükümetinden ilerici olarak tanınan bir yazarın yazdığı bir romanı yasaklatmasını isteyen bir talebe katılmayı reddettiler.[27] Ana babalarının kuşağına ait İslam'ın yeniden üretim biçimlerinden uzaklaşmış olan; kot pantolon, tişört ve spor ayakkabısı giyen; ama fotokopiler ve basındaki makaleler dolayısıyla, *Şeytan Ayetleri*'ni kültürel bir saldırı olarak hisseden, Birleşik Krallık'ta doğmuş Müslüman kökenli genç Hindistanlı ve Pakistanlılar, bunun üzerine, tepki olarak, Bradford Camiler Meclisi ve diğer yerel İslam derneklerinin arkasında kalabalık olarak yer aldılar. Romana karşı örgütlenen toplantılarda, yürüyüşlerde, ardından Londra'daki büyük gösterilerde, –hem "genç", işçi, hem Hintli-Pakistanlı, hem de taşralı veya banliyölü– melez kültürlerinin ayırt edici işaretleriyle, çok belirgin bir biçimde hazır bulundular. Ama onları harekete geçiren şey, Deobendi veya Berelvi İslami dernekleri tarafından dile getirilen talepleridi.[28] Tuhaf bir biçimde, *Şeytan*

27. Ph. Lewis, *a.g.e.*, s. 150.

28. Bkz. Yasmin Ali, "Identity and Community, Young British South Asians in the 1990s", David G. Bowen (der.), *"The Satanic Verses", Bradford Responds* içinde, Brad-

Ayetleri'nin ifade etmek istediği de böyle bir melez kültürdü, ama bu gençliğe kendini tanıyamayacağı bir ayna uzatarak yapıyordu bunu.

Gençlerin seferber edilmesinin yanı sıra Bradford'daki Berelvi derneklerinin özel dinamizmi de bu şehrin, Britanya Müslümanları'nın romana muhalefetlerinin simgesi haline nasıl geldiğini açıklar. Berelviler'e göre, Peygamber'e çok büyük saygı duyulur. O en mükemmel insandır, gözle görülmez gerçekler dünyasına girebilir: Lütuf ve bereket dağıtan tarikat liderleri veya *pirler* sayesinde Peygamber'in hayır duası ve şefaati elde edilebilir. Pir Mahruf gibi saygıdeğer bir pirin yaşadığı bir şehirde, Peygamber'in kişiliğine zarar veren her şey, müritleri ve Pir Mahruf tarafından inançlarına ve bütün toplumsal-dinsel örgütlenmelerine doğrudan bir saldırı olarak kabul edilir. Pakistan'da olduğu gibi Bradford'da da, Peygamber'e referansın gündelik hayatın içine işlemiş olduğu, Peygamber'in onuruna bestelenen ve her önemli durumda söylenen çok sayıda şiir, şarkı ve ilahiden bellidir. Peygamber sevgisini yücelten ve günümüzde Yorkshire veya Midlands camilerinde söylenen, İmam Rıza'nın (1856-1921) ilahileri bunun örneğidir:

Her şey O'nun ışığında parıldar ,
O'nun kişiliğinde gizlidir sır [...]
Tanrı'nın ışığı ve gölgesidir O
Her şey O'ndan gelir, her şey Onun içindir...
Haşmetle yürüyorsun gökyüzünde
Ama yeryüzündeki şeyleri, yakındakileri ve uzaktakileri
görüyorsun Sen
Hiçbir şey kaçmaz Senin gözünden
Gökkubbede ya da fani dünyada.. [29]

Peygamber'i böyle görenler için, Rushdie'nin romanı, genellikle suçlandığı gibi İslam'a küfürün ötesinde, inancın en özel, en mahrem yanına doğrudan saldırıydı. Roman, Bradford'daki en sıradan Pakistanlı işsizin "her şeyi borçlu olduğu" ve sonuç olarak yaşamına anlam

ford, 1992, s. 68. 27 Mayıs 1989'da Westminster Parlamentosu önünde Rushdie'ye karşı gösteriler sırasındaki gençlerin tanımları için bkz. M. Ruthven, *a.g.e.*, ss. 1-3, *The Guardian*, 29 Mayıs 1989, vs.

29. G.D. Qureshi, "Religious Poetry of Imam Raza"dan, aktaran David G. Bowen, *a.g.e.*, s. 24.

veren kişiyle kişisel, mistik ilişkisini un ufak ediyordu.

Camiler Meclisi, okul kantinlerinde helal et talepleri sırasında ve Honeyford'a karşı ortaya koyduğu, belediye yetkilileri üzerindeki baskı ve seferber etme yeteneklerini *Şeytan Ayetleri*'ne karşı kampanyanın hizmetine sundu. Hindistan-Pakistan kökenli belediye başkanlık divanı üyeleri aracılık yapıyorlardı, ama olayın ele alındığı ulusal politika alanına giremiyorlardı. Seçim bölgesinde çok sayıda Müslüman seçmen bulunan şehrin İşçi Partili milletvekillerinden biri, Max Madden, onlarla dayanışma içinde olduğunu bildirdi, ama kitabın yasaklanmasını istemedi. Aynı şey bir avuç meslektaşı için de geçerliydi. Bunların en etkilisi, Birmingham milletvekili ve İşçi Partisi'nin iki numaralı ismi olan Hattersley'ydi. Ama etkileri sınırlı kaldı. Böylece, politikacılar üzerindeki geleneksel baskı taktiğinin başarısızlığından dersler çıkaran, 700 Müslüman'dan oluşan bir ilk grup, 2 Aralık 1988'de, küçük bir şehir olan Bolton'da, herkesin gözü önünde romanın nüshalarını ateşe verdi, ama bu olay basının dikkatini çekmedi. Ertesi ay, Bradford Camiler Meclisi, daha geniş bir yankı yaratacağından emin olarak eylemi tekrarlama kararı aldı.

14 Ocak'ta, belediye binasının önündeki meydanda, binlerce kişinin önünde kitap yakıldı. Camiler Meclisi sekreteri, tutuşan bir sıvıyla önceden ıslatılmış mavi kapaklı kalın kitabı bizzat ateşe attı. 1985-1986 arasında İngiltere'nin ilk "renkli" belediye başkanı Ajeeb, bu toplanmanın, eserin Müslüman cemaatte yarattığı aşırı öfkenin ifadesi olduğunu kalabalığa duyurdu, gösterinin barışçı niteliğini övdü ve belediye meclisi üyesi meslektaşlarından kitabın Bradford'daki halk kütüphanelerinden çekilmesini isteyeceğine söz verdi.[30] Birkaç fotoğrafçı ve yerel gazeteci oradaydı, ama Camiler Meclisi'nin ricalarına rağmen ne ulusal basın ne de televizyon kanalları yerlerinden kımıldamıştı. Bunun üzerine Meclis, kitap yakma olayını bir amatör aracılığıyla filme aldırtıp medyaya iletti. Böylece, *Şeytan Ayetleri*'ne karşı Müslümanlar'ın öfkesinin ifadesini dramatikleştirerek, kamuoyunun dikkatini çekmeyi ve hükümet üzerinde baskı yapmayı umuyordu. Sonuç, eylemin düzenleyicilerinin umduğunun ötesine geçti, ama öngörmedikleri bir yönde. Ertesi günlerde bütün dünya televizyonlarının yayınla-

30. *Bradford Telegraph & Argus*, 14 Ocak 1989, Lisa Appignanesi ve Sara Maitland (derl.), *a.g.e.* içinde, s. 67.

dığı görüntülerin gücü Müslüman olmayan televizyon seyircileri kitlesinde hiçbir dayanışma ve merhamet duygusu uyandırmadı. Tam tersine, kitap yakma olayı Engizisyonu veya Nazizm'i hatırlattı ve bu suçu işleyenlere karşı fazlasıyla düşmanca tepkilere yol açtı.

Müslümanlar arasında da bu gösterişli eylem, Rushdie'ye karşı kampanyanın mutlak savunucusu rolünü –Mevdudi yanlılarının ve Suudi aracılarının aleyhine– Bradford Camiler Meclisi'ne verdi. İki tarz çatışıyordu: Müslüman devletler tarafından Britanya devleti üzerinde uygulanan sonuçsuz kalmış baskıların yerini, bundan böyle, daha halkçı nitelikte isyan hareketleri alıyordu. Bu hareketler umutlarını, medyanın dikkatini çekebilecek güçte, heyecan yaratan bir tarza bağlamışlardı. Leicester İslam Vakfı sorumluları şöhretlerinin bu şekilde ellerinden alındığını görmekten hiç hoşlanmadılar, hatta, "Bradford olayının" İslam'ın olumsuz bir imajını yaymak için "bazı medya sektörlerince, Londralı bir avukat yardımıyla tertiplendiği" [31] açıklamasını yaptılar.

Bradford Camiler Meclisi anında uluslararası bir ün kazandı. Meclis sorumluları, Yeni Zelanda'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar dünyanın dört bucağından gazetecilerin kendileriyle röportajlar yapmış olmasını, 1993 yılında, olaylar üzerinden dört yılı aşkın bir süre geçtikten sonra bile hâlâ gururla hatırlıyorlardı. O dönemde, Britanya'daki birçok basın organında Müslümanlar'a karşı görülen düşmanca tepkilerden tedirgin olacak değillerdi. Bu tepkiler olsa olsa cemaatin birliğini güçlendirirdi. Cemaat, dışardan gelen saldırılara karşı saflarını sağlamlaştırıyor ve tüm dünyanın medyaları tarafından artık tartışmasız liderler olarak kabul edilen dinsel yöneticilerine daha fazla güven duyuyordu. Seferberlik giderek büyüdü: 28 Ocak'ta, memnuniyetsiz Müslümanlar yaptıkları bir gösteride, romanın yayıncısının Londra'daki binasının önüne kadar gelince çok sayıda kitabevi, kitabı tezgâhlardan çekmeleri ve el altından satmaları için şubelerine talimat verdi.

Humeyni'den Britanya "Müslüman Parlementosu"na

Bradford Camiler Meclisi'nin baskın rolü kısa süreli olacaktı. Gerçekten de, kitap yakma olayından tam tamına bir ay sonra, Rushdie'ye

31. M.M. Ahsan ve A.R. Kidwai, *a.g.e.*, s. 41.

karşı kampanya Ayetullah Humeyni'nin kişiliğinde nihai bir savunucu buldu. Humeyni Tahran'dan şöyle bildiriyordu: "Dünyanın bütün gözüpek Müslümanları'na duyururum ki, İslam'a, Peygamber'e ve Kuran'a karşı olan *Şeytan Ayetleri* kitabının yazarı ve bu durumu bilerek kitabı yayınlamış olan herkes ölüme mahkûm edilmiştir. Müslümanlar için kutsal olan şeylere küfretmeye bir daha kimse cesaret edemesin diye, cesur Müslümanlar'dan onları, nerede olurlarsa olsunlar, en kısa sürede öldürmelerini istiyorum."

Benzersiz bir üne aday bu fetvayı yorumlayabilmek için, onu 1989 başının uluslararası koşullarında ele almak gerekir. Humeyni, bir önceki yıl, Müslüman dünyadaki saygınlığının azalmasına boyun eğerek, Irak'a karşı savaşta ateşkesi kabul etmek zorunda kalmıştı. Suudi rakipleri *Şeytan Ayetleri*'ni dünyanın birçok ülkesinde yasaklatmak için uluslararası ilişki ağlarını seferber ettiğinden, Humeyni'nin de İslam'ın başsavunucusu olarak, ideolojik hegemonyasını onaylatacak bir fırsatı tekrar elde etmesi gerekiyordu.

Fetva öncelikle İslam dünyasının içinde bir güç gösterisiydi. Gerçekte, Müslüman hukuku açısından bu fetva, iki tür yetki ihlalinde bulunuyordu. Bir kere, Humeyni'nin kesin yetkisini kabul eden ve onun İslam yorumu *(içtihad)* arkasında saf tutan Şiiler'i kapsayabilirdi sadece. Dünyanın bütün Müslümanlar'ına seslenmek için Rushdie'ye karşı kampanyayı kendi tekeline alan Humeyni, bu vesileyle kendini onların hepsinin manevi önderi ilan ediyor ve Suudi Arabistan'ın elinden başrolü kapıyordu. İkinci olarak, İslam adına, Müslüman dünyanın dışında yaşayan birini ölüme mahkûm eden bir fetva ilk kez veriliyordu. Ama, burada da, Humeyni, kendisine göre, İslam'ın evrensel boyutunun sınırlarda bitmediğini, İslami iç bölgeler ve ümmetin köprü başları olarak görülen Avrupa'ya göç etmiş toplulukları da içerdiğini gösteriyordu.

Birleşik Krallık'taki Müslümanlar için fetva, kampanyanın inisiyatif ve denetiminin bundan böyle hem Leicester'deki İslam Vakfı'nın hem de Bradford Camiler Meclisi'nin elinden kaçtığı anlamına geliyordu. Bu kuruluşların sorumluları, Ayetullah'ın onların "ayaklarının altındaki halıyı çektiğini"[32] düşünüyorlardı. Oysa, Meclis'in iki üyesi, fetvayı hemen ertesi günü onayladıklarını açıklamış ama, bir hukuk

32. Söyleşi, İştiyak Ahmed, 20 Şubat 1993.

devletinde, cinayete teşvikin sonuçlarını daha iyi kavradıklarında onaylarını geri çekmek zorunda kalmışlardı. O sırada, Birleşik Krallık'taki Müslüman olmayan bütün basın ve kamuoyu, Ayetullah Humeyni tarafından cinayete çağrıyı tepkileriyle açıkça mahkûm ederken, örgütlü "İslami cemaat"te çok sayıda değişik tavır görüldü.

Dini cemaatleri ile Britanyalı yetkililer arasında aracı işlevi görmek isteyen birçok derneğin yapacağı tek şey bir cinayet çağrısına katılmamaktı. Yoksa Britanya kamu güçlerinin gözünde kabul edilebilir olmaktan çıkar ve aracılıklarının sağladığı üstünlükleri kaybederlerdi. Ama, tabandaki çok sayıda Müslüman, özellikle gençler, Rushdie'ye karşı seferberlik döngüsüne kapıldıklarından, ölüm hükmünü kitap yakmanın mantıki devamı olarak görüyorlardı. Romanın yayımlamasından bir yıldan fazla bir süre sonra, 20 Ekim 1989'da, BBC tarafından yapılan bir kamuoyu yoklaması, Britanya'daki beş Müslüman'dan dördünün hâlâ bu kampanyadan yana olduğunu gösteriyordu. Fetvayı onaylama oranı da "anlamlı"ydı.[33] 1989 yılı boyunca süren *Şeytan Ayetleri*'ne karşı büyük gösteriler sırasında, Rushdie'yi ölüme mahkûm eden sloganlar, kana bulanmış fotoğrafını gösteren pankartlar merasimin bir parçasıydı. Müslüman olmayan kamuoyu, *habeas corpus** ülkesinde, halka açık meydanlarda Rushdie'nin kuklasının idam edildiğini görmekten, "esmer derili" göstericilerden yükselen ölüm çağrılarını işitmekten sinirlendikçe, medya ve politikacılar da ayrım yapmadan bütün "Müslümanlar"ı suçluyordu. Geçmişte toplumsal barış etkeni olarak değer verilen cemaatçilik kınama hedefi haline getiriliyordu. Ve böylece suçlanan Müslümanlar –her biri bu kısır döngüye girerek–, karşılarında hissettikleri büyüyen düşmanlık nedeniyle yekvücut olma eğilimindeydiler.

Zıvanadan çıkmış bu gerilimde Humeyni, bedeli ne olursa olsun, İslam savunuculuğunun, Batı'ya meydan okumakta tereddüt etmeyen öncüsü rolündeydi. Tabanın sertliği ile kendini kabul ettirmiş İslami derneklerin stratejileri arasındaki bu kopukluk, Britanya'daki İslami zeminde boş bir alan ortaya çıkardı. Gençlerin öfkesini kendi yanına çekmek için fetvayı kendine referans gösteren bir örgütün ortaya çık-

* *habeas corpus*: 1679 tarihli İngiliz yasasıyla, bireysel özgürlüğe saygıyı sağlamak amacıyla, güvence altına alınan anayasa. (ç.n.)

33. M.M. Ahsan ve A.R. Kidwai, *a.g.e.*, ss. 17-18 ve M. Ruthven, *a.g.e.*, s. 152.

masına imkân tandı: Bu örgüt, Westminster'daki parlamentoya karşı koyduğu kabul edilen bir "Müslüman Parlamentosu" kurarak cemaatçi gelişimi doruğuna çıkardı.

Bu girişimin başlatıcısı Kalim Siddiqui [Kelim Sıddıki], 1954 yılında Birleşik Krallık'a gelmişti. 1947 yılında Pakistan'a iltica etmiş Hintli bir toprak sahibinin oğlu olan Kalim, gazetecilik mesleğine başladı ve Londra basınının "saygın" adı *Guardian*'da çalıştı. Mevdudi'nin eserleri aracılığıyla İslamcı politik düşünceyle yetişti. Londra'da üniversiteye devam etti ve toplumbilim açısından savaşların incelenmesi dalında doktora yaptı. Hint altkıtasından gelen başka İslamcı öğrencilerle ilişki kurdu. Bangladeş'in Pakistan'dan ayrıldığı 1971 savaşı, politik-dinsel coşkularını sınamasını sağladı. Başlangıçtaki Pakistan devleti, coğrafi bölünmelerin ötesinde ümmetin birliğini simgeleyerek, tek varlık nedenini yurttaşlarının İslam'a aidiyetlerinden aldığı halde, ülkeyi oluşturan iki birim şimdi ayrılıyordu. Müslümanlar, sınırları aşarak birleşmek yerine bir kez daha bölünüyorlardı. Kalim Siddiqui'ye ve arkadaşlarına göre, bu felaketin sorumluları İslam ülkeleri bağımsızlığına kavuştuğunda iktidara gelen yöneticilerdi: İşleri yürütmek için İslam dinine başvurmak yerine, sömürgeciliğin kendilerine öğretmiş olduğu şeyleri taklit ediyorlardı. Kültürel, politik ve ekonomik olarak Batı'ya aittiler. Onları ayıran tek şey sadece derilerinin koyu rengiydi: Beyaz efendinin yerine *brown Sahib* [esmer Sahip] geçmişti.

Bu meydan okuma karşısında, hem politik hem entelektüel İslami bir alternatifin doğması gerekiyordu: 1972 yılında kurulan Muslim Institute'un hedefi buydu. Müslümanlar'ı Batılı demokrasi kavramlarından ve diğer liberalizmlerden kurtarmak için, düşünce tarzlarında ve iktidar sistemlerinde İslam temelinde bir devrim gerçekleştirmek için bir yol arıyordu. Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in ve Hindistan ve Pakistan'daki Cemaat-i İslami'nin ideolojisi Muslim Institute'un üyelerinin dikkatini çekiyordu, ama bu grupların yöneticilerinin Suudi Arabistan'a bağlı petrol monarşilerinin kurulu düzenindeki konumları[34] onlara güvensizlik veriyordu. Çünkü bu durum, Batı egemenliğin-

34. Sardar ve Davies'e göre (*a.g.e.*, ss. 197-198), Enstitü'ye başlangıçta Suudi Arabistan tarafından büyük miktarda gelir bağışlanmış, ama mali alandaki çatışmalar iki taraf arasındaki kopmayı çabuklaştırmıştı.

deki dünya düzeninden kökten kopmaya ilişkin her türlü ihtimali ortadan kaldırmışa benziyordu. İran devriminin patlak vermesi Muslim Institute kurucularının beklentilerini karşıladı; İslam Cumhuriyeti'nde önemli mevkiler işgal edecek çok sayıda İranlı öğrenci onların safındaydı. Mesajı onlar yaydı. Ama, Rushdie olayına kadar, Muslim Institute öğrencilerle ilgili ve entelektüel bir düşünce grubu olarak kaldı. Yöneticisi Tahran'da gözde olmasına rağmen, Birmingham'daki veya Bradford'daki Müslüman işçiler arasında neredeyse hiç tanınmıyordu. Muslim Institute sosyal çalışma yapmıyordu.[35]

Şeytan Ayetleri'ne karşı kampanyanın başlangıcında Kalim Siddiqui önemli bir inisiyatif almadı.[36] Ama, kısa sürede, radyolar ve televizyonlarca aranan bir "tartışmacı" oldu. Çünkü İslam Vakfı'nın fazla karizması olmayan aparatçiklerinin ve acemice İngilizce konuşan İslami işçi dernekleri yöneticilerinin tersine, mesleğiyle bağlarını koparmış bu eski gazeteci mikrofonda ve ekranda çok başarılıydı. Fetvayı izleyen haftalarda, Britanya medyaları için "kötü adam" işlevini başarıyla yerine getirdi, çünkü dernek yöneticilerinden farklı olarak Ayetullah Humeyni'nin bildirisini tamamen destekliyordu. Ateşli hitabeti ve taşı gediğine koyma yeteneği –arkasında hiçbir örgütlü hareket olmamasına rağmen– onu bütün kameralar karşısında öne çıkardı. Bunun üzerine, kendisi bir örgüt kurmaya koyuldu; Britanyalı birçok genç Müslüman'da fetvanın hemen ertesinde görülen Ayetullah'la duygusal ve içten özdeşleşmeyi kendi yararına kullanmayı umuyordu.

Bunu yapmak için, önce *Şeytan Ayetleri*'ne karşı seferberliğin diğer öncülerinin meşruluğunu ortadan kaldırması, yetersizliklerini vurgulaması ve bu yetersizliği Suudiler'in Batı ile "suç ortaklığı"na bağlaması gerekiyordu. Ekim 1988'deki kampanyayı yürüten ve "dünyadaki Batı yanlısı 'ılımlı' rejimlerin en kötüsünün bir diplomatı tarafından yönetilen" UKACIA'nın temsil ettiği "Suudi lobisi"ni suçluyor ve protestonun "yumuşaklığı"nın en önemli sonucunun o iğrenilen romana

35. "The Muslim Institute for Research and Planning", *Draft Prospectus*, Londra, 1974; müdür yardımcısı M. Ghayasuddin'le söyleşi, Londra, 18 Ekim 1993.

36. O dönemde, olayın nelere gebe olduğunu henüz kavramışa benzemiyordu. Keza, İran'daki iktidar da harekete geçmekte oldukça geç kaldı. Rushdie'nin önceki romanları İslam Cumhuriyeti sırasında Farsça'ya çevrilmiş ve birine de ödül verilmişti. *Şeytan Ayetleri*, Aralık 1988'de Tahran'da çıkan *Kayhan Ferangi* adlı süreli yayında oldukça eleştirel bir yazının konusu oldu. Buna rağmen, o dönemde, yazara yönelik ölüm tehditlerine yol açmamıştı.

olağanüstü bir reklam sağlamak olduğunu düşünüyordu. "Salman Rushdie, bir televizyon stüdyosundan diğerine, bir kabulden diğerine koşarak müthiş eğlenirken, bu arada bankadaki hesabı ve yayıncısının kârları da umut ettiklerinin ötesinde yükseliyordu [...] Eğer Suudi diplomat Birleşik Krallık'taki Müslüman kamuoyunu harekete geçirerek Rushdie'ye karşı etkili bir kampanya yürütmüş olsaydı, Britanya hükümeti onu istenmeyen kişi ilan edip sınır dışı etmiş olurdu." Oysa, bu diplomatın Britanya'daki yerinin sağlamlığı, UKACIA'nın "hükümet tarafından kabul görebilecek Britanya'daki İslami 'yöneticileri' temin eden bir Suudi vitrini" olduğu anlamına geliyordu.[37] Gerçekten de, Suudiler ve onlarla ittifak yapan Arap veya Müslüman devletleri, Ayetullah Humeyni'nin devreye girmesinden itibaren olayın denetlenemez bir hal alması karşısında endişelerini ifade ettiler. Olay, İslam ile Batı arasında bir çatışmaya dönüşüyordu. Söz konusu devletlerin Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'yla ilişkilerinin zarar görmesiyle kaybedecekleri çok şey vardı. Böylece, İslam Konferansı Örgütü üyesi devletlerin dışişleri bakanlarının 13-16 Mart 1989'da Riyad'da yapılan ve özellikle bu olaya ayrılan toplantısı, eseri bir kez daha mahkûm etmekle yetindi ve yazarını dönek ilan etti[38], ama Tahran tarafından ilan edilen ölüm çağrısına destek vermekten kaçındı.

Bu tavır, Büyük Britanya'daki, İran yanlısı küçük grupların ötesinde, çok sayıda İslam derneği tarafından da bir güçsüzlük itirafı olarak algılandı.[39] 27 Nisan 1989'da Westminster Parlamentosu önünde gerçekleştirilen Rushdie'ye karşı en önemli gösteri sırasında, Ayetullah'ı

37. Dr. Kalim Siddiqui, *The Implication of Rushdie Affair for Muslims in Britain*, Londra (The Muslim Institute, teksir), tarihsiz [1989], ss. 9-10.

38. İslam toprağında, dinden dönen Müslüman'ın cezası ölümdür. Ama bu ceza ancak İslami bir yargı kurulu tarafından uygulanabilir ve dolayısıyla Rushdie Batı'da yaşamaya devam ettikçe bu ceza geçerlilikten uzaktır.

39. *Şeytan Ayetleri*'ne karşı kurulan bir diğer örgüt olan İslami Savunma Konseyi – Penguin Books'un merkezine 28 Ocak yürüyüşünü ve 27 Mayıs gösterisini örgütledi–, "İslam Konferansı Örgütü'ne üye 46 ülkenin ya hiçbir şey yapacak durumda olmadıklarını, ya da yapmak istemediklerini açıkladığını" belirtti. Bununla birlikte hareket, Humeyni'ye oldukça karşıdır ve Ayetullah'ın müdahalesinin Batı'nın tavrındaki her türlü gelişmeyi engellediğini düşünür. Müslümanlar'ın bile fetva sayesinde duygusal yönden tatmin olduklarını kabul ederek, "Humeyni'nin ıslığıyla dans etmenin" kesin olarak politik bir yanılgı olduğu kanısındadır. M. Atiqur–Rahman Sambhli [Atikurrahman Sambli], *Our Campaign against "The Satanic Verses"*, Londra (Islamic Defense Council), 1991, ss. 21–25.

İslam'ın şerefini kurtardığı için öven çok sayıda slogan ve pankart vardı. Kalim Siddiqui'ye göre, Rushdie'ye ödünsüz karşı çıkmak, "Britanya hükümetine, muhalefete, medyaya ve hatta kimi zaman açık çatışmalara ve sürtüşmelere varabilecek sert bir kampanya boyunca polise ve adalete şiddetle saldırmak" anlamına geliyordu. "Gerçekten de, Hıristiyanlık sonrası seküler bir toplumda 2 milyon kızgın Müslüman'ın varlığı[40] potansiyel bir toplumsal çatışmanın ana kaynağıdır. Eğer, ahlakdışı ve büyük ölçüde ahlaksız seküler toplumun ahlaki değerlerimizi yok etmesine izin vermeyi reddedersek, ki bence reddetmeliyiz, Britanya hükümeti de dahil, çevremizle uzun vadeli bir çatışmaya kaçınılmaz olarak gireriz."[41]

Bu uzun vadeli çatışmayı yönetmek ve Müslüman topluluklara Britanya devletinin uyrukluğundan başka uyrukluklar sunmak için, Kalim Siddiqui fetvayı onaylamış herkesi bir araya getirmeye girişti. İlk taslağını kaleme aldığı *Müslüman Manifesto* başlıklı bir metni tartışmak için 1990 yılında bütün Birleşik Krallık'ta toplantılar düzenledi. Hedef, "Müslümanlar adına konuşabilecek bir otorite" oluşturmaktı. "İçinde bulunulan evrede Müslümanlar, gerçek seçimlerin yapılabilmesi için henüz özerk cemaat olarak yeterince kurumlaşmış olmasa da", bu otorite bir "temsilciler meclisi" gibi faaliyet gösterecekti. Dolayısıyla, bu "temsilciler", *Müslüman Manifesto*'yu tartışma grupları içinden seçilmeliydi.

Bu "Müslüman Parlamento", "Büyük Britanya'daki Müslüman topluluğu, İslami hedefleri izleyen örgütlü bir cemaat olarak güçlendirmeli"ydi, bu hedefler tüm diğer hedeflerden önde gelirdi. Dolayısıyla, Britanya yurttaşlığının doğuştan veya sonradan edinilmesi, "Müslüman'ı, ülke dışında silahlı mücadele yoluyla veya dünyanın neresinde olursa olsun böyle bir mücadeleye katılmış olanlara maddi ve manevi destek yoluyla cihad'a katılma görevinden muaf tutmaz." Nihayet, Müslüman olmayanlara din değiştirtmenin bütün Müslümanlar'ın temel görevi olduğunu hatırlatan *Manifesto,* "engel tanımayan sekülerleşme nedeniyle Batı uygarlığının zihinsel, bedensel ve ruhsal karışıklıklar yaşadığı bir çağda çok sayıda Müslüman'ın yaşamak için Batı'ya

40. En güvenilir tahminler, Birleşik Krallık'taki Müslüman kökenli nüfusu yaklaşık 1 milyon kişi olarak göstermektedir.

41. Dr. Kalim Siddiqui, *a.g.e.*, s. 16.

geldiğini" belirtir. Ve din değiştirtmenin en iyi kozu, dindar Müslümanlar'a yakışan yaşam tarzının ne olduğu örneğini va'zetmektir: "Ancak bu, bizzat Müslümanlar'ın Batı kültürünün çürümüş çirkefiyle 'bütünleşmelerini' ve 'asimilasyonunu' engellemeyi başarırsak mümkündür."[42]

155 "Müslüman Parlamento üyesi"nin hazır bulunduğu bu "Parlamento"nun "açılış toplantısı" 4 Ocak 1992'de Londra'da gerçekleştirildi. Bu "Parlamento üyeleri", soyadlarına *MP (Member of Parliament)* harflerini ekleyen Britanya'nın "gerçek" milletvekillerini taklit ederek adlarının arkasına *MMP (Member of Muslim Parliament)* ibaresini koyuyorlardı. Kalim Siddiqui, açılış konuşmasında şunları söyledi: "Kendimize Parlamento adını verdik, çünkü biz her şeyden önce, terimin gerçek anlamıyla bir 'politik sistem'iz. Büyük Britanya'nın temel kurumları arasında yerimizi almak istiyoruz. Bu Parlamento'nun açılışı, aşağılanan Müslüman cemaati, kendine özgü bir iradesi ve hedefi olan politik bir cemaate dönüştürüyor." Britanya'daki Müslümanlar'ın değişik etnik, dilsel ve toplumsal kökenlerinin "parlamenterler" tarafından tam anlamıyla yansıtıldığını belirten Siddiqui, "MMP'lerin tek ortak dilinin"[43] İngilizce olduğunu hatırlattı. Böylece, Britanya toprakları içine bir İslami cemaat toprağı yerleştirme kaygısı taşıdığını ifade etmiş oldu: Üyeleri ne anavatanlarına dönebilir ne de Britanya'yla bütünleşebilir ve asimile olabilirlerdi, ama İslami kimliklerini güçlendirmekle ve ardından, zaman içinde, Müslüman olmayanları İslam'a kazandırmakla yetkiliydiler.

Bir "Müslüman Parlamento"nun, yani bir yasama organının kurulmasıyla Britanya hukuksal çevresinden bu kimliksel kopma beraberinde, yürürlükteki yasaların seçmeli olarak reddedilmesini getirdi: "Çıkarlarımıza karşı olduğuna inandığımız tüm devlet politikalarının veya yasaların Müslümanlar tarafından tartışılacağı ve gerekirse ihlal edileceği açıkça bilinmelidir." Bu sözlere, dönemin İçişleri Bakanlığı müsteşarı John Patten derhal cevap verdi: "Böyle bir saçmalık ne kamu düzenine, ne de ırklar arasındaki iyi ilişkilere hizmet eder. Bu ül-

42. *The Muslim Manifesto. A Strategy for Survival.* Londra (The Muslim Institute, teksir), Haziran 1990, ss. 5-13-16 ve 31.

43. Kalim Siddiqui, *Inaugural Address, The Muslim Parliament of Great Britain, Political Innovation and Adaptation,* Londra, 4 Ocak 1992 (teksir), s. 5.

kedeki Müslüman cemaatin yasaya saygılı olduğuna ve bu tür açıklamalara yüz vermeyeceğine inanıyorum."[44] Gerçekten de, Siddiqui'nin girişimi, Britanya'daki İslam dernekleri dokusunda yer alan çok sayıdaki rakibi tarafından kınandı. Bu girişimin gereksiz yere provokatif olan ayrılıkçı niteliği üzerinde ısrarla duruldu ve Britanya Müslümanları'nın çoğunluğunu temsil ettiğine ilişkin hiçbir işaret olmadığından bu "Parlamento"nun cılız temsil yetkisi alaya alındı.

K. Siddiqui, henüz çekirdek halindeki bir örgütlenmeyi "Müslüman Parlamentosu" ilan etmekle –umacıyı oynayarak, bütün Müslümanlar'ı "köktendinci"ye benzeten tüm basmakalıp düşünce ve karikatürleri güçlendirmek pahasına– öncelikle, bir "reklam hamlesiyle" medyanın azami dikkatini çekmek istiyordu. Ama, hokkabazlık gösterilerinin ötesinde, olay karikatürsü boyutuyla bile anlam bakımından zengindir. Böyle bir olayın Britanya koşullarında meydana gelmiş olması önemsiz değildir. Gerçekten de, iki köklü mantığın, Racalık'tan miras alınan politik cemaatçilik mantığı ile Birleşik Krallık'taki çokkültürlülük mantığının birleştiği en uç noktada yer alır. Saçma gelen, olsa olsa, 1992 İngilteresi'nin güçler ilişkisi konjonktüründe, bir mantıktan diğerine geçiştir.

Cemaatçiliğin Çelişkileri

Ama, ister etnik-ırksal temelde tanımlanmış olsunlar isterse dinsel temelde, cemaatleri yan yana getiren mekanizma aracılığıyla Britanya sivil toplumunun yapılanması, bu ülkenin politik kültürünü oluşturan temel unsurlardan biri olarak kalır. "Müslüman Parlamento" için, çökmekte olan Batı uygarlığının "çirkefi" içinde asimile olmak veya onunla bütünleşmek söz konusu olamazdı. Ama Kalim Siddiqui'nin ve dostlarının konumunu tekil kılan sadece söylemin tumturaklı oluşudur. Leicester İslam Vakfı ve onu yaratan İslami Misyon da "Büyük Britanya'da İslami bir toplumsal düzen kurmak" isterler – ki bu da özünde diğerinden farklı değildir. Ve bu örgütler, bunu istemekle, politik sistemin kendilerine sunduğu kalıba girmiş oluyorlardı; bu sistemde, yurttaşların yasa karşısındaki eşitsizliği –ki dine küfretme su-

44. *The Independent on Sunday*, 5 Ocak 1992.

çuna ilişkin yasanın sadece Anglikan Kilisesi'nin yararına olan ayrımcı niteliği buna örnek gösteriliyordu–, şu ya da bu azınlığa "olumlu" ayrımcılık hakkının tanınmasıyla telafi ediliyordu.[45] Yine bu politik sistemde, 1988 tarihli eğitim üzerine yasa dinsel eğitimin zorunluluğunu hatırlatır ve esas olarak Hıristiyan nitelikte olmasını öngörür; ama "azınlıklar"a açıkça farklılaşmalarını da önerir, böylece cemaatçi hareketlerin söz konusu topluluklar üzerinde etkili olmalarını kolaylaştırır.

Bununla birlikte, Rushdie olayı, bütünleşmenin anlamı üzerine Britanyalı siyasetçiler arasındaki tartışmayı yeniden canlandırdı. 1965 yılında, İşçi Partili Çalışma Bakanı Roy Jenkins bütünleşmeyi, "ezici bir asimilasyon süreci olarak değil, karşılıklı hoşgörü ortamında, fırsat eşitliğinin ve kültürel çeşitliliğin birleştirilmesi" olarak tanımlamıştı. Mart 1989'da, o zamanki politikasının çeyrek yüzyıl sonra arzulanan sonuçları yaratıp yaratmadığını kamuoyunun önünde kendine sorması "çokkültürcüler"in zararınaydı; ona göre, Britanya toplumundaki Müslümanlar'ın, "kültürlerini bu toplumla kaynaştırmayı başaramadıkları açıkça ortadaydı, hele dinlerini hiç." Artık, çokkültürcülüğün sapkın etkileri olduğunu düşünüyordu.[46]

Ama Britanya devletinin başka bir yola girmesi zor görünmektedir: Öncelikle İmparatorluğun geleneği, ardından göçmenlerin ve uyrukların ırksal kimliklerini esas alan bir sayımla belirlendiği çokkültürlü toplum yapılanması, cemaatçiliğin merkezi rol oynadığı politik bir sisteme varır. Devlet için, bu cemaatçilik bir dizi üstünlük sunar: Ekonomik maliyeti zayıftır, çünkü yabancı kökenli toplulukların toplumsal sorunlarını kendi içlerinden çıkan mercilere, bazı destekler karşılığında devretmeyi sağlar. Devlet kaynaklarının azalmakta olduğu koşullarda bu taşeronluk olumlu karşılanır – özellikle de, Bayan Thatcher ve halefi örneğinde olduğu gibi, hükümet "daha az devlet"i göklere

45. İngiliz hukuku, birçok "etnik azınlık geleneği"ne kamu hukunu ilga edici bir statü tanıdı; örneğin, türban takan Sihler'in kasksız motorsiklet kullanma hakları vardır ve tören kılıçlarını da her durumda üzerlerinde taşıyabilirler. Hindistanlı ve Pakistanlı bayan satıcıların, üniforma etekliği yerine, gelenekleri göz önüne alınarak, pantolon giymelerine izin verilmiştir (ama bu hak, İslam dinine geçmiş olsalar bile, "beyaz kadınlar"a tanınmamıştır), vs. Üzerinde anlaşılmış bu hukuksal uygulamaların uygun bir tanıtımı için, bkz. Bikhu Paresh, "La Grande-Bretagne et la logique sociale du pluralisme", *Les Temps modernes*, Temmuz-Ağustos 1991, no 540-541, ss. 104-107.

46. *The Independent*, 4 Mart 1989. Bu arada, Jenkins Avrupa Komisyonu Başkanlığı yaptı, ardından İşçi Partisi'ni terk edip Sosyal Demokrat Parti'yi kurdu.

çıkaran bir liberalizmi kendine referans gösterdiği zaman. Ama, bu cemaatçiliğin, ülke içinde çözüm sağlayamadığı gerilim ve çatışmaları körükleyecek dış aracılar bulduğunda yüksek bir politik bedelinin olabileceğini Rushdie olayı gösterdi. Ve özellikle, cemaat üzerinde hegemonya için mücadele eden gruplar arasındaki rekabet, çevrelerindeki toplumun değerleriyle kopmaya ilişkin bir slogan yarışı ortamında gerçekleşti – bu slogan yarışı, aşırı biçimde, "Müslüman Parlamentosu"nda doruk noktasına ulaştı. Cemaat kimliğinin, çatışmalı bir ortamda, kutsal oldukları için pazarlık konusu edilemeyen değerler etrafında kısılıp kalarak, bu şekilde körüklenmesinin politik bedeli yüksektir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde, Louis Farrakhan'ın İslam Ümmeti, ayrılıkçılık söylemini doruğa çıkardıktan sonra, sanayi sonrası toplumsal sistemle uzlaşmalar bulmayı denedi. Farrakhan'ın 1993'te yayımladığı *A Torchlight for America* adlı kitabında, Black Muslims'ın cemaatçi modeli, cemaatlerin yan yana varlığı olarak düşünülen ülkenin sorunlarını bütünü içinde çözmek için örnek olarak gösterilmişti. Ama, toplumsal konumundan memnuniyetsiz olan hareketin tabanının özlemleri, Farrakhan'ın yardımcılarından biri olan Khalid Abdul Muhammad'ın Yahudi karşıtı kavgacı bir vaat yarışını dile getirmesini kolaylaştırmış, bu da İslam Ümmeti ile B'nai B'rith arasında şiddetli yeni bir çatışmaya yol açarak Siyahlar'la Yahudiler arasında düşmanlığa dönüşmüştü. Cemaatçi mantık Britanya koşullarında olduğu gibi, Amerika koşullarında da aynı ikilemle karşı karşıyadır: Temel toplumsal hiyerarşileri altüst etmeyen muhafazakâr bir perspektif içinde, cemaatine toplumsal barışı vaz'etmek istediğinde, yaşam koşullarına karşı isyanını ifade etmek için cemaatçi kopuşun söz dağarını kullanan taban bu mantığın ötesine geçer. Toplumsal çelişkilerin ifadesi, kutsal söylemin güvencesi altındaki değerlere ve kimliğe başvurunun ötesinde, daima kendine bir yön bulur.

İslam Toprağı
Fransa

5 ŞUBAT 1994'TE, Grenoble'daki bir oturma eyleminde lise ve üniversite öğrencisi 1 500 genç bir araya geldi. Ortam ve militan coşku, bazı yönleriyle 1970'li yılların solcu hareketliliklerini hatırlatıyordu: Göstericilerin yaşı, Ulusal Eğitim İdaresi'ne karşı taleplerinin keskinliği, bir lise müdürünü gülünç düşüren skeç ve bütün Fransa'dan şehirlerarası otobüslerin akın akın gelmesine yol açan gösterinin örgütlenme sebebi olan liseden atılmış bir son sınıf (kız) öğrencisinin açlık grevi.

Ama yirmi yıl öncesinin Vietnam veya "kızıl" Kamboçya için atılan sloganları da, geçtiğimiz on yılın SOS Irkçılık "dostları"nın ırkçılık karşıtı mücadelelerinde attıkları sloganlar da artık yoktu. Grenoble'daki gösteride, genç kızlar Müslüman'dı, başörtülüydü. *Sıra ne zaman bize gelecek?* ibaresinin yazılı olduğu sarı hilalli –eskiden Yahudiler'e zorunlu kılınan sarı yıldızı hatırlatır– siyah kolluk taşıyan, düzeni sağlamakla görevli olanlar, genç kızları sakallı arkadaşlarından uygun biçimde ayırmıştı. Fransız "din karşıtı laikliği"nin İslam'a yönelik özel ayrımcılığını vurgulamak için, skeçte bir lise kapısına gelen beş kişi canlandırılıyordu. Bunlardan dördü lise müdürü tarafından gayet sıcak karşılanır: Rengârenk saçlı bir punk; esrarlı sigara dağıtan, gösterişli giyimli, Güney Amerikalı karanlık bir tip; kahverengi aba cüppeli bir Katolik ve başında *kipa*'sı ve lüleleriyle sofu bir Yahudi. Buna karşılık, İslami başörtülü "Şehrazad" geldiğinde dışarı atılır. O sırada kalabalık gösterici topluluğu slogan atmaya başlar: "Laikliğe evet, benim başörtüme de!" ve "Fransa benim özgürlüğüm, başörtüm de!" – sloganlar arasında "Allahü Ekber" sesleri yükselir.

Şehrazad, Fas kökenli ve Fransız uyruklu başörtülü bir son sınıf öğrencisiydi. Beden eğitimi dersi sırasında başörtüsünü çıkarmayı reddetmiş, böylece, Grenoble rektörlüğüne göre, kurum içindeki "güvenlik kurallarına saygı"yı ihlal ettiğinden liseden atılmıştı. 1989 sonbaharında Creil'de meydana gelen ilk İslami başörtüsü olayında olduğu gibi lise müdürü ile öğrenci arasındaki pazarlık birden yön değiştirmişti. Oysa, 2 Kasım 1992 tarihli Danıştay kararının, "öğrencilerin bir dine aidiyetlerini belirten işaretler taşıması laiklik ilkesine aykırı değildir" diyen satırları uyarınca, Şehrazad'ın diğer derslerde başörtüsü takmasına izin veren düzenlemeler bulunmuştu. Ama Şehrazad ve Şehrazad'ı simge haline getirmiş Müslüman gençlerin çeşitli dernekleri böylece örnek oluşturmuş ve Fransız laikliğinin çelişkilerini şiddetlendirerek, Kuzey Afrika kökenli genç yurttaşları yeniden İslamileşme sloganları etrafında harekete geçirmişlerdi. 1990'lı yılların başından itibaren ikinci kuşak Kuzey Afrikalılar'ın ırkçılık karşıtı ve "laik" hareketlerinin karşılaştığı güçlüklerin sonucu doğan örgütsel boşlukta, bu gençlerin kimliklerindeki İslami boyutu öne çıkaran dernekler, bundan böyle, sahipsiz kalmış militan bir alanı işgal ettiler.

Grenoble gösterisi, Fransa'da doğmuş veya en azından bu ülkede eğitim görmüş, Fransızca konuşan ve çoğunluğu Fransız yurttaşı Müslüman kökenli birçok gencin kendilerine bakışında önemli bir dönüşümün habercisiydi. 1983 yılında, ırkçılığa karşı ve eşitlik için "İkinci Kuşağın yürüyüşü" sırasında, göstericilerden biri İslam'ı kendine referans göstermişti. Irkçılık karşıtlığının, anti emperyalizmin ve Filistin davasıyla dayanışmanın dinsiz sol ideolojiler olarak bir araya geldiği bir dönemde bu o kadar yersiz bir davranıştı ki, göçmen gençliğin haftalık dergilerinden biri bu yürüyüşçü üzerine yayımladığı makalenin başlığını şöyle koymuştu: "İkinci Kuşak Kuzey Afrikalılar Arasında Bir UFO".

On yıl sonra, Kuzey Afrika kökenli genç Fransızlar'ın sayısı giderek kabarıklaşan bir bölümü için, kendini tanımlamak İslam'a referanstan geçiyor. Bu referans, birçok durumda, bu kuşağa özel bir talebin simgesidir ve ailelerinin "geleneksel" İslamı'nın etkisini ancak kısmen taşır. Gerçekten de, Hint altkıtasından gelen Müslüman göçmenlerin 1950'li yıllardan itibaren Racalık'tan alınıp yeni bir bağlama oturtulmuş kapalı bir cemaat yapısı oluşturdukları Birleşik Krallık'ın tersine, Fransa'daki Kuzey Afrikalılar ancak 1970'li yılların ortalarından

itibaren İslami dernekler kurmaya ve camiler açmaya başladılar. Bu İslam, özellikle Fransa'ya yerleşmeye ve ailelerini de getirtmeye karar verdikleri sırada işsiz kalan ve güç durumlarla sık sık karşılaşan babalarının kuşağına aitti. Bir "yaşlı işi"ydi: Kimlikle ilgili verdiği cevaplar, büyük bölümü hâlâ çocukluğunu veya yeniyetmeliğini yaşayan bir gençliğin kaygılarının fersah fersah uzağında gibiydi. O dönemde Müslüman derneklerdeki 20-30 yaşındaki militanlar sadece Kuzey Afrikalı ve Ortadoğulu İslamcı üniversite öğrencileriydi. Bunlar Fransız üniversitelerine (genellikle bilimle ilgili bölümlere) devam ediyorlar ve ülkelerine geri dönüp orada "hüküm süren kâfirliğe" karşı mücadele edecek ve İslam devletini kuracak sempatizan öğrenciler bulmakla özel olarak ilgileniyorlardı.

Bu militanlardan biri, 1985'te, kendisi ve arkadaşları açısından "İkinci Kuşak Kuzey Afrikalılar"ın İslam için kesinlikle bir kayıp olduğunu, çünkü Fransızlığın içlerine işlediğini söylemişti bize. Aynı şekilde, emekçi yurtlarındaki namaz odalarında vaazlar veren bu hareketlerin imamları, kendilerini dinleyenleri, Fransa'daki konumlarını tehlikeye atmamak için Fransa'da grev yapmamaya teşvik ediyorlardı; Fransa'nın en iyi tarafı korunaklı bir yer oluşuydu. İslami terimlerle, Fransa ne *dârül İslam* ne de *dârül harp*'ti: İslam'ın İslam olarak yayılması gereken bir ülke olmadığı gibi, savaşa ve fethe açık bir toprak da değildi. Ülke, *dârül ahd* –sözleşmeli barış toprağı– olarak görülüyordu; "kâfir" olsa bile Müslümanlar'a savaş açmayan bir devletin yetkilileriyle Müslümanlar'ın çatışmaya girmedikleri bir durumdu bu.

Ancak 1985-1986'dan itibaren birkaç göçmen genç Lyon banliyösünde camiye gitmeye başlamıştı. İlk zamanlarda, Chasse ve Givors' da dindar Cemaat ül-Tebliğ derneği etkiliydi. Bu dernek, işsizliğin, yabancı düşmanlığının, aile çekirdeğinin parçalanmasının ve kimlik bunalımının birbirine karıştığı çokbiçimli ve dipsiz bir "belaya" batmış "külhanbeylere", alışılmış cemaatçi yardımları sağlıyordu. Bazı dağınık girişimler filizlenmeye başlıyordu ve 1987'ye doğru, Paris bölgesindeki camilerde gençler –hâlâ azınlıkta olmalarına rağmen– üç yıl önce hiç yokken, artık görülüyordu. [1]

1989 yılı, bu açıdan, Fransa'daki İslam'ın gelişimi için belirleyici

1. İslam'ın Fransa'da 1987'ye kadarki hazırlık çalışmaları için bkz. *Les Banlieues de l'Islam* adlı eserimiz (*a.g.e.*). Aşağıdaki sayfalar bu kitabın devamında yer alır.

bir yıl oldu. Uluslararası arkaplanı kökten değişti ve Cezayir kökenli insanları özellikle ilgilendiren, İslami Selamet Cephesi'nin (FIS) güçlü yükselişi, bu insanların geldikleri ülkeyi algılayışlarını önemli ölçüde değiştirdi. Aynı şekilde, Cezayir'e ve bu ülkedeki Fransız varlığından kaynaklanan, bağımsızlığın ötesinde de aktarılan değerlere referanslarını da etkiledi. İslam'la ilişki ve İslam'ın tanımı da FIS'in Cezayir dinsel alanında hızla kazandığı hegemonyadan dolayı dönüşüme uğradı. O zamana kadar, İslamcı akıma başvuru sadece, kamusal alanı sarsan büyük iktidar meselelerine nazaran marjinalleşmiş, sıradışı ve sayıları sınırlı militan gruplara aitti. 1989'dan itibaren İslam'a başvuru kitlesel bir olay haline geldi ve politik, toplumsal ve kültürel alanın merkezinde "meşrulaştı", çünkü Akdeniz'in güneyinde veya kuzeyinde ikamet eden Cezayirliler'in bugününün –ve muhtemel geleceğinin– tam içinde yer alıyordu.

Ayrıca, Fransa'daki İslam için 1989, "başörtüsü olayı" yılıdır. Bu olay, sınıfa başörtülü gelen üç Müslüman kız öğrencinin Paris banliyösündeki bir ortaokuldan atılmasından sonra ülkeyi derinlemesine bölmüştür. Bu vesileyle, söz konusu öğrencilerin aileleri nezdinde "danışmanlık" görevi yapan İslamcı militanlar, Fransa'da kök salma stratejilerini değiştirirler: Tunus'taki İslamcı El Nahda hareketinin ve Fransa'daki örgüt ağlarının en önemli düşünürü Raşid el Gannuşi'nin bir yıl sonra, Bourget'de düzenlenen UOIF[2] kongresi sırasında açıkladığı gibi Fransa *dârül İslam* –İslam toprağı– haline gelir. Bu açıklama, Fransa'nın acilen İslamlaştırılmasını değil, Fransa'da oturan Müslüman kökenli nüfusun yeniden İslamileştirilmesini gündeme getirir. 1989'dan itibaren, Fransa'da mevcut İslamcı hareketler, Müslüman kökenli nüfusun o zamana kadar ihmal etmiş oldukları Fransa'ya yerleşmiş olduğu olgusunun kaçınılmaz özelliğini dikkate alırlar. O yılki olaylardan, bu toplulukların dilsel veya hukuksal olarak Fransızlaşmasının ille de onları İslam'dan uzaklaştırmadığı, diğer Fransızlar'la kaynaştırmadığı, dini özel alana iten cumhuriyetin laik modelini de kabul etmelerine yol açmadığı sonucunu çıkarırlar.

Bu tarihten itibaren, *Fransa'daki* İslam'ın alanı, önemli değişimler geçirerek, *Fransa* İslamı'nın alanı haline gelmeye başladı. *Fransa* İs-

2. UOIF, Fransa'daki İslami Örgütler Birliği, o dönemde Fransa'ya yerleşmiş İslamcı dernekler arasında en belli başlı olanıydı. Bkz. aşağıda, s. 250.

lamı, bu dine referansların yeniden değer kazanması sayesinde tabandaki genel nüfuzunu artırdı. Bu yeniden değerlenmeyi kolaylaştıran da İslam'ın dünya çapında giderek görünürlük kazanması ve Ruhdie, başörtüsü ve ardından Körfez Savaşı olaylarından doğan polemiklerin körüklediği kimlik duygusu oldu. Bu olaylar, o zamana kadar Müslümanlık'larına pek önem vermeyen, ama birden kendilerini Batı ve medyaları tarafından şeytan olarak gösterilen dindaşlarıyla dayanışma içinde hisseden kişilere Müslümanlık'larını "keşfettirdi". Lyon ve Banliyölerindeki Genç Araplar Derneği'nin (JALB) kadın başkanı, 1980'li yılların İkinci Kuşak Kuzey Afrikalı hareketinin Avrupa temsilcisi ve önde gelen şahsiyeti Djida Tazdaït Ekim 1989'da şunları söyler: "Fransız toplumu, toprakları üzerindeki milyonlarca Müslüman'ın varlığına rağmen, İslam üzerine tartışmaktan kaçınabileceğine inanıyordu. Rushdie olayından beri, insanları 'köktendincilikten yana mısınız, karşı mısınız?' diye sorgulamak ancak geçici bir çaredir. [...] Bu, Fransızlar'a özgü bir hayal ürünü konusunda tavır almaya zorlanan Müslümanlar'ın vicdanına gerçek bir saldırıdır." Ve, Creil olayı vesilesiyle, şu gözlemi yapar: "On beş gün sövüp saydıktan sonra Müslümanlar'ın buna ne cevap vermesini istiyorsunuz? Tepki olarak, 'Elbette ki başörtüsünden yanayız!' diyecekler."[3] İslamlığın bu yeniden keşfinin muhtelif, dağınık ve genellikle çelişik bir özelliği vardı, ama sonuçta "İslam"a –bu terim hangi anlamlara gelirse gelsin– o zamana dek görülmediği denli güçlü bir kimlik boyutu verdi.

Diğer yandan, Fransız ulusal kimlik bunalımı –Creil'deki başörtüsü olayı bunun simgesidir– kendilerini çalışma pazarına girmedeki ayrımcılığın kurbanı olarak gören Kuzey Afrika kökenli bazı gençlerin[4], diğer toplum modelleriyle özdeşleşme arayışlarını kolaylaştırdı. Fransa'da, 1980'li yılların sonunda, Jean-Marie le Pen'in Ulusal Cephe'si işsizliğin ve güvensizliğin sorumluluğunu "göçmenlere" yıkıp, sözleriyle onları çocuklarıyla birlikte ulusal cemaatin dışına iterek politik ve medyatik alanı işgal eder. Ve aynı dönemde, bir başka Cephe'nin, Akdeniz'in güneyindeki İslami Selamet Cephesi'nin önemli seçim ba-

3. *Politis,* 26 Ekim 1989, s. 24.

4. 1990 yılında, Fransa'da, aile reisinin Cezayirli olduğu bir aileden gelen 18 yaşındaki, okula gitmeyen her iki gençten biri işsizdir. Bkz. Michèle Tribalat, "Les immigrés et les populations liées à leur installation en France au recensement de 1990", *Population,* Haziran 1994.

şarıları, Cezayir'de güçlü ütopik yükümlülükler üstlenen bir *devle islamiyye*'nin –"İslam devleti"nin– gelişinin habercisi olur. Cezayirli yoksulların, yani *hittiste*'lerin, topyekûn toplumsal adalet talepleriyle birleşen bu proje, Bab el-Ved'dekine benzer bir umutsuzluğun diğer yüzü olan Nanterre'in banliyö mahallelerinde "belaya çatma" ve gelecek kriziyle karşı karşıya olan kimi göçmen kuzenlerinde –belli belirsiz de olsa– sempati uyandırmıyor değildi.

Fransa'daki kimlik krizi ile toplumla bütünleşme ve iş bulma krizleri, bazı genç "ikinci kuşak Kuzey Afrikalılar" arasında yeniden İslamileştirme hareketlerinin gelişimine uygun koşullar yaratacak şekilde iç içeydi. Bu hareketler, militan stratejilerini şu iki ana eksen etrafında geliştirdiler: Fransız kimliği krizinin karşısına İslami bir cemaat kimliğiyle çıktılar, devlet okulunda başörtüsü bunun simgesiydi. Hareketin militanlarının bu olayların neden olduğu çatışmaların her birine yön vermesi, "Fransızlar'm ırkçılığı"na karşı kendilerini bu vesileyle "Müslüman" ilan eden gençlerin en iyi savunucusu olmalarına yol açarak onlara avantaj sağlar. Diğer yandan, bu hareketler, banliyönün toplumsal sorunları karşısında, cemaat temelinde kendi kendini yöneten dayanışma ağlarını yeniden oluşturmayı denerler; bu ağlar Kilise, sendikalar, işçi partileri veya belediyelerin desteklediği, yok olmuş veya kötü durumda olan eski dernek yapılanmalarının –esirgeme kurumları, gençlik evleri, kulüpler ve diğerleri– yerini alır. Böylece, okuldaki destekten uyuşturucuyla mücadeleye kadar bir toparlama ve toplumsal barış işlevi yerine getirirler, bu da onları kamu güçlerinin muhatabı yapar. Kamu güçleri ise, Allah'a atıfta bulunan ve Kilise'yle Devlet'in ayrılığı olgusunun vermeyi yasakladığı destekleri talep eden aracılarla karşı karşıya kalmış, artık tanıyamaz oldukları bir gençlik yüzünden şaşkına dönmüşlerdir.

Bu hareketler, boyutları Amerika Birleşik Devletleri'nde veya İngiltere'de gördüklerimizden daha küçük de olsa, benzer bir mantık içinde yer alırlar. Bununla birlikte, Manş ötesinde ve Atlantik ötesinde gözlenenin tam tersine, cemaatçilik ilkesini dışlayan toplumsal bir örgütlenmeyle karşı karşıyadırlar: Bu örgütlenme, eşitlikçi bir cumhuriyet yurttaşlığını göklere çıkarmaktadır; ama aynı zamanda, bunun imkânlarına, hatta isteğine sahip görünmemektedir. Bundan dolayı, bu yeniden İslamileştirme hareketlerinden Fransa topraklarına en iyi kök salmış olanların talepleri ve söz dağarının kendisi, insan hakları, öz-

gürlük, hatta bütünleşme söylemiyle Müslüman Kardeşler'in, Tunuslu Nahda İslamcıları'nın veya Cezayir'deki FIS'in değişik eğilimlerinin etki alanından gelen teorik bir esini yan yana koyan bir çiftyönlülüğe düşerler.

Burada, yoksul ve tahakküm altındaki toplumsal gruplardan kaynaklanan bir başka harekete kısmen ait olan çelişik bir mantığa da rastlanır: Fransa'daki komünist militanlık. Proletarya diktatörlüğünü kurmak için mücadele etmek seçimlere katılmayı engellememişti. Bu durum, FKP'nin yönettiği belediyelerin, iktidarlarının doruğundayken, partiye fiilen üye olanların dışında, halk tabakasından gelen yurttaşların çoğunun özlemlerinin de sözcüsü olmasını sağlamıştı. Benzer dinamik bugün, henüz çekirdek halinde de olsa, Kuzey Afrika kökenli gençleri yeniden İslamlaştırma hareketlerinde faaliyettedir. Geçmişte işçi partilerinden çıkmış protestocu dernekler ağının çökmesi ve 1980'li yılların ırkçılık karşıtı ve "ikinci kuşak Kuzey Afrikalı" laik etki alanının karşılaştığı güçlükler karşısında bu hareketler, toplumun dışına itilmiş bir gençliğin hüsranını, taleplerini ve umutlarını ifade etmek için bir tür "kürsü işlevi"[5] yerine getirmeye çalışırlar. İçine nüfuz edilemeyen veya düşman görülen bir devlet ve toplum karşısında bu gençlere, geleceğin Fransası'nda tanımlanacak bir yerin pazarlığını toplu olarak yapma çaresini sunarlar.

İlerki sayfalar, Fransa'daki yeniden İslamileştirmeye ilişkin cemaat talebinin biçimlerini ve anlamlarını tahlil etmeye ayrılmıştır. Bu alanda, 20. yüzyılın son on yılında gerçekleşen dönüşümü değerlendirmek için, önce 1989 yılının hem Fransa'daki hem de Cezayir'deki boyutları üzerinde durmak ve İslam'ın niteliksel varlığını ne bakımdan derinlemesine dönüştürüp onu Fransız politik alanının yapılanmasında önemli bir etken haline getirdiğini anlamak gerekir.

İslami kimliğin Birleşik Krallık'ta ortaya çıkışı Britanya iktidarı ile Hindistan İmparatorluğu'ndaki İslam arasında kurulmuş özel ilişkiye geri dönerek anlaşılabilir ancak. Aynı şekilde, 1990'lı yıllarda İslami talebin Fransa'da aldığı biçimler, Cezayir'in evriminin işin içine girdiği bir süreçte yer alır. FIS'in ortaya çıkışı, 1989'dan bu yana elde ettiği

5. Bu, halk tabakalarının memnuniyetsizliğinin sözcülüğü işlevini yerine getiren FKP'yi bu şekilde tanımlayan Georges Lavau'nun deyimidir. Bkz. Georges Lavau, *A quoi sert le Parti communiste français?*, Paris, 1981.

baş döndürücü başarılar, gerek bu ülkedeki gerekse daha geniş biçimde, Müslüman kökenli toplulukların büyük çoğunluğunun Cezayir'den ve geri kalanının da diğer Kuzey Afrika ülkelerinden geldiği Fransa'daki İslam'a referansta "bütün değerlerin altüst olması"na yol açar. Daha Fransa'da destek ağları oluşturmadan önce –etkisini abartmamak gerekir–, FIS'in politikayla kurduğu yeni ilişki, gençliğin yoksulluğuna ve yılgınlığına karşı mücadele için uygulamaya koyduğu sosyal pratikler ve "Fransız" diye eleştirdiği değerlere karşı sürdürdüğü kültürel savaş, Batı'dan kopan bir Müslüman kimliği çok değerli kılan somut ve kitlesel bir "İslamcı alternatif" dayatmıştı.

Bu, Müslüman olmayanlar kadar Müslüman olanların da toplumsal imgeleminde değişiklikler yaratarak, Fransa ile Kuzey Afrika kökenli İslam arasında oluşmuş derin ilişkilerin biçimini kökten etkiledi. Önce, Cezayir'in bağımsızlıktan beri yaşadığı yeniden İslamileştirmenin bu genellikle görmezlikten gelinen veya gizlenen boyutunu yeniden kurup, Fransa'da bazı genç Fransız Müslümanlar arasında İslami kimlik talebinin ortaya çıktığı bir dönemde bunun Kendi ile Öteki'ni algılama üzerindeki etkilerinin ne olabileceğini araştırmakla işe başlayacağız. Ardından, 1989 sonbaharındaki başörtüsü olayının etrafında, *Fransa'daki* İslam'ın nasıl *Fransa* İslamı'na dönüştüğünü ve bu değişimin derneklerdeki veya kurumlardaki aktörlerinin kimler olduğunu gözleyeceğiz. Nihayet, Körfez Savaşı'ndan sonra ve Cezayir'de iç savaş başlarken bu *Fransa* İslamı'nın gençlerin memnuniyetsizlik ve toplumsal isyan hareketiyle nasıl birleştiğini göreceğiz. Kimi yanlarıyla Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Siyahlar'ın İslami hareketlerini veya Büyük Britanya'daki toplumsal ilişkilerin ırksal kavranışını çağrıştıran dünya çapındaki toplumsal, kültürel ve dinsel farklılık saflarında, kendi tarzında, nasıl yer aldığını –ve bunlardan nasıl farklılaştığını– anlamaya çalışacağız.

1

FIS ve Fransa'nın Oğulları*

İSLAMİ SELAMET CEPHESİ, bağımsızlıktan beri FLN (Ulusal Kurtuluş Cephesi) tarafından denetlenen otoriter rejimi sarsan Ekim 1988'deki halk ayaklanmasından birkaç ay sonra, 1989 Martı'nın bir cuma günü başkent Cezayir'deki Bin Bedis de Kouba Camii'nde kuruldu.[1] İslamcı parti rekor bir süre içinde Cezayir'deki Müslüman alan üzerinde tartışmasız bir hegemonya kurmayı, toplumsal dokuyu derinlemesine denetlemeyi ve politika sahnesine egemen olmayı başardı. Camilerin ve vaizlerin büyük çoğunluğunu kendi davasına bağlayarak, kendi İslam yorumu dışındaki yorumları işlevsiz kıldı. Toplumsal planda Cephe, tabanda yer alan kendinden önceki İslami dernekler tarafından daha önce uygulamaya konmuş bir stratejiden yararlandı: Devletin eksikliklerini geçici olarak giderip, onun yerine geçerek ve mal ve hizmet dağıtan camiler etrafında toplumu yeniden örgütleyerek, istisnai bir yardımlaşma çalışması sayesinde, kısa süre içinde, Cezayirliler'i tedirgin eden gündelik yaşamın sayısız sorunlarının büyük bölümünü üstlenmeyi bildi. Nihayet, toplumsal bünyeye bu şekilde tutunmasının politik karşılığı, FIS'in Haziran 1990 belediye seçimlerin-

* Burada Fransızca bir kelime oyunu yapılmaktadır: Fransızca "oğullar" anlamına gelen kelime (fils) ile İslami Selamet Cephesi FIS aynı şekilde okunur. (ç.n.)

1. Bu "ilk" kuruluş bildiriminin (birçok bildirim olmuştur) tarihi ve yeri üzerine kaynaklar farklı bilgi verir. Politik nitelikli dernekler üzerine yeni yasa çerçevesinde resmi kuruluş izni ancak 9 Eylül 1989'da verildi. Bir ay sonra, 5 Ekim'de FIS *El Münkız* ("Kurtarıcı") adlı yayın organını çıkarmaya başladı. Dergi 300 000 baskı sayısına ulaşacak ve 2 Şubat 1992'ye kadar çıkacaktır (26 Haziran'dan 1 Aralık 1991'e kadar süren altı aylık sansür dönemi hariç).

de bütün dengeleri altüst ederek belediyelerin büyük çoğunluğunu kazanması ve ardından Aralık 1991 sonunda milletvekili seçimlerinin ilk turunda aldığı kesin başarı oldu – Ocak 1992'de seçimler ordu tarafından kesintiye uğratıldı.[2]

Bu başarıların istisnai boyutu, Cezayir'deki İslamcılar'ın militan çalışmasının sonuca ulaşmasını resmen onaylamaktadır. Bu çalışma iki temel biçimde gerçekleşmiştir: Bir yandan yasadışılık; aynı zamanda da, toplumun İslamlaştırılması ve "Fransa'nın değerleri"nden kopmak için mücadele eden FLN'nin İslami kanadı, "barbéfélène" denen bir eğilimin, iktidardaki FLN'nin içinde adım adım ilerlemesi. 1989 yılında, bu ağır olgunlaşma çalışmasının Ekim 1988'de ortaya çıkan genel isyanla buluştuğu görülür: Sloganlar kızgınlık ve öfke ifade etmekte, rejim yerin dibine batırılmakta, öc alınmak istenmekte, ama fiili bir politik alternatif ortaya çıkmamaktaydı.

Sadece FIS, bu isyana bir dil ve hedefler sağlayabilecek ve onu radikal bir toplumsal dönüşüm projesi haline getirebilecek güçteydi. O zamana kadar birkaç bin sakallı militanla sınırlı kalan dünya görüşü aniden kitlesel bir boyut kazandı. Bu dünya görüşü Cezayir kimliğinin yeniden tanımlanmasının taşıyıcısıydı ve bu tanımlama ülkedeki bütün kötülüklerin nedeni olduğu söylenen Fransız etkisini bu kimlikten söküp atmayı diliyordu.

Bütün günahları Cezayir'in "kültürel olarak Fransızlaşması"na yükleyen FIS, sömürgeciliğin ilk zamanlarından başlayarak "şeytanlık yanlısı" antenlerin yaydığı televizyon dizilerine kadar entelektüel ve dille ilgili her türlü katkının dışında tutmak istediği "saf" İslami kimliği keskinleştiriyordu. Fransızlığı nedeniyle eleştirilen ve Öteki olarak dışlanan kâfirliğin ve kötülüğün dünyası ile Cezayir'deki –İslam'a inanç ve katı itaatin yeniden tanımladığı– cemaat kimliği arasına, bu ideolojik güç gösterisiyle, geçirimsiz engeller dikmeye çalışıyordu.

2. FIS, Haziran 1990'daki belediye seçimlerinde 4 331 472 oy aldı (kullanılan oyların %54,25'i ve kayıtlı seçmen sayısının %33,73'ü). Aralık 1991 milletvekili seçimlerinin birinci turunda ise 3 260 222 oy aldı (kullanılan oyların %47,27'si ve kayıtlı seçmenin %24,59'u). Bu oylar belediyelerin çoğunluğunun denetimini FIS'e verdi ve ilk turda (FLN'nin 16 milletvekiline karşı) 188 miletvekili seçildi. Bkz. J. Fontaine, "Les élections législatives algériennes", *Monde arabe. Maghreb-Machrek,* no 135, Ocak-Mart 1992, s. 155 ve devamı. 1990 seçimlerinde oyların %82,51'ini aldığını düşünen FIS sonuçlara itiraz etti (*El Münkız*, özel sayı, 28 Zilkade 1410).

"Fransa'nın Zehirli Sütü"

Fransızlaşmadan kurtulmak (ve bunun doğal sonucu, Araplaşma ve İslamileşme) aslında iktidardaki FLN tarafından bütün Bumedyen dönemi boyunca sürdürülmüştü. Dilsel planda, sonuçlar tartışmalıydı. Cezayir mizahının alaya aldığı "ikidilde okuryazar olmayanlar" kuşağı yaratılmıştı. Ama, rejimin otoriter kanatları altında, Cezayirliler, göçmenlikte olduğu gibi Akdeniz'in güneyinde de, kökleri Fransa ile paylaşılan yüz otuz yıllık tarihe –çatışmalardan ama aynı zamanda karşılıklı meraktan da oluşan bir tarihe– dayanan melez bir politik ve kültürel kimliği tabanda yaratmışlardı. FIS ideolojisinin son vermek istediği de bu melez kültürdür. Bunun için, bağımsızlık savaşının bütün tarihini sadece kendi yararına kullanması, bu tarihi "Haça karşı cihad" sözcükleriyle yeniden yazması, 1962'den beri iktidarda olan FLN'ye karşı bir üstünlük yarışına girmesi ve FLN'yi "Fransa'nın partisi" olarak tanımlaması gerekiyordu. Fransa'nın ve Fransa'dan kaynaklanabilecek tüm değerlerin kötülük kaynağı olarak gösterilmesi FIS'i, radikal bir kopuş söyleminden yola çıkarak İslam'a aidiyetin sınırlarını yeniden tanımlamaya yöneltti.

1954'ün Azizler Yortusu'nda Cezayir Savaşı'nm başlama vuruşu verildiğinde, İslam'a gönderme yapılıyordu, ama İslam genç devrimcilerin ideolojisinde önemli bir rol oynamıyordu.[3] İsyana çağıran 1 Kasım bildirisi Allah adına yapılmıştı – ama bunda, özellikle gelecekteki bağımsız Cezayir'in sosyolojik kimliğinin ifadesini görmek gerekiyordu. İslam'a başvuru, iki topluluğu köklü olarak birbirinden ayırmak anlamına geliyordu: Cezayir halkını oluşturmaya çağrılan Müslümanlar ve artık Cezayir halkının parçası olmayacak Cezayirli Fransızlar'la Yahudiler. Ama bu, FIS yöneticilerinin bugün anladıkları anlamda şeriat uygulama isteğini asla ifade etmiyordu. Bağımsızlık savaşının mü-

3. Bu konuda Monique Gadant'ın yenilik getiren kitabını okuyunuz: *Islam et Nationalisme en Algérie d'après "El Moudjahid", organe central du FLN de 1956 à 1962* (Paris, 1988). Bu esere göre, "İslam'ın, toplumun birliğini sağlamlaştıran sembolik gönderge olarak kullanılması, FLN'nin Marksizm'den ideolojik olarak ödünç aldıklarına yön vermesine ve bunları basit bir gelişme tekniğine indirgemesine imkân tanımıştır. İslam'ın ve bu 'Marksizm'in sentezi, ahlak alanındaki bütün toplumsal çatışmaları önceden baskı altında tutan (ve aslında 1962'den sonra da baskı altında tutacaktır) bir ulusal inşa ideolojisi oluşturur [...]" (s. 11).

cahitlerini oluşturacak kırsal nüfusun çoğunluğu için İslam'ın geleneksel sosyo-politik söz dağarı, tarikatlar ve dervişler tarafından aktarıldığı biçimiyle, sömürgecilik öncesi kategorilerdeki adalet ve hakkaniyet ideallerini ifade eder. Buna karşılık, âdetlerin ve davranışların İslamileştirilmesi kaygısını en üst düzeyde temsil eden ve doğrudan takipçiliğini FIS'in üstlendiği, 1931 yılında Şeyh bin Bedis tarafından kurulmuş Ulema Cemiyeti'nin sorumluları ve şehir İslamı'nın din adamları, başlangıçta FLN'nin genç devrimcilerinden uzak durdular; projeleri fazlasıyla dindışı ideolojiyle dolu görünüyordu onlara.

Bu güvensizlik, güçlü sosyalizm etkileri taşıyan bağımsızlıkçı hareketin bin Bedis'te uyandırdığı duyguların devamı niteliğindeydi; bu hareket de Kuzey Afrika Yıldızı, Cezayir Halk Partisi ve ardından MTLD (Demokratik Özgürlüklerin Zaferi Hareketi) gibi örgütler aracılığıyla, 1920'li yıllardan itibaren Messali Hac tarafından temsil edilmişti.[4] Ulema, sömürgeci politik tahakkümü dikkate alan bir düşünce tarzı, bir eğitim sistemi geliştirmişti. Bundan memnun değillerdi gerçi, ama, İslami kimliği "kâfir" bir iktidardan bağımsız olarak örgütlemiş Hintli meslektaşları gibi, bin Bedis ve müritleri de, tebliğlerini ve reform isteklerini Fransız sömürgeciliği olgusuna nazaran özerk biçimde tasarlamışlardı. Ancak 1956'dan itibaren, FLN'nin "gözardı edilemeyecek" bir politik güç haline geldiği ortaya çıktığında, ulema ağırlığını isyana destekten yana koydu – üzerlerinde dini otoritesini ve nüfuzunu kullandığı, Arapça okuyup yazan şehirli toplumsal tabakaları da beraberinde getirdi.

Bağımsızlık kazanılınca, bu İslami akım, ilerde sosyalistlerin ve Marksistler'in aleyhine olacak şekilde, yönetici çevrelerin dışına atıldı – özellikle Ben Bella'nm kısa süreli devlet başkanlığı sırasında (1962-1965). Bu ilk yıllarda, sömürgecilikle gizli anlaşma yapmakla ve toplumsal ilerlemeye engel olmakla suçlanan İslam'ın dervişlik ve tarikat biçimlerine yönelik kınama, her türlü "gerici dinciliğe" karşı yaygın bir karalamaya dönüştü. Ama dinsel akım iktidar paylaşımından dışlanan tek kesim olmadı. Fransız ordusuna karşı mücadelede en ağır bedeli ödemiş mücahitler de iktidardan uzaklaştırıldı: Bunlar ülke mer-

4. Bu konular üzerinde özellikle Benjamin Stora'nın çalışmalarına başvurulmalıdır: *Messali Hadj, pionnier du nationalisme algérien*, Paris, 1987, ve *La Gangrène et l'Oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, 1991.

kezindeki –Mitice, genel olarak Algérois, Kabiliye– ve Avraslar'daki vilayet yöneticileriydi. Onların yerine 1962'ye kadar Tunus ve Fas'ta kalmış "sınır ordusu"nun adamları geçti. Bu orduyu en iyi temsil eden Albay Bumedyen'di – Temmuz 1965'te ilk devlet başkanı Ahmed Ben Bella'yı bir hükümet darbesiyle devirdi.

Tek parti diktatörlüğünü dayatan Cezayirli yöneticiler, daha demokratik özellikteki ideallerin taşıyıcısı olarak ayaklanmaya katılmış olanları da tasfiye ettiler. Muhammed Budiyaf'tan Ayt Ahmed'e veya Muhammed Harbi'ye kadar birçok insan hapsedildi veya sürgün cezasına çarptırıldı. Dahası, Bumedyen, Berberice konuşanların, Fransızlaşmış olanların ve iç bölgelerdeki ve batıdaki mücahitlerin aleyhine, sınırlı bir etnik grubun –doğudaki Arap ailelerin[5]– ülkeye elkoymasını kolaylaştırdı.

Bu şekilde, "1954 devrimi"ne ve "Kasım ilkeleri"ne hile katıldığı, yönünün değiştirildiği, hatta ihanet edildiği biçimindeki bir duygu, bağımsız Cezayir'in tüm tarihi boyunca sürdü, ama bulanık ve gizli bir biçimde, çünkü bunun ifade edilmesi diktatörlük tarafından kesinlikle yasaklanmıştı. Bu ihanet duygusunu tek bir ideolojik yorumla sunarak ona sahip çıkmak FIS ideolojisine büyük güç verecektir. Gerçekten de FIS'e göre, İslamcı anlamıyla dinin önemli bir rol oynadığı bağımsızlık için cihad, "Fransa'nın çocukları" tarafından yoldan çıkarılmış, böylece cihadın İslamî bir devletin kurulmasıyla sonuçlanması engellenmişti.

Olayları yaşamamış ve ancak resmi tarihe ulaşabilmiş genç kuşaklar için bağımsızlıktaki ihanetler ve yön değiştirmeler, bütün tek parti dönemi boyunca belleğin üstünün örtülmesi ve ayaklanmanın belli başlı faillerinin sessizliğe mahkûm edilmesi yüzünden, "bulanık bir gerçeklik" olarak kalıyordu.[6] Bu durum, FLN'nin sansür edilmiş belleğinin yerine Cezayir tarihinin İslamcı tarzda yeniden yazımının geçmesini kolaylaştırdı: Cezayir'in 1980'li yılların ortasından itibaren ya-

5. FLN aygıtının yöneticilerinin geldiği bu bölgeye Cezayir mizahında "BTS" denir – Cezayir'in coğrafi sınırlarını oluşturan Betna, Tebessa ve Suk Ahras şehirlerinin baş harfleri.

6. Bu konunun bütünüyle ilgili olarak başvuru kitabı bizce Mohammed Harbi'nin eseridir. Özellikle bkz. *Aux origines du FLN*, Paris, 1975; *Le FLN, mirage et réalité*, Paris, 1980; ve bu sorunu FIS'in ortaya çıkış koşulları içinde ele alan, *L'Algérie et son destin, croyants ou citoyens*, Paris, 1992.

şadığı derin toplumsal memnuniyetsizlik döneminde, toplumdaki bütün kötülüklerin nedenini 1954'teki başlangıç ideallerine ihanette gören "düzeltici" bir ideolojiye yer vardı. FIS'nin gücü, bu ihaneti "başlangıçtaki *İslami* ideallere" ihanete indirgemekten ve –iktidarın sınır orduları veya doğudaki Araplar tarafından denetlenmesi gibi– başka yön değişikliklerini bu ihanete eklemekten ibaretti.

"1962'deki Cezayir devleti," der FIS'in en önemli yöneticisi Abbas Medeni, "1 Kasım 1954'te hayal edilmiş olan ve uğruna elimize silah aldığımız, İslami ilkeler üzerine kurulmuş bağımsız bir devlete hiç benzemiyordu. Gözlerimizin önünde ortaya çıkan devlet laik ve sosyalist temellere dayanıyordu. Burada büyük bir sapma vardı [...] Umutsuzluk, yenilgi ve yıkım dönemine giriyorduk." Cephe'nin meşhur vaizi Ali Benhac da şunu söyler: "Babam ve onun (din) kardeşleri saldırgan Fransa'yı Cezayir'den *fiziksel olarak* kovdularsa da, ben, kardeşlerimle ve iman silahlarıyla birlikte, Fransa'yı *entelektüel ve ideolojik olarak* sürmeye ve onun zehirli sütünü emmiş yandaşlarını başımızdan atmaya adıyorum kendimi."[7]

Bu ideolojinin, bugünün Cezayir'inde, büyük bir seferber edici yeteneği vardır. Bu ideoloji, partinin yayın organı *El Münkız*'ın sütunlarında düzenli olarak yinelenmiştir. Örneğin 18. sayının ilk sayfasında, Cezayir Savaşı'nın bir grup mücahidi[8] şunları hatırlatır: "Mübarek kurtuluş savaşı şeytan *(tağut)* için değil, Allah için bir cihaddı [...] İlk sıkılan kurşundan sonra yankılanan ilk söz 'Allahü Ekber' idi ve İslam'ı her yolu kullanarak yok etmek isteyen Haç'a karşı savaştığımızı çok iyi biliyorduk."[9] Sonuç olarak, yazıya imza atanlar, halkı belediye seçimlerinde FIS'e oy vermeye çağırırlar: İslami belediyelerin başa geçmesi, Fransa'ya karşı kurtuluş savaşının hedeflerini nihayet gerçekleş-

7. Slimane Zeghidour [Süleyman Zeyhidur] ile söyleşi, *Politique internationale*, Sonbahar 1990, ss. 180 ve 156. Ayrıca Séverine Labat tarafından aynı yönde derlenen açıklamaları da okuyunuz: "Islamismes et islamistes en Algérie", G. Kepel (der.), *Exils et Royaumes* içinde, *a.g.e.*, ss. 58-59.

8. Terim Arapça'da çifte anlamlıdır: Sıradan kullanımında "savaşçılar" anlamına gelir, ama etimolojik olarak sadece cihad, yani İslam'ın zaferi için yapılan gazanın savaşçılarına gönderme yapar. *El Münkız*'da (sayı 33, 15 Kasım 1990), Ali Benhac, bir miktar tütün ve alkollü içkiyle ödüllendirilen ve mücahid adını hak etmeyen eski savaşçıları alaya alarak, bağımsızlık savaşını İslam'ın inşasından başka bir amaçla yapanları şiddetle teşhir eder.

9. *El Münkız*, no 18, 5 Zilkade 1410, s. 1.

tirecektir. Aynı sayıdaki bir makalede, Cezayir'deki Fransız kültürel kurumlarının Evian Antlaşmaları'yla garanti edilen sürekliliğinin 1954' ün İslami ilkelerinin uygulanmasını engellediği ve bugün Cezayir'de iktidarda olan, Fransız okullarında yetişmiş Cezayirli kadroların kültürel sömürgeciliğin temel direği olduğu açıklanır.[10]

Tüm bu uslamlamalar, ulusal felaketin nedenleri üzerine hep ertelenen bir soruya basit bir cevap getirir; bunu yaparken de, en azından Fransa'da sürgünde olduklarından beri Cezayirli tarihçilerin seslerini duyurmalarının imkânsızlığından yararlanır – Fransa, radikal yorumuyla İslam'ı sahicilik ve Hakikat'le özdeşleştiren değerler için verilen mücadele bakımından gayrimeşru bir yerdir. FIS'in ideolojisinin kökeninde, Cezayir'in bağımsızlığı kazanılırken kaçırılmış olan Fransa'dan kopma imkânını yeniden devreye sokmak için karşı koyulmaz bir istek vardır. Bundan böyle, sadece bir toprağı yeniden elde etmek değildir önemli olan: Fransa'yı uğursuz bir varlık, FIS'in en mükemmel temsilcisi olmakla övündüğü İslam'ın düşmanı haline getirerek ruhları yeniden fethetmek gerekmektedir.

Araplaştırmadan İslamlaştırmaya

FIS, geniş anlamıyla Cezayir toplumunda dünya görüşünü yaymak için, "sahicilik"le, Araplaştırma isteğiyle ve İslam'a başvuruyla ilgili olan her şeyi FLN'nin ideolojik mirasından devşirdi. Aynı zamanda, FLN'ye karşı şiddetli bir hınç besleyen herkesi kendi tarafına çekmek amacıyla eski tek partinin yöneticilerini "Fransa'nın çocukları" olarak göstererek, kendisinin bu partiden kopmasını haklı kılıyordu.

FLN'nin Araplaştırma politikası, bağımsızlıktan beri, çelişik akımlar tarafından sürdürüldü. Bu politika, başlangıçta, iktidardaki seçkinlerin sosyalist ideallerini paylaşan Nasır'ın Mısır'ı gibi Ortadoğu'daki Arap ülkeleriyle bağları güçlendirmeyi hedefliyordu özellikle. Buna karşılık, 1970'li yılların ortalarından itibaren, bu Araplaştırma politikası Arapça'yı Nasırcı sosyalizmin dili olarak değil, Kuran'ın ve Mısırlı bir başka akımın, Müslüman Kardeşler'in dili olarak gören akımlar tarafından üstlenildi. O dönemde, tarımsal devrimi eline almış olan

10. *A.g.y.*, s. 7.

aşırı sol ve Cezayirli komünistlerin gerisinde kalan Bumedyen rejimi, FLN'nin en "İslami" akımlarından destek alarak komünistlere karşı savaştı. Ama özellikle kitlelerin Araplaştırılması, bundan yararlanması gerekirken bunun ilk kurbanları olanlar tarafından sapkın sonuçları olan bir politika olarak hissedilecekti. FIS'in 1989'dan itibaren görülen başarılarını ve Cezayir kimliğini cemaat nitelikli İslami bir referans etrafında yeniden inşa girişimini yorumlamak için, Araplaştırmanın boşa çıkmış beklentilerine tekrar sahip çıkmayı ve bunları kendi lehine çevirmeyi nasıl başardığını anlamak gerekir.

Bumedyen'in Temmuz 1965'te yaptığı hükümet darbesi, Araplaştırmaya dönüşü olmayan bir özellik katmıştı: Yönetimin 1971'den önce tamamen Araplaştırılması için Nisan 1968'de kararname çıkarılmıştı – "Stakhanovist" bir önlemdi bu, çünkü 1969'da göreve getirilen memurların yarıya yakını ne Arapça okumayı ne de yazmayı biliyordu. Adım adım bütün kamusal yaşama yayılan bu politika, aynı zamanda, iktidara, Arap dilinin ve İslam'ın da karıştığı "sahicilik" ideolojisini, Allah adına rejimi tartışma heveslerini ideolojiden atabilmek için, denetleme imkânı da verecekti.

Bu alanda, El Kıyam ("Değerler") adlı bir dernek 1964 yılında kurulmuştu. FLN'nin hoşgörü sınırında yaşayarak, Müslüman Kardeşler'in etki alanı içinde bulunuyordu. Dernek, Eylül 1966'da İslamcı düşünür Seyyid Kutub'un asılmasını Nasır'm nezdinde protesto etti. Bu protesto derneğin yasaklanmasına yol açtı. Yöneticileri, baskıyı engellemek için, kamu görevlerine "sızma"yı tercih ettiler ve bu görevlerde enerjilerini, İslamileştirmenin başlangıcı olarak gördükleri tam bir Araplaştırmanın hizmetine sundular.[11]

Dinsel karakterli devlet kurumları; bu dönemden itibaren – yürürlükteki sistemin adım adım reformu veya sistemden kopma yoluyla– Cezayir'de Kuran'ın ve Sünnet'in buyruklarının sıkı biçimde uygulamasını dileyen herkesin buluştuğu bir yer haline geldi. 1971 yılında Din İşleri ve Ana Eğitim Bakanlığı tarafından çıkarılan *El Asale* ("Asalet") dergisi bu bağlamda önemli bir rol oynadı. Dergi rejime İslami bir meşruluk sağlayarak, 1970'li yılların ortasından itibaren sütunlarını Abbas Medeni gibi yazarlara da açtı. Bu yazarlar, bu kılıf altında, ana kalıbını Benna, Kutub ve Müslüman Kardeşler'in oluşturdu-

11. Bkz. François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb,* Paris, 1988, ss. 150-151.

ğu militan İslamcılığa çok yakın bir toplum görüşü geliştiriyorlardı.

İktidardaki bazı yüksek mevki sahiplerinin bu militanlıkla arası oldukça iyiydi: Örneğin Ocak 1979'da Din İşleri Bakanı Mevlud Nahid Belkasım *El Asale* dergisinde şunları yazar: "İslam devleti diğer rejimlerden üstündür, çünkü krallık olsun cumhuriyet olsun bu rejimler, anayasalarını kraldan ve parlamentodan alırlar, oysa ki İslam devleti yasama gücünü Allah'tan alır. İslam'da devlet kurmak, Allah'ın Resulü'ne vahyettiği şeriatı uygulamaya koymak ve buna itaat ettirmek demektir [...] Yaşasın Humeyni! Bütün İslam ülkelerine örnek olsun!"[12]

Böylece, FLN'yi "Fransa'nın partisi" olmakla suçlayan FIS'in söyleminin ötesinde, İslami devlet akımı "barbéfélène" ile bu kurulu düzenle kültürel olarak aynı değerleri paylaşan muhalif İslamcı nüfuz çevresinin –aralarında FIS'in gelecekteki yöneticisi Abbas Medeni de bulunan– üyeleri arasında çok sayıda köprü kuruldu. Toplumsal hiyerarşileri pek altüst etmeyen bir toplum görüşü üzerinde hemfikir olan bu iki akım, 1980'li yılların sonunda, isyan eden şehirli yoksullara hitap etmeleri gerektiğinde, İslami "sahicilik" ve Fransız düşmanlığına ilişkin slogan yarışına gireceklerdir.

Kampüslerden Direniş Hareketine

İktidarın dış kenarlarında ortaya çıkan İslamlaştırıcı akımların dışında, sivil toplumda yeniden İslamileştirmeye uygun girişimler görüldü. İlk ibadethane, Cezayir merkez fakültesinde 1967 yılında açıldı. Bu girişime katılan öğrenciler esas olarak, çok sayıdaki eserini Fransızca kaleme alan bir elektrik mühendisi olan Malik Binnebi'nin (1905-1973) müritleriydi. 1950'li yılların ortasına kadar Müslüman Kardeşler'e yakın olan Binnebi, *Vocation de l'islam*[13] adlı kitabında Hasan el Benna'yı övüyordu. Ona göre Benna, çağdaş dünyayı İslam sayesinde en iyi dönüştürecek düşünürdü. Seyyid Kutub da İslamcı literatürün dünya çapında çok satan kitabı ve hareketin *"Ne Yapmalı?"*sı olan *Signes de piste* adlı eserinde Binnebi'ye saygıyla başvurur. Ama Binnebi

12. Aktaran ve çeviren L.-W. Deheuvels: *Islam et Pensée contemporaine en Algérie*, Paris, 1992, s. 250.

13. Paris, 1954.

Müslüman Kardeşler'den uzaklaşacaktır. Çünkü Müslüman uygarlığının zayıflama nedenlerine –ki bunlara "sömürgeleşebilirlik" adını veriyordu– içeriden bir eleştiri yöneltmek istiyordu. Oysa Müslüman Kardeşler özellikle sömürgeleştirici Batı'nın zararlı etkisini suçluyorlardı.

Camiyi kuran "Binnebi yanlısı" üniversite öğrencileri esas olarak Fransızlaştırılmış, bilim ve teknik dallarında eğitim gören öğrencilerden oluşuyordu. Onlara göre, Binnebi'nin düşüncesi, Fransız dilindeki kültürlerini bir çırpıda kaldırıp atmadan, dünya görüşü olarak İslam'a başvurma imkânı veriyordu, oysa bağımsız Cezayir'de İslam'a daha büyük bir yer açmak için uğraşanların çoğu bu hedefi Araplaştırma ve Fransız etkisinden kurtulma ile özdeşleştiriyorlardı. Binnebi'nin müritleri arasında, Arapça'nın fetişleştirilmesinden ve diğer dillerin değersizleştirilmesinden rahatsız olan, Berberice konuşan bazı İslamcı Kabiliyeliler de bulunuyordu.

Bu hareketin takipçileri –Binnebi'nin etkisi günümüzde artık çok belirgin olmasa da– iki kesimde görülür. Bir yanda, Temmuz 1991' den sonra FIS'i denetleyen "İslamcı-Teknokrat" gençler arasında görülürler: Bunlar, FIS'i Aralık 1991'deki milletvekili seçimlerine soktular ve seçim başarısına götürdüler – bu, seçimlerin kesintiye uğraması ve 4 Mart 1992'de partinin feshedilmesinin başlangıcı oldu. Diğer yandan, Fransız etkisindeki bu İslamcı kolun, göçmenlikte, özellikle Fransızca konuşan Kuzey Afrika kökenli gençler arasında etkili olan bazı hareketler içinde yandaşları oldu. Dillerini değersizleştiren bir mesaj Fransızca konuşan bu gençler tarafından kötü karşılanırdı. Onlar için daha ziyade, Fransızca'yı ideolojik yananlamlarından, "kâfirliği"nden, Aydınlanma'nın, Voltaire ve Rousseau'nun ayrıcalıklı dili olma statüsünden[14] ayırıp, imanın yayılmasının bir vektörü haline getirmek önemlidir. Tıpkı İngilizce'yi mükemmel bir İslam dili yapmak için İngilizce'den yararlanan Leicester İslam Vakfı'nın Hindistanlı-Pakistanlı İslamcıları gibi.[15]

Cezayir'deki İslamcı hareket gerçekten anlamlı ilk başarısını 1982 yılında gerçekleştirdi. Hareket iki cephede ortaya çıktı: Kamusal alanda –üniversitede– ve yasadışılıkta – direniş hareketinde. Rejime karşı

14. *El Münkız* (no 52, 27 Mart 1991), camilerde seçim propagandası yapılmasını engellemek isteyen Cezayir hükümetini "Rousseau'nun mirasçısı" diyerek aşağılar.

15. Bkz. yukarıda, ikinci bölüm, s. 170.

İslamcı muhalefetin geniş çaplı ilk gösterisi –toplumsal bir hareketle bağlantılı olarak– Kasım ayında Cezayir merkez fakültesinde gerçekleşti. Gerçekten de, vasat mesleki geleceklerinden hoşnut olmayan Arapça konuşan üniversite öğrencileri (sosyo-ekonomik ilerleme sağlayan hiyerarşide yükselmek iyi Fransızca bilmeyi gerektiriyordu) bir grev başlattılar ve bu eylem Fransızca konuşan "solcularla" Arapça yanlısı İslamcılar arasında çatışmaya dönüştü. İslamcılar'dan biri bıçaklanınca, merkez fakültesindeki camide bir protesto namazı için binlerce kişi bir araya geldi. Fakültede öğretim görevlisi olan Abbas Medeni başı çekiyordu ve (1979'dan itibaren Şadli Bencedid tarafından yönetilen) iktidara on dört maddelik bir talep sundu[16] – Cezayir'de İslamcı tabanın ilk taslağı bu oldu. Devlet mercilerinin "dinimize düşman unsurlardan" temizlenmesini, karma eğitimin kaldırılmasını, yasamada şeriata uyulmasını talep ediyor ve "aile çekirdeğinde yozlaşmayı ve ahlak gevşekliğini amaçlayan Fransa'nın politikasını" mahkûm ediyordu.

Bu, rejime meydan okuyan ve özgül talepler ileri süren İslamcı eğilimli ilk halk gösterisi oldu – oysa önceleri FLN'nin İslami kanadı "barbéfélène" çevrelere sızmaya veya kısa sürede boşa çıkan ender girişimlere öncelik veriliyordu.[17] İktidar iki türlü tepki gösterdi: Medeni'yi tutukladı (iki yıl tutuklu kaldı) ve etki alanındaki belli başlı yöneticileri toplayıp götürdü: Bu yöneticiler, Medeni'yle birlikte tabanın taleplerini imzalayan, İslamcı vaizlerin yaşlı kuşağının temsilcileri Şeyh Ahmed Sahnun ile Şeyh Abdüllatif Sultani; Abdullah Cebellah[18] ve aralarında –"on dört madde"nin Fransızca çevirmeni, Kabiliyeli– Ahmed Merrani'nin de bulunduğu FIS'in gelecekteki kurucularından ba-

16. Metin için bkz. M. Al-Ahnaf, B. Botiveau ve F. Frégosi, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, 1991, ss. 45-48.

17. 1989'da Müslüman Kardeşler'in yerel kolu olan (Cezayirli) Hamas hareketini kuran Mahfuz Nahnah, 1976 yılında şeriat uygulamadığı için zorba *(tağut)* olarak nitelediği rejime karşı şiddet eylemine geçmeyi denemişti. Önemli bir grup oluşturamadan hemen tutuklandı ve cezaevine kondu. Bkz. M. Al-Ahnaf ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 26 ve devamı ve s. 64 ve devamı. Ayrıca, A. Ayyaşi, *El islamiyyun el cezayirriyun beyn el sulta vel rusas* ("İktidar ve Kurşunlar Arasında Cezayirli İslamcılar"), Cezayir, 1992, s. 206 ve devamı.

18. Konstantin Üniversitesi'ne iyice kök salmış olan ve Müslüman Kardeşler nüfuz alanına dahil olduğunu söyleyen A. Cebellah 1982'deki harekete destek verdi. 1989 yılında, FIS'e rakip bir İslamcı parti olan El Nahda'yı ("Yeniden Doğuş") kuracaktı. Bkz. A. Ayyaşi, *a.g.e.*, s. 213 ve devamı.

zılarıydı. İktidar için, iktidarın dışından gelen ve politik tehdit oluşturan hiçbir İslamileştirme baskısına hoşgörü gösterilmeyeceğini belirtmek önemliydi.

İslamcı muhalefet, çeşitli dindar derneklerin ve yardım derneklerinin kurulmasından yararlanarak, üniversiteden başka, geniş anlamıyla toplumda yasadışı bir tutunma çalışması gerçekleştiriyordu. Cemaat-ül Tebliğ[19], 1965 yılındaki ilk başarısız denemeden sonra, Pakistanlı, Faslı ve Suriyeli misyonerler aracılığıyla 1970 yılında Fas'tan Cezayir'e yerleşti. Ahmed Merrani[20], yoksul mahallelere ve köylere "çıkan" ilk gruplar içindeydi. Bu gruplar, törelerin yeniden İslamileştirilmesini, yasal saatlerde toplu halde namaz kılmanın gerekliliğini, en katı anlamıyla İslami kuraldan uzaklaşan her şeyden kökten kopmayı va'zediyorlardı. Cemaat-ül Tebliğ, o dönemde, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi Cezayir'deki yoksul çevrelerde de, materyalizmin ve Batılılaştırmanın külleri altında "gömülü korlarla İslam'ın ateşini yeniden yakan" somut bir öncü işlevi görüyordu.

Ahmed Merrani 1975 yılında Tebliğ'i terk ettiğinde, başkent Cezayir'deki Arap mahallesinde (Kasbah) Sidi Muhammed el Şerif Camii'nde İslami bir yardımlaşma derneği kurdu. Bu dernek, tüccarlardan zekât toplayıp ihtiyacı olanlara dağıtarak, birçok yoksul mahallede ortaya çıkan toplumsal yardım ağlarından birini oluşturarak, iktidarın eksikliklerini kapatmayı amaçlıyordu. Bu ağlar daha sonra, baskıdan kaçmak için silahlı ayaklanma yolunu seçen İslamcı militanlar ile halk arasındaki bağı oluşturacaktı.

Bağımsız Cezayir topraklarındaki ilk İslamcı direniş hareketi, 1982 yılında Mustafa Buyali tarafından kurulan Silahlı İslami Hareket'tir (Mouvement islamique armé - MIA).[21] Bu hareketin destanı, 1954-1962'deki bağımsızlık savaşıyla 1992 yılında başlayan iç savaş arasında geçişi sağlar. Gerçekten de, direnişin ve Fransa'ya karşı isyanın efsanesini devşiren hareket buna İslamcı bir anlam verir – FIS'in feshedilmesini ve 1992'den sonra dağlarda İslamcı "kurtarılmış bölge-

19. Bkz. yukarıda, s. 119 ve devamı.

20. Söyleşi, başkent Cezayir, Ocak 1993.

21. Grubun adı kesin değildir –bazı yazarlar Cezayir İslami Hareketi (Mouvement islamique algérien) olarak adlandırır– ve sadece MIA başharfleri üzerinde herkes hemfikirdir. 1992'den sonraki silahlı grupların en önemlilerinden biri de grup adı olarak bu kısaltmayı kullanacaktır.

ler"in kurulmasını izleyen çatışmaların genel provası gibidir. O sıralar hareket, iktidar ve basını tarafından, küçük bir grubun temsil ettiği anormal bir sapma gibi görülüyordu: Ama, geriye dönüp bakıldığında, 1980'li yılların sonundan itibaren bambaşka bir yön aldığı anlaşılır.

MIA Temmuz 1982'de, Cezayir merkez fakültesindeki Kasım olaylarından birkaç ay önce ortaya çıktı. Önceden var olan kimi küçük grupların bir araya gelmesi sonucu doğmuş, Mustafa Buyali de hareketin "emir"i olarak seçilmiş görünmektedir, çünkü kardeşlerinden birinin polis tarafından öldürülmesinden sonra zaten yasadışılığa geçmişti.[22] Dönemin tanıklıkları "emir"in yüzeysel İslami kültürü üzerinde dururlar. "Emir" polisin elinden beş yıl boyunca kaçarak ve gözüpek biçimde halka yardım etmeyi başararak "Robin Hood" diye ünlenmişti. Silahlı şiddeti İslami devletin inşasının özel biçimi olarak gören aşırıcılığı, dinlediği ve mecaz anlamıyla gerçek anlamını ayırdetmekte güçlük çektiği radikal imamların vaazlarını yorumlayışına denk düşmüş gibidir. Şubat 1987'de bir pusuda öldürülen Buyali önemli bir referans olmaya devam eder, çünkü yasadışı mücadelesi sırasında, 1988 sonrasının FIS üyesi veya FIS'in dışında kalmış en keskin militanlarıyla omuz omuzaydı. FIS'in yayın organı *El Münkız*'ın 5 Ekim 1989 tarihli ilk sayısının baş sayfasında, pek çok şeyin yanı sıra, hâlâ cezaevinde bulunan Buyali grubunun son üyelerinin hemen özgür bırakılması isteniyordu.

1982'den itibaren, çokbiçimli bir İslamcı etki alanı böylece Cezayir'de yerleşti: Üniversiteden ve yoksul mahallelerin camilerinden geçerek, iktidarın dış kenarlarından silahlı ayaklanmaya kadar yayıldı. Hareketin bağrında, tutucu eşraf olduğu gibi toplumsal intikama susamış yoksullar da vardır. Fransa'yı Kötülüğün ve Kokuşmuşluğun başlıca örneği olarak belirleyen İslamcı kopuş ideolojisinin birleştireceği bu karmakarışık bütün, FIS'in bileşiminde yeniden karşımıza çıkacaktır. Ama Fransa'da, 1982 yılında, Cezayirli İslamcılar'ın varlığına ilişkin hiçbir fikir yoktu: Pierre Mauroy'nın sosyalist hükümeti iktidardaki FLN'yle iyi geçinmeye çalışıyordu ve Paris Camii'nin yönetimini – "İrancı köktendinciliğe" karşı bir "siper" olacağını düşünerek– FLN temsilcilerinden birine, FLN'nin İslami kanadı "barbéfélène" akımının seçkin üyesi Şeyh Abbas'a emanet etmişti.

22. "Buyali grubu"nun doğuşu üzerine bkz. F. Burgat, *a.g.e.*, s. 164 ve devamı, M. Al-Ahnaf ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 28, A. Ayyaşi, *a.g.e.*, s. 224 ve devamı.

Saf Olan ve Kokuşmuş Olan

Mustafa Buyali'nin en güvendiği adamlarından en ünlüsü, FIS'in en karizmatik yöneticisi olan ve günümüz Cezayiri'nde çok sayıda genç *hittiste*'in özdeşleştiği halk hatibi Ali Benhac'dan başkası değildi. Ali Benhac, Aralık 1956'da Tunus'ta Cezayirli mültecilerin bulunduğu bir kampta doğdu. Bir şehid (bağımsızlık savaşı "şehidi") oğludur. Ardından annesini de kaybeden Ali Benhac güçlükle okudu. Olgunluk sınavını veremedi, "çünkü hiç sevmediği Fransızcası aşırı zayıftı"[23], ardından ortaokul öğretmeni oldu. Bu, tamamıyla Araplaştırılmış ve İslamcı nüfuz alanının ağırlıklı olarak temsil edildiği bir meslekti.[24] Şeyh Sultani ve Şeyh Sahnun'un vaazlarından etkilenerek, Din İşleri Bakanlığı'nın denetimi dışındaki çeşitli camilerde "serbest vaiz"lik yaptı, daha sonra Buyali grubuna katıldı. 1983'te tutuklandı ve 1987'ye kadar tutuklu kaldı, özellikle Lambèze'deki yüksek güvenlikli cezaevine kapatıldı.

En belagatli ve en keskin sözcüsü Ali Benhac olan selefiye denen akım, belirsiz İslamcı ortamda, 1980'li yılların hemen başında biçimlendi. İlksel İslam'ın *(selef)* "sofu ataları"nın "saf" geleneğine gönderme yapan Selefiye terimi, Müslüman dünya içinde çok sayıda anlam kazandı. Günümüz Cezayiri'nde, bir grup genç vaiz bu adla anılır. İçlerinden bazılarının bir süre Buyali'yle birlikte olduğu grupta, Benhac'dan başka, Abdül Hadi Dudi[25] –1987'den beri Marsilya'da imamdır– ve FIS kurucularından biri olan El Haşemi Sahnuni bulunur. Bu akım, Sahnuni'nin imamı olduğu Bab el-Ved Sünneti Camii'nin 1980

23. Bu konuda kardeşinin tanıklığına başvuran *El Münkız*, 1 Aralık 1991, s. 22. Ayrıca bkz. M. Al-Ahnaf ve diğerleri, *a.g.e.*, ss. 70-73, A. Ayyaşi, *a.g.e.*, s. 200 ve devamı.

24. FIS'in eğitimciler arasına nüfuz etmesi konusunda bkz. Ignace Leverrier, "Le Front islamique de salut entre la hâte et la patience", G. Kepel (der.), *Les Politiques de Dieu* içinde, Paris, 1993, ss. 51-52.

25. Buyali'nin kayınbiraderi ve grubunun en önemli düşünce adamlarından Abdül Hadi Dudi, El Aşur Camii'nin imamıydı. 1987 yılında baskıdan kaçtı ve pek bilinmeyen koşullarda Marsilya'ya sığındı. İlk zamanlarda Bon-Pasteur Sokağı'ndaki caminin imamı oldu, daha sonra cami başimamı M. Alili ile anlaşmazlığa düşünce camiden ayrıldı; o zamandan beri Marsilya'da bir başka camide faaliyettedir. Bkz. F. Burgat, *a.g.e.*, s. 159 ve devamı, ve J. Cesari, *Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, 1994, s. 104 ve 106.

yılında başkent Cezayir'de inşasıyla atılım gösterdi (1989'dan itibaren FIS'in görkemli camilerinden biri haline gelecektir).

Bu akımın İslami tebliğe ilişkin daha kapsayıcı bakış açısı, onu Müslüman Kardeşler'den ayırır – o dönemde Cezayir'de, Müslüman Kardeşler'i, 1981 yılında cezaevinden çıkmış olan Mahfuz Nahnah temsil etmektedir. Sahnuni'ye göre[26], Müslüman Kardeşler iman ve dinsel öğreti *(akıde)* duygusunun halkta sağlıklı olduğunu düşünüyorlardı: Dolayısıyla, İslami devletin kuruluşunun aciliyeti konusunda müminleri ikna etmek için tebliğin özellikle politik düzeyde yayılması gerekiyordu. Buna karşılık, Selefiler, Cezayir halkının Müslüman inancında dervişlikten miras kalan boşinançların ve Fransız etkisinin karıştığı heterodoks amellerin bulunduğunu düşünüyorlardı. Dolayısıyla, Kuran'ın ve Sünnet'in –Peygamber öğretilerinin– saf anlamına geri dönmek için sıfırdan başlamak, bütün yanlış düşünceleri kökünden silip atmak gerektiği kanısındaydılar.

Kaybolmuş bir "saflığa" bu geri dönüş akımı, Britanya Hindistanı'nda gözlemlediğimiz akımı hatırlatmıyor değil: Politik iktidarın kaybedilmesi ve Müslüman olmayan egemen toplumun kültürünü benimseme kaygısı karşısında "İç Hicret" akımları gelişmişti, Deobendiler, Berelviler ve Tebliğciler de bu akımların en önemli temsilcileriydi.[27] Selefiler ise aynı anda hem bireyi değiştirmeyi, hem toplumu dönüştürmeyi, hem de İslami devleti kurmayı isterler. Arap, Berberi ve Fransız; dervişlik, sosyalizm ve laikleştirme gibi muhtelif etkilerin iç içe girdiği sömürge sonrası Cezayir'in kültürel melezliğinden radikal bir kopma arzusunun temsilcisidirler.

Genç Selefiye imamlarının vaaz verdiği Sünnet Camii ve şehrin yoksul çevrelerindeki diğer ibadethaneler, köydeki inançlarını şehire getiren, konut ve genel olarak yaşam koşulları karşısındaki şaşkınlıklarını ifade eden kırsal toplulukların akınlarıyla karşılaştığında, bu gelişim 1980'li yılların başında daha da anlam kazandı. Selefiler'in tebliği, "köylerinden uzaklaşmış bu köylüler"in kaygı ve gayesizlik, maddi sefalet ve geleceğe ilişkin belirsizlik duygularına uygundu: Bu tebliğ, öncelikle benliğin yeniden yapılanmasını, sağlam bir İslami kimlik oluşumunu hedefliyordu. İktidarın kâfirliğine mal edilen acılara ve

26. Söyleşi, başkent Cezayir, Ocak 1993.
27. Bkz. yukarıda, 2. bölüm, s. 117 ve devamı.

adaletsizliklere karşı koymak için, gençlerin beklentilerine cevap getirmeyi biliyordu.

Benzer deneyler yaşamış ve Sahnuni'ye en yakın insanlardan biri olan genç bir militan, yeniyetmelik arkadaşlarıyla birlikte sık sık dinlemeye gittiği ve yetişkinliğe geçmesine yardım eden bu Selefiye imamlarıyla geçirdiği mutlu yılları hatırlar. 1980'li yılların ortalarında 16 yaşında bir lise öğrencisiyken "Camiyi yıllardan beri tanıyan ve orada telafi derslerine, İslami derslere devam eden yaşıtım bir komşu çocuğu, başka arkadaşlarla birlikte bir grup kurmuştu: Hepsi de sınıflarının birincisiydi. [...] Bir cuma günü onlarla birlikte camiye gittim [...] ders programlarının çok iyi olduğunu gördüm [...] camide dersleri izlemeye başladım. Yaz tatili sırasında bir aylık geziler düzenliyorlardı [...] yarışmalar düzenliyorlardı ve armağanlar veriliyordu, bunlar İslami kitaplardı [...] her şey çok güzeldi."

Yeniyetmelikte yaşanan kimliğin yeniden yapılanmasına ilişkin bu deneyim, ardından bir toplum ve yaşam idealiyle kendini gösterir: "Ataların *(selef)* yüzyılını tekrar yaşamayı çok isterim. Gerçekten de altın çağlardı. O dönemde, dünyanın en güçlüleriydiler. İslam Avrupa'nın birçok ülkesine girdi. İspanya bizimdi. O eski günleri geri getirmeyi çok isterim." O günleri tekrar yaşamak için, bu gencin oturmayı dilediği yer, "komşularımın namaz kılan zahit Müslümanlar olduğu bir mahalle [...], İslam'ın gerçekten uygulandığı bir mahalle: Atalarımız *(selef)* üzerine kitaplardan okuduklarımız bunlardır, yoksa bazılarının şimdi uyguladıkları değil. O gerçek kardeşliğe sahip olmak için, yardımlaşmak için, sadece maddi şeylere ilişkin artniyet taşımamak için."

"İslami bir aile ocağı [...], evde küçük bir İslam devleti kurabilecek zahit bir Müslüman kızla evlenmek [ister]." Batılı ülkelerle karşılaştırdığında şu saptamayı yapar: "Bir üstünlüğüm olduğunu sanıyorum: Onların maddi imkânlarına sahip olmasam da, ahlaki açıdan kendimi çok rahat hissediyorum [...] İzleyecek bir yolu olmayan biri gibi yaşadıklarını görüyorum. Çalışıyorlar, eğleniyorlar, ama izleyecekleri sabit bir yol yok."[28]

Burada kimliğin cemaat temelinde yeniden yapılanmasının bir örneğiyle –aşırı bir örnek kuşkusuz– karşı karşıyayız; gündelik yaşamın en önemsiz olaylarından başlayıp, Cezayir'in ve dünyanın, en uzlaş-

28. Söyleşi, başkent Cezayir. Ocak 1993.

maz kabulü içindeki "saf" İslam'a göre düzenlenmesine kadar varan bir bakış açısına göre "izlenecek sabit bir yol"[29] – Selefiler'in tebliği de buna ayrılmıştır. Bu bakış, kısmen, FIS'in kuruluşunun kökeninde vardı. Cezayirci (Dzajara)[30] "İslamcı-teknokratlar"ın temsil ettiği başka düşünce akımlarıyla birleşmek zorunda kalmış olsa da, bu bakış popüler anlamıyla militan İslamcılığın ifadesine egemen olmuş gibi görünür. Bununla birlikte, va'zettiği "kâfir" dünyayla radikal kimlik kopuşu ille de iktidarla şiddetli bir çatışmaya varmaz: Sahnuni ve diğer "Selefiler" FIS'i 1991 yılında terk ettiler; rejimle birleşmediler ama silahlı ayaklanmaya katılmayı da reddettiler, bunun gerekli ama tehlikeli bir süreci hızlandıracağını düşünüyorlardı.

FIS'i oluşturan eğilimler arasındaki ayrılıkların ötesinde, "saf" ile "kokuşmuş" arasındaki radikal muhalefeti en iyi temsil eden tema, mutlak başkalık biçimini almış Fransız etkisinin reddidir. Parti organı *El Münkız*'da, "Fransa"nın İslam karşıtı ve kötülük timsali bir mercii olarak nasıl tesis edildiğini görebiliriz. Söz konusu olan gerçek bir Fransa değil, saflığa yeniden kavuşmak için kovulması gereken "kafalardaki" bir Fransa'dır ve Ortadoğu'nun İslamcı söylemi tarafından geleneksel olarak kötülenen Yahudilik ve masonluk gibi düşmanlardan[31] daha tehlikelidir.

El Münkız 5 Ekim 1989'da çıkmaya başladı, yani tam olarak Fransız ulusal basınının Creil ortaokulundaki "İslami başörtüsü olayı" üzerine ilk makaleleri yayımlamaya başladığı gün. Bu olay, iki hafta sonra, ikinci sayıda, "Fransa: Üç kız kardeşimizin derslerine devam etmesi yasaklandı" başlığıyla ele alındı. Makale, "Laik Fransız okulunda

29. Aşağıda, s. 208'de, Grenoble'lu Şehrazad'ın anlattığı biçimiyle "Kullanma Kılavuzu Olarak Kuran"la karşılaştırınız.

30. "Cezayirciler" bu adı Mahfuz Nahnah'a borçludurlar. Müslüman Kardeşler'in Cezayir kolunun başında bulunan Nahnah, hareket Müslüman Kardeşler'in uluslararası akımının içinde yer almayı reddedince onları alaya alarak bu adı vermiştir. Esin kaynakları genellikle Binnebi'dir ve Selefiler'in doruk noktasındaki dindarlığında gereksiz bir aşırıcılık görürler. Genellikle iki dilli uygulamalı bilimler mezunları arasından çıkan "Cezayirciler", Temmuz 1991'deki Betna Kongresi'nde Selefiler'i uzaklaştırarak FIS yönetimini ele geçirdiler – o sırada A. Medeni ve A. Benhac çoktan cezaevindeydi. Aralık 1991'deki ilk tur milletvekili seçimlerinden FIS'i zaferle çıkaran bu grup, seçimlerin ardından başlayan silahlı mücadelede en radikal militanlar öne çıkınca önemini yitirdi.

31. Mısırlı Müslüman Kardeşler'in aylık yayın organı *El Dava* İslam'ın dört büyük düşmanını şöyle ayırt etmişti: Marksizm, masonluk, laiklik ve Yahudilik – Yahudilik, son çözümlemede, diğer üçünün köküydü. Bkz. eserimiz, *Le Prophète et Pharaon, a.g.e.*, s. 117 ve devamı.

giysi laik ilkelere uygun olmalıdır," diye belirtir, ama şu soruyu sorar: "Fransız rejimi, kız kardeşlerimizi 'laik' bir giysi giymeye zorlayan bu girişimiyle bizzat aşırıcılık yanlısı ve düşman olmuyor mu? Rejimin ileri sürdüğü birey özgürlüğü ve insan hakları nerede? Yoksa bu sadece Müslümanlar'ı dinlerine yabancılaştırma özgürlüğü ve hakkı mı?"[32]

Başörtüsü sorunu 1989'da Cezayir'deki birkaç öğretim kurumunda da gündeme gelir: *El Münkız*'ın üçüncü sayısı, başörtülü liselilerin beden eğitimi dersinde kendilerine dayatılan İslami olmayan kıyafet zorlamasını protesto etmek için Eğitim Bakanına yazdıkları uzun bir açık mektubu yayımlar: "Yüce Allah'ın Buyruğu'yla bize emrettiği ve evimiz ve mahrem akrabalarımızın yanı hariç çıkarmamızı yasakladığı, *hicab*'ımız ve cellabamızı çıkarmamız dayatıldığında eğitim ve bilim ne anlama gelir?"[33] Bu, 1990'h yılların başında Fransa'daki çok sayıda ortaokul ve lisede beden eğitimi dersleri başörtüsü takma sorunu etrafındaki çatışmaların merkezi haline geldiğinde çıkacak polemiklerin bir önbelirtisi gibidir. Yalnız, bu konuyla ilgili olarak, Akdeniz'in güneyinde, Eğitim Bakanlığı'nın karşısına çıkarılan Allah'ın Buyruğu'dur, oysa Fransa'da *hicab*'ı savunmak için bireysel özgürlükler ve insan hakları gerekçe gösterilir.

Ama, diye hatırlatılır *El Münkız*'ın son sayısında, "Kuran (ve başörtüsü) Fransa'dan daha güçlüdür": Haziran 1958'de, o yıl olgunluk sınavlarını veren Cezayirli kızların, resmi yasağa rağmen bile bile başörtüsü taktığını saptayan sömürgecilerin attığı çığlık buydu.[34] Sömürgecilik süresince İslam'ı yıkmak istemiş olan Fransa'ya karşı bu kahramanlık eylemi, bugün için bir derstir.

Başörtüsü iki alanı ilgilendirir: Kadının toplumdaki yeri ve laiklik. Her iki durumda da, *El Münkız* ikircikten uzak bir tavır benimser: Fransızca bir makalede[35], "özgür-şirret [aynen] kadına hayır" denir;

32. *El Münkız*, no 2, Rebiyülevvel 1410'un 2. bölümü, s. 12.

33. *A.g.y.*, no 3, 2 Kasım 1989, s. 4.

34. *El Münkız*, 2 Şubat 1992, no 75, s. 2.

35. *A.g.y.*, 11 Şaban 1410, no 12, s. 8 (M. Al-Ahnaf ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 246'da da aktarılır). "Sevgili okurlarımızın bazı isteklerini yerine getirmek için" 8. sayıdan itibaren gazetede Fransızca makaleler de yer alır (genellikle iki sayfa). FIS'in bir başka dergisi olan *El Furkan*, sırf Fransızca olarak çıkınca bu uygulamaya son verilir. Olay, "sömürgecinin dili"ni şiddetle mahkûm etmenin ötesinde, Fransızca'yla ilişkinin karşıt yanları açısından anlamlıdır. Aynı şekilde, çıkış tarihi de kimi zaman sadece Hicri takvime göre atılır, ama sistematik olarak değil.

"kadının özgürleşmesi"ne referans veren ve şeriata dayalı 1984 tarihli Cezayir aile yasasını değiştirmek isteyen her şey fitne[36] –Müslüman cemaatin yıkımına yol açan iç karışıklık– olarak tanımlanır.

Laikliğe gelince, İslam için büyük bir tehlike teşkil eder, özellikle okulda. İlkokulun sonunda İslam'la ilgi bir sınavın kaldırılmasına karşı uyarı bunun kanıtıdır. Sınavın kaldırılması "çocuklarımızın kuşağını yok etmek amacıyla iplikleri laikler ve sömürgecilik ajanları tarafından dokunmuş yeni bir komplo" olarak görülür, bu da "Fransa'nın torunu laik düşmanların ruhundaki rezilliğin" kanıtıdır. Sonuç olarak, makale, "öğretim kurumunu denizaşırı ülke[37] karşısında ayılıp bayılmaya devam eden bu gaspçılardan temizleme" çağrısı yapar.

El Münkız'ın çıktığı üç yıl boyunca, "Fransız işgali her şeyden önce, İslam'ı yok etmeye yönelik Haçlı seferi ruhunun belirlediği kültürel bir Batılılaştırma politikası"[38] olduğundan, Fransa hem sömürgecilik sonrasında da süren zararlı etkisi için teşhir edilmiştir; hem de İslam'ın temsilcisi FIS'e karşı savaşmak için aralıksız komplolar tezgâhladığı için. Böylece, 1991 milletvekili seçimlerindeki can alıcı nokta[39] "halkın çoğunluğunu temsil eden Arap ve İslam uygarlığının partisi" (FIS) ile 1962'den beri iktidarda olan "Fransız partisi"[40] arasında bir mücadele olarak sunulmuştur.

"Demokrasi Öğretisinin Beynini Dağıtmak"

Ama, Fransa'nın kötülük timsali olarak başı çektiği Batı ile FIS'in İslam anlayışının temsil ettiği Cezayir'in özgünlüğü arasındaki bu mücadelede en önemli tartışma demokrasi kavramı üzerinedir. Kavram, *El Münkız*'ın sütunlarında uzun uzadıya yerin dibine batırılmıştır, ama aynı zamanda FIS, bağımsız Cezayir'in ilk iki serbest seçimine – Haziran 1990 belediye seçimleri ile Aralık 1991 milletvekili seçimlerinin ilk turuna– katılarak demokrasi oyununu oynamış ve üstünlük kazanmıştır. Bu muğlak durum Ali Benhac'ın bir konuşmasıyla kıs-

36. *El Münkız*, 14 Aralık 1989, no 6, s. 12.
37. Deyim Fransa'yı ifade eder, *a.g.y.*, 7 Zilkade 1410, no 18, s. 2.
38. *A.g.y.*, no 4, 16 Kasım 1989, s. 16.
39. *A.g.y.*, no 35, 28 Kasım 1990, s. 1.
40. *A.g.y.*, no 26, 20 Eylül 1990, s. 14.

men giderilir: "Size teminat veririm ki kardeşlerim, eğer Parlamento'nun hedefi bizi Allah'ın dini konusunda susturmaksa Parlamento'ya ihtiyacımız yoktur! Allah yarın, Kıyamet gününde bizi Parlamento'daki zaferimiz veya yenilgimize göre mi yargılayacaktır!? Bize göre Parlamento bir araçtır, amaç değil, bizim amacımız Allah'ın Buyruğu'nun uygulanmasıdır (*tahkîk şer'allah*)."[41]

Demokrasi sorunu üzerine FIS'in en gelişmiş ve belirgin tavrı Ali Benhac'ın uzun bir metninde görülür. *El Münkız*'da üç bölüm halinde yayımlanan metnin adı, "Demokrasi Öğretisinin Beynini Dağıtmak"tır.[42] "Beynini dağıtmak" deyimi Kuran'dan gelir: "Gerçeği bâtılın başına çarparız ve onun beynini parçalar; böylece bâtıl ortadan kalkar."[43] Başlık olarak sunulan bu alıntı, "demokrasi doktrini"ni daha baştan başıboşlukla, Allah'ın gözünde "bâtıl" olanla bir tutar. "Uzun tarihleri boyunca ve özellikle çağımızda Müslümanlar'ı yıkan en tehlikeli musibet," diye yazar Ali Benhac, "Allah'ın hiçbir yetki vermediği kâfir öğretilere ve tehlikeli entelektüel sapmalara sahip çıkmalarıdır [...], çünkü kendilerine sunulanı Kuran'ın, Sünnet'in ve Sofu Atalar'ın *(selef)* ölçülerine göre ölçmezler. Ve sloganları tekrarlamaya koyulurlar [...] bir mezara benzeyen sloganları: Mezarın kenarları çiçeklidir, ama altında çürümüşlük gömülüdür. [...] Ve insanların kafalarını etki altına alan ve kalplerini ele geçiren, büyüklerin ve küçüklerin, masumların ve sefihlerin alkışladığı bu pis kokulu entelektüel sapkın düşünceler arasında, ölümcül zehirlerinden ve kâfir kökenlerinden sakınmadan sabah akşam övdükleri demokrasi de vardır."

Benhac'ın giriştiği radikal demokrasi eleştirisi, hem "Batı düşüncesi"nden hem de "İslami gelenek"ten ödünç alınan bütün bir gerekçeler

41. *A.g.y.*, no 33, 15 Kasım 1990, s. 5.

42. *el-Damga el-kaviyye li nasf akîdeti'd-dimokratiyye*, *a.g.e.*, no 23, 24 ve 25, 18 Muharrem, 2 ve 15 Safer 1411. Bu metin A. El-Difraoui tarafından tahlil edildi ve bütün boyutlarıyla sergilendi: "La critique de la doctrine démocratique par le FIS", *Exils et Royaumes* içinde, *a.g.e.*, s. 105 ve devamı. Ayrıca bkz. aynı yazarın, *Le Poison des orientalistes*, anı, IEP de Paris, 1992, çeviri ek bölümde. Uzun bölümlerin çevirisi M. Al-Ahnaf ve diğerleri içinde, *a.g.e.*, ss. 87-98.

43. Sûre XXI ("Enbiyâ Sûresi"), 18. *El Münkız* tarafından yeniden yapılan çevriyazısında alıntı bir yazım hatası taşır – böyle bir hata, metnin kutsallığını göz önüne alan İslamcı çevrelerde bir küfür olarak kabul edilir. Benzer türde bir hata *El Münkız*'ın birinci sayısında, baş sayfada, gazetenin başlığındaki Kuran'dan alıntıda yer alıyordu. Hata sonradan düzeltildi, ama bunun daha kötü bir sonucu oldu. Mısır'daki İslamcı bir süreli yayında böylesi hatalar tasavvur etmek güçtür.

yelpazesini kullanır.[44] Demokrasi terimini icat etmiş olan Batılılar'm terimin anlamı üzerinde hemfikir olamadıkları ve her halükârda, gerçek demokrasinin var olmadığı sonucu çıkarılır. Benhac'ın yorumladığı haliyle, İslam açısından, halkın egemenliği olarak demokrasi, – radikal İslamcılık'tan gelen birçok militanın politik amentüsü olan– "Allah'ın egemenliği" öğretisine ters düşer. Dolayısıyla, bütün olarak reddedilmelidir.

Ali Benhac'ın öğretisel tavırları hiçbir muğlaklığa gelmese de, tabandaki FIS sempatizanları arasındaki yankıları ve uygulamaları son derece bulanıktır. Demokrasiyi kınamak için Benhac'a gönderme yapan bir Cezayirli genç, arzuladığı İslami devletin şura, "yani demokrasi"[45] ile niteleneceğini söylüyordu. Diğer yandan, FIS'in seçimlere katılması, Parlamento "amaç değil araç" olsa bile, parti yöneticilerinin Buyali'nin bazı yoldaşlarıyla Afganistan'da Sovyetler'e karşı cihadda yer alan eski Cezayirli mücahitlerin saflarından gelen daha radikal militanlar tarafından "kâfir" olarak adlandırılmalarına *(tekfir)* mal oldu.

Cezayir'de "demokrasi" kavramının etrafında hüküm süren bulanıklığı iyice anlamak için, demokratik özellikleriyle övünen iktidarın, FIS'in geliyorum diyen zaferini önlemek için iki tur arasında seçimleri güç kullanarak yarıda bıraktığını hatırlamak gerekir – oysa FIS iktidarı mümkün olan en demokratik yollarla elde edecekti.[46] Kullanılan oyların çoğunluğunu kazanmış ve ilk turda çok sayıda milletvekili çıkarmış olan İslamcı partinin yasadışı ilan edilmesi, yöneticilerinin ve militanlarının hapse atılması, kendilerine "demokrat" diyen birçok parti, hareket ve dernek tarafından onaylandı – bu durum, FIS'e oy vermiş seçmenlerin çoğunluğu için kavramın içinin boşalmasına katkıda bulundu. Geriye bakarak düşünüldüğünde, demokrasi terimi iktidarın otoriter uygulamalarının kirli çamaşırlarını gizleme aracı gibi göründü ve devletin saygınlığını yitirmesiyle içeriğini de kaybetti. İç savaşın başlangıcından itibaren, yaşam koşullarının zorlaşmasıyla ve geleceğin büyük bir kara deliğe benzediği toplumsal bir krizle karşı karşıya

44.Yazarın sıraladığı uslamlamaların çok kesin bir tahlili için bkz. A. El-Difraoui, "La critique...", yukarıda belirtilen makale.

45. "A.g.m.", İslam'ın hukuksal dokrininde *şura* kavramı, yöneticilerin ilke olarak ulemaya "danışma"ları anlamına gelir.

46. Bu sürecin etraflıca anlatımı için bkz. Rémy Leveau, *Le Sabre et le Turban, L'avenir du Maghreb,* Paris, 1993, ss. 128-172.

olan Cezayir gençliğinin politik kültürü için, Ocak 1992'deki "demokratik" güç kullanımının sonucu, hem arpalıklarına ve imtiyazlarına sarılan rejimin, hem rejimin talip olduğu "demokrasi"ye başvurunun, hem de dilini, Fransızca'yı, veya kültürel referanslarını kulandıkları "Batı'dan ithal edilmiş" bu dünya görüşüne başvuran herkesin gözden düşmesi oldu.[47]

Cezayir'in 1990'lı yılların dönemecinde tanık olduğu radikal çalkantının özelliklerinden birkaçı bunlardır. Ekim 1988'de patlak veren değişim isteği, sonradan –1990 ve 1991 yılında seçmenlerin çoğunluğunun ifade ettiği gibi– İslami Selamet Cephesi'ne ve onun savunduğu dünya görüşüne kanalize oldu. Bu görüş, Fransa'yı iğrenilen en önemli hedeflerden biri yapan bir kopma söylemiyle bağlantılıdır. Cezayir politik alanında, Fransa'ya yönelik alışılmış nefretin söylemsel bir işlevi vardır: FIS'e FLN karşısında "sahicilik" yarışına girme, Bağımsızlığın ihanete uğramış ideallerine sahip çıkma imkânı verir. Ama başka bir amaca da yarar: Geniş İslamcı etki alanı içinde, mevcut toplumsal hiyerarşilere sadece şeriat giysisini giydirmek isteyen tutucular ile toplumun haksız örgütlenmesini alaşağı edecek adalet ütopyasının adının şeriat olduğunu söyleyen isyancılar arasındaki çelişkileri gizler.[48] 1962 yılında, sömürgede yaşayan Avrupalılar'ın boş villalarına el koymuş FLN'nin İslami kanadı "Barbéfélène"ler; açık dindarlık yarışına girerek kazanılmış üstünlüklerini koruduklarını düşünen ekabirler; ve iktidarı, zenginliği gaspetmiş ve "midelerinden başka bir şey düşünmeyenler"le boğaz boğaza gelmekten başka düşüncesi olmayan *hittiste*'ler arasındaki ortaklıklar pamuk ipliğine bağlıdır ve ittifaklar sağlam temele dayanmaz. Fransa'yı bütün kötülüklerin sorumlusu olarak göstermek, bir dış düşmanı günah keçisi yaparak düşünce birliği kurmanın az bulunur bir fırsatıdır. Ama Fransa *Münkız*'daki bütün makalelerde veya FIS'li imamların cuma vaazlarında nefretle anılan bir canavar değildir sadece: Aynı zamanda Fransa, günümüz Cezayirlileri'nin –hem kendi ülkelerinde hem de göçmenlikte– çevrelerinde somut olarak var olan bir toplum, bir devlet, bir uygarlık tarzı ve bir dil-

47. Bkz. Luis Martinez, "Les Eucalyptus, banlieue d'Alger...", *Exils et Royaumes* içinde, ss. 100-101.

48. Bu konu, daha genelleştirici bir bakış açısıyla geliştirildi: Olivier Roy, *L'Echec de l'islam politique* içinde, Paris, 1992 (*Siyasal İslamın İflası*, Metis Yay., çev.: Cüneyt Akalın, İst., 1994).

dir. Her Cezayirli'nin Fransa'da oturan veya oturmuş olan bir kardeşi veya kuzeni vardır – bu da, Cezayirli'nin karşılığı dövizle ödenen mal ve hizmet pazarına girmesini sağlar. Fransa'da yaşayan Cezayir kökenli herkesin ailesinde, yakın veya uzak, 1990 veya 1991'de FIS'e oy vermiş biri vardır. İç içe girmiş bu iki evrende, Fransa'nın şeytan olarak gösterilmesinin, gündelik hayatta bugün ve yarın için anlamı nedir? Kadınların örtünmesi, vs. zorunluluğu için laikliğe, demokratik öğretiye, Rousseau'nun ve Voltaire'in diline karşı sert eleştiriler, Akdeniz'in bir yakasından diğerine nasıl bağlam değiştirir veya değiştirecektir?

Böyle bir ipotek iki düzeyde ağır basar. Öncelikle, Cezayir'deki durumun gelişimini hesaba katması gereken Fransa'da yaşayan Müslüman kökenli insanlar için. Kimileri FIS kaynaklı akımın başkent Cezayir'deki zaferi konusunda aceleci davranırlar; diğerleri bunun fikrinden bile nefret ederler; ama herkes bunu düşünür. Bir başka düzeyde, FIS'in zaferi durumunda, söylemindeki çok güçlü Fransız düşmanlığı, karşılığında Fransız toplumunda şiddetli tepkilere, yabancı düşmanlığının geri gelmesine ve "kamu güvenliğine birinci derecede önem verme" yarışına yol açabilir; bunun da ilk politik ifadesi Nisan-Mayıs 1995 Cumhurbaşkanlığı seçimleri* vesilesiyle ortaya çıkabilir. Akdeniz ötesi karışıklıklar 1958 yılında Paris'te IV. Cumhuriyet'in yıkılışını hızlandırmıştı. Bu boyuta ulaşmasa da, 1990'lı yılların ortasındaki karışıklıklar, kendi tarzlarında, yüzyıl sonu Fransız toplumunda bir şok dalgası yaratma tehlikesini taşımaktadırlar.

* Bilindiği gibi, Fransa'daki Nisan-Mayıs 1995 Cumhurbaşkanlığı seçimlerini Jacques Chirac kazandı. (ç.n.)

2

Başörtüsünün Ardında

FRANSA'DA 1989 yılına, büyük ölçüde "İslami başörtüsü olayı" damgasını vurdu. *Nouvel Observateur*'deki günlük yazısında[1] Jacques Julliard, 9 Kasım 1989'da, tam Berlin duvarının yıkıldığı gece, kendisinin de katılmış olduğu şehirdeki bir yemek sırasında sohbetin ana konusunun Creil ortaokulundaki başörtülü üç kız öğrenci olduğunu alaycı bir biçimde belirtir. İki olay arasındaki oransızlık aşırı gibi görünür. Dış ülkelerde basın ve kamuoyu da, bütün toplumun dikkatinin yoksul bir banliyödeki yeniyetme üç genç kızın başlarındaki örtüye takınaklı biçimde yoğunlaşmasını "Fransız istisnası"na –veya garipliğine– verdiler.

Komünizmin çöktüğü ve Doğu'nun "özgürlüğe kavuştuğu" bir dönemde laikliği ve "köktendinciliği" tartışmak saçma değil miydi? Fransız kimliği birkaç santimetrekare kumaşla tehdit edilecek kadar dayanıksız mıydı? Yoksa, İslami başörtüsünün ötesinde, Cezayir'deki gelişmelerden duyulan yaygın korkunun körüklediği, Kuzey Afrika kökenli toplulukların dışlanması olgusunu daha iyi ifade edebilmek için, "fanatizmin" ve "köktendinciliğin" altını çizen, itiraf edilmemiş bir ırkçılık biçimi mi uç veriyordu?

Acı alaylara rağmen, başörtüsü üzerine çıkan tartışmada gülünç olan hiçbir şey yoktu; bu tartışma, tedirgin bir kimliğe sarılmış, gerile-

1. 5 Kasım 1992.

mekte olan bir ülkenin gerici özelliğini ortaya çıkarmak şöyle dursun, komünizmin yok olmasıyla birlikte adım adım anlamını yitiren sol ile sağ arasındaki bölünmenin ötesinde, postmodern toplumların gelecekteki örgütlenme biçimleri için tarih saptıyordu. Başka yerlerde olduğu gibi Fransa'da da, yoksul halk çevrelerinin geleceğinin sorumluluğunu üstlenmiş ve taleplerini politika sahnesinde ifade etmiş olan işçi hareketinin yarattığı toplumsal dayanışmalar yoğunluğunu kaybediyordu. Artık Fransa'ya yerleşmiş, özellikle Kuzey Afrikalı yabancı kökenli gençler arasında oldukça çok sayıda yeni yoksul ortaya çıkıyordu. Egemen sınıfların kural ve değerlerinden kopmuş hangi yeni kolektif kimlikler bu gençlere yazgılarını iyileştirmek için pazarlık etme imkânı sağlardı? Bu kadar bilinmeyen arasında, İslam'a aidiyete dayandırılan bir kimlik talebi olarak okulda başörtüsü takmak, işsizlik ve dışlanma zemininden cemaatçi bir çıkışın habercisi değil miydi? Laik devlet ve toplum bu meydan okumayla nasıl başedebilirdi? Creil'deki başörtüsü olayıyla ortaya çıkan çeşitli tavırlar aracılığıyla, bulanık biçimde ifade edilen bir yığın soru...

Bu olay, birçok yönüyle, Fransa'da, 1980'li yılları belirleyen ırkçılık karşıtı ortak hareket için bir dönemin sonudur. Bu on yıl boyunca, göçmen kökenli gençlerin taleplerini dile getirmek ve malların ve hizmetlerin yeniden dağıtımı yoluyla onların sivil topluma girmelerini kolaylaştırmak için banliyölerde çok sayıda dernek kurulmuştu. Creil olayı patlak verdiğinde, bu dernekler ağı bir inandırıcılık krizi yaşadı: Banliyödeki birçok küçük dernek, imkânlarının zayıflığı nedeniyle, ilgilendikleri gençlere anlamlı bir toplumsal katılım veya ilerleme sağlamayı –kamusal veya özel işverenlere ulaşamadıklarından– başaramadılar.[2] SOS Irkçılık gibi en dikkat çekici dernekler bile bu görevi yerine getirmekte güçsüz kaldılar. Ve bu dernekler, özellikle François Mitterrand'ın 1988 yılında yeniden seçilmesi sırasında, "Kuzey Afrikalı ikinci kuşağın oyları"nı yönelttikleri sosyalist iktidara yakın olduklarından, dernekler nezdinde yaşanan hüsran daha da güçlü oldu.[3]

Göçmen gençler veya laik ikinci kuşak hareketlerinin oluşturduğu

2. Tersine, 1970'li yıllara kadar, işçi, sendika veya komünist hareketinden çıkan derneklerin toplumsal alanda saygınlığı vardı, çünkü özellikle "kızıl" belediyeler aracılığıyla, çalışma pazarının bir bölümüne yönelik bir aracı olabiliyorlardı.

3. Bkz. R. Leveau ve F. Dazi, "L'intégration par la politique, le vote des Beurs", *Etudes*, Eylül 1988, ss. 179-188 ve Jocelyne Cesari, *a.g.e.*, ss. 205-222 ve 307-318.

bu ağın etkisini kaybetmesiyle ortaya çıkan boşlukta, başörtüsü olayı bütün genişliğiyle yayıldı. Üstelik, SOS Irkçılık yöneticisi Harlem Désir, Creil ortaokulundaki üç kız öğrencinin okuldan atılmasını "inançları nedeniyle çarptırıldıkları ceza" olarak yorumlayarak protesto edip, 6 Ekim 1989'da olayı kamusal alana taşıdığı andan itibaren ulusal bir boyut kazandı. Bu tavırla olayı, derneğin mücadele etmeyi amaçladığı ayrımcılığın ve "ırkçılığın" daha geniş çerçevesine yerleştirmek istiyordu. Ama olayların art arda gelişi bu sınıflandırmayı hızla aşacaktır: Harlem Désir'in bir süre savunuculuğunu yaptığı "farklılık hakkı" mantığı aşırılığa vardırılacak ve bu mantık, başörtüsü takmakla ifade edilen İslam'ın özel buyruklarına itaat adına "hakların farkı"na dönüştürülecektir.

Creil olayı öncesi aylarda Fransa'da İslam'ın durumu gerilimli evrelerden geçmişti. Farklı çapta üç olay bu durumu belirlemişti: Şubat ayında Rushdie olayının Fransa'daki olumsuz etkileri; mayıs-haziranda Paris Camii başimamı Şeyh Abbas'ın ölümü ve yerine Tecini Haddam'ın getirilişi; nihayet, Lyon ve Marsilya belediye başkanları şehirlerinde büyük camiler inşa edileceğini duyururken, ağustos ayında Isère'deki Charvieu-Chavagneux Camii'nin buldozerle yıkılması. Bu olayların her biri İslami derneklerle Fransız kurumları arasındaki karmaşık ve değişken ilişkileri, ayrıca Fransa'daki İslami kampın iktidar çekişmelerine bağlı olan iç gerilimlerini de ifade etmişti.

Bradford'dan ve Başkent Cezayir'den

Manş'ın öte yakasında yol açtığı dev seferberlikle karşılaştırıldığında, Rushdie olayının Fransa'daki doğrudan etkisi sınırlı kaldı. En önemli kamusal ifadesi, 26 Şubat'ta Paris'te Kuzey Afrikalılar'ın ve Müslüman olmuş Fransızlar'ın yanında, Türkler'in ve –Pir Mahruf tarafından Bradford'dan yönetilen World Islamic Mission'a dahil olan– Pakistanlılar'ın[4] da bulunduğu bin kişilik yürüyüş oldu. Fransa'daki İslam'ın gerçek güçlerini pek temsil etmeyen ve "Hepimiz Birer Humeyni'yiz!", "Rushdie'ye Ölüm!" gibi sert sloganların atıldığı yürüyüş küçük bir

4. Bkz. yukarıda, 2. bölüm, s. 139. Bildiğimiz kadarıyla Fransa'da Urduca ilk bildiri bu vesileyle dağıtıldı.

grup olan İslam'ın Sesi (la Voix de l'islam) tarafından örgütlenmişti. Bu grup, aynı adı taşıyan aylık bir derginin birkaç sayısını bayilere dağıtmıştı ve Suudi Arabistan'dan gelen mali destekten yararlanıyordu. Dernek tüzüğünde "kurucu pir" olarak adlandırılan ve etrafı, aralarında FKP'nin eski genel sekreteri ve devlet adamı Maurice Thorez'in iki torununun da bulunduğu, gönüllü olarak din değiştirip hareketin ön saflarına yerleştirilen Fransızlar'la çevrili karizmatik bir yönetici olan Abdül Ferid Gabteni[5] tarafından yönetilen İslam'ın Sesi, düzenlediği yürüyüş sayesinde, medyaların dikkatini üstüne çekmeyi başarmıştı. Yöneticisi, birkaç hafta boyunca, televizyonun geniş seyirci toplayan yayınlarının en aranan davetlisi olup, izleyicileri korkutmaya yönelik "köktendinci" umacıyı mükemmelen temsil etti.

Bununla birlikte, *Şeytan Ayetleri*'nin yayımlanması Birleşik Krallık'ta olduğu gibi, Fransa'daki birçok Müslüman için de Peygamber'e ve inançlarına yönelik bir küfür olarak kabul edildi. Ama onları Gabteni'nin küçük grubunun ardında saf tutmaya yöneltmedi. Birçok mümin, özellikle sıradan insanlar arasındakiler, olayı Batı'nın İslam'ı değersizleştirmek için dört elle sarıldığı yeni bir bahane olarak gördüler. Bu da, çok sayıdaki "tabandaki Müslüman" ile laik Arap entelektüelleri arasındaki karşılıklı anlayışsızlığı artırdı. Bu Arap entelektüelleri, Voltaire'in adını anarak Humeyni'yi mahkûm etmek ve Rushdie'yle dayanışmalarını ifade etmek için Paris'te gösteri yaptılar. Rushdie'nin başına gelenlerde, aklına esip de bir fetva çıkaracak denetim dışı birkaç imamın kaprisi yüzünden yazıları dine küfür olarak suçlandığında kendi üzerlerine çökecek tehditlerin uyarısını görüyorlardı.[6] Bu tehditler, dört yıl sonra, Cezayir iç savaşında, çok gerçek cinayetlere dönüşecekti.

O dönemde Fransa'daki İslam üzerinde hegemonya kurmak için çekişen iki örgütlenme olan Paris Camii ve Fransa Müslümanları Ulusal Federasyonu (FNMF)[7] Rushdie olayında temkinli bir tavır benim-

5. Gabteni Ekim ayında, başörtüsü takmaya destek için bir başka yürüyüş örgütleyecekti; sonra Şubat 1990'da, akıl almaz bir "adam kaçırma" vesilesiyle yeniden gündem konusu oldu. Aynı zamanda, ona seve seve söz veren bir televizyon kanalının kameraları önünde, Sosyal Eylem Fonu'ndan gelen 400 000 franklık bir kamu finansmanından yararlandığını, kanıt getiremeden iddia ederek bir polemik yarattı. Bu beklenmedik son olaylar sadece saygınlığını yok etmekle kalmadı, onu televizyona çıkmaktan da kesin olarak mahrum etti.

6. Bu konuda, Fransa'da oturan yazarların metinlerini okuyunuz: *Pour Rushdie* içinde, *a.g.e.*

sediler. Bu örgütler, temsili bir aracılık rolü oynamayı düşündükleri kamu erki nezdinde saygınlık kazanma istekleri ile *Şeytan Ayetleri* yazarına karşı genellikle düşmanca olan tepkilerini yönlendirmeyi diledikleri tabanlarının kaygısı arasında bölünmüşlerdi. 15 Mart'ta İçişleri ve İbadetler Bakanı Pierre Joxe tarafından kabul edilen Şeyh Abbas "inançlarına darbe indirilmiş Müslümanlar'ın hakarete maruz kaldığını" tekrarladı ve Salman Rushdie'ye bir Britanya mahkemesi önünde dine hakaret suçuyla dava açılması isteğini ifade etti.

Ayrıca, konuyla ilgili bir koordinasyon komitesi 2 Mart'ta toplandı. Komitede özellikle FNMF, Fransa'daki İslami Örgütler Birliği (UOIF) ve Fransa İslami Öğrenciler Derneği (AEIF) –Müslüman Kardeşler eğilimine yakın iki hareket– bir araya geldi. Paris Camii, FNMF karşısındaki tereddütlerini yenerek komiteye katıldı ve bu komite, romanın Fransızca çevirisinin yayımlanmasının yasaklanması için Fransız adaletini harekete geçirmeye karar verdi .[8]

Rushdie olayı Fransız devletine, kamu erkince kabul gören ve müminler nezdinde tanınmış bir saygınlıktan yararlanan muhatap bulunmadığında, İslam'a bağlı bir sorunun şiddetlenmesinin içerebileceği denetimden çıkma risklerini hatırlatmıştı. Sosyalist hükümet, 1982'den itibaren, Paris Camii'ne başkent Cezayir'in elkoymasma razı gelmişti ve camiye İslam'ın Fransa'daki yarı resmi temsilcisi muamelesi yapmıştı. Ne var ki Cezayir hükümeti, ilk "bir arada yaşama"* (1986-1988) son bulduğunda, 1988 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Chirac'ın

* Fransa'da karşıt eğilimlerden bir cumhurbaşkanıyla bir hükümetin bir aradalığı. (ç.n.)

7. Temmuz 1926'da açılan Paris Camii, Eylül 1982'de Cezayir iktidarının doğrudan denetimine geçti. Cezayir, camiye başimam olarak Şeyh Abbas Benşeyh Hüseyin'i seçtirmişti. Ekim 1985'te kurulan FNMF, Fransa'da İslam'ı temsil eden bir merci olmak istiyordu; bu görev o zamana kadar yarı resmi olarak Paris Camii'ne düşmüştü. Bu sorunlar üzerine bkz. Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam, a.g.e.*, s. 72 ve devamı ve s. 361 ve devamı.

8. Koordinasyon Komitesi üyesi dört dernek, yayıncıyı, kitap yayımlanmadan önce bir "uzman" kitabın muhtemelen dine küfreden, ırkçı ve kutsallığa saygısız içeriğini belirleyebilsin diye, bir nüshasını onlara vermeye zorlamak istedi. Böylece roman hakkında yasaklama kararı çıkartabilirlerdi. 30 Mayıs'ta, romanı Paris seri muhakeme mahkemesine sevkettiler. 8 Haziran'da mahkeme, "bütün yurttaşlara tanınan ifade özgürlüğünün anayasal hakkını dikkate alarak" talebi reddetti. Romanın çıkmasından sonra, 19 Temmuz'da, mahkemede açılan yeni bir dava da sonuç vermedi. Birleşik Krallık'ta UK Action Committe'nin izlediği yöntemlerle karşılaştırın, yukarıda, s. 171.

adaylığına sempatisini ifade etmişti; birinci turdan birkaç hafta önce İçişleri ve İbadetler Bakanı Charles Pasqua Paris Camii'nde Şeyh Abbas tarafından şatafatlı biçimde karşılanmıştı. Böylelikle Şeyh, Fransız yurttaşı olan dindaşlarına seçim kabinindeki "hayırlı tercih"in, Cezayir hükümeti için ne olduğunu göstermiş oluyordu.

Bu teşviğin büyük etkisi olmamıştı, çünkü "sosyolojik olarak Müslüman" seçmenler (büyük kısmı, 1988 yılında din adamlarının mesajına henüz pek duyarlı olmayan gençler) kitlesel olarak Mitterrand ve Sosyalist Parti için oy kullanmışlardı[9] – en çok da, Chirac'ın partisinin tavırlarının göçmenlere karşı düşmanca olduğu kabul edildiği için. Ama Cezayir hükümetinin, Paris Camii'ndeki "dini elçisi" aracılığıyla Fransız politik yaşamına katılımı, Elysée Sarayı tarafından potansiyel olarak tehlikeli bir müdahale olarak algılanmıştı. Cezayir'deki Ekim 1988 günlerinden sonra, FLN iktidarının erozyona uğramasıyla ve FIS'in fiilen hızla yükselmesiyle, Cezayir'deki muhtemel bir İslamcı iktidarın Paris Camii'ni denetlemek isteyeceği Paris tarafından anlaşılmaya başlandığında bu algı daha da güçlendi.

Bütün bu iç ve diplomatik nedenlerle, Sosyalist Bakan Pierre Joxe, kamu erki ile Fransa'daki İslam arasında aracılık yapacak, yabancı himayelerden kurtulmuş, aşırılıkçı grupların taşkınlıklarını engelleyebilecek ve ibadetle ilgili sorunları düzenleyecek bir merciyi desteklemek için inisiyatifi ele aldı. 15 Mart 1989'da Şeyh Abbas'la yapılan görüşme, bakana göre, "Fransa'da yaşayan Fransız ve yabancı cemaatin sorunları üzerine Müslüman şahsiyetlerle, uzmanlarla, ilahiyatçılarla yapılacak bir dizi görüşmenin ilki"[10] olacaktı.

İhtiyatla izlenen davranış yöntemi, Şeyh Abbas'ın ölümü üzerine bir sınavdan geçti. FKÖ Başkanı Yaser Arafat'ın Fransa'yı ziyareti münasebetiyle kendisiyle görüşmek için beklediği Crillon Oteli'nde rahatsızlık geçiren Paris Camii Müslüman Enstitüsü yöneticisi, kısa süre sonra, 3 Mayıs'ta, Val-de-Grâce Hastahanesi'nde vefat etti. Şeyh Abbas, Fransa'daki İslam'da başkent Cezayir'in çıkarlarını temsil etme görevinin ötesinde, popüler olmayı ve kendini sevdirmeyi de bilmişti

9. 1989 yılında, IFOP'un yaptığı bir kamuoyu yoklaması, Müslüman kökenli kişilerin %37'sinin kendini Sosyalist Parti'ye, buna karşılık %1'inin UDF'ye (Fransız Demokrasisi İçin Birlik - sağ) ve %3'ünün RPR'ye (Cumhuriyet İçin Birlik - sağ) yakın hissettiğini belirtiyordu. Bkz. Paul Balta (der.), *L'Islam dans "Le Monde"*, Paris, 1991, s. 113.

10. İçişleri Bakanlığı bildirisi, 16 Mart 1989.

– en çok da, kışın en soğuk zamanlarında evi barkı olmayanlara camiyi açmak için çırpman sade davranışlı bu adamı kendilerinden farklı görmeyen Kuzey Afrika kökenli yaşlılar ve yoksul, basit insanlar arasında. Fransız devletinin güçsüzlüğü ve Cezayir hükümetinin sınırsız gücü Şeyh'in halefinin saptanması sırasında apaçık ortaya çıktı, bunun üzerine Fransa, Cezayir vesayetinden kurtulmuş bir makamın bir an önce oluşturulması konusunda daha kararlı davrandı.

Cami Vakfı ve İslam'ın Kutsal Yerleri Cemiyeti tüzüğünün çok ustalıklı karmaşıklığı sayesinde –ki bu cemiyetin başkanı Paris Camii Müslüman Enstitüsü'nün yöneticisidir de aynı zamanda– Si Hamza Ebubekir[11] ve yakınları, Cami'nin "yönetimi" Cezayir devletine geçici olarak bırakılmış olsa da[12], bu dernek içinde belirleyici bir etkiye sahip olmuşlardı. Pierre Joxe, 10 Haziran'da, radyodan, "Fransa'daki Müslümanlar'ın hızla örgütlenmesini başarabiliriz," demesine rağmen, Cami Vakfı Cemiyeti, aynı gün, Şeyh Abbas'ın yerine bir başka Cezayirli politikacıyı, Tecini Haddam'ı seçiyordu.

Cezayir Ulema Cemiyeti'nin sarayında yetişmiş, ardından FLN devlet partisinin önemli bir İslami memuru olmuş, Fransızca konuşmayan ve "geleneksel" görünüşlü bir din adamının yerine çok dil bilen, görünüşü ve konuşması çok "modern", ama aynı şekilde Cezayir'in politik iktidar yapılarına bulaşmış bir cerrah geliyordu. Gerçekten de Haddam, Din İşleri Bakanlığı, Sağlık Bakanlığı ve birçok kez de büyükelçilik yapmıştı.[13] Cezayir hükümetinin etkisi daha açık biçimde gösterilemezdi. Sonradan, itirazların yükselmesi ve FIS'in artan başarıları ile yıpranan Cezayir rejiminin zayıfladığı koşullarda, Fransız hükümetinin baskısı, başimamı, Beauvau Meydanı'nın* istekleri karşısında önemli tavizler vermeye yöneltecekti.

* Beauvau Meydanı: Paris'te İçişleri Bakanlığı'nın bulunduğu meydan. (ç.n.)

11. 1957'den Eylül 1982'ye kadar başimam olan ve bu tarihte ayrıcalıklarını Şeyh Abbas'a bırakan Si Hamza Ebubekir Kuzey Afrika ülkeleri yöneticileriyle hep çatışma içinde olmuştu. Paris Camii'nin tarihi ve tüzüğüne ilişkin bkz. Alain Boyer, *L'Institut musulman de la Mosquée de Paris,* Paris, 1992 ve André Damien, "L'islam en France", *Administration,* no 161, Ekim-Aralık 1993, ss. 112-118. Damien, 1983'ten bu yana İçişleri Bakanı olan Pasqua'nın yanında Fransa'daki İslam dosyasından sorumludur.

12. Si Hamza'nın oğlu Celil Ebubekir, dönemin İçişleri Bakanı Quilès'in karşı çıkışına rağmen Nisan 1992'de caminin denetimini eline alacaktır. Bkz. aşağıda s. 247.

13. 1992 yılında, Yüksek Devlet Komitesi üyesi olarak Cezayir iktidarının zirvesine geri dönecektir. Bu vesileyle, camiden akıl almaz koşullarda ayrılacaktır. Bkz. aşağıda, s. 246 ve devamı.

Belediye Başkanları ve Camiler Üzerine

Başörtüsü olayından önceki aylar boyunca Fransa'daki İslam'ın nazik "dosyalar"ından üçüncüsü, kamusal alandaki camiler sorunuydu. 1980'li yıllar boyunca, Müslüman kökenli insanların çoğunluğu Fransız uyrukluğunu elde etmediklerinden ve dolayısıyla seçmen olmadıklarından, çok sayıda belediye başkanı belediyelerinde bir caminin inşaasını önlemek için çeşitli hilelere başvurmuştu. Belediye başkanları, genel olarak, cami yapılması söz konusu bölgenin sakinlerinden oluşan –ki bunlar yurttaş ve seçmendi– "cami karşıtı komiteler"in şikâyetlerini karşılıyorlardı. Belediye seçimleri sırasında adaylar, bir caminin inşaasına muhalefeti kampanya konusu yapmışlardı. Seçildiklerinde, cami yapmak üzere göz dikilen arazi veya bina üzerinde şufa haklarını kullanıyorlardı – böylece ibadetlerin özgürce yerine getirilmesinin Cumhuriyet'in güvencesinde olduğunu söyleyen 9 Aralık 1905 tarihli yasanın ruhunu ayaklar altına alıyorlardı.

Ama 16 Ağustos 1989'da bir belediye başkanı daha da ileri gitti. Lyon'a 30 kilometre mesafedeki Isère'deki Charvieu-Chavagneux'de, bir bölümü ibadethane olarak hizmet gören eski bir fabrikanın kullanılmayan binası, sabahın erken saatlerinde buldozerle yıkıldı. Belediyenin en üst yetkilisi ve Chirac'ın partisine üye olan Dezempte, gayrimenkullerin yenilenmesi operasyonu çerçevesinde bu yerlerin yıktırıldığı ve söz konusu binanın iki kanadından hangisinin yıkılacağı konusunda bir karışıklık sonucu ibadethanenin yıkıldığı şeklinde savunma yaptı.[14] Çocuklar da dahil, içeride birçok kişi bulunuyordu ve biri hafifçe yaralanmıştı.

Olay, Fransa'da ve dış ülkelerde, özellikle Arap dünyasında gazetelerin başlıklarına geçti. Müslüman öğretide, elden alınamaz ve sonsuza dek Allah'a adanmış bir yer olarak kabul gören bir camiyi yıkmanın taşıdığı "kutsallığa hakaret" özelliği, "kutsala saygısız davrananların" Müslüman olmayışlarıyla daha da ciddi bir hal almıştı. Pierre Jox, 1905 tarihli yasayı hatırlatmak için belediye başkanını Isère valiliğine çağırttı. "Müslüman bir ibadet yerinin, kaza süsü verilerek yıkılmasın-

14. "Karışıklığın" kasten yapıldığını düşünen eski bir belediye memuru bu yoruma karşı çıkmıştı. Bkz. *Le Monde*, 27-28 Ağustos 1989.

dan dolayı hükümetin olayı kınadığını ve kişisel kızgınlığını" ifade etti ve 1989'un resmi simgesi haline gelmiş cümleye gönderme yaptı: "İnsan Hakları bildirgesinin ikiyüzüncü yılında, böyle hoşgörüsüzlük ve şiddet gösterileri hem ülkemize hem de kamu huzuruna zarar verir; bu tür gösterilerin gelecekte olması engellenmeli ve bugün de onarılmalıdır."

Charvieu olayı, simgelerin şiddetinin ötesinde, çağdaş toplumdaki dönüşümleri simgeleyen iç içe girmiş çıkarları da belirtiyordu. Küçük bir sanayi şehrindeki değişime örnek teşkil ediyordu: Bir yanda, göçmen emekçiler yerleştirilmişti; diğer yanda, mütevazı gelirli "doğma büyüme" Lyonlular, küçük bir ev satın alma hayallerini gerçekleştirerek gelip yerleşmişti. Dezempte'ı belediye başkanlığına görkemli bir şekilde seçmiş olan bu Lyonlular için, Kuzey Afrikalılar'ın varlığını görünür ve sürekli kılacak olan cami gayrimenkul fiyatlarının aşırı düşmesi anlamına geliyordu. Buna karşılık, olay boyunca duygu ve düşüncelerini dile getiren bölgeye yerleşmiş Müslüman göçmenler, belediye başkanının düşmanlıklarının devamı olan caminin yıkılmasını bir saldırı ve sarsıntı olarak yaşadılar. Cami yıkımı, Cezayir'de aynı yıl kurulan FIS'e bağlılığını belirten biri için daha fazla bildiri çıkarma ve açıklama yapma fırsatıydı.

Anlaşmazlık konusu olan ibadethane 1981 yılında, bir fabrikaya ait lokaldeki bir Mağrip kahvehanesinin yerine açılmıştı.[15] Bu durum, Müslüman kökenli işgücünün kalabalık olduğu işletmelerde o dönemde sıkça görülüyordu. Ama, 1983 yılında fabrika binaları boşalttı. İşe yaramaz binalar, bütün mahallenin yenilenmesi operasyonu çerçevesinde yıkımı bekliyorlardı. Belediye başkanı ile İslami dernek başkanı arasındaki karşılıklı düzenli yazışmalar caminin, kamu alanındaki ve dolayısıyla inşaat izni almayı gerektiren başka bir bölgeye taşınmasını hedefliyordu. Ama, Mart 1989'daki belediye seçimleri için kampanya sırasında, belediye başkanı belediye haberleri gazetesi *Flash-Info municipal*'de bir bildiri yayımladı: "Bu 'cami' için inşaat izni vermeyi istemiyorum, çünkü söz konusu olan şehrimizin geleceğidir ve doğru nüfus dengemizin tehdit edildiğine içtenlikle inanıyorum." Belediye

15. Bunu izleyen veriler esas olarak Claude Lagier'nin son derece ayrıntılı belgelendirilmiş bir incelemesine dayanır: *La Mosquée-enjeu, le cas de Charvieu,* IEP de Grenoble, 1990, daktilo edilmiş metin.

başkanına destek komitesinin dağıttığı el ilanlarına göre de, "bir cami, aralarında köktendinci İslamilerin [aynen] de bulunduğu bölgedeki çok sayıdaki İslamiyi bize doğru yöneltecektir."

Caminin, 16 Ağustos 1989'da "kaza eseri" yıkımı, bu koşullarda meydana geldi. Yıkım ertesindeki cuma namazı açık havada, protesto belirtisi olarak Belediye binasının bulunduğu meydanda ve televizyon kameralarının önünde kılındı. Küçük şehre medyanın gelişi yerel İslami yöneticiler arasındaki ayrılık çizgilerini ortaya çıkardı. Geleneksel rakipler olan Avrupa'daki Cezayirliler Derneği sorumlusu ile İslami derneğin Faslı başkanını, yeni gelen biri gölgede bıraktı. Muhammed Yahyavi onları belediye başkanı karşısında yumuşak ve etkisiz olmakla suçluyor ve kendini saldırıya uğrayan Müslümanlar adına daha iyi konuşabilecek, "Cezayir'de hapis yatmış ve işkence görmüş" İslamcı bir militan olarak tanımlıyordu. Yahyavi kendini, "Fransa'daki FIS delegasyonu üyesi" olarak tanıttı ve bu sıfatla haftalık bir dergiye demeç verdi – daha sonra İslamcı parti onunla herhangi bir bağı olduğunu yalanladı.[16] Charvieu olayı, kamusal alana bir cami kurulmasından kaynaklanan gerilimleri şiddetlendirdi: Önce bir seçim kozunun parçası oldu, ardından tepki olarak radikal bir İslamcı sözcünün ortaya çıkışına uygun ortamı sağladı. Bu sözcü, olayı, ibadet yerlerinin yıkılmasının ardından kendilerini saldırıya uğramış hisseden Müslümanlar'ın duygularını kendi yararına kullanmak için elverişli bir fırsat olarak görüyordu.

Komşu anakent Lyon'da, yine 1989 yazında, henüz yeni seçilmiş belediye başkanı Michel Noir için de cami sorunu politik bir koz olarak ortaya çıktı. Dezempte'ın tersine, Noir kendi belediyesinde büyük bir caminin inşaasından yanaydı. Kendi şehrinin sınırlarını aşmak ve adını ülke çapında duyurmak için bu olayı kullandı. Güçlü bir imaj yaratmak ve Fransız politik satranç tahtasının merkezine yerleşmek isteyen Michel Noir, Jean-Marie Le Pen'in Ulusal Cephe'siyle her türlü ittifakın karşısında kararlılıkla yer aldı ve şunu açıkladı: "Ruhunu kaybetmektense seçimleri kaybetmek yeğdir." Lyon'un yeni belediye başkanı, "başkana yakışır" çapta görünmek istediği çok izlenen bir tele-

16. Bkz. *Le Figaro Magazine*, 10 Şubat 1990'da tekrar yayımlanan belge ve *L'Express*, 22 Haziran 1990'daki konuşma. FIS'in bildirisi *El Mücahid*'de (FLN'nin yayın organı) çıktı, 2 Temmuz 1990.

vizyon programı sırasında[17], projesi iki yıldır bir türlü bitmeyen[18] büyük bir caminin Lyon şehrinde, saygın bir yerde inşa edileceğini duyurdu. "Müslümanlar'ın kendi ibadet yerlerine sahip olmaya hakları var," diye açıkladı ve doğru bir yer seçtiğini belirtmek için de şöyle dedi: "Bir gettonun dibinde, uyduruk bir cami olmamalı." İnşaat izni 29 Ağustos'ta verildi.

Ahlaki bir buyruğa göre hareket eden veya politik strateji hesabı yapan Michel Noir, Fransız belediye başkanlarının camilere karşı alışılmış tavrının tersini savundu. Ne var ki, duyurusu ses getirdikten sonra, dosyayı oldukça kötü yönetti. Bölge sakinleri projeyi başarısızlığa uğratmak için son derece faal olan bir komite kurdular. Ama asıl sorunu projeden sorumlu olan ve ağırlıklı olarak Müslüman-Fransız ileri gelenlerin yönlendirdiği Müslüman dernek ACLIF[19] çıkardı. Fransız ordusunun iki eski subayı, bir tıp profesörü ve Lyon Şehir Cemaati'nin bir sorumlusu bu derneğin önde gelen kişilerindendi ve bütün 1980'li yıllar boyunca olayın pazarlığını yapmışlardı. Bölge sakinlerini (boş yere) "yatıştırmak" için öne çıkarılan saygınlıkları, yine de dindaşları arasındaki temsil yetkilerinin zayıflığını gizleyemiyordu.

Fourvière'in eteklerindeki* İslam'a değerli bir imaj kazandıracağı için birçok Müslüman'ın önemsediği "görkemli cami" projesi, böyle bir yapının, kendilerini temsil ettiğini pek düşünmedikleri bir dernek tarafından sıkı sıkıya denetlenmesinden tedirgin olan bir grup Müslüman'da kuşku uyandırıyordu. Çünkü ACLIF'in sorumlularından biri dosyasını savunurken şöyle demişti: "Bu tür bir cami, kimin ne yaptığını kimsenin bilmediği küçük ibadethanelerin çoğalmasını engellemenin en iyi yoludur."[20] Vénissieux'deki bir ucuz toplu konuttaki "küçük ibadethaneler"den birinin imamına proje konusundaki düşüncesi sorulduğunda temkinli konuşuyordu: "Bazıları onu [camiyi] istiyor... bazıları istemiyor."[21] Somut ifadeyle, (50 milyon frank değer biçilen) yapıyı mali olarak desteklemek için Lyonlu müminler arasında topla-

* Lyon'a hâkim olan ve üzerinde Notre-Dame de Fourvière bazilikasının inşa edilmiş olduğu tepe. (ç.n.)

17. "L'heure de vérité", *Antenne 2*, 19 Haziran 1989.

18. Projenin ilk yıllarının hikâyesi için bkz. Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam*, *a.g.e.*, ss. 306-310.

19. Lyon İslam-Fransız Kültür Derneği. 20. *Libération*, 31 Ağustos 1989.

21. G. Jullien ve F. Charillon, *Le Dossier de la construction de la mosquée de Lyon*, inceleme, IEP de Paris, 1990, s. 55.

nan yardım[22] yetersizdi: 1990 başında toplanan para yaklaşık 100 000 franktı, oysa Rhône bölgesinin Müslüman inançlı nüfusu tahminen 130 000 kişiydi ve İslam'a dayandığım söyleyen kırk kadar da dernek vardı.

Şubat 1990'da ACLIF'in genel sekreteri ve Villeurbanne belediye başkanı (Sosyalist Parti'den) yardımcısı Albay Chabaga, meslektaşlarından bazılarının yetersizliğini öne sürerek dernekten istifa etti. Bunun üzerine başlayan kriz ACLIF'in temsil yetkisinden ve gerekli mali desteği tek sağlayabilecek olan, ama faaliyet üzerinde denetim uygulamaya da can atan Arap Yarımadası'ndaki Müslüman ülkelerle ilişkilerin yürütülmesinden kaynaklanan çatışmaları gün ışığına çıkardı. "Fon sağlayan ülkeler arasında iyi bir konumu bulunan"[23] Kuveyt, aynı yılın Ağustos ayında Irak tarafından işgal edildi ve göründüğü kadarıyla bu durum projeyi mahkûm etti. Sonbaharda, Fransa'daki Müslümanlar arasında bir destek ağı oluşturmak isteyen Saddam Hüseyin'in büyükelçisi, eski Harki'lerin* kurduğu bir dernek aracılığıyla masrafları üstlenmeyi önerdi: Birmingham gibi, Lyon da dev "Saddam Hüseyin Camii"ne sahip olacaktı. Ama bu cılız teşebbüslerin arkası gelmedi ve sonuç olarak bir Suudi bağışıyla şantiye çalışmaya başladı. Ahlak anlayışının ve ülke çapındaki politik ihtiraslarının simgesi yapmak istediği bir işin, finansmanına bağlı belirsizliklerden[24] hoşnutsuz olan Michel Noir'ın yokluğunda, inşaata 14 Haziran 1992'de başlandı. Burada da, yerel ve uluslararası kozlar içinden çıkılmaz şekilde birbirine karışmıştı ve Fransa'daki Müslümanlar'ı da, yetkilileri de çaresiz durumda bırakmıştı.

Benzer olaylar Marsilya'da da meydana geldi. 13 Temmuz'daki bayramları vesilesiyle, belediye başkanı Robert Vigouroux, Lyonlu meslektaşını üç hafta arayla izleyerek, "Marsilya'daki Müslüman nüfus için bir simge olacak, görkemli bir anıt veya Paris Camii boyutla-

* Kuzey Afrika yerlisi olup, bir yedek miliste Fransızlar'ın yanında hizmet eden asker. (ç.n.)

22. ACLIF başkanı Profesör Lahnèche'den aktaran *Le Monde*'a (26 Eylül 1989) göre, mali kaynak bölgedeki Müslümanlar tarafından sağlanacaktı: "Elbette yabancı yardım kabul edeceğiz, ama ılımlı olmayan ülkelerin yardımını reddedeceğiz."

23. K. Kabtane, *La Croix*, 8 Eylül 1990.

24. Cami projesi, "Suudi Arabistan'dan gelen 20 milyon franklık bir bağıştan yararlandı," (*Regards d'Islam*, no 9, Temmuz-Ağustos 1992, s. 5), ama bu para toplam harcamaları karşılamak için yetersizdi.

rında büyük bir caminin inşası"na onay verdiğini duyurdu. Kasım ayında, 15 000 kişilik bir bina projesi, etleri çengele asılı olarak satan yerel bir kasap olan, "helal et kralı" Mustafa Süleymani tarafından verildi. Belediye başkanları yıllarca İslami derneklerin ibadethaneye çevirmek istedikleri lokalleri kapatmakla özellikle meşgul olduktan sonra, artık kendi şehirlerinde en güzel ve en büyük camiyi açmak için birbirleriyle yarışıyor gibiydiler. Ama, ne Lyon'da ne de Marsilya'da belediye başkanlarının ses getiren duyuruları somut bir anlam kazandı. Marsilya'da, Süleymani'nin projesi önceden mevcut İslam derneklerinin güçlü muhalefetiyle karşılaştı[25] ve sonuçlanmadı. Başörtüsü olayı, ardından Körfez Savaşı, Fransa'daki İslam sorununu dramatikleştirerek, belediye başkanlarını, İslam'ı "fanatizm"le ve "şiddet"le özdeşleştiren bir seçmen kitlesi[26] karşısında her halükârda daha temkinli kılacaktı.

Başörtüsü olayından önceki yaz, bir dönem kapandı: 1980'li yılları İslam'ın Fransa'daki görünür yükselişi belirlemişti, ama bu olay özellikle yetişkinleri, hatta "yaşlıları" ilgilendiriyor gibiydi. Camiler sorunu ve belediyelerin politikası, meseleleri yerel planda belirginleştiriyordu. Ulusal düzeyde, Rushdie olayı, ardından Şeyh Abbas'ın yerine başkent Cezayirli bir halefin getirilmesi, devlet otoritelerini, yabancı müdahalelerden kurtulmuş temsilî bir yapının ortaya çıkmasını desteklemek gerektiğine ikna etmişti. Oysa, tam da büyük şehirlerin belediye başkanlarının "görkemli cami" projeleri tasarladıkları ve Pierre Joxe'un CORIF'in[27] kurulmasına varacak görüşmelere başladığı sırada, başörtüsü olayı sorunun verilerini hepten başka yöne kaydırdı. Camilerden, laik cumhuriyetin ilkokullarına, ortaokullarına ve liselerine geçildi; yabancı müdahaleden, Fransa'da doğmuş veya en azından orada eğitim görmüş bir gençliğe geçildi. Bu gençliğe göre, İslam'ın ortaya çıkışı bütün olarak toplumun krizine cevaptı. 1980'li yıllara göre düşünüldüğünde, İslam'ın devlet tarafından kurumsallaştırılması girişimi,

25. Bkz. Henri Tincq'in röportajı, *Le Monde*, 15 Kasım 1989. Marsilya'daki İslam üzerine J. Cesari'nin yaptığı eksiksiz araştırmaya bkz. *Etre musulman en France...*, *a.g.e.*, özellikle ss. 63-136.

26. *IFOP-Le Monde*'un 30 Kasım 1989 tarihli kamuoyu yoklamasına göre, Fransızların %60'ı İslam kelimesini "şiddet" ile, %71'i de "fanatizm"le denk tutuyor. Ayrıca, Noir'ın RPR (Cumhuriyet İçin Birlik) ile karşılaştığı güçlükler, sonra adalet mekanizmasında düştüğü sıkıntılar manevra alanını büyük ölçüde daralttı.

27. Fransa'daki İslam Üzerine Düşünme Meclisi, bkz. aşağıda, s. 241 ve devamı.

çatışmadan umulan kazancı ve sonraki onyılın toplumsal sorunlarını etkileyemeyecek kadar geç kalmıştı.

Özgürlük, Başörtüsü, Cemaat

5 Ekim 1989'da, ulusal basın başörtülü üç ortaokullu kızın Creil'deki Gabriel Havez Ortaokulu'nda sınıfa kabul edilmediğini duyurdu. Uzun yıllardan beri, bazı Müslüman kız öğrenciler öğretim kurumlarında başörtüsü takmaya başlamışlardı ve bu önemli polemiklere yol açmamıştı. Kimi zaman, idare, aileler ve ilgili öğrenci arasındaki temaslar öğrenciyi başörtüsünü çıkarmaya yöneltmişti. Dışarıda ise tepki çekmeden takmaya devam ediyordu. Creil'deki okul müdürü, öğrencilerin dersleri izlemesini yasaklayarak, kızlarını sınıfta başlarını açmaya ikna etsinler diye, aileler üzerinde geleneksel bir baskı yöntemini benimsiyordu. Ama, aynı zamanda, yerel basına yaptığı açıklamalarla[28], sorunu ortaokul çerçevesinden çıkarıyordu.

SOS Irkçılık ve Irkçılığa, Yahudi Düşmanlığına Karşı ve Barış İçin Hareket (MRAP), cezalandırılan ortaokullu kızların savunmasını üstlenerek, başörtüsü takma talebini ırkçılık karşıtlığının ve farklılık hakkının daha geniş çerçevesine dahil ettiğinde sorun zıvanadan çıktı. Bu dernekler bunu yaparken, başörtülü ortaokullu kızları başkalarıyla birlikte ayrımcılığın kurbanı olarak göstererek, Fransa'daki İslam'ın imajının boyutlarını daraltmayı ve özgüllüğünü silmeyi umuyorlardı. "Köktendinciliğe karşı daha iyi mücadele etmek" için genç kızların başörtüleriyle derslerine gidip gelmeleri sağlanmalıydı: "Devlet okullarına kaydolmalarını yasaklamak işi nereye götürecek? Kuran okullarına kaydolmalarına [...] Bu çocuklar, başörtülü ya da başörtüsüz, Rousseau'nun, Voltaire'in ve Aydınlanma'nın okulunda aydınlık düşmanlığına daha iyi direnmeyi öğreneceklerdir,"[29] der Harlem Désir. Ne var ki, ırkçılık karşıtı bir "eritme potası"nda erimek şöyle dursun, İslami kimlik talebi, Creil'deki başörtüsü olayını takip eden yıllarda, konuyu ve seferber edilen Kuzey Afrika kökenli gençlerin büyük bölümünü kendi yararına kullanmayı başardı. Bu gençler, bir zamanlar, "SOS Irkçılık'tan dostlar"m peşinden gitmiş veya "İkinci Kuşak Kuzey Afri-

28. *Le Courrier picard,* 3 Ekim 1989. 29. *Le Monde,* 17 Ekim 1989.

kalılar" adlandırmasıyla kendini tanımlamıştı. Bu anlamda, 1980'li yılların ırkçılık karşıtı gençlik derneklerinin bayrağı yeniden İslamileştirme hareketlerine geçirmesi, 1970'li yılların ikinci yarısında sendikacılık ideallerinin ticarete soyunan camilerin lehine çöküşüyle aynı yolu izleyecektir.[30]

Creil olayı, derhal "medyatikleşme"sine rağmen, başlangıçta yatıştırılabilir gibi göründü. Gerçekten de, 8 Ekim'de, yerel bir Tunus derneğinin din adamı olmayan sorumlusu sayesinde, ortaokul müdürü ile aileler arasında bir orta yol bulundu: Öğrenciler sınıfta başörtülerini çıkarıyorlardı, ama koridorlarda ve teneffüslerde takıyorlardı. Böylece, yeniden dersleri izleyebildiler. Ama, beş gün sonra, UOIF'in Genel Sekreteri Abdullah Ben Mansur ve GIF (Fransa'daki İslami Topluluk)[31] sorumlusu Muhtar Cebellah müdürü ziyarete geldiler. Müslüman Kardeşler eğilimine yakın bu kişiler, (kendi yorumladıkları haliyle) İslam'ın kadınların başörtüsü takmasını zorunlu kıldığını açıkladılar. Diğer yandan, 1985'te kurulan bir dernek olan ve Paris Camii'nin Fransa'daki İslam üzerinde hegemonya kurma isteğine karşı çıkan Fransa Müslümanları Ulusal Federasyonu'nun önemli üyelerinden Daniel-Youssof Leclercq, başörtülü ortaokullu kızlarla dayanışmasını belirtti ve kızlardan ikisinin Faslı olan babasının yanında hep hazır bulundu.

Yeniden İslamileştirme hareketleri için, başörtüsü sorunu etrafındaki tartışma mükemmel bir seferberlik zemini oluşturuyordu. Gerçekten de, Müslüman kökenli gençlerin birçoğu, inançlarının yoğunluğu ne olursa olsun, devlet okulunda başörtüsü takmaya karşı çıkan "laik kampın" gerekçeleri karşısında kendilerini rahatsız hissediyorlardı: Yahudi öğrenciler *kipa*'larını taktıklarında, hatta cumartesileri okula gelmediklerinde asla bu kadar mesele çıkarılmadığını ve boyundaki küçük bir zincirin ucunda taşman haçların Kilise ile Devlet'in ayrılmasını savunanların aşırı tepkisini asla çekmediğini düşünüyorlardı. "Köktendinciliğin" damgalanmasının ardında, artık "gençler", "göçmenler" veya "İkinci Kuşak Kuzey Afrikalılar" olarak değil, daha iyi dışlamak, hatta kovmak için (fanatik) "Müslümanlar" olarak adlandırı-

30. Bkz. Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam, a.g.e.*, ss. 154-158.

31. GIF, Fransa İslami Örgütler Birliği'nin Paris koludur. Bu hareketler üzerine, bkz. *a.g.e.*, ss. 257-274.

lan insanlara karşı ırkçı veya yabancı düşmanlığını içeren bir düşmanlığın belirdiğinden kuşkulanıyorlardı. Cezayir kökenli feminist yazar Leïla Sebbar şunları yazd "Diğer kızların saçlarını kurdeleyle süslemesi gibi, dinlerinin dışsal ve içsel biçimlerine bağlı genç kızların da yüzlerini örtmeyen bir başörtüsü takmasına, güç ve iktidar sahibi olarak hoşgörü gösterilemez mi [...]?"[32] Başörtüsü olayı sırasında, önsel olarak "köktendinci" Müslüman diye parmakla gösterildiklerini hissedenlerin bile, alaya alınan onurlarının sancağı yapmak için bu aşağılayıcı nitelemeyi tersine çevirmeye başladıkları görüldü – birkaç ay sonra, Körfez Savaşı'nın başlamasıyla birlikte bu davranış daha da yaygınlaşacaktı.

Creil'de çok faal görünen yeniden İslamileştirme hareketleri için başörtüsü olayı, özellikle kârlı bir provokasyon-baskı-dayanışma döngüsünün başlangıcı olacaktır. 8 Ekim'deki uzlaşmayı bir yana bırakan ortaokullu kızlar, on iki gün sonra, sınıfta yeniden başörtüsü takmaya başladılar. Derslerden yeniden atıldılar. O sırada, televizyon kameraları olayın en küçük gelişmelerini bile aktarıyordu. Ertesi gün, Bayan Mitterrand kişisel olarak olaya karıştı: "Eğer başörtüsü bir dinin ifadesiyse, hangisi olursa olsun bütün gelenekleri kabul etmeliyiz." Ertesi gün, 22 Ekim Pazar günü, Şubat ayında Rushdie'ye karşı yürüyüşte kendini göstermiş olan İslam'ın Sesi adlı küçük grup, hepsi başörtülü birkaç yüz koyu esmer tenliden oluşan ve "başörtüsü onurumuzdur!" diye bağırılan bir gösteri düzenledi. Bunu bir provokasyon olarak gören Fransa Müslümanları Ulusal Federasyonu tarafından eleştirilse de[33], bu gösteri radikal grupların bir slogan yarışı döngüsü başlatabilecek güçte olduğunu gösterdi.

Cezayir hükümeti tarafından altı ay önce göreve atanmış olan Paris Camii başimamı Haddam, 23 Ekim'de suskunluğunu bozmak zorunda kaldı. Önceki günkü gösterinin aşırılıklarından dolayı üzüntülerini belirtti, "olayı dramatik olmaktan çıkarmaya" davet etti ve müminlerin dinlerinin buyruklarına uymakta özgür olmalarını talep etmek için Bayan Mitterrand'ın açıklamalarını hatırlattı. Haddam'a göre, olayın zıvanadan çıkmasının sorumluluğu, İslam uzmanı Fransız üniversite men-

32. *Le Monde*, 24 Ekim 1989.

33. FNMF Başkanı M.-A. Leseur'ün *La Croix*, 25 Ekim 1989'daki bir söyleşide dile getirdiği düşüncesi.

suplarının yetersizliklerinden kaynaklanıyordu.[34] Paris Camii başimamı bir günah keçisi belirlemekle uğraşırken, FNMF'deki ve UOIF'deki rakipleri, Creil'deki faal varlıklarıyla, durumu radikalleştirmeyi başarmışlar, böylece başimamı ne yapacağını bilmez durumda bırakmışlardı.

Onların bakış açısıyla, bu uzlaşmaz tavrın başarıyla ödüllendirilmesi gerekiyordu. Gerçekten de, Ulusal Eğitim Bakanı Lionel Jospin, 25 Ekim'de şu açıklamayı yaptı: "Eğer, kendileriyle yapılan tartışmaların sonunda, aileler her türlü dinsel işaretten vazgeçmeyi kabul etmezlerse, çocuk okula kabul edilmelidir." Bakanın oldukça ayrıntılı uslamlaması, "katı bir tavır benimseyerek, bütün bu cemaati, ayrı tutulmuş birkaç unsur etrafında dayanışma tepkisiyle kaynaştırmak ciddi bir hata olur" saptamasını yapıyor, ama aynı zamanda "her türlü inanç yayma çabasını mutlak reddetmek" için kararlılığını da belli ediyordu.[35] Dosyadan sorumlu hükümet sorumlusundan gelen bu sözler çok sayıda entelektüelin sert tepkilerine neden oldu. Laiklik ilkesinin tartışma konusu yapıldığını düşünen bu entelektüeller, Elisabeth Badinter, Régis Debray ve Alain Finkielkraut tarafından da imzalanan, *Profesörler Teslim Olmayalım!* başlıklı çağrıda görüşlerini dile getirdiler.[36] Bunun üzerine polemik ciddi bir boyut kazandı ve –polemiği başlatan başörtüsü olayını neredeyse unutarak– bu yüzyıl sonundaki Fransız kimliğine ilişkin farklı anlayışlar üzerinde odaklandı.

Yeniden İslamileştirme hareketleri Lionel Jospin'in açıklamalarını bir zafer olarak yorumladı: Devlet okulunda başörtüsü takılabileceğini kabul ettirerek ve kamusal alanda İslami cemaatin ortaya çıkışında önemli bir ilerleme kaydederek devlete boyun eğdirmişlerdi. Bu durumun, Fransa'daki İslam'ın ifade edilmesi konusunda hegemonya kurmak için çekişen örgütler arasında güç ilişkilerinin dağılımı üzerinde doğrudan sonuçları oldu. Creil olayında ulusal düzeye çıkmak isteyen iki dernek özellikle faaldi: Fransa Müslümanları Ulusal Federasyonu (FNMF) ve özellikle Müslüman Kardeşler eğilimine yakın olan Fran-

34. *Le Monde,* 24 Ekim 1989. Şeyh Abbas, ölümünden iki hafta önce, 20 Nisan'da Ramazan orucunu açmak üzere gazetecileri davet ettiğinde şunu öğütlemişti: "İslam hakkında bilgi edinmek isteyen herkes, kendini İslam'la ilgili her konuda referans olarak gören veya öyle görülen, ama ne yazık ki hiçbir şey bilmeyen veya pek az şey bilen yazarlar tarafından günümüzde yayımlanan yazılara güvenmemelidir."

35. *Le Nouvel Observateur,* 26 Ekim 1989.

36. *Ag.y.,* 2 Kasım 1989.

sa İslami Örgütler Birliği (UOIF) – Başkent Cezayir'den henüz gelmiş olan Paris Camii başimamı ise geri planda kalmıştı. 21 Kasım'da, UOIF Başkanı Ahmed Cebellah, Başbakan Michel Rocard'ın bir söylevine tepki duyarak şu sözlerle bir açık mektup yazdı: "Kuran'ın başörtüsü dayatmadığını ima ediyorsunuz. Oysa Müslümanlar'ın Kutsal Kitabı çok açık ve kesindir ve her Müslüman kadının başörtüsü takma ödevi konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmaz." Ve Rocard'ın, "bir iman işareti olmaktan çok bir kendine yabancılaşma işareti olan başörtüsünü hepimiz okulda reddetmeliyiz" sözlerini söz konusu ederek, "Fransa'daki Müslümanlar onurlarına yönelik böylesi saldırıları kabul edemez" diyen Cebellah sözlerini alayla bitirir: "Bu sözlerden, başlarına örtü bağlayan kadın yurttaşların zekâ geriliği çektiği anlamını mı çıkarmalıyız?"[37] UOIF, kurulduğundan beri ilk defa, bu mektupla Fransız devletine çatıyordu: İslamcı örgüt, Fransa'daki Müslümanlar'a, okulda –"her Müslüman kadının ödevi"– başörtüsü takmanın en iyi savunucusu olduğunu belirtiyor ve hükümete de bundan böyle onu dikkate alması gerektiğini gösteriyordu.

Gerçekten de, bu mektubun gönderilmesinden bir gün önce, 20 Kasım'da, Pierre Joxe, Fransa'daki İslam Üzerine Düşünme Meclisi'nin gelecekteki çekirdeğini oluşturması düşünülen "altı önemli Müslüman şahsiyet"i İçişleri Bakanlığı'nda kabul etmişti. Haddam'dan başka, Lyon'lu iki temsilci, bir Lille'li, bir Marsilyalı ve bir Ile-de-France'lı da bu grupta bulunuyordu; coğrafi yerleşimdeki farklılığın ötesinde, her biri farklı çıkarları olan akımlara eğilimliydiler: Cezayir, Fas, Müslüman Kardeşler veya eski Harkiler gibi. Katılanlardan biri UOIF'e yakındı, ama UOIF, gönderdiği açık mektupla, görüşme tarihini saptamak ve vazgeçilmez olduğu kadar çetin bir muhatap olarak da görülmek istiyordu.

Ertesi hafta, 27 Kasım Pazartesi günü, Danıştay, Lionel Jospin'in aynı ayın 4'ünde sorduğu, devlet okulunda "dinsel bir cemaate aidiyet işaretleri taşımanın laiklik ilkesiyle bağdaşıp bağdaşmadığı" sorusuna ilişkin görüş belirtti. Yüksek yargının düşüncesi şuydu: "Öğrencilere tanınan [...] özgürlük, çoğulculuğa ve başkasının özgürlüğüne saygı içinde ve öğretim faaliyetlerine, programların içeriğine ve devamlılık zorunluluğuna zarar vermeden, öğretim kurumları içinde dinsel inanç-

37. Bkz. *Le Monde*, 22 Kasım 1989.

larını ifade etme ve gösterme hakkını da içerir." Bununla birlikte, "baskı, inanç yayma veya propaganda edimi" oluşturan, "öğrencinin veya eğitim topluluğunun diğer üyelerinin haysiyetini ya da özgürlüğünü" zedeleyen, sağlığı veya güvenliği tehlikeye düşüren veya düzeni bozan her şeyi yasaklayarak, bu özgürlüğü sınırlandırıyordu.

Danıştay, reşit olmayanlar için de geçerli olmak üzere, bireysel özgürlük ilkelerinin hatırlatılması konusunda çok kararlı olduğunu göstererek, devlet okuluna gidiyor olmanın kendi başına bu özgürlüğü sınırlayamayacağını dikkate aldı. Danıştay bunları demekle, Jospin'in sorusunu formüle ederken kullanılacak sözcükleri özel biçimde belirlemiş olduğu bir tartışmaya dahil oluyordu. Gerçekten de, Eğitim Bakanı, "dinsel bir cemaate aidiyet"e gönderme yapıyordu. Hukuki anlamı olmayan bu ifadeyi kullanmakla, *cemaate aidiyet* mevhumunu kesin bir olgu olarak kabul etmiş görünüyordu. Oysa tartışmanın konusu da buydu: Okul bu türde bir talebi tanımak zorunda mıydı? Bu çocuklar ileride yurttaş oldukları zaman, Birleşik Krallık'ta ortaya çıkan talepler gibi, her biri özel hukuksal kurallar talep eden cemaat kimliklerinin yayılarak Fransızlar'ı birbirinden ayırmasının başlangıcı mıydı bu? Bakanın sorusu ve Danıştay'ın cevabı, laik okul alanında cemaat talebini bireysel özgürlüğün belirtisi olarak görerek, bu talebin ifadesine en azından meşruluk kazandırıyordu.

Bu "cemaate aidiyet belirtisi"ni bir "özgürlük" olarak tanımlayan Danıştay, bu özgürlükle ilgili olabilecek her türlü zorlama biçimini – inanç yayma, baskı, provokasyon, propaganda, vs– yasaklama düşüncesindedir. Ama, okulda başörtüsü takmanın "provokatör" veya "propagandist" nitelik taşıdığı değerlendirmesi büyük ölçüde öznel ölçütlere bağlıdır. Demek ki, yüksek mahkeme son çare olarak kamu düzenine gönderme yapmaktadır. Somut ifadeyle, karar kurum başkanlarına aitti: Kural öğrencinin özgürlüğüydü; kurum başkanları bu özgürlüğü reddedecek olurlarsa, bunun kamu düzenini bozduğunu kanıtlayarak redlerini gerekçelendirmeliydiler.

Sorumluluğu kurum başkanlarına bırakan bakan, Danıştay'ın görüşüne dayanarak onlara gönderdiği genelgede, iki yeni sorun yaratıyordu. Öncelikle, yasanın herkes için aynı olmaması olasılığına yol açıyordu: Gerçekten de, artık, başörtüsüne izin verilen bazı ortaokul ve liseler olduğu gibi, izin verilmeyenler de vardır. Ve özellikle, ortaokul ve lise müdürlerini idari mahkemenin yaptırımıyla karşı karşıya bıra-

kıyordu. "Çok uzun süre boyunca," diye yazar Danıştay üyesi David Kessler, "yargıç okulun içinde cereyan edenin kendisini ilgilendirmediğini düşündü [...] bu, sadece okul idaresine tanınmış bir ayrıcalıktı. [...] Adım adım bir gelişme oldu [...] artık filanca giysinin giyilmesine karışıldığında da, okul yaşamının düzenlenmesine karışıldığında da, haklara karışıldığı kabul ediliyor. Öğrenciler hak sahibi kimselerdir." [38]

Robert Solé, Danıştay'ın görüşüne ilişkin yorumunda, "Müslüman aileler adalete başvuracak mı? Bu tartışmanın geleceğinin bağlı olduğu sorulardan biri budur," diye yazıyordu.[39] Bir aile mahkemeye başvuracak ve 2 Kasım 1992'de bu mahkemenin kararı, Paris'in banliyösü Montfermeil'deki bir ortaokulda başörtülü üç genç kızın atılmasını yetki aşımı olarak değerlendirip geçersiz kılacaktır.[40]

"İslam'ı Simgelemek"

Devlet yetkilileri için başörtüsü olayı, kurumların çözmeye hazır olmadıkları, karmaşık bir sorun yaratmıştı. İslami cemaatin ortaya çıkışı, aktörlerin açıkça tanımlanmadığı politik bir mesele olmaktaydı. Fransa'daki İslamı temsil ettiği düşünülen Paris Camii'ni, Müslüman dernekler alanında egemen olmak isteyen başka hareketler geride bırakmıştı. Cezayir'de FIS'in fiilen yükselişi endişe vericiydi ve devlet, Cezayir hükümeti ile Paris Camii başimamı arasındaki göbek bağını kesmeyi her zamankinden daha fazla istiyordu. Bu perspektif içinde, Pierre Joxe, Mart 1989'da görüşmelere başlamıştı; Kasım ayında, altı Müslüman şahsiyete kamu erkiyle bir diyalog merciinin kurulması üzerine düşünme görevi verdiğini görmüştük.

Bu Müslüman kişiler vardıkları sonuçları Mart 1990 başında ortaya koydular. Fransız Devleti'nde bulunan Müslümanlar'ın köken, yörünge ve eğilim çeşitliliğini kapsaması için, üye sayısı on beşe çıkarılacak Fransa'daki İslam Üzerine Düşünme Meclisi'nin (CORIF) kurulmasını tavsiye ettiler. Adı CRIF'e (Fransa Musevileri'ni Temsil Meclisi) benzemesine rağmen, CORIF'in resmi olarak temsil yetkisi yoktu,

38. D. Kessler, "La laïcité, du combat au droit", *Le Débat*, Ekim 1993, s. 100.
39. *Le Monde*, 29 Kasım 1993.
40. Bkz. aşağıda, s. 283 ve devamı.

sadece bakanlık tarafından bir konuda düşünmekle görevlendirilmişti (asla tüzüğü olmadı). Temsil merciine dönüşmesi göstereceği başarıya bağlıydı. Ama tam da atlatmak niyetinde olduğu engele çarptı: Cezayir hükümeti ile Paris Camii arasındaki yakın ilişkiye – ve nihai hedeflerini yerine getirmeyi başaramadı.

Pierre Joxe, CORIF'i niçin istediğini açıklarken şu saptamayı yapıyordu: "Aradığım muhatabı bulamadım, bunun üzerine bu muhatabı var etmeye çalıştım. [...] İslam temsil edilemeyince, buna karşılık İslam'ı simgelemenin mümkün olduğunu söyleyen Jacques Berque'in bir önerisine uydum."[41] Diğer Avrupa ülkelerinde benzeri olmayan bu devlet girişimi, Napolyon'un Yahudi ve Protestan kurulları örgütlemesi veya Cumhuriyet'in –sömürge sahibi "Müslüman güç" olarak– 1926 yılında, devlet ile azınlık din arasında bir muhatap yaratmak amacıyla Paris Camii'ni kurması gibi merkezileştirici bir geleneğin devamıydı.

Karar gücü olmayan danışma organı CORIF'in ilk amacı, Pierre Joxe'a göre, "Fransa'daki Müslüman ibadetin yerine getirilmesinden kaynaklanan somut durumları mümkün olduğunca iyi yönetmesine, görüş ve tavsiyeleriyle, yardım etmektir."[42] Seçilen Müslüman şahsiyetlerin geniş bir yelpazede yer alması, –1989 yılında Charvieu-Chavagneux, Lyon ve Marsilya'daki cami olaylarıyla ortaya çıkan– ibadete bağlı sorunları durdurmayı ve ikinci olarak da, Rushdie'ye karşı gösterilerin veya Creil'deki başörtüsü olayının neden olduğu büyük çatışmaları engellemeyi sağlayacak aracı bir rol oynamalıydı.[43]

İslam Üzerine Düşünme Meclisi'nin bileşiminin yansıttığı kaygı şuydu: Meclis'te İslamcı militanlar vardı, örneğin Creil'de çok faal olmuş UOIF sorumlusu veya Milli Görüş[44] sempatizanı bir Türk gibi; bu kişilerin de çalışmalara ortak edilmesi, dışarıda bırakıldıkları takdirde dile getirebilecekleri eleştirileri engelliyordu. Dernek ağının en

41. Söyleşi, *Le Débat*, Eylül-Ekim 1990.

42. Söyleşi. *Le Monde*, 17 Mart 1990.

43. Bu makamı Joxe, Marchand ve Quilès gibi bakanlar için yöneten teknik danışman Raoul Weexsteen şöyle yazar: "İslam'ın da Fransa'da diğer dinler gibi bir din olması için [...] bütün sorunları art arda ele almak amacıyla, CORIF tuttuğu yolda sistemli ve teknik olmaya çabalamaktadır." "Approche culturelle de l'islam par l'Etat français", Gérard Ignasse (der.), *Islam et Politique* içinde, Paris, 1992, s. 103.

44. Almanya'daki Türk göçmenler arasında çok önemli olan ve Müslüman Kardeşler'e yakın eğilimli bu akım Türkiye'de Refah Partisi tarafından temsil edilmektedir. Bkz. yukarıda, s. 170, not 19.

büyük eksikleri, herhangi bir devletle içli dışlı olmaya pek eğilimli olmayan Tebliğciler ve 1990-1991 arasında FNMF başkanı olan Daniel-Youssof Leclercq'di. Leclercq, CORIF'i amansızca eleştiriyordu; çıkardığı *L'Index* adlı süreli yayın CORIF'i şöyle niteliyordu: "Devletin yararı gereği zorla kabul ettirilen bütün İslam karşıtı tavırları bundan böyle onaylayacak sömürgecilik sonrası bir kurum."[45] Ama bu şiddette başka saldırı pek az oldu. 1990 yılında Ile-de-France'daki İslami derneklerin sorumluları arasında yapılan bir anket CORIF'in, "kurulduğundan haberdar olmayanlar tarafından bile olumlu biçimde değerlendirildiğini"[46] gösterir – yine de tabandaki Müslümanlar CORIF'i tanımıyor, hatta bilmiyordu.[47]

Meclis üyeleri iki büyük kategoriye ayrılabilirdi. Müslüman kültürlü kadrolu memurlar, üniversite mensupları veya yüksek görevlilerden oluşan birinci kategoridekiler, meşruluklarını kişisel başarılarından alıyorlardı, ama dindaşları arasında pek aracıları yoktu. Bundan böyle İçişleri Bakanlığı'na dahil olan dernek yöneticilerinden oluşan ikinci kategoridekiler, seçilmiş yöneticilerle veya bir kurumla görüşmelerde bulunmaları gerektiğinde, bu durumun avantajlarından yararlanacaklardı. CORIF, İslami dindarlığın ifadesinin saygınlık kazandırdığı bir bireyler sınıfının ortaya çıkışını kolaylaştırarak, bu ikinci kategoride yer alanların –taşralı Katolik bir doktor veya noterin kendi kilise cemaati kuruluna dahil olmasıyla aynı sıfatla– saygın kişi statüsüne daha rahat erişmelerini sağladı.[48]

Bu eşraf meclisinin yaptığı olumlu şeyler arasında üç somut icraat vardı. Şubat 1991 tarihli bir genelge, mezarlıklarda "Müslüman toprak

45. *L'Index*, no 28, Kasım-Aralık 1991, s. 2. "Genel bilgiler içeren İslami yayın" olan *L'Index*, önlü arkalı basılan, bedava dağıtılan ve sert üsluplu düzensiz çıkan bir gazetedir.

46. A. Moustapha Diop [Mustafa Diyop], *Le Mouvement associatif islamique en Ile-de-France*, Dayanışma Bakanlığı (Nüfus ve Göç İdaresi) için hazırlanan rapor, Aralık 1990 (daktilo edilmiş metin), s. 103.

47. Bkz. F. Charillon, *Le Conseil de réflexion sur l'islam en France*, IEP de Paris, 1991, s. 22 ve devamı. Soru sorduğu Müslümanlar arasında "kimsenin CORIF'i bilmediği"ni belirtir (içlerinden biri onu, Museviler'in CRIF'i ile karıştırmıştır).

48. Bu tema Olivier Roy tarafından geliştirilmiştir: "Les immigrés dans la ville, peut-on parler de tensions ethniques?", *Esprit*, Mayıs 1993, s. 41 ve devamı; ve "L'islam en France, religion, communauté ethnique ou ghetto social?", B. Lewis ve D. Schnapper (der.), *Musulmans en Europe* içinde, Paris, 1992, ss. 73-88. Bununla birlikte, CORIF'e katılmakla en kârlı çıkan, militan dinamizmi sayesinde UOIF'tir, bkz. aşağıda, ss. 248-249.

parçaları"nın yaygınlaştırılmasını kolaylaştırdı, böylece müminler ailelerini anavatanlarında defnetme masrafından kurtuldu; bu ölüler için Fransa, kabirleri burada olabildiğine göre, *dârül İslam*'ın bir parçası haline gelmişti.[49] Aynı yıl, Savunma Bakanlığı helal yiyecek tayınlarının bunu talep eden Müslüman inançlı askerlere dağıtılması için önlemler aldı. Nihayet, 1990 ve 1991 yıllarında, CORIF'in yarattığı birlikçi dinamik, Ramazan'ın başlangıç tarihi üzerinde az çok genel bir anlaşmaya varılmasına imkân tanıdı. Önceden, kendilerini başkent Cezayir, Mekke veya İstanbul'a göre ayarlayan imamlar, kutsal oruç ayını gökyüzündeki Ramazan ayının bu şehirlerden birinde görüldüğü ana göre başlatıyorlardı; başka imamlar ise bu ayın Fransa göğünde belirişini esas aldıklarından müminler arasında ciddi ayrılıklara neden oluyorlardı.[50] Haddam'ın halefinin saptanması dolayısıyla CORIF'te krizin başladığı Mart 1992'den itibaren bu ayrılıklar yeniden ortaya çıkacaktır.[51]

CORIF'in aleyhinde olanlar, art arda gelen üç İçişleri Bakanı'nın harcadığı enerjiye nazaran, bu bilançonun zayıf olduğunu düşünüyorlardı. Buna karşılık, CORIF'in ateşli savunucuları için Meclis, Fransa'daki birçok Arap ve Müslüman'ın Saddam Hüseyin'e duydukları sempatinin ulusal bütünlüğü tehdit etmesini önleyerek Körfez Savaşı'nın korkunç felâketini aşmayı ve kendisiyle birlikte –ordunun Suudi

49. Bu durum, "aşırı" seslerin bu düzenlemelerin yetersiz olduğunu düşünmesini engellemedi, çünkü defnetmeye ilişkin İslami kurallar (toprağın içine ve tabutsuz), kamu sağlığı nedeniyle yasa tarafından yasaklanmaya devam ediyordu. FNMF'nin başkan yardımcısı Mokhtar-Ahmed Weisberg'e göre: "Bizim istediğimiz sadece Müslüman mezarlıkları, toprak 'parçaları' değil. Nitekim, İslami yasa bizim İncil insanlarının [aynen] mezarlığına veya onların yanına gömülmemize izin vermiyor." (*Regards d'islam*, no 2, Nisan-Mayıs 1991, s. 20).

50. Geleneksel olarak, Ramazan'ın başlangıcının belirlenmesi, Müslüman dünyanın çeşitli devletleri arasında ve her bir devletin içinde (özellikle muhalif İslamcı hareketlerin ortaya çıkışıyla birlikte) İslam'ın denetlenmesi için girişilen simgesel iktidar yarışını temsil eder.

51. "Fransa'da Ramazan ayı orucunun başlangıcı konusunda tam karışıklık. Bazıları 4'ünde başladılar, diğerleri 5'inde ve başkaları da nihayet 6 Mart'ta..." diye üzüntüsünü belirtir *Regards d'islam* (no 5, Mart 1992, s. 20). FIS'in Fransa'daki aracısı olan Fransa'da Cezayir Kardeşliği'nin yayın organı *Le Critère*, Paris Camii'ni, Ramazan'ın tarihi konusunda, "cemaati bilinçli olarak yanlışa düşürmek"le suçlar ve "oruca 5 Mart günü başlayanların ayı tamamlamak için bir gün fazladan oruç tutması gerektiği"ni belirtir. (no 9, 10 Nisan 1992, s. 1). Haddam'ın halefinin saptanması konusunda bkz. aşağıda, s. 247 ve devamı.

sınırında Irak karşıtı bir koalisyonun içinde hazır olduğu bir anda– Fransa'nın da aşmasını sağlamayı bilmişti. Savaşın bitiminde, Müslüman "cemaate" çatışma süresince gösterdiği "ağırbaşlılık" ve "sorumluluk" için teşekkür eden[52] ve CORIF üyelerini 26 Mart 1991'de Elysée Sarayı'nda kabul eden Cumhurbaşkanı, "cemaat"in en üstün ifadesi olan bu merciinin "çöl fırtınası" savaşı ayları boyunca iç barışın korunmasında çok değerli bir rol oynadığını kabul etmiş görünmekteydi.

Bununla birlikte, CORIF üyeleri, 2 Ağustos 1990'da Kuveyt'in Irak tarafından işgaliyle birlikte farklı görüşler dile getirmişlerdi. Marsilya'daki Bon-Pasteur Sokağı'ndaki merkez camiinin Cezayirli başimamı Alili[53], 9-11 Ocak 1991'de Bağdat'da düzenlenen Saddam Hüseyin'e İslami destek konferansına katıldı. Konferans, cihad çağrısıyla sonuçlandı; Alili, medyada, Suudi ve Kuveyt rejimini ve Müslümanlar'ın kutsal yerlerine saygısızlık ettiği düşünülen kâfir Amerikan askerlerini, vs. bolca aşağıladı.[54]

Buna karşılık, diğer iki üye, Evry Camii[55] başimamı Merrun ve Dramé[56], "İslami mantıkla uyuşmayan kalleşçe saldırı"dan sorumlu olan ve "İslam tarafından mahkûm edilen laik milliyetçi ideoloji [baasçılık]"[57] tarafından yönetilen Irak'ı eleştirdiler. Marsilya'daki mes-

52. Mitterrand Yahudi "cemaati"ne de teşekkür etti. Cumhurbaşkanının "cemaat" sözcüğünü dile getirmesi, devletin yurttaşlarının veya toprakları üzerinde ikamet eden yabancıların herhangi bir "cemaate aidiyetlerini" tanımaması gerektiğini düşünenleri şaşırttı.

53. 1987 yılında Buyali grubunun ideoloğu Abdül Hadi Dudi'yi imam olarak kabul etmişti (bkz. yukarıda, s. 212, not 25). 29 Haziran 1992'de, Cezayir devlet başkanı Muhammed Budiyaf'ın öldürülmesini şu sözlerle yorumlayacaktır: "Cezayir'de 26 Aralık'ta [1991] halkın seçimine saygı gösterilmedi. Adaletsizliği desteklemenin sonucu budur." Bu yorum karşısında, İçişleri Bakanı Quilès bir açıklamada bulunarak, ondan "bundan böyle son derece ihtiyatlı davranmasını" ister.

54. Açıklamaları için bkz. *Le Figaro,* 29 Ağustos 1990; *L'Express,* 7 Eylül 1990; *Politis,* 24 Ocak 1991, vs.

55. Evry Camii üzerine bkz. Mounia Bennani, "L'Association culturelle d'Evry", *Les Cahiers de l'Orient,* no 16-17 (1898-1990), ss. 63-76. Merrun'a göre, 1994'de hâlâ tamamlanmamış olan caminin inşası için gerekli 35 milyon frank, Fas kralından (6 milyon frank), Arabistan Kralı Fahd'dan (6 milyon frank), Suudi denetimindeki İslam Kalkınma Bankası'nın ikrazından (7 milyon frank) gelmiştir, "geri kalanı özel kişilerin bağışıdır – en önemli bağışçılar Suudilerdir". *Regards d'islam* , no 9, Temmuz-Ağustos 1992, s. 7.

56. Afrika, Comores ve Antil Adaları İslami Dernekler Federasyonu sorumlusu. Bkz. Mitterrand'a hitaben yazılmış destek mektubu, kendi yayın organı *El Hikmet* içinde, no 0, s. 2.

lektaşı gibi Bağdat'taki konferansa katılan Paris Camii başimamı Haddam –bir yandan da önceki ay Suudi Arabistan'da bir CORIF delegasyonuna katıldığını açıkça hatırlatarak–, Irak devlet başkanına anlayışla yaklaştığını ve ülkesinde sürmekte olan tehlikenin farkında olduğunu ifade edip, ama Mitterrand'ın Arap dünyasındaki itibarına da umut bağlayarak[58], daha kesinlikten uzak bir tavır benimsedi. UOIF sorumlularına gelince, "bu savaşta her zaman barışı arzuladıklarını"[59] açıklayarak, tabanın duygularını gözettiler, ama ilerki aylarda onlara cömert davranacak olan Arap Yarımadası'ndaki krallıkların sempatilerini de kendi aleyhlerine çevirmediler.

Üyeleri arasındaki çelişkilere rağmen CORIF, Körfez Savaşı'ndan birliği zedelenmeden çıkmıştı: Çatışmanın Fransa'daki İslam üzerinde dolaylı etkileri oldu; kamuoyuna yaptıkları açıklamalarda temkinli davranmamış derneklere yönelik mali destek akışı, özellikle Suudiler'inki, bozuldu. Ama CORIF'in kendisi tartışma konusu olmadı.

Buna karşılık, yabancı kaynaklı bir başka kriz CORIF'e ölümcül bir darbe indirecekti: Başkent Cezayir'deki 11 Ocak 1992 tarihli hükümet darbesi. İslami Selamet Cephesi'ne büyük bir ilerleme sağlamış olan birinci tur sonunda milletvekili seçimlerini kesintiye uğratan Cezayir ordusu Şadli Bencedid'in başkanlık vekâletine son verdi ve yerine Fas'ta sürgünde yaşayan Muhammed Budiyaf'ı göreve çağırdı. Yüksek Devlet Komitesi (HCE) adı altında beş üyeli geçici bir yürütme gücü kuruldu: Komite'de, CORIF üyesi olan Paris Camii Müslüman Enstitüsü başimamı Tecini Haddam da bulunuyordu. Bunun anlamı, bundan böyle Camiyi Cezayir hükümetinin bir üyesinin yönetece-ğiydi: Bu, CORIF'i esas olarak Cezayir hükümeti ile Paris Camii arasındaki bağları kesmek için düşünmüş olan Fransız devletine inanılmaz bir hakaretti.

Oysa, genel bir muhalefet hareketiyle karşı karşıya olan ve İslami Selamet Cephesi'nin başarısıyla sarsılan Cezayir'deki FLN iktidarı hızla zayıfladığından, Haddam, Haziran 1989'da Fransa'ya gelişinden itibaren temkinli bir politika sürdürmek zorunda kalmıştı. Cami Vakfı

57. *La Croix*, 5 ve 6 Eylül 1990'daki açıklamalar.

58. *Le Monde*, 13 Ocak 1991'deki açıklama.

59. UOIF Başkanı Ahmed Cebellah'ın açıklaması, *Regards d'Islam*, no 1, Şubat-Mart 1991, s. 2.

Cemiyeti'nin ve bu cemiyeti denetleyen Ebubekir ailesinin rızasıyla başkent Cezayir tarafından seçilmiş olmasına rağmen, Fransız İçişleri Bakanı'nı bir oldu bitti karşısında bırakan Haddam, göreve gelir gelmez, sonu CORIF'in kurulmasına varacak olan süreçlerin hepsine katıldı. Böylece, Fransa'da İslam'ı tek başına temsil etme iddiasında olan selefinin eğilimini terk etmeyi kabul etmiş oluyordu. Dahası, Kasım 1990'da Fransa Müslümanları Ulusal Federasyonu'nun (FNMF) genel kuruluna katıldı. Bu federasyon beş yıl önce, Paris Camii'nin hegemonyasını yıkmak için kurulmuş olmasına rağmen, Haddam federasyonun yönetim kuruluna seçildi. Bu uzlaşma kaygısı Haddam'ın, Şeyh Abbas'ın hedef olmuş olduğu eleştirilere uğramasını önledi.

Ama 1992 yılında, Yüksek Devlet Komitesi'ne atanması ve ardından başkent Cezayir'e gitmesiyle cepheden saldırıya uğradı. Saldırı, 20 Ocak'ta CORIF'in İçişleri Bakanlığı'nda düzenlediği ve on beş üyeden sadece dokuzunun hazır bulunduğu oturumda cereyan etti. Dini cemaatlerinin seçim zaferi engellenmiş FIS'e sempatisine duyarlı olanlarla, Paris Camii'ne başkent Cezayir'in elkoymasına artık son vermek isteyen Fransız devletinin isteklerinden önce davrananlar, Haddam'ın yeni görevlerinin CORIF'te yer almasıyla ve Paris Camii başimamlığı makamıyla uyuşmadığını açıkladılar. Şubat ayının ilk günlerinde CORIF, İçişleri ve İbadetler Bakanı Philippe Marchand'a, camiyi yönetmesi için, sonradan Müslüman olmuş bir ailede doğmuş olan Fransız Jacques-Yakoub Roty'nin adını önerdi. Böylece bu kurumu ele alma ve başimamın seçimini, hâlâ Ebubekir tarafından denetlenen Cami Vakfı Cemiyeti'nin bir kararına tabi kılarak tüzüğü kıskıvrak bağlayan Gordiyon düğümünü kesme isteğini ifade etmiş oldu. Bununla birlikte, Si Hamza Ebubekir ve oğlu Celil otoritelerine yönelik bu meydan okumayı, beklenmedik olayların art arda gelmesiyle muzafferane bir şekilde savuşturacaklardı. 1957'den 1982'ye kadar Paris Camii başimamlığı yapan ve 80 yaşında bile hâlâ çok etkili olan Si Hamza, başkent Cezayir'deki Haddam'a HCE'deki (Yüksek Devlet Komitesi) görevlerini bırakıp Paris Camii'nin başına geri dönmesi için telgraf çekti. Sonra 6 Şubat'da toplanan Cami Vakfı Cemiyeti, başimamın "görevine devam ettiğini" bildirdi ve "rivayet yayıcılarını ve entrika uzmanlarını" kınadı. Aynı gün, Haddam haberi Marchand'a doğruluyordu. Birbirini tutmayan şaşırtıcı eylemler dizisinin birinci perdesi böyle kapanıyordu.[60]

Gözlemciler –ve Fransız devleti– için gerçekten de şaşkınlık bitmemişti: 7 Şubat'ta Haddam, kendisini "sırtından bıçaklamış" CORIF'ten çekildiğini bildiriyordu, ama o günün akşamı, Cezayir'in Fransa büyükelçisi ilgili şahsın HCE'deki görevlerinden asla çekilmediğini ve ertesi gün uçakla başkent Cezayir'e gideceğini duyurdu – orada yetmiş iki saat kalacaktı. Geri dönüşünde, CORIF Haddam'a yönelik baskıyı artırdı ve kendini caminin başimamı olarak gören Roty, kendisinin temsil ettiği "Fransız çözümü"nün geniş bir uzlaşma sağladığını açıkladı.

Paris ve başkent Cezayir arasında gidip gelen "hakiki-sahte" bir başimamı ve "niyeti sorulmuş" bir işgüzarı ilgilendiren bu ilginç durum 12 Nisan'da, Cami Vakfı Cemiyeti'nin genel kurulu sırasında son buldu. Cemiyet otuz üyesinin oybirliğiyle... Celil Ebubekir'i Paris Camii Müslüman Enstitüsü başimamı seçti. Si Hamza Ebubekir bu kurumun kaderini, bir kez daha keyfince yönetmişti. Fransız iktidar çevrelerinde pek az aracı bulabildiği Mitterrand'ın yedişer yıllık iki dönem cumhurbaşkanlığının büyük bölümünde, 1982'den 1992'ye Paris Camii'ni Cezayir yönetimine emanet ettikten sonra, Ebubekir ailesi, sağın iş başına geri gelme ihtimali doğunca, yüksek mevkilerde dostlar edinme beklentisine girdiği bir dönemde yönetimi doğrudan tekrar üstlendi.

CORIF, bir hakarete maruz kaldığını düşündüğünden, kurumun bünyesinden güçlü tepkiler geldi: Kurumun sözcüsü Dramé, seçimi "dalavere"[61] olarak niteledi ve bir kez daha oldu bittiyle karşılaşan İçişleri Bakanı'na durumun "geçici" olduğu bildirildi. Celil Ebubekir'in durumu ilk aylarda zor görünüyordu. Ama, çok güçlü destekleri vardı: Cezayir hükümeti, mali olarak yardım etmeye devam ettiği camide çok sayıda personel bulundurarak bu Skikda doğumlu başimama destek sağlıyordu. Ebubekir, eski Harkiler'in çeşitli etkin derneklerinden de çok destek görüyordu. Nihayet, RPR (Cumhuriyet İçin Birlik)

60. *L'Index* (no 31, s. 3)'te "Yakoub Méchoui" takma adı altında, İçişleri Bakanı "araya soktuğu maşa kişilikler aracılığıyla kuruluşun denetimini tekrar ele geçirmek için [...] genel karışıklıktan yararlanmaya can atardı [...] ama şanssızlık sonucu, doktor-başimam geri geldi. Buna sevinilebilir, çünkü artık teslim almak için Cezayir'deki halk ayaklanmasından başka bir şey beklenmiyor," denir.

61. Bkz. *Le Monde*, 14 Nisan 1992 ve Celil Ebubekir'in cevabı ("bu alçakça sözü işitecek kadar düşmedim") için *Le Figaro*, 15 Nisan 1992.

başkanı Jacques Chirac, Paris belediye başkanı sıfatıyla, caminin yenilenmesi için belediye kaynaklarından önemli bir mali yardım verdi ve 1993 milletvekili seçimlerine birkaç ay kala, 7 Aralık'ta çalışmaları başlattı.

Karşılık olarak, 15 Aralık'ta, sosyalist İçişleri Bakanı Quilès, "bu çapta bir dinin yabancı bir güce tabi olması kabul edilemez" değerlendirmesini yaparak ve başimamın uzak durduğu CORIF'e bağlılığını hatırlatarak Ebubekir'i şiddetle eleştirdi. Sinirlendiğini açıkça belli eden Quilès, 22 Şubat 1993'te başlayan Ramazan boyunca Fransa'da vaaz vermek için Paris Camii tarafından davet edilen Cezayirli ve Mısırlı otuz kadar imamın vizelerini toptan reddedince, başimamın kendini hedeflediğini düşündüğü "gereksiz ve üzücü tavır" karşısındaki şikâyetlerine maruz kaldı. Ama sağın zafer kazandığı ilkbahardaki milletvekili seçimlerinin ardından İçişleri ve İbadetler Bakanı olan Pasqua, bütün ağırlığını sırf Ebubekir'den yana koydu: CORIF ölmüştü.

Sosyalist hükümet tarafından istenen ve onunla birlikte kaybolan Fransa'daki İslam Üzerine Düşünme Meclisi, Fransız hükümetindeki başmimarı Raoul Weexsteen'in sözleriyle, "İslam'ı diğer dinlerle aynı düzeye koymayı", böylelikle "çok sayıda yanlış anlaşılmadan doğan çok sayıda gerilimi yatıştırmayı" amaçlıyordu.[62] Fransa'daki İslam'ı Cezayir hükümetinin Paris Camii üzerindeki vesayetinden kurtarması için kurulan CORIF, Haddam'ın halefinin saptanması sırasında kendi iradesini dayatamadı ve taze otoritesinin aldığı bu yaradan kurtulamadı. Bu olgu, devlet-FLN'nin yalnız bırakılmasına rağmen, başkent Cezayir'in Fransa'da nasıl hâlâ etkili olduğunu gösterir. Aynı zamanda, CORIF'in Fransa'daki Müslüman dernekler dokusu içinde hakiki bir meşruluk kazanamadığını da gösterir. Bu dernekler onu yalnız bırakmışlar ve Paris Camii'nin denetimi için girişilen çatışmaların dışında kalmışlardı. Bambaşka bir politika benimseyen Pasqua ise camiyi çevreleyecek bir merciye yaslanmaktan vazgeçti ve tersine, CORIF'in nüfuzundan büyük ölçüde kurtulmuş hareketler ve dernekler ağını kendi etrafında federasyon halinde birleştirmesi için camiyi teşvik etmeyi seçti.

62. Raoul Weexsteen, "a.g.m.", s. 103.

Devrim Yaratacak Yenilik

CORIF, "iyi niyetli" Müslüman eşrafı İçişleri ve İbadetler Bakanlığı'nın etrafında bir araya getirmeyi denerken, Fransa'daki İslam'ın görünümü derin değişimler geçirmekteydi – bu değişimler üzerinde CORIF'in pek etkisi olmadı: Başörtüsü olayından itibaren, Fransa'daki İslami Örgütler Birliği'nin (UOIF) fiilen yükselişi Müslüman Kardeşler'e yakın bu örgütü İslami dernekler dokusu içinde en etkili grup yaptı. UOIF'in başarıları öncelikle çok sayıda genç ve yüksek öğrenimli, genellikle hem Arap hem de Fransız kültürüne hâkim kadroları bulunan ve bütünlüklü bir stratejinin hizmetine sunulmuş bir örgütlenmenin profesyonelleşmesinin ürünüdür. Tüzüğüne göre, "UOIF'in hedefi Fransa'daki İslam'ı ve Müslümanlar'ı temsil etmek ve çıkarlarını savunmaktır".[63] Müslüman kökenli insanların tümünü "imana döndürme"yi ve bir araya getirmeyi görev edinmiş, dinsel itaatle tanımlanan "İslami bir cemaat" örgütlemek ister. Bu amaçla, bu "cemaat"in, Fransız toplumu içinde, –UOIF'in kavradığı biçimiyle– "İslam'ın ilkelerine" uymasını sağlayacak bir özerklik biçiminden yararlanması için kamu erkiyle çeşitli hukuksal düzenlemeleri pazarlık etmeyi ister.

1990 ve 1993 arasında CORIF tarafından "simgelenen", ama küçük yerel derneklere bölünmüş ve 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren Fransa Müslümanları Ulusal Federasyonu ile Paris Camii arasındaki çatışmadan dolayı felce uğramış bir Müslüman dernekler dokusunda UOIF, hedeflenen topluluğun bütününe hizmetler sunma üstünlüğüne sahip birçok somut ve etkili girişimde bulundu – bu konuda diğer İslami örgütlerin çoğu ise özellikle lafta başarılıydı.

UOIF, başörtüsü olayından önce otuz kadar derneği bir araya getiriyordu. 1994 yılında, genel sekreteri 207 dernek bulunduğunu ileri sürüyordu[64] – bunların çoğunluğu önceden var olan yerel veya taşralı derneklerdi ve "UOIF etiketi"ne bağlı para yardımlarından yararlan-

63. Tüzük, madde 2:3 (Arapça'dan biz [G.K.] çevirdik; tüzüğün Fransızca metni biraz farklıdır: "Fransa'daki Müslümanlar'ın çıkarlarını savunmak ve temsil etmek").

64. Ben Mansur, bu dernekler arasında, UOIF'in yönetim kuruluna katılımlarına göre, "faal üyeli" dernekler, "sempatizan" ve "dost" dernekler ayrımı yapar (söyleşi, Paris, 24 Mart 1994). Ayrıca bkz. UOIF, *Les Musulmans de France. Préoccupations et aspirations*, Paris, 1993, s. 2.

mak için birliğe katılmışlardı, ama hepsi de kendini Müslüman Kardeşler ideolojisi içinde görmüyordu. Birliğin en "medyatik" faaliyeti, Noel sırasında yapılan yıllık toplantıdır. 1988'den beri Bourget'de düzenlenen toplantı 1992'de 10 000 kadar insanı çekmişti: Toplantılar, yuvarlak masalar, standlar, vs., küçük çaplı bir İslamcı *"L'Humanité* şenliği" gibidir. Bu tartışma ve konferanslar, İslamcı tebliğin video kasetlerini –Arapça, ama 1992'den itibaren Fransızca da– üretip yayan, UOIF denetimindeki Euro-Médias cemiyeti sayesinde her eve ulaştırılır. Fas kökenli bir Lille'li olan Hassan Iquioussen bu kasetler sayesinde üne kavuştu ve "İslam'ı keşfeden" gençler için videoların tartışmasız starı haline geldi.[65]

Diğer yandan, Müslüman kız öğrencilerin başörtüsü takabilmesi için bir kurum yöneticisiyle pazarlık etmek, cami inşa etme izni için bir belediye başkanıyla tartışmak türünden bir talebi sonuçlandırmak isteyen herhangi bir yerel İslami grup dilediğinde, UOIF hukuksal destek sağlar, müdahalelerde bulunur (1990 ve 1993 arasında iki yöneticisinin CORIF'e dahil olmasıyla bu kolaylaşmıştı) ve medyayı seferber eder. UOIF, çok önemli bir faaliyeti dolayısıyla da ün kazandı; özellikle bir cami inşaatı projesini finanse etmek için bir İslami derneğe verilecek petro-dolar desteğinin gerekli koşulu olan "tavsiye mektubu"nun *(tezkiye)* Arabistan Yarımadası'ndaki velinimetlere verilmesi konusunda. Nihayet, 1992 Ocağı'nda ilk İslami "İlahiyat Enstitüsü"nün Nièvre'de açılması UOIF'in gücünü kabul ettirdi – ama buna karşılık, Müslüman Kardeşler ideolojisinden esinlenen bir İslam'ı va'zeden bu örgütün Fransa'da kazandığı öneme aniden kafa yoran çok sayıda politik sorumlunun ve basının bir bölümünün kaygılanmasına neden oldu.

UOIF'in entelektüel üstünlüğü ve örgütleme yeteneği öncelikle kurucularından bazılarının kökenine mal edilebilir. Bunlar şehirli küçük

65. Euro-Médias'nın 1992 kataloğunda yaklaşık iki yüz video kaseti vardı. Bunların çoğu, Müslüman Kardeşler'in etki alanı içindeki Ortadoğulu imam ve ulemanın (Arapça) konferanslarının kasetiydi. Fransızca olan kırk kadar kaset içinde belli başlıları Hassan Iquioussen ve –Hasan el Benna'nın torunlarından biri, Cenevre İslam Merkezi temsilcisi– Hani Ramazan'ın konferanslarıdır.

66. Buna karşılık, Ile-de-France'daki İslami derneklerin yöneticilerinin büyük çoğunluğu yaşlıdır, eğitim düzeyleri ilkokulun üzerine nadiren çıkar, dini bilgileri zayıftır. Dörtte üçü vasıflı işçidir. A. Moustapha Diop [Mustafa Diyop], *a.g.e.*, s. 59 ve devamı. Ayrıca bkz. Cécile Jolly, *Les Islamistes tunisiens à Paris et en Ile-de-France*, inceleme, IEP de Paris, 1992.

burjuvaziye ait Tunuslu üniversite öğrencileridir[66] ve İslami Eğilim Hareketi (MTI) etrafında militanlık için yetiştirilmişlerdir. 1979'da başkent Tunus'ta kurulan ve felsefe profesörü Raşid el Gannuşi ve avukat Abdülfettah Moro tarafından yönetilen MTI, Habib Burgiba rejiminin bitişiyle şiddetli bir baskı yaşadı. 7 Kasım 1987'de Ben Ali'nin iktidara geçmesinden sonra iki yıl soluk aldı. Hapsedilmiş yönetici ve militanları serbest bırakıldı ve Nisan 1989'da yeni iktidarın öne alınmasını istediği seçimlere bile katıldı. O zamandan beri örgütün adı El Nahda'dır.[67] Kısa süre sonra, seçimlerde hile yapıldığını keskin bir dille bildirerek yasadışılığa geçti. Ülkeden kaçan kadroları, genellikle uygulamalı bilimler dalında doktora eğitimi gördükleri Fransa'ya dalgalar halinde göç ettiler.

Hareketin Fransa'daki sözcüsü Habib Mokni, Londra'ya iltica etmiş Gannuşi ile ilişki içindeydi. Mokni, 1980'li yılların sonundan itibaren, Müslüman Kardeşler kaynaklı İslamcı doktrinin yeniden değerlendirilmesini va'zetti. Müslüman Kardeşler'e göre, 1960'lı yılların Mısır'ında Nasırcı baskının zorlu koşullarında, –çöldeki sürgün kampında tutsak olan, sonra 1966'da asılan– Seyyid Kutub'un kaleminden doğan modern İslamcı ideoloji, yirmi yıl sonra, dünyanın derinlemesine dönüşümünü zorunlu olarak dikkate almalıdır. Komünizmin çöktüğü dönemde Müslümanlar da demokratik bir talep dile getirirler: Sömürgecilikten kurtulmuş devletlerin otoriterliğinin yerine dine dayalı başka bir otoriterlik koymayıp, gelecekteki İslami devlette çoğulculuk ile şeriatın uygulanması arasında bağdaşırlık aramak gerekir.

1989 yılında El Nahda hareketinin programı böyledir; Habib Mokni'nin 1991'den beri Paris'te yayımladığı *El İnsan* dergisindeki veya Gannuşi'nin eseri *İslami Devlette Kamu Özgürlükleri*'ndeki[68] anlayış

67. Genellikle "yeniden doğuş" olarak çevrilen bu terim, Ortadoğu'da 19. yüzyılın son on yılını belirleyen ve Osmanlı egemenliğinden kurtulmayı sağlayan Arap entelektüel ve politik gelişme dönemini ifade eder. Özel İslami yananlam taşımaz – bu, seçimlere katılmak için devlet tarafından konmuş bir koşuldu.

68. R. el Gannuşi, *El Hürriyet el amme fil devle el islamiyye*. Arap Birliği İnceleme Merkezi, Beyrut, 1993. Genellikle "Arap milliyetçiliği"ni öven eserlerin önde gelen yayıncısı tarafından basılan bu kitap, milliyetçi akımla bir tür "uzlaşma çabası"dır. Kitap, bağımsız devletlerin "despotizmi"ne karşı ortak mücadele adına, milliyetçi akımla İslamcılar arasındaki farklılıklardan çok ortak yanları dile getirmeye çalışır. İslamcı "dördüncü kuşak" tanımını özellikle okuyunuz. Buna göre, gelecekteki İslam devletinde politik partilerin çokluğu ortadan kaldıramaz bir hakkı temsil eder, s. 288 ve devamı.

da budur. Aralık 1991'de Cezayir'deki ilk tur seçimlerde FIS'i başarıya götürmüş "Cezayirci" (Djazara) eğilimin tavırlarını hatırlatan, İslamcı hareket içindeki bu sentez veya "reformculuk" teşebbüsü –"demokrasi doktrininin beynini parçalamak" gerektiğini düşünen[69]– Ali Benhac'ın radikal tavrından oldukça uzak görünür.

H. Mokni'ye göre, bu karşıtlık çağdaş yeniden İslamileştirme hareketlerindeki (radikalleşmiş) "askeri" ve (demokratik) "politik" tercihleri, aynı zeminde, karşı karşıya getiren karşıtlığın yansımasıdır. Mokni, Batılı devletlerin, sadece "köktendinciliğe karşı bir siper" teşkil ettikleri gerekçesiyle Arap dünyasındaki halktan destek bulmayan rejimleri desteklemelerinden ve dolayısıyla böylece "askeri" İslamcılar'ın "politik" İslamcılar'a üstün gelmesini sağlayan bir şiddet çarkının ortaya çıkmasını kolaylaştırmalarından üzüntü duyar. Buna karşılık, artık önemli sayıda Müslüman toplulukların yerleştiği Batılı ülkelerin bu İslamcı demokratik talep için mükemmel bir deney alanı olduğunu ve UOIF'in de, istemeye istemeye erdemli görünmek şöyle dursun, bu girişimin tam ortasında yer aldığını düşünür.[70]

UOIF 1980'li yılların sonunda, saflarındaki geniş bir tartışmadan sonra, bu yönde "devrim yaratacak bir yenilik" gerçekleştirdi. Artık Fransa'yı, sadece militanların eğitilip İslami devleti kurmak için anavatanlarına geri döneceği dokunulmazlığı olan bir bölge olarak kabul etmemektedir. Fransa'yı İslamcı militanlar için bir *dârül Ahd* ("sözleş-me ülkesi") yapan bu mantığın yerine bir başkasını koyar: Fransa, artık İslam'ın va'zedileceği ve müminlerin örgütleneceği bir görev toprağıdır – *dârül İslam*'ın, "İslam toprağı"nın bir parçasıdır. "Müslümanlar'ın güvenlikte olduğu ve dinlerini serbestçe uygulayabildikleri"[71] bütün toprakları böyle niteleyen UOIF'nin genel sekreteri Ben Mansur, İslamcılar'ın faaliyetlerini rahatlıkla yürüttüğü Fransa veya Büyük Britanya'yı, "Müslümanlar'ın [yani İslamcılar'ın] kıyıma uğradığı" Kuzey Afrika ül-

69. Bkz. yukarıda, s. 217 ve devamı.

70. Söyleşi, Paris, Aralık 1992. Aynı yaklaşım Washington'da, Amerikan yetkilileri için, *Middle East Affairs Journal* adlı süreli yayını çıkaran ve Filistinli İslamcı Hamas hareketinin militanlarının etkin olduğu United Association for Studies and Research tarafından geliştirilmiştir.

71. Belirtilen söyleşi.

72. Seyyid Kutub'un (ölümü 1966) yazılarından başlayarak, İslamcı militanlar, şeriat uygulamayan çağdaş Müslüman dünyanın devletlerini "İslami" olarak nitelemeyi reddediyorlar.

keleriyle karşılaştırır. Böyle bir devlet, geleneksel olarak Müslüman olmasına rağmen, onların gözünde, *dârül İslam* olarak kabul edilemez.[72]

UOIF, bu bakış açısıyla, dinsel aidiyet temeli üzerinde kurulmuş bir kimlik tanımından yola çıkarak, Müslümanlar için bir azınlık statüsü talep etti: Fransız topraklarında bulunan Müslümanlar dinlerinin bütün buyruklarına uyabilmelidirler.[73] UOIF, zaman içerisinde bu azınlığın sözcüsü ve özgül çıkarlarının savunucusu olmak arzusundadır. UK Islamic Mission'ın yörüngesindeki dernekler kümesinde örgütlenmiş ve Mevdudi'nin müritleri olan Birleşik Krallık'taki Hindistanlı ve Pakistanlı İslamcılar'ın çok etkili biçimde uygulamaya koydukları strateji ve hedeflerin benzeri olan kendi İslam anlayışının özel damgasını bu çıkarlara vurmayı tasarlar. Ama Britanya politik sisteminin tersine, cumhuriyetin tek ve bölünmez olduğu ve cemaat yapılanmasına meşru alan sağlamadığı Fransa'da böyle bir proje ancak, "laikliği yeniden düşünerek" Fransız politik kimliğini yeniden ele almak zorunda bırakan temel bir kriz durumunda biçimlenebilir: 1989 sonbaharındaki Creil olayı buna uygun fırsatı sağladı.

UOIF, 1980'li yılların sonunda bu "stratejik virajı" aldığında, diğer grup ve derneklerin Fransa İslamı'nı örgütleme projesi zaten vardı: başkent Cezayir tarafından denetlenen Paris Camii'ne karşı Fransa Müslümanları Ulusal Federasyonu (FNMF) doğmuştu. Ekim 1985'te kurulan Federasyon'un hedefi, "Fransa'da İslam'ın çıkarlarını temsil etmek ve savunmak"tı; 1989 yılında Federasyon değişik eğilimleri yansıtan azami yüz kırk yerel derneği bir araya getiriyordu ve UOIF'i oluşturan çeşitli gruplar da buna katılmıştı. Kasım 1989'da FNMF, Paris XI. bölgede bulunan ve Cemaat ül-Tebliğ'in yüksek makamı olan Ömer Camii'nde yıllık kongresini düzenledi. Başkanlık kurulu adayları listesinin karma olması gerekçesiyle çıkan bir anlaşmazlık yüzünden, başkan seçilmiş olan Daniel-Youssof Leclercq ile UOIF'e bağlı dernekler karşı karşıya geldi. FNMF'nin asıl istediği, başörtüsü olayın-

73. Buna karşılık, Müslümanlar azınlıkta olduğu müddetçe toplumun bütününde şeriat uygulanmasını şart koşmaz. Bkz. Şeyh Faysal Mevlevi, *El usus el şeriya lil ilakat beyn el müslimin ve gayr el müslimin* ("Müslümanlar ve Müslüman Olmayanlar Arasındaki İlişkilerin Şeriat Temelleri"), Beyrut, 1987; ve UOIF himayesinde basılan Şeyh Menna el Kattan'ın broşürü, *İkamet el müslim fi belad gayr islami* ("İslami Olmayan Bir Ülkede Müslüman Varlığı"), tarihsiz.

da önemli bir rol oynamış olan ve bundan yararlanmak isteyen UOIF'i yeniden sade bir dernek düzeyine getirmekti. Tersine, UOIF ise Federasyon'u, diğer İslami dernekler gibi bir dernek haline getirmeyi arzuluyordu – Mart 1989'da *Şeytan Ayetleri*'ne karşı koordinasyon komitesinin kuruluşu sırasında da buna çabalamıştı.

UOIF'in İslamcıları, FNMF'den fiilen çekilerek Federasyon'a ciddi bir darbe indirdiler ve Fransa'daki İslam üzerinde hegemonya kurmak için –hiç olmadığı kadar Cezayir büyükelçiliğinin dinsel bölümüymüş gibi görünen Paris Camii ile artık güçsüzleşmiş bir Federasyon arasında– üçüncü bir rakip olarak ortaya çıktılar. UOIF, *dârül İslam* olan Fransız toplumuna yöneldiğini simgelemek için, Haziran 1990'da, Paris Emniyet Müdürlüğü'ne adını değiştirdiğini açıkladı ve değişiklik *Resmi Gazete*'de yayımlandı: Adı Fransa İslami Örgütler Birliği oldu.[74] Aralık ayında Bourget'deki yıllık toplantı sırasında, onur konuğu Gannuşi, bu dönüşümün ideolojik olarak doğrulanmasını sağlayan ve Kongre'nin konusunu açıklayan, "Müslümanlar'ın Fransız Toplumuyla Bütünleştirilmesi"ne yönelik söylevini okudu. Ona göre, Batı'da Müslümanlar'ın varlığı İslam için kökten yeni bir durum oluşturur ve *dârül İslam* ile *dârül harb*'i –İslam toprağı ile "savaş" toprağını– karşı karşıya getiren ikili bakış açısını yeniden düşünmek zorunda bırakır: "İslam'ın ilkelerini koruyarak ve samimi bir bütünleşme için samimi bir diyalog oluşturmaya çalışarak önyargıları aşmak" gerekir.[75] Bu bakış açısında, bütünleşme, Fransız laikliğinin geleneksel olarak düşündüğü gibi, imanla bireysel ve özel bir ilişki kurma arayışı anlamına gelmez; daha çok, Müslümanlar'ın Fransız toprağına yerleşmelerinden sonra,

74. Arapça'da *fî firansa, man firansa*'ya dönüşür. Bu dönüşüm *L'Index* tarafından (no 31, s. 2) şu ifadeyle, alaycı biçimde yorumlandı (ama iki yıl gecikmeyle): "[...] Güven verici olmak isteyen ama tek ve hakiki sloganı 'bizim kilisemizin dışında kurtuluş yok' olan İslamcı örgüt UOIF, kendi kendini lider ilan etmiş oluyor." UOIF 1992'de, FNMF'yi gerçekten de etkisizleştirmişti.

75. Aktaran *Regards d'islam*, no 1, Şubat-Mart 1991, s. 7. Müslüman toplumların tarihi boyunca, ilk baştaki *Dârül İslam* ve *Dârül Harb* karşıtlığı dünyanın *Dârül İslam* ve *Dârül Küfr*'e ("kâfirlik toprağı") bölünmesine dönüştü – *Dârül Küfr* de *Dârül Harb* ("savaş toprağı") ve *Dârül 'Ahd* ("sözleşmeli barış toprağı") diye ayrıldı. "Müslüman hukukçular tarafından özerk bir politik varlık olarak çok geç tanınan *Dârül 'Ahd, Dârül İslam* Müslümanları'yla birlikte bir uzlaşma veya sözleşmeli ya da anlaşmalı barış durumuna giren halkları veya devletleri içerecektir," diye belirtir F. Jadaane [Cadane]. Bu yazara göre, Seyyid Kutub gibi radikal İslamcı militanlar başlangıçtaki ikili muhalefete geri dönmüşlerdir ("Umma musulman et société islamique", *Pouvoirs*, no 62, ss. 33 ve 40-41).

"İslam'ın ilkelerini korumak" için cemaat olarak "katılma"yı uygulamaya koymak demektir. "Bizim isteğimiz, bütünleşmektir," der Ben Mansur, "oysa bizi asimile etmek istiyorlar!"[76]

Fransa Müslümanları'na "İslam'ın bu ilkeleri"ni öğretmek için UOIF iddialı bir proje gerçekleştirdi: Özel bir İslami ilahiyat fakültesinin kuruluşu. 1990 yılının son aylarında duyurulan fakülte, –belediye başkanlığında uzun süre François Mitterrand'ın bulunduğu ve cumhurbaşkanının kendi simgesi yaptığı "sakin güç"ü temsil eden Château-Chinon'a birkaç kilometre mesafede– Nièvre'deki bir şatoda lokallerini açacaktı. Aralarında profesör Mohammed Arkoun ve profesör Bruno Etienne'in de bulunduğu İslam uzmanları, İslami bir ilahiyat fakültesinin açılmasını uzun yıllardan beri istiyorlar ve Kilise ile Devlet ayrılığının yasal gücünün olmadığı Alsace ve Moselle eyaletlerindeki özel statüden yararlanmak için fakültenin Strasbourg'da kurulmasını öneriyorlardı. Buralar, yasanın oylandığı 1905 yılında Alman eyaletleriydi ve 1918 yılında Fransız egemenliğine geri dönmelerine rağmen hâlâ uzlaşmalı sözleşmeye dayalı bir statü tarafından yönetilmektedirler[77]: Hıristiyan ilahiyatı alanındaki devlet fakültelerinin Katolik ve Protestan papazlar yetiştirdiği yerler oralardır.

Kuzey Afrika'dan veya Ortadoğu'dan getirtilen ve "karanlıkçı" bir İslam yorumunu va'zeden, denetlenemeyen imamların hızla çoğalmasına son vermek amacıyla, bu iki üniversite mensubu, Fransız topraklarında Müslüman ibadet bakanları yetiştirilmesini diliyorlardı. Bunlar Fransızca konuşan, Fransız gerçeklerini iyi bilen, ilahiyata ve insan bilimlerine tutkun kişiler olmalıydı. Bu girişim, yurttaşların parasını imam yetiştirmeye –Katolik ve Protestan rahip veya haham yetiştirmeye de– harcamanın gerekliliğine pek kani olmayan laik çevrelerde sönük bir kabul görmüştü ve güçlü bir kültürel sermayeyi ellerinde bu-

76. *La Croix*'ya verilen beyan 31 Aralık 1991.

77. Fransa'nın başka yerlerinde, devlet üniversitesi bünyesinde ilahiyat fakültelerinin varlığı, devletle dinin ayrılığı yasası tarafından yasaklanmıştır.

78. *Regards d'islam,* UOIF'in "İslam Üniversitesi"nin açılışını kutlayarak üniversitenin, "hükümet tarafından ve özellikle Alsace'ta laiklik bulaşmış imamların yetiştiğini görmeyi dileyen Bruno Etienne tipinde İslam uzmanları veya Mohammed Arkoun gibi 'ilericiler' tarafından ileri sürülen çok sayıda projeyi geride bıraktığı [...]"na sevinir (no 3, Kasım 1991, s. 1). Bu süreli yayın organının yöneticisi Didier-Ali Bourg, 1993 öğretim yılı başlangıcında, Nièvre İslam Enstitüsü'ne ve Paris Camii tarafından kurulan enstitüye rakip olan Fransa İslam Üniversitesi'ni (UIF) kuracaktır (bkz. aşağıda, s. 280 ve devamı).

lunduran "cumhuriyetçi" imamların Fransa'daki İslam alanında kendilerini benimsetmelerini pek arzulamayan mevcut birçok İslami derneğin düşmanlığını üzerine çekmişti.[78]

Bu istek sonuca ulaşmasa da, birçok gözlemcinin ve üniversitedeki, basındaki ve politik partilerdeki nüfuzlu çevrelerin özlemlerini ifade ediyordu. UOIF, onların savlarının temellerini alarak İslami ilahiyat fakültesi projesini ustalıkla sundu: UOIF de Fransa'da Fransız gerçeklerini iyi bilen imamlar yetiştirmek istiyordu. Hatta, bu "Avrupa Beşeri Bilimler Enstitüsü" (Fransızca adı buydu) için çıkarılan Fransızca tanıtım broşüründe, "bilimsel, teorik bir istidadın ve Batı'nın boyutunun iyi özümlenmesinin, çokkültürlü Avrupa toplumunun bileşenlerini korumak ve bir arada tutmak için önemli bir koz oluşturduğu" belirtilmektedir.

Başka bir kitleye yönelik Arapça broşürde ise projenin biraz farklı bir tanıtımı yapılmaktadır. Fakültenin adı "Avrupa İslami Araştırmalar Fakültesi" olur ve hedefi de, genç kuşak göçmenlerle onların dilinde – bu durumda Fransızca– konuşabildiklerinden daha etkili olacak bir vaizler eliti oluşturmaktır: "Bu tür vaizlerin Avrupa gerçeğini hiç bilmeyenlerden çok daha itibarlı olacaklarına kuşku yoktur."[79] Kurumun bilimsel konseyi on beş ulemadan oluşur. Bunların en tanınmışı, Müslüman Kardeşler'in etki alanındaki Mısırlı Şeyh Yusuf el Kardavi'dir; içlerinden beşi Suudi Arabistan'da ve ikisi Sudan'da ders vermektedir. Enstitü, hepsi yatılı, kız ve erkek elli öğrenciyi dört dönem kabul edecek şekilde düşünülmüştür. Öğrencilerin kabul edilmelerinin ilk koşulu, "İslam'a bağlılıkları *(iltizam)* ve iyi ahlaklarıyla tanınmış" olmalarıdır[80]; öğrenim tutarı yılda 35 000 franktır, bunun sadece 10 000 frankı öğrencinin yükümlülüğündedir. Arapça konuşmayanlara olgunluk sınavını vermeleri şart koşulur (bir yıl enstitüde yoğunlaştırılmış Arapça öğrenimi görürler), Arapça konuşanlar içinse böyle bir zorunluluk

79. *El Külliye el avrubiyye lil diraset el islamiyye* (Avrupa İslami Araştırmalar Fakültesi), Château-Chinon, tarihsiz [1993], s. 6.

80. *A.g.e.*, s. 15.

81. Dönemin hükümeti, Fransa'daki dinsel özgürlük ilkesini hatırlatmakla birlikte, Bütünleşme'den sorumlu devlet bakanı Kofi Yamgnane aracılığıyla, "bu enstitüye önayak olanlardan bazılarının Müslüman Kardeşler hareketiyle ideolojik yakınlığı ve Fransız Cumhuriyeti'nin değerlerine en uzak ülkelerden gelen mali kaynakların" laiklikle bağdaşırlığı üzerine kuşkularını dile getirdi (*Libération*, 10 Ocak 1992). Enstitü'ye kayıt yaptıran çok sayıda Doğu Avrupalı öğrenciye vize verilmedi.

yoktur, onlar imam yetiştirme aşamalarına doğrudan dahil olabilirler.

Bu noktada, Fransızca konuşan muhataplarıyla Arapça konuşan muhataplarına her zaman aynı içeriğe sahip işaretler vermeyen UOIF'in iki yanlı durumunun tam bağrına varırız[81]. Örgüt tarafından öğütlenen "bütünleşme" perspektifi içinde "İslam'ın korunması" nasıl anlaşılmalıdır? Örneğin, 1990 yılında, Nièvre Enstitüsü çalışmaya başladığında, "bütünleşme" konusuna ayrılan Bourget toplantısında dağıtılan broşür, "Birliğin gelecek için hedefleri"ne değinerek, Birliğin diğer Müslüman derneklerininkine ters düşen eğitim projesini övüyordu: " [...] Birçok dernek ders vermektedir, ama bunu Müslüman çocuklarına dayatılan ve bu çocukları dört yandan kuşatan dilin, düşüncenin, gelenek ve göreneklerin Fransızlaştırılmasına karşı koymayı başaramayan ve istenen hedefi gerçekleştiremeyen eksik programlar ve sınırlı imkânlarla yapmaktadır."[82]

"Düşüncenin ve geleneklerin Fransızlaştırılmasma karşı koymak" amacıyla UOIF, bize göre, sembolik bile olsa özerk bir alanı ümmet için yönetmeyi ve genişletmeyi ister, çünkü bu ümmete ait Fransa'daki Müslümanlar onun gözünde bir öncüdür. Bunun için, "İslam'ın ilkeleri" konusunda çok kararlı olmalı, ama Fransız devletiyle cepheden çatışmalara girmekten de kaçınmalıdır, çünkü bu durum ümmetin bir anlık zayıflığında daha zarar verici olur. Yani bir anlamda Birlik kendi başarısının tuzağına düşmüştür. Fransa'daki Müslüman dernek dokusuna hâkim olmayı başardığı andan itibaren, 1990'lı yılların başında, aralarında aracılık görevini yerine getirdiği çeşitli güçlere teminatlar vermek zorundaydı: Bu güçler Fransız devleti, Arap Yarımadası devletleri, Nièvre Enstitüsü'nü kurmak için gerekli mali kaynakların bir bölümünün geldiği yeniden İslamileştirme yanlısı tutucu bankacılar ve radikalleşme yolundaki sempatizanlar kitlesiydi. Bu kitle, genç olduğu ve çözümsüz bir işsizlik ihtimali yakasını bırakmadığı ölçüde Fransız toplumundaki konumundan daha az memnundur ve çoğunluk olarak Fransız uyruğunda olduğundan memnuniyetsizliğini ifade etmekte de o kadar özgürdür – oysa UOIF'in neredeyse bütün yöneticileri, daha geçici bir statü olan yabancı mukim statüsündedir.[83]

82. *"La takua ala muvacehat farnasa fi'l-luğa ve'l fikir ve'l tekalîd ve'l-âdât [...]"*, *Aperçu sur l'Union des organisations islamiques en France* içinde, 1990 (Fransızca ve Arapça; ama metinler oldukça farklı).

Böylece, alınan tavırlar kamuoyunun veya muhatabın türüne göre değişir; ama bu tavırların potansiyel sempatizanların gençliğini özellikle dikkate alması gerekir. Bunlar, Körfez Savaşı'ndan ve Cezayir iç savaşından bu yana Fransa'da yeniden İslamileştirme hareketlerinin mitinglerinde kalabalığı oluşturan "İkinci Kuşağın küçük kardeşleri"dir. Ve bu alanda UOIF, göçmen ikinci kuşaktan gelen, Fransız uyruğunda olan ve İslam'ı daha radikal bir toplumsal talebin vektörü olarak görenlerin yöneticilik yaptığı derneklerden oluşan yeni rakiplerle karşı karşıya gelir.

Bu kaygıya tanıklık eden ve "Fransa'daki Müslümanlar'ın Endişe ve Özlemleri"ne ayrılmış 1993 Aralık toplantısının yönlendirme metni, derin bir değişim ve kopma isteğine cevap vermeye çalışan ve kısmen Mesihvari vurguları olan bir söz dağarını kullanır: "Kendisiyle birlikte bütün dünyanın her yönde çalkalandığını ve politik ve ekonomik baskının boyunduruğu altında çöktüğünü gören ümmet, politik-manevi öğreti olarak İslam'a sıkıca bağlandığından, insanlığı kölelikten, mutsuzluktan ve saçmalıktan kurtarmak ve doğru yolun ve mutluluğun ışığıyla kucaklaşmasını sağlamak için onu yolunu şaşırmanın ve boş vaatlerin karanlığından çıkarmak görevini üstlenmeyi ödev bilir." "[...] Halklara ve uluslara İslam'ı va'zederek, [...] dünyayı kâfir kapitalizmin boyunduruğundan kurtararak, [...] dünyanın sorununu çözme"ye muktedir olan ümmet, "bütün zamanların düşmanı, inançsız sömürgeciye" meydan okur. Ümmet, "eşi benzeri olmayan sayısız ve etkili güce" sahip olduğundan "[...] zaferi kesindir." Öncelikle şunun bilincine varması gerekir: "Ümmeti kurtaracak ve İslam'ın ışığını dünyaya yayacak tek ve biricik yol olan İslam devleti [...] İslam'ın bir zorunluluğudur." Bunu başarmak için, uygun yöntemler "ideolojik mücadele" ve "politik savaş"tır, "önceliği olan İslami yasanın uygulanması"dır.

Bu yönlendirme metni, üslubuyla, örgütün Fransız dilindeki yayınlarının alışılmış söyleminden tamamen farklıdır[84]: Bu, her şeyden ön-

83. UOIF'in 1990 yılındaki yönetim kurulunun 12 üyesinden sadece biri Fransız uyruklu, dördü Tunuslu, dördü Faslı, ikisi Cezayirli, biri Suriyeli ve biri Iraklı'dır. Yedi üyenin uygulamalı bilimlerde (elektronik, bilgisayar, fizik, vs.) yüksek öğrenim diploması vardır, *a.g.e.*

84. Giriş kartı ve program broşürüyle birlikte katılanlara verilen bu metnin başlığında toplantının konusu yazılıydı ve imzasızdı. Fransızca metnin mi, yoksa Arapça metnin mi orijinal olduğunu anlamak güçtür. Arapça metinde çok sayıda dilbilgisi ve sözdizimi hatası vardır.

ce, "kâfir kapitalizmle" mücadele veya "İslami yasanın uygulanması" anılarak ateşlenecek, Bourget toplantısına katılan binlerce sempatizana hitap eden bir seferberlik manifestosudur. Manifesto, Fransa'daki Müslümanlar'a özgü sorunlara değil, dünyadaki militan İslam'ın durumuyla bağ kuran ve, "kâfir" olarak nitelenen kapitalizmi suçlayacak ve bu şekilde onu İslam'ın kuralcı sistemine girmeye zorlayacak kadar, toplumsal isyanla doğrudan ilişkide olmak isteyen daha genel konulara değinir.

1990'lı yılların dönemecinde, Fransa'daki İslami dernekler dokusunda önemli bir değişim meydana geldi: Anavatanlarına ve oradaki mücadelelere yönelmiş hareketler, sempatizanlarının ve militanlarının çoğunluğunun Fransa'ya kesinkes yerleşmesini içselleştirerek, ilgilerini, kesin olarak, kendilerini kabul eden ülkeye kaydırdılar. Bununla birlikte, başörtüsü olayına ve Körfez Savaşı'na kadar bu dönüşüm ancak, gücü sınırlı olan, özellikle yetişkinler arasında faal olup gençler arasında henüz pek varlık göstermeyen İslami bir ağ içerisinde etkili oldu. 1980'li yılların sonunda, gençler daha çok çeşitli yönleriyle "ırkçılık karşıtı" nüfuz alanının etkisindeydi: SOS Irkçılık'tan Lyon ve Banliyölerindeki Genç Araplar'a (JALB), Harlem Désir'den Djida Tazdaït'e kadar uzanan bu çevre için İslam'a referans, kimliğin temel bir unsuru değildi. Ama, 1989 sonbaharından itibaren, başörtüsü olayı, yeniden İslamileştirme hareketlerinin projelerine etkilerini, geleneksel olarak kazandıkları çevrelerin ötesinde, özellikle okula giden gençler arasında yaymalarını sağladı. O dönemde öne çıkarılan talep, dinsel aidiyete göre tanımlanan ve yoğunlaştırılmış bir uygulamayla gücü artırılan bir cemaate özgü çıkarların savunulmasıdır. 1990'lı yılların başlangıcının en önemli olayı şu olacaktır: İslamcı militanlar tarafından geliştirilen cemaatçi taleple göçmen gençliğin kimlik ve toplumsal krizi arasındaki buluşma. Başörtüsü olayıyla, ama özellikle Körfez Savaşı'yla birlikte, 1980'li yılların ırkçılık karşıtı hareketi derinlemesine bölündü ve çekiciliğini büyük ölçüde yitirdi: Dünün "ırkçılık karşıtı dostları", "İkinci Kuşak Kuzey Afrikalı gençler" veya JALB'lerin, onların küçük kız ve erkek kardeşlerinin bir bölümü, geleceğin Fransası'ndaki yerlerini pazarlık konusu yapmanın yolunu bundan böyle İslami cemaatçilikte arayacaktır.

3

Cemaat Meselesi

OCAK 1991'DE Fransa'nın Körfez Savaşı'na katılması kamu güvenliğiyle görevli politik sorumlular arasında büyük tedirginliğe yol açtı: başkent Cezayir, Rabat veya başkent Tunus'taki halkın coşkunluğunun alevlenmesi gibi, Fransa'daki Arap veya Müslüman kökenli topluluklarda da Saddam Hüseyin'e yönelik benzer sempatilerin artmasından çekiniliyordu. Bu üç Kuzey Afrika ülkesinde göstericiler Fransa'ya düşman sloganlar atmışlardı ve Fransa Cumhurbaşkanı'nın kuklası yakılmıştı. Bir Fransız konsolosluğunun saldırıya uğradığı Cezayir'de bir varyete şarkıcısı, *Vur, Ey Saddam!* adı altında mevsimin en başarılı plağını yapmıştı. Barbès'teki video dükkânlarında geniş biçimde dağıtılan plağın kapağında 500 franklık bir kâğıt para vardı ve paranın üzerinde Pascal'in resminin yerinde Irak Devlet Başkanı'nın yüzü görülüyordu. Bu vesileyle, "Batı'nın saldırısı" karşısında, Kuzey Afrika ülkelerindeki İslamcılar ve laik muhalifleri, her biri kendine uygun düşen faziletlerle donattığı "yeni Salahaddin Eyyûbi"yi destekliyordu. Milliyetçiler Saddam'ın kişiliğinde, modernleştirici ve dinden bağımsız bir Arapçılığın öncüsü Baas Partisi'nin şefini yüceltiyorlardı; yeniden İslamileştirme militanlarının dikkat çektikleri nokta ise, Saddam'ın bayraklarının üzerine *Allahü Ekber* yazdırması, savaşını *cihad* olarak adlandırması ve namaz sırasında secdeye varırken kendini filme çektirmesiydi.

Fransa'da alelacele banliyölere gönderilen gazeteciler röportajla-

rında "Kuzey Afrikalı göçmenlerin huzursuzluğu"nu birbirleriyle yarışırcasına anlatıyorlardı. Bazıları 1986'daki suikastlerin anısını canlandırıyor ve Irak yöneticisi hesabına bombalar koymaya hazır potansiyel "teröristler"in varlığını soruşturuyordu. Diğerleri, kurulu düzene uygun düşünceler taşıyanların Kuzey Afrikalı göçmenlere hep şüpheyle yaklaşmaları karşısında, "Fransız usülü bütünleşme sisteminin" maruz kaldığı sınavı betimliyordu: "Cemaatçi duyarlılığımızı bastırarak bütünleşmiş Fransızlar olmak için şu ana kadar çaba harcadık. Bundan böyle bu duyarlılığımızı ifade edeceğiz. Hem de uzun süre!" der Sosyalist Parti yönetim kurulunun "tek Kuzey Afrikalı göçmen üyesi" Mohamed Mebtoul [Muhammed Mebtul].[1]

Savaş sırasında Fransa'da, kaygılara ve kuruntulara rağmen, hiçbir önemli düşmanlık olayı meydana gelmedi. Ama savaş, 1980'li yılların "ırkçılık karşıtı" büyük hareketliliklerindeki bayram havasının genellikle gözlerden gizlediği toplumsal hoşnutsuzluğa ilişkin somut durumları açığa çıkaran bir rol oynadı. Saddam Hüseyin'in kişiliğinin ve Irak'ın çatışmadaki hırslarının ötesinde, Batı'nın şiddetine ve baskısına karşı mücadele eden bir Arap-Müslüman kahramanı imajı oluşmuştu – George Bush ise, tersine, banliyö polisinin veya ticaret merkezindeki koruma görevlisinin nefret edilen figürünü temsil ediyordu. Genelkurmay haritaları üzerinde küçük bayrakları ilerleten yedek generalleri, elektronik oyunların merkez veri kayıt aygıtlarının *war games*'lerine [savaş oyunlarına] yakışır sentez görüntüleri ve Tel-Aviv'e düşen Scud, Bağdat'a düşen Patriot füzeleriyle televizyondaki savaş, Kuzey Afrikalı göçmenlerin çocukları olan banliyö yoksullarını onları dışlayan bir toplumla karşı karşıya getiren bağlam değiştirmiş bir toplumsal savaş olarak –geçmişin anarşistlerinin diyeceği gibi– yaşanıyordu.

Gerçekten de, bu karşıtlıkları, bu tahakküm veya dışlama ilişkilerini ifade etmek için, sınıf mücadelesinin eski dili işlevsizleşmiş, komünizmin yıkılmasıyla birlikte geçerliliğini yitirmişti. Saddam Hüseyin adı gizli çatışmaları belirginleştirmeyi, bunların sese kavuşmalarını

1. *L'Express*, 30 Ocak 1991. Gerçekte, bu "cemaatçi duyarlılık", Nisan 1990'da "Müslüman Kültürlü Sosyalistlerin Çağrısı"nın yayımlanmasıyla Sosyalist Parti'de daha önce ifade edilmişti. Çağrıda, "Creil olayını bahane eden Müslüman karşıtı dalga"ya tepki gösteriliyor ve "toplumsal dışlamanın ve kültürel değersizleştirilmenin kurbanı olan [...] cemaatimizin hakları ve kimliği" savunuluyordu (*Lettres des socialistes de culture musulmane*, no 1, Nisan 1990, s. 12).

sağladı – çünkü, Batı'da iktidarı, zenginliği ve medyayı elinde tutanların gözünde Saddam, Arap görünümlü "kötü adam"ı temsil ediyordu ve haklı ya da haksız, kendilerini Batı'daki düzenin kurbanı hissedenlerin sempatisini kazanıyordu.[2] Lyon banliyösündeki bir ortaokulun spor salonlarında, "karanlık bir geleceğe" aday ikinci kuşak Kuzey Afrikalı öğrenciler, "Sad-dam Hüs-seyin" diye tempolu slogan atarak ısınıyorlardı[3]; Roubaix'ye röportaja giden ve genç işsizlerin "Yaşasın Saddam" haykırışları karşısında neye uğradığını şaşıran *Le Monde*'dan bir gazeteci şu yorumu yapar: "Açıklayıcı bir sahne. Geleceği olmayan gençlerin en yoksulları Irak devlet başkanının kişiliğine kötü yaşamlarının sancağı olarak dört elle sarılmışlar. Onlara göre bütünleşme, politikacıların uydurmasından başka bir şey değil."[4] Bu tür durumlarla ilgili çok sayıda tanıklık vardır: Bütünleşmeye ve "eritme potası"na ilişkin anlaşmalı ideolojinin ötesinde, Körfez Savaşı, ifade biçimlerini bulamamış toplumsal hoşnutsuzlukları, hüsran ve tedirginlikleri aniden sese kavuşturdu.

Fransa'da ikamet eden Müslüman kökenli kişiler arasında o dönemde gerçekleştirilen bir kamuoyu yoklaması[5], düşüncesi sorulanların %55'inin Fransa'daki geleceklerinden endişeli olduğunu ortaya çıkardı – bununla birlikte içlerinden %70'i daha çok Fransa'da yaşamayı istiyordu (ailelerinin geldiği ülkede yaşamak isteyenler ise %20'ydi). Körfez Savaşı'yla birlikte, %82'si Müslümanlar'a yönelik daha fazla polis denetiminden, %77'si daha fazla ırkçılıktan, %74'ü iş bulmada daha fazla güçlükten, %63'ü sınır dışı edilmenin artmasından çekiniyordu – bu endişeleri belirtenler daha çok Fransız uyruğunda ve 35 yaşın altında olanlardı. Devlet başkanları üzerine düşünceleri alınanların görüşleri ise[6], sadece %26'sının Saddam Hüseyin'i beğendiğini (be-

2. Bkz. Bruno Etienne, "Cherche héros positif désespérément", *Pouvoirs,* no 62, s. 73 ve devamı. "*Olumsuz Arap kahramanları* üzerine Batı'nın kibirli yargısı"nı "Arap-İslami kahraman tipolojisi"nin oluşum tarzıyla karşı karşıya getirir.

3. Lyon banliyösündeki bir ortaokulun müdürüyle yapılan söyleşiyi okuyunuz: ("On en a beaucoup bavé cette année" -Nisan 1991), Pierre Bourdieu (der.), *La Misère du monde* içinde, *a.g.e.*, s. 686.

4. P. Bernard, *Le Monde,* 14 Mart 1991.

5. IFOP, 29 Ocak-1 Şubat 1991 arasında Başbakanlık Bilgi ve Yayın Servisi (SID) için, Müslüman kökenli 614 kişi arasında yapılan kamuoyu yoklaması (yayımlanmadı).

6. Dönemin savaş koşullarında Mitterrand'dan veya Saddam Hüseyin'den yana veya karşı görüşlerin (%67 Mitterrand'dan yana, %22 karşı) toplam oranlarını ihtiyatla değerlendirmek gerekir.

ğenmeyenler: %61) gösteriyordu. Müslüman kökenli Fransızlar'dan çok (%20) yabancılar arasında (%29), özellikle Cezayirliler arasında (%31) daha yüksek olan beğenenlerin oranı, 16-19 yaşında olanlarla kendilerini "mümin ve zahit" olarak tanımlayanlar arasında da %31'e ulaşıyordu (sadece "Müslüman kökenli" olduklarını söyleyenler arasında ise bu oran %17'ydi).

O dönem İsrail Başbakanı olan Şamir'i beğenenlerin oranı %20 iken, tutucu yönde yeniden İslamileştirmenin büyük mali destekçileri olan Körfez bölgesi petrol krallıklarının yöneticilerini beğenenlerin oranı daha azdı: Suudi Arabistan kralı Fahd %18, Kuveyt Emiri ise George Bush'la aynı oranda, %14. Kral Fahd'ı beğenenlerin oranı sadece "Müslüman kökenli" olduğunu söyleyenlerde %22 (beğenmeyenler %47) iken, "mümin ve zahit" olanlar arasında daha azdır (%15; beğenmeyenler %60). Savaş sırasında Fransa'daki Müslümanlar'a pek çok heyet göndermiş olan Suudi yanlısı İslami örgütlerin seferberliğine rağmen[7], bu kesimin en zahit kişileri Saddam Hüseyin'e Kral Fahd'ın iki katı değer veriyorlardı.

Körfez Savaşı'nın ifade ettiği genel rahatsızlık duygusu, çatışmanın kendisinde kazanılması umulanları aşar: Görüşü alınan kişilerin büyük çoğunluğu, Saddam Hüseyin ile Fransa arasındaki karşıtlıkların çok güçlü olduğu bir bağlamda, Irak yöneticisi hakkında daha ziyade kötü görüş belirtirler. Ama "düşünce belirtenlerin" –gruplara göre– dörtte biri ile üçte biri arasında değişen küçük bir kesiminde yer alanların Saddam Hüseyin'e sempatileri, göçmen kökenli gençlerin bütünleşme yanlısı hareketler içindeki "ırkçılık karşıtı" uzlaşmasının parçalanmasıyla aynı dönemde ortaya çıkar.[8] Fransa'nın Irak karşıtı uluslararası koalisyon saflarında savaşa katılmasını eleştiren SOS Irkçılık yöneticileri, o zamana kadar desteğini aldıkları ve –Irak'tan atılan birkaç Scud füzesinin düştüğü– "İsrail'in güvenliği"ne özellikle duyarlı

7. Dış ülkelerdeki İslami dernekleri ve hareketleri mali olarak desteklemek için elinden birçok "tavsiye" geçen Riyad Üniversitesi başkanı Abdullah Türki, Ağustos 1990'da, Suudiler'in tavrını savunmak için Paris'te kaldı; Cezayir kökenli ilahiyatçı, Medine Üniversitesi'nde profesör ve Vahhabiliğin belli başlı ideologlarından biri olan Ebubekir el Cezayiri, 23 Eylül'de Arap Dünyası Enstitüsü'nde, "imansız" Saddam Hüseyin'in "ateizmine" şiddetle saldırdı.

8. Yukarıda, 1. bölüm, s. 85-86'daki, Amerikan Yurttaşlık Hakları Hareketi içinde, Yahudiler ile Siyahlar arasındaki kopmayla karşılaştırınız.

olan politikacılar, sermaye sahipleri ve entelektüeller tarafından terk edildiler. Diğer yanda, ırkçılık karşıtı veya ikinci kuşak Kuzey Afrikalı etki alanından gelen tabandaki birçok grup, "17 milyon nüfuslu bir ülkeye karşı Batı'nın sürdürdüğü topyekûn savaşı" "cerrahi vuruşlar" olarak sunan "medyanın gerçekleri saptırmasını" şiddetle eleştirdiler.[9]

Banliyölerde İntifada'ya Doğru mu?

Ekim 1990'da, herkes Körfez'de saldırının başlamasına hazırlanırken, Lyon'un banliyösü Vaulx-en-Velin'de bir karışıklık patlak verdi. Bir polis kontrolü sırasında devrilen genç motosikletçinin ölümünün ardından ticaret merkezi yakıldı ve talan edildi; oysa bu pilot-kente 1980'li yıllardaki şehirleri yenileme politikaları çerçevesinde çok özen gösterilmişti. Düzenlenen, yeniden boyanan ve sportif araç gereçlerle donatılan kent, 1960'lı yılların ucuz kiralı toplu konut bloklarının felakete uğramış görünümünü artık taşımıyordu: Ama hoş karşılanan bu makyaj, %55'i göçmen kökenli olan nüfusun iş koşullarını ve toplumsal dışlanma duygusunu pek değiştirmemişti. Bununla birlikte, Amerikan şehirlerindeki karışıklıklarda olduğu gibi, yakılan mağazalardan elleri kolları dolu çıkan yağmacılar sadece "renkli derili" gençler değildi: Ray-Ban gözlükler, video kasetler, Reebock ve Nike marka ayakkabılar araklayan gençlerin ortasında "Galyalı" ev kadınları süt ürünleri veya çamaşır tozu kutularıyla dolu alışveriş sepetlerini itiyorlardı.

Televizyonda görülen ve gazetelerin yazdığı bu sahneler önce insanı çarpıyordu, çünkü hırsızlık bile sıradanlaşmış, ahlaki kınamadan kurtulmuş görünüyordu: En gerekli mallardan televizyon dizilerinin düşleri süsleyen çok pahalı kült nesnelerine kadar her şeye zorla el koymada ifadesini bulan yoksulluğun rövanşının –meşru değilse de– normal ifadesi dile getiriliyor gibiydi. Aynı zamanda, Fransa'da yeni olan bu tür şehir şiddetinin usulleri gözlemcileri şaşırtıyordu: "Taşlı isyan"m genç Filistinlileri'nin kareli ***kefiyeleri*** ve davranışlarıyla birlikte, Los Angeles veya Brixton'm beyzbol kasketinin de görüldüğü melez görüntüler televizyon kültürü vasıtasıyla her eve giriyordu.

9. "Kuzey Afrikalı İkinci Kuşak"ın başkanı N. Şerif'ten aktaran *Le Point*, 4 Mart 1991. Ayrıca bkz. Bruno Etienne, *Ils ont rasé la Mésopotamie*, Aix-en-Provence, 1992.

Felsefeci Jean-Paul Dollé'ye göre, bu "banliyölerdeki *intifada*" olgusu, "işletmelerin büyük ayinlerine, para şenliklerine katılamayan" ve zengin toplumun gözünde "sadece onunla birlik olmak zorunda olmayıp, aynı zamanda teslimiyetini bildirmek ve mağlup olduğunu ilan etmek zorunda da olan herkesin", yoksulların "savaşı"nın ifadesidir. İşçi hareketinin çöküşü ve kadrolarının burjuvalaşması ile politik temsilden yoksun, azınlıkta kalan bu yoksullar, "seçim kazandırma açısından [...] artık verimli değildir. Dolayısıyla onlara karşı tamamen ilgisiz kalınabilir." Bu insanların kendilerini ifade edebilmelerinin tek tarzı isyandır ve isyan etmeseler varlıkları bile fark edilmez. Diğer yandan Alain Touraine de, Vaulx'da çıkan karışıklıklar dolayısıyla, "ulusal toplumların eklemlerinden ayrıldığını" saptar; bu ayrılma "şaşırtıcı bir 'modernleşmenin çözülüşü' hareketi[nin ritmine ayak uydurmaktadır]: İnsanları, oldukları şeye göre değil, yaptıkları şeye göre tanımlamayı öğrenmiştik [...]." Ne var ki, "toplumsal ve politik alan çözülüyor; ve geride kala kala, hem kendilerine özgü gelenekleriyle, hem de hedefi oldukları kabul veya reddedişle ve özel varlıklarıyla tanımlanan cemaatlerle uluslararasılaştırılmış ekonomi karşı karşıya kalıyor."[10]

1990'lı yılların başı, Fransa'da "toplumun eklemlerinden ayrıldığının" farkına varılmasıyla belirlenir. Alain Touraine'in ifadesini tekrar kullanırsak, toplumda karşı karşıya gelenler artık "sömürücüler" ve "sömürülenler" değil, *in*'ler ve *out*'lar, yani ücretli bir işi olanlar ve sosyal güvenceden yararlananlar ile sistemden dışlanmış olanlar, yaşları, eğitim düzeyleri, kökenleri, adlarının kulağa hoş gelip gelmeyişi veya derilerinin rengi nedeniyle damgalananlardır. O zamandan beri, on yıl önce "sıcak yazlar"ın ve çalıntı araba "yarışları"nın haberlerin baş konusunu oluşturup, Les Minguettes'in simgesi haline geldiği güç durumdaki banliyö kentlerinin isimlerini bütün Fransa'da ünlendirdiğinde olduğu gibi, başka kent adları gazete sütunlarına geçmiştir: Mantes'da Val-Fourré, Sartrouville'de cité des Indes, Vaulx'da Le Mas du Taureau, vs. Birbirini izleyen ayaklanmaların senaryoları da birbirine benzer: Sonu kötü biten bir polis kontrolü, bir ticaret merkezinin

10. Vaulx karışıklıklarının ertesi günü iki yazar, 15 Ekim 1990'da *Libération*'da görüşlerini dile getirdiler. Alain Touraine'in bu tezleri daha sonra *Critique de la modernité* adlı kitabında geliştirilecektir, Paris, 1992.

bekçileriyle ağız dalaşı ve bir gencin ölümü – genellikle ölen genç Kuzey Afrika kökenlidir. Protesto toplantısı hızla ayaklanmaya, dükkânlara ve araçlara yönelik saldırılara ve polisle meydan savaşına dönüşür ve gecenin geç saatlerine kadar yangın alevleri ortalığı aydınlatır. Olaylar üzerinde gerçekten etkili olunamadığından, bir sonraki şiddet krizi beklenirken, öfkeyi yıkıma ve talana dönüştüren örgütlü çeteler suçlanır. Uyuşturucu kullanımının iyice arttığı gözlenir, açıklanırken, uyuşturucu gelirleri de paralel bir ikame ekonomisi doğurur. Tüccarlar mahalleler arasından ayrılır ve gelirleri olanlar da kaçabilirken, aynı tempoda, mahalleler yavaş yavaş gettolara dönüşür.[11]

1980'li yıllardaki "banliyö huzursuzluğu"nun ardından oluşturulan bir "Şehir Politikası", yoksul mahallelere önemli kaynak aktarımları öngörüyordu. Devletin ulusal dayanışmayı harekete geçirdiği ve yoksullardan yana güçlü bir biçimde müdahale ettiği Fransa ile yoksulları kaderlerine terk eden "bırakınız yapsınlar" politikasının egemen olduğu Amerika Birleşik Devletleri arasındaki farklılığı[12] o dönemde herkes birbiriyle yarışırcasına vurgulamıştı. Ne var ki 1990'lı yılların karışıklıkları devletin bu taahhüdüne rağmen meydana geldiğinden, önceki on yıl boyunca olduğundan çok daha az dayanışmacı bir söylem ortaya çıktı.[13] Ekonomik kriz ve durgunluk koşullarında bıkkınlık ve ilgisizlik baskın çıkmaya başlarken, kamuoyunda kendi lehlerinde bir yankı uyandığını düşünen politik sorumlular baskıyı ve suç işleyen yabancıların sınırdışı edilmesini her derde deva olarak gösterdiler.

Bu durum, genel anlamda toplum, toplumun özdeşleştiği referans değerler ve bu değerleri uygulayan –okul, toplumsal etkinlikler gibi– kurumlarla bu gençler arasındaki kopuşu kolaylaştırdı. "Kin" duyduklarını açıklayanlar, karşılığında –korku ve küçümsemeyle karışık– ne gibi bir kin uyandırdıklarını tahmin edebilirler. Amerika Birleşik Dev-

11. 1990'lı yıllardaki durum üzerine özellikle bkz. F. Dubet ve D. Lapeyronie, *Les Quartiers d'exil*, Paris, 1992, A. Jazouli, *Les Années banlieues*, Paris, 1992 ve iki nitelikli gazetecilik soruşturması: F. Aïchoune, *Nés en banlieue*, Paris, 1991 ve A. Giudicelli, *La Caillera* (kelimelerdeki heceleri ters çevirerek kullanılan argoda "ayaktakımı"), Paris, 1992.

12. Bkz. Fransız-Amerikan Vakfı tarafından yayımlanan *Ville et Sécurité, un regard américain* adlı rapor (Paris, Nisan 1993) bu alandaki Amerikan ve Fransız politikalarını karşılaştırır.

13. Bkz. *Panoramiques*, no 12, 1993, "Intégration ou explosion? Banlieues...", Catherine Wihtol de Wenden ve Zakya Daoud tarafından düzenlemiştir.

letleri'nde gettolardaki genç Siyahlar, kendilerini potansiyel suçlu ve uyuşturucu bağımlısı olarak gören toplumsal sistem tarafından insanlıktan uzak kılındıklarına ilişkin yoğun bir duygu taşırlar içlerinde: Buna karşılık, Black Muslims'ın vaazının başarısı, öncelikle, hitap ettikleri kişilere onları sadece hakiki insanlar olarak değil, aynı zamanda Allah tarafından seçilmiş kişiler olarak gördükleri duygusunu vermelerinden gelir.[14] Başkent Cezayir'deki Arap mahallesinde (Kasbah) veya Eucalyptus mahallesinde de durum aynıdır: Bölgedeki FIS'in başarısı, ilk olarak, devleti kendilerine tamamen yabancı –ve radikal olarak düşman– bir varlık olarak algılayan genç *hittiste*'lere –doğru ya da yanlış– verdiği gurur ve kendine güven duygusundan gelir.

Kuşkusuz başkent Cezayir'deki Arap mahallesindeki veya Chicago'nun Güney Yakası'ndaki durumun, buralardaki dramın yoğunluğu dolayısıyla, Vaulx-en-Velin, Nanterre veya Val-Fourré'deki durumla – son zamanlardaki gelişmeler yerel sorumluları çok kaygılandırsa da– ortak noktası yoktur. Ancak, 1980'li yılların ırkçılık karşıtı hareketinin çöküşünden bu yana, bu bölgelerde, baskı ve orman yasasının bir karışımı olarak betimlenen mevcut durumu radikal bir reddediş teşebbüsü ve İslam'a referansta anlam bulan, daha iyi bir cemaat yaşamı özlemi gözlenmektedir. Örneğin, Nanterre'de, "yeni Müslüman gençler" onları İslam'ı yeniden keşfetmeye yönelten şeyin, hem toplumsal çevrelerinin –işsizlik, uyuşturucu, vs. gibi– marazi biçimlerinden, hem de, özellikle okul yoluyla onlara önerilen –ve sırf onların "bütünlüğünü bozma" isteği olarak gördükleri– bütünleşme modellerinden kopma olduğunu söylerler.[15]

Cezayir kökenli, Fransız uyruklu, 25 yaşında ve üniversite birinci sınıf öğrencisi olan ve hayatını bir koruma hizmetleri şirketinde kazanan bir genç şunu söylemektedir: "Cemaatimin uğradığı en büyük felaket uyuşturucu kullanımıdır, özellikle Nanterre'de, özellikle Kuzey Afrika kökenliler arasında [...]" ve ölümlerin %30'unu "aşırı doza" bağlar; uyuşturucu tabandaki geleneksel dayanışmayı yok etmektedir:

14. Bkz. yukarıda, I. bölüm, s. 83. Başkent Cezayir'deki Arap mahallesi (Kasbah) ve Eucalyptus mahallesi üzerine bkz. M. Vergès ve L. Martinez, *Exils et Royaumes*..., içinde, *a.g.e.*

15. Aşağıdaki söyleşiler 1993 ilkbaharında derlenmiştir; ilk tahlil edildikleri eser: A. Blom, J. Cahen ve A. Rakkah, *Les Jeunes Musulmans dans la société française. Analyse de 21 entretiens*, inceleme yazısı, IEP de Paris, 1993.

"24-25 yaşlarındaki gençlerin %30'u beyazcıydı, Nanterre'de, ben beyaz tozdan ölenleri tanıyorum, bir Arap kadın, genç bir Arap anne, böyle bir şey eskiden hiç olmazdı, postaneden çıkıyordu, üstünde para vardı [...], ve bir başka Arap, kadını tanıyordu, ve onu... niçin? beyaz için, sınır filan kalmadı artık, kendi annesi, onu bile soyuyor, bu kadarı da fazla artık..."

Ama, ona göre, Sartrouville veya La Courneuve gibi diğer kentlerin tersine, Nanterre'deki durum düzelmişti, "çünkü kendi aramızda biraz daha fazla dayanışma içindeyiz, biraz daha fazla cami var, Nanterre'liler uyuşturucu bağımlılığıyla biraz daha fazla mücadele etmeye [...] saldırıya saldırıyla cevap vermeye çalışıyor, baskınlar yaptılar[16], çünkü bıkmışlardı, aynasızların iplediği yoktu, kimin sattığını, kimin aldığını biliyorlardı [...] sanki böyle kalmasını istiyorlardı – kapımızın önünde iğneler buluyorduk!!". Bu genç Müslüman'a göre, bazı uyuşturucu bağımlıları İslam sayesinde kurtulmayı başarmışlardı[17] – bu henüz bir azınlık olgusu olsa da ve yeniden uyuşturucuya dönüş tehlikesi hâlâ bulunsa da.

Kentlerdeki cangılın dışında kurtuluş yolu olarak İslam'a bu başvuru, bütünleşmenin kurumsal düzenini eleştirerek tamamlanır: "Bilginlerin mürekkebi şehitlerin kanından daha değerlidir" diyen Peygamber'in ifadesinden destek alarak eğitime aşırı ölçüde değer verilse de, Fransız okulu yeniden kökten bir tartışmanın konusu yapılır, çünkü okulda İslam'ı mat etmeye yönelik bir "beyin yıkama" uygulanmaktadır. Cezayir kökenli bir Fransız olan, Profesyonel Yeterlik Belgesi almış ve o da "İslam'ı keşfetmiş" bir başka genç Nanterre'li, şu açıklamayı yapar: "Eğer çocukların varsa, Fransız okulu bir engel olacaktır, çünkü çocuklarının beynini yıkayacaklardır [...] Örneğin Darwin'i öğrenirler, çocuk a + b Darwin'dir der sana, peki niçin bir Yaratıcı'nın olduğu okulda anlatılmaz? Hemen ardından tamam işte derler, o Darwin, beynin yıkanmış olur." Yüksek Teknisyen Brövesi almış aynı

16. Mart 1991'de, Körfez Savaşı'nı izleyen ilk Ramazan ayı boyunca, İslam'a bağlı gençler, uyuşturucu ticaretinin merkezi haline gelmiş ve etrafında geceleyin uyuşturucu satıcılarının BMW'lerini park ettiği Nanterre'deki bir kafeyi talan ettiler. Bu, yeniden İslamileştirmeyle birleşen ilk "uyuşturucu karşıtı eylem" oldu; özellikle 1993 yılında Lille'in güneyindeki Biscottes kentinde diğer eylemler bunu izledi.

17. Black Muslims'ın uyuşturucu karşıtı politikasıyla karşılaştırın, yukarda, s. 95 ve devamı.

yaştaki bir arkadaşı gibi o da aynı düşüncededir: "Çifte öğretmen olmak gerekir. Ben küçük kardeşlerimle bunu yapıyorum, dersten önce onlara diyorum ki, 'sana şunu şunu söyleyecekler; dikkat et, sana öğretecekleri budur; iyi not almak için bunu ezbere bilmen gerekir, ama bunun yanlış olduğunu da bil.'"

Dolayısıyla okul tarafsız bilginin verildiği bir yer değildir; laiklik bile din karşıtı bir tavırdır, inancın temellerini yadsımaktadır.[18] Okulun hedefi, "bütünleşmiş" insanlar, yani İslam'ın onlar için hiç anlam taşımadığı veya özel ibadet alanına itildiği gençler yaratmaktır. Bu gençlere göre, hedefi tam asimilasyon olan, bir İslami kişiliği "parçalama" girişimi söz konusudur: "Bütünleşmek için onlar gibi olman gerekir," der Profesyonel Yeterlik Belgesi almış genç... Ona göre, bu asimilasyon Fransızlar'ı niteleyen ahlaki çürümeyle eşanlamlıdır: "Zina yaparsan, eşini aldatırsan bütünleşmiş olursun!" Fakültenin birinci sınıfındaki arkadaşı da bu asimilasyon-bütünleşmeyi reddeder ve bunun karşısına kendi "bozulmamışlık-bütünleşme" anlayışını çıkarır: "Ben bütünleşmiş, dini-bütün biriyim: Oruç tuttuğumda dayanırım [...] Onları taklit etmemizi, soframızda bir sürahi kırmızı şarap olmasını çok istiyorlar."

Uyuşturucu kullanımı gibi şiddetli veya "alıklaştıran" okul gibi yanıltıcı biçimleri altında bu kimlik çürümesiyle mücadele etmek için bu gençler, cemaati yeniden oluşturmak ve Müslümanlar'ı İslam'a sıkı sıkıya uyan, ama Fransız politik sistemini de hesaba katan bir yaşam ve eğitim modeli etrafında birleştirmek isterler. Ancak proje henüz belirsizdir: Bazıları Fransa'daki Müslümanlar'a şeriat uygulamak gerektiğini düşünse de, diğerleri bunun Müslüman olmayan bir hükümetin bulunduğu bir devlette gerçekçi olmayan bir talep olduğu kanısındadır. Politik katılım için de durum aynıdır: Bir İslam partisi kurmak mı yoksa seçimlerde adaylarla pazarlık etmek mi? Önsel olarak, hiçbir yol dışlanmaz ve çözüm beklenedururken, diğer Batı ülkelerindeki durumla ilgili duyulanlarla Fransa karşılaştırılır: "Fransızlar yaşamımızı zorlaştırmak için ellerinden geleni yapıyorlar, oysa İngiltere'de, Amerika Birleşik Devletleri'nde Black Muslims'ın dini toplulukları var, Büyük

18. Amerikalı Protestan köktencileri ve Loubavitch Yahudileri'nin Darwinizmin öğretilmesine yönelik eleştirileriyle karşılaştırın, *La Revanche de Dieu* içinde, *a.g.e.*, ss. 179 ve 248 ve devamı (*Tanrının İntikamı*, İletişim Yay., 1992).

Britanya'da Müslümanlar tarafından yönetilen şehirler var," diye belirtir öğrenci. Ona ve arkadaşlarına göre, gayesizliğin, dağılıp yok olmanın dışına götüren yol, mümkünse, ahlaka saygı gösterilecek bir Müslüman mahallede yeni cemaati yeniden yapılandırmaktan geçer.

Banliyölerdeki duruma cevap olarak cemaatin yeniden ileri sürülmesi, 1990'lı yılların dönemecini belirleyen yeni bir olgudur. Ama 1994 yılında bu olgunun çoğunluk sağladığını söyleyemeyiz: Kendini bu proje içinde görmeyen Kuzey Afrikalı göçmen kökenli çok sayıda genç, Fransız toplumuyla kaynaşmanın farklılaşma isteğinden ağır bastığını hâlâ kabul etmekte[19] ve Cumhuriyet'in okulunun aktardığı değer ve bilgilerin geleceklerinin anahtarı olduğunu düşünmektedirler. Cemaat kimliği talebini –birbirleriyle rekabet halindeki toplumsal ve politik aktörlerin bu talebe kattıkları farklı anlamları inceleyerek– bu çoğul bağlamda tahlil etmek gerekir.

FIS Fransa'da

Fransa'daki Kuzey Afrika kökenli gençlikte cemaatçi yeniden İslamileştirmenin aktörlerine değinildiğinde en sık adı geçen gruplardan biri Cezayir'deki İslami Selamet Cephesi'dir ve söylentilere göre güçlü yasadışı "ağları" vardır. Bir kitap,[20] çok sayıda gazete makalesi ve Fransa topraklarındaki FIS sempatizanı olarak kabul edilenlere karşı Kasım 1993 ile Ağustos 1994'te sürdürülen polis operasyonları, bu partinin cemaat olgusunda önemli bir rol oynadığı düşüncesine itibar kazandırdı ve böylece toplumsal hareketleri dış kaynaklı dolaplara ve komplolara indirgeyen "polisiye bakış açısı"nı güçlendirdi. Cezayirli İslamcı partinin Fransa'daki olaylarda izlediği strateji önemli ölçüde değişmiştir: Başlangıçta göç olgusunu dikkate almayı reddeden FIS yöneticileri, sonradan bir destek ağı oluşturdular ve bunun önemi Ha-

19. *Fransız Toplumunda Müslüman Gençler* soruşturmasıyla ortaya oldukça karşıt üç insan tipi çıkar. Yazarlar bunları "yeni Müslüman gençler", "bütünleşmiş gençler" ve "laik gençler" olarak adlandırır. Birinciler (tanıklıklarına yukarıda başvurduk) sırf Müslüman bir mahallede yaşama tercihlerini ifade ederler; ikinciler çevrelerinin etnik-dinsel bileşimlerine ilgisizdirler ve sonuncular potansiyel bir getto olarak gördükleri "Arap" veya "Müslüman" bir mahallede yaşamayı açıkça reddederler.

20. Kitabı yazan eski komiser Charles Pellegrini'dir: *Le FIS en France, mythe ou réalité?*, Paris, 1992.

ziran 1991'den ve özellikle Şubat 1992'den itibaren Cezayir'deki baskıyla birlikte arttı. Ancak, bazı sempatizan dernekler aracılığıyla, özellikle banliyödeki "yeni Müslüman gençler" arasında somut olarak kök salması, hareketi, birliklerinin baskısı yüzünden, İslam'ın Fransa'ya özgü durumunu dikkate almak zorunda bıraktı; bununla birlikte hedeflerinde, Fransa'da kalmaları için çağrı yapılan gençlerin gelişimleri yönünde bir değişiklik yapmadı. Bu, Fransız yetkililer bakımından durumu iyice muğlaklaştırdı, onlar da 1993 yazından itibaren FIS sempatizanlarına karşı çeşitli baskıcı önlemler aldılar.

İslami Selamet Cephesi'nin Mart 1989'da kuruluşu sırasında yöneticileri Fransa'ya partinin bir kolunu yerleştirmeyi düşünmüyorlardı. Tıpkı 1962 yılında, bağımsızlığın coşkusu içinde, FLN'nin göçmenlerin anavatana döneceklerini hayal etmesi gibi, FIS de ilk ideolojik açıklamalarında, Cephe vaizlerinin bütün günahları yüklediği ve lanetlediği bir ülkedeki İslami olmayan rejim altında Cezayirliler'in yaşayamayacağını düşünüyordu.[21] İlk dönemde parti yönetimi Fransa'da basit bir FIS bürosu açma eğilimindeydi ve FIS iktidarı ele geçirdiğinde bu büro bir büyükelçiliğin ilk adımı olacaktı. Militanlar bütün olarak göçmenlere iyi gözle bakmıyorlar ve onları, "Fransa'nın [Cezayirli] oğulları" örneğinde olduğu gibi, Batı'nın kültürel etkisine fazlasıyla girmiş ve kendi yorumladıkları İslam'dan uzaklaşmış kabul ediyorlardı.

Bununla birlikte, Fransa'daki çeşitli kişiler FIS temsilcisi sıfatını talep etmeye başladılar; partinin fiili yükselişi öyle hızlıydı ki açgözlülükleri kamçılamıştı – FIS bu durumu yalanladı.[22] Mustafa Buyali grubunun veya Ahmed Ben Bella tarafından kurulan Cezayir Demokrasi Hareketi'nin (MDA) birkaç eski üyesi ve Malik Binnebi'ye bağlı olan iki üç İslamcı üniversite mensubu FIS'in yarı resmi sözcülüğünü, unvanları olmadan, gönüllü olarak yapıyorlardı. FIS Fransa'da ancak 1990 yazında bir yapılanmaya gitti; hedefi Cezayir'de belediye seçimlerinden zaferle çıkmış bir parti için aracıları ve mali fonları seferber etmekti.[23]

FIS ile resmi organik bağı olmamasına rağmen Fransa'da FIS'in

21. Bkz. I. Leverrier, *Les Politiques de Dieu* içinde, *a.g.e.*, s. 62, dipnot 50.

22. Bkz. yukarıda, M. Yahyavi'nin açıklamaları, s. 231.

23. Bkz. Hervé Terrel, "L'enclave islamique de la rue Jean-Pierre-Timbaud", *Exils et Royaumes* içinde, *a.g.e.*, ss. 360-362.

mesajını yansıtacak bir dernek olan, Fransa'da Cezayir Kardeşliği'nin (Fraternité Algérienne en France, FAF) resmen doğması için Şubat 1991'i beklemek gerekecektir. Derneğin faaliyetleri, genel olarak hareketin "Cezayirci" eğilimine yakın olan eski bilgisayar, teknoloji, istatistik, vs. öğrencileri tarafından sürdürülür. Bu genç "İslamcı-teknokratlar" Temmuz 1991'deki Betna Kongresi'nde partinin denetimini ellerine geçirirler ve partiyi Aralık'taki seçim başarısına götürürler. Ama başka eğilimlerin temsilcileri de Paris'e yerleşir: FIS'in 1989 yılındaki kurucularından biri olup, Betna Kongresi'nde safdışı bırakılan "Selefiye"[24] vaizleri çizgisinde yer alan ve o sıralar 80 yaşında olan Şeyh Abdülbaki Sahravi, Barbès'deki Halid ibn Valid Camii'nin imamı olur.[25] Şubat-Ağustos 1992 arasında, FIS feshedildiğinde ve militanları baskıyla karşılaştığında, Afganistan'daki cihadın eski mücahitleri ve Cezayir direniş yuvalarında doğan silahlı mücadelenin koordinatörleri olan, Selefiye eğiliminin en radikal etki alanından gelen K. Herbani ve B. Bunua, Pakistan'a sürülünceye kadar, Fransa'da çeşitli destek ağları örgütlediler. Dolayısıyla, Fransa'da FIS'e bağlı olduklarını söyleyen militanlar FIS'in yerel değişkelerinin çoğunun temsilcisidirler: Kendi aralarında işbirliği yaparlar, ama bağımsız olarak davranırlar. Cezayir savaşı sırasında FLN'nin Fransa Federasyonu gibi, FIS'in örgütlü ve hiyerarşik bir "göç kolu" yoktur.

FIS'in en faal kolu olarak FAF görünür: 1991 yılından itibaren Fransa'nın belli başlı şehirlerinde mitingler düzenleyen FAF, başlangıçta 27 Haziran olarak öngörülen[26] milletvekili seçimleri olasılığını düşünerek bu şehirlerde oturan Cezayirliler'i FIS'e oy vermeye teşvik eder. FAF'ın başkanı, istatistik öğrencisi D. el Huari, Aralık ayında Bufarik seçim bölgesinde FIS tarafından milletvekilliğine aday gösterilecektir. "Seçim sürecini askıya alan" Ocak 1992'deki hükümet darbesinden itibaren FAF, cuma günleri cami çıkışında düzenli olarak dağıtılan haftalık bülten *Le Critère*'i çıkartmaya başlar. Macintosh'un bü-

24. Bkz. yukarıda, s. 215, dipnot 30.

25. Bkz. G. Coudray, *L'Intégration au tissu urbain de Khaled Ibn Walid, "mosquée de fortune" piétiste à la Goutte-d'Or,* inceleme yazısı, IEP de Paris, 1993. Kitapta, caminin, "çok derin bir kimlik kutbunun birden ortaya çıkmasıyla ortamın düzenini bozmamak için simgesel işlevini asgariye indirdiği" ve Şeyh Sahravi'nin de *Le Critère* başlıklı bülteni kendine yakın görmeyip caminin içinde dağıtılmasına izin vermediği belirtilir.

26. FAF bülteni *Critère,* no 0, Mayıs-Haziran 1991'de çıktı (tarihsiz olarak). 1. sayı 7 Şubat 1992'de çıktı.

tün grafik imkânlarını kullanarak arkalı önlü basılan gazetenin[27] sayfa düzeni çok "modern"dir ve nitelikli bir Fransızca'yla kaleme alınmıştır. Gazete, yazarlarının öğrenci kültürünü ve başyazarı Musa Kureyşi'nin bilgisayarcılık yeteneklerini gösteren, genellikle alaycı veya kışkırtıcı bir üsluba sahiptir.[28]

Medea doğumlu olan ve 19 yaşında Fransa'ya gelen M. Kureyşi'nin parlak bir öğrenciliği oldu ve 1990 yılında (komünist) Argenteuil belediyesi tarafından bilgisayar sistemini yeniden örgütlemesi için işe alındı. Buna paralel olarak, İslam'ı yeniden keşfeden bir gencin geçtiği bütün yollardan o da geçti: Tebliğ'e sık sık gidip geldi, ardından UOIF'in Paris kolu olan Fransa'daki İslami Topluluk'un (Groupement islamique en France) saflarına katıldı, Fransızca konuşulan İslami bir kültürel dernek kurdu, Minitel için İslami bir bilgisayar ağı geliştirdi, vs. İkamet ettiği Taverny'de, genç Kuzey Afrikalılar'ın eğitimini destekleme faaliyetinde görev aldı ve 1989 yılında belediyenin daveti üzerine belediyenin suç önleme konseyine katıldı. Nisan 1991'de, bir uyuşturucu satıcısının uyuşturucu karşıtı bir komando birliği tarafından bıçaklanması üzerine, "yeni Müslüman gençler" ile Nanterre kaymakamlığı arasındaki uyuşturucu ve şiddet konularıyla ilgili pazarlıkları yürüttü. Mesleki başarıyı sosyal çalışmayla birleştiren yeniden İslamileştirme militanının izlediği bu "örnek yol" onun, FIS'in Avrupa temsilcisi Rabah Kebir tarafından öne çıkarılmasını sağladı ve "Fransa'daki FIS sempatizanlarının sözcüsü" görevini üstlendi – 1991 yılında televizyon kameraları karşısında kendini böyle tanımladı.

FAF bülteni *Le Critère*, hemen hemen sadece Cezayir'deki olayları anlatmaya ayrılmıştı. Baskıyı ayrıntılı olarak günü gününe aktardıktan sonra, 1992 Mayıs ayından itibaren "ayaklanmadan haberler"i duyurmaya başladı; bilgisayarla yapılmış duyuru logosu, patlamak üzere olan bir bombaydı. Daha sonra bu haberler "*Cihad* Haberleri" adını alacaktır. Bu haberlerde Cezayirli yöneticiler en karanlık terimlerle anlatıldı: Şiddete susamış, yabancılara boyun eğen ve azgın birer İs-

27. Biçimi, sayfa düzeni ve kimi zaman da üslubuyla D.-Y. Leclerq'in *L'Index*'ine yakındır.

28. Örneğin, Yüksek Devlet Komitesi Başkanı Budiyaf'a genellikle "Boudiable" [Fr. diable: şeytan] denir; aynı komitenin üyesi ve kendini içkiye vermekle suçlanan Ali Harun, "Ali-vrogne" [Fr. ivrogne: sarhoş] ve "Yahudileştirmek" için de "Ali Aaron" vs. takma adlarıyla gülünç düşürülür.

lam düşmanı olan tecrit edilmiş diktatörler biçiminde her hafta tasvir edildiler. "Mücahitler"in eylemleri ise tersine, başarılı ve her yerde mevcut bir savaşa ilişkin bildirileri hatırlatan bir biçimde sunuldu.

Dolayısıyla bülten, okuyucularına sürekli olarak Akdeniz'in karşı yakasını taşıdı, Fransa'ya ilişkin haberlerini ise Fransa'nın Cezayir'deki iktidarın yanında yer almasını eleştirmekle sınırlandırdı. "Cezayir'deki halk katliamının ve diktatörlüğün sürmesinin suç ortağı Fransa", bültenin 5. sayısının başlığıdır[29], ama bu tür suçlamalara 1993 başına kadar ender rastlanacaktır. Fransa'yı dokunulmazlığı olan bölge olarak görme mantığı öndedir ve 1993 yılının Ocak ayında Dışişleri Bakanı Roland Dumas'nın başkent Cezayir'i ziyaretine kadar iki başkent arasındaki ilişkiler –Mitterrand'ın seçimlerin kesintiye uğramasından üzüntü duyduğunu belirten açıklamalarının ardından– gevşek kalır. Bülten, düzenli olarak, Budiyaf'ı destekleyen Fransız entelektüellerini veya FIS'i tartışma konusu yapan basındaki makaleleri sevimsiz bir dille "iğneler".

Kasım 1992'de bülten, FIS'in, polis tarafından ortaya çıkarılan sahte Lacoste gömlekleri ticaretine karıştığı haberini, Rabah Kebir imzası altında yalanlar; yakalananlar arasında Barbès'deki Halid Camii'ne giden, başkent Cezayir'den gelmiş *hittiste*'ler vardır.[30] Ayrıca, FAF başkanının "İslam fobisi" başlığı altındaki uzun bir cevabı, basında yayımlanan ve banliyödeki "İslamcı etki alanından gelen kimi küçük grupların terörizme sapması"ndan kaygı duyan bir polis raporuna tepki gösterir. Şunu sorar: "Gençlerin camiye ibadete gittiklerini görmektense kendilerini uyuşturucuya ve suça verdiklerini görmek mi tercih ediliyor?" ve FIS'in "uyuşturucu parasından mali destek sağladığını [reddeder]. Bütün Müslümanlar bilir ki, uyuşturucu kullanımı ve ticareti ciddi bir suçtur [...]".[31]

Bununla birlikte, Haziran 1993'te, Nanterre'deki "yeni Müslüman gençler" derneğinin lokalinde silahların ve hareket lehine el ilanlarının bulunması, uyuşturucuyla mücadele, şiddet ve cemaatin yeniden yapılanması arasındaki ilişkiler sorununu yeniden gündeme getirir; dernek

29. 13 Mart 1992.

30. *Le Critère*, 20 ve 27 Kasım 1992. Özellikle bkz. F. Aïchoune, "Les contrebandiers d'Allah", *Le Nouvel Observateur*, 12 Kasım 1992, ve H. Terrel, "L'enclave islamique...", "a.g.m.".

31. *Le Critère*, 20 Kasım 1992.

yöneticisinin açıklaması şöyledir: "Uyuşturucu satıcılarına karşı kamunun namusunu ve ahlakını korumak istiyoruz".[32]

Aynı zamanda, Cezayir'de, iktidar "işbirlikçileri"nin ve "Fransa'nın oğulları"nın ilk sistematik "infazları" gerçekleşir ve *Le Critère*, "*Cihad* Haberleri" başlıklı bölümde bunları günü gününe yayımlar. Örneğin: "*Salı 16 Mart*: Kuba'da, sabık Üniversiteler Bakanı Cilali Liyabes mücahitler tarafından öldürüldü [...] *Çarşamba 17 Mart*: Halkın seçtiği Ulusal Meclis'in yerine cunta tarafından yerleştirilen Danışma Konseyi'nin üyesi Laadi Filisi Arap mahallesinde (başkent Cezayir) mücahitler tarafından nihayet öldürüldü.".[33] Bu haberlerin arasında polislerin ve muhbirlerin infazı, kışla baskınları, firarlar, vs. uzun uzun duyurulur. *Le Critère* son sayısında, "Laik-komünist eğilimli haftalık dergi *Ruptures*'ün sorumlusu olan ve arkadaşları tarafından İslami toplum projesinin bir numaralı düşmanı olarak nitelenen gazeteci yazar Tahir Cevat'ın kafasına mücahitler iki kurşun sıktı"[34] haberi verilir.

Bunun üzerine FAF'ın bülteni İçişleri Bakanı Charles Pasqua tarafından yasaklanır. On beş gün sonra *Résistance (El Mukaveme)* başlığı altında, aynı sütunlarla çıkar. İkinci sayısında, FIS bildirileri ve *Critère*'in yasaklanmasına karşı protestolar arasında "Cihad" başlığı altında, "başkent Cezayir: 'Cevat Gerçeği' komitesi üyesi Profesör Mahfuz Busebci 15 Haziran Salı günü öldürüldü"[35] denir. *Résistance*, üçüncü sayısından sonra yasaklanır. Bunun üzerine çıkan *L'Etendard* da altı hafta sürer – ardından o da yasaklanır. İslamcılar'a muhalif Cezayirli entelektüellerin "infazını" hoşnutlukla anlattığı için FAF suçlanırken, *L'Etendard* ilk sayısında, cezaevine konan Abbas Medeni ve Ali Benhac'ın fotoğrafları altına şu manşeti atar: "Aydınlarımızın kaderi: İki yıl hapis ve aşağılanma! Ölüm kamplarına gönderilen diğer üç bin aydını unutmuyoruz!"[36]

32. *Le Figaro*, 13 Haziran 1993. Ayrıca Hauts-de-Seine ilindeki bir kentte "yeni Müslümanlar"m "uyuşturucu karşıtı komandoları" üzerine soruşturmayı okuyunuz: G. Malaurie, *L'Evénement du Jeudi*, 17 Haziran 1993, ss. 40-41.

33. *Le Critère*, 19 Mart 1993. Tanınmış entelektüeller Liyabes ve Filisi'nin öldürülmesi büyük bir heyecan yarattı. Doktor Filisi, yoksul Arap mahallesinde "yoksulların doktoru" olarak görev yapıyordu.

34. *A.g.y.*, 28 Mayıs 1993. Aynı şekilde, yetenekli romancı Cevat'ın öldürülmesi de herkesi ayağa kaldırdı.

35. *Résistance*, 18 Haziran 1993. Doktor Busebci başkent Cezayir'de çok tanınmış bir psikiyatrdı ve İslamcılar'a karşı çıktığını gizlemiyordu.

FAF'ın Fransız polisiyle olan sorunları, onlarca sempatizanının ve yöneticisinin tutuklandığı Kasım 1993'te şiddetlendi. Çoğu, hiçbir suç kanıtı bulunamadığından hemen serbest bırakıldı; bazıları evlerinde göz hapsinde tutuldu ve üçü sorguya alındı. Polis operasyonu başkent Cezayir'de Fransız konsolosluk görevlilerinin kaçırılmasından üç gün sonra gerçekleştirildi; eylemi Silahlı İslami Topluluk (Groupement islamique armé, GIA) üstlenmişti. Polis operasyonunun hedefi –ve sonucu– özellikle FIS'in Fransa'daki destek ağlarını bozmak ve eylemlerine İçişleri Bakanlığı'nın nerede sınır çizdiğini belirtmekti.

Düşünce ve seferberlik düzeyinde, FAF'ın ve onun etrafında yer alan çeşitli derneklerin militanlığı, Fransa'daki yeniden İslamileştirmenin görünümüne yeni bir boyut kattı. Başlangıçta, FIS'in davasını dış ülkelerde, özellikle Cezayir kökenli göçmenler arasında sürdürmekle görevli basit bir aracı olarak tasarlanan bu hareket, Fransa'daki İslami alanın gerçeklerine yavaş yavaş uyarlandı ve bu alanı oluşturan unsurlardan biri haline geldi. Ama, hedeflerini Fransa çerçevesi içine oturtmuş olan (Müslüman Kardeşler'e referansı paylaştığı) UOIF'in tersine, FAF öncelikle Cezayir'deki cihadla ilgiliydi. Şu da var ki FAF, toplumsal ve militan eylemiyle ve çeşitli yerel örgütler aracılığıyla, Fransa'ya yerleşmiş ve kimileri Fransız uyruğunda olan "yeni Müslüman gençler" arasında kök saldı.

Fransa'yı, laikliği, demokrasiyi, vs. bütün kötülüklerin kaynağı olarak göstermek için nüansları dikkate almayan FIS'in yaygınlaştırdığı zihinsel kategorilere bu gençlerin nezdinde geçerlilik kazandırarak ve "laik-komünistler"in iman savaşçıları tarafından öldürüldüğü bir cihadı yücelterek, FAF, genç üyelerini, zihinsel olarak, silahlı İslami direnişle özdeşleşen İyilik ile geri kalan her şeyi içeren Kötülük arasındaki karşıtlıkların kesin çizgilerle ayrıldığı bir dünyaya iter. Bu gençler bu tür düşünce kategorilerini gündelik yaşamlarına, inanç yayma, uyuşturucu satıcısını banliyöden kovma, Fransız toprağı üzerinde küçültülmüş bir ümmetin, İslami bir cemaatin bağrında birleşme isteği

36. *L'Etendard,* 9 Temmuz 1993. 4. sayıda (6 Ağustos) "Cezayirli 'Aydınlar'la (orijinalinde de tırnak içinde) Dayanışma Komitesi Başkanı Pierre Bourdieu'ye Açık Mektup" vardır. Bu mektupta "Akdeniz'in öte yakasındaki entelektüellerin gecikmiş ve ayrımcı uyanışı" karşısındaki şaşkınlık belirtilir ve "diktatörlüğün zindanlarında tutsak olan [...] bu DİRENEN halktan çıkmış özgür entelektüeller"den oluşan on kişilik (İslamcı iki avukat ve sekiz doktor) bir liste açıklanır.

bağlamına nasıl aktarırlar? Kuşkusuz, bu noktada, Amerikan Black Muslims modeli ile Bradford veya Birmingham'daki İslami cemaatçilik modeli arasında, çevreleyen toplumdan kopmanın şiddetlenmesini beklemek gerekir.

Düzenlemeler

Amerika Birleşik Devletleri'nin veya Büyük Britanya'nın tersine Fransa'da devlet, cumhuriyet ile yurttaşlar arasında dinsel göndergeli cemaatlerin yapılanmasını engellemek için toplumsal gövde üzerinde güçlü bir baskı uygular. Ve tersine, Fransa'da Müslüman ibadetin örgütlenmesi ve buna bağlı sorunları ele alacak bir muhatabın doğması için devletin yürüttüğü faaliyetin, Protestan kültürlü ülkelerde geçerli olan "bırakınız yapsınlar"la ortak bir özelliği yoktur. Bu ülkeler mezheplerin ve eğilimlerin hızla çoğalmasına alışkındır ve onlar için, toprakları üzerinde ortaya çıkan Mormonlar'dan New Age'e varasıya bütün ifade biçimleri içinde, İslam da dinsel bir ifade biçimidir. Ne Britanya devletinde ne de Amerika devletinde, CORIF tarzında "İslam'ı simgelemek" çabası olmuştur.

Celil Ebubekir'in Paris Camii Müslüman Enstitüsü başimamı olarak atanmasıyla birlikte CORIF'in Nisan 1992'de çöküşü, devletin Müslüman ibadetin örgütlenmesiyle ilgilenmediği anlamına gelmiyordu. Tersine, 1993 ilkbaharından itibaren İçişleri Bakanı olan Pasqua, eylemlerinin hedeflerini ve çerçevesini Fransa'ya yerleştirme isteklerini belirtmiş olan dernekleri ve hareketleri kendi etrafında federasyon halinde birleştirmesi için Paris Camii'ni teşvik etti – bu durum FIS sempatizanları ağını fiilen dışlıyordu. İslam dosyasıyla görevli bakanın danışmanı şunu söylüyordu: "Merkezkaç güçlerin ortaya çıkmasına son vermek ve sessiz çoğunlukla birlikte, her türlü köktendincilikten uzak ulusal bir İslam kurmak gerekir."[37]

Bununla birlikte, Fransa'da İslami örgütler koordinasyonunun ilk taslağı (önemli kollarından biri olan İman ve Amel Derneği tarafından

37. André Damien, "L'islam en France", "a.g.m.".

38. 1980'li yılların İslami federatif yapıları (FNMF, UOIF, vs.), dernekleri bir araya getirme niyetindeydi. Sonraki on yılın Koordinasyon örgütlerine gelince, bunların isteği önceden var olan federasyonları birleştirmekti.

temsil edilen) Cemaat-ül Tebliğ, UOIF ve FNMF gibi derneklerin girişimiyle 5 Temmuz 1992'de ortaya çıktı.[38] Ebubekir'in Paris Camii'ne atanması ve bunun ardından CORIF'te ortaya çıkan krizi izleyen aylarda düzenlenen toplantı Tebliğ'in Paris'teki en önemli merkezi olan Ömer Camii'nde yapıldı ve toplantıya FIS'in eski kurucularından olup Temmuz 1991'den beri FIS'ten uzaklaşmış olan, Halid ibn Valid Camii imamı Şeyh Sahravi başkanlık etti. CORIF'e paralel –ve devletle her türlü ilişkiden uzak– bu ilk örgütlenme denemesinin arkası gelmedi, çünkü Ebubekir yer almıyordu. Ama en genç İslamcı militanları heyecanlandıran bazı tartışmalar bu toplantıda da sesini duyurdu: "Fransa'daki seçim görüşmeleri sırasında, oy silahına ilk kez değinildi." [39]

Bu girişimi göz önüne alan Ebubekir, esas olarak aynı dernekleri (UOIF, FNMF, AEIF[40], İman ve Amel) 14 Nisan 1993'te (sağın hükümete gelişinden üç hafta sonra) bir toplantıya davet etti; toplantıda Fransa Müslümanları Ulusal Koordinasyonu'nun temelleri atıldı ve bu örgütlenmeye başkan olarak Ebubekir seçildi.[41] Ebubekir'e göre: "Bu koordinasyon cemaatin dinsel 'merkezi çekirdeği'dir. Burada katı dinsel yaşamın ve çeşitli veçhelerinin birbirini tutması değilse de tutarlığın hukuksal veçheleri, ilahiyat tartışılır [...]" Gelecekte, bunun etrafında, "bir cemaat konseyi oluşturulabilir."[42]

Ebubekir, bu temsili makamı yerleştirmeyi beklerken, Fransa'daki Müslüman dinsel personele bir çekidüzen vermek ister. Ona göre: "Fransa'da İslam sapmalara ve 'denetimsiz' kaymalara doğru gidebilir, çünkü imamlarda denetim, eşgüdüm –hatta disiplin– unsuru yoktur (bunlar kendinden menkul veya eğitimi meçhul imamlardır)." "Bu din adamlarının terk edilmişlikleri", "halka yaptıkları kimi duyurulardaki

39. H. Terrel, "a.g.m.", s. 358. Ayrıca bkz. *Regards d'islam*, no 9, Temmuz-Ağustos 1992, s. 4.

40. 1963 yılında kurulan Fransa İslami Öğrenciler Derneği (L'Association des étudiants islamiques de France, AEIF) Müslüman Kardeşler düşüncesinden esinlenir, ama UOIF'ten bağımsızdır. Bourget toplantısıyla aynı tarihte, Noel'de ayrı bir kongre düzenler, ama çok daha az insan katılır. "800'den fazla katılımcı"nın bulunduğu 1990'daki Strasbourg kongresi üzerine bir röportaj için bkz. *Regards d'islam*, no 1, Şubat-Mart 1991, s. 9.

41. Bu merci, 21 Haziran'da istifa eden FNMF'in ayrılmasıyla zayıfladı. O tarihte, FNMF'in kendisi de hızlı bir çöküş evresine girdi.

42. Doktor Dalil Boubakeur [Celil Ebubekir], "L'Etat et les cultes, le cas de l'islam", *Administration*, no 161, Ekim-Aralık 1993, s. 145. Yazarın arzuladığı cemaat örgütlenmesi bir şemayla gösterilmiştir.

veya kutsal kitaptan bölümleri yorumlayışlarındaki tehlikeli yan" onu üzer ve "bu alanda Fransa'da hüküm süren akılalmaz düzensizliği aklın mantığına kavuşturmak" amacıyla "Fransa'daki Paris Camii delegesi müftü veya imamlardan oluşan üst düzey bölgesel kadroların acilen yerleştirilmesini" öğütler.[43]

Bu perspektif içinde, 4 Ekim 1993'te, Paris Camii başimamı, İçişleri Bakanı Pasqua'nın ve Kültür Bakanı Toubon'un huzurunda, Fransa'da çalışacak imam yetiştirmeye yönelik "Din ve İlahiyat Eğitimi Yüksek Öğrenim Enstitüsü"nü açtı. "Açılış dersi"ni veren Profesör Bruno Etienne, "Müslüman olgusunun Fransa'da nihayet tanınmasına ve özellikle, kötü niyetli dalavereciler tarafından kullanılan ve adından başka İslami bir yanı olmayan bir aşırıcılığın suni karışımından ayrı tutulmasına"[44] sevinir. Enstitüde, özellikle erkek lise mezunlarına yönelik öğretimde *ilim* dalları (Kuran, Hadis, fıkıh, vs.) ile dil ve medeniyet dersleri iç içedir. "Açık ve hoşgörülü" bir İslam uygulama kaygısı güdülen derslerde hem geleneksel İslami tefsirlere, hem de Müslüman olmayan Oryantalistler'in eleştirel çalışmalarına başvurulur.

Ebubekir'in enstitüsü, UOIF'in Nièvre'de açtığı enstitüye kafa tutma niyetindeydi; ama daha açıldığı hafta, 9 Ekim'de "Fransa İslam Üniversitesi" (UIF) açılarak üçüncü bir rakip ortaya çıktı.[45] Başlangıçta Mantes-la-Jolie'deki caminin lokallerine yerleşen bu üniversite kısa sürede burayı terk etmek zorunda kaldı, çünkü üniversitenin (Faslı) sorumlusu karma derslere karşıydı. Bu derslerde, yaklaşık iki genç kadına karşılık üç erkek vardı – ve hatta birkaç (tek tük) kız öğrenci başörtüsüz geliyordu. Sonunda Dünya İslam Birliği'nin Paris merkezine kabul edilen ve Anglosakson *open universities* [açık üniversite] modeli üzerinden tasarlanan üniversite, Müslüman olmuş genç bir Fransız

43. "A.g.m.", s. 143. Fransa'da faaliyet gösteren imam sayısı 500 olarak hesaplanmıştır, bunların %4'ü Fransız uyrukludur – André Damien'e göre, "a.g.m.", s. 113. Bu makale yayımlandığında, imamların sınır dışı edilmesi gündemdeydi (bkz. aşağıda, s. 286).

44. Profesör B. Etienne, "Convergences et divergences des trois monothéismes en France", yayımlanmadı (yazarı nezaket göstererek bize aktardı), s. 1.

45. Bu üç enstitünün sorumlularının inanç bildirimlerini okuyunuz: *Migrations-Sociétés*, Mayıs-Ağustos 1994, ss. 51-87.

46. *Regards d'islam* adlı süreli yayını (Şubat 1991-Şubat 1993 arasında 15 sayı çıktı) yayımlayan CERISI'nin (Avrupa İslam Üzerine Araştırma ve Bilgi Merkezi) kurucusu Bourg, Fransa'da yaşayan Müslüman Cezayirli göçmenlerin çocuklarına dini aktarma biçimlerine ilişkin bir master tezi hazırladı (yayımlanmadı, Paris X-Nanterre Üniversitesi, 1993, yazarı nezaket göstererek bize aktardı).

öğretmen olan Didier-Ali Bourg tarafından yönetilir.[46] Önemli bölümü bağışlardan gelen[47] 9 milyon franklık bir bütçesi bulunan UIF, faaliyete başladığı ilk yıldan itibaren, (sadece lise mezunlarına açık olan) diğer iki rakibinden daha fazla öğrenci çekmeyi başardı: Üç sınıfa bölünmüş 150 kişi haftasonu yapılan dersleri sürekli olarak izlerler – ve 150 kişilik diğer bir grup mektupla öğrenim görmektedir.[48]

Bu başarının birçok nedeni vardır. Hiçbir diploma istenmediğinden dersler, banliyö kentlerinden gelen ve kimileri eğitim sisteminin dışında kalmış Kuzey Afrika kökenli Fransız "yeni Müslüman gençler"i ve üniversite öğrencilerini çeker – üniversiteliler az eğitimli gençlerin açıklarını kapatmalarına katkıda bulunurlar. UIF imam yetiştirmek ister, ama aynı zamanda da "Fransa'daki Müslüman cemaati" örgütleyebilecek, kamu erkiyle pazarlık yapabilecek, dernekleri yönetebilecek, muhasebe ve "Müslümanlar'ın hakları"m öğrenebilecek, "Müslüman işletmeler" kurabilecek, vs. kadrolar yetiştirmeyi de amaçlar. Bu cemaat yapılanması kaygısı özellikle belirgindir ve ilke olarak tüm Fransız toplumuna çok büyük bir açılma isteğiyle atbaşı gider: "Psikanalistler veya Marksistler düşüncelerini öğrencilere bizzat sunacaklardır ve örneğin Özgür Düşünce (Libre Pensée) veya Fransa Merkez Locası (Grand Orient de France) sorumluları da laiklik üzerine bakış açılarını serbestçe açıklayabileceklerdir."[49] Ama olanlara bakıldığında, ilk yıl programında bu dersler yer almaz ve 1993-1994 yılında eleştirel mesafenin çok ilgi çektiği de söylenemez: UIF'in ilk amacı itikati ve itaati güçlendirmek ve onlara eklenebilecek bilgilerden kurtarmaktır. İbadetlere katılma, toplu halde yenen yemekler ve keyifli bir birliktelik – çok sayıda genç kızın varlığının, çoğu başörtülü olsa ve ayrı sıralarda otursalar da, buna anlamlı katkısı vardır[50]– derslere ahenk katar. Bu aynı zamanda, banliyö kentlerinden gelme, İslam'ı yeni benimsemiş

47. Körfez ülkelerine yaptığı geziler sırasında Bourg, Nièvre İslam Enstitüsü'nün mimarı UOIF'in rekabetiyle karşı karşıya kaldı. Enstitünün sorumluları, bu "üniversite"nin doğuşunu coşkusuzca karşılıyorlardı.

48. Kırk kadar kayıtlı talep eden Paris Camii Enstitüsü'nde, 1993-1994 arasında devamlı öğrenci sayısı ondan azdı, içlerinden bazıları Fransızca'yı anlamakta güçlük çekiyordu.

49. *Regards d'islam,* no 9, Temmuz-Ağustos 1992, s. 2. Ayrıca bkz. *Dossier de l'étudiant de l'UIF* (daktilo edilmiş metin, tarihi belirsiz), Paris, 1993.

50. Karma dersler ve neden oldukları baştan çıkarma stratejilerinin alaycı yorumu için: D.-Y. Leclercq, *Intégrité Gazette* (*L'Index*'e paralel bir gazete), no 4, Şubat 1994.

ve bu "üniversite"deki derslere devam etmekle geldiği ortamda sosyo-kültürel bir prestij kazanan kaba saba bazı gençlerin boğaz boğaza gelme isteğini ve kimi zaman da keskin duygularını yönlendirme fırsatıdır.

"Fransa Müslüman cemaati" yapılarını yerli yerine oturtmak için birbiriyle yarışan çeşitli girişimler görülür. Ebubekir'in Pasqua'mn yönetimindeki İçişleri Bakanlığı ile olan ayrıcalıklı ilişkileri nedeniyle ön plana çıkan Paris Camii'nin yanı sıra, İslam anlayışları kimi zaman daha uzlaşmaz olan diğer hareketler, Kuzey Afrika kökenli çok sayıda gencin karşılaştığı toplumsal sorunlar ile cemaatçi yeniden İslamileştirme özlemleri arasında bağ kurmayı başarırlar. Dinselliğe referansın merkezi bir politik ve toplumsal yer elde etmekte olduğu günümüzün Müslüman ülkelerinde olduğu gibi, Fransa'daki İslam'ın egemen ifadesinin denetimi de farklı akımlar arasındaki hegemonya mücadelesinin konusudur. Ebubekir'in kurduğu Ulusal Koordinasyon'un içinde bile Müslüman Kardeşler'den ve Tebliğ'den esinlenen grupların payı büyüktür.

Diğer uçta, Şuayb Benşeyh adlı genç bir imamın başı çektiği bir hareket, Tebliğ veya Müslüman Kardeşler'den esinlenmiş çeşitli yeniden İslamileştirme militanları tarafından savunulan anlayışlardan kökten farklı bir Kuran okumasını savunmaya çabalar. Ali Abdülrezzak[51] gibi birçok "modernist" Müslüman yazar tarafından açıklanan düşünce çizgisinde yer alan, başörtüsü takmayı "dinsel bir işaret" olarak değerlendirmeyi reddeden bu hareketin hedefi, bu harekete tüm bir kitabını ayırmış olan[52] gazeteci Martine Gozlan'a göre, "cemaati[ni] aydınlık düşmanlığından kurtarmak"tır. Bazı yerel Müslüman dernekler Fransa gezisi sırasında hareketi ağırlarlar, ama hareket İslamcı derneklerin 1980'li yılların sonundan itibaren inşa ettikleri altyapı ve ağlarla kıyaslanabilecek bir yapıya sahip değildir. Şu da var ki, nihai hedefi ne

51. Reformist düşünür M. Abduh'un müridi olan A. Abdülrezzak onun düşüncesini din ile sosyo-politik düzen arasındaki bir ayrışma olarak yorumladı. 1925 yılında çıkan kitabı (*L'Islam et les Fondements du pouvoir*, Fransızca çeviri, Paris, 1994), geleneğe harfi harfine bağlı İslami çevrelerde skandal yarattı. Bkz. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londra, 1962, ss. 183-192.

52. M. Gozlan, *L'Islam et la République. Des musulmans de France contre l'intégrisme*, Paris, 1994.

53. Şuayb Benşeyh, 1982'den 1989'a kadar Paris Camii başimamı olan Şeyh Abbas Benşeyh Hüseyin'in oğullarından biridir.

olursa olsun, Benşeyh'in girişimi[53] –ve aldığı destekler– eskiden Müslüman kökenli "laikler"le dincileri karşı karşıya getiren tartışmaların 1990'lı yıllarda, kelimenin tam anlamıyla dinsel alanın içine kaydığını göstermektedir.

Başörtüsüne Geri Dönüş

1989 sonbaharındaki Creil olayından sonra, Danıştay, uyulması gereken kuralın öğrencinin özgürlüğü olduğunu hatırlatan bir görüş belirtmişti: Başörtüsü takmak ancak –inanç yayma, propaganda veya (bir başka düzeyde) güvenlik veya sağlık kurallarında kusur etme gibi– belli özel koşullarda yasaklanabilirdi.[54] Oysa, 1990 sonbaharında, göçle ilgili çok sayıda polemiğe meydan veren bir Paris banliyö belediyesi olan Montfermeil'deki Jean-Jaurès ortaokulunda, kurum içinde "dinsel, politik veya felsefi nitelikte, giyimle veya başka şeyle ilgili, her türlü ayırdedici işaret" taşımanın kesinlikle yasak olduğunu özellikle belirten iç tüzüğe dayanarak, başörtüsü takan beş kız öğrenci okuldan atılmıştı. Atılan öğrencilerden birinin ailesi tarafından açılan davanın sonunda, Danıştay bu okuldan atma kararını yetki aşımı olarak değerlendirerek geçersiz kıldı, çünkü iç tüzük öğrencilerin görüşlerini veya inançlarını ifade etmelerine ilişkin temel özgürlüklerine karşı gelmiş oluyordu. Bunun üzerine okul müdürü Ali Boumahdi [Bumehdi], ilkokuldan itibaren başörtüsü takan ve ağabeyi Montfermeil Müslümanları Kültür ve Spor Derneği'ni yöneten ortaokullu kızlardan birinin "başörtüsü takmayan 'ikinci kuşak Kuzey Afrikalı kızları' kötü Müslümanlar olmakla suçlayarak" inancını yaymaya giriştiğini açıkladı.[55] Müdüre göre Danıştay kararı "köktendincilerin ekmeğine yağ sürüyordu" – ama Danıştay'a aktarılan dosyada inanç yaymaya ilişkin hiçbir suçlama yoktu[56], olsaydı hukuksal düzlemde olayın özü değişirdi.

Danıştay'ın durdurma kararının iki sonucu oldu. Okulda başörtüsü takma mücadelesini cemaat kimliğinin bir simgesi haline getiren yeni-

54. Bkz. D. Kessler, "Laïcité, du combat au droit", *Le Débat*, Ekim 1993, "a.g.m.", s. 96 ve devamı. Danıştay Raportörü Kessler, 2 Kasım 1992 tarihli kararın çıktığı Danıştay toplantısında kanun sözcüsüydü (bkz. aşağıda).

55. *Le Monde*, 7 Kasım 1992.

56. D. Kessler'e göre, "a.g.m.", s. 96.

den İslamileştirme hareketleri bu karardan kârlı çıktılar ve zaferi kendilerine mal ettiler. Diğer yandan, çok sayıda kurum yöneticisi, ya her başörtüsü olayı mahkemede sonuçlanırsa diye endişe etmeye başladı. Pek hazır olmadıkları rahatsız edici bir durumla karşı karşıyaydılar. İçlerinden çoğu, "öğrencinin özgürlüğü" ile "inanç yaymaya ret" arasındaki Danıştay'ın kendilerine açtığı dar yolda yürüyerek ailelerle pazarlıkta bir çıkış yolu aradılar. Montfermeil olayına ilişkin 2 Kasım 1992 tarihli karar ile 1993 öğrenim yılı başlangıcı arasında, Fransız öğretim kurumlarında artan sayıda başörtüsü ortaya çıktı.[57]

Başörtüsü takma çok farklı anlamlara bürünüyordu. Başörtülü kızların sınıf arkadaşı olan çok sayıda öğrenci için yönetimin veya öğretmenlerin her türlü baskısı yetişkinlerin gençlere karşı baskısına benziyordu; böylece başörtüsü, tuhaf bir biçimde, Amerikan televizyon dizilerinin moda yaptığı beyzbol kasketi, hatta punkların yeşile boyalı saçları ile aynı nitelikte, konformizme karşı özgürlüğün bayrağı haline geliyordu. Buna karşılık, çok sayıda öğretmen için, başörtülü öğrenciler önünde ders vermek, onların gözünde laik eğitimin temelini oluşturan eleştiri anlayışının geliştirilmesinin ve özgürlük ideallerinin yadsınması anlamına geliyordu.

Paris bölgesindeki bazı liselerde, Danıştay'ın kararı, en radikal yeniden İslamileştirme hareketleri tarafından bir ilk adım olarak kabul edildi: Söz konusu öğretim kurumlarına kimi zaman oldukça uzakta oturan doktorlar tarafından verilen tıbbi raporlarla karma beden eğitimi faaliyetlerinden muaf olanların sayısı arttı.[58] Sevran'da ve Nanterre'de, öğrenciler kurum binasında namaz kılmak için salon talebinde bulundular veya koridorlarda namaz kıldılar: Bu durumlardan birinde, lise müdürünün talebi reddetmesi karşısında, cuma öğleden sonra baş-

57. Tahminler en düşük varsayım olarak –Ulusal Eğitim Bakanlığı tarafından ileri sürülen– onlu sayılarla –20 Ekim 1993'te Bakan F. Bayrou'dan açıklama isteyen, başörtüsüne düşman bir grup RPR'li milletvekiline göre– birkaç yüz rakamı arasında değişir. Nisan 1994'te Vénissieux'deki Müslüman Gençler Birliği toplantısını örgütleyenler, sadece Rhône-Alpes bölgesinde "laiklik adına okuldan atılan" başörtülü "kız kardeşler"in sayısının yüz kadar olduğunu tahmin etmektedirler. Ulusal basın tarafından aktarılan olayların basit toplamı sadece 1993 sonbaharında yüze ulaşır. Bkz. *Le Monde*, 22, 28 Ekim, 11 Kasım; *Le Quotidien*, 6 Kasım; *L'Express*, 21 Ekim; *Le Jour*, 10 Kasım; *Libération*, 6 Aralık, vs.

58. *Libération*, 30 Ekim 1993.

59. *Le Parisien*, 10 Ocak 1994.

layan derslere sürekli geç kalmalar kendini gösterince disiplin sorunları ortaya çıktı.[59] Hauts-de-Seine'deki bir lisenin son sınıfındaki kız öğrenciler, önceleri sadece (saçları gizleyen) *hicap* takarlarken, 1993 ders yılı açılışında tamamen "İslami kıyafetle" örtülü olarak –manto ve eldiven dahil– geldiler. Böylesi koşullarda örneğin felsefe dersi yapmakta bir paradoks olduğunu düşünen çok sayıda öğretmen bu durumdan rahatsız oldu. Birleşik Krallık'taki İslamcı grupların eğitim alanındaki programını bilenler içinse, sadece Birmingham veya Bradford'daki durumla birkaç yıl sonra Ile-de France'da karşılaşılıyordu.

En dikkat çekici iki olay, 1993 sonbaharında Rhône-Alpes bölgesinde patlak verdi: Ain'deki Nantua'da Türk ve Faslı ortaokullu kızlar, ardından Grenoble'da liseli bir Fransız kız art arda ön plana çıktılar. Grenoble'daki kızın ardından, Kuzey Afrika kökenli gençler arasında olduğu kadar, İslam'a geçmiş Fransız gençler arasında da iyice kök salmış ve Lyon'da üslenen "yerli" bir yeniden İslamileştirme hareketi nöbeti devraldı: Müslüman Gençler Birliği (Union des jeunes musulmans, UJM). Bu vesileyle, okul ve mahalleden tutun da seçimlerde "Müslüman oy"un pazarlık konusu yapılmasına kadar, toplum yaşamının her düzeyinde ifade edilecek bir cemaat kimliğinin simgesi olan başörtüsü takma talebi, tamamen Fransız bir kültürel ve toplumsal mesele olarak okul manzarasına adım adım dahil oldu.

Nantua, 1960'lı yıllardan beri Türkiye'den ve Fas'tan gelen önemli bir kol işçisi göçünü sessiz sedasız kabul etmişti ve bölgedeki gelirlerin önemli bölümü, buraya "Plastic Valley" denmesine neden olan plastik sanayilerinden geliyordu. 1970'li yıllarda ailelerin bir araya gelmeleri sonucu bölgede çok sayıda göçmen çocuğu doğmuştu ve bunlar devlet kurumlarında okula gidiyorlardı. 1993 öğretim yılı başlangıcında, öğrencilerinin yaklaşık dörtte biri Kuzey Afrika veya Türk uyruklu olan Xavier-Bichat ortaokulunun dört öğrencisi sınıfa başörtülü geldiler –buna hakları vardı– ama beden eğitimi dersi sırasında başörtülerini çıkarmayı reddettiler – böylece güvenlik kurallarına karşı gelmiş oldular. Okul müdürünün ailelerle sürdürdüğü pazarlıklara paralel olarak, okuldaki öğretmenlerin çoğunluğu 12 Ekim günü greve başladılar ve içlerinden çoğu yayımladıkları bildiride görüşlerini şöyle açıkladılar: "Başörtüsü takılması öğrencilerin özgürlüğünü tartışma konusu yapmakta, bilimsel konulardaki uygulamalar ve spor ve beden eğitimi sırasında güvenliklerini tehlikeye atmaktadır; genç kızlar nez-

dinde ayrım gözetici bir davranış ve ırk ayrımcılığı yanlılığıdır."[60]

Bir uzlaşma bulunmuş gibiyken, iki öğrenci Azizler Yortusu tatilinden sonra yeniden başörtülü geldi – diğer öğrencilerin aileleri çocuklarını mektupla öğretime kayıt ettirmeyi tercih etmişlerdi. Bu iki öğrenci 4 Aralık'ta disiplin kurulu tarafından kesin olarak okuldan atıldılar. Bu karar 11 Mayıs 1994'te Lyon idari mahkemesi tarafından onaylandı[61]; bu kararın bozulması talebiyle Danıştay'a başvurma hakkı saklıydı. 1989'da Creil'de olduğu gibi İslamcı militanlar Nantua'da da ortaya çıktılar. Almanya'dan yeni gelmiş bir Türk imamın başörtüsü takmaya ilişkin uzlaşmaz bir tavır benimsemesi, imamla tamamen aynı fikirde olmayan Nantua'daki Türk topluluğu içinde anlaşmazlıklara neden oldu. Daha sonra imam, bir tercüman aracılığıyla *Figaro*'ya, "Fransız yasasından önce Allah'ın yasasına uyulması gerektiğini" söyledi.[62] Bu açıklama nedeniyle İçişleri Bakanı imamı Fransız topraklarından kovdu. "İslamolog" olduğunu söyleyen Tunus kökenli, vatansız, ilginç biri ise, lise müdürüyle pazarlıklarda Faslı ailelerin yanında danışman olarak hizmet görüyordu; ve Kutsal Metni yorumlayışına göre Müslümanlar'ın kesinlikle "başlarıyla göğüslerini örtmeleri" gerektiğini lise müdürüne açıklıyordu: "Kuran'daki bir buyruk [...] bunu dayatır, düzene koyar ve özel alanla kamusal alanda takılmama koşullarını belirler."[63] Çanak antenler aracılığıyla olayın Fransız televizyon kanallarından izlendiği Akdeniz'in diğer yakasında, Fransa'nın İslam'a yaptığı "eziyet" çeşitli vaizler tarafından vaaz kürsüsünden ifşa edildi.

Nantua olayının geniş yankıları oldu. Creil'den dört yıl sonra, ba-

60. *Le Monde*, 13 Ekim 1993.

61. Karar gerekçeleri esas olarak öğrencilerin davranışları ve babalarının açıklamaları yüzünden kamu düzeninde ortaya çıkan karışıklıklara gönderme yapar (bkz. *Le Figaro*, 12 Mayıs 1994). Ertesi hafta, Orléans idari mahkemesi ise başörtüsü taktıkları için Vendôme'daki bir liseden atılan iki liseli kızın okula yeniden alınmasına karar verdi: "Kimse, dini görüşleri de dahil olmak üzere, görüşlerinden dolayı rahatsız edilmemelidir; yeter ki bu görüşlerin ifadesi yasa tarafından oluşturulmuş kamu düzenini bozmasın." (bkz. *Le Monde*, 22-23 Mayıs 1994). İdari mahkeme içtihadında, okulda başörtüsü takmaya izin verilip verilmemesi konusunda karar vermek için kamu düzenini bozma ölçütü benimsenmek üzeredir.

62. *Le Figaro*, 6 Kasım 1993. Bu gazeteye göre, söz konusu imam Ulusal Eğilim-Fransa İslam Birliği örgütünün yerel şubesiyle ilişkideydi. Örgüt, en önemli İslamcı Türk akımı olan ve Mart 1994'te İstanbul ve Ankara'daki belediye seçimlerini kazanan Refah Partisi'ne bağlıdır.

63. *Le Figaro*, 16 Kasım 1993'teki mektuptan alıntılar.

şörtüsü takma sorununun, Danıştay'ın kararına rağmen, çözümsüz kaldığı görülüyordu. Özellikle, ortaokuldaki kadın ve erkek öğretmenlerin çoğunluğunun uyduğu grev parolası, hem öğretmenlerin huzursuzluğunu hem de iki değer tarzı arasında büyüyen iletişimsizliği ifade ediyordu.[64] Bir yanda, çoğunluğu sendikalı ve solcu olan, çoğu ırkçılığa karşı ve göçmenlerin toplumla bütünleşmesi için mücadele etmiş öğretmenler; diğer yanda ise, Türk imam tarafından en radikal yorumuyla ifade edilen bir cemaat kimliği talebi taşıyan kimi öğrenciler ve aileleri. Bu iki kutup arasında, parlak olmayan mesleki gelecekleri dolayısıyla kırılganlaşmış, göçmenlikten gelen bir gençlik; bu gençlik için, laik okulun aktardığı değerler, ancak bu okulun verdiği eğitim ve diplomalar sonuçta iş bulmayı ve topluma girmeyi sağlarsa bir anlam kazanacaktı.

1993 sonbaharındaki ikinci büyük başörtüsü olayının başoyuncusu, Fas kökenli bir Fransız olan ve Grenoble'daki bir lisenin son sınıf öğrencisi Şehrazad'dı. Nantua'daki başörtülü öğrenciler, çok az Fransızca bilen yabancı ailelerden gelen, ana babalarının etkisi altındaki çok genç ortaokullu kızlardı; ve hem Türk imamın hem de "İslamolog"un Fransız toplumuna göre geride kalmış bir zihinsel evrende işlevleri vardı. Grenoble'da durum hiç böyle değildi: Şehrazad kendi yazgısının failiydi –kızının başörtüsü takmasında hiç rolü olmayan bir babayı "Allah yolu"na döndürdü– ve eylemini Cumhuriyet'in hukuksal ve entelektüel çerçevesi içinde tasarladı – özgürlüğünün ve yurttaş olarak haklarını talep etmenin ona açtığı alanda, cemaatçi ortaya çıkışın simgesi olan başörtüsünü gururla taşıdı.

Şehrazad, kendi anlatımına göre[65], İslam'ı Şubat tatiline denk düşen Ramazan ayında, 1993 yılında keşfetti. Dinini merak eden Şehrazad camiye giden büyükannesine eşlik etmiş ve İslam'ın kendi yaşam ideali olduğuna çok çabuk ikna olmuş: "Bir hafta içinde İslam'a girdim, her şey normaldi ve kendiliğinden oluyordu. Günde beş kere namaz kılıyordum ve elimdeki imkânlar dahilinde, yani Fransızca, Kuran'ı okumaya başladım, oysa Kuran ancak Arapça olarak, Arapça'nın

64. Farklı bir bağlamda, bu grev hareketi Ocean Hill-Brownsville olayındaki New Yorklu öğretmenlerin hareketindeki anlayışı hatırlatmaktadır, bkz. yukarıda, 1. bölüm, s. 88.

65. "Moi, Schérazade, combattante de l'islam" - ("Ben Şehrazad, İslam Mücahidi"); Anne Fohr tarafından derlenen anlatı, *Le Nouvel Observateur*, 24 Şubat 1994.

lehçelerinden çok daha güzel olan edebi Arapça okunursa gerçekten anlaşılabilir. Kuran, bizi Yaratan Allah'ın yeryüzünde yaşamamız için bize verdiği bir kullanma kılavuzudur. Bir çamaşır makinesi satın aldığımızda üreticinin tanıtım yazısı yoksa çalıştıramayız. Kuran da aynıdır [...] Başörtüsü benim Müslüman olarak görevimin parçasıdır, onu doğal olarak takıyorum, bu beni rahatsız etmiyor."

Bu sözler, hangisi olursa olsun, imana gelen bütün ergenlik çağındakilerin alışılmış dine dönme hikâyelerine benzer: Din yolunun ve itaatin keşfi yaşamın zor bir anında –burada toplumsal çevreye göre kimlik farklılığı duygusuyla zorluk iki katına çıkmıştır– bir iç huzur sığınağı sağlar.[66] "Kuran-kullanma kılavuzu" imgesi çarpıcıdır – durumun tüm diğer unsurlarını aynı kabul edersek, yirmi beş yıl önce Fransız liselilerine ve yeniyetmelerine yine bütün cevapları sağlayan "Küçük Kızıl Kitap-kullanma kılavuzu"nu hatırlatmaktadır.[67] Samimiyetinden kuşku duymak için bir sebep olmayan bu ilk hayranlıktan itibaren yeni mümin ikili bir gelişme yaşar: Benzerlerinin bulunduğu bir gruba, katı din hükümlerinin tanımladığı cemaatin küçük evrenine katılır ve sancaktarı olur. Aynı anda, başörtüsünü okula taşıyarak gündelik çevresinden de simgesel bir kopuş gerçekleştirir; bu onu okuldan atılmaya ve bir açlık grevine kadar vardıracaktır; bu açlık grevi sayesinde İslamcı davanın örnek kurbanı haline gelerek cemaate bir canlılık kazandırır, adı Suudi gazetelerinin birinci sayfalarında görülür ve Fransa'nın her yerinden gelmiş "yeni Müslüman gençler" de onun için bir destek gösterisi düzenlerler.

Lisede, başörtüsü takma bazı öğretmenlerle çekişmelere yol açar, ama çatışma 1993 ders yılı başında sertleşir. Nantua'da olduğu gibi, savaş nedenini oluşturan beden eğitimi dersi kıyafetidir. Karmaşık bir yargılama evresinin ardından Şehrazad, beden eğitimi-spor derslerinde istenen giysiyi giymeyi reddettiğinden 18 Aralık'ta liseden atılacaktır – kendisi ve destek komitesi karara itiraz ederler.[68] Yaz geldiğinde, kendi anlatımına göre, Lyon'da "İslam'a girmiş" diğer genç kızlarla sü-

66. Bkz. D. Hervieu-Léger, "Renouveaux émotionnels contemporains", D. Hervieu-Léger ve F. Champion (derl.), *De l'émotion en religion* içinde, Paris, 1990, s. 217 ve devamı.

67. Bkz. Virginie Linhart, *Volontaires pour l'usine*. Paris, 1994.

68. Karar bir üst mahkemede, Grenoble Akademisi rektörü tarafından Ocak 1994'te teyid edildi. Sonuçta, Şubat ayında, Şehrazad bir başka liseye kayıt yaptırabildi. Babası,

rekli olarak görüşmüş, Savoie'da İslami bir tatil kampına katılmıştır: Böylece, cemaatçi nitelikli İslami kimlik talebinin taşıyıcısı Müslüman Gençler Birliği etrafındaki etki alanına girmiştir. Bu Birlik özellikle Müslüman Kardeşler'in düşüncesinden ve Cenevre'de üslenmiş iki genç karizmatik vaizden –Müslüman Kardeşler'in kurucusu Hassan el Benna'nın torunları olup özellikle Rhône-Alpes bölgesinde "yeni Müslüman gençler" tarafından çok aranan hatipler olan– Tarık ve Hani Ramazan'dan esinlenmişti. Okuldan atıldıktan sonra Şehrazad, Noel'de, Bourget'deki UOIF toplantısına[69] katılır ve orada başından geçenleri anlatarak büyük etki yaratır ve şunu söyler: "Sağ elime güneşi, sol elime ayı koysalar da başörtümü çıkarmam. Sözlerimi bitirdiğimde erkekler bile ağlıyordu. Güneş ve ayla ilgili bu cümlenin başını Peygamber, Mekkeliler dinini terk etmesini önermeye geldiklerinde söylemişti."[70]

Şehrazad'ın anlattığı gibi, onun yolu, yeniden İslamileştirme hareketlerinin yandaşı "yeni Müslüman genç kız" tipinin yoludur. Ama, Aralık ayının sonunda, din değiştirmiş Fransız bir "kız kardeşiyle" birlikte, Fransa'daki İslamcı militanlıkta hiç görülmemiş bir girişimde bulunur: Açlık grevi. Buna karşılık, bu taktik 1970'li yıllardan bu yana Fransa'daki her çeşit karşı çıkış hareketi tarafından sıklıkla kullanılmıştı. Bu eylem, artık tamamen Fransa'ya özgü bir toplumsal olgu haline gelen 1990'lı yılların İslamcı seferberliğinin yabancı kültürü benimsediğini gösterir – elbette cemaatçi hedeflerinin özgüllüğünü kaybetmeden.

Lisenin önüne park etmiş bir karavana yerleşen Şehrazad ve din değiştirmiş "kız kardeşi" Sandra 22 gün açlık grevi yapacaklardır. Basını kabul ederler – Vahhabilik anlayışı içinde yeniden İslamileştirmeyi dünya çapında tanıtmaya yönelik bir Suudi haftalık yayın organı olan *El Müslimun* ("Müslümanlar") onlarla birkaç tam sayfa röportaj yapacaktır. "Onlar [Fransızlar?] 6 Milyon [aynen] Müslüman'ın Sırrını Keşfetmek İçin Şehrazad'ın Başörtüsünü Çıkarmak İstiyorlar" başlığı-

rektörlüğün kararını geçerli veya geçersiz kılabilecek idari mahkemede dava açtı.

69. Bkz. yukarıda, s. 259.

70. *Le Nouvel Observateur,* belirtilen söyleşi. Şehrazad bu cümleyi Paris'e gelirken, otobüste, *Trivial Pursuit* modeline göre tasarlanan *İslam'ın İzinde* adındaki oyunu oynarken öğrendiğini belirtir (Leicester İslam Vakfı tarafından yaratılan *Islamic Quizz*'le karşılaştırın, yukarıda, s. 157).

nı atan dergi, coşkulu bir ifadeyle, her köyde bir caminin veya bir ibadethanenin olduğu, her yerde "Allah'tan başka Tanrı yoktur ve Muhammed O'nun Resulü'dür" seslerinin çınladığı, günde on Fransız'ın Müslüman olduğu, bazı mahallelerde Müslümanlar'ın oranının %75'e yükseldiği bir ülke tablosu çizer. Daha düne kadar sadece ismen Müslüman'ken, F. Mevlevi, Y. el Kardavi[71] gibi vaizleri işittikten sonra yürekten Müslüman olan ve "laikliğe, komünizme veya ahlaki çürümeye battıktan sonra İslam'ın değerini keşfeden" "yeni Müslümanlar"a dikkati çeker. İslam'da şiddet ve terörizmden başka bir şey görmek istemeyen, "Siyonistlerin egemenliğindeki" Fransız basınının yazdığının tersine, "Fransız resmi istatistikleri, Fransa'da bir cami kurulur kurulmaz hırsızların ve uyuşturucu düşkünlerinin sayısının azaldığını göstermektedir." Bu koşullarda, "Müslüman Şehrazad başörtüsünü taktığında ve lise müdürü örtüyü çıkarmasını emrettiğinde, gerçekte, İslam'ın hasımlarma karşı, İyi'nin Kötü'ye karşı, hoşgörünün ve bağışlamanın ırkçılığa ve şiddete karşı tarihini temsil ediyorlardı [...] Arkadaşı Sandra, Rose ve Caroline gibi İslam dinine geçti; Fatma, Ayşe, Bahine ve Nevval sadece ismen Müslüman'ken İslam'a geri döndüler: hakikaten, güzelliğe değer veren için ne güzel şey, karanlıklarda kalmayı seven için ise ne ürkünç şey...".[72]

İyi'nin ve Kötü'nün açık seçik ortaya konduğu dünyanın bu Suudi yorumuna bu şekilde ayak uyduran Şehrazad'ın eylemi, aynı zamanda Fransız tarzında da sürdü: Açlık grevi 5 Şubat'ta Grenoble'da, o zamana kadar Fransa'da bilinmeyen türden bir destek gösterisiyle tamamlandı. Müslüman Gençler Birliği'nin, FNMF'nin, Cenevre İslam Vakfı'nın ve diğer örgütlerin çağrısıyla, sayıları yaklaşık 1 500'ü bulan "yeni Müslüman gençler" Fransa'nın her tarafından şehirlerarası otobüslerle geldiler. Hemen hemen hepsi başörtülü genç kızlar bir yanda, oğlanlar diğer yanda, iki tür sloganı aynı anda atıyorlardı: Dünyanın bütün İslamcı toplantılarında olduğu gibi "Allahü Ekber"in yanında "Fransa Benim Özgürlüğüm, Başörtüm de" ve "Fransız'ız Evet, Müslüman'ız da". Hepsinin kolunda, üstünde sarı hilal ve *Sıra Ne Zaman*

71. Mevlevi UOIF'in "manevi rehberi"dir, el Kardavi ise Nièvre İslam Enstitüsü Bilimsel Komitesi başkanıdır (bkz. yukarıda, s. 257).

72. *El Müslimun*, 28 Ocak 1994, s. 3. Ayrıca bkz. 4 Şubat tarihli sayısında (kadın bölümü), "Başörtülü Fransızlar'ın Arabasında [karavanında]" başlıklı söyleşi, aynı coşkulu üsluptadır.

Bize Gelecek? sorusunun bulunduğu bir kolluk vardı – böylece, kendilerince, öğretim kurumlarında başörtüsü takmaya getirilen engellerin, Nazilerin sarı yıldızla işaretlenen Yahudiler'e uyguladıkları kıyımla aynı nitelikte olduğunu belirtiyorlardı.

Fransız kamuoyuna yönelik cemaat kimliği talebi bu noktada iki gerekçeden yararlanıyordu: Önce, kendini bireysel özgürlüğün basit bir açılımı olarak, bir hak olarak tanımlıyordu, yeni Müslüman gençlerin Fransız yurttaşı olmaları onlara bu hakkı yasal yoldan talep etme imkânı sağlıyordu; ardından –sarı yıldızın yerine sarı hilali koyarak– baskının simgesel kurbanı tavrını takınıyordu. Bu ikamedeki tartışma çıkarmak isteyen kasıtlı abartmanın ötesinde, böyle bir davranış Farrakhan'ın müritlerinin davranışını da hatırlatır; onlar da Siyah ticareti, ardından atalarının maruz kaldığı kölelik olgusu nedeniyle, kurban konumunu –onlara göre– kendi tekellerine alan ve haksız yere işgal eden Yahudiler'in yerine asıl kurban statüsünü talep ederler.[73] Grenoble gösterisi sırasında, başörtülü öğrencilerin "kıyımı" ile Yahudiler'in kıyımı arasındaki karşılaştırma, kuşkusuz Fransız toplumunda fazla yankı uyandıramayacak kadar aşırıydı: Ama, doğmakta olan "İslami cemaat"in saflarını, bu amaçla mücadele eden çeşitli hareketlerin himayesinde sıklaştıracak iç seferberlik kapasitesini azımsamamak gerekir.

Yeniden İslamileştirme ve Politik Bağlılık

Bu perspektif içinde, 1994 yılında İslami cemaat talebi ile Fransız yurttaşlığını kullanmayı projesinde en etkili biçimde birleştirmeyi bilen örgüt, esas olarak Grenoble gösterisini örgütlemiş olan Müslüman Gençler Birliği'dir. Birlik, Lyon banliyösünde önemli bir alan çalışması gerçekleştirdikten sonra, hısımlığın ve gündelik hayatın cemaatçi inşası yoluyla, "aşağıdan" yeniden İslamileştirmeye öncelik vererek eylemini temel olarak belediyeler düzeyine oturttu. Örgüt, 1985-1986 yılında Rhône anakentindeki "İkinci Kuşak Kuzey Afrikalılar"ın ilk yeniden İslamileştirme hareketlerinin ardından 1987 Haziranı'nda, Lyon'un merkezindeki bir kitapçı-kütüphane olan El Tevhid'in ("Tanrı'nın Birliği") etrafında kuruldu. Gerek daha yaşlı ve dindar Kuzey Afri-

73. Bkz. yukarıda s. 90 ve devamı.

kalı işçilerin, gerek Kuzey Afrika'dan veya Türkiye'den gelmiş ve Fransa doğumlu gençlerle ilişkisi olmayan üniversite öğrencilerinin başı çektiği dönemin İslami derneklerinin tersine UJM, başlangıçtan itibaren, banliyölerden gelen Fransız uyruklu gençlerin hareketi oldu ve onların karşılaştığı somut toplumsal sorunları benimsedi. UJM, 1990'lı yılların başına kadar, JALB'lerin (Lyon ve Banliyölerindeki Genç Araplar) yerel egemenliğindeki dernekler dokusunda ikincil bir rol oynadı. JALB'lerin önemli şahsiyeti Djida Tazdaït 1989'da çevrecilerin listesinden Avrupa milletvekili seçilmişti ve JALB'ler laik bir perspektif içinde cemaat boyutu olan bir projenin taşıyıcısı olan üyelerinin etnik aidiyetlerine ("Arap") gönderme yapıyorlardı.

1990'lı onyılın başlangıcında ırkçılık karşıtı, "İkinci Kuşak Kuzey Afrikalı" veya diğer dernekler dokusunun bütün olarak çöküşüyle birlikte terk edilen alanı, UJM yavaş yavaş işgal edecektir. 1992'deki ilk kongresiyle de kendinden gerçekten söz ettirmeye başlayacaktır.[74] Ama, Vénissieux'nün, Villeurbanne'm, Vaulx-eıı-Velin'in ve Lyon banliyösündeki diğer yerleşme yerlerinin zor durumdaki mahallelerinde öncelikle gençlere hitap ederek alanı baştan işgal etmişti. Burada doğrudan doğruya birçok faaliyette bulundu. Bu faaliyetlerin en önemlisi olan reform ve tebliğ *(ıslah ve dava)* Müslüman kökenli gençlere (veya semt arkadaşları İslami kimliklerini ortaya koydukça İslam dinine geçen Müslüman olmayan arkadaşlarına) genellikle dayanılmaz olan yaşam koşullarına dayanma gücünü verir veya tekrar tekrar verir. Namaz, Ramazan orucu, ahlaki doğruluk, şehir ortamının bozulması ve kurumlarla medya tarafından yansıtılan değersizleşme duygusu karşısında hem kimliğin güçlü biçimde ortaya çıkışını, hem de kişinin kendine ilişkin olumlu imgesini temsil ederler. Banliyödeki "köken itibarıyla Fransız" gençlerin din değiştirmesini anlatan tanıklıklar bu perspektif içinde yorumlanabilir: Kentlerdeki kültür –buralarda oturan Kuzey Afrika kökenli çok sayıdaki genç nedeniyle– daha şimdiden büyük ölçüde Arap kültürüdür ve yoksul çevrelerdeki genç "Galyalılar", kimi zaman, arkadaş gruplarıyla "bütünleşmelerini" kolaylaştıracak

74. UJM, Müslüman Kardeşler düşüncesine göndermeleri aynı olan UOIF'in "dost" üyesidir. Ama bağımsızlığı ve Lyon'da güçlü biçimde yerleşmiş olması onu, genç vaiz Hassan Iquioussen'in yönlerdirdiği UOIF'in "gençlik" kolu olan Fransa Müslüman Gençliği (JMF) ile rekabet durumuna sokar.

Arap lakaplar alırlar: François "Abdel" [Abdül] olur, Frédéric "Kader" [Kadir], vs. Bunun ardından tam anlamıyla İslami bir cemaat sürecine katılımın gelmesi muhtemeldir.[75]

UJM, tebliğin yanı sıra, "aynı alandaki" bütün yeniden İslamileştirme hareketlerinin kendilerini adadıkları toplumsal ve eğitsel faaliyetlere girdi: Öğrenim desteği, mali zorluk çeken (çok sayıdaki) aileye yardım etmek için dayanışma örgütlenmesi, vs. Kent dünyasının yaşamıyla pek bağdaşmayan bir hedef olan cinsel perhizin va'zedildiği gençleri dengede tutmak için evlilikle ilgili faaliyetler de büyük bir çabayla sürdürüldü. Bu aynı zamanda, erkeklerle ilişkileri son derece sınırlı olan başörtülü "iyi Müslüman kızları" "yeni Müslüman gençler"le ilişkiye sokmanın da fırsatıdır – böylece cemaat bağları güçlendirilir ve dindar gelecek kuşaklara hazırlık yapılır.[76] Ayrıca bir cemaat bayramı havası içindeki kongrelerde, bir imamın önünde birleşmeleri kutlamanın vesilesidir (UOIF toplantıları da böyledir). Nihayet, bu bağlılık, UJM'nin yorumuyla cemaate özgü kültüre değer kazandırmak için debdebeyle kutlanan Müslüman dini bayramların örgütlenmesiyle pekiştirilir. Tatil kampları, haftasonu gezileri, konferanslar, seminerler, vs. ile eğitim tamamlanır.

Bu faaliyetlerin toplumsal ve yardımlaşmacı boyutu kurumlar tarafından gayet iyi kavranmıştı: İlk yıllarda UJM, FAS (bir devlet kuruluşu olan Göçmen İşçiler İçin Toplumsal Eylem Fonu) desteklerinden yararlanıyordu. Ama, UJM *Şeytan Ayetleri*'ne karşı (yasaklanan) gösterilere ve öğretim kurumlarında başörtüsü takılması özgürlüğü için gösterilere çağrı yaptığında[77] –dinsel dernekleri kamu parasıyla desteklemeyi yasaklayan 1905 tarihli din ve devlet ayrılığı yasasına dayanarak– bu destekler kesildi. O zamandan beri, UJM ile devlet arasındaki ilişkiler giderek azalmaktadır; UJM, (UOIF yöneticilerinin katıl-

75. Din değiştirenlerin sayısal önemini abartmamak gerekir. Bunlara ilişkin güvenilir verilere sahip değiliz; ama "yeni Müslüman gençler"in yerel derneklerinde din değiştirmiş kimselere sıklıkla rastlanmaktadır.

76. Dini itaate dayalı cemaatler oluşturmak isteyen bütün hareketlerde evlilik faaliyetleri oldukça gelişmiş durumdadır. Amerikan Protestan Evanjelizmi'ndeki veya *hassidim*'lerin Yahudiliklerindeki örnekler için bkz. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu* (*Tanrının İntikamı*, İletişim Yay., 1992). Ayrıca, Black Muslims'ın ailelerin çözülmesine ve bundan kaynaklanan "sapkın" davranışlara karşı mücadele etmek için yandaşları arasındaki evlilik bağları üzerinde ısrarla durmalarıyla ilgili olarak yukarıya bkz.

77. *Le Monde*, 14 Nisan 1993.

mış olduğu) CORIF'e şiddetle saldırdı ve İçişleri Bakanı Charles Pasqua, derneğin bülteni *Jeunes Musulmans*'ın (*Müslüman Gençler*) ilk hedefi oldu.[78]

Buna karşılık, UJM'nin Vénissieux'deki komünist belediyeyle iyi ilişkileri vardır. Belediye, üç yıl boyunca, kongresini toplaması için belediye lokallerini derneğin kullanımına verdi (1992'de 1 500 kişi; 1994'te yaklaşık 3 000 kişi kongreye katıldı). 1993 yılında, Sosyalist Parti temsilcileri düşüncelerini açıklamak için kongreye çağrıldılar; 1994 yılında, Vénissieux'nün milletvekili-belediye başkanı kongrede uzun bir konuşma yaptı. Çünkü, UJM, kendi taleplerinin yerine getirilmesi karşılığında, "al gülüm ver gülüm" politikasıyla[79], belediyelere katkısını pazarlık konusu edeceği Müslüman cemaat oylarını örgütlemeye, yerel bir seçim gücü inşa etmeye çalışmaktadır.

Daha 1993'teki kongrede değinilen bu tema 1994 yılında derneğin mali yöneticisi tarafından kürsüde uzun uzun geliştirilmişti. 1995 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Müslümanlar'ın kime oy vermesi gerektiğini öğrenmek için bir tartışma sırasında görüşü sorulduğunda mali yöneticinin cevabı şu olur: "İster Mitterrand olsun[80], ister bir başkası, bir şey değişmeyecektir. Eğer bir değişiklik isteniyorsa, öncelikle mahallelerimizde olmalıdır [...] Öncelikle belediye seçimleri düzeyinde gücümüzü göstermemiz gerekir, burada yapılacak politik tercih yoktur, bu bir pazarlıktır, sadece Müslümanlar'a özgü de değildir: Başta Yahudiler olmak üzere, bütün cemaatler bunu yapıyor. Belediye başkanını gidip göreceksiniz, bu kadar basit, ve al gülüm ver gülüm politikası: Biz Müslümanlar âlemin maskarası olmamalıyız! Müslüman olmayan Fransızlar, bütün sorunun sağ-sol olduğuna artık inanmıyorlar [...] Belediyelere seçilenlerle tartışmak, ne önerdiklerini görmek gerekir ve size en iyi şeyi önereni, *inşallah,* onu seçersiniz."

Bu strateji, yine kürsüden, hareketin sözcüsü tarafından da belirtildi. Sözcü, İslam'ın politikadan ayrılamayacağını ("İslam'ın özünde bu-

78. *Jeunes Musulmans*'ın (Ocak 1994) ilk sayısı, "Fransa Müslüman cemaatine baskın" olarak nitelenen, FIS sempatizanı kabul edilenlerin 9 Kasım 1993'te sorgulanmasına tepki olarak, "Charles Pasqua İslam'a Savaş mı Açıyor?" başlığını koymuştur. "Fransa Müslümanları'nın dini işleriyle ilgilenmesi gereken sözde Müslüman merci" CORIF, Nisan 1994'teki kongrede hatiplerden biri tarafından kınanmıştı.

79. *Libération,* 13 Nisan 1993.

80. 1988 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde "İkinci Kuşak Kuzey Afrikalı" seçmenler Mitterrand'dan yanaydı.

lunur") ve politikayı Peygamber'in modelini örnek alarak tasarlamak gerektiğini hatırlatarak, Fransa'daki Müslüman gençlerin bugünkü durumunu "ciddi" olarak niteledi ve üç eylem biçimini gözden geçirdi. Birinci eylem biçimi, "göçmen" ailelerinki, sessizce boyun eğmekten ibaretti: "'Başımı önüme eğerim, ezilirim ve köşeme büzülürüm': Bu tavrın ne etkisi olduğunu size sorarım!" Diğer uçta: "'Burama geldi, her şeyi yıkacağım!' tavrı. Çıkarınıza değildir bu! [...] Eğer isyan edersen, sopa yersin ve Müslümanlar'a hizmet edemezsin." İkisi arasında, "öğütlenen çözüm, bağlılıktır". Ama bu bağlılığın 1980'li yıllardan beri Fransa'da kişisel olarak politika yapan ve "sağlam, kimlikle ilgili, kültürel ve özgül duyarlılıkları olmadığından bir ideoloji tarafından, bir sistem tarafından yutulan" "hizmetkâr Araplar" ile ilişkisi yoktur.

Politik bağlılık, yerel seçimle gelen kişiyle her türlü pazarlıktan önce güçlü bir cemaat kimliğinin öngelişiminden geçer. Aşama aşama hareket etmek gerekir –tıpkı, gene, tebliğinin başlangıcında, Mekke'nin "kâfirleri"ne karşı "güçsüzlük evresinde" olan Peygamber gibi. Bu durumda, öncelikle seçim listelerine kaydolmak gerekir. Gerçekten de: "Belediye başkanı bu listeleri inceler, seçilenler deli değil, bu insanlarla nasıl anlaşılabileceğini anlamaya çalışırlar. 'Kayıtlı mısınız? Çocuklarınız kayıtlı mı? Sekiz çocuğunuz var, *maşallah*, demek yedisi oy kullanıyor? Göreceğiz..' Oraya gelirler: 'Günaydın Bay Muhammed, nasılsınız?', eve girerler..."

1980'li yılların "hizmetkâr Arapları"nın yerine geçecek "hizmetkâr Müslümanlar"ın ortaya çıkmasından endişe eden UJM, çoktan tutunmuş seçilmişler üzerinde bir cemaat baskısı stratejisine yönelir daha çok.[81] Gerçekten de, eğer politikadan Peygamber'in yaptığı gibi bir araç olarak yararlanmak gerekiyorsa, bunu kendi başına bir amaç yapmak dine ve kutsallığa saygısızlık olur. UJM sözcüsüne göre: "Amaç, Ulusal Meclis'e veya belediye meclisine seçilmek değil, *sübhanuhu ve taala*, Allah'ın rızasını almaktır, yeryüzünde adaleti savunarak Allah'ın rızasını almaktır."[82]

UJM'nin ilk referansı Peygamber dönemidir: 1994 Kongresi'ndeki

81. Politik sisteme daha az dahil olmuş ve potansiyel olarak daha az etkili Hindistanlı-Pakistanlı birini aday göstermektense köken itibarıyla İngiliz bir aday üzerinde baskı kurmayı daha etkin kabul eden Bradford'daki İslami dernekler tarafından tanımlanan stratejiyle karşılaştırın. Yukarda, s. 148-149.

82. Ali Benhac'ın sözleriyle karşılaştırın, yukarıda, s. 218.

hatiplerin söylediğine bakılırsa Fransa, tebliğin ilk zamanlarındaki Arabistan'a benzemektedir. Kendilerinden önce İslam'ın var olmadığı bir toprağa vahyi getirirler, böylece –İslamcı düşünür Seyyid Kutub'un ifadesiyle– "Kuran'ın ilk kuşağı"nın destanını yeniden yaşarlar, ama öngördüklerinden daha hızlı gidememekten endişelidirler. UJM sözcüsü bağlılık üzerine söylevinin sonunda "bir *kâfirler* toplumunda, *kâfirler* Müslümanlar'a saldırdığında, Müslümanlar'ın yükünü hafifletmek için *kâfirlerin* iktidar çevrelerine bile girmen gerekir," diye açıklar – böylece Müslüman olmayan Fransız ortamını betimlemek için çağdaş İslam'ın radikal bir biçimine ait düşünce kategorilerini ve ölçütlerini kullanır. Ama, aynı zamanda, bu bağlılık, somut olarak, cemaat temelinde, yerel seçilmişlerle pazarlıkta ifadesini bulur.

UJM sözcüsünün konuşmasını takip eden tartışmadan sonra, Vénissieux'nün Komünist milletvekili-belediye başkanı Gérin kongrede söz aldı. İşittiği bazı sözlerden dolayı biraz şaşkın olan Gérin, "halk çevrelerinden gelen Müslüman gençler" ile "Paris XVI. bölge emirleri" arasında "halkın bakış açısına göre" farklılıklar olduğunu söyleyerek konuşmasına başladı – böylelikle İslami cemaatçiliğin politik mantığına mesafeli olduğunu belirtmiş oldu. Ama, "toplumsal mücadeleler ile ilerici düşünceler etrafında sömürgeciliğe karşı mücadele ve değerler açısından" ortak kavgalar verilebileceğini ifade etti. "Büyük politik dönüşümlerin, çok ciddi şeylerin, banliyölerde azgelişmişliğin gelişmesinin yaşandığı bir evredeyiz," diye belirtti, "siz bu durum karşısında tehlikeye en çok maruz kalan kesimler arasındasınız: Ama olumlu bir şey var, sizin yaptığınız şey var, üç yıldan beri nasıl yol aldığınız var, bunu olumlu buluyorum, her şeyi paylaşmıyorum ama bana olumlu gelen şey konusunda sizinle bir süre birlikte yürümeyi belediye başkanı ve milletvekili olarak bir sorumluluk addediyorum."

Bu açıklama farklı okumalara imkân tanır. UJM'nin mali yöneticisi, söz aldığında, gelecek seçimlerde oylarını ve çok sayıdaki çocuğunun oyunu elde etmek için "Bay Muhammed"e günaydın demeye gelen belediye başkanını hatırlatarak bu okumalardan birini yapıyordu. Ama, seçimcilikle cemaatçiliğin Birmingham'da olduğu kadar iyi geçinecekleri bu kinizmin ötesinde asıl açıklayıcı olan, önde gelen komünist bir şahsiyetin sözünü ettiği "önemli dönüşümler"le ilgili tavrıdır. Etkililiğini ölçtüğü ve potansiyel gelişimini öngördüğü bir toplumsal hareketin ortaya çıkışına dikkat eden milletvekili-belediye baş-

kanı, bu hareketi "ilerici güçler" cephesine çekmeye ve onu "Paris XVI. bölge emirleri"nden uzaklaştırmaya çabalar. Bu tavır, son yirmi yıl içinde İslam'ın Fransa'da ortaya çıkışının toplumsal biçimleri karşısında FKP'nin gösterdiği iki karşıt anlamlı davranışın parçasıdır. 1977 yılında, Renault veya Citroën gibi fabrikalara camilerin kurulmasını CGT (Genel İş Konfederasyonu) "ilerici" bir olgu olarak kabul ediyordu.[83] Ama, 1991 yılında, Kuzey'deki Libercourt'da, bir başka Komünist belediye başkanı, bir caminin belediye topraklarına yayılmasını engellemek için "belediye referandumu" düzenlemişti.[84] Dahası, komünistlerin gündelik gazetesi *L'Humanité,* terörist bir hareket olarak gördüğü FIS'in banliyöye yerleşmesine büyük tepki gösterdi[85] – tıpkı FIS'i faşist bir parti olarak kabul eden ve silahlı İslamcı komandoların tercih ettikleri hedefler olan Cezayirli komünistler gibi.

* * *

1990'lı yılların ilk yarısında Fransa'da İslami kimlik talebinin geçirdiği belli başlı değişimler kabaca bunlardır. Bu kimlik talebini artık, Kuzey Afrika kökenli, ama banliyöde doğmuş ve çoğunluğu Fransız uyruklu gençler taşımaktadır. Yeniden İslamileştirmenin militanları, bazı yoksul "İkinci Kuşak Kuzey Afrikalılar"ın toplumsal sıkıntısıyla ve genç öğrencilerin kimlik özlemleriyle bağ kurdular. Bu hareket 1994'te, Fransa'daki Müslüman kökenli topluluklar arasında egemen değildir: Ama yenidir ve Fransa'daki toplumsal durumun evrimine ve bir yandan okulun, diğer yandan işçi hareketinin temsil ettiği "bütünleştirme makineleri"nin yıpranmasına bağlı olan ihmal edilemez bir gelişme potansiyeline sahiptir. Hem toplumsal çatışmaların sözcüsü hem düzenleyicisi olmayı ister. Ne yapacağını bilemeyen ve toplumsal

83. Bkz. Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam, a.g.e.*, ss. 154-159.

84. Oy kullananların %83,5'i caminin yayılmasına karşı oy kullanmışlardı. İçişleri Bakanı Marchand, temel özgürlük olan ibadet özgürlüğünün "bir halk yoklamasıyla tartışma konusu edilemeyeceğini" hatırlattı. Bkz. *Libération,* 29 Nisan 1993, *Le Monde,* 2 ve 3 Mayıs 1993.

85. *L'Humanité,* 7 Ocak 1993, "Eski FIS'in Temsilcileri Paris Bölgesinde Silahlanıyor" başlığı altında, FIS'in banliyöye yerleşmesiyle ilgili bir polis raporundan uzun bir bölümü yayımlar (diğer gazetelerde de aktarılır, bkz. yukarıda, s. 275) ve raporu İslamcı akıma çok düşman bir anlamda yorumlar.

barışı en az bedelle gerçekleştirmeye susamış yerel ve ulusal yetkililerin bu çatışmaların idaresinin taşeronluğunu kendisine verecekleri umuduyla, bu çatışmaları İslami kategoriler aracılığıyla ifade eder.

Bu durum Amerika Birleşik Devletleri'ndeki veya İngiltere'deki durumu hatırlatsa da, yine de tamamen farklıdır, çünkü, bu iki ülkenin tersine, Fransız politik geleneğinde cemaatçilik kültürü yoktur. Devlet cemaatçiliğe düşmanca bakar ve yabancı kökenli topluluklar esas olarak, 20. yüzyılın son çeyreğine kadar, Fransa'ya yerleşmelerinden önceki, miras alınmış bir kimliğin her türlü yeniden inşasını veya şeyleştirilmesini reddetmiştir. 1980'li yılların ırkçılık karşıtı ve "İkinci Kuşak Kuzey Afrikalı" hareketi aracılığıyla, Kuzey Afrika kökenli gençlerin çoğu aynı yola dahil oldukları ve farklılık işaretlerini çoğaltan bir cemaat kimliğine sığınmak yerine, kendilerini gelecekteki Fransız kimliğinde gördükleri izlenimini verdiler. Bu süreç, kısmen, geldikleri ülkelerdeki sürecin devamıydı; bu ülkelerde toplumlara bazı Fransız bileşenlerini kendine mal eden kültürel bir karmalık nüfuz etmişti. Buna karşıt olarak, 1989'dan itibaren, Cezayir'de FIS tarafından ifade edilen radikal Fransız düşmanlığı; tam ve eksiksiz sistem olarak sadece ve uzlaşmaz bir biçimde İslam'a yapılan göndermeyle en katı itaat ölçütüne dayalı bir cemaat kimliği temelinde saf olan ile –Fransa ve "oğulları"yla özdeşleştirilen– kokuşmuş olan arasındaki kopmanın uygulanmaya konması, kültürel simgeler alanında çok önemli bir değişimi belirler. Bu, Cumhuriyet'in bütünleştirici modeli karşısında araya mesafe koyma biçimi olarak İslam'ın kullanımını, geçmişe göre, özellikle Müslüman kökenli bazı gençler için daha inandırıcı kılar. Bu gençler, yurttaşı oldukları halde toplumsal katılımlarını ve çalışma pazarına girmelerini kolaylaştırmayı pek başaramayan bir toplumun kıyısına itilmiş olmanın acısını hissederler. Bu yüzyılın dönemeci, bunun azınlıkta kalmaya mahkûm bir "moda" mı, yoksa gelecekteki evrimlerin yönelimini önceden kestiren bir durum mu olduğunu bize gösterecektir. Her halükârda, devlet ister Jakoben ve "asimile edici" olsun, ister liberal ve "çoğulcu" olsun, Fransa'da, Büyük Britanya'da veya Amerika Birleşik Devletleri'nde cemaat talebi, sanayi sonrası toplumun dışlama mekanizmaları yaygınlaştığı için toplumsal-siyasal alanda daha fazla ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

POLİTİK gelenekleri, "Batı modeli"ni tüketmeksizin, bu modeli temsil etmeye ve yaymaya büyük ölçüde katkıda bulunmuş üç büyük ülkedeki bu soruşturmanın sonunda, cemaat nitelikli İslami kimlik taleplerinin, sanayi sonrası toplumlarda, görülmemiş çelişkileri ve ayrılıkları keskinleştirerek bu ülkelerde nasıl geliştiklerini gözlemledik. Aynı zamanda, Amerika Birleşik Devletleri'nde, İngiltere'de veya Fransa'da İslam'ın ifade biçimleri yaşandıkları ülkelere bağlıdır ve katedilen yolların az ya da çok "ortodoks" olmasına göre, Kuran'a kadar uzanan düşünce kategorileriyle kültürel kodları değişik derecelerde iç içe sokarlar. Bu İslami ifade biçimleri, benzeşmezliklerinde bile ortak bazı temalar gösterirler; bunların karşılaştırılması 20. yüzyılın sonunda toplumlarımızın çatışkılı yeniden yapılanmasının boyutunu anlamamızı sağlar.

Bu cemaatçi hareketlerin ortaya çıkışının öncelikle sorguladığı şey, Aydınlanma'dan beri Batı'da politikanın inşasının kalbi olan "yurttaşlık" kavramıdır. Gerçekten de, yandaşlarının ve temsil etmeyi istedikleri kişilerin değişik düzeylerde maruz kaldıkları "yurttaşlığın yadsınması" olgusunu, kendi söz dağarlarıyla saptarlar ve toplumsal ve politik tanınma taleplerini, kutsala göndermeyle güvence altına alınmış başka bir düzeye aktararak bu yadsımaya tepki gösterirler. Amerika'nın koşullarında bu süreç doruk noktasına çıkmıştır: Farrakhan ve

müritlerinin ifade ettiği biçimiyle Black Muslims'ın dünya görüşü, maruz kalınan kimliğin toptan inkârı olma iddiasındadır. Bu inkâr, Müslüman bir soyadı almadan önce *X* harfini kullanan bireylerin, ardından "zenci" adlandırmasından kurtulup "siyah", sonra da "Müslüman" olan grubun isim değişikliğinden ve nihayet (olaylarda kendini göstermese de) "ulus içinde ulus" inşa etme dileğiyle doruk noktasına varan ayrılıkçılık isteğinden geçer. Bunun sonucu, maruz kalınan kimliğin –siyah ve beyazın değerlerinin tersine döndüğü fotografik anlamda– negatifi gibi işleyen, ilan edilmiş bir kimliğin yeniden inşasıdır: Irk ayrımcılığına, ardından ırk ayrımcılığı hukuksal olarak yıkıldığında, hiper gettolardaki işsizliğin yerel ve toplumsal ayrımcılığına ayak uyduran bir yurttaşlığın karşısına, radikal bir başka yere gönderme yapan, başkalığı hem uzamsal hem aşkın olma iddiası taşıyan, idealleştirilmiş bir yurttaşlık çıkarılır. Bu yeni kimliği güvence altına almak için son iş olarak Allah'a başvurmak, öncelikle beyaz insanın Tanrısı'nı reddetmenin bir işaretidir: Onların gözünde İsa'nın evrenselliği, İsa'nın sadece seçilmiş insanları kurtarmak için öldüğünü ileri süren bir Hıristiyanlık öğretisinden, yani Batı'mn suçlarının göksel anlamda meşrulaştırılmasından başka bir şey değildir – Farrakhan'ın lağım dini diye adlandırdığı şey. Kimlik oluşumunun bu ilk düzeyinde, çevredeki Müslüman olmayan toplumla paylaşacak hiçbir şey yoktur; toplumsal ilişkilerin çatışmalı durumu bile paylaşılmaz. Ayrı, kapalı cemaat kimliği kendini kendiyle barışık bir insanlık parçası olarak, bütünlüklü ve disiplinli bir sistem olarak görür ve Black Muslims örneğinde bu sistem, getto yaşamının düzensizliğinin yine "negatifi" olan (besin, kilo, giysi, cinsellik, vs. konularındaki) yasakların çoğalmasıyla bütün içsel demokratik ifadelerin yasaklandığı katı bir toplumsal örgütlenmeye dönüşür.

Britanya örneğinde, Rushdie olayının patlak vermesi, yurttaşlığın Hint altkıtasmdan gelen göçmen topluluklar için tuhaf bir sorun oluşturduğu koşullarda meydana gelir: Bu topluluklar, karmaşık formaliteler olmadan, oy hakkı, seçilme hakkı, vs. gibi vasıflara sahip olurlar, ama bu yurttaşlık iç hukuksal farklılıklardan etkilenir. *"Patrial"*lara (doğma büyüme "Büyük Britanyalılar"a) diğerlerinden daha fazla hak tanınır, bunun karşılığında, çeşitli yurttaşlar, sayım yoluyla, ırklarına göre ayrılır ve hesaplanır, böylece "olumlu ayrımcılık" mekanizmaları aracılığıyla yoksul "azmlıklar"a kamusal iş kotaları tahsis edilir. Dola-

yısıyla, yasa karşısında eşitlik, farklılıklardan hareketle yapılan karmaşık bir çıkarma ve toplama işleminin sonucudur. Bu bağlamda, cemaat kimliği ifadesi, Amerika Birleşik Devletleri'nin tersine, politik geleneğin özünde bulunan ırkçı bir ayrımcılığın şiddetle reddinin ürünü değil, Hindistan İmparatorluğu'nda icat ettiği *indirect rule* kurallarını metropol toprakları üzerinde sürdüren bir sisteme cevaptır. Bu cemaatçilik, başlangıçta, üzerinde anlaşmaya varılmış terimlerle düşünülmüştü: Britanya yetkililerinin gözünde, cemaatçiliğin Müslüman kökenli proleter toplulukları yerli işçi sınıfından ayırma üstünlüğü vardı; iş çatışmaları sırasında aralarındaki dayanışmanın ifadesini güçleştiriyor ve böylece özgül kültürel ve dinsel kimliklerin dikkate alınması sayesinde toplumsal barışı kolaylaştırıyordu. Camiler, İslami yardım dernekleri, vs. göçün ilk yıllarından itibaren, Britanya devletinin teşvikiyle yeşerir: Bu örgütlenmeler, Hint altkıtasından gelen toplulukların dengede tutulmasına, sanayinin taleplerini daha iyi karşılayan daha etkin bir işgücü halini almalarına katkıda bulunur. Cemaatlerin yan yana var olduğu sistemde herkesin çıkarı vardır: Bu sistem devlet için az masraflıdır; iktidarı güçlenen dini yöneticiler için tatminkârdır; uysal ve pek talepte bulunmayan emekçilerden yararlanan sanayi için de tatminkârdır.

Esas olarak erkek ve yetişkin bir topluluk için tam-istihdam döneminde tasarlanan bu sistem, 1970'li yılların ortasından sonra bambaşka bir bağlamda sürecektir: Yapısal işsizlik ve ailelerin gelişi ile birlikte çocukların Britanya kurumlarında okula gitmesi. Sistem, Müslüman çocuklara Müslüman olmayan okul arkadaşlarından ayrı bir gelişme sağlayan talepleri çoğaltarak cemaatin kapalılığını bu yeni çerçevede sürdürecektir: Bazı derslerden muaf tutulma, özel beslenme, kutsal karşısında her türlü eleştirel mesafenin reddi, vs talep edilir. Bu irade, belediyelerde çok sayıda eğitim yetkilisinin onayını alacaktır. Diğer yandan, Honeyford olayı, ardından Swann raporu ve 1988 tarihli eğitim yasası, okulda bölünmeyi destekleyen fakat etrafında toplumsal uzlaşmanın kurulduğu asgari değerleri ve öğrenimin amaçlarının bazı temellerini tartışma konusu yapan cemaat talebini nasıl idare edeceğini bilemeyen bir eğitim sisteminin düzensizliğini ve çelişkilerini ifade edecektir. Rushdie olayının patlak vermesi ve bunun yol açtığı, İslami kimliğin ifadesi üzerinde hegemonya kurma mücadeleleri, bu toplumsal parçalanmanın çelişkilerini gösterir: İş ve işin sağladığı ge-

lir sayesinde topluma katılma yollarının sürekli işsizlik nedeniyle hükümsüz kaldığı koşullarda, cemaatçi mantık kendi hedeflerini ortaya serer ve 1950-60'lı yıllarda olduğu gibi uzlaşmayı ve itaati kolaylaştırmak yerine, hüsranın ve öfkenin bir numaralı vektörü olur, bunları da kimlik farklılığının şiddetlenmesiyle ifade eder.

Politik geleneğin yurttaş ile devlet arasına girebilecek bölgesel, etnik veya dinsel kimliklerden –ilke olarak– nefret ettiği Fransa'da devlet, Cumhuriyet toprakları üzerinde, yurttaşlar arasında yasa karşısında farklılığı besleyecek her türlü cemaat kimliğini tanımayı, başörtüsü olayına kadar reddederek, dinselliğin ifadesini ibadetlere ilişkin mevzuat çerçevesinde tutmaya çalışmıştır. Bu yurttaşlık, ilke olarak, Fransız toprakları üzerinde uzun süre ikamet etmenin sonunda, bunu talep eden yabancı uyruklulara verilir; bu süre –örtük biçimde– ülkenin kültürünü benimsemeyi, dilini bilmeyi ve Anayasa'nın ifade ettiği referans değerlere katılımı doğal olarak içerir. Burada, Birleşik Krallık'ta baskın gelen duruma taban tabana zıt görünen ve 1980'li yılların sonuna kadar toplumsal tarafların çoğu tarafından kabul edilmiş bir kural olarak kalan bir durumla karşı karşıyayız. İslami kimliğin ifadesi, 1970'li yılların ortası ile Creil'deki başörtüsü olayı arasında, uzakta kalmış olan gelinen ülke ile gizliden gizliye düşman veya içine girilemez olarak görülen misafir eden toplum arasında kalmayı engelleyen aşkın referans işlevi görüyordu: Bu, esas olarak bir "yaşlı işi"ydi. Fransız yurttaşlığının tanımıyla pek iç içe girmiyor, daha çok, bu eski "göçmen emekçiler"in çoğunluğu Fransız olmadığı ölçüde, bu tanıma geçici önlem olarak hizmet ediyordu. Birleşik Krallık'ın tersine, "doğma büyümeliğini" öne sürebilecek durumda olanlara ayrılmış hakları, bunu öne süremeyenlere vermemeyi ırka veya etnik gruba göre kota tahsis etmekle telafi eden, yurttaşlığın farklılaşmış ifade biçimlerine yer yoktu: Hukuksal paylaşım çizgisi, yurttaşlıkla özdeşleştirilen uyrukluğun elde edilmesi etrafında çiziliyordu.

Bu kadar farklı öncüllerden yola çıkan Fransa ve Birleşik Krallık, 1980'li yılların sonunda aynı meydan okumayla karşı karşıya kaldılar: Yurttaşlık, başlangıçta nasıl tasarlanmış olursa olsun, toplumsal parçalanma karşısında, göçmen ailelerden gelen ancak hemen hemen hepsi büyük çoğunluk itibarıyla doğmuş oldukları bir ülkenin resmi yurttaşı olan çok sayıda genç için çalışma pazarının kapanması karşısında, anlamdan yoksun hale geldi.

Fransa'da, kamu erki karşısında tanınmasını toplu olarak pazarlık konusu etmeyi dileyen cemaatçi nitelikli İslami kimlik talebi, başörtüsü olayları ve ardından banliyölerde "yeni Müslüman gençler" derneklerinin ortaya çıkışıyla, kendini bu güç toplumsal koşullarda ifade etti. Manş ötesinde olduğu gibi, biçimsel yurttaşlıkla telafi edilemeyen fiili yurttaşlığın reddine tepki gösteren bu talep, politik yaşama daha fazla katılım ister, ama cemaat temelinde – orada "din karşıtı laisizmin" ona vermediği temel bir özgürlük görür. Toplumsal dışlanmanın reddi, burada, cemaatçi politik katılım isteğiyle ifade edilir. Birleşik Krallık'la veya Amerika Birleşik Devletleri'yle karşılaştırıldığında, bütün toplumdan farklılaşmanın işaretlerinde, temelde, ayrılıkçı hevesler, Cumhuriyet'le açıkça çelişkili dış bağlılık iddiaları yoktur: Allah'ın yasasının Fransa'nın yasasından önde geldiğini açıkladığı için 1993 sonunda Nantua'dan kovulan Türk imam, bu tabunun kamuoyu önünde ihlalinin cezasının ne olduğunu, kendi zararına, öğrenmiştir.

Ama, ağabeyleri ve ablaları için kapalı olan çalışma pazarı onlar için de kapalı olan yüz binlerce "küçük erkek kardeş" ve "küçük kız kardeş"in yetişkinliğe erişmesiyle birlikte banliyödeki durumun ciddiyeti artmaya devam ederse, 1994 yılında azınlıkta kalan ve kamusal ifadelerinde temkinli olan İslami cemaat kimliği talebinin radikalleşmesi ve daha çok yandaş kazanması imkânsız değildir. Dahası, Fransa'yı ve taşıyıcısı olduğu tüm değerleri aşırı bir nefretin bir numaralı hedefi olarak gören bir Ali Benhac'ın söylemini kullanan FIS'in bir kanadı eğer iktidara gelirse, Cezayir'deki durumun gelişimi Fransa'da İslam'ın ifadesine bağlı gerilimleri körükleme riskini taşır. Fransa'da yaşayan Cezayir kökenli kalabalık nüfus içinde FIS'e karşı olanlarla yandaşı olanlar arasındaki gerilimlerin şiddetlenmesi ve bütün olarak Fransız toplumunun Kuzey Afrika'daki olaylar karşısındaki tepkileri, eğer banliyö gençliğinin sıkıntılarının artmasıyla birleşirse, ayrılıkları ve çatışmaları kamçılayabilirler, böylece Rushdie olayının İngilteresi'ni belirlemiş olan ulusal ve uluslararası meseleler arasındaki giriftlik yeniden karşımıza çıkar.

—

Dizin

Abduh, M. (Mısırlı Müslüman reformcu), 282n.
Abdülrezzak, Ali (Mısırlı düşünür), 282.
Afganistan, 135n, 219, 273.
Afrika, Comores ve Antil Adaları İslami Dernekler Federasyonu, 245n.
Ahmed, Gulam (Ahmediye mezhebinin kurucusu), 33.
Ahmed, İştiyak (Bradford Camiler Meclisi sözcüsü), 108n,178.
Ahmediye (Hint kökenli "heterodoks" Müslüman mezhebi), 44.
Ahsan, Manazir (Leicester İslam Vakfı yöneticisi), 170.
Ajeeb, Muhammad (Bradford Belediye Meclisi üyesi), 150, 176.
Alili, A. (Marsilya, Bon-Pasteur Sokağı Camii imamı), 212n, 245.
Almanya, 286.
Altı Gün Savaşı, 87.
Amerika'daki Siyah'a Mesaj (*Message to The Blackman in America*, Elijah Muhammad'ın kitabı), 37, 40; ayrıca bkz. Muhammad, W. D.
Amerikan Komünist Partisi. 36, 57n.
Amerikan Müslüman Misyonu, 66.
Amin Dada, İdi (Ugandalı diktatör), 68, 112, 130.
ANPE (Ulusal İş Bulma Kurumu, Fransa), 147.
Anti-Defamation League (ADL; B'nai B'rith İftira Karşıtları Birliği, ABD), 20.
Antiller, 129.
Arabistan, 24, 38-9, 59, 169, 173, 251, 296.
Arafat, Yaser, 227.
Arap Dünyası Enstitüsü, 264n,
Arkoun, Mohammed (Fransız İslam uzmanı üniversite mensubu), 256.
Auschwitz, 90-1.
Avrupa Beşeri Bilimler Enstitüsü, 257.
Avrupa İslam Konseyi, 172.
Avrupa İslam Üzerine Araştırma ve Bilgi Merkezi (ÇERİSİ) (Fransa), 280n.
Avrupa İslami Araştırmaiar Fakültesi, 257; ayrıca bkz. Nièvre İslam Enstitüsü.
Avrupa Komisyonu, 186n.
Avustralya, 128.
Ayt-Ahmed (Sosyalist Güçler Cephesi yöneticisi, Cezayir), 203
Azam, Sher (Deobendi yönetici, Bradford), 137n, 140, 173.
Aziz Birader (Black Muslims Camii imamı, Los Angeles), 19.
Aziz Pavlus, 29

B'nai B'rith (ABD), bkz. İftira Karşıtları Birliği.
Baas, parti (Suriye), 261.
Badinter, Elisabeth (Fransız yazar), 238.
Bahadır Şah (Moğol imparatoru), 116.
Baldwin, James (Siyah Amerikalı yazar), 86, 88.
Bamba, Ahmadou (Mürid Tarikatı'nın kurucusu, Senegal), 44.
Bangladeş, 108, 112, 161, 180.
Barbie, Klaus, 89.
Batı'daki Dünya Çapındaki İslam Cemaati (ABD), 66; ayrıca bkz. Muhammad, W. D.
Bayrou, François (Fransız Ulusal Eğitim Bakanı), 284n.
BBC (British Broadcasting Corporation), 179.
Belkasım, Mevlud Nahid (Cezayirli bakan), 207.
Ben Ali (Tunus cumhurbaşkanı), 252.
Ben Bella, Ahmed (Cezayir cumhurbaşkanı), 202-3, 272.
Bencedid, Şadli (Cezayir cumhurbaşkanı), 209, 246.
Ben Mansur, Abdullah (UOIF sorumlusu, Fransa), 236, 250n, 253, 256.
Benhac, Ali (FIS'in meşhur vaizi, Cezayir), 14, 204, 212, 215n, 217-9, 253, 276, 303.
Benna, Hasan el (Müslüman Kardeşler'in kurucusu), 120, 169n, 206-7, 251n, 289.
Benşeyh Hüseyin, Şeyh Abbas (bkz. Şeyh Abbas)
Benşeyh Şuayb (imam, Şeyh Abbas'ın oğlu), 282, 283.
Berelvi(ler) (Hint kökenli İslam tarikatı), 118-9, 135-9, 146, 151, 161, 164, 168, 170, 173-5, 213.

Berque, Jacques (Fransız İslam uzmanı üniversite mensubu), 242.
Betna Kongresi (FIS'in kongresi, 1991, Cezayir), 215n, 273.
Beyaz Adamın Cenneti Siyah Adamın Cehennemidir (Farrakhan'ın bestelediği İslam Ümmeti'nin marşı haline gelen şarkı), 64, 75.
Binnebi, Malik (İslami düşünür, Cezayir), 207-8, 215n, 272.
Black Muslims (Siyah Müslümanlar, ABD), 7, 10-2, 23-5, 36, 41-3, 46, 54-8, 65, 79, 95, 99, 101, 187, 268, 270, 278, 293n, 300.
Black Panthers (Kara Panterler, ABD), 61, 76, 87.
Black Power (Siyah İktidar Hareketi, ABD), 60-1, 87.
Bloodlar (Los Angeles'lı çete), 19, 20n, 94.
Boumehdi, Ali (Monfermeil ortaokulu müdürü), 283.
Bourdieu, Pierre (Fransız sosyolog), 277n.
Bourg, Didier-Ali (CERISI'nin, Fransa İslami Üniversitesi'nin ve *Regards d'islam*'ın kurucusu), 256n, 281.
Bourget, Le (UOIF'in yıllık kongresinin yapıldığı yer), 194, 251, 255, 260, 279n, 289.
Bradford Camiler Meclisi, 107-8, 111, 137n, 140, 150-4, 166, 173-8.
Bradford Müslüman Derneği, 137.
Buda, 34
Budiyaf, Muhammed (Cezayir cumhurbaşkanı), 203, 245n, 246, 274n, 275.
Bumedyen, H. (Cezayir cumhurbaşkanı), 201, 203, 206.
Bunua, B. (FIS yöneticisi, Cezayir), 273.
Burgiba, Habib (Tunus cumhurbaşkanı), 252.
Busebci, Mahfuz (silahlı İslamcılar tarafından öldürülen Cezayirli psikiyatr), 276.
Bush, George (ABD başkanı), 76-7, 262, 264.
Butto, Ali (Pakistan başbakanı), 153n.
Butto, Benazir (Pakistan başbakanı ve Butto'nun kızı), 153n.
Buyali grup (Cezayir), 211-2, 245n.
Buyali, Mustafa (1982'den 1987'ye Cezayirli İslamcı ilk direniş hareketinin yöneticisi), 210, 219, 272.

Cadane (Jadaane), Fehmi (Ürdünlü üniversite mensubu), 255n
Cami Vakfı ve İslam'ın Kutsal Yerleri Cemiyeti (Paris Camii'ni idare eder), 228, 246-8.
Castro, Fidel, 59.
Cat Stevens (İslam dinine dönen Britanyalı şarkıcı), 159.
CBS (Columbia Broadcasting System), 53n, 54n.
Cebellah, Abdullah (Nahda Partisi yöneticisi, Cezayir), 209.
Cebellah, Ahmed (UOIF yöneticisi, Fransa), 239.
Cebellah, Muhtar (GIF yöneticisi, Fransa), 236.
Cemaat-i İslami (Hint-Pakistanlı İslamcı hareket), 44, 118-20, 125, 149n, 153n, 157, 164, 166, 168-70, 171n, 180.
Cemaat-ül Tebliğ, bkz. Tebliğ.
Cemiyet-i Tebliğ-ül İslam (Pir Mahruf'un kurduğu berelvi hareketi), 138.
Cenevre İslam Merkezi, 251n.
Cenevre İslam Vakfı, 290.
Cevat, Tahir (silahlı İslamcılar tarafından öldürülen Cezayirli yazar), 276.
Cezayir, 14, 194, 196-222, 227, 239, 248, 274-7, 303.
Cezayir Arap Mahallesi (Kazbah), 59, 210, 268, 276.
Cezayir Demokrasi Hareketi (MDA) (Cezayir), 272.
Cezayir iç savaşı, 219, 225, 259.
Cezayir Savaşı, 59, 201, 204, 273.
Cezayirciler (Cezayirli FIS'in "İslam-teknokrat" eğilimi), 215, 253, 273.
Cezayiri, Ebubekir el (Cezayir asıllı Suudi yanlısı ulema), 264n.
Cezayirli Aydınlarla Uluslararası Dayanışma Komitesi (Paris), 277n.
Cezayir Ulema Cemiyeti, 202, 228.
CGT (Genel İş Konfederasyonu, Fransa), 297.
Chabaga, albay (ACLIF üyesi, Lyon), 233.
Chirac, Jacques (Paris belediye başkanı; şimdi cumhurbaşkanı), 226-7, 229, 249.
Chuck, D. (rap şarkıcısı, Black Muslims'a yakın), 75, 77.
Cleaver, Eldridge (Black Panthers yöneticisi), 76.
Clifton Terrace (Washington DC'nin siyah mahallesi), 24.
Clinton, Bill (ABD başkanı), 100.
Cripler (Los Angeles'lı çete), 19, 20n, 94.
Critère, Le (Fransa'daki Cezayir Kardeşliği'nin gazetesi), 244n, 273n, 274, 276.
Cumhuriyet İçin Birlik, bkz. RPR.

Dar-ul-Uloom (Dar-ül Ulum) (Özel İslami okul, Birmingham), 157-9.
Darwin, Charles, 269.
Davet-ül İslam (Cemaat-i İslami'nin Bengal kolu), 149n.
Davis, Angela (Amerikalı eylemci), 61.
Debray, Régis (Fransız yazar), 238.
Demokrat Parti (ABD), 21, 65, 80-1.
Demokratik Özgürlüklerin Zaferi Hareketi

(MTLD) (Cezayir), 202.
Deng Tsiao Ping (Çinli yönetici), 72.
Deobendi(ler) (Hint kökenli yeniden İslamileştirme hareketi, Büyük Britanya), 118-9, 135-8, 140, 151, 161, 164, 168, 170, 171n, 173-4, 213.
Désir, Harlem (SOS Racisme'in (SOS Irkçılık) yöneticisi, Fransa), 224, 235, 260.
Dezempte, Gérard (Charvieu-Chavagneux belediye başkanı), 229-31.
Din ve İlahiyat Eğitimi Yüksek Öğrenim Enstitüsü, 280.
Dollé, Jean-Paul (Fransız filozof), 266.
Dopebusters (Black Muslims'ın uyuşturucu karşıtı birliği), 24.
Dramé, M. (CORIF üyesi), 245, 248.
Drew, Timothy, Soylu Drew Ali denir ("heterodoks" bir İslami hareketin kurucusu, ABD), 33-5.
Dreyfus Olayı, 9.
Du Bois, W. B. (Amerikalı siyah yazar), 31.
Dudi, Abdülhadi (Cezayir'de ve Marsilya'da imam), 212, 245n.
Dumas, Roland (Fransız Dışişleri Bakanı), 275.
Dumont, Louis (Fransız filozof), 121.
Dünya İslam Birliği (Suudi yanlısı uluslararası İslami örgüt), 84, 140n, 280.

Ebubekir Ailesi, 247-8.
Ebubekir, Celil (1992'den beri Paris Camii Müslüman Enstitüsü başkanı, başimamı), 228n, 247-8, 278-82.
Ebubekir, Si Hamza (1957'den 82'ye Paris Camii Müslüman Enstitüsü başimamı, başkanı, Celil Ebubekir'in babası), 228, 247-9.
Eco, Umberto (İtalyan yazar), 108, 164.
Ehl-i Hadis (Hint-Pakistanlı yeniden İslamileştirme hareketi), 135, 171n.
Eisenhower, Dwight (ABD başkanı), 57n.
Ekber (Moğol imparatoru), 114.
El Asale (Cezayirli İslami dergi), 206-7.
El Dava (Mısırlı Müslüman Kardeşler'in yayın organı), 215n.
El Ezher (Mısır İslam Üniversitesi), 63.
El Furkan (Cezayirli FIS'in Fransızca yayın organı), 216n.
El İnsan (H. Mokni tarafından yönetilen İslamcı dergi), 252.
El Kıyam ("Değerler") (Cezayirli İslamcı örgüt), 206.
El Mücahid (FLN'nin yayın organı), 231n.
El Münkız (FIS'in yayın organı), 199n, 204, 211, 215-20.
El Müslimun (Suudi yanlısı İslami dergi), 289.
Erbakan, Necmettin (Refah Partisi başkanı, Türkiye), 170n.
Esad, Hafız (Suriye devlet başkanı), 80.
Etendard, L' (İslamcı gazete), 276.
Etienne, Bruno (Fransız İslam uzmanı üniversite mensubu), 256, 280.
Euro-Médias (UOIF'e bağlı görsel-işitsel kurum), 251.
Evrengzib (Moğol imparatoru), 114.

Fahd, Kral (Suudi Arabistan), 245n, 264.
Fard, Wallace D. (İslam Ümmeti'nin "mesihi"), 22, 27-30, 35-9, 39, 41-4, 48, 53, 58, 63, 68, 72, 102.
Farrakhan, Louis (Abdul Haleem) (İslam Ümmeti'nin başkanı), 12, 19, 20-2, 24, 45-6, 55, 64-85, 88-90, 93-4, 100-3, 111, 187, 291, 299, 300.
Fas, 192, 203, 210, 239, 251, 285.
Fassin, Eric (Fransız Amerika kıtası uzmanı, sosyolog), 7.
FBI (Federal Bureau of Investigations, ABD), 29-30, 57, 76.
FIS, bkz. İslami Selamet Cephesi.
Figaro, Le, 286.
Filisi, Laadi (silahlı İslamcılar tarafından öldürülen Cezayirli hekim), 276.
Filistin, 29, 42, 83, 192.
Filistinliler, 80, 265.
Final Call, The (İslam Ümmeti'nin yayın organı), 23, 45-6, 77, 92, 98, 102.
Finkielkraut, Alain (Fransız ya ar), 238.
Five Percenters (Black Muslims'ın ayrılıkçı İslami mezhebi), 78n.
FKP, bkz. Fransız Komünist Partisi.
FLN (Cezayir) (Ulusal Kurtuluş Cephesi), 14, 199-206, 209, 211, 220, 227-8, 246, 249, 272-3.
Ford, Wallace, bkz. Fard. Wallace.
Franklin, Benjamin (ABD başkanı), 62.
Fransa'da Cezayir Kardeşliği (FAF), 244n, 273, 275-7.
Fransa'daki İslam Üzerine Düşünme Meclisi (CORIF), 234n, 239, 241-51, 278, 294.
Fransa'daki (daha sonra Fransa) İslami Örgütler Birliği (UOIF), 194, 226, 236-8, 242, 246, 250-1, 254-9, 279-80, 289, 292-4.
Fransa'dakiİslami Topluluk (GIF), 236, 274.
Fransa İslam Üniversitesi (UIF), 256n, 280-1.
Fransa İslami Öğrenciler Derneği (AEIF), 226, 279.
Fransa Musevilerini Temsil Meclisi (CRIF), 241, 243n.
Fransa Müslüman Gençliği (JMF), 292n.
Fransa Müslümanları Ulusal Federasyonu (FNMF), 225-6, 236-8, 243, 244n, 247, 250,

254-5, 279, 290.
Fransa Müslümanları Ulusal Koordinasyonu, 279.
Fransız Komünist Partisi (PCF), 197, 225, 297.
Frears, Stephen (Britanyalı sinema yönetmeni), 163n.

Gabteni, Abdül Ferid (İslam'ın Sesi'nin yöneticisi, Fransa), 225.
Gandhi, Rajiv (Hindistan başbakanı), 166.
Gannuşi, Raşid el (Nahda Partisi'nin başkanı, Tunus), 194, 252, 255.
Garvey, Marcus (Zenciler'in İlerlemesi İçin Evrensel Birlik'in yöneticisi), 35, 50.
Gates, Henry Louis (Harvard Üniversitesi öğretim üyesi, ABD), 92-3.
Gece Yarısı Çocukları (Salman Rushdie'nin romanı), 163.
Gérin, A. (Vénissieux'nün komünist belediye başkanı-milletvekili, Fransa), 296.
Glazer, Nathan (Amerikalı sosyolog), 86.
Gorée Adası (köle ticaretinin başlangıç noktası), 90.
Goulbourne, Harry (Britanyalı sosyolog), 128, 132.
Gozlan, Martine (gazeteci), 282.
Göçmen İşçiler İçin Toplumsal Eylem Fonu (FAS), 293.
Grand Orient de France (Fransa Merkez Locası), 281; aynca bkz. masonlar
Grenada (adası), 50.
Griff, Professor (Black Muslims'a yakın rap şarkıcısı), 75.
Guaranty Bank and Trust Company (İslam Ümmeti'nin bankası), 47.
Guardian, The, 180.
Güney Afrika, 80.

Hac, Messali (Cezayirli milliyetçi yönetici), 202.
Haddad, Yvonne (Amerikalı İslam uzmanı üniversite mensubu), 7
Haddam Tecini (1989'dan 1992'ye Paris Camii Müslüman Enstitüsü başkanı, başımamı), 224, 228, 237, 239, 244, 246-9.
Hamas (Filistinli İslamcı hareket), 253n.
Hamas (M. Nahnah tarafından yönetilen, Müslüman Kardeşler'e yakın Cezayirli parti), 209n.
Hamdi, el, doktor (Londra'da görevli Suudi diplomat), 171.
Han, Sir Seyyid Ahmed (Aligarh koleji kurucusu, Hindistan), 122.
Harbi, Muhammed (Cezayirli tarihçi), 203.
Hardy, Peter (Britanyalı tarihçi), 115, 122.
Hart, Gary (Demokrat Parti başkan adayı, ABD), 21.
Harun, Ali (Cezayir Yüksek Devlet Komitesi üyesi), 274n.
Harvard (üniversite, ABD), 53n, 86, 92, 100.
Hattersley, Roy (İşçi Partisi başkan yardımcısı ve milletvekili, Büyük Britanya), 147-9, 176.
Hayes, Rutherford B. (ABD başkanı), 31.
Hegel, Friedrich, 14.
Herbani, K. (FIS militanı, Cezayir), 273.
Hermies, Michel d' (Fransız üniversite mensubu), 7
Hindistan, 13, 28, 33, 108n, 109-118, 120-1, 123-4, 128-9, 166-8, 174, 176.
Hitler, Adolf, 81, 88.
hittiste'ler ("işsizler takımı", Cezayir), 196, 212, 220, 268, 275.
Honeyford, Ray (ortaokul müdürü, Bradford), 152-4, 174, 176, 301.
Hoover, J. Edgar (FBI başkanı), 30, 76.
How to Eat to Live ("Yaşamak İçin Nasıl Yemeli") (Elijah Muhammad'ın kitabı), 45, 101.
Huari, D. el (FAF başkanı), 273.
Humanité, L', 251, 297.
Humeyni, 9, 13, 72, 109, 160, 163, 165-6, 177-82, 207, 225.
Hüseyin, Liyakat (Bradford Camiler Meclisi sorumlusu), 108n.
Hüseyin, Saddam; 84, 233, 244-5, 261-4.

Ice Cube (rap şarkıcısı, ABD), 22, 77.
Ice-T (rap şarkıcısı, ABD), 22, 76-7.
Index, L' (İslami haber dergisi), 243, 255n, 274n.
Iquioussen, Hasan (İslam vaizi, Fransa), 251.
Irak, 68, 84, 178, 233, 245-6, 261-2, 264.
Irkçılığa, Yahudi Düşmanlığına Karşı ve Barış İçin Hareket (MRAP) (Fransa), 235.
Irksal Eşitlik Komisyonu (CRE) (Büyük Britanya), 131-2, 157.
Ishiguro, Kazuo (Britanyalı yazar), 163.
Islamia School (özel İslami okul, Brent), 159.
Islamic Foundation (Leicester), bkz. Leicester İslam Vakfı.
Ivory, James (Britanyalı sinema yönetmeni), 163n.

İbn Teymiye (İslam gelenekçisi), 117n, 170n.
İftira Karşıtları Birliği (B'nai B'rith'in, ABD), 20, 81, 96, 102n, 187.
İlyas, Mevlana Muhammed (Cemaat-ül Tebliğ'in kurucusu), 119-20, 138n.
İman ve Amel Derneği (Cemaat-ül Tebliğ'in Fransa'daki başlıca kolu), 278-9.
İran, 24, 181n.
İsa, 34-5, 68, 83, 156.

İslam Kalkınma Bankası, 245n.
İslam Konferansı Örgütü (OCI), 172, 182.
İslam Nimetleri (Fruit of Islam, FOI), 23-4, 53, 58, 61, 64, 67-8, 77, 79, 95-7, 101; ayrıca bkz. İslam Ümmeti.
İslam Ümmeti (Nation of Islam) (ABD), 19-30, 35-6, 39-41, 43, 45-9, 52-81, 84-5, 87, 90-103, 110-1, 187.
İslam'ın Sesi (İslamcı grup, Fransa), 225, 237: bkz. Gabteni, A.
İslami Devlette Kamu Özgürlükleri (R. el Gannuşi'nin kitabı), 252.
İslami Eğilim Hareketi (MTI, Tunus), 252.
İslami Savunma Konseyi (*Şeytan Ayetleri*'ne muhalefet etmek amacıyla kurulan dernek, Büyük Britanya), 182n.
İslami Selamet Cephesi (FIS) (Cezayir), 14, 194-5, 197-221, 228, 230-1, 241, 244n, 246, 253, 268, 271-9, 297-8, 303.
İspanya, 91, 214.
İsrail, 64, 80-5, 87, 89, 94, 98, 264.
İşçi Partisi (Büyük Britanya), 13, 129-30, 145, 147-8, 176, 186n.

Jackson, Jesse (Demokrat Parti başkan adayı vaiz), 21, 61, 65-6, 78-9, 80-3, 94, 103n.
Jenkins, Roy (Britanyalı bakan), 142, 186.
Johnson, Hinton (İslam Ümmeti üyesi), 54.
Johnson, Lyndon (ABD başkanı), 60, 71.
Joly, Danièle (Fransız sosyolog), 7.
Jospin, Lionel (Fransız Ulusal Eğitim Bakanı), 238-40.
Joxe, Pierre (Fransız İçişleri Bakanı), 226-9, 234, 239, 241-2, 242n.
Julliard, Jacques (Fransız yayıncı), 222,

Kabiliye, 203.
Kaddafi (Libyalı yönetici), 64, 84, 154.
Kamboçya, 191.
Kanada, 128.
Kardavi, Yusuf el (Müslüman Kardeşler'e yakın Mısırlı ulema), 257, 290.
Kattan, Menna el (Müslüman Kardeşler'e yakın Mısırlı ulema), 254n.
Kayhan Ferangi (İran'da gazete), 181n.
Kebir, Rabah (Almanya'da sürgünde bulunan FIS yöneticisi), 274-5.
Kennedy, John (ABD başkanı), 56.
Kenya, 98, 130.
Kessler, David (Danıştay üyesi, Fransa), 241, 283n.
King, Martin Luther (Yurttaşlık Hakları hareketi yöneticisi), 51, 54, 56, 60, 69, 76.
King, Rodney (Los Angeles polisi tarafından hırpalanan siyah sürücü), 76, 107.
Konfüçyus, 34.
Kongre Partisi (Hindistan), 123.
Körfez Savaşı, 68, 84, 96, 195, 198, 234, 237, 244, 246, 259-63, 269n.
Kral Davud, 58.
Ku Klux Klan (ırkçı hareket, ABD), 3, 53n.
Kureishi, Hanif (Britanyalı yazar), 163.
Kureyşi, Musa (FAF yöneticisi), 274.
Kutub, Muhammed (Seyyid Kutub'un kardeşi), 169n.
Kutub, Seyyid (Müslüman Kardeşler'in düşünürü, Mısır), 51, 169n, 206-7, 252, 253n, 255n, 296.
Kuveyt, 84, 233, 245, 264.

Lacorne, Denis (Amerikan dili, edebiyatı, uygarlığı uzmanı sosyolog), 7.
Lahnèche, profesör (ACLIF üyesi), 233n.
Lapeyronnie, Didier (Fransız sosyolog), 131.
Lavau, Georges (Fransız siyaset uzmanı), 197n.
Le Pen, Jean-Marie (Ulusal Cephe'nin başkanı, Fransa), 195, 231.
Leclereq, Daniel-Youssof (FNMF'nin kurucusu, Fransa), 236, 243, 254.
Lee, Spike (Amerikalı siyah sinema yönetmeni), 22, 60n.
Leicester İslam Vakfı, 157, 166-7, 169-70, 172-4, 177-8, 181, 185, 208.
Leruez, Jacques (İngiliz dili, edebiyatı, uygarlığı uzmanı üniversite mensubu), 7.
Leseur, M. A. (FNMF başkanı), 237n.
Lettre des socialistes de culture musulmane (Müslüman kültürden sosyalistlerin dergisi), 262n.
Leveau, Rémy (İslam uzmanı üniversite mensubu), 7.
Lewis, Philip (Britanyalı üniversite mensubu), 7.
Liabes, Celali (silahlı İslamcılar tarafından öldürülen Cezayirli üniversite mensubu), 276.
Libre Pensée (Özgür Düşünce), 281.
Libya, 64, 84.
Lincoln, Abraham (ABD başkanı), 73.
Little, Malcolm (Malcolm X'in vaftiz adı), 50-2.
Local Education Authorities (LEA) (Yerel Eğitim Makamları) (Büyük Britanya), 145.
Lomax, Louis (Amerikalı yazar), 54n.
Londra İslami Kültür Merkezi, 155.
Lyon İslam-Fransız Kültür Derneği, 232-3, 233n.
Lyon Şehir Cemaati, 232.
Lyon ve Banliyölerindeki Genç Araplar Derneği (JALB), 195, 260, 292.

Madden, Max (Bradford İşçi Partisi milletvekili), 176.
Madras İslam Vakfı, 167.
Mağripli Kutsal Bilim Mabedi (Moorish Holy Science Temple), 33; ayrıca bkz. Drew, Timothy.
Mahund (Hz. Muhammed'e verilen aşağılayıcı lakap), 164.
Malcolm X (Black Muslims'ın yöneticisi), 12-3, 22, 41-2, 43n, 48-60, 62-5, 67, 69, 75-6, 78, 87-8, 101, 103, 110.
Mamiya, Larry (Amerikalı üniversite mensubu), 7.
Marchand, Philippe (Fransız İçişleri Bakanı), 242n, 247, 297n.
masonlar, 41, 76.
Mauroy, Pierre (Fransız başbakanı), 211.
Mayıs 68 (Fransa), 61.
McCloud, Beverly (Amerikalı üniversite mensubu), 7.
McCoy, Rhody (siyah Amerikalı eylemci), 87-8.
McLuhan, Marshall (Amerikalı üniversite mensubu), 107.
Mebtoul, Mohamed (Fransız Sosyalist Parti militanı), 262.
Medeni, Abbas (FIS yöneticisi, Cezayir), 204, 206, 209, 215n, 276.
Mendelssohn, Felix (Alman müzisyen), 100.
Merrani, Ahmed (FIS'in kurucu üyesi, Cezayir), 209-10.
Merrun, K. (CORIF üyesi), 245.
Mevdudi, E. A. (Cemaat-i İslami'nin kurucusu), 44, 120-1, 125, 135, 140, 143, 149, 153n, 157, 163, 166-8, 169n, 170n, 172-3.
Mevlevi, Şeyh Faysal (UOIF'in ruhani, manevi rehberi), 290.
Mısır, 38, 42, 52, 59, 120, 169n, 180, 205, 252.
Middle East Affairs Journal (Amerikan İslami gazete). 253n.
Milli Görüş (Türkiye), 242; ayrıca bkz. Refah Partisi.
Mitterrand, François (Fransız cumhurbaşkanı), 223, 227, 245n, 246, 248, 256, 263, 275, 294.
Mitterrand, Madam, 237.
Moğollar. 117n
Mokni, Habib (*El İnsan* dergisinin yayın yönetmeni, Paris), 252-3.
Mondale, Walter (ABD başkan yardımcısı), 21.
Montfermeil Müslümanları Kültür ve Spor Derneği, 283.
Mormonlar, 42, 278.
Moro, Abdülfettah (MTI'nin kurucusu, Tunus), 252.
Mr. Muhammad Speaks ("Rehber Muhammed Konuşuyor") (Black Muslims'ın yayın organı), 53, 58, 64, 66-7, 79.
Muhafazakâr Parti (Büyük Britanya), 130, 145, 149, 159.
Muhammad, Abdul Alim (İslam Ümmeti üyesi hekim), 95-9, 102.
Muhammad, Akbar (Elijah Muhammad'ın oğlu), 63.
Muhammad, Conrad (New York'taki İslam Ümmeti'nin "bakanı"), 93.
Muhammad, Dennis (İslam Nimetleri sorumlusu), 23.
Muhammad, Elijah (İslam Ümmeti'nin kurucusu), 12, 22, 29-30, 35-50, 52-69, 72, 74, 76-9, 86, 89-90, 94, 96, 101-3, 110.
Muhammad, Khalid Abdul (İslam Ümmeti'nin üyesi), 102, 103n, 187.
Muhammad, Wallace Deen (Varis Din) (Elijah Muhammad'ın oğlu), 63, 66-7, 84, 110.
Muhammed (Hz.) (İslam peygamberi), 33-4, 43, 72, 102, 107, 115-6, 138, 167, 174, 290.
Murad, Hürrem (Cemaat-i İslami'nin yöneticisi), 169.
Musa, 42-3.
Muslim Educational Trust (MET) (Cemaat-i İslami'ye bağlı örgüt, Büyük Britanya), 143, 150, 151n, 155n, 156, 169.
Muslim Girls Training (MGT), bkz. Müslüman Genç Kızlar Oluşumu.
Muslim Guide (Leicester İslam Vakfı'nın yayınladığı broşür), 157.
Muslim Institute (Büyük Britanya), 166, 180-1; ayrıca bkz. Siddiqui.
Muslim Liaison Committee (*Şey an Ayetleri*'ne karşı kurulmuş komite), 151n.
Muslim Mosque Inc. ("Müslüman Camii A.Ş.", ABD), 56.
Muslim Parliament (Büyük Britanya), bkz. Müslüman Parlamentosu, Siddiqui.
Müslüman Birliği (Muslim League) (Hindistan), 123-4.
Müslüman Genç Kızlar Oluşumu (MGT, İslam Ümmeti), 53, 57.
Müslüman Gençler (UJM'nin yayın organı), 294.
Müslüman Gençler Birliği (UJM) (Lyon), 284n, 285, 289-96.
Müslüman Kardeşler, 120, 149, 157, 169n, 170, 180, 197, 205-8, 209n, 213, 215n, 236, 238-9, 242n, 250-2, 257, 277, 282, 289, 292n.
Müslüman Manifesto, 183.
Müslüman Parlamentosu, 13, 124, 166, 177, 180, 183-5, 187; ayrıca bkz. Siddiqui.

Nahda, el (yeniden doğuş") (Cezayirli İslamcı parti, bkz. Cebellah, A.), 209n.
Nahda, el ("yeniden doğuş") (Tunuslu İslamcı parti, bkz. Gannuşi, Raşid el), 194, 197, 252.
Nahnah, Mahfuz (Cezayirli Hamas partisinin yöneticisi), 209n, 213, 215n.
Napolyon, 242.
Nasır (Mısırlı yönetici), 59, 62, 94, 206, 252.
Nassif, Abdullah Ömer (Dünya İslam Birliği'nin yöneticisi), 84.
National Institue of Health (ABD), 98.
Naziler, Nazizm, 79, 89-91, 108, 177. 291.
New Age (Amerikan dindar hareket), 278.
New York Times, 92, 102n.
Newton, Isaac, 76.
Nielsen, Jörgen (üniversite mensubu, Büyük Britanya), 7.
Nièvre İslam Enstitüsü (UOIF tarafından kurulan İslam İlahiyat Fakültesi), 256n, 281n.
Noir, Michel (Lyon belediye başkanı), 231-3.
North, Neil (Britanyalı üniversite mensubu), 7.
Nouvel observateur, 222.

Orgena (Farrakhan'ın yazdığı oyun), 64, 75.

Page, David (Britanyalı üniversite mensubu), 124.
Pakistan, 44, 108n, 112, 116-7, 121, 124-6, 129, 135n, 137-8, 148, 153, 165, 169, 174, 176, 180, 273.
Paris Camii Enstitüsü, 227-8, 246, 248, 278, 281n.
Pasqua, Charles (Fransız İçişleri Bakanı), 227, 249, 278, 280, 282, 294.
Patten, John (Britanyalı bakan), 160, 184.
Penguin Books (Britanyalı yayınevi), 182n.
People United to Save Humanity (PUSH), 79; ayrıca bkz. Jackson, Jesse.
Perlmutter, Nathan (B'nai B'rith'in yöneticisi), 81.
Peru, 47.
Pir Mahruf (berelvi yönetici, Bradford), 138-40, 175, 224.
Poole, Elijah (Elijah Muhammad'ın vaftiz adı), 35.
Powell, Adam Clayton (New Yorklu siyah politikacı), 78.
Powell, Enoch (göçmenliğe karşı Britanyalı muhafazakâr), 130, 132, 145.
Pratt Kelly, Sharon (Washington DC belediye başkanı), 96.
Public Enemy (Amerikalı rap grubu), 12, 22, 74-5.

Qamar, Yusuf (Müslüman sorumlu, Birmingham), 136.
Quilès, Paul (Fransız İçişleri Bakanı), 228n, 242n, 245n, 249.

Ramazan, Hani (İslamcı yönetici, Cenevre), 251n, 289.
Ramazan, Tarık (Hani Ramazan'ın kardeşi İslamcı üniversite mensubu), 289.
Reader's Digest, 36.
Reagan, Ronald (ABD başkanı), 71.
Refah Partisi (Türk-İslamcı parti), 170, 242n, 286n; bkz. Erbakan, N.
Renkli Derili İnsanların İlerlemesi İçin Ulusal Birlik (NAACP), 86-7.
Résistance (*El Mukaveme*) (İslamcı gazete, Fransa), 276.
Rıza Han, Ahmed (berelvi sufiliğin esincisi), 119.
Rıza, imam (şair ve berelvi mistik, Hindistan), 175.
Richard X (Black Muslims üyesi), 75.
Robinson, Francis (Britanyalı üniversite mensubu), 118.
Rocard, Michel (Fransız başbakanı), 239.
Roty, Jacques-Yakoub (CORIF üyesi, Fransa), 247-8.
Rousseau, Jean-Jacques, 208, 221, 235.
RPR (Cumhuriyet İçin Birlik, Fransa), 227n, 248, 284.
Rushdie, Salman, 9, 10, 13, 107-10, 112, 140-1, 148n, 149-50, 160-6, 168, 172-9, 181-3, 186-7, 195, 224-6, 234, 237, 242, 300-1, 303.

Sahnun, Ahmed (Cezayirli İslamcı din adamı), 209, 212.
Sahnuni, El Haşımi (Cezayirli İslamcı militan, selefi), 212-5.
Sahravi, Abdülbaki (FIS'in kurucusu, Cezayir), 273, 279.
Salisbury Review (Britanyalı muhafazakâr dergi), 153.
Seale, Bobby (Black Panthers yöneticisi), 76.
Sebbar, Leïla (yazar, Fransa), 237.
Secret Relationship between Black and Jews, The (İslam Ümmeti'nin kitabı), 21, 91, 92-4, 99, 102.
Secret Ritual of the Nation of Islam ("İslam Ümmeti'nin Gizli Ayini") (İslam Ümmeti'nin kitabı), 29.
Selahaddin Eyyubi, 261.
Selefiler, Selefiye (katı İslamcı eğilim, Cezayir), 212-5, 273.

Senegal, 44.
Shabazz, kabilesi (Şahbaz) (Black Muslims'a göre "ilk kabile"). 28, 38-9, 41-2.
Shabazz, Malik al (Melik el Şahbaz) (Malcolm X'in Müslüman adı), 52n, 59.
Sıddık, Muhammed (berelvi yazar, Bradford), 139n.
Siddiqui, Kalim (Britanyalı İslamcı yönetici), 180-1, 183-5.
Silahlı İslami Topluluk (GIA) (Cezayir), 277.
Silahlı islami Hareket (MIA) (Cezayir), 210-11.
Socialist Workers Party (Amerikan Troçkist parti), 57, 59.
Solé, Robert (gazeteci), 241.
SOS Irkçılık (ırkçılık karşıtı hareket, Fransa), 191, 223-4, 235, 260, 264.
Sosyalist Parti (PS) (Fransa), 227, 233, 262, 294.
Souljah, Sister (rap şarkıcısı), 22, 77.
Sudan, 257.
Sufi Abdullah (b..elvi imam, Birmingham), 147.
Sultani, Abdüllatif (İslamcı ulema, Cezayir), 209, 212.
Supreme Wisdom, The ("Yüce Bilgelik") (Elijah Muhammad'ın kitabı), 44.
Suriye, 80.
Suudi Arabistan, 12, 43n, 59, 96, 102, 172, 178, 180, 225, 246, 257, 264.

Şahabüddin, Seyid (Hintli milletvekili), 109n.
Şamir, İzak (İsrail başbakanı), 264.
Şeyh Abbas (1982'den 89'a Paris Camii Müslüman Enstitüsü başimamı), 211, 224, 226-8, 234, 238n, 247, 262n.
Şeyh Bin Badis (Cezayir Ulema Cemiyeti kurucusu), 202.
Şeytan, 83, 85.
Şeytan Ayetleri (Salman Rushdie'nin romanı), 9, 13, 107-10, 119, 142n, 148n, 160-7, 171-4, 176, 178-9, 181, 225-6, 255, 293.
Şiilik, Şiiler, 43, 109n, 135, 178.

Tazdaït, Djida (Avrupa milletvekili, Lyon), 195, 292.
Teaching for the Lost Found Nation of Islam in a Mathematical Way ("Kaybolmuş Sonra Bulunmuş İslam Ümmeti İçin Matematik Yöntemiyle Öğrenim") (İslam Ümmeti'nin kitabı), 29n.
Tebliğ (Hint kökenli İslami dindar hareket, bkz. İlyas, M. M. *ve* Cemaat-ül Tebliğ), 28, 118-20, 135, 138n, 193, 210, 254, 274, 279, 282.
Tebliğciler, 213.
Thatcher, Bayan (Britanya başbakanı), 13, 145, 153-4, 163, 171-4, 186.
Thorez, Maurice (Fransız komünist yönetici), 225.
Tiberius (Roma imparatoru), 29.
Tillman, D. (Chicago belediye meclisi üyesi), 20.
Time Warner (Amerikan yayın grubu), 76,
Torchlight for America, A ("Amerika İçin Bir Meşale") (L. Farrakhan'ın kitabı), 10-1, 187.
Toubon, Jacques (Fransız Kültür Bakanı), 280.
Touraine, Alain (Fransız sosyolog), 266.
Treblinka (Nazi toplama kampı), 91.
Tunus, 194, 203, 252.
Türki, Abdullah (Medine Üniversitesi başkanı, Suudi Arabistan), 264n.
Türkiye, 170. 242n, 285, 292.
Tyson, Mike (İslam dinine dönen Amerikalı boksör), 101.

Uganda, 68, 112, 130.
UK Islamic Mission (Cemaat-i İslami'nin Britanya şubesi), 143n, 168-9, 254.
UKACIA ("Birleşik Krallık'ta İslami Faaliyetler Eylem Komitesi") (*Şeytan Ayetleri*'ne karşı kurulan komite), 171, 181-2.
Ulusal Cephe (Fransa), 195, 231.
United Association for Studies and Research (ABD), 253n
Utanç (Salman Rushdie'nin romanı), 163.

Vahhabi (monarşisi), 173.
Vahhabilik (Suudi Arabistan'da geçerli olan İslam anlayışı), 140. 166, 171, 264n, 289.
Vietnam, 191.
Vigouroux, Robert (Marsilya belediye başkanı), 233.
Vocation de l'Islam ("İslam'ın Çağrısı") (M. Binnebi'nin kitabı), 207.
Voltaire, 208, 221, 225, 235.

Wall Street Journal, 22.
Wallace, Mike (Amerikalı gazeteci), 53n, 54n.
Washington Post, 80.
Washington, George (ABD başkanı), 73.
Weber, Max (Alman sosyolog), 11, 25.
Weexteen, Raoul (Fransız sosyalist İçişleri Bakanı'nın İslam konusundaki danışmanı), 242n, 249.
Weisberg, Mokhtar-Ahmed (FNMF yöneticisi), 244n.
West, Cornel (Amerikalı üniversite mensubu), 100.
Westminster (Britanya parlamentosu), 13, 149, 166, 175n, 182.
White Man's Heaven is a Black Man's Hell, A.

(bkz. *"Beyaz Adamın Cenneti Siyah Adamın Cehennemidir"*)
Wolcott, Louis (L. Fa rakhan'ın "vaftiz adı" , 64.
Wo ld Islamic Mission (Dünya İslam Misyonu) (bereIvi örgütü, Bradford, bkz. Pir Mah uf), 139, 140n, 224.

Yahyavi, Muhammed (İslamci militan, Charvi-eu-Chavagneux), 231, 272n.
Yakup (Black Muslims'a göre dünyanın ya atılışındaki kişi), 38-9, 66, 76.
Yamgnane, Kofi (Bütünleşme'den sorumlu devlet bakanı, Fransa), 257n.
Yemen, 133n.
Yeni Zelanda, 29, 128, 177.
Yorkshire Post, 153.
Young Brigham (Mormon önetici), 42.
Young Muslims UK, 168; ayrıca bkz. UK Islamic Mission.
Yusuf İslam, bkz. Cat Stevens.

Zencilerin İle lemesi İçin Evrensel Birlik (Universal Negro Improvement Association), 35.
Ziya ûl Hak (Pakistanlı yönetici), 125, 153n.

GILLES KEPEL

Allah'ın Batısında

Avrupa ve ABD'de İslami Hareketler

İslam Batı için uzun süre bir uzaklıktı, hakkında az şey bilinen bir yabancıydı, bir "öteki"ydi. Oysa son otuz yılda Avrupa'dan Amerika'ya bütün Batı'ya, göç yoluyla Müslüman topluluklar yerleşti; bu insanlar bu ülkelerde çalıştılar, çoluk çocuk sahibi oldular, topluma kök saldılar. Böylece Batı, kendi toplumunun bir parçası olarak, yanıbaşında İslam'la karşılaştı. Ne var ki ekonomik büyümenin en hareketli döneminde başlayan bu olayın anlamı ve boyutları zamanla değişti: Krize giren Batı'nın, o zamana değin sağlam bir güven duyduğu birçok şeyi yitirmeye başladığı, onu bir bütünleştirme potası haline getiren iddia ve vaadlerden vazgeçtiği yeni bir döneme gelinmişti.

Gilles Kepel, Los Angeles'ın banliyölerinden Londra ve Lyon'unkilere, dayanak noktalarından yoksun kalmış bir Batı'nın karşısına inançlarıyla ve radikal bir seçenek olarak görülen yaşam tarzlarıyla çıkan militanları gözlemliyor.

Okur, siyah Amerikan gettolarındaki ayaklanmalar, Rushdie olayı ve İslami başörtüsü üzerine tartışmalar gibi çarpıcı başlıkların ötesinde, karşılıklı dışlamaların önüne geçmeyi ve geleceği düşünmeyi beceremeyen toplumlarımızı sorgulayan, onlara bir alternatif olma iddiasını taşıyan İslami cemaatlerin nasıl örgütlendiklerini bulacak bu kitapta...

Kapak Resmi: "İslam Ümmeti"nin lideri Louis Farrakhan (büyük resim), Harlem camiinde "İslam Nimetleri"ne bağlı gençlik, zooloji öğrencisi bir kadın ve islamcı kadınlar gösteride.

Metis Yaşadığımız Dünya
ISBN 975-342-081-1

9 789753 420815

Metis Yayınları, İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul