

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Fundamentalizm Korkusu

Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu



S. Sayyid



FUNDAMENTALİZM KORKUSU
Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu
S. SEYYİD

S. Sayyid Manchester Üniversitesi'nin Sosyoloji Bölümünde Öğretim Üyesi, aynı zamanda da Küreselleşme, Avrupamerkezcilik ve Marjinallik Çalışmaları Merkezinin (CGEM) yöneticisidir. Türkçe'de daha önce yayınlanmış iki makalesi bulunmaktadır. Biri Ernesto Laclau'nun derlediği, *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* (Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Sarmal Yayınları) isimli kitap içinde yer alan "Zamanın Göstergesi: Dokuzuncu Haçlı Seferi'nde Savaşan Kâfirler ve Zındıklar" başlıklı makalesi; diğeri ise bu kitabın ikinci bölümünü oluşturan "İslâmcılığı Düşünmek, İslâm'ı Yeniden Düşünmek" başlıklı makalesidir (Türkçesi Ahmet Çiğdem, *Tezkiye*, Sayı 14-15, 1998).

Vadi Yayınları: 124

Toplum Dizisi: 45

S. Sayyid

Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu

Çeviride esas alınan kaynak

A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism

London, Zed Books, 1997

Yayına Hazırlayan

Ercan Şen

İngilizceden Çevirenler:

Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz

©Vadi Yayınları, 2000

1. Baskı: Şubat, 2000

Kapak Tasarımı

Mehmet S. Fidancı

Kapak Resmi

Kitabın özgün basımında yer alan bir illüstrasyon

Dizgi, Sayfa düzeni

ESAM

Montaj, Baskı ve Cilt

Zirve Ofset

ISBN

975-6768-03.7

91.06Y.215.124

VADİ YAYINLARI

Meşrutiyet C. Bayındır II, 60/5 Kızılay/ANKARA TEL: 312. 435 64 89 FAX: 418 65 70

FUNDAMENTALİZM KORKUSU
Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu

S. SEYYİD

Çevirenler

Ebubekir Ceylan & Nuh Yılmaz

VADİ YAYINLARI

VADİ YAYINLARI • TOPLUM DİZİSİ

Max Weber ve İslâm Bryan S. Turner	Din Sosyolojisi Marx, Durkheim, Weber Kehrer, Bendix, Robertson, vd. Der: Y. Aktay, E. Köktaş	Modernizm ve Kitle Toplumu Erhan Atıker
Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji Anthony Giddens	Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın Ömer Çaha	Politikanın İletişimi İletişimin Politikası Eser Köker
Rasyonel Bir Topluma Doğru Jurgen Habermas	İktisatta Yöntem Tartışmaları Ömer Demir	Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen Adem Çaylak
Akıl ve Toplumun Özgürleşimi Ahmet Çiğdem	Kurumcu İktisat Ömer Demir	Siyaset, Medya ve Ötesi M. Naci Bostancı
Tarihselcilik ve Gelenek Abdullah Laroui	Parkinson Kanunu N. Parkinson	İki Farklı Siyaset Levent Köker
Yaşamın Politikası R. D. Laing	Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş H. Thoreau & M. K. Gandhi	Sosyolojik Düşünme Yöntemi Stephen Cole
Modernite Versus Postmodernite Derleyen: Mehmet Küçük	Dinlerde Yükseliş Motifleri Şinasi Gündüz, E. Sarıkcıoğlu & Y. Unal	Cemaatin Dönüşümü Ramazan Yelken
Çocuklarla Sohbetler R. D. Laing	Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma Osman Kafadar	İslâm, Demokrasi ve Türkiye Ahmet Arslan
Etnik Ayrımcılık Aytekin Yılmaz	Sosyal Bilimler Sözlüğü Ömer Demir & Mustafa Acar	Tarihin Sonu mu? F. Fukuyama
Yeni Bir Yüzyılın Eşiğinde Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri B. Z. Avcı, F. Solak	Din ve Siyaset M. Emin Köktaş	Modernleşme ve Modernleştiriciler Muharrem Sevil
Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme Deniz Gürsel	Refah Toplumu Mete Gündoğan	Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu S. Sayyid
Medeniyetler Çatışması Samuel P. Huntington	Yerel Demokrasi ve Türkiye Kemal Görmez	Türk Ulusçuluğunun İnşası Mehmet Karakaş
Sabiller: Son Gnostikler Şinasi Gündüz	Anayasal Düzeyde Savunma ve Güvenlik Yapılanması Osman Metin Öztürk	Popüler Kültür ve İktidar Der: Nazife Güngör
Medya ve Kültür Sadık Güneş	Kurumlar Sosyolojisi Mustafa Aydın	HAZIRLANANLAR
Basında Reklam ve Tüketim Olgusu N. Nur Topçuoğlu	Rejim Sorunu Mustafa Erdoğan	Türkiye'de Dini Liderlik Sorunu Bekir Demirkol
Toplum, Kültür ve Siyaset Naci Bostancı	Keldaniler ve Nastüriler Kadir Albayrak	Tarih, Felsefe, Siyaset Muhammed Arkoun
Moderninden Postmoderne Siyasal Arayışlar Aytekin Yılmaz	Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm Fuat Keyman & Ali Yaşar Sarıbay	Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri Emilê Durkheim
Postmodernizm & İslâm Küreselleşme & Oryantalizm A. Topçuoğlu & Yasin Aktay	Din ve İnanç Sözlüğü Şinasi Gündüz	Toplumda İslâmiyet Emilê Durkheim
		Abın Oryantalizmi Ali Osman Öztürk
		İnsan Hakları ve İslâm Der: Abdülkerim Sürüş vd.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür / 7
Türkçe Baskıya Önsöz / 9
Önsöz: Bastırılmış Olanın Geri Dönüşü / 15
Viyanayı Yeniden Kuşatmak / 18
I. Fundamantalizmi Çerçevelemek / 23
İslâmcılığı ve Siyasi Düzenin Krizini Anlamak / 45
II. İslâmcılığı Düşünmek, İslâm'ı (yeniden) Düşünmek / 52
Anti-Oryantalizm ve İslâm / 59
İslâm'ın Esası / 66
İslâmcılık: Temel Bir Gösteren Olarak İslâm / 73
III. Kemalizm ve İslâm'ın Siyasallaşması / 77
Halifelik Kurumu: İslâm'ı Sabitlemek / 78
İlga ve Tepki: Yüzen İslâm / 84
İslâm'ı Modernize Etme: Atatürk'ün Yolu (1923- 1945) / 93
Kemalizmin Etkisi / 102
Geçerlilik ve Hegemonya / 108
IV. İslâm, Modernite ve Batı / 115
Kemalist Hegemonyanın Zayıflaması / 116
Modernite ve İslâmcılık / 121
Modernite ve Batı: Batı ve 'Gerisi' / 136
Modernite: anti-, post-, karşı- / 144
İslâm ve Postmodernite / 152
Batının Merkeziliğinin Giderilmesi ve İslâmcılık / 155
V. İslâmcılık ve Görünmeyen İmparatorluğun Sınırları / 166
Batının Zaferi / 170
Avrupamerkezcilik ve Etnosentrizm / 174
Avrupamerkezcilik ve Tikellikler / 177
Rakip Soykütükleri / 187
Sonuç / 197
Sonsöz: İslâmcılık ve Avrupamerkezcilik / 199

Teşekkür

Esasa yapışarak tempoyu koruduğı için Lilian Zac'a, temeller (fundamentaller) için özür dilemediğı için Muhammed Rıza Tacik'e, telefonda arka arkaya ihtimaller sıraladığı için Barnor Hesse'ye, klavyeleri ve Lusakan stili kung fu'sundan dolayı Laura Turney'e, cinlerden kurtardığı ve heyecanını sürdürdüğü için Louis Murray'e sahne-dışı teşviklerinden ve hazırlanmaksızın oynamalarından dolayı Lamy Kanoo, Warren Chin ve Hana Kanoo'ya, gerçek ve içten düşünceleri ve teolojik tartışmaları için Katherine Tyler'a, müsveddeyi okuması ve sahneyi hologramlaştırmasından dolayı Pandeli Glavanis'e, yaptıklarından dolayı CGEM'deki (Center for the Study of Globalization, Eurocentrism and Marginality / Küreselleşme, Avrupa-Merkezcilik ve Marjinalite Çalışmaları Merkezi) arkadaşlara, yan odalardaki fısıldaşmalarına rağmen kendi rollerini oynamalarından dolayı Charterhouse Yemek Kulübü'ne, Sümerci disko/söylemleri (disco-/urses: yazar burada Türkçe'ye söylem olarak çevrilen sözcüğü bölerek söylem ile disco arasında benzerlik kuran bir kelime oyunu yapıyor - Ç.) ve Sokratik parodilerinden ötürü Muzak Evi Derneği'ne, ışıklandırma gibi yaşamasından ve sahnenin en üstünde durmasından dolayı Hatoon El-Fassi'ye, Rüya'yı düşlemesinden ve gel-git'e karşı gayretli yüzüşünden ötürü Nasreen Ali'ye ve parçalayıcı etnik duyargalar yüzünden yapayalnız bırakılmış oldukları halde sebat etmelerinden ötürü imanlarını koruyanlara teşekkür ederim.

İlaveten, desteğinden dolayı David Sanders'e, tavsiyesinden dolayı Albert Weale, yorumları için Barry Clarke ve Paul Gilroy'a da bir iki takdir sözcüğü göndermek zorundayım. Tabii ki bütün genel reddetmeler geçerlidir.

Burada sunulan konuların bazısının erken versiyonları Laclau, Ernesto (ed.) (1994) *The Making of Political Identities*, (London: Verso) içerisinde 'Sign O' Times: Kaffirs and Infidels Fighting the Ninth Crusade' olarak çıkmıştır.

Türkçe Baskıya Önsöz

A *Fundamental Fear*'ın Türkçe baskısını yapmak kitapta sunulan bazı önemli analiz noktalarının özetlenmesi için iyi bir fırsat sağlamıştır. Bu kitabın tartıştığı en temel şeylerden bir tanesi, Oryantalist ve Arap milliyetçilerince sıklıkla ihmal edilen bir şey, yani İslâm dünyasındaki Türk tecrübesinin merkezîliğidir. Şu anki İslâm dünyasını düşünmenin bir yolu Osmanlı sonrası ya da daha global olarak hilafet sonrası bir düzen açısından bakmaktır. İslâmcılık anlaşılmak isteniyorsa Osmanlı sonrası Müslüman Ümmet bağlamında yerleştirilmek zorundadır.

Çağdaş İslâmî hareketlerce ortaya konan meydan okuma, terörizm ve nükleer silahların yayılması tartışmalarının ötesine gitmektedir, çünkü İslâmcılık 'Avrupa Çağı'nın sonuna, dolayısıyla da batıllaşmanın sınırlarına işaret etmektedir. İslâmcılığın varlığı, Batının şimdiye kadarki kimliğinin ne olduğunu ve bundan sonra ne olacağını sorgulamaktadır. Son zamanlara kadar bir çok insan zamanla insanların, insanlığın karşılaştığı problemlerin doğru cevaplarını bulmalarının mümkün olduğuna, Asya kıtasının batısında yerleşik olan toplumların bu doğru cevapları bulmaya daha yakın olduğuna inanıyordu. Düşünce şuydu: İyi bir hayata doğru güvenilir bir yol vardı ve bu yol Batının öncülüğünü yaptığı bir rotaydı. Modernleşme batıllaşma oldu. Moderniteye somut bir form verilmek zorunda kalındığında bu ancak Avrupa'nın kültürel pratiklerinin örneklerine dayanmakla yapılabildi. Modern insan Avrupalı gibi giyinen, Avrupalıların yedikleri gibi (kaşık ve çatala) yiyen, Avrupalı gibi yaşıyordu. Diğer toplumların ve kültürlerin yapacakları tek şey öncü batıyı takip etmektir ve onlar da böylece Batıdaki bir yaşamın içerdiği her şeye sahip olabilirlerdi. Dünyanın varacağı yer batıllaşma idi. 'Batı en iyidir' (West is best) anlayışı Batı medeniyeti sınırları dışında olarak düşünülen insanlar tarafından bile benimsendi.

Müslümanlar arasında bu fikir en görünür şekilde Osmanlı İmparatorluğu'ndan arta kalan yerde (Türkiye'de), Mustafa Kemal tarafından uygulamaya konuldu. 1924'te M. Kemal, hilafetin kaldırılışı, Arapça alfabenin Latin Alfabeti ile değiştirilmesi, (medenî olmayışları gerekçesiyle...) çarşaf ve fesin yasaklanmasını da içeren bir dizi reform başlattı. İslâm dünyasında M. Kemal'in bir çok taklitçileri ve imrenenleri vardır. Bu taraftarlardan bazılarının imrenmeleri aşikârken, bazıları da Mustafa Kemal'den bahsetmemelerine rağmen onun yaptıklarından çok etkilenmişlerdi. İşte, Avrupa imparatorluklarının ardından ortaya çıkan ve farklı yerel tarih ve tecrübelerle izin veren İslâm dünyasının merkezinde M. Kemal'in söylemi ve Batı kültürel pratiklerinin üstünlüğüne olan inanç vardı.

Zamanla (modernleşme ile) İslâm dünyasının bir şekilde kaybolacağı şeklinde bir inanç vardı. Modern dünya Müslümanların olmayacağı, İslâm'ın sadece bir anı ve müze parçası olarak kalacağı bir dünya olacaktı. Batının üstünlüğüne olan bu inanç bir takım gelişmelerle (sömürgeleşme, Nazi katliamı...) sarsılmaya başladı. Bu gelişmelerin sonucu sık bir biçimde ve karmaşık olarak postmodern durum —yani Batının merkezî dayanağının alındığı durum— olarak kısaltıldı. İslâmcılığın doğuşu için bağlam sağlayan, evrensel olanın ve Batının bu çözülmesidir. Aynı zamanda İslâmcılık kuvvet bakımından büyüdükçe, evrensel olan ile Batılı olan arasındaki bağın çözülmesini hızlandırdı. Batının kimlik krizinin İslâmcılığın varoluşu ile sunulması tesadüf değildir. İslâm sadece Batı kimliğinin ilk defa tahrif edildiği anahtar güçlerden birisi değildir. İslâm hâlâ Batılı tarihin geçmişini temsil ediyor gözükmektedir. Sekülerizmi reddetmesi, İlahî anlayış üzerine odaklanan bir kültürü ifade etme girişimi —sözde hoşgörüsüzlüğü, sözde fanatizmi— bütün bunların hepsi İslâm'ın nasıl Batının kendi geçmişini yansıtan bir ayna olarak işlediğini göstermeye hizmet etmektedir. Dolayısıyla, İslâm'ın devam etmekte olan varoluşu hayali bir özelliğe de sahiptir: Batının öldürdüğü tanrının hayaleti.

İslâmcılar dikkat çekici bir şekilde çağdaş dünyaya bir Müslüman kimliği sokmayı başardılar. İslâmcılığın muhalifleri, İslâmcılığı tarih saatini geriye döndürmeye kararlı gerici bir güç olarak görmekteler. Bu anlatılarda doğal olarak star olan Batıdır. İnsanlığın geri kalanının fonksiyonu ise bu starı takip etmektir. Fakat İslâmcılar öyle bir başarı kazandılar ki, Müslümanları starlar arasında tahayyül etmek mümkün oldu. Örneğin Amerikan bilimsel roman serileri *Babylon 5* bundan 500 yıl sonra bile Müslümanların olacağını kabul etmiştir. Maalesef, (fakat kendi karakterlerini korumada) İslâm dünyasındaki yönetici elitin çoğu *Babylon 5*'in yapımcılarından daha az ileri görüşlüler. Bu insanlara (İslâm dünyasındaki yönetici elite) göre, Avrupa Çağ'ı asla bitmeyecek. Bunlar hâlâ Batılılaşmaya isteksiz toplumlarını batılılaştırmaya çalışıyorlar. Çünkü modernleşmenin özünü batılılaşmada görmeye devam ediyorlar. Etraflarındaki herkesin batılılaşmaya olan inançlarını kaybetmiş görünmesi yoluyla bu doğru inançlıların [Batı ile olan] ilişkileri koparılmak zorundadır. Artık Batılılar bile Batının en iyi olduğuna inanmıyor. Batılılaşmaya olan inançtaki bu zayıflama bir alan üretmiştir ki, bu alan sadece İslâmcılığın doğmasına değil, aynı zamanda Müslüman toplumlardaki mevcut düzene karşı en önemli muhalif olmasını sağlamıştır. Batı ile zehirlenmiş olanların (Westoxicated, Garbzedeler), alay ve baskı ile gizlemeye çalıştıkları, batılılaşmaya olan inancın zayıflamasıdır. İslâmcılık 200 yıldan beri bizimle beraber olan siyasal protestonun diline bağımlı değildir. İslâmcılık batılılaşmaya doğru daha hızlı bir rota sözü vermez. En radikal formunda İslâmcılık iyi bir hayata doğru, kendi iyi ve kötü anlayışıyla, kendi yolunu çizer. Evrensel ile Batı arasındaki bağın çözülmesi farklı kültürel komplekslerin farklı siyasal lügatçeler bulma imkânına sahip olduğu bir alan yaratmıştır.

Bir çok İslâmcı hareket, Batı ile zehirlenmiş elitin, iktidarı te-kellerinde tutma girişiminin zararını ve yükünü taşımışlardır. İslâmcılara karşı alınan tedbirler Baas rejimleri ve Cezayir cuntasınınca başlatılan yok etmeden, kirli savaşlar ve hukuk-dışı şiddete, hukukî yasaklamalara ve ispatlanmamış iddia kampanyalarına kadar sıralan-

maktadır. İslâmcıların karşılaştığı zorlukların bir kısmı uluslararası reform amaçlayan tarihi girişimlerde de ortaktır. Özelde, İslâmcıların yeni bir düzeni kurumsallaştırmaya yönelik tutkuları üç temel meydana okuma ile karşı karşıyadır. Birincisi, Müslüman toplumların çoğunda nüfusun büyük kesimi batılılaşmada kararlı durumdadır, ve çeşitli sebeplerden dolayı, İslâmcılar bu grubu kazanmada başarılı olamamıştır. Nüfusun bu kesimi bizatihi seküler, liberal ve demokratik olmaya inanmaktadır, kendini Batılı izleyicilere kesinlikle bu terimlerle sunmaktadır. Fakat onların demokrasi ve liberalizm aşkına rağmen bu insanların bir çoğu İslâmcılara karşı devlet tarafından alınan en özgürlük karşıtı ve en anti-demokratik tedbirleri desteklemeye isteklidir.

İkincisi, İslâm dünyasındaki şu anki bölünmeler esasen Birleşik Devletlerin liderliğindeki Avrupalı güçlerin (G8) yeni uzlaşmalarınca dayatılan uluslararası bir düzence onaylanmakta ve yönlendirilmektedir. Bunun gibi, çoğu İslâmcı grup ulus-devlete uyum sağlamaya mecbur kalıyor; bunun sonucu olarak da söylemlerine milliyetçilik girmeye başlıyor. Örneğin, Kuveyt'teki İslâmcı partiler Kuveytli olmayan Müslümanların partilerine üye olmalarına izin vermek istemiyorlar. İslâmcılığın bu millîleştirilmesi İslâmcıların tecrid edilmeye eğilimli oldukları ve sık olarak kendi İslâmcı hedeflerinin altını kazıyan siyasal pozisyonlara mecbur kalmaları anlamına gelmektedir. Örneğin İslâmcı grupların Müslüman etnik azınlık gruplarıyla uğraşırken bile etnik ve kültürel homojenleşme politikalarına hizmet etmeleri gibi.

Üçüncüsü, şu anki küresel düzen, egemen bir tüketicinin öznelliğini imtiyazlı kılan kapitalizm söyleminin tahakkümündedir. Bu şekilde, bütün değerler ve inançlar bireysel tercih ve tüketim meselesi haline gelir. İslâmî ekonomiler tasarlama uğruna harcanan onca enerjiye rağmen İslâmcılar küresel kapital söylemine karşı durmakta büyük ölçüde başarısız olmuşlardır. İslâmcıların saldırıları küresel kapitalizmin şartlarını aşmaktan ziyade ahlâkî düzenlemeler sorunu ve dürüstlük üzerine dayanmaktadır. Bu önemli bağlamda, İslâmcılar

henüz-küresel sermayeye karşı bir karşı-hegemonik proje dile getirememişlerdir.

Bu çevrede, İslâmcılık İslâm üzerine odaklanmış bir siyasal düzeni eklemleme girişimi olarak şu ana kadar ancak İran'da ve belli ölçüde de Sudan ve Afganistan'da başarılı olabilmıştır. Genel olarak, İslâmcılar (kendilerinden önceki bir çokları gibi) modern sömürge sonrası devletin güç/iktidarını heybetli ve sağlam buldular. Birleşik Devletlerce başlatılan ve daha sonra otoriter rejimlerce kullanılan uluslararası terörizm söylemi Soğuk Savaş sonrası dünyada neredeyse yasal hale gelmişti. Her devlet otoritesine karşı her meydan okumanın terörizm olduğu düşüncesi baskıcı rejime karşı yapılan her çeşit direnişi gayr-ı meşrû saymak gibi bir sonuç doğurur. (Halklarını) temsil etmeyen rejimler İslâmcı muhalâfeti terörist olarak yaftalamakta, dolayısıyla da İslâmcılara karşı 'kirli savaş' için bahane yaratmada çok başarılı olmuşlardır. Seçim yolunu deneyen İslâmcılar bile 'terörist' yaftası takılmaya ve bu nedenle devletin onları anayasa dışı ilan etmesine karşı kendilerini savunmak zorunda kalmışlardır. Şimdilerde, İslâmî devlete doğru giden seçim yolunun da, devrimci yolun yanısıra, Batıyla zehirlenmiş elitin kullandığı gösteri dumanları, ölüm timleri ve işkence merkezleriyle saptırılmıştır.

İslâmcıların karşılaştığı stratejik zorluklar ortada iken, bir çok Müslüman topluluğun giderek İslâmlaştığına dikkat çekmek önemlidir. Gittikçe daha fazla Müslüman daha büyük inanç ve düzenlilikle İslâmî normlara ve değerlere bağlanmaya başlıyor. Bir çok yönüyle bu, serbest pazar fundamentalizminin egemen tüketicisine kavramsal analogi olarak görülebilir. Fikir şudur: Bir kez iyi Müslümanlarla dolu bir topluma ulaştığımızda İslâmî bir düzene de sahip olmuş olacağız. Böyle bir yaklaşım, bireyin sosyal düzenin temel inşa taşı olduğu metodolojik ve epistemolojik bir konuma kilitlenmiştir. Bireyi egemen yapmakla bu kurtuluşçu strateji İslâm'ı kamu alanında etkisi olmayan bir özel etik meselesine dönüştürme riskini taşımaktadır. Bireyin egemenliği toplum fikrinin içini boşaltmaktadır. Böyle bir stratejiden çıkan mantıki sonuç Ümmetsiz Müslümanlardır, diğer bir

deyişle, kamu alanında İslâm'ın olmadığı, dindar Müslüman bireyin kendi özel alanına kapandığı bir dünyadır. İslâm toplumlarındaki bu İslâmîleşme İslâmcılığa karşı aşî olarak teşvik edilmektedir. (Laik Irak bile Körfez Savaşının ardından bayrağına 'Allahü Ekber' ibaresini koymaya karar vermişti). Alttan gelen bu İslâmîleşmenin sonucu Batıyla zehirlenmiş elite toplumun İslâmîleşmiş kesimi arasındaki farkı büyötmektir. Böylece bu tedrici İslâmîleşme bile mevcut rejimlerin meşruiyetini aşındırmayı riske sokar.

İslâm dünyasını uğraştıran problemler, Batılı kalıbın köle gibi taklidiyle çözüleceğı benzememektedir. Aynı zamanda, çoğı insanın kendi ideal toplumunda istediğı özelliklerin İslâmî kültürel oluşumlar içinden çıkarılamayacağını varsaymanın mantığı yoktur. Evrensel chemmiyetteki değerler Batının tekelinde değildir. Batının yaptığı en büyük hile, neyin iyi neyin kötü olduğunu ancak kendilerinin bildiğı konusunda dünyayı ikna etmeleridir. Bu hilenin ne olduğunu anlamının zamanı gelmiştir. Biz Müslümanlar, tarihimizi, geleneklerimizi ve kültürümüzü batılı tarihsel gelişmenin renksiz bir taklidine zorlamaya çalışmaksızın, iyi bir hayata, iyi bir topluma ve yönetime sahip olabiliriz. Batıda olan şeylerin yönü (Rönesans, Reform, Karşı-Reform, Aydınlanma, Modernite....) şarta bağı ve siyasi serinin parçasıdır. Bunlar, şu anki dünya düzeninde çok farklı başlangıç noktaları ve konumları bulunan İslâm toplumlarına empoze etmek zorunda olduğumuz gerekli ya da mantıkî gelişmeler değildir. İslâmcılığın gücü daha iyi bir gelecek için güvenilir yolun Batının öncülüğünü yaptığı yol olduğu varsayımına meydan okumasından kaynaklanmaktadır. Bu İslâmcıların hayal kırıklığına uğramayacakları ya da İslâmcıların fazilet üzerinde bir tekele sahip olduklarını ileri sürmek değildir. Bu sadece İslâmcılığın geçmişe bir geri dönüş olmadığını, bilakis geleceğı doğru atılmış fakat henüz şekillenmemiş bir ilerleme olduğunu kabul etmektir.

S. Sayyid
Temmuz 1999

Önsöz: Bastırılmış Olanın Geri Dönüşü

Ben Halid el-Islambuli, Firavunu ben öldürdüm ve ölümden korkmuyorum. ¹

Halid El-Islambuli

Yahudi öğretisine tamamen uygun bir açıklama tercih etmeliyim.

Jorge Luis Borges ²

Batı medeniyetini zaman zaman yoklayan bir çok hayaletlerden belki hiçbiri İslam'ın çağdaş uyanışı kadar anlaşılması güç ve kafa karıştıran, yerine başka bir şey koyulmayacak kadar tuhaf değildir. Bu fenomenin hayali doğası sadece bu doğuşun uygun bir şekilde ikinci Hristiyan bin yılının önemli ânının yaklaşması ile tevacuk etmesinden değil, Batı için Müslüman varoluşu, hayaletleri ve Müslümanları çok kolayca birleştiren bir 'hayalet bilimi (hauntology)'nde temelendirilme eğiliminde olmasından kaynaklanmaktadır. ³

Hayaletler ölümlerden arta kalanlardır. Onlar eski zamanların ve yaşamların ekosudur: Ölmüş olan fakat hâlâ varolanların, geçmişin silinmişliği ile bugünün silinemezliği arasında süzölen - zamanı geçmiş yaratıkların. Müslümanlar da, öyle görünüyor ki, sıkça zamanı geçmiş olarak düşünülmektedirler: 'bizim' modern kültürümüzün alevine, uzun ve yorucu hareketine yakalanan Ortaçağ medeniyetlerine

1. Sedat suikastının lideri tarafından söylenen sözler, Esposito 1992 ve Kepel 1985, s. 192' den aktarılmıştır.

2. Borges, 1985, s. 118.

3. Hayalet biliminin açıklaması için bkz. Derrida, 1994.

geri dönüşler. Müslümanların, artık etkili bir biçimde işlemeyen, bir ehemmiyeti ve kendilerine ait yaşamları olmayan kültür ve toplumlara ait olmaları bazen üzücüdür. Hayaletler gibi onlar da, bugünü ziyaret etmek suretiyle, bizimle beraber kalmaktadırlar.

Hayaletlerin gerçekte var olmadıkları iddia edilir; onlar kurgudan başka bir şey değiller, belki gerçekten var olduğu görünmeyen Müslümanlar gibi. Mağrip'ten, Güney Asya'dan, Batı Afrika'dan insanlar var -fakat Müslümanlar yok. Müslüman öznelliği ihtimalinin altı, sınıf ve etnisite, kan bağı ve kast, kabile ve klan fikirleri ile oyulmaktadır. Bu bölünmenin Müslüman kimliğinin boş doğasını gösterdiği söylenir.

Hayaletler korkutucudur. Görünmez durumlarıyla acımasızlıkları, yaşayanlara olan içerlemeleri, kimsenin hatırlayamayacağı bazı yanlışlara karşı duydukları intikam duyguları -hepsi bizlere karşı duydukları sürekli ve hiç azalmayan bir nefreti ateşlemektedir. Hayaletler gerçekte varolmasalar da, kullanılışları vardır. Geceleyin bir çarpma olduğunda onu hemen bir cinin üzerine atarız. Benzer olarak, hatırlayabilirsiniz, bazı ihtiyar delikanlılar Oklahoma'daki Federal binayı havaya uçurduklarında, geceki patlamaları açıklamak için etrafta Müslümanların olması ne kadar kullanışlı idi. Var olmamalarına rağmen hayaletler korkutucudur. Müslümanlar da ayrıca böyle bir korkuyu yaratmaktadırlar; çoğu zaman alçağın en alçağı ve mallarına el konulan olmalarına karşın, Müslümanlar hâlâ kuvvetli liberal kurumları endişelendirecek kudrete sahip ve, hayaletler gibi, her yerde ve/ya herhangi bir yerde ortaya çıkarmış gibi görünüyorlar.

Hayaletler duvarların içinden geçerek yürüyebilirler. Sınırlar onları çevreleyemez. Aynı şekilde Müslümanlar 'bizim ortak Avrupalı' evimizin dokularına kadar sızıyor görünmektedirler. En az tahmin edilebilecek yerlerde ortaya çıkıyorlar: Bradford'da, Bosna'da, devlet okullarında ve üniversitelerde, seküler Türkiye'de, dost Mısır'da, Çeçenistan'da ve hatta Oklahoma City'de oldukları yönünde söylentiler var. Müslümanlar devlet sınırlarını aşmakta, yerel yönetim hatlarını disiplinler kategorilerle geçmektedirler. Onların mevcudiyetleri, uzlaşmaz bir biçimde farklı görünen ve batılı girişimler içinde kolay

emilmeye dayanıklı bir yeri işaret etmektedir. İslam'ın mevcudiyeti zamanı silmektedir, tarihten yok olmayı işaret etmekte, fakat görürde Batı hegemonyasının yıllarını da silmektedir.

Gittikçe artan sayıdaki Müslüman toplumlar Richard Rorty'nin nihaî lugatçe (final vocabularies) dediği değişimleri tecrübe ettikçe, çoğu Müslüman kendi kişisel kimliğini ve kendi toplumunun kaderini, İslamî miras olarak algıladığı şeyden çıkarılan bir dile atıfta bulunarak anlatılamaya başladı.⁴ Kendi toplumlarının daha katı bir şekilde İslam'ın yönetici ilkeleri etrafında organize edilmesini isteyen organizasyonlar ortaya çıktı. Başka gruplar İslamî bir düzenin kurulmasını savundu. Bu parti-politik faaliyetlerin yanı sıra, son yirmi yıl İslam davasını ilerletmeye adanmış (hem yazılı hem de elektronik) yayınların mantar gibi çıkmasına şahit olmuştur. Humeyni, Mevdudi, Seyyid Kutub, Malcolm X, Ali Şeriatî ve diğerleri gibi insanların yazıları geniş sirkülasyon yapmaktadır. Camilere gitmede artma ve hem kadın hem de erkekler arasında, İslamî giyim olarak algılanan şeylere daha büyük vurgu olduğuna dair bazı deliller de vardır. Bölünmüş durumdaki Ümmetin her tarafında İslamın gittikçe görülebilir ve iddialı olduğu görünmektedir. Evrensel Müslüman öznelliğinin bu iddiası (ya da gazeteci diliyle: 'İslamcı fundamentalizm') çoğu insan arasında büyük bir endişe ortaya çıkarmıştır. Bu endişenin sebeplerinden bazıları belki de Viyana'nın —Müslüman ilerlemesinin en son kaydettiği yüksek gel-git'ini simgeleyen bu şehrin— tarihinde bulunabilir.⁵

4. Rorty, her bireyin, sorulduğunda umutları, inançları ve arzuları hakkında açıklama getirebilmeleri için başvurduğu bir kelime ve deyimler serisi olduğunu ileri sürmektedir. Bu son bir lisandır. Bu kendi hikayemizi anlattığımız lisandır. Son-
dur, çünkü onun ötesinde sadece totoloji, şiddet ve sessizlik vardır. Bkz., Rorty, 1989, s. 73.

5. Toulmin, 1990, s. 5.

Viyana'yı Yeniden Kuşatmak

Bir Viyana sakini Orvieto'nun freskosunu yapan ressamın ismini unuttu. Bu onda bir iç işkenceye sebep oldu ve birkaç gün sonra ancak iki isim aklına geldi: 'Botticelli ve Boltraffio'. Sonunda hatırladı ki ressamın adı 'Signorelli' idi.⁶ Adam unutulmasını, Orvieto'nun freskosunu yapan ressamın adının başka bir şeyin bedeli (ikâmesi = substitute) haline gelmiş olduğunu (unutma —bizzat kendi yokluğu tarafından temsil edilen bir belirti haline geldiğini) ve yerinin çarpıtmalarla doldurulduğunu iddia ederek izah etti. Hem Botticelli hem de Boltraffio, Signorelli'nin kaybını telafi etmek için kullanılan metaforlardı, fakat Signorelli'nin yokluğu başka bastırılmış düşünceler için kendi başına bir metaforu. Signorelli isminin bastırılması başka bir şeyin göstergesi olmuştu. Bastırma başarılıydı, çünkü Signorelli ismi unutulmuştu, fakat başarılı olmasının yanında bastırma aynı zamanda bir hataydı. Çünkü isim unutulmasına rağmen endişe kalmıştı ve kaybı göstermek için başka unsurlar gelmişti. Onun için, Signorelli adı unutulsa bile hem bir yokluk ve hem de tahrif edilmiş bir varlık olarak kaldı. Bu Viyana hikayesi bastırmanın paradoksal doğasını ve bastırma eyleminin bastırılmış olanın geri dönüşünü nasıl davet ettiğini göstermektedir.⁷

Belki de 'İslamcı fundamentalizm' korkusunun nedenleri Viyanalı hikayesinin metaforlarında bulunabilir. Şu anki İslami uyanış ve onun neden olduğu endişe, onun bastırılmış olanın geri dönüşünü işaret etmesi yolu ile açıklanabilir. Bu, siyasal anlamda, öyle bir şekilde ilan edilmektedir ki, uyanıştaki İslam şu anki dünya düzenini reddeden politik projeler ile dile getirilmektedir. Bu reddediş bir çok şekilde olabilir: evrensel (örneğin, küresel tüketim kültürünün reddedilişi), bölgesel (örneğin, Oslo Anlaşmalarının ve Orta Doğu Ba-

6. Freud, 1901, s. 1-7. Bu bölümde argümanlara katkısından dolayı L.Zac'a teşekkür ediyorum

7. Psikanaliz, bastırılma hatasının ifşa edildiği ve neyin bastırıldığının, tahrif edilmiş olsa da, açığa çıkarıldığı anlar üzerine yoğunlaşır.

riş sürecinin reddedilişi), ya da hatta yerel (örneğin, ekonomik açıdan nüfusun marjinalize edilmiş ya da malları ellerinden alınmış bölümünü tutup, savunmak). 'İslamcı fundamentalizm', hem enternasyonal olarak hem de önemli ölçüde Müslüman toplumları içeren ülkelerde, statükoyu tehdit eder görünmektedir.⁸ Sonuç olarak —sadece Müslüman olmayan devletlerde değil, Müslümanların çoğunlukta oldukları ülkelerde de— milli güvenlik, paniklerinin sebebi olmuştur. Bir çok sebepten ötürü, çoğu organizasyon, 'İslamcı fundamentalizmin' varoluşunu, karşısında kaynaklar mobilize etmek zorunda oldukları tehdit edici ve yıkıcı bir şey olarak işaret etmektedirler. 'İslamcı fundamentalizm' —şu ana kadar— çok daha küçük ölçekte olsa bile, soğuk savaş esnasında 'kızıl korku'nun oynadığı role benzer bir rol oynamaya başlamıştır. Benzer türdeki tetnisiller sunulmaktadır: İslamcı fundamentalistler bütün 'terörizm' eylemlerinden sorumlu yıkıcılarıdır; Müslüman 'muhalifler' —İslamcı fundamentalizmin yarattığı kısıtlayıcı iklimde üretemeyen sanatçılar— ortaya çıkıyor; ve İslamcı fundamentalist rejimler tarafından yapılan askeri yığınak dünya düzenine bir tehdit olarak anlaşılıyor.⁹ 'İslamcı fundamentalizm', batılı girişimlerin kurbanı olanların öç ve tazminat aradığı bir araç olarak düşünülmüştür.

İslamî uyanışın, bastırılmış olanın geri dönüşünü temsil ettiği fikri sadece politik bir biçim almaz. Daha yaygın bir düzeyde, İslamî canlanış Batı'da kültürel bir endişeyi işaret etmektedir. Batı, İslam'da kendi geçmişinin tahrif edilmiş yansımasını görmektedir. İslam, İnsan'ın, yaşayabilmesi için (Batılıların ç.) öldürdükleri Tanrı'nın yeniden doğuşunu işaret etmektedir. İslamî uyanış Tanrı'nın intikamını işaret etmektedir; inancın, insanlığın ilerleyici kurtuluş fikrini sorgulayan her şeyin geri dönüşünü göstermektedir. Bu fikirler, insan-

8. Bu endişenin bazı tasvirleri için bkz. Esposito, 1992, s. 168-84; Hippler and Lueg, 1995, s. 116-59.

9. Örneğin, 29 Eylül 1994'te Seville'deki bir NATO savunma bakanları toplantısında Fransız savunma bakanı François Leotard, NATO'nun kendisini 'İslamcı fundamentalizm'den gelen tehdidi caydırmaya yönlendirmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bkz. *The Independent*, 30 Eylül 1994.

ların sadece Batı'da tam anlamıyla özgür ve tam anlamıyla insan oldukları nosyonu üzerinden satılıyordu. Evrensel Müslüman öznelliğinin dile getirilişi, dünyayı Allah'a köle yapmaya çalışması nedeniyle, insanlığın özgürleşmesini tehdit etmektedir. İslamcı fundamentalizm böyle bir endişe yaratıyor, çünkü Batı'yı politik, ekonomik, kültürel ve entelektüel gelişme modeli olarak görmemizi sağlayan bir yığın varsayımı sorgulamaktadır. Dünya düzenine meydan okuyan bazılarının aksine, İslamcı fundamentalistler 200 yıldan fazla bir zamandan beri bizimle beraber olan politik geleneklere imtiyaz tanımıyor görünmektedirler. İslamcı fundamentalistlerin referansları Kur'an ve ilk İslam İmparatorluğu'nun (630-61) teşekkül tarihidir, insan hakları ya da Marksizm'in muhtelif formları değildir. Bundan dolayı, İslam'ın uyanışı 'Avrupa çağının mirası' denilen şeyin sınırlarına ilişkin sorular ortaya atmaktadır. Onun ortaya çıkışı Batı'nın evrenselliğine meydan okuyor ve sınırlarını işaret ediyor görünmektedir.¹⁰

Bu kitap 'İslamcı fundamentalizm'i mümkün kılan şartları analiz ederek başlıyor. Yönlendirilen sorular temel olarak teoriktir: Neden siyasal İslam ve neden şimdi? İslamcı fundamentalizmin belirli bazı Müslüman toplumlarda nasıl doğduğunun ampirik zengin bir analizini bu kitap sağlamayacaktır; belirli bir İslamcı fundamentalist grubun organizasyonunu, istihdamını, siyasi stratejisini vs. detaylı olarak inceleme girişimleri önemli ölçüde olmayacaktır. Bu kitap İslamcı fundamentalizmin çeşitli bağlamlardaki sebeplerinin mukayeseli bir analizini de sağlamayacaktır. Örneğin, ne Cezayir'de FLN (Ulusal Kurtuluş Cephesi) rejimi sonrası İslami Selamet Cephesi (FIS)'ni önemli bir muhalif haline getiren projeyi anlatmaya çalışacağım ne

10. Benim amaçların açısından, Avrupa ve Batı arasındaki farklar önemli değildir. Doğu Avrupa'nın ya da Akdeniz Avrupa'sının Avrupa'nın oluşumundaki rollerine ilişkin bir yığın itiraz yapılabileceğinin farkındayım ve Avrupa ve Batıyı birbirinden ayrı tutan argümanlar vardır. Benim Avrupa ve Batıyı kullanımın coğrafi değil, ideolojik olduğunu belirtmek faydalı olabilir. Ayrıca dikkat edilmelidir ki, 'İslamcı militanlar' Avrupa ve Batı arasında önemli bir ayırım yapmamaktadırlar.

de örneğin, İran'da İslamcı fundamentalizmin başarısındaki özel nedenlerin ayrıntısına ineceğim. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi, bu çizgideki açıklamalar İslami canlanış üzerine olan literatürde iyi bir şekilde sunulmuştur.¹¹ İkincisi (ve daha önemlisi), bu yaklaşımın, İslamcı fundamentalizmin daha bireysel örnekleri üzerine yoğunlaşmak suretiyle bir çok verimli ampirik ve tarihî görüşe kaynaklık etmekle beraber, siyasal İslam için bir açıklama sağlayamayacağına inanıyorum. Böyle bir çalışmanın yapmaya çalıştığı şey, bir olaylar serisinin bir çok Müslüman toplumda statükoya nasıl meydan okuduğunu göstermektir. Mevcut düzene karşı olan bu meydan okumanın son yirmi yıldan beri neden mükerrer ve sürekli bir biçimde İslamî uyanış formunu aldığını yeterince açıklamakta onlar başarılı olamamışlardır. İslamcı fundamentalizmin basitçe, oldukça uzun olan araştırmaları ayrıntılarıyla inceleyerek bu soruya cevap bulunamaz (p. 5). İslamcı fundamentalizmin doğuşuna yeterli bir açıklama getirmek, çeşitli manifestoların ve 'İslamcı fundamentalizmin' nedenlerinin, belirli herhangi bir İslam toplumunkinden daha geniş bir mantığa sahip, bir tutarlılığının olduğu bir zeminin dile getirilmesini gerektirmektedir. Böyle bir tutarlılık ancak kavramsal bir anlatıda bulunabilir. Bu kitabın amacı da böyle bir anlatıyı sağlamaktır.

Nihayet bu, Müslüman toplumlardaki değişimin hikayesidir, Halid el-İslambuli gibi bireylerin Tarihın unutmuş gözükteğı bir inanç adına neden öldürmeyi ve ölmeyi seçtiklerinin hikayesidir. Bu hikayeyi anlatmanın birçok yolu vardır, ben bunu İslam'ın siyaseti hakkındaki bir hikaye olarak anlatmayı tercih ediyorum ...

11. Örneğin Ayoob, 1981; Piscatori, 1983; Cole ve Keddıe, 1986; Hunter, 1988 İslamcı fundamentalizmin belirtilerini taşıyan muhtelif Müslüman ülkelerin analizlerini sunmaktadır.

I. Fundamentalizmi Çerçevelemek

'İslâmcı fundamentalizm', Müslüman toplumları içeren bir olaylar serisini analiz ve temsil etme yolu olarak doğmuştur. 'İslâmcı fundamentalizm' hakkındaki açıklamalar genellikle İslâm'ın artan önemini gösteren İslâm dünyasındaki bir yığın olayı listeleyerek başlamaktadır. John Esposito Sudan'ın politikalarını, Malezya'yı, devrim sonrası İran'ı, Pakistan'ı, Bangladeş'i, Mısır'ı ve Libya'yı İslâmî bir canlanmayı gösteren örnekler olarak sıralamaktadır.¹ P.J. Vatikiotis 'İslâmî uyanışı', İran devrimini, Sovyet saldırısına ve Afganistan'ın işgaline karşı 'kabileci' direnmeyi ve Pakistan'da Ziya rejiminin kurulmasını kavramsallaştırmanın yolu olarak görmektedir.² Michael Fischer, İslâm Cumhuriyetinin Pehlevî yönetiminin yerini almasını, Kano'daki (Kuzey Nijerya) altın çağın geleceğine inananların başkaldırısı, Papa'ya yapılan suikast girişimini, Mısır'daki İhvan-ı Müslimîn faaliyetlerini, Sedat'ın suikastle öldürülmesini, Kabe'nin Suud karşıtı muhaliflerce ele geçirilmesini İslâmcı fundamentalizmin göstergeleri olarak sıralamaktadır.³ İslâmcı fundamentalizmin ampirik re-

1. Esposito, 1992, s. 40-41.

2. Vatikiotis, s. 168-70, Cudsi ve Dessouki'de, 1981.

3. Fischer, 1982, s.101. Bu olaylar, Fischer'in bize dikkatli bir şekilde hatırlattığı 'İslâmî devrin 15. yüzyılı'nın başlangıcını işaret ediyordu. Bu listedeki muhtelif unsurları birleştiren şey İslâmcı fundamentalizmden ilham alıyor görünmeleridir - veya Fischer'in yazdığı gibi, sınıf ilkesi, ve onların gelecekselleştirilmiş fakat geleneksel olmayan ideolojileridir.

feransları olarak sunulan hadiselerin listesi uzatılabilir: Cezayir'deki iç savaş, İsrail işgaline karşı HAMAS'ın faaliyetleri, Rüşdî olayı ... vs.⁴

Öyleyse 'İslâmcı fundamentalizm' nedir? Bu soruyu cevaplamanın bir yolu onu daha geniş bir fenomenin bir kolu, İsrail'deki Gush Emunim (milliyetçi sağ), Hindistan'daki Shiv Sena ya da Birleşik Devletlerdeki Hristiyan Koalisyonu gibi organizasyonlar tarafından temsil edilen siyasal projeleri içeren bir hareket olarak kavramsallaştırmaktır. Bu yaklaşımda fundamentalizm Müslümanlara özgü bir şey değildir; çağdaş dünyamızın genel özelliklerinden sadece bir tanesidir. Fakat uyanıştaki İslâm, fundamentalizmin sadece bir formu olabilmesine karşın, fundamentalizmin örneği olarak en çok zikr edilen formudur. İslâmcı fundamentalizm örnekleri üzerinde durularak, fundamentalizm taze tutulmaktadır.⁵ Örtülü (Müslüman) kadın ve sakallı (Müslüman) erkek, kitap yakanlar, intihar bombacıları fundamentalist ikonlar olarak mükerrer bir şekilde Hollywood övgülerine mazhar oluyordu (örneğin, bakınız, *Kızım Olmadan Asla ve Gerçek Yalanlar*). Sonuç olarak, evrensel bir fundamentalizmin sadece bir yönünü temsil etmesine karşın, İslâmcı fundamentalizm genel olarak fundamentalizm için bir metafor olmuştur. Bu, fundamentalizm ile İslamcı fundamentalizmin yakından ilişkili olduğunu ileri sürer. İslâmcı fundamentalizmi anlamak için bir fundamentalizm teorisine ihtiyacımız vardır -fundamentalizmi sadece bir gazete sloganı gibi değil, analitik bir kategori olarak kavramsallaştırmamız gerekir.

4. Tam tersine, İslamcı fundamentalizmin düşüşte olduğunu göstermek için, fundamentalist olmayan güçler örnek olarak kullanılmaktadır. Bunun bir örneği için bkz. Babeair, 1990.

5. Örneğin, Fundamentalizme Karşı Kadın Örgütü bile kendini fundamentalizmin bütün türleri ile savaşmaya adanıyor ve Rüşdî olayı ile tetiği çekilen İslamofobia'ya izin vermemekte hassaslar. Yani, anti-fundamentalist kampanya yapan organizasyonların ortaya çıkmasına neden olan İslamcı fundamentalizmle yakın bir şekilde tanımlanan bir hadise idi.

Fundamentalizmi Kuramlaştırmak

Gita Sahgal ve Nira Yuval-Davis,⁶ fundamentalizmin analitik bir kategori olarak kullanılmasının mümkün olduğunu düşünen bir çok yazardan ikisidir.⁷ Onların fikirlerine göre fundamentalizm üç temel özelliğe sahiptir; fundamentalizm kadınların bedenlerini kontrol etmek isteyen bir projedir; çoğulculuğu reddeden siyasî bir pratiktir; ve din ve siyaseti kendi amaçlarını ilerletmek için kasten birleştiren bir harekettir.⁸ Sahgal ve Yuval-Davis, Lubaviç Hassids, Hizbullah ve VHP gibi yeterli derecede ortak noktaları olan grupları bir arada fundamentalist olarak sınıflandırma konusunda çok az tereddüt ederlerdi. Fundamentalizmi analitik bir yapı olarak tutmak için, muhtelif fundamentalist projelerin ortak özelliklerini kuramlaştırmak ve aynı zamanda bunlar ve diğer siyasal proje türleri arasında bir ayırım koyabilmek gereklidir. Bu nedenle, Sahgal ve Yuval-Davis'in yukarıda fundamentalizmin kurucusu olarak düşündükleri üç özellik fundamentalizmin bütün formlarında ortak olmak zorundadır ve diğer siyasal proje türlerinde bulunmaması gerekmektedir.

Yönetimsellik Sorunları: Sahgal ve Yuval-Davis fundamentalizmi, bir çok yönü ile, feminizmin ilerleyişine karşı bir tepki olarak düşünmektedirler. (Fundamentalistlerin, kadınların rolünü toplumlarının ahlakını yansıtan daha geniş sembolik bir değere sahip olarak gördüklerini düşünürler). Bu onlara, örneğin, Birleşik Devletler'deki Hristiyan Koalisyonunun kürtaj karşıtı faaliyetleri ile çoğu Müslü-

6. Bu yazarların seçilmesinin sebebi fundamentalizmi teorize etme girişimlerinin gerçek temsilcileri olduklarından değil (gerçi onların fundamentalizmi kavramsallaştırmaları diğer girişimlerle bir çok özelliği paylaşmakta olması sebebiyle argüman devam ettirilebilir), ne de bu yazarların açıklamalarının paradigmatik olduğunu düşünmemdir; bilakis bu yazarların eserlerinin fundamentalizmin söylemsel imkanının şartlarını açık hale getirdiği içindir.

7. Örneğin, Marty ve Appleby'nin (1991) çok ciltli fundamentalizm projesi, Bruce Lawrence'in (1995) yaptığı gibi, benzer bir yaklaşım almaktadır.

8. Sahgal ve Yuval-Davis, 1992, s. 3-5.

man toplumundaki örtünme hakkındaki ısrarın arasında önemli bir benzerlik olduğunu tartışmalarına izin vermektedir. Bu iki grup, arasındaki bir çok farka rağmen, kadınların bedenlerini kontrol etme arzuları noktasında birleştirilmektedirler. Sahgal ve Yuval-Davis'e göre, bütün fundamentalizm türleri kadınların bedenleri üzerinde kontrol uygulamayı amaçlamaktadır.⁹ Bu argüman büyük bir yankıya sahiptir; kadınların ikincil dereceye indirgenmesi ve/veya onların 'geleneksel' alan içinde sınırlandırılmaları çeşitli fundamentalist hareketlerin tipik özelliklerinden biridir. İslâmcı fundamentalizmin popüler kavramlarının hepsi örtülü, pasif, boyun eğdirilmiş Müslüman kadın figürleri ile piyasaya sürülmektedir. Fakat fundamentalizm bu yolla faydalı bir biçimde tanımlanabilir mi? Kadını kontrol etmeyi amaçlayan bütün siyasal hareketler Sahgal ve Yuval-Davis tarafından fundamentalist olarak düşünülebilir mi? Örneğin, Mustafa Kemal ve Rıza Han'ın her ikisi de kadınların rolünün politikada merkezî bir öneme sahip olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre, kadınların rolünün sembolik bir önemi vardı, çünkü ilerleme basamaklarında kendi toplumlarının konumlarını işaret ediyordu ve her ikisi de kadınların bedenleri üzerine kontrol sağlayan ölçümler çıkartmışlardır. Kadının örtülü olmaması gerektiğinde (bazen bu isteklerini fizikî güç kullanmak suretiyle dayatarak) ısrar etmişlerdir. Bu, bizi, kadının örtünmesini engelleyen siyasal projelerin fundamentalist olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusuna götürmektedir.

Örtüyü açmayı empoze etmenin, prensipte, örtü giyinmeyi dayatmak ile aynı olmadığı tartışılabilir. Önceki 'özgürlükçü'dür ve bundan dolayı kontrol amaçlı değil, kontrolün terkinde esas alan bir uygulamadır; sonraki ise, tam tersine, kısıtlayıcı ve, bundan ötürü, kontrol uygulayan bir uygulamadır. Diğer bir deyişle, kontrol sadece kısıtlama söz konusu olduğunda uygulanmaktadır. Fakat örtünün kaldırılmasının dayatılması özgürlükçü olarak düşünülmeli de, örtünün

9. Agc., 133-59.

dayatılması neden kısıtlayıcı olarak algılanmalıdır? Örtünmeyi kısıtlama ile eşitlemek, ancak 'doğal' bir dişil özelliğin (Elizabeth Spelman'ın 'özel bir kadın' [essential woman] dediği şeyin) varsayılmasıyla (diğer bir deyişle, özel kadının örtüsüz ve bu nedenle örtünmenin bu 'doğal' özelliğin bir ihlâli olduğunun kabul edilmesiyle), eleştirmeksizin mümkün olabilir .

'Özel' bir kadının var olduğu varsayımının sonucu, bu özcü fiğürün ideallerine uymayan diğer kadınların 'özel olmayan' olarak düşünülmesidir.¹⁰ Özel kadın belirli bir tarihî/kültürel formasyondan toplanan özelliklere sahiptir: Belirli bir dili konuşur, belirli yiyecekleri yer, belirli ürünleri tüketir, belirli bir tarzda giyinir vs. Fakat onun 'özel' statüsü onun tikellerini evrensele çevirme etkisine sahiptir; onun tikel bir tarzda varoluşu bütün kadınların varoluş tarzı olmaktadır. Bunun sonucu ise şudur: özel kadının özelliklerini paylaşmayan kadınlar daha az kadın olmaktadır. Spelman'ın çok ikna edici bir şekilde savunduğu gibi, kadınların heterojenliğine hitap edemeyen feministler, sonunda kültürel ve ırkî hiyerarşileri desteklemeye yönelirler.¹¹ Açıktır ki, Sahgal ve Yuval-Davis dişil öznenin homojenliğini onaylayan feminizm versiyonlarını yeniden üretmektedirler.¹² Bu şekil onaylamaların sonucu silinme ve yok olmadır.

Örtü sorunu ile ilgili olarak Leila Ahmed'in eseri göstermiştir ki, örtünün, örneğin, Victoria dönemi korselerinden daha baskıcı olduğunu düşünmenin nedeni, örtünün daha ziyade belli bir kültürel oluşumun işareti olarak kullanılmasıyla ilgilidir.¹³ 19. yüzyılın beyaz kadını, örtülü kadınları gördüğünde onu kültürel bir geriliğin ve kadının ikinci plana atılmasının bir işareti olarak anlıyordu.¹⁴ Onlar, kendilerine göre kadının ikinci plana atılması anlamına gelmeyen

10. Spelman, 1990, s.158.

11. Age., 133-59.

12. Bkz. Glavanis ve Ray (yakında çıkacak). Onlar, batılı feminizminin, Müslüman kadının oryantalist ve ırkçı açıklamalarını eleştirmeksizin takip ettikleri sistematik yolu göstermektedir.

13. Age.,

14. Age.,

kendi elbiseleri hakkında aynı varsayımları yapmıyorlardı, çünkü kendi elbiseleri kendilerine kültürel gerilik görünmüyordu. Kültürel gerilik —yani Avrupa kalıbına göre şekillendirilmemiş bir kültür— kendisini kadının ikinci plana atılması ile gösterdi. Dikkati örtüye çekmek suretiyle, örtüyü eleştirenler çoğu zaman çok daha ciddi meseleleri ihmal etmişlerdir.¹⁵

Özsel bir kadının olduğu varsayılmadıkça, örtünmeye ya da açılmaya zorlanıp zorlanmadıklarına bakılmaksızın kadınlar üzerinde kontrol uygulandığı kabul edilmek zorundadır. Başka bir deyişle, kontrol, özneliği üretme ve özneliği sürdürme meselesidir. Eğer fundamentalizm kadınlar üzerinde kontrol uygulama arzusu ile nitelenecekse, belirli durumlarda türban giyilmesini yasaklayan modern Türkiye (hatta Müslüman kız öğrencilerin okulda başörtüsü giymelerini yasaklayan Fransa) ile kamu alanında kadınların açılmasını yasaklayan Suudi Arabistan arasında fark olmamalıdır. Sahgal ve Yuval-Davis'in, Fransız yetkililerinin başörtüsü giyen Müslüman öğrencilere karşı direnmesinde fundamentalizmin bir göstergesini görmeleri ihtimal dahilinde değildir.

Fundamentalizm, kadınlar üzerinde kontrol uygulama açısından tanımlanamaz. Bedenler üzerinde kontrol uygulama bizzatihi yönetimselliğin (governmentality) bir işlevidir.¹⁶ Sahgal ve Yuval-Davis, kadın üzerinde kontrol uygulama girişimlerinin fundamentalizme has bir özellik olduğu tezini doğru kabul eden oldukça belirsiz bir yönetsellik fikrine sahip görünüyorlar. Kadınların bedenlerinin kontrolünün siyasî bir mesele olarak algılanması ne sadece Müslüman

15. L. Ahmad, 1992, s. 164-8.

16. Burada kullanılan yönetsellik fikri Foucault'nun eserinden alınmıştır. Foucault Makyavelci yönetim sanatı ve modern yönetim bilimi arasında bir ayrım yapmaktadır. Önceki, temel olarak, prensin kendi bölgesinde hakimiyeti sağlamasıyla ilgilidir. Sonraki ise, kurumlar takımının ve prosedürlerin bir bütün olarak nüfus üzerinde iktidar uygulamasına izin vermesine atıf yapmaktadır. Bu rejim, prensi idame ettirme konusundaki görece basit arzu tarafından daha motive edilmemiştir. O bilakis sosyal hayatın bütün yönlerini regüle etmeyi ve çerçevelemeyi düzenleyen bir mantıktır. Bkz. Foucault, Burchell (v.d.) 1991, s. 87-104.

toplumlarda olan bir şeydir, ne de sadece siyasal hareketlerin belli türlerinin bir işlevidir: bu, Naziler, Komünistler, Faşistler ve Kuzey Atlantik'in zenginlerden oluşan yönetici sınıflarının [plütokrası] en liberallerine kadar çok farklı rejimlerde bulunabilir. Bedenlerin kontrolü yönetimlerin yapmaya çalıştığı şeydir. Sözelimi, kadını kontrol etmeyi amaçlayan kürtaj yasası gibi yasalar İngiltere'de ezici bir erkek milletvekili çoğunluğunun bulunduğu Avam Kamarası tarafından belirlenmektedir. Yine de, Sahgal ve Yuval-Davis'in geleneksel İngiliz merkez siyasi partilerini kendi fundamentalizm tasniflerine dahil etmeleri muhtemel görünmüyor.

Yönetim (governance) —dişi ve erkek— bütün bedenleri kontrol etmeyi gerektirir. Bu, yönetimin cinsiyet körü olduğu ya da uygulanan kontrolün kadınları ve erkekleri aynı derecede etkilediği anlamına gelmez, fakat sadece fundamentalistlerin kadınlar üzerinde kontrol uygulamak istedikleri de ciddi olarak iddia edilemez. Sahgal ve Yuval-Davis'in yaklaşımlarındaki sıkıntı, 'kadının sadece kadın olduğunu'¹⁷ varsaymak suretiyle çağdaş devletin büyük disiplinler tekniklerini göz ardı etmeleridir. Üstelik, onlar ancak bu ihmal sayesinde, kadınlar üzerine kontrol uygulamanın fundamentalizm için bir ortak payda olduğunu ileri sürebilmektedirler. Fundamentalizm hayalini somutlaştırma yönündeki şevklerinde Sahgal ve Yuval-Davis, mevcut bütün toplumların disiplinler kodlarının altında yatan ataerkilliği unutmak istemektedirler.

Siyasal Pratik Tarzları: Sahgal ve Yuval-Davis'e göre, fundamentalistler, kendi din anlayışlarının doğru olduğunu ve kendilerini "çoğulcu düşünce sistemlerince tehdit edilmiş hissettiklerini" iddia etmektedirler.¹⁸ İslâm örneğinde ise fundamentalizmin Kur'an'a ve şer'iata geri dönüş şeklini aldığına dikkat çekmektedirler.¹⁹ Oysa bu id-

17. Belli kadın türlerinin (ve deneyimlerinin) feminizm özcü olmayan olarak algılanması yönünü vurgulayan Spelman'a (1990, s.160-86) bakınız.

18. Sahgal ve Yuval-Davis, 1992, s. 4.

19. Age., s. 5.

diaya, İslâmcı fundamentalizm denen şeyin geleneksel yorumlara bir dönüş değil, kitabî metinlerin yenilikçi ve orijinal bir biçimde yeniden çalışılması olduğunu güçlü bir şekilde iddia eden çoğu yazar itiraz etmiştir. Örneğin, Ervand Abrahamian, eğer fundamentalizm kitabî metinlerin literal okunması anlamına geliyorsa, bunun İslâmcı fundamentalistlere uygulanamayacağını, çünkü onların İslâmî kitabî metinleri yorumlamalarının yeni ve yenilikçi olduğunu savunmaktadır.²⁰ Bu, genel olarak, Sünni ulemanın İslâmcı fundamentalistlere karşı muhalefet eğiliminde olmalarının nedenlerinden biridir; onlar 'fundamentalist' yorumları fazlasıyla kinayeli (allegorical) bulmaktalar.²¹ İslâmcı fundamentalistlerin programatik söylemlerle pragmatik uzlaşmalar yapma isteği konusu Humeyni iktidara geldikten sonra Humeyni'nin konumundaki değişiklik ile örneklenmiştir. Daha önceden Humeyni sadece *şeriatın* katı bir uygulamasının yasal olduğunu ve *şeriat* tarafından onaylanmamış faaliyetlerin kabul edilemeyeceğini iddia etmişti.²² Fakat iktidara gelince, Humeyni böyle bir bağlılığın uygulanmasının zor olduğunu fark etti ve *şeriatın* geleneksel yorumuna katı bir bağlanmadan ziyade İslâm Cumhuriyeti'nin ihtiyaçlarını karşılamaya çalıştı. Bu sürecin zirvesine, Ocak 1988'de, Humeyni İran Cumhurbaşkanı Hamaney'e yazdığı mektupta açıklamasıyla ulaşıldı: ۴

Hükümet, ülke çıkarları ve İslâm'a ters düşmesi halinde halkla beraber sonuçlandırılmış olan herhangi bir *şeriat* anlaşmasını feshetmekle, tek taraflı olarak, yetkilendirilmiştir.²³

Bunun aşikâr kıldığı şey İslâm Cumhuriyeti'nin, herhangi bir

20. Bkz. örneğin, Şeriatî, 1979, s. 97-127; Abrahamian, 1992, s. 103-5.

21. Dikkat edilmesi gerekir ki, kıdemli ulema, bütünde, İran'daki politik işlemlerden uzak kalmalarına rağmen, Şia ulemasının konumu biraz farklıdır. Sonuç olarak, İmam Humeyni öldüğünde, oldukça genç olan bir avertullah *Velayet-i fakih* yapılmak zorunda kalmıştır.

22. Abrahamian, 1993, s. 15.

23. Humeyni, 1988.

şer'î hûkmü ya da bütün şeriatı, Ümmetin daha geniş çıkarları doğrultusunda, iptal etme hakkına sahip olmasıdır. Bu yönetimde geleneksel olan hiçbir şey yoktur; herhangi bir kitabî metinden alınmamıştır ve gerçek mânâda İslâmî ilkelerin gözetimini devlet çıkarlarının arkasında ikincil kılmıştır.

Sahgal ve Yuval-Davis'e karşı adil olmak gerekirse, onlar, çoğu akademisyenin fundamentalizme, özellikle de İslâmcı fundamentalizme ilişkin, kendi anlayışlarına itiraz ettiklerinin farkındadır. Onlar Abrahamian'ın itirazını kabul etmekte, fakat maalesef, onun eleştirilerinin hiçbirini karşılamamaktadırlar.

Sahgal ve Yuval-Davis, siyaset ve hakikat arasındaki ilişkinin karmaşıklığını ciddi bir şekilde hafife almaktadır. Onlar, siyasetin hakikatin kapsamına sokulduğu fundamentalizmin aksine, siyasetin ve hakikatin biri diğerine dışsal bir ilişki içerisinde olduğu bir normal politika nosyonuna sahip görünmektedirler. Ancak siyaset ve hakikatin toplumsal düzeyde ayrı alanlar olduklarını varsaydıkları içindir ki, fundamentalizmin siyasal olanın hakikatle birleştirilmesi olarak anlaşılabileceğini ileri sürebilmektedirler.

Hakikat iyi ya da faydalı olarak düşündüğümüz ifadeleri tasvir etme yollarından biridir. Böylesi faydacı bir tanıma göre hakikat inşâ edilir, verili değildir. Öyleyse politika, toplumların hakikatin daha yeni bir vizyonuna, iyiyi ve faydalıyı tasvir etmenin yeni bir yoluna ulaştığı süreçtir. Michel Foucault'dan alıntılırsak, 'siyasal sorun ... bizzatihi hakikattir'.²⁴ Böylece, hakikat ve siyaset, Sahgal ve Yuval-Davis'in, görünüşe göre, iddia ettikleri gibi birbirinden ayrılamaz. Tabii ki, Sahgal ve Yuval-Davis siyaset ve hakikat arasındaki ilişkinin bu anti-temelselci (anti-foundationalist) görüşünü paylaşmayabilir; hakikatin iktidara söylenmesinin mümkün olduğuna inanabilirler.²⁵ Siyaset ve hakikat arasındaki ayırımı devam ettirmelerine imkân ve-

24. Foucault, 1980, s. 133.

25. Norman Geras'ın anti-temelselciliği reddetmesinin sebeplerinden biri iktidarın aşırılıklarını kontrol etmek için nesnel bir ölçütün kullanımını imkansız kılmasıdır. Geras, 1995, s. 111-12.

ren bir "hakikatin mütakabiliyeti teorisine" inanabilirler. Fakat bu bile fundamentalizmi ikna edici bir tarzda öselleştirmelerine imkan sağlamaz. Çünkü, Sahgal ve Yuval-Davis'e göre, fundamentalistler kendi inançlarının doğru olduğunu iddia eden ve alternatif inançları reddedenlerdi. Fakat bu durum fundamentalist diye yaftalananlara özgü değildir; örneğin, Fundamentalizme Karşı Kadınlar gibi örgütler de kendi inançlarının doğru olduğunu iddia eder ve fundamentalist olarak gördüklerinin teklif ettiği alternatifleri reddederlerdi. Birisinin inancı hakkında gerçek iddialarda bulunmak yaygın bir pratiktir. Çeşitli hareketlerin projelerinin içeriği üzerinde uyuşulmayabilir fakat şu hata yapılmamalıdır ki, siyasal projeler, hakikati temsil ettikleri fikrinden başka, herhangi bir fikir üzerine inşa edilebilir. Hakikati ellelerinde tuttuklarını iddia edenler sadece fundamentalistler değil: Naziler, Komünistler, Sosyalistler, Muhafazakarlar —hatta Kuzey Atlantik plütokrasilerinin parlamenterleri bile— hepsi hakikatin hizmetinde siyaset yapmaktadırlar. Carter, Ziya-ül Hak, Reagan ve Rafsancani gibi 'fundamentalist' başkanlar, ve Nasır, Stalin ve Hoxha gibi seküler liderler kendi vizyonlarının doğrulukları hakkında eşit derecede net idiler.

Öyle görünüyor ki, fundamentalizm burada daha yaygın olarak dogmatizm olarak bilinen şeyin yerine kullanılmıştır. Oysa, dogmatikler, hayatın her adımında bulunabilir; liberaller, sekülerler ve bilim adamları güçlü dini inançları olanlar kadar dogmatik olabilirler. TINA (yani, 'There Is No Alternative' [Alternatif Yoktur]) ile gurur duyan Margaret Thatcher, Mao Zedung, Abraham Lincoln ve birçok diğerleri kadar farklı eğilimlere sahip siyasal şahsiyetleri içerecek şekilde terim genişletilmedikçe, alternatif görüşlerin reddedilmesi Sahgal ve Yuval-Davis'in fundamentalist olarak tanımladığı grupların tekelinde değildir. Fundamentalizm kategorisini bu şekilde genişletmedeki problem, ilk etapta fundamentalizmle dini fenomeni birleştirmek için gerçek bir neden göstermemesidir. Bütün bunlardan sonra, Şabir Ahtar kolayca izlenebilir ve Rüşdi olayı iki tür fundamenta-

lizm —İslâmcı ve Liberal— arasında bir çatışma olarak okunabilir.²⁶ Eğer fundamentalizm kategorisi, basitçe, kuvvetle bağlanılan inançların tasviri olursa, —Vattimo'nun 'zayıf düşünce'²⁷ dediği şeyin reddedilmesine dayanan Rorty'nin metafizikçilerinin²⁸ inancına benzer bir şey— öyleyse 'radikal demokratların' birçoğu ya da post-modern burjuva liberallerinin bile fundamentalist bir öze sahip oldukları açıktır. Eğer fundamentalizm, basitçe, kabul etmek istemediğimiz nihâî lügatçemizin bu kısmını çağrıştıırıyorsa, fundamentalist olan ile fundamentalist olmayan arasındaki fark çöker.

Siyaseti Dinle Birleştirme Sahgal ve Yuval-Davis'in fundamentalizm tanımının üçüncü özelliği, onun siyaseti dinle birleştiren siyasal bir hareket olduğudur -bu da yaygın bir iddiayı, özellikle İslâm'a ilişkin olarak tekrarlamaktadır.²⁹ Bir örnek vermek gerekirse, Bernard Lewis'e göre İslâm, kuruluşu gereği siyaset ve dini birbirinden ayırmaz.³⁰ Sahgal ve Yuval-Davis'in kendi örneklerinin muhtelif değişimlerine (Birleşik Krallıkta İngiliz Kilisesinin kurulması ve çeşitli Kuzey Atlantik plütokrasilerinde devlet başkanının belirli bir dini mezhepten olması gerektiğine dair isteklere) karşı tetikte oldukları bir gerçek; ancak, bu anormalliklere rağmen siyasal araçların dinî gruplar tarafından kullanılmasının fundamentalizme has bir özellik olduğunda ısrarlıdırlar. Fakat bu görüş, devlet ve kilise arasında doğal bir bölünmenin olduğunu (ya da olması gerektiğini) ve fundamentalizmin bu sınırları aştığını varsaymaktadır.

Bu argümandaki sorun devlet ve kilise arasındaki bu sınırın kesin olarak çizilmemiş olmasıdır. Dinin şu anki tanımı, dinin ayrı bir

26. Ahtar, 1989.

27. Vattimo, Vattimo ve Rovatti içinde 1990, s. 31-6.

28. Bkz. Rorty, 1989, s. 75.

29. Glavanis'in dikkat çektiği gibi, Sahgal ve Yuval-Davis (bilhassa) İslamcı fenomen hakkındaki gözlemlerini ağırlıkla Oryantalizm ve Neo-Oryantalizme borçludur. Glavanis, 1995.

30. Lewis, 1993, s. 4.

yaşamsal alan olduğu belirli bir tarihin ürünüdür.³¹ Bunun iki sonucu vardır: İlk olarak, dinin siyaset gibi diğer sosyal ilişki türlerinden ayrı olması gerektiğini söylemektedir. İkinci olarak, dinin, esas olarak, sosyal düzenden ayrılabilen ve o düzenden ayrı olarak düşünülen tam ve bağımsız bir sosyal hayat birimi olduğunu düşünmeyi mümkün kılmaktadır.³² Açıktır ki, dinin böyle bir tanımı, fundamentalizmin bizatihi dine yapılan bir tecavüz olarak teorize edilmesini sağlamaktadır.

Bu din fikri, dinin ne olduğu konusunda model olarak ağırlıkla Batı Hristiyanlığının kullanılmasına dayanmaktadır. Bu kalıba göre, din, insan hayatının belirgin boyutlarına; diğer boyutlardan, özellikle de siyasetten ayrı boyutlarına işaret etmektedir.³³ Fakat din kavramı Musevi Yahudiliği (Musa dönemi), Emeviler öncesi İslâmı ya da Bizans (veya Doğu Roma) Hristiyanlığı etrafında şekillendirildiğinde, dinin tanımı neyin dinî ve de neyin siyasî olduğu hakkında bu kadar açık olmaz. Tabii ki, Sahgal ve Yuval-Davis, dinin şu anki tanımını üreten soykütüksel rastlantılara bakmaksızın, bu karşı iddianın, fundamentalizmin dinin 'normal' tanımını yıkmaya çalışan bir proje olduğu yönündeki kendi iddialarını geçersiz kılmadığı şeklinde karşılık verebilirler. Buna rağmen, onların konumlarını itibarsız kılan, Talal 'Asad'ın savunduğu gibi, 'sadece onu oluşturan unsurların ve ilişkilerin tarihsel olarak özgül olmasından değil, aynı zamanda tanımın bizatihi söylemsel süreçlerin tarihsel ürünü olmasından dolayı, dinin evrensel bir tanımının olamayacağı' gerçeğidir.³⁴ Bu çizgi bizi problemin kalbine götürmektedir: fundamentalizmi teorize etme girişimlerinde Sahgal ve Yuval-Davis'in konumu nedir? Kendileri bu sorudan haberdar görünseler de, ortaya çıkardığı problemlerle muhatap olmamaktadırlar; kendi konumlarının fun-

31. Age., 28-9.

32. Asad, 1993, s. 27-30.

33. Bunun Batı Hristiyanlığının çok kısmi bir okunması olduğunu belirtmelidir; devlet ve kilise arasındaki bu idealize edilmiş bölünmenin Batı Hristiyanlığında bile olmadığının bir çok örneği vardır.

34. Sahgal ve Yuval-Davis, 1992, s. 7.

damentalizmin genel bir teorisini dile getirme girişimleri üzerindeki etkisini özel olarak sorgulamamaktadırlar.

Bütün tanımlar bazı unsurların dışta tutulmasına, diğer bazılarının da dahil edilmesine dayanır. Sahgal ve Yuval-Davis'in fundamentalizm teorileştirmesini dışlananın, dışlandığı iddia edilenle aynı olmadığını göstermek için yeniden tasvir ettim. Örneğin, başörtüsünü yasaklayan Fransız okul yetkililerini istisna etmenin nedeni, yetkililerin Müslüman kız öğrenciler üzerinde kontrol uygulayıp uygulamadıklarına değil, bilakis, fundamentalizmin nasıl görüldüğüyle ilgili önceden yapılmış değerlendirmeye dayanmaktadır. Olay, Beşinci Cumhuriyetin oldukça seçici sekülerizmi gibi değil, 'baskı uygulanmış' örtülü kadınlar gibi görünmektedir. Fundamentalizm kavramı kendi iç tutarlılığına değil; aksine, siyasetin, hakikatin ve dinin rolü ile ilgili 'paylaşılan' varsayımlara dayanmaktadır. Fundamentalizm ve diğer siyasal/kültürel projeler arasındaki ayrımı yapmak için Sahgal ve Yuval-Davis, problematik olmadığını ileri sürdükleri, siyaset, hakikat ve dinin sağduyulu fikirlerine (commonsensical) dayanmaktadırlar. Fakat sağduyuları -bütün sağduyular gibi- belirli bir kültürel mirasın yayılmasıdır. Sahgal ve Yuval-Davis örneğindeki belirli miras Avrupa Aydınlanmasının mirasıdır. Böylece, Hristiyan Yeni Sağ'ını, İran İslâm Cumhuriyeti'ni, BJP ve daha nicelerini içine alabilen bir fundamentalizm kavramı geliştirme girişimlerine rağmen, Sahgal ve Yuval-Davis fundamentalizm hakkında ancak belirli bir kültürel anlayış üretebilirler. Onların fundamentalizm tanımı, ancak kendi müdahale alanlarının —normalliğin hüküm sürdüğü— evrensel bir yer olduğu ve fundamentalizmin bu normalliği bozan pratikler olduğunun kabul edilmesiyle mümkün kılınmaktadır.

Benim fundamentalizm kategorisini reddedişim, Lawrence'in 'orijinist dediği nedenlere, yani bir terim kendi orijinal bağlamından çıkarılamaz diyen argümana dayandırılmış olarak okunmamalıdır.³⁵

35. Lawrence, 1995, s. 91-5.

Aksine, 'yeniden bağlamlandırma (re-contextualization)' entelektüel araştırmayı yürütmenin tek geçerli yöntemidir.³⁶ Buna rağmen fundamentalizmin sorunu, radikal bir yeniden bağlamlaştırmadan kaçınmak suretiyle devam ettirilebilen bir kategori olmasıdır. Analitik fundamentalizm savunucularının aramakta oldukları yeniden bağlamlaştırma, Protestan Hristiyan çevrelerde terimin kökeninin aşılmasıdır. Bu oldukça sınırlı bir yeniden bağlamlandırmadır. Yeniden, bağlamlaştırılmayan şey, Batılı kültürel pratikleri, dünyanın tasvir edildiği, kontrol edildiği ve yönetildiği bir kalıp olarak kuran tarihsel alandır.³⁷ (Global bir terim olarak) fundamentalizm tehdidi, dini-seküler karşıtlık içerisinde yeniden yerleştirmek suretiyle, Batılı kimlik sorunlarını gündemden uzaklaştırmasıdır. Diğer bir deyişle, fundamentalizm, radikal değişmeyi, öteki'ni daha uysal bir versiyonuna benzer kılmak suretiyle, evcilleştirmektedir.

Şu da açıklığa kavuşturulmalıdır ki, benim itirazım karşılaştırmalı yöntemi hedef almamıştır. Karşılaştırma ancak benzer türdeki şeyler karşılaştırıldığı ve karşılaştırılmaları için ortak bir alanın olduğu yerlerde faydalıdır. Benim fundamentalizme eleştirim, onu, örneğin BJP, Likud, İhvan-ı Müslim, Hristiyan Koalisyon vs. arasında, anlamlı mukayesenin yapılacağı bir zemin olarak kullanmanın imkansızlığına dayanmaktadır. Fundamentalizm genel bir kategori olarak, ancak kendisini liberal-seküler aydınlanma projesi söylemi içerisinde konuşturduğunda ve o projeyi olayların doğal bir durumu olarak algıladığında işleyebilir. Gördüğümüz gibi fundamentalizmi kuramlaştırma problemsiz bir din kavramı ve onun siyasetten ve hakikatten farklılığını gerektirmektedir. Eğer böyle bir bölünmenin hegemonyası kabul edilmezse, fundamentalizm kategorisi siyasal olanı da içine alacak şekilde genişler. Nihayetinde, 'fundamentalizm teriminin kullanımı kötü analiz ve kötü politikalara işaret etmekte-

36. 'Araştırma olarak yeniden kontextleştirme' fikrinin detayı için bkz. Rorty, 1991a, s. 93-110.

37. Asad, 1993, s. 200.

dir' diyen Nederveen Pieterse'e katılmamak zordur.³⁸

Benim anlatmak istediğim hikaye fundamentalizmin öcüleştirildiği bir vasatta anlatılamaz. Benim ilgilendiğim, Müslüman öznelliği iddiasında bulunan siyasi projelerin doğuşuna bir açıklama getirmeye çalışmaktır. Fundamentalizm kategorisi, kanımca suni ya da ikincil olan ve daha verimli çeşitli araştırma çizgilerinin takibini engelleyen, bağlantıları mecbur etmektedir. Ben ifade ettiğim sebeplerden ötürü 'İslâmî fundamentalizm' kalıbını kullanmaktan kaçınacağım. Çalıştığım yöntemlerin özgüllüğünü, fundamentalizmin genel bir teorisini yazma girişimlerinden koruyacağım. Bunun yerine, İslâmcılık hakkında yazacağım. Benim anlayışıma göre, bir İslâmcı, Müslüman kimliğini siyasi pratiğinin merkezine koyan birisidir. Yani, İslâmcılar, siyasi hedeflerini düşünürken İslâmî metaforlar, dilini kullanan ve siyasi geleceklerini İslâm'da gören insanlardır.³⁹ Bu, İslâmcılık içerisinde düşünce gölgelerinin olmadığı, dahili farklılıkların ve çeşitliklerin olmadığı monolitik bir yapı anlamında alınmamalıdır. İslâmcılar birbirlerine, inançlarında ve güdülerinde postmodern burjuva liberallerden, sosyalist ya da milliyetçilerden ne az ne de çok benzerler.

İslâmcılık siyasal bir söylemdir ve bundan dolayı, sosyalizm ya da liberalizm gibi diğer siyasal söylemlerle benzerdir. İçinde bir çok çeşitlilik ve farklılıkları barındırmasına karşın, hâlâ Sosyalizmden siyasal bir söylem olarak bahsetmenin geçerli ve mümkün olduğu sorgulanmıyorsa, benzer şekilde İslâmcılıktan da konuşmak mümkün olmalıdır.⁴⁰ İslâmcılık İslâm'ı siyasal düzenin merkezine yerleştirmeye çalışan bir söylemdir. İslâmcılık, Müslüman öznelliği iddialarından İslâmî prensipler üzerine toplumu yeniden yapılandırmaya yönelik

38. Pietersc, 1994, s. 5.

39. Kesinlikle, İslam ile İslâmcılık arasında bir ilişki vardır, fakat bu ilişkinin ne olduğu İslâmî bir öze referanslarla keşfedilemez. İlerideki bölümlerde bu ilişkiyi tartışacağım.

40. Fakat bu daha zordur, çünkü İslâmcılıktan bahsetme hakkındaki herhangi bir girişim, çok sıklıkla, özcülük ithamlarına neden olmaktadır - şüphesiz Said'in Oryantalizm eleştirisine çok aceleci bir tepki.

kanlı girişimlere kadar uzanmaktadır. Bu tanım Oliver Roy'nın İslâmcılık tanımına benzerdir.⁴¹

Roy ayrıca İslâmcılar ile Neo-fundamentalistler arasında bir ayırım yapmaktadır. Kamu işlerine müdahale etmeyi —devleti ele geçirme— gerektiren İslâmî bir düzenin kurulmasını görmeyi amaçlayan İslâmcıların aksine, Neo-fundamentalistler, özel hayata vurgusu (privatization) açısından İslâmî bir düzenin kurulmasını amaçlayanlardır.⁴² Roy gibi, ben de İslâmcılığı siyasi bir proje olarak görüyorum, fakat Roy'dan farklı olarak benim politik fikrim tekil bir kurucu eylemle (devrim) devlet iktidarını ele geçirmeyi doğrudan hedefleyen projelerle sınırlı değildir. Siyasal olan toplumsal kurumun bir momentidir.⁴³ Kendini adanmış bir öncü eliyle devlet araçlarının ele geçirilmesini içerebilir, fakat devlet iktidarını elde etmenin bir ön şartı olarak sivil toplumun daha yaygın bir 'entelektüel-ahlakî reform' stratejisini de içerebilir.⁴⁴ Bundan dolayı, bir siyasi proje olarak benim İslâmcılık tanımımın içerisinde değişik İslâmîleşme stratejileri için yer vardır. Benim ilgilendiğim, Müslüman toplumlarda İslâmîleşmenin mümkün olduğu şartları incelemektir. Bu nedenle, benim ilgim tikel bir İslâmîleşme stratejisi ya da İslâmcılık markası üzerine yoğunlaşmak değildir. Bu, benim değişik İslâmî hareketler arasındaki çeşitlilikleri tanımadığımdan değil —bilakis, benim şu anki ilgimin İslâm(cılığ)ın, son otuz yılda, Müslüman muhayyilesinde nasıl önemli bir yer tutar hale geldiğini anlamaya yönelik olmasındandır.

41. Roy, 1994, s. 4.

42. Age.,

43. Laclau, 1990, s. 31.

44. Şurası aşîkâr olmalıdır ki, Müslümanların sivil topluma sahip olduklarını varsayıyorum -bu görüşün gencl kabul görmeyceğinin farkındayım.

‘İslâmcı Fundamentalizm’i İlah Etmek

Michael Fischer, 1930’larda Müslüman entelektüel ve siyasetçilerin İslâm’ı kendi toplumlarının ilerlemesini durduran bir güç olarak gösterdiklerini yazar. Tam aksine, 1970’lerden itibaren hiçbir politikacı ve çok az entelektüel böyle bir şeye cüret etmişlerdir.⁴⁵ Bu ifade net olarak İslâmcılık hakkındaki söylemin açıklamaya çalıştığı değişme türlerini özetlemektedir —nasıl oldu da İslâm sönmedi, kaybolmadı? Bu soruyu cevaplama girişimleri, sadece hacimleri bile ayrıntılı özet sunmayı zorlaştıran çok miktarda yayına yolaçmıştır.⁴⁶ Burada, kısmen literatürün çoğunun tekrar mahiyetinde olmasından ve kısmen de hedefimin İslâmcılığın tasvir edildiği söylemsel ekonomiyi düzenlemek olmasından dolayı böyle bir özet girişiminde bulunmayacağım.⁴⁷ Bu amaçla ben bu söylem yazarlarından ziyade konular üzerinde odaklandım. Yaptığım seçimler literatürü (en iyi ya da en kötü) temsil etmesine bağlı değildir; benim seçimimi, İslâmcılığı açıklama girişiminde bu literatürün mantığını gösterme arzusu motive etmiştir. Böylece, bu, ne literatürün yeniden incelenmesi ne de konu hakkında yazan büyük yazarların görüşlerinin bir özeti (ne de İslâmcı fenomen üzerine son zamanlardaki akademik çalışmaların yeniden incelenmesi); aksine, İslâmcılığın nedenleri hakkındaki ifadelerin ‘dağılımındaki düzenliliğin’ ana hatlarını çizme girişimidir.⁴⁸ Bir sonraki şey ise İslâmcılığın nedenleri hakkındaki anlatıların, onun doğuşunu nasıl açıklamaya çalıştıkları üzerine bir tartışmadır. Benim hedefim bu anlatıların mantığını göstermektir.

İslâmcılığın patlamasına nelerin sebep olduğu hakkında çok tartışma yapılmıştır, fakat literatürden beş temel noktayı tanımlamak mümkündür. Bunlar karşılıklı olarak birbirini dışlamaz değildir ve

45. Fischer, 1982, s. 102.

46. 1980’lerin ortaları itibariyle İngiltere’de İslamcı fundamentalizmle alakalı konular üzerine her yıl 200 kadar kitap basılmaktadır. Bkz. Haddad (v.d.) 1991, s. ix.

47. Bu literatürün kalitesi çok eleştiriye konu olmuştur: bkz. Said, 1981, s.12-26; Al-Azmeh, 1993, s. 103; Haddad (v.d.) 1991, s. ix-x.

48. Foucault, 1986.

çoğu yorumcu bu argümanları çeşitli yollarla birleştirmektedir, fakat hepsi çağdaş İslâmî uyanış üzerine olan söylemin birer parçasıdır. Onlar İslâmcılığın doğuşunu açıklamakta en yaygın şekilde kullanılan argümanlardır.

Milliyetçi Seküler Elitin Başarısızlığı⁴⁹ Fuad Ajami'ye göre bu başarısızlık sömürgecilik sonrası elitin kendilerini modernite ve Batı ile yakınlaştırdığı ve kendi halklarını geri olarak hor gördükleri tavıra borçludur.⁵⁰ Fischer'e göre bu, militan İslâm'ın yükselmesinin arkasındaki en temel faktörlerden bir tanesidir. Fischer, İslâmcılığın, 1930'ların 'saf liberalizmi'nin ve 1960 ve 1970'lerdeki Üçüncü Dünya Sosyalizmi'nin başarısızlığına bir tepki olduğunu iddia etmektedir.⁵¹ İslâmcılığın doğuşu, Avrupa'nın sömürgeci rejimin yerine geçen seküler elitin acizliğinin bir ürünü olarak halkın umutlarını ve arzularını karşılamak üzere sunulmuştur.⁵²

Siyasi Katılım Eksikliği⁵³ Devletin hem toprak hem de alt yapısal olarak genişlemesi nüfus grupları için devletten kaçmayı zorlaştırmaktadır.⁵⁴ Sömürge sonrası devletin alt yapısal uzun kolu Müslüman toplumların ağır-elli despotizmi ile birleşince sonuç sivil toplumun erimesidir —yani, sömürge sonrası rejimlerin otoriter doğası bütün meşru kamusal alanların sınırlandırılmasına neden oldu.

Michael Gilsenan sömürge sonrası rejimlerin otoriterleşmesine üç sebep göstermektedir: Birincisi, yeni rejimlerin kişiselci doğaları;

49. İslâmcı fundamentalizmin bir nedeni olarak milliyetçiliğin başarısızlığını gösteren argümanlar yaygındır; bazı örnekler için bkz. Ajami, 1981, s. 15, 140-41, 171; Keddie, Halliday ve Alavi, 1988 içinde, s. 15; Taylor, 1988; Amin, 1989, s. 131 ve 135.

50. Ajami, 1981, s. 171.

51. Fischer, 1982, s. 102.

52. Bu noktayı örnekleyen misaller bulunabilir: bkz. Ajami, 1981, s. 15, 140-41, 171; Fischer, 1982, s. 101; Keddie, Halliday ve Alavi, 1988 içinde, s. 15.

53. Bu argümanın versiyonları bulunabilir: bkz. Sivan, 1985, s. 83; Ayubi, 1991, s. 218-19; Gilsenan, 1990, 261-3.

54. İktidarın alt yapı analizlerinin detayı için bkz. Mann, 1986, s.477-83.

ikincisi, bağımsızlıkla beraber gelen sivil ve askeri disiplinler tekniklerin, istemeyerek de olsa insanların hayatlarına 'sistematiik ve öngörülemeyen' müdahalelere yol açarak yayılması;⁵⁵ ve üçüncüsü, bir tarafta milliyetçilik ideolojisi ile meşruiyet arasındaki, diğer tarafta da sosyal eşitsizlik gerçekleri ve dışa bağımlılık arasındaki ayrılık ve anlaşmazlıktır. Bu yayılmacı otoriterleşmenin bir sonucu camilerin devletin tam olarak tekelleştirmedii kamu söyleminin tek arenası olarak ortaya çıkmasıdır.⁵⁶

Ajami ayrıca siyasal süreçteki siyasal katılım eksikliiinin, camilerin siyasallaşmasına yol açan büyük bir faktör olduğunu iddia etmektedir.⁵⁷ Theda Skocpol İran devrimi incelemesinde benzer bir argüman kullanmaktadır; Pehlevi diktatoryasının kontrolünden kaçmada Şii ulemasının kurumsal ağıının (network) rolünü ve bundan dolayı Tavus Kuşu Saltanatının devrilmesinde etkili olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁸

Caminin tek geçerli kamu alanı olarak ortaya çıkması, siyasal problemlerin tanımlanmasında artarak kullanıldığı için, dini lügatçeyi politize etmektedir. Ayrıca siyasal protestoların yapılmasında dini deyimlerin kullanılmasında bir artışa neden olmaktadır. Demokrasinin olmayışı ve devletin daha önce ulaşamadığı yerlerin (çöl, dağlar) ehlileştirilmesi, devlet ve sivil toplum arasında daha önce mevcut olan dengeyi devletin genişlemesine karşı muhalif unsurları birleşmeye zorlayarak bozar. Bu unsurların birleşimi ancak devletten yarı-özerk olarak kalan en geniş kurumsal birliktelik -camii- zemininde mümkün olmaktadır.

Küçük Burjuvanın Krizi⁵⁹ Nikki Keddie'ye göre İslâmcılık kü-

55. Bu fenomenin uç bir örneii için Khalil'in Irak'taki Baasçı devleti ürpertici tasvirine bakınız: Khalil, 1989, s. 46-72.

56. Gilsenan, 1990, s. 261-3.

57. Ajami, 1981, s. 171; Silvan, 1985, s. 83.

58. Skocpol, 1982, s. 275.

59. Bu tür argümanların temel kaynağı Keddie, Halliday ve Alavi, 1988 içinde, s. 14; Gilsenan, 1990, 261-3; Ayubi, 1991, s. 215-16; Fischer, 1982 ve çeşitli yer-

çük burjuvanın ideolojisi'dir.⁶⁰ İslâmcılığın kökenini küçük burjuvanın krizinde gören bir diğer kişi de Gilsenan'dır.⁶¹ Küçük burjuvanın krizi, Gilsenan'a göre, şu gerçekten dolayı ortaya çıkmaktadır: Bağımsızlığın; baskıcı devlet araçlarına ve gittikçe genişleyen yönetici rütbelerinde istihdam edilmeleri yoluyla post-kolonyal devlette hakim duruma gelen küçük burjuva için belirsiz sonuçları vardı.⁶² Fakat, Küçük Burjuva yönetici elitin tahakkümünün devamından dolayı zenginliğe ve iktidara nüfûz etmede başarısız oldular; yani, sömürge sonrası toplumsal hareketlilik küçük burjuvaya iktidar sağlamamıştır.⁶³ Bu nedenle, küçük burjuvanın rolünün genişlemesi ve doğasında mevcut olan çelişkiler İslâmcılıktan sorumludurlar.

Petro-Dolarlar ve Adil Olmayan Ekonomik Gelişme⁶⁴ Ekonomik süreçler ve onların etkileri arasındaki ilişkilere dayanan çok yaygın bir dizi argüman vardır: Ekonomik büyüme ve gelişme geleneksel toplumsal bağları eritmekte ve yeni ortaya çıkan sosyal gruplarda gerçekleştirilemeyen istekleri genişletmektedir.⁶⁵ İslâmcılık hızlı ekonomik büyümenin sonuçlarına bir tepkidir. Geleneksel hayat tarzının yıkılması ve bunun ima ettiği belirsizlik, insanların kendi geleneksel yaşam tarzlarının bu değişikliklerle uğraşma yolu olduğunu iddia ya da temin etmelerine neden olmaktadır.

Fischer'in açıklamasına göre, 'kırsal halkın gittikçe politize edilen kentsel alt-proletarya ve küçük burjuvaya akını 'İslâmcılığın yük-

lerde..

60. Keddie, Halliday ve Alavi, 1988 içinde, s.14. Fakat İslâmcılığın geçici olarak muhtemel olabileceğini ima ederek bize temin etmektedir ki, 'küçük burjuvazi'nin ... ideoloji değiştirmekle adı çıkmıştır.'

61. Gilsenan, 1990, s. 261.

62. Age., s. 262.

63. Age., s. 263.

64. İslamcı fundamentalizme sebep olan petro-dolarların etkisinin örneklerini Hunter, 1988, s.xii-xiii; Al-Azmeh, 1993, s. 23 ve 32'de bulabilirsiniz. Dünya kapitalist ekonomisine entegre olma ile ilgili problemler için bkz. Vatikiotis, Cudsi ve Dessouki, 1981 içinde, s. 193; Wessel, 1989.

65. Sözelimi bkz. Howe, 1992.

selişinin sorumlusudur.⁶⁶ Hoşnutsuzluk, yerlerinden ayrılan göçmenlerin en çok âşinâ oldukları dil —İslâmî etîğin dili— ile eklemelendi. Temel argüman şu hatlar doğrultusunda özetlenebilir: İç göç ve hızlı kentleşme büyük bir marjinal nüfus üretmektedir; kentsel altyapının bu büyük göç ile uğraşmadaki yetersizliği sömürü ve yetersiz istihdam gibi problemlerden kaynaklanan üzüntülere neden olmaktadır. Fakat iç göçten kaynaklanan mahrumiyetler hiçbir şekilde sadece Müslüman nüfusun çok olduğu toplumlara özgü değildir. Bu iç göçmenleri İslâmcılığın destekçilerine dönüştüren şey (argüman devam ediyor) onların ağırlıklı bir şekilde ‘folk İslâmı’nın lügatçe ve değerleri ile dolu toplumlardan gelmiş olmalarıdır.

Kırsal toplum üyelerinin kırdan kente hareketleri yaşantılarında önemli bir değişikliğe neden olmaktadır. Fakat hareketin hızı öyledir ki, göçmenlerin nihaî lügatçeleri kendilerinin içinde buldukları yeni kentsel ve modern çevreye adapte olmaktan âcizdir. İslâm ile yoğun olarak iç içe girmiş olan nihaî lügatçelerine dayanmaya devam etmektedirler. Bundan dolayı, gecekondular ve varoşlardaki hayatın acıları ile karşılaştıklarında, sahip oldukları tek ifade tarzı ‘folk İslâm’ın dilidir. Sonuç olarak, ‘ahlakî bozulma’ ve ‘günah’ gibi fikirler, yetersiz istihdam, yetersiz sağlık imkanlarını vs. açıklamaya başlamıştır. Kendi deneyimlerini sunarken İslâmî metaforların bu şekilde kullanımını İslâmî metaforların politize edilmesine neden olmaktadır. Bunun sonucu da İslâmcılıktır.

Ayrıca OPEC tarafından petrol fiyatlarının dört kat artırılması muhafazakar Arap/Müslüman yönetimlerin etkisini artırdı ve Müslümanların öz-saygılarının ve gururlarının canlanmasına yardımcı oldu. Petrol gelirleri, petrol ihraç eden ülkelerin kalkınma projelerine girişmelerine imkân vermişti. Bundan ayrıca petrol zengini ülkelere iş gücü ihraç eden (Pakistan, Mısır ve Bangladeş gibi) daha fakir ve daha kalabalık İslâm ülkeleri de faydalanmıştı. Bu işçilerin para havaleleri iş gücü ihraç eden ülkeler için önemli bir dış kazanç kay-

66. Fischer, 1982, s. 102.

nağı sağlamıştı. Petrol ihraç eden İslâm ülkeleri gelirlerini İslâm dünyasındaki kurumları finanse etmek üzere kullandılar. Bu kurumlar, karşılık olarak, İslâmî projeler dile getirmeye başladılar (örneğin, Londra'daki Müslüman Enstitüsü). Fakat dünya ekonomisindeki daha büyük entegrasyon geleneksel ekonomik girişimleri zayıflatmakta ve küresel ekonominin dalgalanmalarına karşı daha duyarlı hale getirmektedir. Bu temel olarak geleneksel dinî ağların başlıca destekçileri olan nüfus gruplarını etkilemekte ve onların bu gelişmelere muhalefetleri İslamcılık formunu almaktadır.

Kültürel Erozyonun Sonuçları⁶⁷ Müslüman toplumların Batının hakim olduğu dünya kapitalist sistemi ile entegrasyonu, Müslüman, kimliğinin zayıflamasına neden oldu; diğer bir deyişle, İslamcılık, Batının başı çektiği küresel sisteme girmeye bir yerlici tepkidir. Bu argüman İslamcı fundamentalizmin hem akademik hem de gazetecilik çevrelerinde neredeyse sürekli tekrarlanan bir nakarattır (Bu argüman aynı zamanda en büyük ağırlığını bizatihi İslamcıların yazdığı açıklamalarda bulmaktadır).⁶⁸ Hem Gilsenan (1990) hem de Ajami (1981) kültürel kimliklerin erozyonunun İslamcılık ihtimalinin şartı olduğu hususuna sürekli referanslar yapmaktadırlar. Keddîe, Tunus'ta, hayat tarzlarını ve değerlerini batılı modele dayandıran Frankofon elitler ve sadece Arapça konuşan Tunuslu kitle arasındaki bölünme üzerine yorum yapmaktadır. O, bunun sadece basit bir sosyo-ekonomik uçurum değil, aynı zamanda bir kültürel uçurum olduğunu söyler.⁶⁹ Fischer Barrington Moore'dan onaylayarak şunu aktarır:⁷⁰

20. yüzyıl dini çatışma ve fanatizmi nitelik olarak farklıdır [der Mo-

67. Bu tür argümanlar Ayubi, 1991, s. 217-20; Ajami, 1981, s. 50-75; Amin, 1989, s. 79-123; Wessel, 1989'da bulunabilir.

68. Bkz. J.Ahmad, 1984. Ahmad radikal İranlılar arasında çok etkili olan, İran'ın Pehlevî döneminde Batı'ya kültürel bağımlılığı hakkında açıklamalar sağlamaktadır.

69. Keddîe, Halliday ve Alavi, 1988 içinde, s. 20.

70. Fischer, 1982, s. 101.

ore]. Onlar çok iyi bilinen yerlilik fenomenine çok daha fazla benzetilmektedir. Dünyanın birçok bölgesinde yerleşik bir kültür nüfusun bir kısmını tehdit ederek yok olmaya başladığında, insanlar geleneksel hayat tarzını, gittikçe artan ve çılgın bir dinçlikle tekrar onaylayarak cevaplamışlardır.

Fischer İslâmcılığın, , kültürel erozyona Marx'ın 'modası geçmiş kıyafetler' (time-worn disguises) dediği şekilde tezâhür eden bir tepki olduğunu iddia etmeye devam etmektedir.⁷¹

Bu beş argüman İslâmcılığın yükselişini izah etmekte en çok kullanılan argümanlardır. Sanayileşme, kentleşme, bürokratik yapıların genişlemesi ve kentsel nüfusun büyümesi gibi süreçler bize İslâmcılığın nasıl ortaya çıktığını söyleyemez. Hatta milliyetçi rejimlerin başarısızlığı gibi bir şey bile, sömürge sonrası düzene neden başka siyasi oluşumun değil de, İslâmcılığın meydan okuyabildiğini izah edemez. Neden İslâm dünyasının mevcut hegemonik düzenindeki gerginlikler, dünyanın başka bir yerinde değil de (bir çeşit olarak) liberalizmin sık bir biçimde *anciens régimes*lerin enkazında doğmuş olduğu yerde İslâmcılığın doğuşuna neden olmaktadır? Dünya ekonomisine entegrasyona vs. ye eşlik eden ayaklanmalar fiilen nasıl İslâmcı projelere çevriliyor? Bu Müslüman toplumların hayatlarındaki bu krizlerin gerçekten de yaptığı nedir?

İslâmcılığ ve Siyasi Düzenin Krizini Anlatmak

İslâmcılığın yükselişini anlatan çoğu girişim patlamaya hazır bir barut fıçısı olarak hareket eden genel bir yöntemle başlamaktadır —patlamaya hazır olan barut fıçısı Müslüman toplumun bazı form-ları, meydana gelen patlama ise İslâmcılıktır. İslâmcılığın sebebi ya önemli bir İslâmî varoluşun üzerine etki eden bir dış güçtür ya da İs-

71. Age.,

lâmcılık yapısal krize üst-yapısal bir tepki olarak görülmektedir. Her iki durumda da İslâmcılık krizin doğasında yazılıdır. 'İslâmî fundamentalizm' hakkındaki bu anlatılar, krizin doğasını anlamak suretiyle krizden neyin doğacağını anlamanın mümkün olduğunu varsayarlar. Bu benim test etmek istediğim bir sayıltıdır.. Krizin doğası ve krizin sonucu arasındaki bağlantıyı sorgulayarak siyasetin 'rastgeleleştirilmesini'ni önermiyorum,⁷² ne de bir krizin doğasının a priori siyasi sonuçlar belirleyeceği görüşüne katılıyorum.

Herhangi bir sosyal düzen tartışmalı olmayan ve kurumsallaştırılmış pratikleri içerecektir. Örneğin, Kuzey Atlantik plütokrasilerinde vatandaş olan ile olmayan arasındaki ayırım birçok yönü ile hiyerarşik olarak düzenlenmiştir; eşitlik çoğu durumda vatandaşlarla sınırlandırılmıştır. Fakat bu ayırım verili olarak kabul edilir.⁷³ Bu durum Husserl'in tortulaşma (sedimentation) dediği şeye, yani, önceki yenilikçi ölçülerin rutinleştirilmesine tekabül etmektedir.⁷⁴ Tortulaşma siyasal meselelerin gündelik hayatın bir parçası olduğu usûle işaret etmektedir; örneğin, dünyanın yuvarlak olduğu inancı artık siyasi çekişme çıkarmamaktadır —o artık tortulaşmış bir inançtır. Tortulaşma, yeniden hareketlendirmeye (reactivation) ile karşıt olarak alımıştır. Yeniden hareketlendirme tortulaşmanın sorgulandığı âna işaret etmektedir: 'doğal' saydığımız şeyin olumsuzluğunun farkedilmesi.⁷⁵

72. Bu , anti-(kurumsalcı) temelselci siyaset teorisinin sonuçlarının neler olduğuna dair Wood'un verdiği sonuçtur. Bkz Wood, 1986, özellikle s. 76-89.

73. Örneğin, Fischer (1983, s. 151; 1990, s. 476) azınlıkların Müslümanlara göre ikincil statüde olduklarını göstererek İslâmî söylemde azınlıklara davranış eleştirebilmektedir —Kuzey Atlantik plütokrasilerince garanti edilen vatandaşların eşitliği ile imalı bir zıtlık çözülmektedir. Tabii ki, bu, Kuzey Atlantik plütokrasilerinin 'hukuk önünde bütün vatandaşların eşitliği' iddiasının vatandaş olmayanlar olarak düşünülenlere (misafir işçiler, ikâmet edenler, göçmenler vs.) karşı ayırımcılığın desteklendiği yolundaki açıklamaları almaz.

74. Husserl, 1970, s. 269-99.

75. Laclau (1990, s. 33-5) Husserl'in kategorilerine siyasi bir yön vermektedir: Yeniden hareketlendirme politik ile eş anlamlı, sıradanlaşma da toplumsala benzerdir.

Tabii ki, hiçbir toplumsal ilişki ağı bir yapı formunda toplanamaz. Temellerin eksikliği kapanışın (closure) imkansızlığını içermektedir. Bu eksiklik çeşitli formlar alacaktır: anlamın yarıda bölünmesi, metinler-arasılık ve üstbelirlenim aracılığıyla sonsuz yananlam ihtimalleri, o yapı içerisinde söylenemeyen ya da temsil edilemeyen ve her zaman onu yoklamak için geri gelecek bir şeyin nihâî (nâ-) mevcudiyeti.⁷⁶ Öyleyse toplum mümkün olduğu kadar çok toplumsal ilişki kurmak yoluyla bir yapılaşma girişimidir. Bu yapılaşma veya tortulaşma söylemsellik alanında dikişlenen hegemonik bir söylem tarafından sağlanmaktadır.⁷⁷

Krizler —belli bir söylemsel alanın birliği parçalandığında— .tortulaşmış ilişkilerin ve pratiklerin kararsız ve belirsiz olduğu durumu tanımlar. Bu rutinleşmenin çatlamasına neder olur. Tortulaşmış toplumsal ilişkilerin alanı daraldıkça, karar verilemezliğin (undecidability) sahası genişler.⁷⁸ Yani yarının yerinden edilmesinin radikal bir kimlik müphemliğine yol açtığı alanlarda (kimlik burada sadece öznelliğe değil, bilakis bütün söylemsel varlıklara işaret etmektedir) bir krizin çözümü krizin terimlerinden çıkarılamaz, çünkü karar verilemezliğin genişlemesi o krizden sonuç çıkartma imkânını engeller. Tanımı gereği, karar verilemeyen tahmin edilemez.

Herhangi bir krizin sonucuna ilişkin üç ihtimal vardır. İlk seçenek, tahmin edilebilirlik ve düzenliliğin, rutinleşmenin sonuçları olduğundan, rutinin bozulması -kriz budur- kaçınılmaz olarak algoritmik* çözümler için varolan yerin azalması anlamına gelecektir. Bundan dolayı, ancak bazı 'meta-yapılar' -kendi içinde krizi özetleyen çok önemli bir kavram- önerilirse, krizin kendi sonuçlarını belirleyebileceğini ileri sürmek mümkündür. Bu yolla, kriz âni bir yapının

76. Metincilik arası hakkında bkz. Kristeva, 1984. Fazla kararlılık için bkz Freud'un 'çoklu kararlılık', 1900, 4, s. 306 ya da 'anlamın süper empoze edilen tabakaları', 1900, 4, s. 219.

77. Laclau ve Mouffe, 1985, s. 93-148.

78. Karar verilemezlik fikri Derrida'nın (1978) eserinden, siyasal bağlamda kullanımı ise Laclau'dan (1990) kaynaklanmıştır.

* Algoritma: Bir meselenin çözümüyle ilgili bütün işlemlere ait kurallar toplamı (ç.).

yersizleşmesi değildir, bilakis kriz ânı yapının içinde yazılıdır (incrimed). Bu, kriz ânını bir düzlemde (genellikle siyasal düzlemde), yersizleşmeden muaf daha kökensel başka bir düzleme yerleştiren bir çok ekonomist izahın tercih ettiği rotadır. Bu derin seviyede, kriz, rutin olanın bozulması değil, rutin sistemin mantığının dışında işleridir. Bu krizin olmadığı, yersizleşmenin olmadığı anlamına gelmektedir, çünkü 'kriz' hâlâ işlemekte olan yapının bir parçasıdır. Kriz olmadığı için sonuçlar krizden değil, 'meta-yapı'nın rutin işlerinden çıkarılır.⁷⁹

İkinci ihtimal, bir krizin, muhtelif güçlerin hegemonya için verdikleri bir mücadele tarafından nitelendiği görülen durumdur. Mücadelenin sonucunun güçler dengesinin hesaplanarak belirlenebileceği, daha büyük güce sahip olanın daha az güce sahip olana oranla başarı ihtimaline daha çok sahip olduğu iddia edilebilir. Bu hesaba göre temel güçlük, güçler dengesini doğru olarak değerlendirmedeki ampirik zorluktur. Fakat bu tek güçlük değildir. Teorik bir aşamada, —mücadele eden güçlerin özcü olduğu varsayılmadıkça— mücadele onların kimliklerini değiştirecektir, başarılı gücün kimliği mücadele esnasında kendi hegemonyasını kurarken dönüşmüş olacaktır. Dönüşümler önceden tahmin edilemez, çünkü onlar iktidar için mücadelede üretilen stratejilerin ürünleridir. Bu yüzden, yine, krizin sonucu krizden çıkarılamaz.

Üçüncü seçenek şudur: güçler dengesini hesaplamak bile mümkün değildir, çünkü tortulaşmayı engelleme (de-sedimentation), sadece karar verilemezliğin hesaplama eylemini değil, bizzat 'güc'ün ve 'dengeleme'nin yapısının ne olduğunu da belirler. Örneğin, İran devriminin arefesinde devrimin ne olduğu, nelerin ve kimlerin temel katılımcılar olduğu, eylemdeki güçlere ne kadar ağırlık verilmesi gerektiği vb. konularda genel bir konsensus vardı. O zamanda yazan Fred Halliday sistematik bir biçimde İran için bir yığın gelecek seçe-

79. Bozulmaya başışık olan bir 'meta-yapı'nın ihtimali son zamanlarda siyasal teoride tam anlamıyla eleştirilmektedir. Bkz. Bowles ve Gintis, 1987, s. 71-9; Laclau ve Mouffe, 1985, s. 75-92.

nekleri sıraladı. Bunlar arasında Pehlevi yönetiminin devam etmesi, Pehlevi monarşisinin görece liberalleşmesi, askeri bir diktatorya, bir 'burjuva demokrasisi' ve hatta zayıf bir sosyalist alternatif ihtimali bile vardı.⁸⁰ Dışladığı şey İslâmî bir cumhuriyet ihtimaliydi. Halliday'ın ihmali bir bireysel yargı hatası meselesi değildir —İslâm cumhuriyeti ihtimalini Pehlevi devletindeki krizin sonucu olarak fark etmekte hata yapan tek o değildir—⁸¹ bilakis kusur, Pehlevi devletindeki krizin bir çok yönü ile önceki Üçüncü Dünya devrimlerinin tarzlarının tortusunu gidermesinden (de-sedimentation) dolaydır: örneğin, kitlesel bir köylü hareketliliğinin olmaması, sol ideolojinin sınırlı rolü, uzun ve büyük çapta bir mücadelenin genel olarak olmaması vs.⁸² Yine, tortu-giderimi ihtimali öyle bir şeydir ki, karar verilemezlik, krizin mantığının içine genişler ve böylece krizin doğasını çıkarsamayı imkansızlaştırır.

Müslüman toplumların bazı yönlerinin tortusunun giderilmesi bize İslâmcılığın niçin doğmuş olduğunu anlatamaz. Kırsal-kentsel göç, hızlı ve adil olmayan ekonomik kalkınma vs. tarifleri İslâm dünyasındaki siyasal düzenin yersizleşmesinin nedenlerini göstermede oldukça yararlı bir biçimde okunmaktadır. Siyasal düzendeki bu yersizleşme İslâmcıların neden önemli bir siyasal güç haline geldiklerini açıklamaz. Yersizleşme bir mücadeleyi —sahayı yeniden örgütleme ve süreksizliği (discantinity) yönetme mücadelesini— tetikler.⁸³ Bu mücadelenin sonucu önceden anlaşılamaz; yeni bir hegemonya kurulana kadar süren bir süreçtir. Fakat yeni düzen yazılışının olumsuzluğunu maskeleyecek ve -aktif olarak geriye dönük biçimde (retro-actively)- krizin gerekli bir sonucu olarak kendini inşa edecektir. O bir

80. Halliday, 1978, s. 299-309.

81. Halliday'ın (1987, s. 29-39) kendi kitabı ve İran devrimi hakkındaki fikirlerine bakınız.

82. Burke III ve Lapidus, 1988, s. 32.

83. Burada kullanılan 'bozulma' kategorisi Jacques Derrida'nın eserinden, bilhassa *Yazı ve Fark*'taki 'Gösterge, Yapı, Oyun' makalesinden kaynaklanmıştır. Laclau bu fikre daha siyasi ters bir mana vermektedir. Bkz. Derrida, 1978; Laclau, 1990, s. 43-60.

düzenlilikten çıkarılamaz; o yeninin varolmaya zorlandığı bir eylemdir. O düzenliliği değil, süreksizliği îfâ etmektedir.⁸⁴

Siyasal düzenin tortusunun giderilmesi Gramsci'nin otoritenin krizi fikrine benzer bir durum önermektedir.⁸⁵ Gramsci bu durumu şöyle tanımlar:

Yönetici sınıf uyuşmasını kaybetmiştir; sözgelimi, artık 'başı çeken' (leading) değil, sadece "başat" (dominant), zorlayıcı kuvvet kullanan sınıftır. Bu, büyük kitlelerin geleneksel ideolojilerinden tam olarak koparıldıkları ve daha önceden inanır oldukları şeylere artık inanmadıkları anlamına gelmektedir.⁸⁶

Gramsci'nin tanımında ekonomizm ve sınıfçılığın izleri hakkında teorik bazı şüphelerim olmasına rağmen, İslâm dünyasının yöneticilerinin karşısına çıkan durumu anlamak için faydalı bir yol olduğunu düşünüyorum.⁸⁷ Kentsel-kırsal göç, ekonomik küreselleşme vs ile ilişkili çeşitli süreçler, yapısal olanın aleyhine karar verilemez olanın alanını genişletmektedir. Bu süreçler, sömürge sonrası Müslüman toplumları bir arada tutan 'ideolojik çimento'nun tortusunun giderilmesinden sorumludur; fakat İslâmcılığın doğuşunu açıklayamaz —böyle süreçler İslâmcılığın tarihî özgülüğünü izah edemezler.⁸⁸ Bu anlatılar bu krizin yararlı tasvirlerini sunmaya yardımcı olsalar da, siyasal düzendeki krizin İslâmcılığın ortaya çıkışını nasıl açıkladığını izah eden ikna edici bir açıklama sağlamazlar. Bunu yapmak için 'ideolojik çimento'yu ya da İslâm dünyasındaki mevcut siyasal düzeni oluşturan hegemonik söylemi kuramlaştıramamız gerekmektedir.

84. Lefort, 1986, s. 202.

85. Ayrıca bakınız Jessop, 1985, s. 90-3. Jessop Poulantzas'ın siyasal ve ekonomik kriz sınıflandırmasının değerli bir özetini sunmaktadır Poulantzas'ın kategorilerinin önemli özcülüğüne dair benim bazı çekincelerim olmakla beraber, bu kategorilerin karmaşık süreçlere uygun kısa yol tasvirleri sağladığını düşünüyorum.

86. Gramsci, 1971, s. 275-6.

87. Gramsci'nin düşüncesinin merkezinde olan ekonomizmin bir analizi için bkz. Laclau ve Mouffe, 1985, s. 69, 85 ve 86-7.

88. Gulalp, 1992, s. 15.

İslâmcılık açıklamalarını, Müslüman toplumlardaki mevcut siyasal düzene ne olduğuyla ilgili bir dizi ampirik tasvirler ortaya koyan yönleriyle okumanın daha kullanışlı olacağını düşünüyorum. Bu krizler neden liberalizm ya da sosyalizm gibi bir şeye değil de, İslâmcılığa yolaçıyor? Müslüman toplumlardaki yapısal problemler dizinini kabul etmek ve birer birer saymak bir adımdır, fakat bu problemlerin tepkilerini neden İslâmcılık formunda bulduklarını açıklamak için bir adım daha atmak gerekmektedir.

II. İslâmcılığı Düşünmek, İslâm'ı (yeniden) Düşünmek

'İslâmcı fundamentalizm' hakkındaki söylemi tasvir etmenin bir yolu, bu söylemi 'oryantalizm' olarak adlandırmaktır. Edward Said'in öncü eleştirisine gelinceye kadar, oryantalizm esas olarak 'Doğulu' toplumları, tarihleri ve dilleri inceleyen disiplinleri betimleyen akademik bir yaftaydı.¹ O tarihten itibaren ise, 'batılı olmayan' dünyanın evcilleştirildiği iktidar/bilgideki bir faaliyeti gösterecekti. Said'in eleştirisinin yarattığı tartışma, ifade mekânının bilincinde bir epistemolojinin olabilirliği ya da istenebilirliğine ilişkin olarak önemli ve muhtelif teorik hususlara yol açtı. Mesela Said siyasî çatışmaları analiz etmek üzere anahtar bir terim olarak fundamentalizmin inşasının 'Washington ve Londra gibi metropoliten merkezlerdeki entelektüel fabrikaların' ilgilerinden türetildiğini iddia etmektedir.² Bu da fundamentalizmin 'normaldışılığı ve aşırılığıyla', batılı hegemonyanın akledilebilirliği ve ölçülülüğüyle karşıtlandırılmasına izin vermektedir.³ Daha önceden gördüğümüz gibi, fundamentalizmi ifade

1. Edward Said'e ve çalışmasına entelektüel borcumun fevkâlâde farkındayını; takip eden sayfalarda ifade edilen anlaşmazlıklar, kendisine benim için bu ufukları açması ışığında değerlendirilmelidir.

2. Said, 1944, s. 375.

3. Age., 376.

etme girişimleri tikel bir kültürel formasyonun hegemonyasının sü-reklileştirilmesi ve normalleştirilmesi talimleridir. Bu kendi üzerine teemmül edebilme kabiliyetindeki epistemoloji (yâni başa çıkılmaz evrenselciliği varsayımıyla yola çıkmayan bir epistemoloji) hakkındaki tartışmanın odağında, İslâmın konumu sorunu bulunmaktadır: Oryantalizm İslâmın yeterli tasvirlerini sunmaya muktedir midir?

Foucault'nun söylemsel oluşumlar fikrini Gramsci'nin hegemonya hakkındaki düşünceleriyle birleştirerek Said, oryantalizmin geçerliliğini sorgulayan güçlü bir eleştiri inşa etmişti.⁴ Oryantalizmin Doğu'yu inceleyen tarafsız âlimane bir etkinlik olma iddialarını reddederek,⁵ oryantalizmin, İslâm dünyasına emperyalist yayılımca mümkün kılındığı sonucuna varmıştı. Eş zamanlı olarak bu yayılım oryantalizm tarafından sağlanmaktaydı. Böylece oryantalizm pratiği, amansızca İslâm dünyasının büyük kısmındaki emperyalist tahakkümle mukayyeddi.⁶

Said daha özgül olarak, oryantalizmin İslâm (ve Doğu'nun) dört ana tema etrafında örgütlenen değerlendirmeler sunduğunu iddia etmiştir. Bu temalardan birincisi, 'Doğu ve Batı arasındaki sistemik ve mutlak farklılıklardır'.⁷ İkincisi, Doğu tasarımlarının, 'modern Doğu gerçekliklerinden' ziyade, metinsel tefsirlere dayalı olmasıdır.⁸ Üçüncüsü, Doğu değişmez, bir biçimli ve kendini ifade etmekten acizdir.⁹ Dördüncüsü, Doğu ya korkulacak ya da tahakküm altına alınacak bir şeydir.¹⁰ Oryantalizm muhtelif teorik anlatılar içerisinde işler: oryantalizm bir despotik iktidar, toplumsal değişme, ekzotizm ve rasyonalite teorisi. ¹¹ Bütün bu anlatılar, İslâm'ın Batı'dan ontolojik olarak ayrışık olduğu varsayımına dayalıdır. İslâma yönelik oryantalist

4. Said, 1985a, s. 3.

5. Age., s.7

6. Bu, farklı 'oryantalizm' tipleri Batılı fethe tâbi diğer alanlara işe koşulma ihtimalini ortadan kaldırmaz.

7. Said, 1985a, s.300.

8. Said, 1985a, s. 300-301.

9. Age.

10. Age.

11. Turner, 1989, s.631-3.

yaklaşım, “özcü, ampirist ve tarihsici”¹² olarak özetlenebilir; özleştirici bir karikatür üreterek İslâm’ın zengin farklılığını sefilleştirmektedir.

Said’in eleştirisi iki farklı formla bir araya gelmektedir. Bir formda oryantalist teşebbüsü bir bilgi sosyolojisi perspektifinden görülmektedir, yâni burada eleştiri batılı incelemelerin, batılı emperyalizmle yakınlığıyla nasıl tersine çevrildiğini ve Doğu’nun gerçekliğinin oryantalizm tarafından nasıl tahrif edildiğini göstermeye çalışmaktadır. Bu benim ‘zayıf oryantalizm’ olarak adlandırdığım şeydir. En iyi örneği de Said tarafından *Covering Islam* (1981)’da verilmiştir.

‘Zayıf’ versiyonunda oryantalizm, Avrupa’nın global yayılımının tarihsel olarak özgül şartlarınca enforme edilen bir bilgi/iktidar söylemidir. Said Avrupa’nın ‘ötekiyle’ ilişkilerini karakterize eden daha eski öncüller (Kadim Grekler, Haçlılar) bulunduğunun farkında olmasına rağmen, oryantalizmin başlangıcının Napoleon’un Mısır’ı işgaliyle tevafuk içinde kaydetmeyi başarır. Eş derecede oryantalizm sorununun ötekinin temsili hakkında çok daha genel meseleler yarattığını bilmekle birlikte, bu bilgisini teorik olarak temellendirmede yetersiz kalır. Sonuç olarak Said’in bir şiddet edimi olarak oryantalizm okuması sınırlıdır. Ona göre oryantalizmin şiddeti ‘İslâm’ üzerindeki iktidarından gelmektedir- yâni şiddet politiktir, ‘felsefi’ değil. Bu biçimiyle oryantalizm emperyalizmin söylemsel bir imkânı olarak kalmaktadır.

Said’in eleştirisinin diğer formu, oryantalist teşebbüsün teorize edilmesini, geçerliliği değil, oryantalizmi Doğu’yu gerçekten nasıl kurduğu esasında ele almaktadır. Bu da benim ‘kuvvetli oryantalizm’ olarak adlandırdığım şeydir. Bu söylemsel-teorik yaklaşımda oryantalizmle mesele, onun sadece ‘gerçek’ Doğu’yu tahrif etmesinden değil, Doğu’nun bizzat kendisinin oryantalizmin bir yaratısı olmasından kaynaklanmaktadır. ‘Kuvvetli oryantalizm’, ‘zayıf oryantalizm’ kadar gelişmiş değildir. Bu esasında Said’in Derrida’nın teşebbüsü hakkındaki görelî şüpheciliğinin kendisini, oryantalizmin şiddetini sadece

12. Turner, 1978, s. 7.

iktidar ilişkilerinde değil, batı metafiziğinin mantığına yerleştirmekten de alıkoymasından ileri gelir. Said, Foucault ve Derrida arasındaki karşılaşmayı metnin ne olduğuna ilişkin bir mücadele olarak yorumlamaktadır. Said'e göre Derrida metni, yüzeyi ve fasıllarında evrensel gramatolojik bir sorunsalın harekete geçtiği bir praxis, olarak görmektedir. Oysa Foucault için metnin varoluşu, 'yazarın tek sesli otoritesine değil; yazar, metin ve konuyu oluşturan, onlara çok sarıh bir düşünülebilirlik ve etkililik katan bir söylemle bir araya gelen son derece farklılaştırılmış ve yoğunluğu söğürülmüş tarihsel iktidara' bağlıdır.¹³ Oryantalizm eleştirisi oryantalistleri, kolonyal kurumları ve bilgi/iktidar ilişkilerindeki Doğu'yu tarihselleştirmek ve açığa çıkarmaya dayandığından, Said'in neden Foucault'nun tarafını tutması gerektiğini anlamak kolaydır. Ancak acil (fakat nitelikli) [Derrida] reddi, 'kuvvetli oryantalizm' çok daha tutarlı bir şekilde teorize etmek üzere Derrida tarafından geliştirilen araçları kullanmayı başaramadığı anlamına gelmektedir.

'Kuvvetli oryantalizmin' sunduğu imkânların bir işareti Bryan Turner'in oryantalizm okumasınca verilmektedir. Turner, Said'e, oryantalizmin kendisini bir yığın ikili karşıtlıklar aracılığıyla kurduğu konusunda katılmakla birlikte, İslâm'ın olgusal karşıtlıklar sunan bir imkân olarak uyarlanma biçimini vurgulama hususunda keskindir. Bundan dolayı İslâm incelemesi Hristiyanlık/Batı/moderniteye bir karşıtlık olarak doğmaktadır; yâni oryantalizm Batı'nın kimliğini kurma ve pekiştirme aracıdır. Batı tarihini 'ötekinin' tarihi aracılığıyla yazma girişimidir. 'Doğu' hakkındaki oryantalist anlatılar Batı'nın kökenine bir ek işlevi görürler.¹⁴

Turner'a göre oryantalist anlatılar, İslâm ve Batı arasındaki bir ayırımı dayanmaktadır. Oryantalizm pratiği, Batı'nın verimliliğinin Doğu'nun yokluğuyla karşılaştırıldığı bir ikili karşıtlıklar kümesi tesis

13. Said, 1978, s. 703.

14. Sözgelimi feodalizmden kapitalizme geçiş tarihini yazmaya çalışan sosyologlar arasındaki tartışmaya ve Asyatik devlet yapılarının dayanıklılığınca ortaya konulan sorunlar. Bkz, Wickham, 1985.

etmiştir: Batı'nın rasyonalitesi vardır, Doğu irrasyoneldir; tolerans Batı'dadır, doğu fanatiktir. Batı ilerici, Doğu gelenekseldir.. liste sürer. İslâm ısrarlı bir biçimde olumsuz ve antitetik terimlerle tanımlanmaktadır. Turner'ın oryantalist söylemler tasviri ve Derrida'nın batı metafiziği tasviri arasındaki benzerlikler çarpıcıdır. Derrida Batı metafiziğini bir terimin diğeri üzerinde ayrıcalıklı kılındığı (saltığın, saltık olmayan; rasyonelin, irrasyonel; varlığın, yokluk üzerinde vb.) bir ikili karşıtlığın 'şedid hiyerarşi'sinden müteşekkil bir biçimde karakterize etmektedir. İkincil terimler hiyerarşinin varlığının garantisidir; sistemin dışındadırlar, ancak buna rağmen sistemin gerçek imkânının şartını oluşturmaktadırlar. Oryantalist söylemde içerilen varlık metafiziğinin uzamsal belirlenimidir. 'Kuvvetli oryantalizm'in gücü, yalnızca denetimin emperyal şebekelerine ilişmesinden gelmez, Batı'nın tarihini anlatan tikel büyük anlatıların örgütlenmesi ve tortulaşmasından da gelir.

'Kuvvetli oryantalizm', Said'in *Orientalism*'ini basit bir bilgi sosyolojisi olarak okuma girişimlerinin eksik kalma nedenini de oluşturur.¹⁵ Oryantalizm eleştirisini akademik sorunlara ve diğer metinsel problemlere indirgeme girişimleri ise bütünüyle yetersizdir. Açık olan bazı akademisyenlerin kötü ya da şerefsiz olmaları yahut tarafgir davranmaları değildir; oryantalizmin problemi 'öteki'ne bırakılan mekân sorunudur. Said'in oryantalizmi, emperyalizm bağlamı dışında değerlendirmeye girişimi zorlama olmaktadır, çünkü oryantalizme metinlerin üretimi üzerindeki iktidar olarak muamele ederken, *Orientalism*'de incelediği özel tarihsel güç yapılarının dışında oryantalizmin işlevlerini nasıl sürdürdüğünü açıklamada müşkilâtı vardır. Said'in oryantalizmin kurucu rolünün bütün sonuçlarını anlama konusunda da güçlükleri vardır.

Eleştirmenlerinden bir çoğu, Said'in bilgi ve iktidar arasında bir paralellik olduğu konusundaki ısrarını anlamada zorlanmaktadır. Bunun yerine, Said'in (Doğu hakkında bilginin nasıl üretildiği ve da-

15. Sözelimi Halliday, 1996, s, 199-207.

ğıtıldığıyla ilgili) argümanlarını, bu türden bir üretim ve dağıtımın hangi iktidar yapılarınca mümkün kılındığını dikkate almaksızın, tartışmayı tercih etmektedir.¹⁶ Bu yüzden Said'in eleştirisine cevap veren Ortadoğulu akademisyenler onun 'zayıf oryantalizm' versiyonuna odaklaşmaya eğilmişlerdir. Bu, Mani ve Frankenberg'in işaret ettiği gibi, siyasal sorunların metinsel sorunlara dönüştürülmesi etkisine sahiptir.¹⁷ Örneğin Said siyasî ve idarî metni, günlükleri ve seyahatnameleri, oryantalist yazım kategorisine dahil etmekle kökensel sınırları karıştırır görünmektedir. Değişik türler için bu dikkat eksikliği farklılaştırılmamış bir eleştiriye başlatmaktadır.¹⁸ Oryantalizm tasvirlerinin ampirik olarak geçerli olduğunu, belli bir ölçüde oryantalistlerin tasvirlerine karşılık gelen 'gerçek bir Doğu'nun bulunduğunu iddia eden girişimler de bulunmaktadır.¹⁹ Said'in oryantalizmde bulduğu 'önyargının' bütün toplumlarda 'ötekînin' temsilinde de bulunabileceğini gösterme çabaları da vardır.²⁰ Buna göre Said'in eleştirisi de indirgemeci, tarihsici ve nihayet oryantalizmi karakterize eden Doğu ve Batı arasındaki esaslı dikotomiye dayanmaktadır.²¹

Bu eleştiriler kümesi Said'in metnine dışsal ya da sadece antagonistik okumaların ürünü değildir; Said'in metninde bulunan boşluklardan ve belirsizliklerden doğmuşlardır. Özelde Said'in kendisi 'kuvvetli oryantalizmin' meydan okuyuşuna nasıl karşılık verilmesi gerektiği konusunda emin değildir. Bu da *Orientalism*'den sonra İslâm'ın kaderi hakkındaki meraklı çekingenliği

16. Sözelimi Irwin, 1981; Al-Azm, 1981; Lewis, 1982; Hourani, 1991, s. 63-4 yorumları.

17. Mani ve Frankenberg, 1985, s. 176.

18. Meselâ bkz. Halliday, 1996, s. 213; Lewis, 1982; Irwin, 1981, s. 106.

19. Bu akıl yürütme biçimi aşamalı bir tarih kavramına bağlı Solcu eleştirmenler arasında çok yaygındır ve oryantalizmde, Marksizmin kendisine içkin bir oryantalizmi görmekten çok Marksist tarihsel gelişme okumasının olumlanmasını bulurlar.

20. Halliday, 1996, s. 214-15.

21. Bu argüman Al-Azm tarafından çok güçlü bir şekilde ileriye sürülmüştür, 1981, 18-22.

Binder, 1988, s. 120.

açıklamaktadır. Eğer İslâm oryantalizm tarafından kurulmuşsa, oryantalizm çözüldüğünde ne olacaktır? Kalacaksa, ne türden bir İslâm kalacaktır? Said'in esas derdi, batılı entelektüel ve kültürel emperyalizme karşı verilen mücadeledir. Oryantalizmin İslâm'a düşmanlığını göstermekte, Said'in 'karşı-yazısı' oryantalizmi olumsuzlamaya yöneltilmektedir, ancak 'oryantalizmin olumsuzlanması, İslâm'ın olumlanması değildir'.²² Bu Said'in oryantalizmi olumsuzlamasını İslâm'ın olumsuzlanmasına dönüştürebilecek bir etkiye sahiptir.²³ Said'in, oryantalizm söylemi dışında bir İslâm'ın varolabileceğine inandığını gösterecek bir şey yoktur. Binder'ın belirttiği gibi, ötesine gidemediği eleştirisinden kaynaklanan bir *çıkamazdır* (aporia).²⁴ Oryantalizmin çözülmesinin 'İslâm'ın özgürleştirici yorumuna' değil, İslâm'ın çözülüşüne yol açan bu paradoks Said'in metninin sınırlarını tartışmaya açar. *Orientalism*'in oryantalizmin ötesine gitmesi gerçekten mümkün müdür? Said'e göre anlamlı bir bütünlük olarak İslâm'ı reddetmek kendi projesini tehdit etmek anlamındadır. Varolmadığını hesapladığınız bir karşı-yazı nasıl ortaya çıkabilir?

Said kendi pozisyonunun belirsizliğini anlar gözükmektedir. Oryantalizm öznelere bir sessizliğe mahkum ettiğinden, Said oryantalizmin öznelere için gerçekten konuşamaz. Said'e göre kendisinin konuşabilmesi için kendisini oryantalizmin dışına çıkarmak zorundadır. Ancak bu da Said'in konuşmak için başka bir yer bulmasını zorunlu kılar. Oryantalizmin İslâm'ı bütünüyle kurduğunu anlıyor gözüken Said, bu halde eğer İslâm hakkında konuşmaya başlarsa, yenisinden oryantalizme eklenenecektir. Sonuçta Said oryantalizm alanı dışında bir İslâm'ın olabilirliği konusunda sessiz kalmaktadır.²⁵ Benim niyetim bu çıkmazın anti-oryantalizmi yarattığını göstermektir.

22. Binder, 1988, s. 120.

23. Age.

24. Age., s. 120-21.

25. Age.

Anti-oryantalizm ve İslâm

İslâmcılığı incelemek üzere Said'in argümanlarının gösterdiği, İslâm dünyasının genişliği ve İslâm'ın oryantalist ifadesi arasında bir mütakabiliyet bulunmadığıdır.²⁶ Said'in inancı, akademik ve popüler basının tarafından temsil edildiği biçimiyle İslâmcılığın ne homojen ne de monolitik olduğudur. İslâm ve İslâmcılığın farklı eğilimleri ve çeşitleri bulunduğunu söylemektedir. Said şöyle der:

Tutarlı bir hareket olmaktan çok öte, 'İslâm'a dönüş' [düşüncesi] bir sürü politik gerçeklik ihtiva eder. ABD için bazı zamanlarda direnilmesi gereken bir düzensizlik imgesini temsil eder, bazen de cesaretlendirilmesi gereken. Antikomünist Suudi müslümanlardan bahsedebiliriz, Afganistan'daki cesur müslüman isyancılardan, Sedat, Suud'daki Kraliyet ailesi, Ziya ül-Hakk gibi makul müslümanlardan. Buna rağmen Humeyni'nin İslâmî militanlarını, Kaddafi'nin İslâmî 'Üçüncü Yolu'nu takip ederiz. Halkalı tarafınca gerçekleştirilen 'İslâmî cezalandırma'ya duyduğumuz hastalıklı büyülenmemizle, paradoksal olarak, onun gücünü, otorite sağlayıcı bir araç olarak pekiştiririz. Mısır'da İhvan, Suudi Arabistan'da Medine Camiini ellerinde tutan müslüman militanlar, Suriye'de Baas rejimine muhalefet eden yine İhvan hareketi, İran'da Fedaiyin-i İslam ve liberaller kadar Mücahidin hareketi. Bütün bunlar, hakkında çok az şey bildiğimiz muhalif bir oluşumun küçük bir parçasını teşkil ederler. İlave olarak, kimlikleri muhtelif post-kolonyal devletlerinde hapsedilmiş çeşitli müslüman milliyetler kendi İslâmlarını arıyorlar. Bütün bunların yanı sıra medreselerde, camiilerde, klüblerde, cemaatlerde, loncalarda, partilerde, üniversitelerde, toplumsal hareketlerde, köylerde ve şehirlerde bütün İslâm dünyası boyunca daha çok İslam çeşidi gündeme gelmektedir ve bunların bir çoğu üyelerini 'hakiki' İslâm'a yönlendirme iddiasını taşımaktadır.²⁷

Böylece Said iddia eder ki, 'İslâm' terimi itinasızca (çok sık) kullanılmaktadır ve anlaşılmaya çalıştığımız fenomenin 'güvenilmez bir

26. Said, 1981s. x.

27. Açı., s. 60.

indeksidir'.²⁸ Said'e göre İslâm'ın çok anlamlı tabiatı oryantalist tasvirlerin yetersizliğini gösterir ve İslâm dünyasında yakın zamanda meydana gelen gelişmelerin değerlendirilmesi açısından İslâm için kullanılabilirliği konusunda ciddi sorunlara yol açar.²⁹

Said'in eleştirisi İslâmî fenomenin incelenmesi konusunda bazı etkiler yaratmıştır ve İslâm ve Doğu'nun araştırılması hususunda klasik oryantalizm egemenliğinin zayıflatılmasında etkili olmaktadır.³⁰ Said'in oryantalizme bir alternatif yaratmadaki çekingenliği bir çok yazarı bir seçenek formüle etmeye yöneltmiştir. İslam toplumları ve kültürlerini analiz etmek için, esas olarak etkili 'maddî', sosyo-ekonomik güçlere dayanan diğer teorik matrisleri kullanma yolunda girişimler bulunmaktadır.³¹ Bu teorik müdahaleler bütünüyle İslâm'ın ehemmiyeti konusunda geleneksel oryantalistlerin ilgilerini devre dışında tutmaya yönelmektedir. Sonuç olarak, İslâm'ın rolü basit bir nominalizm olmanın dışına taşınmıştır.

İslâm'ın ampirik olarak ayrışık ve Said'in eleştirisinin, İslâmî fenomene monolitik karikatür yaklaşımından dolayı oryantalizmi paylamaya odaklanmış olduğunu bilerek, anti-oryantalistler görünürde özcülüğü reddeden bir İslâm teorizasyonu üretmiştir. Bu da İslâm'ın 'ne olduğunu' tanımlayan sonsuz belirli tözsel niteliklere indirgenemediği bir değerlendirmenin üretildiği anlamına gelir.³² Böylece en radikal ifadesini Hamid el-Zien'de bulan anti-özcü ve anti-oryantalist bir İslâm anlayışına varırız. ³³ El-Zien 'gerçek İslâm'ı ortaya çıkarmaya çalışan muhtelif antropolojik çalışmaların bir değerlendirilmesiyle işe başlar. Antropoloji disiplini içerisindeki çeşitli pozisyonları

28. Age. s.61.

29. Age., s. xii.

30. Hammami ve Ricker, 1988,, s. 100. Halliday ve Alavi'nin yorumlarına bkz., 1988, s. 2-3.

31. Ortadoğu'ya ilişkin politik-iktisat çalışmalarının *Orientalism* (1985a) ışığında çoğalması için bkz., Glavanis, 1995.

32. Burada kullanılan özcülüğün tanımı için bkz., Fuss, 1989, s. xi ve ı.

33. El-Zien, 1977. Yine Al-Azmeh'in politik bir kategori olarak İslâm tartışmasına da bakılabilir, 1993, ss. 23-31.

göstermek üzere kullandığı beş çalışma üzerinde yoğunlaşır.³⁴ Ancak El-Zien bu çalışmalarında açığa çıktığı üzere İslâm'la ilişkili pratiklerin farklılığının dinî anlamın bir bütünlüğü olduğu yolundaki varsayımına meydan okuduğu sonucuna varır. Eğer İslâm bu kadar farklı söylemler tarafından inşâ ediliyorsa, hâlâ nasıl İslâm olabilir? İslâm'ın bu bir bağlamlar çeşnisinde kullanılabilme yetisi El-Zien'i [bir] İslâm'ın olamayacağı ve fakat sadece İslâmlar'ın olabileceği sonucuna yöneltir. Dolayısıyla 'hakiki tek bir İslâm'ın bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Böylece El-Zien 'İslâm' düşüncesinin yerel ifadelendirmelere bağışık pozitif bir muhteva barındırdığından, bir kavram olarak 'İslâm'ın sürdürülemeyeceği neticesine varır.³⁵ El-Zien şöyle demektedir:

Ne İslâm ne de din düşüncesi evrensel ve değişmez bir niteliğe indirgenebilen pozitif bir muhtevaya müracaat eden belirli ve özerk bir biçimde varolur. Din birleşik ve sınırlı bir biçim olarak zorunlu bir varoluşu bulunmayan keyfî bir kategori hâlini alır. Analitik bir kategori olarak İslâm da dağılır.³⁶

İslâm'ın analitik bir kategori olarak bu dağılışı anti-oryantalist yaklaşımın bir işaretidir. El-Zien'in değerlendirmesindeki sorun, İslâm'ın kullanılışındaki çoğulluğu göstererek, İslâm'ın bir hâlinin olduğunu savunan oryantalist düşünceyi reddedebileceğine ve İslâmî pratiklerin büyük çeşitliliğini göstererek özcülüğe karşı bir tez geliştirmektedir. Çoğulluk, özcülüğe karşı bir korunma değildir.³⁷ El-Zien İslâm'ın bütünlüğünü yerel ifadelendirmeler lehine reddeder. Sonuç olarak anti-oryantalistler, tıpkı İslâm'ın rolü etrafından toplanan sapması gibi, oryantalizmden çok büyük bir kopuşu temsil etmezler. İslâm müslüman toplumların açıklanmasında oryantalist açıklamaların merkezini teşkil ederken, anti-oryantalist bir anlatıda

34. El-Zien, 1977, s. 227.

35. Age., s. 252.

36. Age., s. 254.

37. Bu noktanın açığa kavuşturulması için bkz., Fuss, 1989, s. 4.

İslâm, merkezden uzaklaştırılmış ve dağılmıştır. Oryantalizmde parçaların bütüne (yerel fenomen İslâm'ın özüne müracaatla açıklanır), anti-oryantalizmde bütünün kurucu parçalarına (İslâm yerel olgulara yayılmıştır) indirgenmesiyle karşılaşırız. İslâm'ın ciddi bir kavram olarak dağılmasıyla ortaya çıkan boşluk bir 'küçük İslâmlar' dizisiyle (yâni İslâmî pratiklerin yerel ifadelendirilmesiyle) doldurulur. Bu 'küçük İslâmları' tanımlama sorunu münasip bir surette diğer kategorilere atılır ve İslâm'ın rolünün anti-oryantalist söyleme yerleştirildiği iki ana kategoriye tesbit etmek mümkündür.

Etnisite Olarak İslâm 'İslâmî' kimlik etnik dayanışma ve çatışmalarda yerleşmiştir ve etnik bir 'damga' olarak görülmektedir-zaten varolan bir etnik kimlik üzerindeki damga olarak.³⁸ Burada iki problem vardır. Birincisi İslâm bütün etnik kimliklerin değil, belirli bazı bağlamlardaki etnik kimliklerin damgasıdır. Eğer İslâm bütün etnik kimliklerin damgası değilse, etnisiteye bir ilâvedir. Etnik kimlikler ve onların İslâmî damgası arasındaki bağın mahiyeti net değildir ve tabiatıyla etnik kimlikler bütünüyle eksiksiz olmadıkça, böyle bir ilâvenin neden zorunlu olduğu açıklanmamaktadır. Eğer durum buysa, varlığı etnik bir kimliği tamamlamak için gerekiyorsa, İslâm, nasıl sadece bir ek olabilir?³⁹ İkincisi, biyolojik determinizm ya da milliyetçi mutlakiyetçilik söylemlerinin dışında, etnik kimliklerin a priori öncelliğini anlamak güçtür. Etnik kimlikler diğer kimlik formları kadar toplumsal olarak kurulmuşlardır.⁴⁰ Müslüman kimliğinin bir etnik kimlikten çok daha yapay olduğu düşüncesi basit bir şekilde bu kimliklerin mahiyeti incelenerek dile getirilemez. Sözelimi Bosna'daki çatışmada müslüman kimliği Sırlara ve

38. Zubaida, 1989, s. 150-1.

39. Bu ek düşüncesinin teorize edilmesi Derrida'nın geliştirdiği argümana benzerdir. Bkz., Derrida, 1973, s. 88-104; 1976, 141-64.

40. Benedict Anderson, 1990, milliyetçiliğin inşa edildiği bazı mekanizmaları göstermiştir.

Hırvatlara eşit bir cemaati göstermekteydi.⁴¹ Diğer bir deyişle bir müslüman olmak farklı bir cemaatin parçası olmak anlamına gelmekteydi. Cemaati farklı kılan etnisitesi değil, müslüman oluşudur. Bu anlamda etnik boyut ikincil [kalmıştır].

İdeoloji Olarak İslâm İslâm diğer bütün inanç sistemleri gibi son tahlilde toplumsal ve ekonomik süreç ve mücadelelerin yansıması olan bir inançlar sistemi olarak tanımlanmaktadır. Örneğin Fischer, ideolojilerin daha derindeki yapısal çıkarların örtüsü olduğuna inanmaktadır.⁴² Burada İslâm'ın rolü, maddî alanın öncel olduğu idealizm ve materyalizm arasındaki karşıtlık tarafından belirlenen teorik bir çerçeveye konmaktadır.⁴³ İdeoloji ve toplumu ilişkileri sadece dışsallık olarak beliren iki ayrı alan biçiminde değerlendirerek (iki alan arasındaki düşünömsel bağ birlikler oluşturur), bu anlatı İslâm'ı gerçek öznelerin (mesela sınıfların) temsil alanına yerleştirmeyi istemektedir. İslâm'ın rolü [bu durumda] ancak ikincil ve mistikleştiricidir. İslâm meşruiyet ve temsilin dolayımıldığı salt bir lugatçe olarak görölmektedir. İslâm'ı bir lugatçe olarak kabul ettiğimizde bile, sektöler taleplerin ifade edildiğı bir kümenin aracı olamaz; çünkü aynı zamanda bir talepler kümesinin inşa edildiğı bir olabilirlik durumudur da. Lugatçeler sadece ifade edici değil, kurucudurlar da. 'Maddî' alan belirli bir lugatçe tarafından yalnızca ifade edilmez, daha ziyade temsilin kendisi bu nesnenin kimliğinin kurucusudur. 'Gerçeklik' ('gerçek' özneler ya da nesneler) temsile dışsaldır ve özel

41. Bu, Halliday'in İslâm öznelliğini etnik bir cemaate eşit olarak değerlendirmenin geçerli olmayacağı iddiasıyla çelişmektedir (1996, s. 115, 119 ve 215). Özne-konumunun önceliğı bağlam-bağımlıdır, belirli durumlarda, belirli özne-konumları diğerlerinden daha fazla öneme sahip olabilir. Halliday'in müslüman özne-konumunun tanımdan dolayı ikincil olduğu tezini belirleyen, etnik kimliklerin tanımdan birincil olduğu varsayımdır.

42. Fischer, 199 0, s. 189.

43. Laclau ve Mouffe'un, Geras'nın çeştirisine karşı (1987) söylem analizi savunmasındaki idealizm ve materyalizm tartışmasına bkz., 1987, s. 86-92.

bir lugatçenin kullanılmasının, bu 'gerçekliğin' kimlikleriyle doğrudan bir ilişkisi vardır.⁴⁴ Bu da İslâm'ın sadece derin yapısal çıkarların maskelendiği bir yol olmadığı, aynı zamanda çıkarların ve kimliklerin biçimlendirildiği bir amaç olduğu anlamına gelir.

İslâm'ı değerlendirme istikâmetindeki bu teşebbüsler açıklanacak olanın yersizleştirilmesine dayalıdır. Bu iki yaklaşımı birleştiren İslâm'ı çağdaş dünyaya yerleştirme, ancak yine de muhtelif gösterilenlerin (etnisite, kültür, sınıf vs.) açıklamanın yükünü taşıdığı yüzeysel etkiler alanına dağıtmak teşebbüsüdür. Anti-oryantalizmin ürettiği, çeşitli müslüman cemaatlerin muhtelif ekonomik, etnik ve toplumsal faktörlerini yansıtan bir 'küçük İslâmlar' serisidir. Keşfedilmek üzere kalan bu 'küçük İslâmlara' indirgenemeyen bir İslâm değerlendirilmesidir.

Said'in eleştirisi aşikâr olarak İslâmî fenomenin incelenmesi için sadece iki seçenek bırakmaktadır: ya Said'in eleştirisi görmezlikten gelinecek ve oryantalist ortodoksi korunacak ya da onun yerine anti-oryantalizmi koyacaktır. Ya klasik oryantalizmi takip edip İslâm olarak adlandırılan bir varlık bulunduğunu varsayarak analizimizin nesnesi hakkında endişeye mahal bir durum olmadığını ve İslâmcılığı basit bir şekilde İslâm'ın bir açığa vurumu olarak ele alabileceğimizi düşüneceğiz ya da anti-oryantalistleri izleyerek İslâm kategorisinin İslâmcılığı anlamak için bütünüyle geçersiz olduğunu varsayacağız.⁴⁵

Anti-oryantalistler 'İslami fenomenin' incelenmesi için ekonomi-politiğin rolünü vurgulayan bir yaklaşım sunarlar. Hangi sosyo-ekonomik bağlama sokulduğuna bağlı olarak İslâm bu yaklaşımda bir dizi rol oynar. Anti-oryantalistlerin yapısalcı (ekonomist) perspektifi, kendilerini, adsal (nominal) varlıkların ehemmiyeti üzerinde, bir ideolojizm formundan başka bir şey olarak düşünmelerine izin vermez. İslâm'ı adsal (nominal) bir varlık olarak

44. Bu konunun daha ileri bir açıklaması için bkz., Rorty, 1982, s. 191-210; 1991b, s. 21-34; Laclau ve Mouffe, 1987, s. 93-148.

45. Mesela bkz., Halliday, 1996, s. 114.

ele almakla, anti-oryantalistler İslâm'ın ehemmiyetini görmemeye eğilimlidirler. Onlara göre, İslâm bir yaftadan başka bir şey değildir ve kendi başına bir önemi yoktur, varsa bu yaftaya iliştilen içeriklerden gelebilir ancak.⁴⁶ Bu sıfatla anti-oryantalist çerçeve İslâm'ın kavramsallaştırılması konusuna geçerli bir alternatif sunamaz. Buna rağmen, İslâm önemlidir. Açık bir şekilde İslâm'ın ehemmiyetini küçümseyen anti-oryantalist değerlendirmeler bile belirli kültürel ve siyasal pozisyonlara muhalefet etme yahut destekleme aracı olarak araçsal yararlılığına işaret ederler, ancak işlevlerinden soyutlamak için de hatırı sayılır bir çaba gösterirler.⁴⁷ Sorun, eğer İslâm hakikaten ikinci dereceden bir unsursa, hâlâ nasıl toplumsal/siyasal projeleri ifadelendirme rolü oynayabildiğinden çıkmaktadır. İslâm'ın işlevlerinin çeşitliliğinin sayılması, İslâm'ın adının neden yükseldiği sorusuna cevap vermez. Anti-oryantalistler için İslâm'ın önemi, sadece bir sembolik otorite ve geçerlilik kaynağı olmasından ileri gelir, yâni sadece araçsallık olarak vardır. Çoğu, İslâm'ın neden bu biçimde kullanıldığını araştırmaz bile.

İslâm önemlidir. Dolayısıyla teorize edilmeye ihtiyacı vardır. Önemlidir, ama oryantalistlerin verdiği nedenlerden ötürü değil. Anti-oryantalistler İslâm'ın oryantalist inşâının sorunlarına dikkati çekmekte ve İslâm'ın çok anlamlılığına işaret etmekte haklıdır. Buna rağmen bu çok anlamlılığa rağmen, İslâm tekilliğini korur. Buradaki mesele, neden müslümanların siyasetinde başka bir isim değil de, İslâm isminin merkezî oluşudur. Yalnızca 'İslâm' göstereninin teorize edilmesiyle İslâmlaşma istikâmetindeki son zamanlardaki girişimleri anlamayı ümid edebiliriz. Anti-oryantalist görüşe bir alternatif Slavoj Žižek tarafından sunulmaktadır.⁴⁸

46. Bu pozisyon Halliday ve Alavi tarafından alınmıştır, 1988, s. 6-7.

47. Örnek olarak bkz., Halliday, 1966, s. 207-10, veya Shepard, 1987; Fischer, 1980.

48. Ayrıntılar için bkz., Žižek, 1989, Bölüm 3.

İslâm'ın Esası

İslâm ve İslâmcılık arasındaki ilişkiye temelselci olmayan bir yaklaşım İslâm'ın İslâmcılık söyleminde kullanılma biçimine yoğunlaşmaktadır. Oryantalist söylem içerisinde İslâm'ın bir sıfatlar kümesini gösterecek biçimde ele alındığını görmüştük. Anti-oryantalistler için İslâm diye bir şey yoktur, ancak sürekli değişen bir pratikler dizisini gösteren bir terimin kavramsal uygulanması vardır yalnızca. Benim yapmak istediğim bir nominal unsur olarak İslâm'ın anti-oryantalist tasviriyle başlamak ve bu analizi, İslâm gibi söylemsel bir nesneyi tanımlayabileceğimiz kavramları ortaya koyacak biçimde geliştirmektir.

İslâm'ın politik rolünün analizinin başlangıç noktası Saussurecû dilbilim olmalıdır. Saussure'ün gösteren (signifier) ve gösterilen (signified) arasında yaptığı ayrım, bir göstergenin katıksız bir metafor olduğu fikrini önerir; kavramsız bir gösterge teorik bir imkânsızlıktır. Saussurecû dilbilimde akustik imge (gösteren) ve kavram (gösterilen) arasındaki ayrım, bir ses örüntüsünün başka bir şeye gönderme yaptığı, yâni bir anlamı olduğu, çünkü bir göstergenin gösterdiğinin, bir gösterilene ilişkili olduğu düşüncesine dayalıdır. Bir gösterenin belirli bir muhtevasının olmadığını söylersek (yâni bir gösterileninin olmadığını), gerçekte gösterenin anlamsız bir akustik imge olduğunu (yâni kavramsız bir akustik imge) söylüyoruz demektir. Kavram(anlam)sız bir ses örüntüsü sadece bir gürültü olacaktır;⁴⁹ İslâm gürültü değildir bir çok gösterileni olabilir ancak asla bir gösterileni olmadan olmaz.

Saussurecû dilbilimin imkânları Roland Barthes tarafından genişletilmiştir. Bir semiyoloji [bilimi] düşlediği erken çalışmalarında Barthes, gösterenin eşesli mahiyetini incelemişti. Semiyoloji, moda, mitleri, yiyecek vb. her türden yapısal sistemleri içerecek bütünü kucaklayan bir göstergeler bilimi olmak zorundaydı.⁵⁰ Barthes gösterge-

49. Laclau (1996, s. 36-46) 'boş gösterenler' olarak adlandırdığıyla ilgili olarak benzer bir iddiayı dile getirir.

50. Bkz, Barthes, 1973.

nin belirsiz karakterine ve çok anlamlılık imkânına dikkat çekti. Çok anlamlılık, bir gösterenin *tekil* bir gösterileninin olmadığı, fakat bağlama uygun olarak bir gösterilenler kümesine gönderme yapabileceği ilkesine dayanır ve bir gösterenin farklı bağlamlarda eklenebileceği imkânını içerir.⁵¹ Barthes bütün gösterge sistemlerinin temelinde 'doğal' bir dil -otantik ve şeffaf bir araç- bulunduğunu da savundu. Bu doğal dilin merkezinde bir gösterilen ve gösteren arasındaki kapalı ilişkide ikincil düzeyde bir dil inşâ edilir. Birincil düzey dil yananamların yaslandığı bir anlam alanıdır. Gösteren ve gösterilen arasındaki kapalı ilişki, bununla birlikte Barthes'ın sonraki çalışmalarında, Saussurecü göstergeyi eleştirirken ortadan kaldırılmış ve birincil bir dil düzeyi imkânı yoksayılmıştır.

Jacques Lacan geç-Barthes'ın gösterge teorisini genişletir ve gösterenle ilişkisi dışında bir gösterilenin ön-varoluşu -hatta varoluşu- düşüncesini bırakır. Lacan için (sonraları Barthes için de) gösterilen, gösteren tarafından üretilmiştir. Gösteren artık bir gösterilen temsilcisi değildir çünkü Lacan göstergeye ilişkin olarak temsili reddetmektedir. Bundan sonra, zincirin ya da gösterenler şebekesinin kaymasını durdurmak üzere birleştirici (quilting yerine, çev.) bir nokta marifetiyle söylemdeki anlamın inşâını teorize edecekti.⁵² Bu birleştirici noktadır ki bir gönderen yanılması mümkün kılmaktadır.⁵³

Buraya kadar söylenenlerden İslâm'ın gösterilensiz bir gösteren olmadığını, anlamı eklemelenmesi tarafından ifade edilen bir gösteren olduğunu söyleyebiliriz. Buna rağmen, bu durum bizi iki

51. Gösterenin eşesli tabiatının bu incelenişi Barthes'ın semiyoloji üzerine ilk çalışmalarının esasını teşkil eder. Bkz., Barthes 1973, özellikle sonbölüm: "Bugün Mit".

52. Lacan'ın birleştirici noktalar düşüncesi Freud'un düğüm noktası düşüncesinden gelir. Bkz., Freud 1900, s. 388 ve 456. Freud'a göre rüyalarındaki düğüm noktaları 'yoğunlaştırma ve gizleme amacıyla çok sayıda rüya düşüncesinin üzerinde birbirlerine yaklaştıkları öğelerdir.' Lacan bu düşüncüyü geliştirir: 'birleştirici bir nokta aracılığıyla küçük güç çizgilerinin bir dokunun yüzeyinde biçimlenmişçesine herşeyin etraflarında örgütlenmesi ve aydınlanması' (Lacan, 1988, s. 383).

53. Bir gönderen yanılması birleştirmenin geriye yönelik işlemiyle üretilmektedir. Daha fazla bilgi için bkz., Zizek, 1989, s. 95.

problemlerle yüzyüze bırakması nedeniyle tatmin edici bir karşılık olarak gözükmemektedir. İlk problem herhangi bir eklemlemenin bağlamıyla ilişkilidir. İkinci problemse, İslâm göstereninin eklemlemenmesinin özgül karakteriyle: İslâm'ın gösterenler şebekesindeki tikel işlevi, yâni bir düğüm noktası olarak konumuyla. Şimdi bu problemlere sırasıyla bakmalıyız. Teori düzeyinde bile, herhangi bir göstereni (ya da gösterenler zincirini) herhangi bir gösterilenle eklemlemek mümkündür; boşlukta gerçekleşen bir eklemleme yoktur. Zaten görelî olarak yerleşik eklemlemelerin (yani tortulaşmış anlamların) bulunduğu bir alanda ortaya çıkar. Başka bir deyişle, gösterenler eklemlemiş şebekelerde bulunmaktır.⁵⁴

Dahası gösterenler önceki eklemlemelerin izlerini korumaya yönelmekte ve bu izler metafor ve metonim mekanizmalarınca zincirleme bir şekilde örgütlenmektedir. Nihaî olarak gönderene müracaat etmezler, yahut daha doğrusu bu alanın dışında ve bu alandan bir şeye gönderme yaparlar. Ancak bu izler zincirleme eklemlenebilir ve yeniden eklemlenebilir. İslâm örneğinde, 'İslâm'ın herhangi bir müslüman cemaatteki eklemlemelerinin herhangi birinde beraberinde taşıdığı bir çok şeyi kasteddiği (Kur'an, Peygamberin Haberciliği vb.) görülebilir. Ve bunlar, 'İslâm'ın özgüllüğünü çözmeden eklemlemelerinin dışarısına çıkartılamazlar.

İslâm'ın söylemler-arasılığı, tikel herhangi bir söyleme dahil edilmesiyle silinemez. Aynı derecede, İslâm, kendi kurucu söylemi istisna olmak üzere, herhangi bir söylemin ürünü olamaz. İslâm'ın söylemler-arasılık karakteri, İslâm'ın dağılmasına neyin engel olduğu sorusunu ortaya çıkarır: Neden, sadece belirli bir bağlama ilişkili olarak değil, ama aynı zamanda sözgelimi Kur'an'a ve müslümanlara ilişkisinde bazı ayıredici özelliklerini taşımayı sürdürmektedir? Teorik

54. Ne boş ve sadece bir imkân olan bir alanla karşılaşırız ne de bütünüyle belirlenmiş ve kapalı bir alan bulabiliriz. Her zaman yapısal sınırların belirli bir bütünü buluruz. Tarihsel olarak kurulmuş anlam alanı asla bütünüyle sabit değildir; belirli gösterimlerine oyununa izin verir, ancak belirli bir sabitliği vardır.

olarak İslâm'ı kurucu söylemlerine dağılmasından alıkoyan bir şey yoktur. İslâm bu dağılmadan politik eylemle korunmaktadır. Gösteren ve gösterilen arasında içsel bir bağın yokluğunda, bu bağın kurulmasına yönelik ihtiyaç politik edim ve polis eylemleriyle kurulacaktır.⁵⁵ İslâm'ı yeniden yorumlamak ve yeniden ifadelendirmek istikâmetindeki muhtelif teşebbüsler daha önceki yorumların ve dile getirmelerin izini, yeniden eklemleme çabalarının son eklemlemenin koptuğu yerden başlaması derecesinde zaten taşımaktadır. Böylece İslâm, bir yığın söylemi bir araya getirmekte kullanılabilmesine rağmen, bu durumda her bir araya getirme eyleminde kimliği dönüştürülecektir, diğer eklemlenmelerin izlerini taşımaya hâlâ devam edecektir.

İslâm'ın yeniden eklemlenmelerinin bir gelenek olduğunu ve önceki kullanımlarının işaretini taşıdığını söyleyebiliriz. Bu gelenek sadece zamansal değildir. İslâm daha önceki yorumların izini taşımaz sadece, aynı zamanda farklı söylemlerdeki mevcut eklemlenmelerinin izini de taşır. Böylece İslâm'ın muhtevası geçmiş ve hali-hazırdaki yeniden yorumlamalar arasında ki yarışma tarafından oluşturulmaktadır. Bu muhtelif eklemlayici pratiklerin arkasında, İslâm'ın zuhurunun izi vardır. Bu kök moment 'kökenlere dönüş' çağrısı olarak eylemeyi sürdürmektedir. Bu dönüş İslâm'ın 'orjinal anlamı'nı geri alma imkânında bulunmaktadır. Geri alma girişimi asla bir yeniden çıkarma girişimi değildir; çünkü girişim ortaya çıkarılması gerekeni düzenlemekte ve bizi bu 'köklere dönüş' hareketinin konumunu sorgulamaya zorlamaktadır. Orjinal İslâm'a geri dönme çağrısı içerdiği anlamların çokluğuna rağmen nasıl işlemeye devam etmektedir? Orjinal bir muhtevaya bağlanarak İslâm'a bir öz atfetmiyor muyuz? İslâm'ın, anlamın politik inşasının dışında bir gerçek anlama sahip olduğunu söylemiyorum; önerdiğim İslâm göstergesinin, kuruluş tarihini de ihtiva etmek üzere, eklemlenmeler tarihiyle birlikte varolduğudur. Kuruluş momenti, tabii ki, kendi özgüllüğüne sahiptir.

55. Boyne, 1990, s. 105.

İslâm ne kurmuştur? Totolojik olarak, kendisine tâbi olan bir cemaat kurmuştur; İslâm *ümme*'ini kurmuştur. Bu kurma ediminde İslâm bir cemaatin birleştirildiği ve tesis edildiği bir araçtır: Bir 'müslüman' cemaatin birliği, İslâm'ı bir düğüm noktası olarak kullanarak kimliğinin geriye dönük olarak kurulmasından gelir. Şu halde İslâm sadece bu gösterene bağlı olarak özel bir cemaati birleştirme işlevini yerine getirmez, aynı zamanda müslüman cemaatin kendisini tanımladığı ve gerçekleştirdiği addır da. Dünyanın çeşitli yerlerindeki muhtelif İslâmi pratikleri birleştiren şey bu pratiklerin İslâm adına yerine getirilmeleridir. İslâm'ın müslümanlarla ilişkisinde, müslümanların diğer başka bir öğeyle ilişkilerinin aksine, müslümanların söyleminde, İslâm ayrıcalıklı bir yer işgal etmektedir.⁵⁶ İslâm'ın söylemler-arasılığı, geniş ölçüde, bir müslüman kimliğinin inşaidaki önemine bağlıdır.

İslâm'ın eklemleendiği gösterenler arasında farklı bir statüsü var mıdır? Farklı pozisyonları dile getirme aracı olarak kullanılabileceğini biliyoruz, fakat bu zorunlu olarak bir çok İslâm'ın bulunduğu anlamına gelmez. Burada Zizek'in koyduğu meseleye temas edeceğim: "Mümkün bütün pozitif çeşitlemelerinin ötesinde verili bir ideolojik alanın kimliğini yaratan ve besleyen nedir?"⁵⁷ Bu tam da karşılaştığımız şeyi gösterir: İslâm özgüllüğünü kaybetmeksizin bir çok pozisyonu ifade etme aracı olarak doğmuştur. Bu da İslamcı programların boşluğundan ve İslâmî sembollerin kötüye kullanılabilirliğinden şikayet eden bir çok çalışmanın meselenin özünü neden kaçırdığını açıklamaktadır. İslâm hakkında şaşırtıcı olan, bir çok farklı pozisyonları dile getirmede kullanılabilmesine rağmen, özgüllüğünü korumakta, 'İslâm' olarak kalmaktadır. Zizek, bir söylemlilik alanının Lancancı birleştirici noktaların müdahalesiyle bağlı ve birleşik hâle getirildiğini söyleyerek sorduğu soruyu cevaplamaktadır.⁵⁸ Söylemlilik

56. Bu ayrıcalık tarihsel görünümüleri nedeniyle, özel karakteristikleriyle değil.

57. Zizek, 1989, s. 87.

58. Bkz., Zizek 1989, s. 87-8. Yine ayrıca bkz., Laclau ve Mouffe, 1985, s.111-12.

alanının kurucusu muhtelif ögeler pozitif kimliklere sahip değildir; kimlikleri ilişkisel bir takıma sokulmalarından kaynaklanır. Anlamları pozitif muhtevalarına göndermeyle değil, diğer gösterenlere ilişkili olarak verilmektedir. Birleştirici nokta birleştirerek ve sınırlarını çizerek söylemlilik alanını totalize etme işlevini yerine getirmekte ve böylece anlamlı bir yapı üretmektedir.⁵⁹ Daha belirgin olarak söylemek gerekirse, toplumsal [olan] bir yığın 'proto-ideolojik unsurların' (dolaşım halindeki gösterenlerin) bir düğüm noktasının hakemliğiyle birleşik bir alana yapısallaştırılmasıyla biçimlenmektedir.⁶⁰ Bu anlamlar kümesi diğer ögeleri sabitler, dolaşımını bir düzene sokar böylece bütün takıma anlamını verir.⁶¹ Dolaşan gösterenler kimliklerini hiç bir zaman tam olarak kapanmayan, düğüm noktasınca dikişlenen anlam takımında kazanırlar. Birleştirici noktaların ehemmiyeti sistemdeki diğer bütün ögelere geriye yönelik bir anlam vermesindendir. Bu noktadır ki, geriye dönük olarak ögelerin anlamlarını belirleyerek söylemsel alanı örgütler. (Açıkça söylemek gerekir ki bir düğüm noktası işlevsel bir kategoridir, ötsel değil; herhangi bir öge, bir gösterim zincirini bir araya getirmek üzere kullanılırsa bir düğüm noktası olabilir.)

İslâm tasvirimizi, onu hayatî bir düğüm noktası olarak mülâhaza edip daha da rafine hâle getirebiliriz. Düğüm noktaları söylem-bağlamsaldır, ancak bütün söylemler aynı düğüm noktasına sahip değildirler. İslâm'ın, İslâmcılık söyleminde bir düğüm noktası olduğunu söyleyecek kadar meseleyi götürebiliriz, ancak İslâm'ın *fıkh* söyleminde de bir düğüm noktası olduğu söylenebilecektir; muhtelif Sufi tarikatlerin, muhtelif pratiklere sahip müslümanların söyleminde de. Bütün bu durumlarda İslâm bir düğüm noktası işlevini yerine getirir. Söylemde ihtiva edilen diğer öğelere geriye dönük olarak anlamlar verir. Mukayeseli dünya dinleri söyleminde olduğu gibi, tabiatıyla İs-

59. Laclau ve Mouffe, 1985, s. 141. Laclau ve Mouffe bu düğüm noktası kavramını Freud'un eserinden almışlardır (Bkz, Freud, 1900).

60. Zizek, 1989, s. 87.

61. Laclau ve Mouffe, 1985, s. 105-13.

lâm'ın sadece bir öge olduğu başka söylemler de vardır.

Bütünsel bir anlam evreninde, gösterim zincirlerini yapısalılaştıran bir düğüm noktaları çoğulluğunu buluruz. Ancak bunların arasında spesifik bir gösteren (signifier) de buluruz; bütünlük düzeyinde (birleşik bir bütünlük olarak anlamın evrenini geriye dönük olarak kurmak) iş gören temel bir gösteren (master signifier). Bu temel gösteren bütün söylemsel evren için bir metonim olarak çalıştığından, bir tikellik olarak paradoksal bir gösterendir. Bu sıfatla evrensel bir boyut kazanır ve diğer bütün gösterenler için bir talimat mercii olarak işgörür. Birliği garanti eden ve yaptırıma bağlayan bütünlüğün gösterenidir. Bizzat varlığıyla bütünü tasarlar. Bu bütünlüğün göstereni diğer bütün gösterenlerinin talimat mercii olarak işlevselleşir.⁶² Temel gösteren (master signifier) diğer gösterenlerin (signifiers) müracaat ettiği bir gösterendir; diğer bütün gösterenleri birleştirir, kimliklerini sabitler. Bütün takımın tutarlılığını garanti eden ve sürdüren sembolik otoritenin yegane noktasıdır.

Ancak niçin 'İslâm'? Niçin bu kadar farklı ve çok söylemlerde temel bir gösteren olarak bulunmaktadır? Bu İslâm'ın tözü nedeniyle değildir, çünkü temel gösteren özel bir kimliğe sahip değildir. Buna rağmen, 'insanlarda kendinde bir şey bulunduğunu hissettiren' bir güce sahiptir.⁶³ Bu güç 'onun 'ne'liğidir'. Bu Zizek'in herhangi bir kurulu nesnenin gösterimlemesinden kaçan gerçek öz dediği şeydir.⁶⁴ Temel gösteren durumunda, bir cemaati birarada tutan 'şey' olur.⁶⁵ Zizek'in söylediği gibi, sadece cemaatin üyelerince erişilebilir olandır; doygunluk verendir. Bir özellikler ya da pratikler kümesi değildir, çünkü kendisinde 'fazladan' bir şey vardır; 'bu özelliklerde mevcut ve

62. Zizek, 1989, s. 88-9.

63. Freud, 1900, s. 221.

64. Bu herhangi bir birimin bütünüyle birleştirilmesinin imkânsızlığı ve temsilin başarısızlık noktasına işaret eder, ancak aynı zamanda gerçek varlığıyla, temel gösteren bu imkânsızlığı gizler çünkü gönderen ve normatiflik yanılışmasını yaratır, başka bir deyişle, bu belirlemenin zorunluluk yanılışmasını.

65. Zizek, 1990, s. 51.

onlarla gözükken bir şey'.⁶⁶ Temel gösterenin yerini alır, çünkü cemaatin üyeleri kendisine inandığı müddetçe cemaati bir arada tutar- gösterimin mümkün olmadığı noktaya (şeyin bir gönderen bulamadığı ya da herhangi bir gösteren yahut gösterenler kümesi onu tanımlayamadığı için gösterimin başarısız olmasına) işaret etse bile. Bu sıfatla, gösterimin başarısızlığına işaret etmesine rağmen, varlığının bu başarısızlığı maskeleymesi nedeniyle herşeyden önce paradoksal gösterendir.

Bu anlamdadır ki İslâm, müslüman cemaatlerde temel gösteren olmuştur. Aynı biçimde, milletin bir çok Avrupalı toplumda tuttuğu yere benzerdir. İslâm bütünlüğü birleştiren ve cemaati bir arada tutan mekândır. İslâm bütünleştirir ve birleştirir; aynı zamanda cemaatin sınırlarını çizer. Yine de bu sınırlar İslâm'ın müteakip ifadelendirilmeleri için yarışma alanlarıdır ve bu sınırların etnik işaretler, post-kolonyal bağlam ya da sadece ne olmadığınca, yâni Batı (Araplar, Arap olmayanlar) tarafından belirlenip belirlenmediğini araştırmaya zorlar.

İslâmcılık: Temel Bir Gösteren Olarak İslâm

İslâm ve İslâmcılık arasındaki ilişki ne oryantalistlerin iddia ettikleri kadar direkt ne de anti-oryantalistlerin sanacakları gibi sadece fırsattır. Bilakis bu ilişki kurucudur: hem İslâm hem de İslâmcılığın kimliği, İslâmcılar İslâm'ı kendi projelerine eklemlemeye teşebbüs ettikçe dönüşmektedir. İslâmcıların İslâm'ı merkezî politik bir kategori olarak ifade etme yeterliliği bazılarının sandığı gibi İslâm'da siyaset ve dinin bölünmezliği nedeniyle değildir.⁶⁷ Bundan daha ziyade, İslâmcıların, İslâm'ı bir çok söylemlerdeki bir düğüm noktası olmaktan nasıl temel bir gösterene dönüştürmeye kalkıştıklarının bir işlevi olmaktadır. Bu sebeple sık sık 'İslâm çözümdür' sloganını duyarız. Bu,

66. Age., s. 53.

67. Meselâ bkz., Lewis, 1976, s. 44; Kepel, 1985, s.21-4 ve 224-8.

İslâmcıların İslâm'ı temel bir gösteren, diğer bütün söylemlerin gönderme yapmaları gereken bir nokta olarak inşa ederek genel söylemsellik alanını hegemonize etme teşebbüsüdür.

İslâm'ı temel bir gösteren [olma] konusunda aday kılan nedir? İslâmcılar İslâm'ın söylemler-arası kullanılışını üç yoldan gerçekleştirirler; İslâm'ı *din* (imân), *dünya* (bütün hayat tarzı) ve *devlet* (devlet ya da politik düzen) olarak tanımlarlar.⁶⁸ İslâm'ı inşa etme yönündeki bu teşebbüslerin her biri diğer İslâm yorumlarını karşılama ve uyarlamayı da ihtiva etmektedir. [Söz konusu olan] sadece İslâmcıların İslâm'ı ifade etmesi değil, bu ifade zaten diğer ifadelendirmeleri ve diğer söylemsel biçimlenmelerde İslâm'ın varoluşunun izlerini içermesidir. İslâmcı proje farklı söylemlerde çalışma biçimlerini toplama ve İslâm'ı temel bir gösteren olarak kullanıp birleştirme etrafında yoğunlaşmaktadır.

Temel gösteren herhangi bir söylemsel mekânın bütünleştirildiği en soyut ilke olarak işlev görmektedir. Diğer bir deyişle, söylemsel bir ufuğun düğüm noktaları koalisyonlarınca değil, bundan ziyade bu yapının bütünlüğünü temsil eden bir gösterenin kullanılışıyla kurulmasıdır. Bir söylem ne kadar yaygınsa, içerisindeki her öge o kadar daha az spesifik olacaktır; çok daha genel bir kimliğin yalnızca diğer bir örneği olarak. Özgüllüğün çözülmesi ve kurucu öğelerin somutluğu, herhangi bir özgül açığa vurumu olmadığı sınıra varıncaya kadar temel gösterenin çok daha soyut olmasının yolunu açmaktadır.⁶⁹ Yalnızca bir bütün olarak cemaate gönderme yapar ve bu cemaati okuma ilkesi olur -herhangi bir toplumsal kompleksin tamamlanmışlığının imkânsızlığının bir göstergesi olarak yapar bunu. (Çünkü objektiviteye dayalı bir toplumsal kompleks yoktur; toplumsal olanın içerisindeki farklı momentler bir olumsuzluğa gönderme yapmazlar, bundan ziyade bir olumsuzluk kurma girişimini

68. Ayubi, 1991, s. 68.

69. Zizek, 1990, s. 51-2. Zizek eski Yugoslavya'da yabancı düşmanlığının doğuşuna ilişkin benzer bir yargıda bulunur. Burada Zizek'in 'milletlik' olarak adlandırdığı herhangi bir somut açığa vurulumun ötesinde bir özdeşleşim kaynağıdır.

teşkil ederler.)⁷⁰ Temel bir gösterenin toplaması gereken öğeler ne kadar çoksa, tikel herhangi bir öğeyle bağı o kadar zayıf olacaktır. Bu durumda söylemin sınırları antagonist diğerlerin toplamı tarafından değil, antagonizmin en genel formu, şeytanın müseccem hâle gelişinin ifade edilmesiyle belirlenecektir.⁷¹ Bu William Connoly tarafından sorulan sorunun cevabının parçasıdır: Farklılıkların taşıyıcılarından aşikâr bir tehdit olmadığında, bu farklılıklar dizgesini şeytan diye tanımlayarak, kimlikler neden kendilerini kaparlar?⁷² Sadece şeytanın müseccem hâle gelişiyedir ki farklı öğelerin çoğunluğu tek bir noktaya yoğunlaşabilmektedirler. Bu noktadır ki temel bir gösterenin siyasal mahiyeti etikten ayrılmaz.⁷³ Temel bir gösterenin çalışması sıradan dünyevî, gündelik açığa vurumlarında parçalanmış ve kaybolan bir varoluş tarzını birleştirme girişimidir.

Müslümanlar için İslâm en soyut gösterendir. Bu da onun en genelleştirilmiş biçimiyle işlemesine izin verir. Olay, İslâm'ın eşsesli ya da belirsiz olması, dolayısıyla muhtelif politik eğilimlere eklenebileceği değildir; bundan ziyade Rorty'nin nihaî lugatçe nosyonunu tasvir ederken koyduğu ayrımı kullanmaktır. İslâm, müslümanların nihaî lugatçesinin en ince kavramıdır. Bu incelik ki rekabeti güçleştirir. Nihayet müslümanlar için İslâm 'iyiliğin müseccem hâle gelişinin' diğer bir adıdır. Böylece İslâmcılar en iyi idarenin İslâmî idare olduklarını söylediklerinde, 'İslâmî' olan iyiliğin müseccem oluşuna gönderme yapar ve iddia, en iyi idarenin iyiliğin idaresi olduğuna dönüşür. Bu, İslâm'la iyiliğin müseccemliği arasındaki ilişkiye saldırımadan, doğrudan reddedilmesi güç bir iddiadır. Bu noktada İslâm açıkça güçlü gözükür, çünkü müslümanların çoğunluğu için İslâm

70. Laclau, 1990, 90-91.

71. Bu mantığın örnekleri Reagan'ın Sovyetler Birliği'ni dile düşen 'şeytanın imparatorluğu' olarak karakterizasyonunda görülebilir. Aynı şey Humeyniciliğin söyleminde ABD'nin Büyük Şeytan'a indirgenmesi için de geçerlidir. Bkz., Bernard ve Halilzad, 1984.

72. Connoly, 1991, s. 3.

73. Zac and Sayyid, 1990.

iyinin tarifi olmalıdır. Bu sebeptendir ki İslâmcıların karşı çıktığı İslâmî hükümetler, İslâm'ın hakiki iyiliği temsil ettiğini iddia etmekten ziyade, İslâmcıların gerçek İslâm'ı temsil etmedikleri iddiasıyla karşılık vermişlerdir.

İslâm'ı temel bir gösteren olarak teorize etmek, İslâm tarihsel bir özle konumlanmadığından oryantalist yaklaşımın özcülüğünden kaçınır. Bu yaklaşım aynı zamanda, İslâm'ı üstyapısal bir moment olarak ele alıp, önemini minimize eden, İslâmcılığın doğuşunu değerlendirmek üzere 'oportunizm' ve 'yanlış bilinç' kategorilerine başvuran anti-oryantalist yaklaşımların yapısalcılığını da reddeder. Şu halde İslâmcılık müslüman cemaatlerindeki bir düğüm noktasından İslâm'ı bir temel gösteren olarak dönüştürmeyi hedefleyen bir projedir. Özel olarak İslâmcı proje İslâm'ı siyasal düzenin temel göstereni yapma girişimidir; merkezî [bir konumda bulunan] söylemsel bir evrenin birliğini ve kimliğini hangi gösterenlerin kuracağına ilişkin bir mücadeledir. Çünkü bir gösterenin temel bir gösterene dönüşümü, bütünün ve parçalarının kimliğini ve birliğini mümkün kılan şeydir. İslâmcılar için temel gösterenin adı İslâm'dır; muhalifleri içinse İslâm temel bir gösteren olamaz. Bütün müslüman topluluklarda süregelen çatışma nihaî olarak bu sorun etrafında dönmektedir.⁷⁴ İslâmcılar ve muhalifleri arasındaki bu çatışmanın boyutlarını ortaya koymak için, muhaliflerin kimliklerini ve İslâm'la ilişkilerini özetlemek ihtiyacını duyuyorum. Merak unsuru olan, İslâm'ın müslüman topluluklarda bir temel gösteren olainamasından yakınan, mevcut müslüman toplumları İslâmlaştırmayı amaçlayan İslâmcı projelerdir.

74. Bu, hırs, kazanılan haklar, kısa-dönem hesaplaması, personel gelişimi vb. gibi diğer faktörlerin etkisini inkâr etmek değildir. Çatışma başkaca faktörlerin davet-sizce bir araya geldiği diğer herhangi bir politik çatışma gibidir. Esas olan, İslâmcılar ve muhalifleri arasındaki karşılaşmanın bu diğer mücadeleleri üstbelirlediğidir.

III. Kemalizm ve İslâm'ın Siyasallaşması

İslâmcılık üzerine değerlendirmeler bugünün İslâmcılığı ile Avrupalı imparatorlukların gerilemesiyle iktidara gelen diğer siyasal hareketler arasında büyük bir ayırım yapmaktadırlar. Bu hareketler 'milliyetçi' veya 'seküler' ya da 'modernleşmeci' olarak muhtelif şekilde tanımlanmıştır; onları tanımlamanın bir diğer yolu da Kemalizm kategorisini kullanmaktır. Kemalizmi kullanmanın avantajları iki türdür. İlk olarak, Türkiye'nin 20. yüzyıl başında İslâm dünyasındaki merkezîliğini yansıtmaktadır. Bu merkezî rol halifelik gerçeği ve -İslâmî çalışmaların Arap merkezci oryantasyonunun unutmaya eğiliminde olduğu- Türkiye'nin bağımsız en güçlü İslâm devleti olduğu gerçeği ile sembolleşmiştir.¹ İkinci olarak, İslâmcılığa kültürel özçülüğe ve tikelleşmeye düşmeden bir açıklama getirmek için, İslâm ve İslâmcılık üzerine olan literatürün 'Araplığa' imtiyaz tanıma ve İslâm dünyasının globalliğini Arap etnik özgüllüğüne indirgeme eğilimini reddetmemiz gerekmektedir. Burada sunulan analiz, olayların ampirik detaylı anlatılarından ziyade geniş konu ve yapılar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu analizin amacı Avrupalı İmparatorlukların dümen

1. Hodgson'un son dönem İslâm tarihinin birliği ve İslâm tarihinin bölgeselleştirilmesini reddetmesi hakkındaki argümanı için bakınız Hodgson, 1960, s. 879-82.

suyundaki İslâm dünyasının post-oryantalist siyasal tarihinin genel hatlarının sağlanmasıdır.

Bu bölümde üç şey yapıyorum. İlk olarak, temel gösteren (master signifier) olarak İslâm'ın peygamberin ölümünden sonra İslâm dünyasını nasıl yapılandığı ve hilafetin bu izahındaki merkeziliğini tasvir ediyorum. İkinci olarak, Türkiye'de Osmanlı rejiminin devrilmesinden sonra ortaya çıkan Kemalizmi analiz ediyorum. Özelde, benim ilgilim Mustafa Kemal ve takipçilerinin İslâm ile nasıl ilgilendikleridir. Üçüncü olarak, Kemalizm nosyonunu sömürgeleştirme (de-kolonizasyon) sonrası ortaya çıkan muhtelif İslâmî rejimleri tanımlamak üzere bir metafor olarak kullanmayı tercih ediyorum. Yukarıdaki bu üç amacı başarmaya çalışırken, Kemalizmi teorik anlamaları açısından yorumlayarak, Mustafa Kemal tarafından başlatılan modernleşme programının temel ilkelerinde yoğunlaşıyorum. Kemalizmin muhtelif tarihi ve siyasal bağlamdaki gerçek statüsünün —ki önemli farklılıklar gösterdiğinin farkındayım— detaylı analizini yapmaya yoğunlaşmamayı tercih ettim, çünkü burada hedef Kemalizmin detaylı ve tüketici bir analizini sunmak değil, bilakis Kemalizmi daha geniş bir Müslüman siyasal bağlamı okuma aracı olarak kurmaktır.

Halifelik Kurumu: İslâm'ı Sabitlemek

İslâm tarihinin başlangıç dönemi (632-945) hariç olmak üzere, halifelik, İslâm dünyasının siyasal tarihinde önemli bir kurum olarak görünmez. Çoğu açıklamalar bunu büyük ölçüde göz ardı etmekte ve kısmen bu tavrın bir sonucu olarak İslâm dünyasının tarihi nadiren bir bütünlük olarak sunulmaktadır. İslâm tarihini bölgeselleştirmenin halifeliğin önemini marjinalleştirme gibi bir etkisi vardır. Halifenin İslâm tarihinin büyük kısmında sadece ismen lider olduğu konusunda şüphe yokken, Peygamberin ölümünden 3 Mart 1924'e ka-

dar her zaman bir halifenin mevcut olduğu da şüphesizdir.² Hilafetin siyasal güce sahip olmaması bir kurum olarak kaldırılmasına yöneltmiş değildir. Halifeliliğin İslâm dünyasındaki önemini açıklamak için İslâm tarihindeki otorite yapısını incelemek zorundayız.

İlk Müslüman toplumları için siyasal otorite sorunu basitti: bütün otorite Peygamberde idi. Peygamber figürü İslâm'a hakimdi. Gelişmekte olan Ümmetin düğüm noktası olarak hareket eden Peygamberin kendisi idi. Bu toplumun birliği Peygamberin ifadelerini değil, bizatihi kendisini merkeze almış durumdaydı. Bu, Peygamberin mesajının destek toplamada önemsiz olduğu anlamına gelmez, fakat desteği bir arada tutanın elçi olduğu, çünkü mesajın elçinin eylemlerinde kendini gösteriyor olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle Peygamberin açıkladıkları İslâm'ın kendisiydi, fakat Peygamberin yaptıkları da aynı zamanda İslâm'ın kendisiydi. İslâm adına Ona bir itiraz ya da temyiz mümkün değildi. Mesajın manası hakkındaki tartışmalarda sonsözü ancak Peygamber söyleyebilirdi. Aynı zamanda peygamber İslâm'ın dışındaydı, çünkü İslâm onun yarattığı bir şey değildi; O kendisinin sadece dini duyurduğunu söylüyordu. İslâm Muhammedizmdir demek istemiyorum, fakat İslâm'ı birleştiren ve temsil eden peygamberin şahsı idi. Onun zamanında Müslüman toplumun temel göstereni İslâm değil, peygamberin şahsıydı. Peygamber hayatta iken, yaptığı ve söylediği İslâm'dı. Anlaşmazlıklar çıktığında sadece o çözebilir ve onun kararına karşı bir temyiz makamı olamazdı.

Bir söylemi dile getiren ve yaratan bir kişi ile bu kişinin kurduğu söylem arasındaki ilişki nedir? Kurucu bir söylemi formüle eden kişiye ya da kişiler grubuna yasa koyucu (law giver) diyorum,³ çünkü siyasî toplumun sınırlarını dolayısıyla da kimliğini kuran kişi odur.

2. Halifeliliğin tarihi için faydalı bir giriş Holt (v.d) 1970'de bulunabilir. Ayrıca bakınız Ayalon, 1960.

3. Bunu Foucault'nun 'söylemselliğin kurucuları' kavramı ile karşılaştırın. Foucault'ya göre bunlar kendilerinininkiler dışında metin üretme ihtimalini açan fakat kendi kurucu söylemlerine dayanan yazarlardır. Bkz. Foucault Rabinow, 1986'da s.113-14. Ayrıca Pitkin'e göre 'Kurucu' dediği Machiavelli'nin kahramanlarına bakınız. Pitkin, 1984, s. 52-79.

Yasa koyucunun işine —yani üretip ifade ettiği işe yasa/hukuk diyorum. Yasa koyucu hukuku ifade eder, ama aynı zamanda onunla ete kemiğe bürünür. Yasa koyucu ile hukuk arasındaki bu gerilimi yasa koyucu varolduğu sürece evcilleştirmek görece kolaydır. Fakat bir kez yasa koyucu yok olursa, toplumdaki siyasî otorite sorunu şiddetli hale gelir.

Meşruiyet ve siyasî otorite kaynağı olarak halifeliğin merkeze alınması peygamberin ölümü ile başlamıştır (632).⁴ Hukukun doğmasına işaret Yasa koyucunun ölmesidir; İslâm'ı kurumsallaştıran da peygamberin ölümüdür. Bunu sadece soyut olarak değil, ampirik olarak da söylüyorum: Kuran'ın kanun olarak bir araya getirilmesi (codification) ve toplanması (tedvini), *hadisin* (peygamberin sözleri) toplanması ve *Sünnetin* (peygamberin gelenekleri) oluşması hep peygamberin ölümü ile başlamaktadır. Eğer siyasal bir toplumun muhtelif söylemsel uçlarını bir arada toplayacak yasa koyucu artık mevcut değilse, siyasal toplum çözülme riski ile karşı karşıyadır. Siyasal bir toplumun kimliğini, kimliğin inşa edildiği noktanın dağılmasının ötesinde devam ettirebilmesi için bu yokluğu kurumsallaştırmaya çalışması gerekir. Yani, toplumun düğüm noktası yasa koyucudan yasa koyucunun eserine yani hukuka dönüşmüştür. Hukuka olan ihtiyaç yasa koyucunun yok oluşu ile başlar.

Peygamberin ölümü *Ümmeti* birleştiren prensibi peygamberden onun mesajına kaydırmıştır. Bu nedenle hukuk, yasa koyucunun yerini almıştır. Bununla birlikte, hukuka olan ihtiyaç hukuk yorumcularına olan ihtiyacı artırmaktadır, çünkü hukukun kendisi konuşmaz. Diğer bir deyişle, toplumun, şimdi varolmayan yasa koyucu böyle bir durumla karşılaşmış olsa ne yapacağını yeniden oluşturacak hukuk yorumcularına ihtiyacı vardır. Burada böylesi bir durumda kullanılabilecek çeşitli stratejileri görebiliriz: kıyas (analoji), yasa koyucunun niyetini bilmek gibi. Fakat yorum üretme arzusu yasa koyucudan farklı bir otoritenin oluşmasına neden olmakta ve hukukun

4. Daha tarihi detaylar için Hotle (v.d), Vaglieri, 1970, s.57-103'e bakınız.

ortaya çıkışı da yetkili bir okuyucunun / halefin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Bundan dolayı halifenin ortaya çıkışı bir temel gösteren olarak İslâm nosyonunun tanınmasını içermektedir. İslâm'ın Müslüman toplumun düğüm noktası olmaya başlaması ancak peygamberin yokluğu ile başlamıştır. Peygamber ve İslâm arasındaki bu ilişki peygamberin hayatından bir örnekle gösterilebilir. Uhud savaşında Mekke ordusu Müslüman ordusunun moralini bozacağını umarak Peygamberin öldüğü söylentisini yaydı. Müslümanlar Peygamberin öldüğünü duyunca, şimdi peygamber için değil İslâm için savaştıklarını ilan ederek savaşıma devam ettiler.⁵ Eğer İslâm toplumunun merkezi Peygamberden İslâm'a kaydıysa acilen İslâm'ın konumunun nasıl doldurulabileceği sorunu ortaya çıkar: İslâm'a nasıl bir içerik nisbet edilecektir ve bunu kim yapacaktır? Halifelik kurumu İslâm'ın temel gösteren olarak tanınmasıdır. Şimdi artık İslâm toplumunu birleştiren ve bundan dolayı onun kimliğini şekillendiren İslâm'ın kendisi olacaktı. Fakat İslâm'ın bir tutuşturma (quilting) noktası* olarak hareket etme zorunluluğundan dolayı tutuşturma noktasının kontrolünden çıkmasını engelleyecek bazı mekanizmaların olması zorunludur. Haleflik otoritesini tesis etmek suretiyle evcilleştirme ve düzenlemeye girişecek olan (zamanla Ulema'dan yardım gören ve teşvik edilen) Halifedir.

Ira Lapidus 'halifeler peygamberin icra yetkisini devralmışlardır (Halifelik), Peygamberin konumunda duran insanlarca devralınan dikişsiz bir otorite idi' der.⁶ Oysa 'dikişsiz' olamazdı, çünkü halife peygamber değildi. Peygamberin yokluğu bir kopukluğu işaret ediyordu (örneğin; artık vahiy alınamazdı); bu kopukluk halifelik kurumu ile dikilebilirdi. Fakat, halifelik kurumu, Peygamberin

5. Bu kıssayı bana hatırlatan Muhammed Rıza Tacik'e minnettarım.

*Quilting point, yorgan tarzı dikişte bir tutuşturma, ilişirme noktasıdır. Yazar, İslâm'ı, içi pamuk veya yünle doldurulmuş bir yorganın kendine özgü dikiş tarzında bir ilişirme noktasına benzetiyor (çn.).

6. Lapidus, 1996, s. 9. Ayrıca bkz. Crone ve Hinds, 1986, s. 27.

yokluğunu silemezdi, bilakis o yokluğa işaret ediyordu. Halefin otoritesi yasa koyucununki gibi olamazdı. Onun başlattığı söylemsel ufku riske atmaksızın Peygamber ikilenemezdi.⁷ Buna rağmen, halefin sesini duyurma yeri olarak halifenin konumuna, yasa koyucunun adına konuşmasına izin verecek şekilde yeterince imtiyaz tanınmalıydı. Halife yasa çıkaramasa bile son söz olarak hükmedebilmek zorundadır. Halifenin otoritesi yasa koyucunun eserine âşına olması ve onu anlamasından geliyordu. Halife yasa koyucunun bıraktığı izlerin yoğunlaştırılması anlamına gelir. Bir defa tutuşturma noktası yasa koyucudan hukuka kaydıığında, hukukla uyumluluk sorunları ortaya çıkar. O halde, yasa koyucunun yerine konuşmaya en uygun kişi kimdir? Hukuku kim yorumlayabilir? Halife kim olmalıdır? İlk Müslüman toplumu bu sorular etrafında bölündü. Bir kısmı (Sünniler) Müslüman toplumun bir bütün olarak halifelğe karar verebileceğini ve halifelik kurallarının İslâm'dan önce geliştirilen oturmuş vekalet kurallarını takip etmesi gerektiğini iddia etti. Diğerleri (temel olarak Şii'ler) haleflüğün ilk Müslüman olanlara (ya da daha kuvvetli bir deyişle, kendilerinin peygamberle olan ilişkilerinden dolayı, ontolojik olarak İslâm'ın imtiyazlı okuyucuları olanlara) tahsis edilmesi gerektiğini iddia etti. Sünni-Şii bölünmesi bu mesele etrafında döndü.⁸

7. Söylemsel ufukun, ikilemenin olmasını mümkün kıldığında bile bu tam anlamıyla bir ikileme değildir. Örneğin, Dalai Lama örneğinde olduğu gibi, o gerçekte reenkarnasyonun kendisidir ve bundan dolayı ikileme ve haleflik yoktur.

8. İlk başlarda halifelik evrensel bir bağlılık sağlayamadı. Ebubekir, Ömer, Osman'ın taleplerinin Ali'ninkinin üstünde tutulduğu yönündeki iddialar sebebiyle bir çok Müslüman çok mutlu değildi. Şii ve Sünni eğilimlerin gelişmesi bu temel anayasal farklılıktan kaynaklanmaktadır. (Bu Şiinin halifelğe yönelik kararsız tavrının sebeplerinden biridir). Zamanla, değişik ritüeller, farklı kodları vs. içeren diğer bir çok unsur eklenmiştir. Fakat anayasal farklılık merkezde kalmıştır. Şii ve Sünniler arasındaki bu anayasal farklılık Sünni siyaset teorisine benzer bir pozisyona hareket eden Humeyni'nin *Velayet-i Fakih* teorisi ile çözülmüştür. Çünkü Humeyni direkt olarak peygamberin neslinden gelen birinin olmaması durumunda İslâmi bir devlet çatısında yaşamanın Müslümanlar üzerine görevi ve sorumluluğu olduğunu iddia etmektedir.

Bu hoş olmayan başlangıçtan sonra tarih kayıtlarının gösterdiği gibi işler daha da kötüleşti. İktidar Horasanlı ve daha da sonra Türk gulamların ellerine geçtikçe, halifelik sadece ismen varolmuş ve bütün içeriği alınıp zayıflatılmıştı.⁹ 929'da Kurtuba Emiri III. Abdurrahman Bağdat'taki Abbasi halifesine meydan okuyarak kendisini halife ilan etmesiyle halifelik parçalandı. Halife Mutasım'ın 1258'de Hülagü Han'ın emri ile ayaklar altında çiğnenerek öldürülmesinden üç yıl sonra (Moğollar soylu kanı dökmede mâhirdiler) Mısır'daki Memlûklüler Bağdat'ta kurtulan Abbasi mültecilerinden birini halife yaptılar. 1517'de Osmanlı Sultanı Yavuz Selim Memlûklüler'i yenip Mısır'ı fethettiğinde halifelik Osmanlı hanedanına geçti. Fakat Osmanlı Sultanları ancak 18. yüzyılda halife olarak kendi rollerini vurgulamaya başladı.¹⁰

Bu kısa özetle açıkça görünen, halifeliğin, kendi tarihi boyunca siyasal gücün / iktidarın merkezi olmadığıdır. Açık olan bir başka şey de halifelik kurumunun çeşitli hanedanlar için (örneğin, Fatımiler, Hafsitler ya da Muğullar) hak iddia edebilecek kadar önemli olması ve çoğu zaman Bağdat halifesinin ve Bağdat halifeliğine iddialarını sürdürenlerin diğer bölgesel halifelere nazaran öncelik ve üstünlük sahibi olmasıdır.¹¹ Halifeliğin önemi halifenin ordulara kumanda etmesi ve vergi toplamasından değil, bilakis ideolojik pozisyonundan

9. Gulamlar Anglo-Saxon *houscarllara* ve son dönem Roma İmparatorluğundaki *comitatuslara* benzemektedir- yani, lokal kan bağı şebekesinin dışından istihdam edilen şeflerine bağlı silahlı insanlar. Bkz Beckwith, 1980.

10. Halifelik ve çalkantılı tarihi hakkında daha çok bilgi için bkz. Holt (vd.) de Vaglieri, 1970, s.57-103.

11. Örneğin, son zamanlarda iktidarı elde eden Müslüman yöneticiler çoğu zaman kendi konumlarını meşrulaştırmak için Kahire'deki halifenin desteğini aramışlardır. Halifelğe geçiş kontrolleri aracılığı ve bu sebeple halifenin desteğini (tekalid) sağlayan Memlûklü sultanları Müslüman prensler arasında diplomatik öncelik kazanmışlardı. Petry 1471'de Delhi'nin yeni sultanı Gıyaseddin'in Kahire'ye bir delegasyon gönderip sultan olmak için halifenin formel onayını istediği bir olayı aktarmaktadır. Bkz. Petry, 1994, s. 32 ve 62. İlk Osmanlı sultanlarından bazıları da kendi yönetimlerini meşrulaştırmak için (Kahire'de) Abbasi halifesine dönmüşlerdir; bkz. Har-el, 1995, s. 66-7.

kaynaklanıyordu.¹² Halifelüğün global bir Müslüman kimliğinin yapılandırıldığı bir düğüm noktası —Müslüman kültürel birliğinin bir işareti— olmasının yanında, aynı zamanda o yasa koyucu ile hukuk arasında bir bağ idi.¹³ Halifelik İslâmî siyasal yapısının merkeziydi; bir halife var oldukça temel gösteren olarak İslâm, devlete yüklenmiş bir şeydi.¹⁴ Kıdemli *ulema* tarafından kendisine yardım edilen halife İslâm'ın muhtemel siyasal eklemlenmelerini sınırlayabilirdi. Halifelik kurumu İslâm'a görece bir sabitlik ve denge sağlamıştır.¹⁵

İlgâ ve Tepki: Yüzen İslâm

3 Mart 1924'te Mustafa Kemal'in ısrarıyla Büyük Millet Meclisi halifeliği ilgâ etti. Halifeliği kaldırma (ilgâ) ve böylece İslâm'ı merkezden uzaklaştırma kararı gerçekte uzun ve karmaşık bir meseledir. Kararın

12. İslâm İmparatorluğu İslâm devletleri topluluğu oldukça halifenin rolünün daha az idari, ve daha çok ideolojik olduğu iddia edilebilir. Bkz. Har-el, 1995, s. 10-11.

13. Lapidus, 1996, s. 12.

14. Tabii ki, halife tarafından sağlanan yapıda Müslüman dünyada farklı devlet örgütlenme çeşitleri gelişti fakat bunlar İslâm ile yönetim arasındaki ilişkiyi sorgulamadı. Zıt bir görüş için bkz. Klausner, 1973, s. 97-100. Klausner şöyle iddia etmektedir ki, Selçuklu öncesi dönemlerde halifenin otoritesi o kadar azalmıştır ki, Fârisî-Türk rejimleri altında ortaya çıkan siyasal düzenlerde İslâm artık 'toplumun ve hayatın koordinatörü' değil, bir çok koordinatörden sadece biridir (s. 100). O bu sonucu bugüne yansıtmaktadır. Fakat bunun gibi argümanlar sekülerleşmenin radikal doğasını kabul etmekte başarısızdır. Sekülerleşme söylemi öncesi İslâm sosyal hayatı koordine edenlerden bir diğeri olamazdı. Oryantalist tarih metodolojisinde Hulcfa-i Raşidin döneminden Abbasilere kadar olan dönemi İslâm'ın altın çağı olarak algılama eğilimi vardır. Bu inşa sonraki gelişmelerin saf İslâm'ın 'düşüş' ya da 'bozulma' açısından anlatılmasına neden olmaktadır. İslâm'ın başından itibaren toplumu tükettiği varsayılmazsa onun Selçuk sekülerleşme örneği büyük ölçüde zayıflatılmıştır.

15. Bu halifenin otoritesine hiçbir meydan okumanın olmadığını ileri sürmek değildir, fakat bu meydan okumalar çok ender olarak İslâm adına yapılmıştır. İslâm adına olduğunda, örneğin, Sudan'daki Mehdi Ayaklanması (1879-98) bunlar halifeden daha 'yüksek' bir otorite formunda yapılmıştır: On İkinci imâmın geri dönüşü.

girift karakterinden bahsetmek önemlidir, böylece hilafetin kaldırılmasının tarihsel ve olumsal bir olay olduğunu unutmayız. Anadolu'nun Avrupalılar tarafından işgaline karşı mücadelelerinde Mustafa Kemal ve destekçileri halifeliliği Hristiyan kontrolünden kurtarmak için savaştıklarını söylemişlerdir. Mustafa Kemal'in saltanatı kaldırma yönündeki ciddi çabalarının başlaması 1922'de Yunan güçlerini yenmesinden hemen sonra olmuştur. Kısmen bu, halife ve çevresinin Mustafa Kemal ve taraftarlarına muhalefet edip Avrupalı güçlerle işbirliği yapmış olmasına bir tepkiydi. Fakat bu aşamada, Mustafa Kemal halifeliliği kaldırma ve yönetici Osmanlı hanedanının etkisini azaltma yönünde hızlı hareket etme konusunda ihtiyatlıydı. Yüksek dereceli sivil ve askeri yetkili sınıfların çoğunun Osmanlı hizmetindeki katılımları doğrultusunda oluşturulduklarını ve bu yüzden onunla özdeşleşmiş olduklarını aklımızda bulundurmamız da mühimdir. Aşamalı bir süreçte Mustafa Kemal önce saltanatı anayasal bir monarşiye çevirdi, ve sonra tamamen kaldırdı. Deringil'in dediği gibi:

Saltanatın kaldırılmasından Cumhuriyetin ilanına (23 Nisan 1920), halifeliliğin 3 Mart 1924'te kaldırılmasına kadar olan bütün bir dönem, Mustafa Kemal'in Büyük Millet Meclisi'nin hem içinde hem de dışında Hilafetin kaldırılması için destek bulmaya çalıştığı bir hazırlık dönemi olarak görülebilir. Hilafet sorunu Mustafa Kemal ve muhalifleri arasındaki iktidar mücadelesinde her iki tarafın da dini argümanlar kullandığı sembolik bir mesele oldu.¹⁶

Bu şekilde ilerlemek gereklidir çünkü halifelik kurumu ve bir yere kadar yönetici hanedan da hâlâ Türklerin elindedir. Osmanlı hanedanının itibarını azaltmak için Mustafa Kemal sistematik bir kötüleme kampanyasına girişti. Sultan-halifenin 'hilafet ordularını' ulusal harekete karşı nasıl kullandığını, ulusal güçleri suçlayan ve lider-

16. Deringil, 1993, s. 179.

lerini isyancılar olarak tanımlayan bildiriler atmak için Yunan uçaklarının nasıl kullanıldığını hatırlattı. Mustafa Kemal hilafetin aslında 1258'de zaten son bulmuş olduğunu iddia etti.¹⁷

Saltanatın kaldırılması ile hilafetin kaldırılması arasındaki fetret döneminde Mustafa Kemal ve Abdülmecit arasında Abdülmecit'in (kukla) halife olarak atanması durumu hakkında yoğun pazarlıklar vardı. Hilafeti kaldırma kararı alındığında Büyük Millet Meclisi hilafetin kaldırılmakta olduğunu inkar eden bir açıklama yayınladı; onun yerine hilafetin aslî biçimine geri döndürüldüğünü iddia ettiler.¹⁸ Mustafa Kemal Abdülmecit'in *Halife-i Resulullah* (Allah Resûlünün halefi) sıfatını -ki bu sıfat halifeyi hilafetin ilk şekliyle tekrar ilişkilendiriyordu- kullanamayacağını emretti. Buna ek olarak, hilafeti devralma merasiminde ne sarık sarabildi ne de Osmanlı saltanatını hatırlatan herhangi bir giysiyi giyebildi. Kemalistler -çok uluslu ve evrensel bir devleti temsil eden- Osmanlı geçmişleri ile kendilerinin destekledikleri etnik bakımdan homojen Türk devleti arasındaki kopuşu devam ettirmekte çok ısrarlıydılar.

Hilafetin kaldırılması ile ilgili birkaç noktaya dikkat edilmesi önemlidir. İlk olarak, bir tarafta Osmanlı hanedanı ile sultanın (çevresinde oluşan) yönetim otoritesi arasında, diğer taraftan da bütün Müslüman 'Ümmet'in lideri olarak halifenin görevi arasında keskin bir ayırım vardı. Bundan dolayı saltanattan kurtulma görece olarak daha sıradan bir mesele olurken hilafet işi böyle değildi. İkinci olarak, hilafeti kaldırma kararının zamanlaması büyük oranda askeri-siyasi aciliyet gerektiren mevcut durumlarca belirlenmişti. Yani, gerçek kararda kısa dönem siyasal hesap unsurları vardı. Üçüncü olarak, ikinci nokta Mustafa Kemal'in hilafeti kaldırmada, en azından, kararlı olduğu iddiasını zayıflatmamaktadır. Hilafeti kaldırmaya halifeyi sadece ismi olan sembolik bir figür haline getirmek (Memlûklülerin 1261'de yaptığı) gibi birkaç alternatifi reddetmesinde bu niyeti açıklar: Aynı zamanda o, Hilafet Hareketi üyeleri tarafından 'Müslüman'

17. Atatürk, 1983, s. 1058.

18. Deringil, 1993, s.180.

bir kahraman olarak halife kabul edilebileceği düşünülerek teklif edilen bizatihî kendisinin halife olması yönündeki teklifi de reddetti.¹⁹

Gördüğümüz gibi tarihte hilafet sıkça parçalanmış, tahkir edilmiş ya da sadece ismen varolduğu bir duruma indirgenmiştir. Öyleyse kurumu kaldırmak neden gerekliydi?²⁰ Bu soruya cevabın bir ipucu Mustafa Kemal'in Büyük Millet Meclisi'nde yaptığı, (diğer şeylerin yanında) hilafetin kaldırılmasını haklı çıkarmaya çalıştığı maraton konuşmasında (*Nutuk*) bulunabilir. Mustafa Kemal'e göre, hilafet sadece birleşik bir İslâm devleti söz konusu olduğunda anlam kazanan siyasal bir kurumdur. Mustafa Kemal bunu pratik olarak imkansız olduğu için reddetti, çünkü 'çok uluslu siyasal bir toplum yaratma hedefi çekici fakat yanıltıcı idi'.²¹ Böyle bir politikanın hatalı olmasının nedeni ise ulus devletin tek meşru siyasal varlık olmasındandır. Mustafa Kemal hilafetin bedelinin Türk kanı (Müslüman değil) ile ödendiğini iddia etmektedir. Diğer Müslümanlar İslâm'ı savunma yükünü omuzlamada Türkleri yalnız bırakmış ve bir çok durumda (örneğin, Osmanlı yönetimi altındaki Araplar) Türklere karşı savaşmışlardı. Eğer yeni bir Türkiye doğacaksa bu ancak kendi ulusal çıkarlarına hizmet etmekle olabilecek bir şeydi. Bu ise ancak 'evrensel devlet' fikrinin ve daha özelde hilafetin terk edilmesi ile mümkündü. Mustafa Kemal ulus devletler dünyasında bir zıtlık ve anakronizm olarak hissettiği hilafetle devam etmeyi reddetti. Böylece Hilafet'in kaldırılması hakkındaki argümanlar 20. yüzyıl başında mümkün görülen siyasal düzenlemeler etrafında dönmüştür.

Ayrıca Mustafa Kemal'in hilafetin kaldırılması üzerine, neredeyse rastlantı eseri yaptığı yorumda açıkça görülebilen başka sebepleri

19. Mustafa Kemal, halife olma teklifini, İran'daki kendi yakın çağdaşı Rıza Han'ın yeni şah olma teklifini kabul ettiği gibi kabul edebilirdi.

20. Landau, 19. yüzyıl başındaki hilafet eleştirilerinin çoğunun jeo-politik kaygılarla motive edilerek (prensipler olarak, Osmanlı'nın Pan-İslâmcı siyasetinin altını kazma girişimleri) Avrupa'dan geldiği noktasını vurgulamaktadır. Bkz. Landau, 1994, s. 176-8.

21. Atatürk, 1983, s. 379.

de vardı: 'Hilafete gelince, o bilimin nimetlerinden medenî dünyanın gözünde ancak herkesin güleceği bir şey olabilir'.²² Hilafet böylece atıldı, çünkü medenî dünya için yüz kızartıcı, utanç verici bir şeydi. Bu konu Mustafa Kemal'in çoğu konuşmasında tekrar edildi, onun programı sürekli olarak çağdaş ugarlığın zorunlu taleplerini yerine getirmek adına meşrulaştırılıyordu.²³ Mustafa Kemal'in bilim ve uygarlık arasında kurduğu denklik çok açtı, ancak daha ilginç bir soru, bilim ve uygarlık dünyasının neden hilafete karşı çıkması gerektiğidir. Şüphesiz ki bu bilim ve uygarlık dünyası Avrupa ve çevresidir.²⁴ Hilafet reform edilemez ya da yeniden yapılandırılmazdı; o reddedilmeliydi, çünkü hilafet batılı bir kurum değildi. Bu Kemalizmin içinde Batı ve İslâm arasındaki bir antagonizma noktasıdır. Batı teknolojisi ile İslâmî (yani yerli) kültür arasındaki herhangi bir izdivaç ihtimalini reddetmeye yol açan ve Kemalizmi diğer Avrupa-dışı toplumlardaki modernleşme girişimlerinden açıkça ayıran da bu antagonizmadır.

Hilafetin kaldırılması ulusal olmayan bir siyasal alan'ın kurulma ihtimalini sona erdirmişti.²⁵ Hilafetin son bulması ayrıca siyasal toplumları inşa edecek diğer ihtimallerin (pan-İslâmizm, Osmanlıcılık, pan-Türkizm) son olarak milliyetçilik (Türk milliyetçiliği) lehine bastırıldığı bir mücadelelin sona erdiğine işaret ediyordu. Ayrıca bu, İslâm'ın bütünüyle parçalanmasının bir işaretiydi, çünkü halife artık eklemlmeleri sınırlandıran ve İslâm için siyasal bir kimliği devam ettiren bir dikiş noktası olarak hareket edemezdi. Bu da, Müslüman toplumlarda İslâmî varoluşun tamamen özel alana, örneğin dinî pratikler sistemine ve şahsî halleri yöneten kurallara hasredildiği yeni siyasal alana götürmüştür.²⁶ Geri kalan diğer bütün Müslüman toplumlar ya doğrudan ya da dolaylı olarak Avrupa kontrolündeydi. İslâm, mo-

22. Agc., s. 10.

23. Bkz. Mardin, 1993a, s.365.

24. Agc., s. 371-3.

25. Yeğen, 1996, s. 225.

26. Zubaida, 1989, s. 42.

dernite ile uyuşmaz bulunmuştu. Gelecek vaatleriyle modernite ve geçmişteki zafer hatıraları ile İslâm arasındaki tercihte İslâm ülkesinin başı çeken yöneticileri moderniteyi seçti.

Hilafetin kaldırılmasının İslâm siyaset teorisi açısından ehemmiyeti, ona karşı tepkilerden anlaşılabilir. Başlıca tepkilerden birisi hilafeti yeniden oluşturmayı deneyen bir girişimdi: örneğin Mısır kralı Faud kendisini hilafet için öne çıkardı, Haşimîler de hilafet postu için iddialarını yinelediler. Fakat hilafetin kaldırılmasına tepki sadece siyasi elitlerle sınırlı değildi. Çoğu İslâm bölgesinde Hilafetin kaldırılması aleyhinde halk protestoları vardı; Tunus'ta, örneğin, Mustafa Kemal'in kararı geniş çaplı eylemlerle kınandı. Bu protestolar, Mustafa Kemal'in, Avrupalı emperyalistlere karşı koymasından dolayı imrenilen bir kahraman olmasına rağmen oldu. Gazeteler de hilafetin kaldırılmasını —ki İslâm dünyasının parçalanmasının meşrulaştırılması olarak görüyorlardı— kınadılar.²⁷ Halifenin düğüm noktası olmasıyla İslâm dünyasındaki bölünmelerin geçici olduğunu düşünmek mümkündü. Halifenin uzaklaştırılmasından sonra ise çeşitli İslâm toplumlarını bir araya getirme imkanı yoktu.

Benzer bir tepki 1919'da Hilafet Hareketini kuran Hindistan Müslümanları arasında görülebilir.²⁸ Hilafet Hareketi I. Dünya Savaşının akabinde İngiltere'ye halifeyi desteklemesi için baskı yapmak suretiyle halife lehine etkin bir kampanya başlattı.²⁹ Bu hareketin o zaman dünyadaki en kalabalık Müslüman toplumlarında Müslüman kimliğinin ifade edilmesinde büyük ölçüde etkisi olmuştur. I. Dünya Savaşında Türk yenilgisinin sonucundaki korkuyla motive olan bu hareket Türkiye'ye ilişkin politikalarını ılımlaştırması için İngiliz yönetime baskı uygulamak üzere Hindistan'da etkisini kullanmaya çalıştı. Hilafetin kaderi hakkındaki bu kaygı (hilafete ilişkin farklı görüşler besliyor olmalarına rağmen) hem Sünni hem de Şiiiler için or-

27. Sharbabi, 1990, I. bölüm.

28. Hilafet Hareketinin detayları için bkz., Minault, 1982; Niemeijer, 1972.

29. Muhammed Ali'nin (1878-1931) hilafet için İngiliz desteği talebi hakkındaki ifadelerine bkz., Donohue ve Esposito, 1982, s. 48-56.

taktı. İngiliz Hindistan'ındaki Sünni ve Şiiilerin her ikisi de Türkiye'nin yenilmesinde İslâm'ın dünya sahnesinde bir güç olmaktan çıkma tehlikesini görüyorlardı.³⁰

Hilafet Hareketi Türkiye lehine çeşitli müdahalelerde bulunmuştur. Hatta Mustafa Kemal'in Yunanlılarla savaşında fonlar organize etmiş; Arap bağımsızlığına, hilafeti zayıflatacak bir gelişme olarak gördükleri için, karşı çıkmışlardır. Bu yüzden, hilafetin kaldırıldığı haberi kendilerine ulaştığında 'Hindistan'daki hilafet komitesi şok olmuş, ikonları olan hilafet kırılmış, idolleri Mustafa Kemal ikonoklast olmuştu'.³¹ Türk milliyetçileri tarafından ihanete uğramış hissettiler kendilerini.³² Hareketin lider Müslüman gücünü korumaya çalışma amacı alt üst olmuş, liderlerinin bir çoğu Türk milliyetçilerince sersemletilmişti. Mustafa Kemal'in hilafeti kaldırma kararı Hilafet Hareketi'nin altını oydu. Harekete dahil olanların bir çoğu dikkatlerini Güney Asya'daki Müslümanların siyasal haklarını desteklemeye yoğunlaştırarak global İslâm birliği arzularını terk ettiler.³³

Müslüman entelektüeller arasındaki tepkiler muhtelifti. Mayıs 1926'da bir grup ulema Kahire'de hilafetin meşruiyetini ve gerekliliğini vurguladıkları bir konferans organize ettiler. Fakat en yaygın tepki hilafetin yeniden oluşturulmasının arzu edilmediğini ve mümkün olmadığını, ancak onu reforme etmenin gerekli olduğunu savunan Reşit Rıza'ninkine benzer tepkiydi. Rıza hilafeti Roma Katolik papalığının İslâmi bir versiyonuna dönüştürmek suretiyle modern şartlar altında yeniden kurmaya çalıştı.³⁴

Muhammed İkbal, kendi gerçekçiliğinin Pan-İslâmizmine üstün gelmesine izin vererek, hilafetin kaldırılmasını kabul etti. O, İslâm dünyasının fiilen rakip devlet ve imparatorluklara bölündükçe, bu

30. Minault, 1982, s. 73.

31. Age., s. 203.

32. Age.,

33. Age., s.203-4.

34. Enyat, 1982, s. 43.

gerçekliğin kabul edilmek zorunda olduğunu düşünüyordu. Ümmet'in en zayıf olduğu bir dönemde halifenin şahsında somutlaşan İslâm birliği miti, Müslüman toplumlar arasında yeni ilişki tarzlarının doğmasına bir engeldi.³⁵ İkbâl'e göre hilafetin kaldırılması İslâm'ı hanedan politikalarından ve bölgesel şövenizmden özgürleştirme imkanı sağlamıştır:

İslâm ne milliyetçilik ne de emperyalizmdir, ancak mantık gereği ırksal farklılıkları ve yapay sınırları tanıyan ve üyelerinin toplumsal ufuklarını kısıtlamayan Milletler Topluluğudur.³⁶

Ancak, İslâmî yönetim sistemi gibi bir şeyin uygulanabilir olup olmadığı sorununa en radikal tepki Abdurrazık'tan geldi.³⁷ Razık hilafeti sorgulamasına ilk halife Ebubekir'in rolünü inceleyerek başladı. Ebubekir'in düşmanlarının hepsinin aynı zamanda İslâm düşmanı olmadığını, din ve siyaset birliğinin dinin aleyhine işlediğini iddia etti. Abdurrazık görüşlerini çarpıcı bir deklarasyon ile sonuçlandırdı:

Hilafetin ilahi proje ile bir alakası yoktur ve bundan dolayı da ne adalet yönetimi ne de devletin ve yönetimin diğer fonksiyonlarının Benzer bir şekilde dinin İslâm ordularını yönetmekle, vatandaşlara yönelik sosyal aktivitelerle ya da belediye projeleriyle bir alakası yoktur: bunlar yerleşik kurallar ve uzman fikirlere dayanan sağduyu ve deneyler meselesidir.³⁸

Bu insanlara göre İslâm'ın özelleştirilmesi onu yenilemenin tek yolu-
luydu. Onlar, cemaat duygusuna dayalı bir kimlikten ziyade varoluşsal Müslüman kimliği iddiasını savundular. İslâm çok genel manada

35. Age., s. 46.

36. İkbâl, 1981, s.166.

37. Tartışmanın bazılarının detayı için bkz., Hourani, 1983; Abdel Malek, 1983.

38. Abdel Malek, 1983, s. 44.

insanları siyasal davranışları konusunda bilgilendiren fakat onların politikalarını belirlemeyen etik bir söylem haline gelmekle kurtarılabildi.

Mustafa Kemal'in yaptığıнын yankılarının bütün İslâm dünyasında hissedildiğine ve bir anlamda bu tepkileri takiben İslâm dünyasının sınırlarının (dolayısıyla anayasasının) düzenlenebileceğine dikkat çekmek önemlidir. İngiliz Hindistan'ı veya Tunus'taki Müslümanlar Türkiye'de neler yapıldığı ile neden ilgilenmeliydi? Onların ilgileri hilafetin sembolize ettiği aidiyet duyusunun bir işaretiydi -yani, siyasal sınırları aşan bir Ümmet tasavvuru vardı.³⁹ Hilafetin varlığı Müslümanlar için İslâm dünyası diye birşey düşünmeyi mümkün kılmıştır; Ümmetin bölünmesi ya geçici ya da ikincil (bir durum ç.) olarak görülebilirdi. Hilafetin kaybolması ile beraber yeni bir oyunun oynanmaya başladığı açıktı.

Hilafeti kaldırmakla Kemalistler İslâm ve devlet otoritesi arasındaki tortulaşmış —bin yıldan fazla süren— ilişkiyi bozdu. Onların hilafeti kaldırmaları İslâm'ı yeniden aktif hale getirme etkisi yapmıştır. İslâm'ın temel göstereni artık belirli bir kurumsal düzenlemeye sabitlenmiş değildi ki, bu da onun rolünün ne olması gerektiğini yeniden yorumlama işini daha bir kolaylaştırmıştır. Bir sonraki bölümde Kemalizmin söylemine ve İslâm ile ilişkilerini eklememeye nasıl giriştiğine bakacağım.⁴⁰

39. B. Anderson, 1990. Anderson'ın "muhayyel cemaatleri" günlük dilde merkezleşmiş toplum formlarını engellemektedir. Bu kısmen onun bir milleti yatay bir toplum olarak tanımlamasından, kısmen de teknolojiyi milliyetçiliğin kaynağı olarak (örneğin baskı makineleri) imtiyazlı kılmaya temayülündendir. Bence onun 'muhayyel cemaatleri düşüncesi -bu sınırlamalar olmaksızın- bütün siyasal toplumları içerecek şekilde işleyebilir. Modern imparatorlukların kurgusal doğaları için bkz., Richards, 1993, s. 1-9.

40. Kemalizm olarak adlandırılan ideolojinin bir çok teması *Kadro* dergisi etrafında organize olan bir grup entelektüelin işiydi. Bu entelektüeller Mustafa Kemal'in fikirlerinin sistematik bir ideolojiye dönüştürülmesinden sorumluydular.

İslâm'ı Modernize Etme: Atatürk'ün Yolu (1923-45)

İslâm'ın devletten uzaklaştırılması İslâm'a uyum sağlama ihtiyacı duymayan hegemonik bir söylem inşa etme imkanını yaratmıştır. İslâm artık devlet iktidarı ile ilişkili değildi. Mustafa Kemal'e göre, Cumhurbaşkanlığına başlama konuşmasında ilan ettiği gibi, hükümetinin hedefi 'içerde ve dışarıda saygın olan ... yeni bir ülke, yeni bir toplum, yeni bir devlet' inşa etmektir.⁴¹ Bu yeni Türkiye'nin İslâm ile ne tür ilişkileri olabilirdi? Hilafetin kaldırılmasından önceki tartışmalarda Mustafa Kemal hilafeti kaldırmadaki asıl nedenin İslâm'ı özel bir ahlâkî kod olarak korumak -olduğu izlenimini vermişti. O devletin İslâm'a müdahale etmemesini, onu politize etmemesini (dolayısıyla kirletmemesini) istedi. Fakat Mustafa Kemal kendi hükümetinin İslâm'a nazik bir ihmal ile davranamayacağını bütünüyle farkındaydı. İslâm'ın hâlâ yeni otoritelere karşı bir desteği harekete geçirmek üzere kullanılma ihtimali vardı. Dolayısıyla (önceki açıklamalarına zıt olarak) İslâm resmiyette devletten uzaklaştırılmış olsa bile o bununla yetinmeyerek, İslâm'ı kendi söylemi içerisinde aktif bir şekilde yeniden yazmaya çalıştı. İslâm'ın Kemalizm içerisinde yeniden yazılması hilafetin kaldırılmasını müteakip Büyük Millet Meclisi'nin çıkardığı yasa paketi ile örneklendirilebilir.

Büyük Millet Meclisi hilafeti kaldırdığı aynı gün bütün eğitim kurumlarını doğrudan devlet kontrolüne sokan yasayı çıkardı. Nisan 1924'te şer'i mahkemeler kaldırıldı. 1925'te fes ve 'medeni olmayan' başlıkların giyilmesinin yanında peçeyi de yasaklayan Şapka kanunu çıkarıldı. Aynı sene tarikatlar yasa dışı ilan edildi. 1926'da İsviçre medeni hukuku kabul edildi. Nisan 1928'de İslâm'ın tüm kurumsallığı giderilmiş oldu. 1928'de İslâm'ın devlet dini olduğunu söyleyen ifade kaldırıldı ve Latin alfabesi kabul edildi. Bu yasamalar üzerine yeni Türkiye'nin ana hatları çizildi.

Bu reformlar İslâmı ve onunla ilişkili olan herşeyi 'yeni Türkiye-

41. Eralp'tan aktarılmıştır, Finkel ve Sirman, 1990, s. 219.

'den uzaklaştırmak üzere işledi. Oysa bireyler için, İslâm'ın hayatlarındaki rolü hakkında kendilerinin yorum yapabilmelerine izin verilmesi çok önemliydi. Kemalizm söylemi İslâm'ın yalnızca kamu alanından uzaklaştırılmasına razı değildi; onu yeni Türkiye'den tamamen dışlamayı amaçlamıştı. Kemalistlerin İslâm'ı yeniden ifade etme girişimi bu hedef için kullandıkları dört strateji açısından okunabilir: laikleşme, milliyetçilik, modernleşme ve batılılaştırma. İlk iki konu Kemalistlerin ideolojilerini özetlemek için çizdikleri ve Kemalizmin altı oku dedikleri altı slogan (Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, Laiklik ve Devrimcilik) içerisinde açıkça ifade edilmişti.⁴² Diğer iki konu, modernleşme ve batılılaştırma, bu söylem genelinde daha yayılmış bir şekilde dağıtılmıştır.

Laiklik Mustafa Kemal hükümeti resmiyette İslâm'a karşı tavrını laiklik olarak belirledi. Laiklik Kemalistlerce 'devlete ve millete ilişkin meselelerde din ve dünyayı' birbirinden ayırma politikası olarak tanımlandı.⁴³ Mustafa Kemal laikliği modernleşme ve toplumsal değişimin zorunlu bir unsuru olarak gördü: 'Laiklik sadece devlet ve din kurumunun birbirinden ayrılması değil, aynı zamanda bireysel zihinlerin geleneksel İslâmi kavram ve pratiklerden kurtulmasıydı'.⁴⁴ Komünist işgaline uğramış Arnavutluk, Bosna, Kafkaslar, Orta Volga ve Orta Asya hariç olmak üzere hiçbir Müslüman toplumu Türkiye'ninki gibi bir laikliğe maruz kalmamışlardı. Fakat laiklik İslâm'ın dışlanması değil, İslâm'ın bir din olarak tanımlanmasıydı -ve bu din düşüncesi model olarak Hristiyanlığın özgül karakteristiklerinin kullanılması ile şekillendirildi. İslâm'ın bu Hristiyan (Oryantalist) tanımını onu kamu/siyaset alanından uzaklaştırdı. Turner'in dikkat çektiği gibi, Kemalistlere göre laiklik Avrupa tarihine göre şekillendi-

42. Kemalizm ideolojisindeki altı okun rolü tartışmasının detayı için Paul Dummont ve Sabri M. Akural'ın Landau, 1984'teki bölümlerine bakınız.

43. Mardin, 1982, s. 174.

44. Shaw, 1977, s. 384.

rildi.⁴⁵ Kemalistler ancak İslâm'ı anahtar kamu sektörlerinden dışlamakla modernleşme sürecine girişebileceklerine inanıyordu.⁴⁶ Onlara göre modernleşme laiklik üzerine kurulmuştu.

Laikleşme yolundaki Kemalist dürtü İslâm'a ilişkin bir yığın strateji izledi. Birincisi, İslâm'ın bir özel ahlakî kod olması gerektiğini savundu. Bunun altında yatan, İslâm'ın önemini kısıtlayarak ona karşı aktif biçimde düşmanca bir politikanın benimsendiği ikinci bir stratejidir. Bu, yasama faaliyetleri açısından görülebilir: örneğin, Kemalist hükümetin beş yüz metre yarıçapta yaşayan Müslümanlar için ancak bir tane camiinin olması gerektiği yönündeki kararı. Bu kararı ihlal eden her camii yıkıldı ya da din dışı bir amaca uygun olarak kullanıldı, örneğin depoya/ambara çevrildi. 1950'lere kadar yeni hiçbir camii inşa edilmedi.⁴⁷ Üçüncü strateji İslâm'ı Kemalizmin antagonist diğeri olarak kullanma politikasıydı. İslâm sürekli olarak Kemalist söylemin 'kurucu dışı' olarak tanımlanıyordu.⁴⁸ Örneğin, Mustafa Kemal mükerrer olarak İslâm'ı 'cehaletin sembolü'; 'yaşamımızı zehirleyen temizlenmiş bir ceset'; 'medeniyet ve bilim düşmanı' vs. olarak tanımlıyordu.⁴⁹

45. Turner, 1974, s. 168.

46. Esposito, 1992, s. 9.

47. F. Ahmad, 1993, s. 91.

48. Kurucu dış düşüncesi Staten tarafından aşağıdaki şekilde tanımlanan Derridacı bir kategoridir: 'O, bir kavramın daha önceleri öylece korunmuş olduğunun sanıldığı pozitiflik sınırlarını ihlâl eden, fakat onu ihlâl etmek suretiyle bu pozitif sınırı öne sürme ihtimalinin pozitif koşulu haline gelen bir anti-öze işaret eder, '. Staten bu düşüncenin daha sağduyulu bir şekilde ifade edilemeyeceği konusunda çok serttir, çünkü bu kavramın ortaya çıktığı felsefi gelenekle bağlantısı kaybedilebilir. Rorty'nin Heidegger hakkındaki yorumu (Heidegger zamanının en büyük teorik imajinasyonu idi.... giriştiği yüceliği başardı. Ancak bu onun düşüncesinin, onun birliğini paylaşmayan insanlar için bütünüyle yetersiz olmasını engellemedi') ile ayrı düşmeye yöneldim. Benim bu düşüncedeki ilgim tamamen pragmatiktir, ve onu bir durumun limitini ve kapsamını gösteren durumun sınırlarından daha benzer olmayacak biçimde anlarım. Bkz., Staten, 1984, s. 18; Rorty, 1989, s. 117-19 (özellikle s. 118).

49. Gilsenan, 1990, s. 261'den aktarılmıştır.

Milliyetçilik Kemalistler meşru ve bilimsel olan tek siyasal toplum biçimi olarak Westfalya ulus devlet modelini anladılar.⁵⁰ Balkan savaşlarının sona ermesi ve Kemalist Cumhuriyetin kurulması arasındaki dönemde Osmanlı entelektüelleri arasında milliyetçilik iki büyük şekil aldı: Birincisi, panturanizmi -Ege'den Orta Asya'ya kadar bütün Türklerin tek bir devletin parçası olması gerektiğini ileri süren argümanı- savunanlar vardı. İkincisi, milliyetçi duygularını Anadolu hatları içerisinde kültürel, linguistik ve etnik olarak homojen bir devlet kurmakla sınırlayan Türkçüler vardı. Mustafa Kemal bu ikinci tip milliyetçiliği desteklemiştir. Sonuç olarak Türkiye'de milliyetçilik ayrılıkçı istemlere karşı Türk Cumhuriyeti'nin bütünlüğünü koruma manasına gelmektedir. Cumhuriyet Halk Partisi genel sekreteri Recep Peker'in dediği gibi:

Bizim aramızda yaşayan, siyasal ve sosyal olarak Türk milletine ait olan ve aralarına 'Kürtçülük', 'Çerkezçilik' ve hatta 'Lazcılık' gibi fikirlerin tohumları atılanların hepsinin bizim olduğunu düşünüyoruz. Yahudi ve Hristiyan yurttaşlarımız için de aynı samimiyetteki fikirlerimizi ifade etmek isteriz. Partimiz onları bizim dil ve ideal topluluğumuza ait oldukları müddetçe kesinlikle Türk olarak algılamaktadır.⁵¹

Milliyetçilik sadece Türklere uygulanabilecek bir prensipti; Osmanlı devletinin çok uluslu özelliğinin üstesinden gelmek ve onun yerine daha homojen bir şey koymak için bir araçtı. Mustafa Kemal şöyle

50. 1648'de Westfalya Anlaşması Otuz Yıl savaşlarına son vermiş ve mevcut herhangi bir halkın oluşturduğu dini ittifakların sadece kendii yöneticileri tarafından belirlenmesi prensibini onaylamıştı. Bu devletin üzerinde ve ötesinde herhangi bir otoriteye anlam verme imkanının sonunu gösteriyordu. Westfalya anlaşmasında, devlet yargıya yönelik özel hakları ve katılma arzuları ile beraber özerk ve kapalı bir alan olarak doğdu. Westfalya düzenli devlet, toprak ve halk arasında düzenli müteakabiliyetler kurmanın mümkün olduğu düşüncesini göstermiştir. Bkz., Toulmin, 1990, s. 196-7.

51. Dummont'dan aktarılmıştır. Landau, 1984, s. 29.

demitti:

Doğudan Batıya uzanan ve kucağında karşıt karakterli, hedefli ve kültürlü zıt unsurları birleştiren bir devlette dahili örgütlenmenin temelleri itibariyle hatalı ve zayıf olması tabiidir.⁵²

Çakışan sadakatleri, lisanları ve toplumsal ağları ihtiva etme yetisiyle Osmanlıdaki siyasal toplum modeli, bütün toplumsal sınırların ulus devletin siyasal sınırlarına tekabül ettiğini varsayan Westfalya modeli ile karşıtlanmıştır. Osmanlı modelinin böyle farklı unsurları çevrelemedeki yetisi onun gücünün bir işareti olmaktan ziyade yozlaşmış karakterinin delili olarak sunuldu. Bunun bir sonucu da Kemalizmin Kürt kimliğini dışlamasını ifade etmesiydi.⁵³ Hilafetin ve Osmanlı devletinin 'ulusal olmayan mantığı' içerisinde çevrelenebilen Kürtler Westfalya modelinin parametreleri içerisine yerleştirilemedi.⁵⁴ Kemalist proje sadece Westfalya ulus devletine uyarlanmış yeni bir anayasal düzenlemeyi kurmaya çalışmakla kalmadı, bilakis milliyetçiliğe dayanan yeni bir öznelliği de ifade etti. Kemalizme göre, siyasal özne olarak Müslümanın yerine geçmesi için 'Türk'ün keşfedilmesi gerekliydi, çünkü Müslüman öznelliği 'ulus mantığını' zedeliyordu.⁵⁵

Bu yeni 'Türk öznelliğini' yaymak için Kemalist proje yeni bir zaman düzeni oluşturmak için arayışlara başladı. Bu amaçla 1932 ve 1937'deki Türk Tarih Konferansları 'Türk Tarih Tezini' ileri sürdü. Dindar topluma dayanan Osmanlı tarihinin yerine Sümer, Akad, İslâm ve Batı medeniyetlerinin gelişiminde Orta Asya'dan başlayan göçü vurgulayan Türk insanının 'ulusal tarihi' konu.⁵⁶ Tarihi anlatılar hem bir soy kütüğü (şimdiye belirli bir geçmiş bağlamında yerleş-

52. Atatürk, 1983, s. 378-9.

53. Yeğen, 1996, s. 217.

54. Agc., s. 220.

55. Agc.,

56. Kemalistlerin İslâmi etkilerden temizlenmiş bir Türk kültürü üretiminin detayları için bkz., Lewis, 1961, s. 262-73; Toprak, 1981 (bilhassa 3. bölüm).

tiren geçmiş izahları) hem de bir teleoloji (orijin momentinden gelen bir zorunluluk ilişkileri olarak gelecek ufuklarının inşası) sağlamaktadır.⁵⁷ 'Türk Tarih Tezi' Kemalist proje için daha antik, Türk ulusal kimliğini merkeze alan daha temel bir tarih lehine Osmanlı geçmişini silen bir kolektif hafıza inşasında bir araç oldu.⁵⁸ Milliyetçiliğin Kemalist proje üzerindeki etkisi zaman içerisinde hem ileriye hem de geriye doğru uzanmasının yanı sıra mekanın organizasyonu için de bir model sağlıyordu.

Modernleşme Modern Türkiye tarihinde Kemalizmin Osmanlı İmparatorluğu'ndan sonra bir kopuşa işaret ettiği konusunda bir tartışma vardır. Kemalist projeyi, Tanzimatla başlayan Osmanlı toplumunu modernleştirmeye yönelik muhtelif girişimlerin bir devamı olarak görmek kolaydır. Bu reformlar Bâb-ı Âli'nin geçmişteki korkunç şanını durdurmaya yönelik girişimlerdir. Bunlar yapay bir seviyede diğer batı dışı toplumların (örneğin Japonya) 'Avrupa mucizesi' dedikleri girişimlerine benzerdir. Ancak Osmanlı liderliğine göre, 'Avrupa mucizesi' ile iştigal etme Osmanlı devletini kurtarmayı merkeze almıştı. Yani, Reşit Paşa, Ali Paşa, Mithat Paşa gibi büyük reformcu bürokratlar ve Sultan II. Abdülhamit Avrupalı büyük güçlerin 'Avrupa'nın hasta adamının' çöküşünü bekleyerek üzerinde dolaşıkları 19. yüzyılın uluslararası talan ikliminde Osmanlı İmparatorluğu'nu başarılı bir şekilde rekabet edebilir hale getirmek arzusu ile motive olmuşlardı. Osmanlı reformcularına göre modernleşmenin hedefi Avrupalı güçlerin taleplerine direnmekte başarılı olmaktı. Dolayısıyla reformların çoğu askeri ve idari seviyede yoğunlaşmıştır.⁵⁹

Kemalizm İslâm'ı, Kemalist projenin modernleşmesine antago-

57. Tarihi anlatıların siyasal projeler açısından rolü üzerindeki bir çok tartışma için Lilian E. Zac'a minnettarım. Ayrıca bkz., Zac, 1995, s. 147-9.

58. Kolektif hafızanın ve ulusal kimlik üretiminin eklenmesi hakkında daha fazla detay için bkz., Landi, 1988, s. 63-4.

59. Japon ve Türk modernleşme girişimlerinin mukayesesi için bkz., Ward ve Rustow, 1964.

nizmi açısından yazmaktadır.⁶⁰ Bundan dolayı Kemalist söylemdeki modernleşme, modernleşmeyi devletin gücünü geliştirme tekniği olarak arayan Osmanlı reformcularınıninkinden farklı bir anlama sahipti. Mustafa Kemal modernleşmeyi bir teknik olarak değil, bir proje olarak gördü. Modernleşmenin, amaca giden bir yol olmaktan ziyade bizzatı bir amaç olmaya varan bu dönüşümü batılılaşma ve modernleşme arasında bir karışıklığın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Batılılaşma Kemalistler tarihin belirli bir ilerleme tarzını takip ettiği tek doğrusal (unilinear) bir tarih görüşüne sahipti. Bu görüşte en ileri konumu Avrupa medeniyetleri işgal ediyordu.⁶¹ Kemalistlere göre modern olmak Avrupalılar gibi olmak anlamına geliyordu. Turner'ın dediği gibi, Mustafa Kemal'in reform programı 'Avrupa'yı uyarlanacak spesifik bir model olarak alması itibarıyla kasıtlı olarak taklitçi idi'.⁶² Bu taklitçi özelliğini meşrulaştırmanın bir yolu modernleşmenin ancak Avrupa medeniyetlerini mümkün kılan koşulların yaratılmasıyla mümkün olabileceği argümanıdır. Avrupa medeniyetlerinin ön koşulları Avrupa kültürel pratikleri olduğundan bütünüyle modernleşmek için Avrupa kültürü yeniden üretilmek zorundaydı. Diğer bir deyişle modernleşme sosyal ve kültürel dönüşüm olmaksızın yapılamazdı. Mustafa Kemal ve takipçilerine göre Avrupa mucizesi ancak taklit edilebilir, ikilenebilir ve kopya edilebilirdi; o basitçe bir ilham kaynağı olamazdı, bir kopyalama olmak zorundaydı. Fakat Kemalistler sadece kurumsal dönüşüme razı değillerdi. Onların batılılaşma girişimleri sadece batılı kurumların kurulması ile sona ermedi. Turner'ın izah ettiği gibi: 'Türk laikleşmesinin taklitçi özel-

60. Cizre-Sakalıoğlu, 1994, s. 255.

61. Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin Kemalist söylem üzerindeki etkisini incelemek kolaydır. Fakat Kemalistlerin batılılaşmacı tutumu yalnızca Fransız modelinin etkisine indirgenemez. Kemalistler daha geniş anlamda batılı olmaya çalıştılar. Yani, kendilerini batılı olarak gördüler, özellikle Fransız hayranı olarak değil. Onların modelleri Avrupa ve Avrupa medeniyeti fikri idi, herhangi belirli bir Avrupa devleti değil.

62. Turner, 1974, s. 168.

liği kişisel bazda giyinme, yazma ve alışkanlıklar açısından detaylı şekilde yürütölmek zorundaydı'.⁶³ Bundan dolayı, örneğin, Kemalistler balo salonunda dansları başlatmakta, geleneksel Türk müziği yerine operayı getirmekte böylesi bir telaş yaptı.⁶⁴

Kemalistler modern olmak için batılı olmak zorunda olduklarına inanıyordu; aynı zamanda hem doğulu hem de batılı olunamazdı. Kemalist söylemde İslâm Doğunun tipik özelliği olarak sunuldu. Kemalist Türkler doğulu olmayı durdurmak ve Avrupalı olmaya başlamak zorundaydı; Doğu ile ilgili her türlü bağlantıyı yok etmek zorundaydı, ve kendilerini Batının bir parçası olarak tanımlamak zorundaydı. Bununla birlikte, hem Batı hem de Doğu'nun kurucusu olan, Batı ve Doğu arasındaki bu zıtlık Kemalistlerin kendi içlerindeki doğulu olanı reddetmek ve bastırmak suretiyle batılı kimliklerini öne sürmeye zorlamıştır. 1924-28 yılları arasında Türkiye'de çıkarılan yasalar, Mustafa Kemal'in Batı medeniyetinin değerlerini telaffuz etmesi, partinin laisizm programına imtiyaz tanıyan Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 manifestosu vs... bunların hepsi Kemalizmin Batı ve ötekisi arasındaki zıtlık yoluyla nasıl işlediğini -ve kendilerini bu 'şedit hiyerarşinin' hangi tarafında konumlandırmak istediğini- gösteren ölçütlerdir.⁶⁵

Modernleşmek için Kemalistler batılılaşmak zorundaydı, fakat batılılaşmanın tabiatı doğululaşma mecburiyetini içeriyordu, çünkü ancak batılı olmayanı yani doğulu olanı batılılaştırabilirsiniz. Bu nedenle batılılaştırmak için önce doğululaştırmak zorundasınız: batılılaşmayı bir panzehir olarak ileri sürmeden önce doğulu olan sunulmak zorundadır. Batı adına Doğuyu reddetmek Doğunun 'Doğu' olarak ifade edilmesi anlamına geliyordu. Yani, İslâm toplumları Batı toplumlarından farkları bakımından tanımlanmak zorundaydı -fakat bu tanımlama Batı tarafından dile getirilen şekilde aralarındaki fark

63. Age., s. 167.

64. F. Ahmad, 1993, s. 87.

65. Derrida batı metafiziğinin ikili mantığını tasvir etmek için 'şedit hiyerarş'i' terimini kullanmaktadır. Bkz., Derrida, 1987, s. 48-52.

bakımından yapılmak zorundaydı. Böylece Kemalistler kendilerini modernleştirebilmek için iki yönlü bir işlem yapmak zorundaydı: Bir taraftan Batıyı sıhhatli ve bütün görünüyor kılmak için İslâm toplumlarını, katlanmak zorunda olduğu hastalıklardan dolayı acı çeken Doğulu olarak göstermek zorundaydılar. İslâm toplumlarındaki modernitenin gelişmesinde İslâm'ın geri bıraktıracı etkisi hakkında konuşmak zorunda idiler.

Diğer taraftan Kemalistler Doğunun hastalıkları için çarenin Batı ilacı olduğunu iddia ettiler. Müslüman toplumları doğululuktan çıkarmak (de-oryantalize etmek) gerekliydi, ve de-oryantalizasyon eylemi kendi içerisindeki ilkel doğasının üstesinden gelecekti. İslâm toplumları bağlamında de-oryantalizasyon de-İslâmizasyon demekti. Dolayısıyla, Kemalistler kendilerini paradoksal bir durum içerisinde buldular: batılı olmak için Doğu reddedilmek zorundaydı. Reddetme Derrida'nın dediği gibi 'çok sert' (superhard) olmak zorundaydı; gramatik ve mantıksal bir örneğin, belirsizlik kabul etmeyen sağlamlığına sahip olmak zorundaydı.⁶⁶ Fakat Said'in deyişiyle 'Doğuyu doğululaştıran' Kemalistlerin kendileriydi.⁶⁷ Yani, Kemalistlerin Doğu'yu reddetmeleri doğulu bir kimliği ifade edebilme ve devam ettirebilme olarak onlara dayanmıştır.

Kemalistlere göre bu batılılaşma ve doğululaşma paradoksuyla başedebilmenin tek yolu doğululuğu İslâm üzerine sabitlemekti; zira Doğu'ya şekil veren İslâm'dı. Öyleyse İslâm doğulu kimliğin bir işareti olmuştu. Dolayısıyla Kemalistler batılılaşmak için de-İslâmizasyonun zorunlu olduğunu görebildiler -yani, kendi toplumlarından İslâm'ın etkisini uzaklaştırmak zorundaydılar. Onlar ancak İslâm'ı uzaklaştırmak suretiyle Doğu'nun bir parçası olmayı durdurabilir ve gerçek anlamda batılı olabilirlerdi.

66. Staten, 1984, s. 151-2.

67. Said, 1985a, s. 5-6 ve 65-7.

Kemalizmin Etkisi

Mustafa Kemal'in reformcu programı Türkiye dışında yaşayan diğer Müslümanlar üzerinde de önemli etkiler yaptı. Sözelimi, Rıza Han açıkça Atatürk'ün politikalarını takip etti.⁶⁸ İslâm dünyasındaki entelektüel enerji önemli ölçüde Mustafa Kemal'in reformlarını ve diğer İslâm topraklarındaki genel uygulanabilirliğini tartışmaya adanmıştı.⁶⁹ Örneğin El-Husri gibi bir pan-Arabizm ideologu Mustafa Kemal'in reformlarını tarihin ilerlemesi tarafından onaylanmış olarak gördü.⁷⁰ Sömürgeci kurtulmayı (de-kolonizasyonu) müteakip ortaya çıkan Müslüman rejimler Kemalist reformların başlıca ilkelerine benzerlik gösteriyorlardı. Şimdiye kadar Türkiye'de yeni Cumhuriyetin kurulması döneminde (1923-45) ortaya çıkan Kemalizm söylemi üzerine odaklandım. Oysa benim Kemalizme ilgim Osmanlı sonrası Türkiye'nin bir analizini sağlamak değil, bilakis Mustafa Kemal'in fikirlerinin ve politikalarının Türkiye'nin ötesinde sahip olduğu geniş önemi göstermektir. Hilafetin kaldırılması ve dünyadaki en güçlü Müslüman devleti batılılaştırma projesi Kemalizmin Türkiye'ye özgü basit bir yerel fenomen olarak düşünülemeyeceği anlaşıyor. Mustafa Kemal'in daha geniş bir İslâm dünyası için yeni bir siyasal paradigma kurmadaki rolü kabullenilirken, genelde Kemalizm çalışmaları Türk incelemeleri alanında sınırlı kalma eğiliminde olmuştur.

Pakistan'ın 1947'deki bağımsızlığı⁷¹ ile başlayan, Müslümanların

68. Bkz., Banani, 1961, s. 44-5. Açıkça Muhammed Ali Cinnah, Mustafa Kemal'den oldukça etkilenmiştir, bkz. Wolpert, 1985, s. 130. Bu referans için Imran Tyrer'a müteşekkirim.

69. Cleveland, 1983, s. 15.

70. Age., s. 16.

71. Sömürge sonrası (Post-kolonyal) ile tam anlamıyla betimleyici bir takım durumları kastediyorum. Avrupalı yönetimin sömürgeleşmesini takip eden dönem olarak alıyorum. Böylece Türkiye örneğinde sömürge sonrası dönem Mustafa Kemal'in Anadolu'yu parçalamaya yönelik batılı girişimlere karşı zaferi ve takip eden Versailles anlaşmasını reddetmesiyle başlamıştır. Mısır örneğinde sömürge sonrası, nominal anlamda bağımsızlığı kazandığı 1922 sonraki dönem

çoğunluk bölgelerde iktidara gelen sömürge sonrası rejimleri, İslâmcı fundamentalizm literatürünün yapma eğiliminde olduğu gibi, 'laikleştirici veya 'modernleştirici' ya da 'milliyetçi' olarak tanımlamıyorum.⁷² Bense bunları kemalist olarak tasvir edeceğim. Bu rejimleri Kemalizm metaforu yoluyla tanımlamakla çok değişik türdeki siyasal sistemleri, jeopolitik durumları vs. genelleştirdiğimin farkındayım. Savunma olarak Kemalizmin, bu rejimleri tasvir etmek için alışkanlıkla kullanılan 'milliyetçi' ya da 'sekülerist' gibi terimlerden kesinlikle daha spesifik olduğunu söyleyebilirim. Ayrıca İslâm'ın siyasal rolü hakkındaki politikalarında bu rejimler arasında bazı ailevî benzerlikleri vardır. Bu rejimler hilafetin olmadığı bir dünyada doğdular ve İslâm'ın kendi siyasal söylemlerinin temel göstereni olarak kullanılmasını reddetmede hepsi müttefikti. İslâm'ın siyasal düzenin temel göstereni olmasından, sadece diğer bir unsur olmaya doğru yaşadığı bu dönüşüm benim bu rejimleri Kemalist olarak tasvir etmemin nedenidir. Buradan itibaren Kemalizm terimini kullandığımda Mustafa Kemal'in spesifik söylemsel pratiklerine değil, bilakis Mustafa Kemal tarafından gelişimi mümkün kılınan ve Mustafa Kemal'in temel varsayımlarını paylaşan bir perspektif üzerine kurulan daha genel bir söyleme atıfta bulunacağım. Diğer bir deyişle Kemalizm, İslâm'ın artık siyasal düzenin temel göstereni olmadığı İslâm dünyasındaki hegemonik bir siyasal söylemi tasvir etmektedir.

Tabii ki İslâm'la uğraşmada bütün Kemalist rejimler aynı stratejiye sahip değildi. Bazı Kemalist rejimlerde İslâm'ın nasıl yazılması gerektiğine ilişkin muhtelif tutumlar tespit etmek mümkündür.

Pehlevi Stratejisi Bu stratejide İslâm temel gösteren olmaktan

değil, Nasır ve Hür Subayları 1953'de iktidara getiren ihtilaldır. Sömürge sonrası dönemin başlangıcı mekandan mekana değişiklikler göstermekle beraber, Müslüman toplumların çoğu için bugünkü Müslüman devletlerin çoğunun emperyal merkezden gerçek otonominin bazı formlarını elde ettikleri 1947-61 dönemine işaret etmektedir. Sömürge sonrasının benzer bir anlayışı için bkz., Keddic, Halliday ve Alavi, 1988, s. 15.

72. Örneğin, Stowasser, 1987, s. 7.

uzaklaştırılmıştır ve uzaklaştırılması onun bir 'yabancı emperyalist ideoloji' olarak yeniden yazılmasıyla yapılmıştır. Bu stratejinin amacı, İslâm'ın bir kopuş —sözkonusu toplumun 'hakiki' kimliğinin bir tahrifi— olarak görüldüğü bir tarih anlatımı için İslâm-öncesi unsurları kullanmaya çalışmaktır. İslâmî olmayan bir miras iddiası İslâm'ı sivil toplumun söylemsel pratiklerinden ayırmak için kullanıldı. Bu stratejinin en iyi örneği İran Pehlevileri olmuştur.

İran'ın Aryan bir toplum olarak sınıflandırılması semitik İslâm'ın sorunlu yönlerini vurgulamaya yardımcı olmuştur.⁷³ Çünkü o zamanlar dolaşan ırksallaştırılmış söylemlerde gelişme (kalkınma) ve ırk ayrılamaz bir şekilde birbirine bağlanmış ve İran'ın gelişmesindeki başarısızlık olsa olsa ancak onun 'semitizasyonu'nun -yani İran'ın İslâmî fethinin- sonucu olabilecekti. Böyle bir argüman (ırkî söylemin ihtiraslı tüketicisi olan) Rıza Han ve takipçileri için İran'ın geri kalmışlığı için bir açıklama ve İran'ın geleceği için bir reçete olarak çok çekiciydi.⁷⁴ Bu argümanlar aynı zamanda İran toplumunun bazı bölgelerinde bulunabilecek Arap karşıtlığı üzerine inşa edildi.

Aryanist ideoloji en tumturaklı ifadesini Muhammed Rıza'nın 1971-77 dönemindeki yönetiminde buldu. Bu dönemde Muhammed Rıza kendi kimliğini aryan kültürel değerleri üzerine kurulmuş bir 'Büyük Medeniyet' bakımından inşa etmek için İslâm öncesi İran geçmişinin temalarını kullandı. Bu amaçla İran'ın İslâm öncesi geçmişini vurgulamak için dizayn edilmiş bir yığın politika başlattı, örneğin Sasani ve Akatlar bölgelerinin kazılması gibi arkeolojik projelerin desteklenmesi; Persepolis'te yapılan 'sürekli monarşinin 2500. yılı' kutlamaları; İslâmî takvim yerine Büyük Cyrus'ın tahta çıkışına dayanan yeni bir takvimin kabulü. İlave olarak, 'Semitik istila' ve

73. 1787'de Indo-Avrupa dil üst ailesinin William Jones tarafından keşfedilmesi İran'ın Aryan medeniyeti -batı medeniyetinin bir kökü- olarak sınıflandırılmasında anahtar gelişmeydi.

74. Rıza Han 1942'de müttefiklerce pro-Nazi eğilimleri nedeniyle 'tavus kuşu tahtından' uzaklaştırıldı.

İran'ın geri kalmasının temel nedeni olmasından dolayı İslâm'ı yeniden tanımlama girişimleri yapıldı.⁷⁵

İran şahından başka, benzer bir stratejinin özellikle Nasır'ın 1967'deki yenilgiyi müteakip Mısır milliyetçiliğine dönmesiyle Nasırizm söyleminde sahnelendiği görülebilir.⁷⁶ Benzer bir tutum Cezayirli kimliğini doğrululuğu/İslâmîliği bakımından değil de, 'Akdenizliliği' açısından anlatan bazı FIS karşıtı Cezayirlilerin söyleminde bulunabilir. Irak'ın Baas rejimi de tarihinin büyük kısmında bu stratejiyi izlemiştir.⁷⁷ Örneğin, rejim, İslâm öncesi mirasını vurgulamak için bir yığın tedbirler aldı. Rejimin savaş propagandasında Mezopotamya sembollerinin kullanılması, Babil'in yeniden inşa edilmesi projesi, rejimin arkeolojiye yatırım yapması vs. bunlar arasındadır.⁷⁸ Bu Mezopotamyacılık politikası, Baas rejiminin daha çok milliyetçi ve daha az pan-Arap Irak vizyonuna dönüşünde anahtar unsurdur.⁷⁹

Sözde Halife Stratejisi Kemalizmin bu versiyonunda İslâm siyasal düzenin içine alınmıştır. Sözde (quasi) hilafet denilebilecek —yani, hukukun yetkili bir halefinin/okuyucusunun inşası denilebilecek— bir kurum aracılığıyla devlet iktidarına eklemlenmiştir. Bu strateji, soy kütüğüne dayanan iddialar ileri sürmekle (Ürdün Kralı Hüseyin gibi); soy kütüğüne dayanan iddialar uydurmak ve inananların komutanı gibi halifeye özgü sıfatları üstlenmekle (Fas Kralı Hasan gibi); ya da kutsal şehirlerin koruyucusu gibi (Suudi stratejisi bu şekildedir) başka bir kurumsal aracı kullanarak uygulanmaktadır. İslâm'ın yakînen devlete bağlı olduğu böylesi durumları üretmeye yönelik girişimlerin hepsi Kemalizm söyleminin içinde kalmaktadır.

75. Bu 'Büyük Medeniyet' söylemi ve İslâm'la ilişkilerinin detayları Sayyid, 1987'de bulunabilir.

76. detaylar için bkz., Hopwood, 1982, s. 98-9.

77. Bkz., Baram, 1991, s. 61-83 ve 97-8.

78. Agc., s. 30-7 ve 41-52.

79. Irak'ın İran'la savaşının sonuçlarından bir tanesi sektiller Baasçıların giderek İslâmî metaforları kullanmaya başlamasıdır.

Çünkü millet hâlâ siyasal düzenin düğüm noktası olarak kullanılmaktadır. Modernleşme düşüncesi hâlâ taklitçidir (Doğu Avrupa devlet sosyalizminden ziyade Kuzey Atlantik baskın model olma eğilimindedir.) Sahihlik lügatçesi (vocabulary of authenticity) kullanılarak bazı pratikler Batılı, dolayısıyla uygunsuz bulunurken (anamlı bir seçimde oy kullanma gibi),⁸⁰ bazı batılı pratikler de İslâmi söylem açısından yeniden tanımlanmaya çalışılmaktadır (örneğin yöneticinin yönetilene danıştığı *şura* pratiği demokrasi modeli olmaktadır).

Yukarıdaki iki örnek Kemalizmin muhtemel bütün stratejilerini tüketmeyi iddia etmemekle beraber, Kemalizm söylemi içerisinde İslâm'ın siyasal düzenin temel göstereni olamayacağı hususunda temel (fundamental) bir anlaşmanın olduğunu örneklemeye yeterlidir. Bu belirli bir Kemalist rejim için de (daha az ya da daha çok önemli) bir unsur olabilir fakat Kemalizmin söylemsellik sahasını birleştiremez.

Kemalizmin İslâm'ın rolü üzerindeki etkisi iki yönlüdür. Birincisi, Kemalistlerin politikası İslâm'ı yeniden aktif hale getirmiştir -yani, Kemalistlerin müdahaleleri İslâm'ın olumsuzluğunu ve belirli hegemonik yapılarla eklemlenmesini ortaya çıkardı. Müslüman toplumları ve İslâm arasındaki ilişkiyi problematik olmayan bir tarzda düşünmek mümkün oldu. Post-İslâmi bir düzen olasılığı çağırıldı. İkincisi, Kemalistler ayrıca İslâm'ı kendilerinin dışsalı olarak yazmaya çalıştılar. Kemalizme tutarlılığını kazandıran İslâm ile Kemalizm arasındaki işte bu antagonizma olmuştur. İslâm'ın çözülüşü Kemalistlerin İslâm'ı antagonist bir unsur olarak ifade etme girişimleriyle durduruldu. İslâm ucu açık müdahalelerin bir öznesi olabilirdi, çünkü Kemalizm tâ başından beri İslâm'ı Kemalist söylemin sınırlarını çizen gösterenler zincirine yeniden eklemlenmeye çalıştı. İslâm'ın Kemalist kurgusu ilkelik, gelenek ve anti-modernite için bir metafora dönüştü. İslâm'ın bu tarz okunması, İslâm'ın Kemalist yetkililerin ulaşmadığı diğer çeşitli söylemlerdeki ehemmiyetinden dolayı hegemo-

80. Bkz., Gosaibi, 1993.

nik olamazdı. Örneğin, İslâm Müslümanların etik üzerine söylemlerini bütünlleyici bir etiket olarak işlemeye devam etti. İslâm'ın diğer söylemsel ufuklarda varlığını devam ettirmesi, İslâm'ın farklı bir söylemsel konfigürasyonunun tam hakimiyet için mücadele ettiği bir tartışma alanı olma imkanını yaratmıştır. Paradoksal olarak, Kemalistler İslâm'ı de-politize etmedi fakat siyasal düzen kurgularında İslâm'ı merkezden uzaklaştırmakla, onu yerinden ederek ve yeniden yazılmaya müsait olduğu genel kültüre yayarak onu politize ettiler.⁸¹

İslâm'ın geçerliliği (availability) Kemalist hegemonyaya meydan okuyan siyasal bir söylemde merkezi unsur olması anlamına gelmemektedir. Ancak 1970'lerin başlarından itibaren ki İslâm Kemalizme karşı siyasal muhalefette yer almaya başladı. İslâmcılığın yükselişi ancak İslâm'ın geçerliliğinin karşı-hegemonik bir söyleme eklenmesiyle mümkün oldu. Yani, İslâm'ın geçerliliği bize İslâm'ı temel gösteren olarak yeniden yazmaya çalışan bir siyasal projenin imkan durumu (condition of possibility) hakkında bir şey söylemez. Bu İslâmcı projenin Kemalist hegemonyanın en büyük meydan okuyucusu haline nasıl geldiğini bize söylemez. Yalnızca İslâmî lügatçenin geçerliliği İslâm etrafında örgütlenen bir söylemin nasıl olup da Kemalist hegemonyaya meydan okuyabildiğini açıklamakta yetersizdir. Sorulması gereken soru, diğer bazı söylemlerin siyasal olarak marjinal varlıklarını devam ettirirken bazı söylemlerin nasıl olup da belirli şartlar altında karşı-hegemonik olduğudur. Başkasının değil de, bir söylemin siyasal olarak merkezî hale gelmesini açıklamak mümkün müdür?

81. Şerif Mardin benzer bir noktayı tartışmaktadır: '... İslâm Türkiye'de daha kuvvetli hale geldi çünkü sosyal mobilizasyon geleneksel ortamlarından ayrılan insanların güvensizliğini azaltmadı, aksine artırdı'. Bkz., Mardin 1993a, s.372-3.

Geçerlilik* ve Hegemonya

Temelcilik karşıtı (anti-foundationalist) geniş bir epistemolojik çerçevede içinde benim çalıştığım gibi çalışıldığında yukarıdaki soruya, benim konuma çok yardımcı olmayacağını hissettiğim, bir yığın cevap ortaya çıkar: Örneğin, siyasal söylemlerin ortaya çıkışını, teleolojik bir siyaset anlayışıyla veya bir ekonomizm biçimiyle ilişkili olarak açıklayan cevaplar. Bu yaklaşımlar başarılı bir biçimde eleştirilmiştir.⁸² Fakat anti-temelci bir perspektiften bile, sosyal analizlere anti-temelcilik aracılığıyla yaklaşmaya çalışanlara anti-temelciliği eleştirenler tarafından hazırlanan tuzağa (yani, ne olsa gider: anti-temelcilik tarihin tesadüflere bağlı kılınması (randomize) anlamına gelir)⁸³ düşmek istenmedikçe, bu soru yeterli bir tepki gerektirmektedir. Randomize etme işinden kaçınmak için geçerlilik kategorisini geliştirmenin zorunlu olduğunu düşünüyorum.

Laclau geçerliliği bazı söylemlerin bunalım dönemlerinde nasıl diğerlerinden daha başarılı olarak kendilerini ispat ettiklerini açıklamaya çalışırken kullanmaktadır. Laclau, eğer bir sosyal bunalım bütün söylemsel düzeni sarsacak kadar yeterince şiddetliyse sadece geçerlilik 'belirli bir söylemin zaferini sağlamak için yeterlidir' fikrini öneriyor görünmektedir.⁸⁴ Diğer bir deyişle, bir söylem kendi içindeki herhangi bir nitelikten dolayı değil, bilakis tamamen parçalanmış dünyada tek tutarlı yapı olmasından dolayı muzaffer olabilir. Eğer Laclau'nun argümanını kabul edersek İslâmcılığın doğuşunu şu şekilde açıklayabiliriz: İslâmcılık Kemalizme bir meydan okuma olarak doğmaktadır. Çünkü Müslüman toplumların sosyal

* "Availability" sözcüğünün karşılığı olarak verilen bu anlam, mevcutlar arasında en uygunu gibi görünse de, özellikle Heidegger'in İngilizce'ye "ready at hand" "present at hand" gibi deyimlerle çevrilen bazı terimleriyle aynı bağlamda kullanıldığında, sözcüğün daha sıradan anlamlarını da düşünmek gerekecektir. Bu anlamlar "elde edilebilir olmak, elde hazır olmak" gibi (çn.).

82. Örneğin, Bowles ve Gintis 1987.

83. Örneğin, bkz., Wood, 1986.

84. Laclau, 1990, s. 66.

düzeni o kadar düzensizleşmektedir ki, İslâm tek istikrar noktası olarak kalmaktadır. Bundan dolayı İslâm etrafındaki söylemler düzen vadeden tek söylem olur. Bu resim Laclau'nun sunduğu bir şartla daha da genişletilebilir: 'Bir söylemin kabulü onun güvenilirliğine bağlıdır'.⁸⁵ Buradan, sunulan şeyin gerçekte temelci siyasal analizin bir başka formu olduğu sonucuna varabilir. Bütün bunlardan sonra 'geçerlilik' ve 'güvenilirlik' kategorilerinin rolü, siyaset bilimcilerin açıklamaları sendelemeye başladığında başvurdukları 'gelenek' veya 'siyasal kültür' gibi alışılmış metaforlara çok benzer görünmektedir.⁸⁶ Laclau hegemonik bir söylemin ham maddesinin orada öyle keşfedilmeyi beklediği iddiasını destekler gözükmektedir. Şüphesiz İslâm'ın geçerliliği zorunlu olarak karşı-hegemonik bir projenin kurucu parçası olarak kullanılması anlamına gelmez. Laclau'nun argümanını takip edecek olursak İslâm'ı yerleştirmeye çalışmakla harcadığımız bütün zamanın boşa gittiği sonucuna varmak zorundayız. İslâm basitçe 'orada' Müslüman toplumlardadır ve mevcut düzene karşı siyasal muhalefetin temel parçası haline gelmesinde şaşılacak pek bir şey yoktur: O zaten öyle olmak durumundaydı. Laclau, siyaseti tesadüfe bağlı kılmaktan ziyade onu 'siyasal kültürün özelleştirici bir nosyona nazaran ikincil kılmak istiyor görünmektedir.

Sorun şundan kaynaklanmaktadır ki, ilgili bölümde Laclau'nun asıl amacı söylemin içeriği ile hegemonize etmeye çalıştığı organik kriz arasında gerekli bir müteakabiliyetin olmadığını göstermektir. Dolayısıyla Laclau, argümanı yeterince geliştirmemekte ve sonuç olarak bazı karışıklıklara yol açmaktadır.

Argümanı iki kısımda açıklamaya çalışalım. Birincisi, karışıklığın başlıca kaynağı geçerlilik düşüncesinde nelerin ihtiva edildiğinin açıkça görülememesidir. Laclau 'geçerliliği' sıradan anlamında kullanıyor görünmekte fakat daha özenli çağrışımlarını îmâ etmektedir. Genel Heideggerci anlamda geçerli olan elde hazır olandır (ready at

85. Age.,

86. Elkins ve Simeon, 1979, s. 127.

hand). Şimdi, elde hazır olan eldeki görev ile belirlenmektedir. Potansiyel olarak kullanıma konulabilecek durumda hazır olan çok şey vardır. Bir atölyede marangozun bir çok aleti olacaktır: çekiç, testere, keski vs.; bu aletlerin herhangi birinin geçerlilik (elde edilebilirlik / availability) durumu sadece aletlerin atölyede bulunuyor olmasına değil, aynı zamanda marangozun yapmak istediği işin varlığına bağlıdır. Çekiçleme için ihtiyaç çekicinin kullanım için hazır olmasını gerektirmektedir. Laclau'ya göre geçerli söylem yukarıdaki örnekte atölyedeki aletlerin mevcudiyetine (presence) benzememektedir. Nazi kontrolünün sağlanmasında kararlı olan sadece üyeleri ve manifestoları ile Nazi Partisi ya da Gobineau'dan metinler, Sion Protokolleri ve 20. yüzyıl başlarındaki Avrupa toplumunun salon ve caddelerinin etrafında dolaşmakta olan ırkçı anlatılar değildir. Nazi söylemi korkutulmuş Alman orta sınıfının, uzun depresyon gecesinde tesadüfen bulduğu açılmamış bir kitap gibi ortada öylece yatıyor değildi. Böyle bir geçerlilik anlayışı onu, olan (elde mevcut = present at hand) ile karıştırır; bir söylemin geçerliliği bir söylemin nesnel varoluşu ile aynı şey değildir. Bir söylem ifade edilmek suretiyle geçerli hale gelir. İslâm'ın varoluşu İslâmcılığı açıklayamaz.

Öyleyse hangi söylemin geçerli olduğunu nasıl biliriz? Bu da karışıklığın ikinci temel kaynağıdır: bir hegemonyanın inşası nereye kadar bu hegemonyaya başka bir alternatif olmadığı şeklinde okunabilir? Her hegemonik ifadenin (articulation/eklemlenme) önemli bir parçası onu mümkün olan tek sonuç olarak gören bir yorumun kurulmasıdır. Bu bütün alternatiflerin bastırılması anlamındadır. 'Alternatifsizlik' durumunun geriye dönük bu inşası hegemonik hale gelmiş olan söylemin yegane geçerliliğinin onayı olarak okunamaz. Bir alternatifin olmayışı zaferin bir ödülüdür, sebebi değil. Örneğin, Weimar Cumhuriyeti'nde komünist bir söylem de geçerliydi. Nazi hegemonyası karara ilişkin hafızayı silerek kendisini Almanya'nın bunalımı için gerekli ve tek tedavi olarak sunabildi. Bir başka örnek vermek gerekirse devrim öncesi İran'da komünist, liberal ve milliyetçi söylemlerin hepsi geçerliydi. Humeyni'nin İslâmcılığının ortaya

çıkması kaçınılmaz olmadığı gibi alternatif söylemlerin olmamasının bir sonucu da değildi. Bilakis Humeyni'nin hegemonyası siyasal bir mücadelenin ürünü olarak kuruluyordu. Hegemonyanın oluşumunun olumsal bir işlem olduğu konusunda Laclau'nun çok kararlı olduğu, ilgili paragrafın bağlamından açıkça anlaşılmaktadır. Hegemonik bir alternatifi olmadığını iddia etmek belli bir hegemonyayı zorunlu kılmak olur.

Aşikâr olmayan ve vurgulanması gereken şey bütün söylemlerin herhangi bir sosyal bağlamda eşit derecede geçerli olmadığıdır. Bu bağlamda Laclau'nun güvenilirlik üzerine yorumları daha iyi takdir edilebilir. Çünkü bir söylemin geçerliliğinin eşit olmaması toplumsal olanı oluşturan şeydir. Geçerliliğin bu eşitsizliği, doldurulması gereken söylemsel alan ile bu arayı kapatmaya çalışan söylem arasındaki mütakabiliyet ihtimalini sınırlar. Güvenirlik bu eşitsizliğin bir yansımasıdır; hegemonik mücadeleye dışsal olan bir filtre gibi hareket eden statik bir paravan değil, fakat o mücadelenin bir parçasıdır. Geçerliliğin eşitsizliği değiştikçe güvenilir olan da aynı şekilde değişir. Tarihi özgüllük (geçerliliğin eşitsizliği) konusundan kültürel özcülük (önceden-verili eşitsizlik) konusuna kaymamak için dikkatli olmak zorundayız.⁸⁷ Geçerliliğin eşitsizliği belli bir özün epifenomeninden ziyade tortulaşmış iktidar mücadelesinin bir yansımasından ibarettir. İslâmcılık sadece İslâm'ın bir yansıması değildir, fakat daha ziyade İslâm'ın geçerliliğini Kemalist *anciens régimes*'in altını kazımanın bir yolu olarak alan siyasal bir söylemdir. İslâmcılık İslâm'ın geçerliliğini kullanmakta, fakat aynı zamanda İslâm'ın geçerliliğini artırmaktadır. Diğer bir deyişle İslâmcılık İslâm etrafında organize olmaktadır, fakat bu iki yönlü bir süreçtir. Çünkü İslâmcılık aynı zamanda İslâm'ı organize etmektedir. İslâmcılığın karşı-hegemonik bir söylem olarak ifade edilmesi eldeki görevi —düzeni inşa görevini— içermektedir. İslâm'ın geçerliliği ve İslâmcıların bu özel görevi kaydedişleri (bir İsl-

87. Tarihi özgüllük ve kültürel özcülük arasındaki bu kaymanın İslâm dünyası üzerindeki yazıların çoğuna nasıl zarar verdiği hakkında Zubaida'nın tartışmasına bakınız. Zubaida, 1989, s. 161.

lâmi devlet açısından yeni bir siyasal düzenin inşası) zorunlu değil ancak muhtemel bir sonuçtur. Gramsci'nin belirttiği gibi *ancien régime* yeni bir düzen doğmadan düşmek zorundadır.⁸⁸ İslâmcılık imkanı yalnızca İslâm'ın geçerliliğine bağımlı olmamış, aynı zamanda Kemalizmin erozyonunu da gerektirmiştir. İyi de, İslâmcıların Kemalist söylemin başarısızlığından faydalanmaları neden gerekli olsun ki? Bazı akademisyenler bu sonucu şu gerçeğe atıfta bulunarak açıklamışlardır: Milliyetçiler iktidardaydı, komünistler hapisteydi, bu yüzden bertaraf etme sürecinin sonucunda devrim işi İslâmcıların üzerinde kaldı.⁸⁹ Argümanın hatırına bu tanımın geçerliliği⁹⁰ kabul etmek bile, Kemalist rejimlerin başarısızlıklarının neden liberalizm ya da sosyal demokrasi gibi diğer söylemler için bir zemin oluşturmadığı hâlâ açık değildir.

Kemalizm, kendi otorite bunalımının karşısında krize tek çözümün İslâm'da bulunacağını iddia eden daha yüksek sesli tepkiler buldu. Diğer bir deyişle, Kemalizmin krizine çözüm için İslâmcı program Kemalist rejimin devamına karşı artan bir kesinlik ve güvenle tek geçerli alternatif olarak ortaya çıkmaktadır. İslâm dünyasının büyük kısmında siyasal tercih Kemalizm ve İslâmcılık arasında kutuplaşmıştır. Yöneltilmesi gereken soru şudur: Bu kutuplaşmaya sebebiyet veren etkenler nelerdir? Ya da başka bir deyişle: Nasıl olmuş da Kemalizme muhalefeti İslâmcılar açıkça tekellerine almışlardır? Kemalizmin başarısızlıkları, İslâmcılığın nasıl bu başarısızlıklardan başlıca faydalanan olarak doğduğunu açıklayamaz. İslâmcılığın Kemalizme muhalefetteki başarısının nedeni hâlâ açıklanmak zorundadır.

88. Gramsci, 1971, s. 210-12 ve 275-6.

89. Açıkça, bu argüman bütün örnekler için geçerli değildir. Örneğin, Mısır, Irak ve Pehlevi İran'ı da dahil olmak üzere bir çok Müslüman ülkede İslâmcılar devlet baskısına maruzdular.

Sonuç

Buraya kadar sunulan argümanı özetleyelim. İslâmcılığın doğuşuna nedenler sıralamaktan ziyade, Kemalizm dediğim hegemonyanın zayıflamasına açıklamalar getirdiği için birinci bölümde incelenen literatürün okunmasının daha faydalı olacağını önerdim. Sonra İslâm ile İslâmcılık arasındaki ilişkinin kültürel özcülük açısından teorize edilemeyeceğini tartışarak devam ettim. Fakat bu, ikisi arasındaki ilişkinin ikincil ehemmiyette olduğu anlamına gelmez. İslâm'ın başlangıçta temel gösteren olarak dile getirildiğini ve İslâmcılığın bu temel göstereni siyasal düzene yeniden eklemleme girişimi olduğunu ileri sürdüm. Bu, ikinci bölümün konusuydu.

Bu bölümde başlıca iki noktayı vurguladım. Birincisi, hilafetin kaldırılmasının devlet ve İslâm arasındaki tortulaşmış bağlantıyı sarsan bir etkiye sahip olduğunu iddia ettim. Bunun sonucu İslâm'ı siyasal bir söylem olarak yeniden aktif hale getirmesidir. Artık İslâm'ın diğer siyasal güçler tarafından yeniden tanımlanabilmesi mümkündü. Osmanlı İmparatorluğu'nun –hem karasal olarak Avrupalı güçlerce hem de ideolojik olarak Mustafa Kemal ve takipçilerince- dağıtılması şu an âşına olduğumuz siyasal bir alanı yaratmıştır: farklı ulus devletler arasında bölünmüş, İslâm'ı devlet unsurlarına periferi olarak gören modernleşmeci (Kemalist) elit tarafından yönetilen bir İslâm dünyası. Mustafa Kemal hilafeti kaldırmakla ancak ulus devletle örtüşmüş ulusal kimliklerin siyasal toplumun güvenilir formu olduğu fikrinin meşrulaşmasına ve onaylanmasına yardımcı olmuştur. Bir kez hilafetin yerini Kemalizm söylemi alınca İslâmi devlete olan ihtiyaç üzerinde düşünmek mümkün oldu. İkincisi, Kemalistlerin İslâm'ı modernleşmeye bir engel olarak yeniden tanımlamak suretiyle İslâm'ın yeniden aktif olmasını engellemeye çalıştıklarını iddia ettim. Diğer bir deyişle, Kemalizm söylemi İslâm'ın kamu alanından dışlanmasına dayandırılmıştı.

Henüz yapmadığım şey ise İslâmcılığın doğuşunu açıklamaktır.

Benim bütün söylediğim, Gramsci'nin deyimini kullanmak gerekirse Kemalizmin bir 'otorite bunalımı' yaşadığıdır.⁹⁰ İslâmcılığın şu anda neden Kemalizmin sıkıntılarından faydalanması en muhtemel söylem olduğunu açıklamadım. Bu bir sonraki bölümde açıklanacaktır.

90. Gramsci, 1971, s. 275-6.

IV. İslâm, Modernite ve Batı

İslâm'ın siyasal rolü 'İslâmî' bir kültürün doğal ürünü değil, bilakis İslâm'ın Kemalizm içerisinde yazılmasının bir sonucuuydu. Bunu söyledikten sonra, İslâmcılığın —İslâm'ın siyasal rolünü merkeze alan bir söylemin İslâm dünyasının büyük kısmındaki Kemalist *anciens régimes*'e karşı nasıl başlıca muhalefet olarak doğduğunu anlamaya henüz daha yakın değiliz. Kemalizmin Avrupa imparatorluklarının geri çekilmesinden sonra İslâm dünyasının baskın siyasal ideolojisi olduğunu ve 1960'ların sonu 70'lerin başı gibi çok da belli olmayan bir zamana kadar kolonyal kontrolden kurtulan rejimlerin Kemalizm dediğim prensipler etrafında örgütlendiklerini ifade ettim. 1970'lerin ortalarından itibaren bu Kemalist düzen giderek İslâmcı eğilimlerce artarak tehdit edilir hale gelmektedir. Kemalizmin başarısızlıklarının tasvirleri İslâmcı fundamentalizm hakkındaki literatürde bulunabilir; bulunması zor olan şey Kemalizmin hegemonik krizinden Kemalizm muhalifleri arasında neden sadece İslâmcıların faydalanması gerektiğinin açıklamasıdır. Benim bu bölümde yöneltmek istediğim soru budur. Bu bölümün ilk kısmında parçalayıcı bir düzenin meyvelerinin siyasî rakipler arasında neden böyle eşit olmayan bir şekilde dağıtıldığı tartışmasına bir giriş olarak hegemonyanın zayıflamasının bazı sonuçlarına bakacağım.

Kemalist Hegemonyanın Zayıflaması

Yeni bir düzenin kurulabilmesinden önce *ancien régime*'in ciddi bir bunalım içerisinde olmak zorunda olduğunu biliyoruz; yeni bir hegemonya ancak eski bir hegemonik düzen tarafından boşaltılmış alan üzerine kurulabilir. Ortodoks Kemalizmin tehditler altında olduğu İslâm dünyasının şu anki durumunu tasvir etmek için yanlış gitmeye başlayan hegemonik operasyonun nasıl görüldüğünü anlamak zorundayız. Kemalizm ve İslâm arasındaki ilişki hakkında daha net bir fikre sahip olmak için hegemonik bir düzenin çöküşünün temel özelliklerinin neler olduğunu bilmek zorundayız. Bu durumun ortaya çıkardığı soruya benim cevabım tam teşekküllü bir hegemonyayı nasıl anladığımıza bağlıdır. Bir hegemonyanın gerçek konfigürasyonu nedir?

Hegemonya ile ilgili bazı özellikleri sıralayarak başlamakta fayda vardır. Birincisi, herhangi bir hegemonya ne mutlaklıktır ne de topyekûn. Laclau ve Mouffe bu teklifi destekleyen bir yığın teorik argüman sağlamaktadırlar.¹ Ayrıca, hegemonik bir söylemin genellikle toplumun büyük kesimine yaygın olduğu varsayımını sorgulayan bazı tarihi açıklamalar incelenebilir;² örneğin, Abercrombie (vd.) bir feodalizm çalışmasında feodalizm söyleminin etkinliğinin gerçekte şaşılabilecek derecede sınırlı olduğunu ileri sürmektedir.³ Dolayısıyla Kemalizmi hegemonik bir söylem olarak tanımlamış olsam bile onun, hiçbir zaman tam teşekküllü Kemalist bir toplum oluşturmada başarılı olarak algılanamayacağını farkında olmak zorundayız. Kemalizm projesi, bütün siyasal projeler gibi, bütün sosyal ilişkileri kurmada bütününüyle başarılı olamadığı gibi Kemalist rejimin içindeki öznelerin hepsi Kemalizm söylemini tam olarak içselleştirebilmiş değildir —yani öznelerin hepsi tam anlamıyla bağlılıklarını göstermemiş ve Kemalist düzen karşısında ideolojik kanaat göstermişlerdir. Bu, Tür-

1. Laclau ve Mouffe, 1985, s. 112.

2. Abercrombie, 190, s. 3.

3. Age., 3. Bölüm.

kiye'de olduğu kadar İslâm dünyasının diğerk bölgelerde de doğruydu.⁴

İkincisi, hegemonyalar sadece eksik değıl, aynı zamanda eşit (adil) de değıller. Machiavelli, Roma sezarlarının sadece kendi pratoryen muhafızlarının rızalarını kazanmaya ihtiyaç hissettiklerini, nüfusun geri kalanını korku ile yönetebildiklerini vurgulamaktadır.⁵ Samir El-Halil'in Saddam Hüseyin yönetimindeki Irak üzerine çalışması Saddam rejiminin çok küçük bir grubun aktif desteğıne, nüfusun geri kalanının ise bastırılmasına bağılı olduğunu iddia ederek aynı noktaya parmak basmıştır.⁶ Stuart Hall Thatcherizmin toplumun Thatcherizmin cazibesine direnç gösteren kesimlerini dışlarken anahtar seçmen bölgelerinin içine sızması ve onları istihdam etmesine ilişkin olarak benzer bir vurgu yapmaktadır.⁷ Öyleyse hegemonya sosyal ilişkilerde eşit (adil) olmayan bir şekilde dağılmıştır. Bazıları hegemonyadan dışlanırken devlet-sivil toplum içerisindeki bazı kurumlar ağırlıklı olarak hegemonik operasyona dahil olmuşlardır. Kemalizm bütün İslâm toplumlarında ya da aynı İslâm topluluğı içerisinde eşit ve adil derecede hegemonik değıldi. Örneğın, Suriye'de, kendilerini kuvvetli bir biçimde benim Kemalizm dediğım şeye adanmış olan bir ordu —özelde subaylar topluluğı— vardır.⁸

Üçüncüsü, hegemonyayı zorlamayla desteklenen bir rıza örgütlemesi olarak değıl de muhalefetin (zorlamayla desteklenen) bölünmesi olarak görürsek daha faydalı olur.⁹ Diğerk bir deyişle, hegemonik olmak için, muhalefetin örgütlenmesinin tutarlı bir biçim olmasını engellediğı müddetçe, aktif desteğı temin etmeye gerek yoktur. Benim ileri sürdüğüm şudur: Her hegemonya muhalif unsurlarla karşılaşmak-

4. Kemalizmin çekiminin 'küçük fakat etkili bir azınlık' çevresinin dışında sınırlı olmasına bir misal için bkz. F. Ahmad, 1993, s. 92; ayrıca Lewis, 1961, s. 287.

5. Machiavelli, 1979, s. 113. Hume'un da aynı noktaya işaret ettiğini gösteren Albert Weale'a minnettarım. Hume'un 'Yönetimin İlk Prensipleri'ne bakınız, Hume, 1993, s. 24-5.

6. Khalil, 1989, s. 3-45.

7. S. Hall, 1988, s. 262-3.

8. Bkz., Hinnebach, Hunter, 1988, s. 40.

9. Simon, 1982, s. 21. Bu Gramsci'nin 'integral devlet' formülasyonuna benzerdir. Bkz., Gramsci, 1971, s. 239-40.

tadır; hegemonik bir bloğun iktidarda kalma yetisi bu ayrılıkçı unsurların bir karşı-hegemonik güç grubu oluşturmalarını önlemesine bağlıdır.

Hegemonik bir bloğun bu hedef için kullanabileceği bir yığın stratejisi vardır. Muhalif unsurlara para yedirmeyi deneyebilir; muhalif grupları birbirlerine karşı oynatabilir; bazı ya da bütün muhalif unsurları bastırmaya girişebilir; ve hepsinden önemlisi muhalefetin ölçüsünü [gücünü] gizlemeye çalışabilir. Hegemonik bir siyasal formasyon için çok önemli olan işte bu son stratejidir, yani, her çeşit direnişin görünmez kılınmasıdır. Hegemonya kamu itaati ister ve kamu itaatine dayanır;¹⁰ onun iktidar ritüelleri de bu amaca hizmet eder. Hegemonya günlük yaşamın çoğunun işlemeye devam ettiği özel alana nüfuz edemez, çünkü onun bakışı ancak açık direniş eylemlerine (ve sadece oraya) doğru yönlendirilmiştir.¹¹ Gizli polis, pasif bir performansın başkalarının dikkatli bakışları altındayken (bu başkalarının otorite sahibi olması gerekmez, çünkü herkes bir ihbarcı olabilir) bütün durumlarda pasif bir şahsiyete tekabül edip etmediğini keşfetmenin bir yolunu henüz bulamamıştır. Kamunun saygı gösterileri içten bir meydan okumanın var olmadığını garanti edemez.

Bunun Kemalizmle alâkası şu şekilde toparlanabilir. Birincisi, Kemalist rejimler Kemalizmi bütünüyle empoze etmeye muvaffak olamadılar.¹² Bir önceki bölümde savunduğum gibi, Kemalizmin eksikliği kendisini, İslâm'ın rolünün siyasallaştırılmasında ve Kemalist-

10. Bu argüman bütünüyle James Scott (1990) tarafından geliştirilmiştir. Scott'un açık kamu gücü ve 'gizli transkript' dediği şey arasındaki etkileşimi incelediği kitabına çok şey borçluyum. Scott köylü ve kölelerin kendilerinden 'daha iyiler' önünde nasıl davrandıkları ve efendilerinin bakışı gittiğinde nasıl hareket ettikleri hakkında büyüleyici açıklamalar sunmaktadır. Scott'ın çalışması ikincil (subaltern) grupların hegemonik tanımlamasının bütün ikincil gruplarca yutulduğuna inanmamamız konusunda dikkatimizi çekmektedir. Scott'un çalışmasının faydalı bir incelenmesi ve eleştirisi için bakınız Gutmann, 1993.

11. Scott, 1990, s. 45-69 ve 108-34.

12. Çok telaffuz edilen de-İslâmizasyonu yaşayan yerler Komünist Bloğu'ndaydı, örneğin Arnavutluk ve eski Sovyetler Birliği'nde Müslüman çoğunluğa sahip yerler: Kafkasya, Orta Volga ve Orta Asya.

lerin kendi İslâm yorumlarını doğal ya da oturmuş olarak göstermedeki başarısızlığında göstermiştir. İkincisi, Kemalizmin zayıflığı sadece ülkeden ülkeye ya da bölgeden bölgeye değişmiyor, aynı zamanda kurumdan kuruma da değişiyordu. Bazı ülkelerde Kemalizmin temel cephesi orduydı; diğerlerinde ise meslek kuruluşları İslâmîleşmişti. Bu bölgesel ve kurumsal farklılıkların sonucu olarak İslâmcılığa ilişkin genel fotoğraf çok karmaşıktır. İslâmcı konumun çok görünür olduğu bir çok Müslüman topluluk vardır (Güney Lübnan güzel bir örnek olarak hatırlatılabilir). İslâmcı aktivitelerin çok az âşikâr görüldüğü diğer yerler de vardır (Arnavutluk gibi). Kemalist elitin hayatta kalmak için dişleri ve tırnaklarıyla savaştıkları yerler vardır (Cezayir'de ve bir ölçüde Mısır'da olduğu gibi). Yönetimdeki Kemalistlerin İslâmcılarla bir tür uzlaşma aradıkları bazı ülkeler vardır (Ürdün gibi). İslâmcı siyasal grupların özellikle zayıf olmalarına rağmen İslâmcı lügatçenin günlük siyasal tartışma dili olduğu diğer bazı yerler de vardır (Pakistan gibi). Fakat İran (ve bir ölçüde de Sudan) istisna olmak üzere, İslâmcılığın hegemonik bir söylem olarak Kemalizmin yerini aldığı çok az Müslüman topluluk vardır.

İslâmcılığın eşit olmayan varoluşu ilk etapta böyle bir varoluşun ehemmiyetini düşünmekten bizi alıkoymamalıdır: yani İslâm toplumlarının çoğunda Kemalizm, İslâmcı muhalefetin varlığını gizlemekte zorluk çekmektedir. Bizatihi bu, hegemonik bir söylem olarak Kemalizmin kontrolünün zayıfladığını göstermektedir. İslâmcılığın varoluşunun eşit olmamasına rağmen İslâmcılığın doğmakta olan tek karşı-hegemonik söylem olduğu açıktır. Kemalistler ve İslâmcılar arasında siyasal olarak önemli başka bir eğilim ya da alternatif yoktur. Bu da yine oldukça şaşırtıcı bir durumdur, çünkü hegemonik bir söylemin çözülmesi genellikle hareketlerin ve siyasal alternatiflerin çoğalmasına imkan sağlamaktadır. Sovyetler Birliği'nin çöküşünü takip eden durum bunun başlıca örneğidir.¹³ İslâm dünyasının şu anki durumunu belirleyen iki özellik var: Kemalistlerin muhalefeti dağıtma-

13. Sovyet sisteminin krizinden sonra gelişen bazı siyasal hareketlerin tanımı için bakınız Hosking vd., 1992.

daki yetersizlikleri ve İslâmcılığın Kemalist *ancien régime*'lere tek ciddi rakip olarak doğması. İslâmcı fundamentalizm hakkındaki literatür Kemalizmin muhtelif zayıflıkları üzerine değerlendirmelerinde birinci özellikte yoğunlaşmıştır. Bunların büyük kısmı bir kez birinci problemle uğraşıldığında ikinci problemin otomatik olarak çözümleneceği iddiasındadır. Literatür bunu yapabildi çünkü literatürün çoğu ya kültürel özcülük formları üzerine ya da açıklamacı yükü taşımak için onun İslâm teorizasyonuna dayanmıştır. Bu yaklaşımla ilgili sorunlarımı önceki bölümlerde tartıştım. İslâmcı fundamentalizm hakkındaki açıklamaların bir çoğunun, neden diğerlerinin değil de İslâmcıların Kemalistlerin talihsizliklerinden başlıca yararlananlar olarak göründüklerini tatmin edici bir şekilde açıklayamadıkları açıktır. İslâmcılığın bu pozisyonu korumasının nedeni bu bölümün geri kalan kısmında incelenecektir.

Kemalizmin çeşitli sebeplerden dolayı zayıfladığı ortadayken İslâmcılar neden kendileri için muhalefet rolünü sağlama yoluna gitmişti? Kemalizme alternatifler arasında sadece İslâmcılık yoktu, aynı zamanda liberalizm, sosyalizm, demokratikleşme vs. de vardı. Fakat mevcut hegemonik düzene meydan okuyarak ortaya çıkan sadece İslâmcılıktı. Bunu açıklamanın bir yolu Kemalizm ve liberalizm gibi diğer alternatifler arasındaki ortak paydayı bulmaktır. Kemalizm ve diğer söylemlerin İslâmcılık ile paylaşımadıkları şey nedir? Bu çok büyük bir soru görünmektedir. Ama çok şükür, İslâmcı fundamentalizm üzerine ikincil literatür olası bir sorgulama yolu sağlamaktadır. Her şey söylendiğinde ve yapıldığında, İslâmcılık ve Kemalizm arasındaki çatışmanın en çok ileri sürülen tanımlarından biri bu çatışmanın modernite ve onun 'öteki'si arasındaki bir savaş olduğudur.¹⁴

Anti-modernin bir sembolü olarak İslâm aynı zamanda, gördüğümüz gibi, İslâm'ı 'cehalet', 'hurafe' ve modernitenin reddi ile bağdaştıran Kemalist söylemin baskın kurgularından biridir. Kemalizm

14. Örneğin İslâm'ın özü değişmiyor, dolayısıyla o anti-moderndir diye iddia eden Watt'a (1988) bakınız. Ayrıca modernite ve fundamentalizm arasındaki çarpışmada İslâmcı politikanın dinamiklerini gören Lawrence'a (1990) s. 23-42 bakınız.

ve İslâmcılığın bazı analizleri arasındaki yakınlaşma şunu önermektedir: Eğer İslâmcıların aslında moderniteye karşı gelme arzusu ile motive olduklarını düşünürsek şu sonuca varabiliriz: İslâmcılığı Kemalizmden ve Kemalizmin diğer bütün alternatiflerinden farklı kılan onun anti-modern karakteridir.¹⁵ Eğer İslâmcılığın başarısı onun anti-modern özelliğinden ise sosyalizm, liberalizm vs. gibi diğer söylemlerin Kemalizmin problemlerinden neden faydalanamadıklarını anlamak kolaydır. Çünkü onlar da modernite prensibi -Kemalizmden çok da farklı olmayan prensipler- etrafında örgütlenmişlerdir. Kemalizm ve İslâmcılık arasındaki çatışma hakkındaki okumamızı modernler ve modern olmayanlar arasındaki bir çatışma olarak organize etmek suretiyle, belki, Kemalizmin sorunlarından neden sadece İslâmcılığın faydalanmış göründüğünü anlayabiliriz.

Modernite ve İslâmcılık

Kemalizm ve İslâmcılık arasındaki çatışmayı modernite ve ötekileri arasındaki çatışma olarak incelemenin bir yolu da Humeyni figürü üzerinde odaklaşmaktır. İslâmcılık literatüründe Humeyni'nin önemi konusunda pek şüphe yoktur.¹⁶ İslâmcılık fenomeni ile ilgilenen akademik çalışmaların büyük çoğunluğu şöyle ya da böyle Humeyni

15. Shepard'ın (1987, özellikle s. 307-8) makalesine bakınız. Shepard makalesinde iki boyutlu ölçeğe dayandırdığı İslâmcı hareketlerin bir tipolojisini kurmaya çalışmaktadır. Bu iki skaladan bir eksen modernite diğeri de totalizm derecesini ölçmektedir. Bu Shepard'ın şu İslâmi ideoloji varyasyonlarını üretmesine olanak sağlamıştır: sekülerleşme, İslâmi modernizm, gelenekselcilik, yeniden gelenekselcilik ve radikal İslâmcılık. İlk iki ideoloji türü kabaca benim Kemalizm dediğime, son ikisi ise İslâmcılık dediğime tekabül etmektedir.

16. Esposito (1990) Humeyni'yi çağdaş İslâm dünyasında merkezi bir şahsiyet olarak düşünmektedir; bkz., s. 12, 31 ve 317-23. Marty ve Appleby (1991)'de Sachendina Humeyni'nin rolüne yenilikçi olarak atıfta bulunmaktadır, bkz., s. 403-57. Halliday Humeyni'nin karizmatik bir lider örneğini temsil ettiğine dikkat çekmektedir; bkz., Halliday ve Alavi, 1988 s. 49. Bu yazarlar Humeyni'nin önemi hakkındaki tahminlerinde yalnız kalmış değildir.

ve İran devrimine atıfta bulunacaktır.¹⁷ Humeyni'nin önemi sadece spesifik olarak Pehlevi İran'ına muhalefetine değil, aynı zamanda daha genel anlamda İslâm dünyasındaki mevcut düzene muhalefetine yatmaktadır.

İslâmî hareketlerin farklılıkları bazen İslâmcılık projesinin tutarsız olduğunun bir delili olarak sunulmaktadır.¹⁸ Çeşitli İslâmcı düşüncülerin bir çok meselede aynı fikirde olmadıkları bir gerçektir; bununla birlikte, Batılı siyaset teorisyenlerinin anlaşmazlıkları hiçbir zaman Batı siyaset düşüncesinin hatta onun alt kollarının tutarsızlığı olarak asla sunulmamıştır. Batı siyaset düşüncesinin belirli bir kolunda çalışan bir kaç teorisyen ismi vermek gerekirse Marx, Lenin, Gramsci ve Mao —buna Marksizm diyelim— bir çok temel meselede aynı fikirde değildirler (köylünün rolüne karşı proletaryanın rolü; daha az gelişmiş kapitalist ülkelerde devrim ihtimali vs.) ve onların bu anlaşmazlıkları çoğu kez devletler arası rekabet polemiklerinin bir alanı ve parçası olmuştur. Buna rağmen Marksist siyaset düşüncesinin var olduğunu söylemek mümkündür.

İslâmcılık mantığını en iyi dile getiren Humeyni'nin siyasal düşüncesidir. İslâmcılığın muhalefetten ve marjinal bir siyasal projeden karşı-hegemonik bir harekete dönüşmesi ancak Humeyni ile birlikte olmuştur. Bunun bir çok sebebi vardır. İran devrimine kadar Kemalizm hegemonyası ciddi herhangi bir aksilik yaşamamıştı. Kemalizmi reddeden bir mantığa dayanıyor görünen bir devlet olarak Pakistan'ın bile oluşumu çabucak Kemalist bir cumhuriyet olarak yeniden şekillendirilmişti.¹⁹ İslâm cumhuriyetinin kurulması nihaî olarak Hu-

17. Örneğin bakınız Esposito, 1990, s. 17-39.

18. Ahady, 1992, s. 240.

19. Pakistan'ın oluşumu/Hindistan'ın bölünmesi hakkındaki tartışma henüz çözülmüş değildir. Açık olan Pakistan tasarısının kalbinde bir tutarsızlığın olmasıdır. Pakistan davası Müslüman bir vatana olan ihtiyaca dayandırılmıştı. Ama Müslüman bir vatan İslâmî bir devletten ziyade Kemalist bir cumhuriyet olarak gerçekleştirilecekti. Bundan dolayı Müslüman vatan davası için gerekli olan Müslüman kimliğinin siyasallaştırılması 1947'de kurumsallaşan Kemalist devlet ile uyusmamaktaydı. Sonuçta Pakistan'ın oluşumu Müslüman özelliğinin depolitize olması anlamına geliyordu. Ancak *Ümmet*'te İslâmcılığın doğması iledir ki Müslüman bir

meyni'nin şahsında belirlenmişti. Dolayısıyla Humeyni'den çok farklı görüşlere sahip İslâmcı hareketler bile İran'ın İslâmî cumhuriyetinin kurulmasıyla güç kazandılar. Bu anlamda, her ne kadar İslâmcılık Humeynizme indirgenemese de, Humeyni bir dönüm noktasını teşkil ediyordu. İslâmcılık literatürü içerisinde Humeyni neredeyse İslâmcılığın paradigmatic temsilinin yerini işgal ediyordu.²⁰ İslâmcılığın anlamını sembolize eder görünüyordu. Bu yüzden Humeyni'nin neyi temsil ettiği üzerine tartışmalar İslâmcılığın ne olduğu hakkındaki yorumlara dönüştükçe daha geniş öneme sahip olmaktadır. Eğer Kemal Atatürk muhtelif batılılaşma projelerinin en yüksek derecesini temsil eden bir ikon ise Humeyni de Kemalizmin sonuna işaret etmektedir.

Humeyni tasvirlerindeki başat temalardan biri de onun anti-modern karakteridir. Humeyni, çok sık biçimde, modern dünyadan uzaklaşmış, 'kendini tarih saatini geri çevirmeye adanmış' bir ortaçağ ruhbanı olarak sunuluyor.²¹ Bu sunuş tarzı Humeyni'nin anti-modern bir karakter olarak görülmesinin zor olduğunu iddia eden Sami Zubaida tarafından saldırıya uğramıştır. Zubaida'ya göre Humeyni modernitenin dışında değildi ve aslında ancak modernite bağlamında bir anlam ifade ediyordu.²² Bu çok önemli bir noktadır. Çünkü eğer bu [argüman] devam ettirilirse, bu bizim İslâmcılık ve Kemalizm arasındaki ilişkiyi yeniden gözden geçirmemizi zorunlu kılar. Eğer İslâmcılık mantığının başlıca temsili modernitenin dışında olamazsa Kemalizm ve İslâmcılık arasındaki ilişki modernite ve gelenek arasındaki bir çatışma olarak aceleyle okunamaz.

Zubaida'nın Humeyni okuması İran devrimi üzerine son zaman-

kimlik fikri üzerine kurulan sömürge sonrası bir devlet yavaş ve düzensiz olarak İslâmlaşma girişimlerine başladı.

20. İslâmcılığın (kendinden önceki komünizm gibi) monolitik bir birliğe sahip olmadığı yönünde geniş kabullenmeler olsa bile bu böyledir. Aslında 2. bölümde işaret ettiğim gibi çeşitli İslâmcı hareketler ve düşünürler arasındaki 'dahili' farklılıklar hakkında çok şey yapılmıştır. Örneğin, bakınız Babecair, 1990, s. 133-4.

21. Humeyni'nin renkli tasvirlerinin bazı örnekleri için Abrahamian'a (1993, s. 1-2.) bakınız.

22. Zubaida, 1989, 2. Bölüm.

lardaki Humeyni'nin geleneksel inançların atavistik canlanışını değil, modern siyasal eğilimi temsil ettiğini ayrıca savunan yazılar tarafından desteklenmektedir.²³ Mansur Moaddel'e göre İran devrimi ve onu izleyen İslâm cumhuriyeti 'gelenekselciliğin modernite üzerindeki galebesini temsil etmez'.²⁴ Mansur Moaddel İran rejimini üçüncü dünya faşizminin bir şekli olarak tanımlamaktadır.²⁵ Moaddel argümanını ideoloji, devlet otonomisi ve polis baskı sistemi gibi bir kaç anahtar özellik üzerinde odaklanarak sunmaktadır. Üç özelliğin hepsinde de faşist bir devletle İslâmi cumhuriyet arasında benzerlikler bulunmaktadır.²⁶

Kapsamlı bir faşizm teorisi üretme yolunda bir yığın girişim olmuştur, genellikle bu tür girişimler büyük ölçüde başarısız olmuştur.²⁷ Analitik bir kategori olarak faşizm genel bir teori sağlamada çok belirsiz ve çok tikel kalmıştır. Faşizmin pejoratif (alçaltıcı) bir terim olarak kullanımı, akademik açıklamalarda olsa dahi, onu teorik olarak sert bir tarzda kullanma girişimlerini daha da engellemiştir. Moaddel'in İran rejimini üçüncü dünya faşizminin bir şekli olarak tanımlama girişimi, faşizmin spesifik tarihi ve coğrafi konumunun dışında bir analitik kategori olarak kullanılması girişimlerini zora sokan genel zorluklardan uzak değildir. Onun faşizmin genel teorisi ve İran örneğinin özgüllüğü arasındaki bağlantı olarak kullandığı üç boyut bu iş için yetersizdir.

Moaddel'e göre İslâm cumhuriyetinin faşist doğası faşizmle ideolojik benzerlikleriyle gösterilmektedir. Mussolini'nin faşistlerinin aksine İran'ın faşist karakteri kendileri hakkındaki ilanlarından değil (onlar faşist olmadıklarını iddia etmektedirler), bilakis analitik bir

23. Karşı bir görüş için Rahnama ve Nomani, 1990 (özellikle s. 3-18)'e bakınız. Rahnama ve Nomani Humeyni rejiminin 'anakronistik' olduğunu ve 'İslâmcı liderlerce kullanılan lügatçenin kökünün İslâmî geleneğe olduğunu ve modern dünyaya uyarlanamaz' olduğunu iddia etmektedirler.

24. Moaddel, 1993, s. 257.

25. Age., s. 257 ve 262.

26. Age., s. 257-62.

27. Yakın zamandaki bir örnek için Gilroy (1996)'ya bakınız.

görüş noktasından çıkarsanmak zorundadır. Böyle bir analitik uzlaşmanın olmaması ve pejoratif bir kategori olarak faşizmin etkisi ortadayken İslâmcılığın faşist karakterini belirlemeye çalışmada bir kısır döngü riski vardır. İslâmcılığı ideolojik olarak faşizme eşdeğer açıdan tanımlama girişimi bir çok büyük engelle karşılaşır. Birincisi, faşizm ideolojisi milliyetçilik söylemiyle yakından bağlantılıdır. İslâmcılar ise İslâmî bir devletin milliyetçi bir devlet olmadığını ilan ederek açıkça milliyetçiliği reddetmektedirler. Çünkü mutlak bağlılık Allah'a, dolayısıyla da —inanırlar topluluğu— Ümmetidir. Herhangi bir ulusal sınırdan asla durulamaz, millet mutlak ve nihâî amaç bizzatihi millettir denilemez.²⁸ Uluslararası küresel sistemin yapısı İslâmcıların etkinliklerini ulus-devlet şablonuna zorlasa da, faşizmde varolan milletin kutsanmasının İslâmcı bir karşılığı yoktur.²⁹

İkincisi ve daha önemlisi, ekonominin birincil önemde olduğu teorik bir perspektif içerisinde ideolojinin rolü belirli bir siyasal formasyona şekil verme yükünü taşıyamaz. Çünkü ideoloji böylesi bir perspektifte tanımı itibarıyla üstyapıdır ve bundan dolayı ancak yüzeysel bir role sahip olabilir. İslâmcılığın faşist tabiatı iki ideoloji arasında varsayılan yakınlıktan farklı temellere dayanmak zorundadır. Bu şu anlama gelmektedir: Eğer İslâmcılık faşizmin bir türü olarak düşünülecekse, faşizme özgü yapısal temeller üzerinde olmak zorundadır.

Moaddel'in ikinci boyutu, İran'ın İslâmcılar tarafından kontrolünün devletin 'görelî özerkliğinin' bir ifadesi olduğu argümanına dayanmaktadır. Bu tür argümanlar devletin ekonomik yapıya bağımlı (ya da —ekonomiye göre— ikincil) bir kurumsal kompleks olduğu teorik çerçevelerde bulunabilir. Bu tarz bir devlet teorisi ile ilgili sorunlar önemli bir literatürün doğmasına neden olmuştur. Kısaca, ekonomik boyutun önceliği savunulmadıkça (ve desteklenmedikçe) bütün teorik yapı çöker. Eğer ekonomi öncelikli değilse devletin ikincil olduğu varsayılmaz; eğer devlet ikincil değilse devletin 'görelî

28. Turbani, 1983, s. 242.

29. Ciddens, 1985, s. 12-7.

özerkliği' sorunu ortaya çıkmaz. Diğer bir deyişle 'devletin görelî özerkliği' fikri mantiken son kertede ekonomik belirlenim fikrine dayanmaktadır.³⁰ Moaddel'in tercih ettiğı faşizm tanımlarının merkezî dayanaklarından biri 'görelî özerklik' uygulayan devlet fikridir. Bu olmazsa yapısal analitik bir kategori olarak faşizm fikri çöker.³¹

Moaddel ayrıca İslâm cumhuriyetinde sergilenen polis baskısına faşizmin diğer bir tanımlayıcı özelliğı olarak işaret etmektedir. Oysa Mussolini ve Hitler rejimleri bazı baskı teknikleri geliştirmede yenilikçi olsalar da, bunlar bizzatıhi faşizmin özellikleri olamaz. Sadece Lenin ve Bolşeviklerin de baskıcı teknolojinin öncüleri olmalarının bir gerçek olmasından dolayı böyle değil; disipliner bir toplumun gelişimi açısından daha faydalı görülmesinden dolayı böyledir, yoksa bu teknolojiler belirli bir siyasal rejim türüne özgü bir özellik değildir.³² Faşizm analitik bir araç olarak İslâmî cumhuriyeti anlamada kısıtlı kalmaktadır ve hatta İslâmcılığın herhangi bir genel değerlendirilmesi için hiç de kullanışlı değildir.³³ Moaddel İslâmcılığın geleneksel olmayan karakterini göstermeye yardımcı olmakta, ama onun ekonomist bir teorik şemaya bağlılığı iç tutarsızlıklar ortaya çıkarmaktadır. Bu tutarsızlıklar, Humeyni'nin söylemini ve genel olarak da İslâmcılığı açıklayan bir kategori olarak faşizmi kullanarak —retorik olandan başka— herhangi bir amaca hizmet edilebileceğini kabul etmeyi zorlaştırmaktadır.

Abrahamian da Humeyni'nin ideolojisinin geleneksel İslâmî

30. Bu konunun daha detaylı bir analizi için bakınız Laclau ve Mouffe, 1987, s. 92-3.

31. Tabii ki psikolojik açıklamalar ve despotizm teorilerine dayanan başka faşizm teorileri de vardır. Fakat Moaddel (1993) temel olarak Marksist faşizm kavramıyla ilgilenmektedir; bu tür bir kavram ekonomizm eleştirisine karşı zayıf ve naziktir.

32. Rejali, 1994, baskıcı teknolojiler geliştirme ve İran'da modern özelliğın gelişimi arasındaki ilişkinin bir tür Foucault'cu analizini sağlamaktadır. Rejali işkencenin belirli bir siyasî rejim ile değil, bilakis modern devletin gelişimi ile bağlantılı olduğunu göstermektedir.

33. Bernard ve Khalilzad da İran rejiminin faşist bir devlet olma olasılığını tartışmakta ama klasik Avrupa faşizmi ve İran'ın durumu arasında önemli farklılıklar olduğu sonucuna varmaktadır. Bkz, Bernard ve Khalilzad, 1984, s. 71-2.

değerlerin bir tür teyidi olduğu fikrini reddetmektedir. Onun tezi Humeynizm dediği şeyin popülizme yakın olduğudur. Abrahamian'a göre popülizm 'radikal-sesli bir retorikle kitleleri dış güçlere karşı harekete geçiren ve komprador burjuvazi de dahil olmak üzere iktidarı elinde tutan sınıfların yerini sağlamlaştıran, temel olarak bir orta sınıf hareketidir'. Abrahamian Humeyni'nin ideolojisini karakterize ettiğini iddia ettiği popülizmin —belirsiz iddiaları, kesin bir programı olmaması vs. gibi— bazı temel özelliklerini sıralayarak devam eder. Ona göre Humeyni en iyi İran kaudilloosu (caudillo)* olarak anlaşılabilir.³⁴

Bir analitik kategori olarak popülizm düşüncesi faşizme ilişkin sorunların yukarıda tartıştığımız bazılarını paylaşmaktadır. Popülizm hem Marksizm hem de liberal teorik çerçevelerde oldukça belirsiz bir yer işgal etmektedir. Liberal siyasal gelenekte popülizm yaygın demokratik hareketlenmeler liberal olmayan sonuçlar ürettiğinde ortaya çıkan durumları tasvir etmek için kullanılır. Dolayısıyla liberal siyaset teorisinde popülizmin önemi demokrasi ve liberalizm arasındaki bağın koptuğu bir siyasal ihtimale işaret etmesidir —böylece demokrasi ve liberalizmin bir şekilde eş anlamlı olduğu varsayımının aksiyomatik (kendinden doğru kabul edilmiş) doğasını sorgulamasıdır. Popülizm düşüncesi, cumhuriyetçilik ve despotizm arasındaki farklılığın salt siyasal pratiklerden daha fazlasına —kültürel formasyonlara— işaret ettiği, 'siyasal'ın daha geniş bir kavramına yaklaşır.³⁵ Popülizmin gerçek kullanımını Marksist analizlere borçlu olmasına ve onun ekonomik ve sınıf indirgemeci önyargılarını paylaşmasına rağmen Abrahamian popülizmin liberal çağrışımları ile oynamaktadır. Abrahamian ve (gizli temalciler [closet foundationalists] da dahil olmak üzere) benzer görüşleri paylaşan diğer akademisyenlere göre siyasal

*Caudillo: İspanyolca konuşan ülkelerde askerî veya politik lider. Özellikle İspanya'da Franco tarafından kullanılmış bir isim.

34. Abrahamian, 1993, s. 38.

35. Cumhuriyetçilik ve despotizmin, sırasıyla, batılı ve doğulu kültürel alanları göstererek sona erdikleri üzerine daha geniş bir inceleme için bakınız Springborg (1992).

pratik en iyi mevcut siyasal aktörlerin bir araya getirilmesi olarak anlaşılabilir. Diğer bir deyişle siyaset toplumun çeşitli kesimlerini harekete geçirmekle ilgilidir. Toplumu oluşturan çeşitli kesimlerin kimlikleri en yaygın olarak ekonomik veya toplumsal kriterler (örneğin sınıf kriteri) ya da bazen (göçmenler, azınlıklar gibi) etnik kriterle tanımlanır. Onları tanımlamak için kullanılan matrislere bağlı olmaksızın bu aktörlerin tam olarak oluşmuş olduğu düşünülür. Bundan dolayı onların siyasal pratikle ilişkilerinin dışsal olduğu düşünülür. Siyasal eylem bu aktörleri harekete geçirerek koalisyonlar oluşturma sanatı olarak anlaşılır.³⁶ Öyleyse popülizm belirli bir harekete geçirme (mobilization) ve koalisyon kurma stratejisi biçimidir.

Siyasal pratiğe anti-temelci (anti-foundationalist) bir yaklaşım, siyasal pratiği, zaten var olan aktörleri bir araya getirme süreci olarak değil, yeni siyasal öznelerin oluşumu olarak görür. Diğer bir deyişle temel siyasal görev sadece bir araya getirici değil, aynı zamanda kurucudur da. Bütün toplumlar nihayetinde siyasal yaratımlardır —bir önceki başarılı hegemonyanın sonuçlarıdır. Siyasal'ın amacı oturmuş, 'doğallaştırılmış' öznellikler yaratmaktır.³⁷ Anti-temelci siyasal düşünce siyasal'ı bir harekete geçirme süreci olarak görmez, siyasal öznelerin inşa edilme süreci olarak görür.

Kuşku yok ki, İran devrimi esnasında sınıf, millet ve ırk düşüncelerine dayananlar da dahil olmak üzere siyasal kimlikleri tanımlama ve inşa etmenin çeşitli yolları vardı. Ama Abrahamian'ın yaptığı gibi sınıf söylemlerini imtiyazlı kılmak için *a priori* zeminler yoktur. İran devrimi hakkında göze çarpan en önemli şeylerden biri de İslâmcı söylemin yeni bir öznellik —yani siyasal, anti-monarşik ve anti-emperyalist bir Müslüman özne— oluşturabilme kapasitesiydi.

36. Bunu Fischer'in tuhaf siyaset vizyonu ile karşılaştırmak: 'Toplumdaki eşit ama çatışan grup çıkarları arasındaki alıp verme', Eposito, 1983, s. 171. Fischer böyle (batılı-liberal) bir siyaset kavramının Humeyni'nin siyaset düşüncesinde olmadığını fark edince şaşırılmış görünmektedir.

37. Tabii ki, bu bütün toplumların atomize -sosyalleşme ve kimliklenme bekleyen varlıklardan oluştuğu anlamına gelmez. Bu noktada daha fazla detay için bkz, Laclau ve Mouffe, 1985, s. 134-45.

Müslüman olmak Pehlevi karşıtı, Amerika karşıtı, Siyonizm karşıtı ve nihayetinde Humeyni ve İslâmcılık taraftarı olmak demektir. İran devrimi Müslüman bir siyasal özelliğin sağlamaştırılmasına işaret eden bir olaydır. İran devrimini popülizm olarak tanımlamaya çalışarak Abrahamian devrim hadiseleri içerisinde İslâmcılığın önemini marjinal kılmaktadır. Son olarak, Latin Amerikan popülizminin klasik paradigması Arjantin'de Peron, Brezilya'da Vargas tarafından sergilenmiş ve bu popülistlerden hiçbirisi yeni bir siyasal düzen inşa etme girişimlerinde Hristiyan söylemini fazlaca kullanmamıştır.³⁸

Hem Moaddel hem de Abrahamian İslâmcılığı ve daha özelde de İran İslâm Cumhuriyeti'ni batı siyasal düşüncesine dahil etme problemi ile karşı karşıya kalmışlardır. Onların sıkıntıları batı siyaset teorisinin cumhuriyetçilik (demokrasi) ve despotizm arasındaki bir zıtlık etrafında yapılandırılmış olmasının sonucudur. Ancak bu bölünme, Noberto Bobbio'nun işaret ettiği gibi, basit olarak bir dizi farklı siyasal ve idari pratiğe dayandırılmış değildir. Demokrasi ve despotizm arasındaki 'büyük dikotomi' birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan ve hiyerarşik olarak düzenlenmiş kültürel oluşumları tanımlamaktadır.³⁹ Despotizm 'Doğu' ile bağlantılıdır ve demokrasi de Batıya babasından kalan miras olarak düşünülür. Buna göre batı siyaset düşüncesi içerisinde 'oryantal despotizm' artık bir kategori olarak ya da batı cumhuriyetçiliğinin karakteristiği olduğu iddia edilen her şeye bir reddiye olarak kalmıştır. Bundan dolayı, örneğin, Adorno'nun otoriteryanizm üzerine eseri otoriter kişiliği, liberal burjuva bireyi tarafından karakterize edilen normal kişiliğin tahrif edilmesinden ibaret bir şey olarak değerlendirmiştir.⁴⁰

Patricia Springborg batı cumhuriyetçiliği ve oryantal despotizmin dile getirilmesinin, nasıl doğunun idari prosedürlerini büyük oranda

38. Kurtuluş teolojisinin Hristiyan söylemine dayandırılan Latin Amerikan popülizmine bir örnek olduğu iddia edilebilir. Fakat kurtuluş teolojisi hiçbir zaman devlet iktidarını alamadı ve popüler kitle mobilizasyonunu ifa edemediği derece hakkında sorular vardır.

39. Bobbio, 1989, s. 1.2.

40. Zizek, 1991, s. 14.

göz ardı eden batılı bir siyasal söylemin bir ürünü olduğunu göstermektedir.⁴¹ Buna rağmen iyi yönetimi batılı cumhuriyetçilik, bozuk yönetimi de özü itibarıyla despotik olarak göstermek mümkündür. Batılı cumhuriyetçilik ve oryantal despotizm arasındaki zıtlık çok farklı şekiller almasına rağmen (Antik Yunanlılar için İran İmparatorluğu, Rönesans Avrupalısı için Osmanlı İmparatorluğu, yirminci yüzyılın büyük kısmında Kuzey Atlantik plütokrasileri için de Sovyetler Birliği) bu bağlantılar büyük oranda sabit kaldı. Bu, nihaî olarak, despotizm ve cumhuriyetçilik arasındaki farklılığın Batı ve onun öteki'si arasındaki farklılık olmasından dolayıdır. İran İslâm Cumhuriyeti fiğürü ve İslâmcı bir İslâmî devlet rüyası ancak bu 'büyük dikotomi'ye çağdaş bir ilave olarak ortaya çıkmaktadır. Kültürel, tarihî ve idarî yapıların, batılı cumhuriyetçiliğin imtiyazlı olduğu ve ideal olarak düşünüldüğü açıklamalar üretmek üzere bir araya getirildiği bir bağlamda ele alınmadan, İslâmcı siyasal projeler, batı siyasal düşüncesi çerçevesine basitçe sokulamaz. Eğer tanımı gereği (iyi) yönetme batılı cumhuriyetçilikse, öyleyse değişik herhangi bir siyasal pratik ancak batılı cumhuriyetçiliğin nihai zorunluluğunu onaylamaya hizmet edebilir. Çünkü diğer idari pratiklerin herhangi biri cumhuriyetçiliğin ya sapkın veya bastırılmış şekli olmak zorundadır. Dolayısıyla, tanımı gereği İslâmî bir devlet baskıcı olmak zorundadır, çünkü o (batılı) cumhuriyetçilik şeklini alamaz. Oryantal despotizm ve batılı cumhuriyetçilik arasındaki kutuplaşma İslâmcı herhangi bir projeye yer bırakmamaktadır.

Ne Abrahamian ne de Moaddel cumhuriyetçilik ve despotizm arasındaki dikotomiye bağlamsallaştırırlar; sonuç olarak İran devrimi 'skandalı'nı izah ederken faşizm ve popülizm gibi sorunsal kavramlara başvurmak zorunda kalmışlardır. Yani, ne batılı cumhuriyetçilik fikirleri ile uzlaşan ne de basitçe 'oryantal despotizmin' stereotipinin bir devamı olarak görülebilen popüler bir siyasal dönüşüm. Hem Abrahamian hem de Moaddel'in analizleri son yıllarda bir çok eleştiriye konu olan bir epistemolojiye dayanmaktadır. Her ikisi de cumhuri-

41. Springborg, 1992, s. 20.

yetçilik ve despotizm arasındaki dikotomiye aşamamışlardır.⁴² Her ikisi de siyasal davranışı sınıf konumu açısından okumayı mümkün gören sınıfa-dayalı bir analiz biçimine dahil olmuşlardır.⁴³ Bununla birlikte, her ikisi de İslâmcılığın yükselişinin modern öncesi bazı geleneksel fenomenlerin göstergesi olduğu fikrine önemli düzeltmeler sunmaktadır fakat yazıktır ki, İslâmcılığın kavramsal tasvirleri olarak değerleri sınırlı kalmıştır. Onların epistemolojik modeli ve benim anti-temelci önyargılarım ortadayken onları ikna edici bulmamam şaşırtıcı değildir.

Bundan dolayı ben Zubaida'nın Humeyni'nin modernliğine ilişkin argümanı üzerine odaklanacağım. Bunu iki temel sebepten ötürü yapıyorum. Birincisi, Zubaida çalışmasını Humeyni'nin siyasi yazılarını çok yakından ve ayrıntılı bir şekilde okumak suretiyle inşa etmektedir. Bu yüzden, ulaştığı konum Humeyni'nin argümanlarının mantığına dayanmakta olup devrimci politikalar üretmenin daha geniş siyasal süreçleri üzerinde durulmak suretiyle tahrif edilmemiştir. İkincisi, Zubaida Humeyni'yi siyaset teorisyeni olarak okumaya isteklidir ki, bu da Zubaida'nın işaret ettiği noktaların diğer İslâmcı eğilimlerle daha büyük bir alakasının olduğu anlamına gelmektedir. Zubaida'nın sosyolojik okuması Humeyni'yi basit bir üstyapı momentinin belirginleşmesinden ibaret görme dürtüsünden kaçınmaktadır.

Zubaida'nın genel tezi şudur: Humeyni kendisini geleneksel İslâmî retorik pratiklerin yönlendirdiğini söylese bile, vardığı sonuçlar modernite bağlamına konulmadan anlaşılabilir. Humeyni'nin siyaset teorisi ancak 'halk', 'devlet' vs. gibi batı siyaset teorisindeki gelişmelerin ürünü olan bir çok kategori ile ilişkilendirildiğinde bir anlam ifade etmektedir. Diğer bir deyişle Zubaida'ya göre Humeyni'nin *El-*

42. Onlar bunda yalnız değildirler. Örneğin, Ghassan Salame (ed.) (1994)'ın bir araya getirdiği makalelere bakınız. Bu makalelerin çoğu bu kutupsal zıtlığı kuran teorik çerçeveyi sorunsallaştırmaksızın batılı demokrasi ve despotizm arasındaki eleştirel olmayan bölünmeyi korumaya devam etmektedir.

43. Moaddel ve Abrahamian'ın sunduğu yaklaşım türlerinin bazı yayıflıkları Laclau ve Mouffe (1985)'den toplanabilir. Ayrıca Bowles ve Gintis, 1987'ye bakınız.

Hükumeh El- İslâmiye (İslâmî yönetim)'i için batı siyaset teorisi bir ön şarttır.⁴⁴ Zubaida Humeyni'nin siyaset teorisinin geleneksel Şia siyaset teorisinin bir tekrarı olmadığını, bilakis geleneksel İslâm fıkının diliyle ifade edilmiş olsa bile Şia siyaset teorisinin yeni ve radikal bir yeniden yorumu olduğunu iddia etmektedir.

Humeyni'nin son siyasi demeç ve yazıları aktif bir siyasal katılımcı olarak halk düşüncesinin merkezde olduğu örneklerle doludur. Zubaida'nın dediği gibi 'Humeyni'nin siyaset teorisini makul kılan, devrim ve dönüşümü etkileyebilecek bir siyasal güç olarak *halk fikridir*'.⁴⁵ Siyasal bir temsilci olarak halk fikri detaylı olarak teorize edilmemiş olsa bile Zubaida'nın fikrine göre yine de önemlidir.⁴⁶ Siyasal bir temsilci olarak halk düşüncesinin merkeziliğini ikna edici bir şekilde tartıştıktan sonra Zubaida, böyle bir halk anlayışının modern siyaset düşüncesinin bir özelliği olduğunu göstermeye devam etmektedir. Bunu ideal bir pre-kapitalist devlet resmi çizmek ve onu ideal bir ulus devletle karşılaştırmak suretiyle göstermektedir.⁴⁷ Bu mukayesenin amacı pre-kapitalist devletlerde siyasal'ın kapsamının geçimlik tarımın artığından (surplus) istifade eden (örneğin aristok-rasi, asker ve bürokrasinin yüksek rütbelileri) ve çoğu kez bu artığı üretenleri dışlayan kişiler ile sınırlı olduğunu göstermektir. Diğer taraftan, sanayileşmiş bir devlette siyasal, bütün nüfusu potansiyelce siyasi olarak aktif biçimde kapsar. Bu yüzdendir ki Zubaida siyasal bir güç olarak halk fikrinin modern devlet — sivil toplum ilişkisi üzerine kurulduğu sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla Humeyni modern ulus-devleti tartışmasa bile Zubaida Humeyni'nin halk kategorisine dayanmasının bunu gerektirdiği sonucuna varmıştır.⁴⁸ Bu sonuçtan Zubaida, Humeyni (ve onun uzantısı diğer İslâmcılık biçimlerinin) modası geçmiş eğilimler ve hareketler olarak göz ardı edilemeyeceği,

44. Bu monografi Humeyni'nin *İslâm ve Devrim*'inde bulunabilir. Bkz., Humeyni, 1981.

45. Zubaida, 1989, s. 18.

46. Age.,

47. Age., s. 19.

48. Age., s. 20.

bilakis bunların modernliğin geniş akıntıları içerisinde yüzdükleri dersini çıkarmaktadır.

Eğer İslâmcılık modern bir fenomen ise modernite meselesi İslâmcılığı liberalizm ya da Kemalizm gibi diğer siyasal söylemlerden ayırt etmek için kullanılamaz. Zubaida'yı takip ettiğimizde İslâmcılığın da bir modernite fenomeni olduğu ve bundan dolayı onun mantıken anti-modern olarak tanımlanamayacağı sonucuna varmak zorunda kalırız. Böyle bir sonuç modernitenin dışında durmanın mümkün olmadığını savunan bir çok siyaset teorisyeninden de destek alır. Örneğin, David Kolb, Hegel ve Heidegger'in eserine dayanarak modernitenin dışına çıkmanın mümkün olmadığını iddia etmektedir, çünkü 'modern olmama' yönündeki her girişim belirli kimliklerin yetiştirilmesi imkânını sağlayan modernite mantığına dayanmaktadır.⁴⁹ Eğer Humeyni —moderniteyi reddeden bir figürün timsali— bile modernitesiz yapamıyorsa bu kesinlikle modernite kendisinden kaçınılamayan bir şey olduğu anlamına gelir.. Modernite, her çeşit reddetme ve karşı gelme girişimlerini sağaltabilecek durumdadır. Böyle bir hareketin sonuçlarını bir sonraki bölümde inceleyeceğim fakat bu bölümün amacı doğrultusunda varmak istediğim temel sonuç ya İslâmcılığa rakip söylemlerin geçersizliğinin moderniteyle açıklanamayacağı ya da İslâmcılığın modernle ilişkisinin diğer söylemlerin modernle ilişkisinden radikal bir şekilde farklı olduğudur.

İlk ihtimal Kemalizm krizine en zorlayıcı cevabın İslâmcılık tarafından verilmesinin nedenleri için başka yerlere bakmak zorunda olduğumuzu önermektedir. Daha önce dikkat çektiğim gibi literatürde İslâmcılık tarafından karşılanmış Kemalizm krizine cevabın 'tekbiçimliliğine' dair başka bir ipucu yoktur. İslâmcılığın varsayılan anti-modern özelliği bir yana, İslâmcılığı teleolojik olarak anlayan kültürel özcülüğe düşmeden, Kemalizme meydan okuyarak ortaya çıkanın neden İslâmcılık olması gerektiğini açıklayacak pek bir şey yoktur. Böylesi tasvirlerin başarısızlıklarının başlıca nedenlerini daha

49. Kolb, 1988, s. 261-2.

önce gösterdim.

İkinci alternatif, modernite ve İslâm arasındaki ilişkinin bütünüyle dışlama olamayacağı ihtimalinin keşfedilmesidir. İslâmcılar modernitenin bazı yönlerini reddedebilir bazılarını da benimseyebilir. Neyi reddettikleri ve neyi kabul ettikleri üzerinde çalışmak suretiyle bir yanda Kemalizm, liberalizm, sosyalizm vs. diğer yanda da İslâmcılığı birbirinden ayırt etmemizi sağlayan bir matris çizebilirdik. Başka bir deyişle, —modernitenin sorunlarından sadece İslâmcılığın faydalanmasını mümkün kılanın bizzat modernitenin sorunları olduğu yönündeki— sezgisel cevabımı terk etmekten ziyade, moderniteyle ilgili daha sert bir nosyon kullanmak suretiyle analizimi daha sofistike kılmaya çalışacağım. Bu ihtimal ilginç bir çok nokta ortaya çıkarmaktadır. Eğer İslâm ve modernite birbirlerine dışsal değilse bu ikisi nasıl bir ilişkiye sahiptir? Bir modernite mi var yoksa modernite çeşitleri mi? Şayet bir değil bir çok modernite varsa modern olmak neyi kapsar? Modernite ne demektir ve İslâmî modernite neye benzer? İslâm dünyasında 'İslâmî modernleşmeyi' savunan bir çok eğilim var. Ben bu projelere Kemalist dedim çünkü onların modernleşmeyi batılılaşmayla özdeşleştirdiklerini savundum. Başka bir deyişle Kemalizm modernleşme ile aynı değil, belirli toplumları belirli şekilde modernleştiren tarihî ve kültürel olarak konumlandırılmış bir söylemdir. Zubaida'nın Humeyni okumasının önerdiği şey modernleşmeyi anlamamanın başka yolları olabileceği olarak görünmektedir. Eğer durum buysa, Kemalizm ve İslâmcılar arasındaki çatışma, modernleşip modernleşmemekten ziyade hangi modernleşme stratejisinin takip edileceği hakkında bir çatışma olarak görülebilir. Zubaida'nın Humeyni hakkında ulaştığı sonuçları kabul edersek, İslâmcılığı siyasal modernitenin bir türü —fakat Kemalizm, sosyalizm, liberalizm v.s. den batı ve moderniteyi ayırt etme yönüyle farklı olan bir tür— olarak tanımlama imkânı vardır. Belki bu İslâmcıların sesli batı karşıtı özelliğini anlamamıza yardımcı olur. İslâmcıların batılılaşmaya saldırmaları modernite hakkındaki sorularından ayrıştırılabilirdi. Onların batılılaşmayı reddetmeleri modernleşmeyi reddettikleri anlamına gelmez.

Böyle bir okuma İslâmcı fenomeni anlamada yardımcı olabilir.

Maalesef Zubaida'nın daha yakından bir okuması, bu ikinci ihtimalin gelişebilmesini riske sokan sonucuya ilgili temel bir sıkıntıyı açığa çıkarmaktadır. Problem şudur: Zubaida 'modern' ve 'batılı' terimlerini tutarlı bir biçimde kullanmamaktadır. Zubaida bazı kavramları modern olarak tanımlamakta ve sonra aynı unsurları 'batıdan esinlenilmiş siyasal paradigmlar' olarak tanımlamaya devam etmektedir.⁵⁰ 'Modern' ve 'batılı' terimlerini dönüşümlü olarak birbirinin yerine kullanmanın sonucu, modern batılıdan ayırmanın imkansızlığıdır. Moderniteyi Batı ile eşitlemenin sonucu da modern olmanın aynı zamanda bir anlamda batılı olmak olduğunu söylemektir. O kadar ki, eğer Humeyni'nin projesinin modern olduğu hususunda Zubaida ile anlaşırsak onun da batılı olduğu sonucuna varmak zorunda kalırız. Şurası açık ki, Zubaida'nın bu iki terimi kullanışı bizi batılılaşma ve modernleşme arasındaki ilişkiyi çözmekten ziyade Batı ve modernite arasında fark olmadığı sonucuna götürmektedir.⁵¹ Zubaida'yı takip edersek, bize öyle görünür ki, modernitenin değişik türleri olmadığı gibi Kemalistlerle İslâmcılar arasındaki çatışmanın moderniteye değişik yaklaşımlar arasındaki bir çatışmayla ilgisi yoktur. Aslında bu, Zubaida'nın daha önceki iddiasıyla —"İslâmcılık modernidir, çünkü İslâmcılığın modernitesini ancak onun âşikâr batı karşıtlığını hesaba katmak suretiyle doğrulayabiliriz" iddiası- ile uzlaşmayı zorlaştırmaktadır. Şayet İslâmcılık batılı söylemin bir parçası olan modernitenin başka bir çeşidi ise, o zaman, bu kadar İslâmcı hareketin tehlikeli batı karşıtı tavırlarını ne yapacağız? Açıktır ki İslâmcılığın batı kaynaklı bir fenomen olarak yeniden tanımlanması bizi savunulması zor bir alana götürmektedir. Eğer İslâmcılığın batı karşıtı tavrını kabul edersek, o zaman onun modern könumunu reddetmek zorundayız. Bu da batılı ve modern terimlerinin eş anlamlı olarak kullanılmasının bir sonucudur.

50. Zubaida, 1989, s. 33.

51. Binder, 1988, s. 120-21.

Modernite ve Batı: Batı ve 'Gerisi'

Zubaida 'modern' ve 'batılı' terimlerini birbirinin yerine kullanarak İslâmcılık ve Batı arasındaki ilişkiyi örtmektedir. Zubaida'nın modern ile Batıyı birleştirmesi kendi başına istisnai değildir, bilakis bu tür bir sapma günlük konuşmalarda yaygındır. Bu sapma hem modernite hem de Batı kimliğinin kalbinde yatan bir karışıklığın göstergesidir. Ancak bu karışıklığı berraklaştırmaya çalışmak suretiyle ilerleyebilir ve İslâmcılığı (bir bağlama ç.) yerleştirmeye [çalışmaya] geçebilirim. Modernite ve Batı arasındaki ilişki üzerine geniş bir literatürün olduğunun farkındayım, amacım sadece bu ilişkinin temel noktalarının taslağını çıkarmaktır. Kritik soru Batının ve modernitenin ne olduğu sorusudur. Eğer modernite ve Batı arasında bir eşitlik yoksa, o zaman modernitenin değişik formlarına izin vermemiz mümkündür. Bu, modernitenin değişik formlarının neler olduğuna ve İslâmcılığın batılı olmadan modern olma ihtimalinin araştırılmasına götürmektedir. Diğer yandan, eğer modernite Batı ile eşitse o zaman modern olmanın tek yolu batılı olmaktır. Böyle bir pozisyon Kemalizmi onaylamaktadır fakat aynı zamanda Batı kavramıyla ilgili bir kriz yaratmaktadır. Eğer İslâmcılık gibi görünürde batı karşıtı bir projenin batılı söylemin başka bir şekli olduğunu iddia etmek istersek, hem İslâmcılık hem de Batı kimliği için böyle bir ifadenin muhtemel sonuçlarını irdelemek zorundayız.

Bu konuyu incelemek için Stuart Hall'ın modernitenin oluşumuna ilişkin ortaya attığı bir dizi argümanı sunarak başlayacağım.⁵²

Batı ve modernite arasındaki bağları araştırmak için her ikisinin söylemsel nesneler olarak inşa edildikleri yöntemi incelemek gereklidir. Hall 'Batı' kategorisini merkeze alan çeşitli söylemsel ufukları tanımlamaktadır.⁵³ Batı tek bir katı varlık olarak inşa edilmemiş, aksine farklı düzeylerde, bir çok söylemde birbirinden farklı işlevler icra

52. Hall ve Gieben (1992)'in metni bu tartışmaya değerli bir giriş sağlamaktadır.

Özellikle 'Batı ve gerisi: söylem ve iktidar' kısmına bakınız, s. 275-332.

53. Hall, Hall ve Gieben'in içinde, 1992, s. 227.

ederek işlemektedir. Bir diğer deyişle Batı bir temel gösterendir —çeşitli söylemsel zincirleri sabitleştiren bir etiket. Hall Batı kategorisinin tedavüle sokup birbiriyle eşgüdümlediği dört temel alanı sıralamaktadır.⁵⁴ Birincisi, Batı ve Batı olmayan açısından dünyayı şekillendirmemizi sağlayan analitik bir kategori olarak işlemektedir.⁵⁵ İkincisi, dünyanın geri kalanı hakkında —hem mekansal hem de zamansal olarak— yargılarda bulunabileceğimiz bir kriterdir.⁵⁶ Üçüncüsü, bir çok pozitif ve negatif özelliklerin etrafında sınıflandırıldığı ve toplandığı bir sınıra işaret etmektedir.⁵⁷ Örneğin; Avrupa yenilikçi, Doğu ise durgundur; Avrupa adem-i merkezîyetçi, Doğu ise merkezîyetçidir; Avrupa jeofizik olarak istikrarlı, Doğu ise jeofizik olarak istikrarsızdır vs.⁵⁸ Burada Batı ve Gerisi (Batı'nın dışındakiler = the rest of the West) arasındaki sınırları belirleyen bir eşitleme mantığı kolayca görülebilir. Son olarak, o gelişmiş, sanayileşmiş, kentleşmiş kapitalist, laik ve modern olan belirli bir yaşam tarzını temsil eden bir terimdir.⁵⁹ Bunun önemli olduğunu düşünüyorum: Batı terimini belirli bir sosyo-ekonomik organizasyon şekline işaret etmek için kullanmak sosyo-ekonomik birliği kültürel kimliği bakımından okumak anlamına gelmektedir.

Kültürel kimlik ve belirli toplumsal ve ekonomik pratikler arasındaki bu bağlantı Agnes Heller tarafından daha derinlemesine incelenmiştir. Heller Avrupalı (ya da batılı) kültürel pratiklerin iç yapısı bakımından Avrupa kimliği ile içiçe geçtiğini ileri sürer.⁶⁰ Hel-

54. Age.,

55. Age.,

56. Age.,

57. Age.,

58. Avrupa ve Asya'yı farklılaştıran bu kutupsal zıtlığın örnekleri için bakınız, Jones, 1988, s.9, 13, 24 ve 225. Bunlar Jones'a özgü değildir, başka yerlerde de bulunabilir. Örneğin Weber, 1957.

59. Hall, Hall ve Gieben'de, 1992, s. 277.

60. Heller Avrupalı ve batılı kimliği arasında ayırım yapmamaktadır, Açıklamasında 'Batı' ve 'Avrupa' terimleri dönüşümlü olarak birbirinin yerine kullanılmıştır. Bkz., Heller, Heller ve Feher 1991'de, s.150-1. Ben Heller'in örneğini takip edeceğim ve iki terim arasında önemli bir ayırım yapmayacağım.

ler'in argümanı üç temel önermeye dayanmaktadır: Birincisi, bir kültürün oluşumu bir kültürün farkındalığına kazanmıştır. Başka bir deyişle bir kültür ancak o kültüre aidiyet bilinci olduğu zaman kültür olur.⁶¹ Bu argüman açıkça özcü bir kimlik izahına karşıttır.⁶² Kültürel bir kimlik, örneğin dil ve etnisite gibi aslında doğru olmayan bazı kimlik nosyonları kullanmakla değil, kültürel bir kimliği ifade etmekle oluşur.

İkincisi, kültürün farkında olmak ancak kültürün taşıyıcıları varsa mümkündür. Bu nokta kimlik hakkında ilişkisel bir teorizasyon önermenin bir sonucudur. Eğer kimlik keşfedilecek bir şey değilse oluşturulmak zorundadır. Bir kimliğin oluşumu taşıyıcılarının faaliyetlerini gerektirir; açıklamasında Heller Homeros, Hesiod ve Mozart'a kendi kültürlerinin taşıyıcıları olarak atıfta bulunmaktadır.⁶³

Üçüncüsü, bir kültürün taşıyıcıları spesifik bir kimliğe —kültüre ayırdıkları bir kimliğe— sahiptir. Kültürel kimliğin ifade edilmesi bizzatı siyasi bir eylemdir; bundan dolayı siyasî taşıyıcıların müdahalesini gerektirir. Bu siyasî taşıyıcılar çeşitli toplumsal ağlar (mesleki, coğrafi, ekolojik, linguistik vs.) şeklinde bulunabilir. Bu taşıyıcılar bazı evrensel çıkarları temsil etmek isteseler bile bunu ancak kimliklerinin bir yönünü genişletmek suretiyle yapabilirler. Örneğin, İmparator Caracalla Roma İmparatorluğu'nun hür erkek nüfusunun hepsine vatandaşlık vermek suretiyle onları Roma vatandaşı yaptı. Roma'nın —teorik olarak dünyanın en iyi kısmını içeren—⁶⁴ evrensel bir devlet olmasına rağmen, hâlâ kendi tarihi ve kültürü olan bir şehir etrafında merkezileşmişti.

Heller'in argümanı Avrupa için böyle bir şehrin olmadığıdır. Heller'e göre Avrupa kimliği parçalanmış bir kimliktir: Asyalı toprak

61. Heller ve Feher 1991, s. 146.

62. Özcü kimlik inşasının bir eleştirisi için bkz., Laclau ve Mouffe, 1985, s. 114-22.

Onların eleştirileri temelde sınıf kimliği ile ilgili olsa da bütün kimlik şekillerini kapsayacak biçimde genişletilebilir.

63. Heller ve Feher 1991, s. 150.

64. Polybius, 1975, Kitap I, s. 1.

kitlesinin batılı ucunun yerlileri kendilerine Hristiyan olarak atıfta bulundu. Onların ana şehirleri (Roma kadar) Kudüs'tü. Dilleri Latince idi.⁶⁵ Heller Helenizm ve Avrupa kültürünü karşılaştırarak vurgulamak istediği noktayı aydınlatmaktadır: Helenizm Yunanlı olarak görülebilir, çünkü o kültürün ilk taşıyıcıları Yunanlı olduklarının bilincindeydiler. Avrupa kültüründe ise bu böyle değildir, bu kültürün taşıyıcıları kendilerini Avrupalı olarak düşünmedi; onların kimlikleri böyle bir tekbiçimlilik özelliği sağlamak için fazlasıyla parçalanmıştı.⁶⁶ Muhtelif ayrışık unsurları (Roma İmparatorluğu'nun takipçisi çeşitli devletleri) Avrupa ismi altında konsolide biçimde bir araya getiren moderniteydi. Heller'in söylediği gibi: 'Avrupa'nın yarattığı modernite, bizzatıhi Avrupa'yı yarattı'.⁶⁷ Heller'in öneriyor gözüktüğü şey modernitenin Avrupa merkezci olduğudur, çünkü o Avrupa oluşumunun bir ideolojisiidir.

Gösterdiğim gibi, Hall, Heller'in modernite ve Batı arasındaki bağlantıyı karakterize etme biçimine katılır. Hall'un Batı kategorisinin çalıştığı dört düzeyi tasvirinde en çarpıcı şey —tasvir ettiği şeyin söylemsel tasarımının temel hatlarını değiştirmeksizin— modernite kategorisinin Batının yerine konulabilmesidir. Hem Hall hem de Heller Avrupa ve modernite'nin Avrupalı kimliğinde birarada bulunmasının sonucunun ne olduğu konusunda hemfikirdir. Batı kavramı bir projeye tekabül etmeye başlar.⁶⁸ Yani Avrupa kimliği coğrafi ya da etnik bir kompleks etrafında yapılandırılmamış, aksine çok özel bir ideolojik inşaa biçimidir. Hall'un yazdığı gibi: 'Batı fikri, bir defa üretildikten sonra, hemen üretken oldu... *Hem* global güç ilişkileri sisteminde örgütleyici bir faktör *hem de* bütün konuşma ve düşünme yolunu örgütleyici kavram oldu'.⁶⁹ Avrupa, modernite söylemini merkeze alan bir ideolojik oluşumdur. Modernite projesinin dışında

65. Heller ve Feher 1991, s. 147.

66. Age., s. 146-7.

67. Age., s. 146.

68. Bkz., Hall, Hall ve Gieben, 1992, s. 276'da. Ayrıca bakınız Heller ve Feher 1991, s. 146.

69. Hall, Hall ve Gieben, 1992, s. 278'de.

bir Avrupalı kimliği yoktu. Modernite ve modernite-dışı arasındaki zıtlık aynı zamanda Batıyı oluşturan şeylerle (medeniyet, demokrasi, rasyonellik, özgürlük) onun 'öteki'si (barbarlık, irrasyonellik, despotizm, kölelik) arasındaki zıtlığın tasviridir. Modern ve modern olmayan arasındaki fark Batı ve Gerisi (rest) arasında bir sınır oluşturmaktadır. Şunu vurgulamak önemlidir: Modern ve modern olmayan, Batı ve Batı olmayan arasındaki bu bölünme nedensel biçimde düzenlenmiş değildir. Bu ikili karşıtlıkların birinin diğerine bir önceliği yoktur. Batı ve Gerisi arasındaki zıtlık modernite ve modernite dışı arasındaki farklılaşmaya içerik sağlamaktadır. Batı ve Gerisi arasındaki sınıra Avrupa ve Avrupa-dışılığı tasvir eden metaforlar yerleştirilmiştir. Modernitenin boşlukları Avrupa'nın kültürel deposu kulanılarak doldurulmuştur. Moderniteyi somut olarak örneklemeye ihtiyaç duyduğumuzda Avrupa kültürü ve Avrupa tarihi bize uygun ve muteber bir örneklemeye sağlar. Fakat bu modernite teorileri bir çok yazarın işaret ettiği gibi Batı ve Gerisi arasındaki farklılığı pekiştirmeye yardım etmektedir.⁷⁰

Hall'a göre modernitenin oluşumu hakkındaki geleneksel açıklamalar moderniteyi Avrupa kültürüne içkin gören bir söylem üretmek için bu Batı fikri etrafında örgütlenmişlerdir.⁷¹ Yani Avrupa'nın dünya üzerinde yayılma nedenleri bizzat Avrupa medeniyetinin özelliklerinde bulunabilir —modern çağı başlatan bizzat Avrupa kültüründeki dönüşümdür.⁷² Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Protestan Ahlâkı ve Kapitalizin Ruhu) isimli eserindeki önsözünde sıkça alıntılanan kısım Avrupa kültürel gelişimi-

70. Burada sadece Said'in 1981, 1985a çalışmalarına değil, ayrıca Afrika (Mdiembe, 1988) ve Hindistan'ın (Inden, 1990) oryantalist tip inşası üzerine yapılmış benzer çalışmalara da atıfta bulunuyorum. Batı sosyal bilimlerinin kurucu babalarını bu çifte oyunda müdahil oldukları sebebiyle eleştirmeye başlayan literatür de vardır: onların teorik incelemeleri de Batı ve 'gerisi' arasındaki sınırı yerleştirme ve gözetmede siyasi müdahale olarak hizmet etmektedir. Bu bağlamda Hegel, Marx ve Weber'deki oryantalizm üzerine Bryan S. Turner (1978) eserine ve Patricia Springborg'un (1992, s. 6-7) sert Weber eleştirisine bakınız.

71. Hall, Hall ve Gieben, 1992, s. 278'de.

72. Örneğin, Roberts'in iddialarına bakınız, 1976, s. 557.

nin modernleşme fikri ile beraber ve uyumlu olduğu üzerine paradigmatik bir örnek sağlanmaktadır:

Evrensel tarihin herhangi bir sorununu inceleyen, Modern Avrupa medeniyetinin bir üyesi, Batı'ya özgü ve yalnızca orada ortaya çıkmış kültür olgularının yine de evrensel ... anlam ve geçerliliğe sahip bir gelişme çizgisi içinde yer almalarına, koşulların ne tür bir biradallığının yol açmış olduğunu kendisine sormakla yükümlüdür.⁷³

Weber, rasyonellik, bilim vs. gibi gelişmelerin sadece Batıda olduğu fikrini tartışarak devam eder.⁷⁴ Weber modernitenin kökenlerini Avrupa'nın gelişiminde gören ve dolayısıyla moderniteyi Avrupalı olarak tanımlayan tek kişi değildir. 'Şurası açıktır ki, Hegel'den Marx'a ve ötesine kadar özne hakkında bir görüş ifade eden Avrupalı tarihçi ve arkeologların çoğu için temel kaygı kapitalist Batı ve onun dünya tarihindeki rolünün eşsizliğine bir izah bulmaktır'.⁷⁵ Turner Hegel ve Marx'ın tarih açıklamalarının nasıl modernite ve Batı arasındaki ilişki etrafında organize olduğunu göstermektedir. Modern ve Batı arasındaki bu karışıklık sadece bir 19. yüzyıl fenomeni değildir. Son zamanlardaki makro tarihçiler de aynı varsayımı yapmaktadır. Örneğin, J. M. Roberts modernleşme sürecini 'Avrupalılaşıma' süreci olarak görmektedir, çünkü Roberts'ın dediği gibi: 'Modernleşme her şeyin ötesinde köken olarak Avrupalı olan fikir ve teknikler meselesidir'.⁷⁶ Bu içselci tarihyazımının etkisi, Hall'un açıkça ifade ettiği gibi, Batının modern ile özdeş hale gelmesidir.⁷⁷

Sonuçlandırmak gerekirse, modernite batı kimliği hakkında bir

73. Weber, 1957, s. 25. Ayrıca Habermas, 1987, s. 1; Robert Boccock, Hall ve Gieben 1992, s. 255'te de alıntılanmıştır.

74. Ayrıca Gramsci'nin yorumuna bakınız: 'diğer kültürlerin dünya medeniyetinin 'hiyerarşik' birleşme sürecinde ... bir önem ve ehemmiyete sahip olduğu kabul edilse bile onlar ancak bugüne kadar Avrupa kültürünün kurucu unsuru oldukları müddetçe evrensel bir değere sahip olmuşlardır.'. Gramsci, 1971, s. 416.

75. Larsen, Miller vd., 1989, s. 233'de.

76. Roberts, 1976, s. 577.

77. Hall, Hall ve Gieben, 1992, s. 277'de.

söylemdir. Kendini müstesnalığın açıklaması olarak sunan Batının müstesnalığı hakkında bir anlatıdır. Bundan dolayı onun totolojik yapısı: moderniteyi mümkün kılan öz Batı'da bulunduğu farzedilen şeylerin (yani feodalizm, ılıman iklim, Yunan felsefesinin kendine gelişi vs.nin) geriye dönük soyutlamasıdır. Modernite kendisini tarihi ikiye bölen kırılma noktası olarak konumlandırmaktadır. Batının doğmasını sağlayan ve onu eşsiz olarak tanımlayan da bu kırılmadır. Modernite kendinden önce gelmiş her şeyden radikal olarak farklıdır. Modernitenin evrenselleşmesiyle Avrupa'nın globalleşmesi ve Batı'ya —coğrafi bir varlıktan ziyade bir proje olarak Batı'ya— dönüşmesi karşılıklı olarak birbirlerini kolaylaştırmaktadır.⁷⁸ 'Batının yükselişi' hakkındaki bir çok açıklamada bulunan şey işte bu yakın ilişkidir.⁷⁹

Tam bir daire çizmiş gözüküyorum. Zubaida ile Humeyni'nin projesinin modern olduğu konusunda uyuşarak, ama yine Humeyni'nin projesinin batılı olduğu hususunda uyuşmayarak başladım. Moderniteyi Avrupa kimliğinden ayırmaya çalıştım ama başaramadım. Yukarıda sunulan argümanlardan sonra Batının moderniteden ayrıştırılamayacağı görünür. Bununla birlikte, bazı muhtemel alternatifler vardır. İslâmcılık batılı söylemin bir çeşidi olarak görülebilir. O takdirde İslâmcılığı (dolayısıyla İslâm'ı da) Batı medeniyetinin bir parçası kılmayla ilgili sorunlarla uğraşmak gerekir. Turner böyle bir seçeneği benimsemiş görünmektedir. Turner'ın argümanı şudur: İspanya ve Sicilya'daki İslâmî mevcudiyeti batılı olarak görmeliyiz; aynı şekilde şu an Suriye ve Irak'taki Hristiyan topluluklarını da doğulu olarak görmeliyiz.⁸⁰ Bu yaklaşımdaki sorun sınırları inşa ederken coğrafi tasvirlerle dayanmasıdır. Doğal coğrafi bölgeler yoktur; böyle bir bölgeselleştirme bizatihi modernite söyleminden muaf olmayan coğrafyacılardan ürünüdür. Bu sorun İslâm ve Batı gözönüne alındı-

78. Laroui, 1976, s. 113 ve 165.

79. Örneğin bakınız, Baechler vd., 1988; Mann, 1986 (özellikle 12.-15. Bölümleri); J. Hall, 1985.

80. Turner, 1989, s. 633.

ğında daha kuvvetlidir, çünkü kesinlikle, yönetimi daha önceleri Roma İmparatorluğunun altında bulunan alanların bütünüyle dışlanması iledir ki, Hristiyan kimliği —dolayısıyla Avrupa kimliği— oluşmuştur.⁸¹ Judith Herrin'in dediği gibi, 'Avrupa' terimi ilk defa sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Şarlman'ın kontrolü altında tuttuğu —halifelerin ve İstanbul'daki imparatorun nominal kontrolü dışındaki— bölgeleri belirtmek için kullanılmıştır.⁸² Şarlman'ın ayırt edici bir Avrupa kimliği ileri sürmesini sağlayan, İkinci Roma imparatorlarının ve halifelerin Roma İmparatorluğu'nun eski sınırları hakkında iddialı olamamalarıydı.⁸³ Böylece İslâm'ı Batının içine getirmekle Batının ne olduğu hakkında çok ciddi sorular —bir atlasa referansla çözülemeyecek sorular— kaçınılmaz olarak yükselecektir.

İkinci bir ihtimal Zubaida'nın İslâmcılığın modernite üzerine kurulduğu argümanını reddetmek olabilir. Zubaida'nın İslâmcılığın modern tabiatı hakkındaki argümanını reddetmeye isteksizim, zira çok açıkça gözüktüğü gibi İslâmcılığın dile getirdiği siyasal projeler ancak modern çağdan sonra varolan kategoriler aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Bu sadece banal anlamda İslâmcıların kendi mesajlarını yaymak (örneğin Humeyni taraftarlarının Humeyni'nin çalışmalarını yaymak için kaset kullanmaları) için modern teknolojiye ba-

81. Avrupa'nın doğuşu hakkında detaylı bir açıklama için bakınız Herrin, 1989. Bunu Tilly'nin Avrupa'nın Hristiyan tarihinin ilk bin yılında mevcut olmadığı yönündeki görüşü ile karşılaştır. Bkz., Tilly, 1990, s. 38-45.

82. Herrin, 1989, s. 295. Tabii ki, Avrupa orijinal olarak Antik Yunan mitolojisindeki bazı yaratıkların ismidir. Bu *Apollo'ya övgü*'nün Homerik yazarı tarafından Peleponeze bölgesinin kuzeyine atıfta bulunmak için kullanıldı. Bu anlam Herodot ve Aeschylus tarafından korunmuştur. Ancak Isocrates'la birlikte ki Avrupa mekansal ve siyasal bakımdan, Asya ile karşıtlanan, daha spesifik bir şekil olarak gelişmeye başlamaktadır. Daha fazla detay için bkz., De Romilly, 1992. Herrin'in Avrupa'nın kökenini 'Europa'ya yerleştirme girişimi, Isocrates ve Şarlman'ın zamanı arasında Roma İmparatorluğu'nun oluşumunun radikal bir biçimde Yunanlılar için çok merkezi olan Avrupa ve Asya arasındaki sınırı dönüştürdüğü argümanına dayanmaktadır. Bundan dolayı Avrupa'nın kökenlerini Yunanlılarda aramak kolaylıkla mümkün olurken, Avrupa'nın modern çağrışımını alması ancak Şarlman ile birlikte dir. Ayrıca bkz., Davies, 1996, s. 7-16.

83. Herrin, 1989, s. 477.

gımlı olmalarında değil aynı zamanda siyaset teorisi düzeyinde de böyledir. Yani İran devriminin onlarsız mümkün olmayacağı bir yığın siyasal kavram (devrim, siyasal taşıyıcı olarak halk, siyasal mobilizasyon ve örgütlenme türleri) vardır.

Üçüncü bir seçenek İslâmcılıkta Avrupa-merkezcilik etrafında yapılandırılmamış bir moderniteyi dile getirme girişimini görmektir. Yani İslâmcıların Batıyı reddetmeye adanmış bir hareket oldukları iddiasını ciddiye almak, fakat Batının bu reddedilişini 'geleneksel' tanım toplumunu yeniden kurma girişimi olarak okumamak. Bunu yapmak hem modernite kimliğini hem de Batının kimliğini yeniden tartışmaya açmak anlamına gelir. Bu modernite ve postmodernite arasındaki ilişkilerle alakalı son zamanlardaki bazı tartışmalarda îmâ edilen bir seçenektir. Bu benim bir sonraki bölümde takip edeceğim seçenektir: yani modernitenin batılı kimliğine ilişkin oldukları sürece bu tartışmadaki başlıca akımları incelemek.

Modernite: anti-, post-, karşı-

Modernitenin postmodern durumda sona erdiği ya da en azından dönüştürüldüğü sıkça iddia edilmiştir. Dünyanın 'yüksek modernite', 'geç modernite' ya da postmodernite' tarafından karakterize edilip edilmediği sorusu çok tartışma yaratmıştır.⁸⁴ Bu tartışma gerçek manada postmoderniteye neyin dahil olduğu hakkındaki ciddi anlaşmazlıklarla daha da karmaşıklaşmıştır. Örneğin 'uyanık İslâm' incelemesinde Ernest Gellner postmoderniteyi basitçe görecilik (relativizm) olarak anlamaktadır.⁸⁵ Jameson'a göre postmodernite II.

84. Modernite ve post-modernite etrafındaki bütün tartışmalar dizisi geniş çapta bir lügatçe kullanılarak değişik şekillerde yönetilmiştir. Böylece tartışmaya katılan herkesin aynı şey hakkında konuştuğu her zaman açık olmamıştır. Lügat anlamındaki çok üretme ortada iken, şaşırtıcı olarak, bu değişiklikleri 'tutarlı diziler' oluşturma olarak görmek mümkündür; bkz., Gilroy, 1993, s. 41.

85. Gellner, 1992, s. 22-40.

Dünya savaşı sonrası tüketim patlamasının bir manifestosudur.⁸⁶ Postmodernite teriminin bu çeşitlenmesi ortadayken Rorty'nin ümitsizliğine yakınlık duymamak zordur: 'Geçmişte postmodern kelimesini kullandım ... Fakat kullanmaz olaydım'.⁸⁷ Bu tartışmaya girmenin tek sebebi bütün bu karışıklık içerisinde, İslâmcılığı daha iyi anlamamıza yardımcı oldukları için kurtarılması gereken bir yığın önemli noktanın olmasıdır. Postmoderniteye sadece politikaya etkisi bağlamında bakacağımı ve mimarlık, edebiyat ve sanattaki çeşitli eğilimlerin postmodern olarak isimlendirilmesine rağmen sanat ve edebiyat alanlarındaki etkisini göz ardı edeceğimi eklemek istiyorum.

Postmodernite hakkında anlaşılabilir bir görüşü dile getiren başlıca girişimlerden birisi olan *The Post-Modern Condition* isimli eserin yazarı Jean-François Lyotard, moderniteyi 'meta-anlatılara karşı inançsızlık' olarak özetlemektedir.⁸⁸ Lyotard değişik bir lügatçe ile olsa da postmodern durumun tasviri için Nietzsche'nin Avrupa nihilizmine atıfta bulunmaktadır.⁸⁹ Avrupa nihilizmi Avrupa'nın kendi eleştirel imkanlarının gelişmesiyle ortaya çıkan nihilizmdir. Bu, hakikati bir masal olarak ortaya çıkaran bazı yorumcu tekniklerin gelişmesiyle ortaya çıkan 'meta-anlatılara karşı inançsızlıktır' (Lyotard, 1992).⁹⁰ Lyotard bu postmodern durumu modernite ile karşılaştırmaktadır. Lyotard'a göre, modernite 'dünyayı ele geçirme ve sistematize etme, yaşamın şartlarını manipüle etmek ve kontrol etmek için hesaplamacı düşünceyi kullanmak suretiyle insanlığı özgürleştirme isteği' ile tanımlamıştı.⁹¹ Modernite, bilgiye ilişkin iddiasını meşrulaştırmak için —örneğin 'Ruhun dialektikleri, anlamın hermenötüğü, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi veya zenginliğin yaratılması' gibi— meta-anlatılara inanca dayanır.⁹² Lyotard, modernitenin tarihinin

86. Jameson, Foster'da, 1983, s. 125.

87. Rorty, 1991b, s. 1.

88. Lyotard, 1992, s. xxiv.

89. Age., s. 39.

90. Detaylar için bakınız, Warren, 1988, s. 35-8.

91. Kolb, 1988, s. 257.

92. Lyotard, 1992, s. xiii.

(Nazilerin Yahudi katliamı [Holocaust], imparatorlukların çözülmesi, karşılıklı planlı imhalar, ekosistemin yokedilmesi) modernitenin büyük anlatılarının vaatlerini (mantık, aydınlanma, ilerleme) yıkmaya çalıştığını, dolayısıyla da onları sorgulamaya aldığını iddia etmektedir. Bu büyük anlatıların ardından Lyotard devam ediyor: 'her çeşit pratikçi meşrulaştıran bir sürü küçük anlatılarla terkedildik ... ama çoklu anlatılar arasındaki tartışmaları çözmek için kurallar üzerinde genel bir anlaşmamız yoktur'.⁹³ Lyotard'a göre teknolojideki ve kültürel elsanatlarındaki değişiklikler şu an kaybolmuş olan geleneksel sabitliğin yerine akıcı bir dünya üretiyor. Bu değişikliklerin ve eski büyük anlatıların yetersizliği ışığında Lyotard bilgi üzerine raporunu silahlara bir çağrı ile noktalar: 'Topyekûn bir savaşa başlayalım, temsil edilemeyeceğe şahitlik edelim, farklılıkları canlandıralım ve ismin onurunu koruyalım'.⁹⁴ Bu yeni durum Lyotard'ın postmodernite dediği şeydir. Bu kısa taslaktan Lyotard'da iki boyutun mevcut olduğu görülebilir: Bir yanda postmoderni bir dönem olarak tasvir etmek isterken bir yandan da postmodernitede bir manifesto görmektedir. Yani postmodernite sadece çağdaş durumun bir tasviri değil aynı zamanda o durumun bir kutlamasıdır da.

Postmodernitenin teorize edilmesi özetlenebilecek belli bir birliğe sahip olan modernite düşüncesine dayanmaktadır. Bu sorunsuz bir işlem değildir. Bu tür çabaların mümkün olduğu konusunda Rorty ikna olmamıştır; Ona göre moderniteyi özetlemeye çalışan her girişim başarısızlığa mahkumdur.⁹⁵ Modernitenin alabileceği bütün muhtelif şekilleri tasvir etmemizin tek yolu, moderniteyi bütün dünyalarda tanımlamamıza imkan veren onun dahilî merkezini künhünü bulabilmektir. Başka bir deyişle moderniteyi tasvir edebilmek için modernitenin bittiği ân hakkında zihinlerimiz net olmak zo-

93. Kolb, 1988, s. 257.

94. Lyotard, 1992, s. 82.

95. Kolb benzer bir noktayı vurgulamaktadır: 'Eğer modernite daha az birleştirilmiş ise, eğer içsel bir çoğulluk varsa, o zaman dışarıda çalışmak her zaman gerekli olmayabilir'. Bkz., Kolb, 1988, s. 259. Giddens 1990 da aynı noktaya işaret etmektedir, s. 46-53.

rundadır, yani modernitenin sınırlarını çizebiliyor olmak zorundayız. Postmodernitede modernitenin sınırlarını gören yazarlar Rorty'ye Heidegger'in Batı'nın kendi imkanlarını tükettiği iddiasını hatırlatırlar. Rorty büyük ve kompleks söylemler hakkındaki deklarasyonların gerçekten çok kullanışlı olmadığını hissediyor.⁹⁶ Bu deklarasyonların filozofların kendilerini yasama yapanlar olarak algıladıkları zamandan kalan sersemliklerin sonucu olduğunu düşünüyor. (burada modernitenin krizinin entelektüelin rolünün krizi olarak daha iyi anlaşılabilirleceği anlamı vardır).⁹⁷ 'Modernitenin sonunu' ya da 'felsefenin sonunu' ilan etmek, net başlangıç ve sonlar görmekten hoşlanan ve dünyanın entelektüel düzen tarafından ve entelektüel düzene indirgenebileceğini hisseden filozofların kibrinin başka bir örneğidir.⁹⁸ Rorty gibi pragmatikler hayatın filozofların düzenli zihinlerinin müsaade ettiğinden biraz daha fazla karışık olduğunu düşünmeye daha meyyaldir. Rorty'ye göre eğer postmodern yaftası kullanılacaksa bu yeni bir çağın sona erişini haber vermekten ziyade değişim gündemini, bir manifestoyu ya da bir tavrı temsil etmelidir.⁹⁹ Rorty 'meta-anlatılara karşı inançsızlık' tavrına sahip olma fikrini sevmekte fakat bu tavrın bir dönemin sonuna işaret ettiğini düşünmemektedir.¹⁰⁰

Rorty'nin görüşlerine büyük bir yakınlık duyuyorum: akademik çevrelerdeki insanlar tarafından kullanılan bütün kavram ve tasvirler farklılıkları örtmektedir. 'Avrupa'dan veya 'postmodern burjuva liberalizmi'nden ya da 'İslâm'dan bahsettiğimiz zaman bu varlıkları oluşturan iç farklılıkları örtük bir biçimde silmekteyiz. Modernite ve postmodernite bu belirsizliğe istisna oluşturmaz. Fakat Rorty modernitenin, belirsiz olduğu için, özetlenmesi zor olduğunu söylememek-

96. Rorty, 1991b, s. 67. Rorty'nin 'Batı' gibi terimleri kullanmaktan kaçınmak için teorik zeminler sunmasına rağmen kendisi de çok tutarlı değildir. Rorty'nin eseri 'biz Amerikalılar', 'Kuzey Atlantik demokrasileri' gibi referanslarla doludur ve kendi kültür/toplumunu belirtmek için 'Batı' [terimini] kullanmasına dikkat ediniz (s. 60). Ayrıca bakınız, Billig, 1993 (bilhassa s. 76-80).

97. Bkz., Gilroy, 1993, s. 43.

98. Rorty, 1991b, s. 71-2.

99. Age.,

100. Age., s. 66-72.

tedir; O aslında daha büyük bir iddiada bulunmaktadır: modernite, içinden mantığını soyutlayabileceğimiz birleşik herhangi bir temaya sahip değildir. Eğer Rorty'yi doğru bir şekilde okumuşsam, onun hatı olduğunu düşünüyorum. Hall'un modernite açıklamasının bunun tıpatıp aynısı olduğunu düşünüyorum. Moderniteyi siyasal bir fenomen olarak ele almakla, Hall, modernitenin farklı kollarına belli bir birlik verebilir: Avrupa kimliğinin bir temsili olarak.

Modernite Avrupa'yı şekillendiren ve sağlamlaştıran bir söylem olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla postmodernitenin sınırlarını onun Batı ile ilişkisi açısından görmek mümkün olmaz mı? Bu, örneğin Gianni Vattimo ve Robert Young tarafından takip edilen bir stratejidir. Vattimo *The Transparent Society* adlı kitabında postmodern durumun doğuşu hakkında tarihsel bir açıklama sunmaktadır. Vattimo'ya göre postmodernitenin ortaya çıkması modernite söylemini organize eden iki temel fikrin krizinin ürünüdür. Birincisi, birleştirilmiş tek bir sıra olarak tarih düşüncesi ve ikincisi, tarihin hareket ettiği yön hakkında bir fikir olarak ilerleme. Vattimo modernitede bir çeşit yenilik ve orijinallik tapınısı (cult) görmektedir; bu görüşe göre insanlık tarihi insanlık idealinin mükemmelliğine doğru hareket eden devamlı bir süreçtir. Tarihteki her dönem kendinden önce gelen dönemlerden daha ileri, daha kültürlü, daha medenidir.¹⁰¹ Böyle bir tarih tasavvuru (tarihi, insanlığın mükemmelliğinin ilerleyen gerçekleşmesi olarak gören) tarihin tek doğrultuda (unilinear) olmasını gerektirir. Tarih var olmak zorundadır, tabi eğer ilerlemeden bahsetmek istiyorsak.¹⁰² Tarih'i, tarih olarak algılamak

etrafında olayların birleştirileceği ve düzenleneceği bir merkezin varlığını [gerektirir]. Tarihi İsa'nın doğumu olan sıfır yılı etrafında düzenlenmiş olarak düşünürüz. Ve daha spesifik olarak onu medeniyet yeri, 'merkez' olan Batıdan —ki Batının dışında ilkeller ve gelişmekte olan ülkeler vardır— insanların hayatlarındaki olaylar zinciri serisi

101. Vattimo, 1992, s. 2.

102. Age.,

olarak düşünürüz.¹⁰³

Vattimo'ya göre bu tarih görüşü 19. ve 20. yüzyılda batılı filozofların sürekli saldırısı altında ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴ Vattimo, tarihin baskın bir grup tarafından inşa edilen geçmişin bir temsili olduğu fikrinin doğuşunun Tarih fikrini bozmaya başladığını iddia eder. Eğer geçmiş, ait olduğu grubun çıkar ve önyargılarını sunan belirli tarihçilerin geçmişi yeniden inşa etmeleri ise evrensel bir tarihten bahsetmek gerçekten mümkün müdür? Diğer bir ifadeyle tarih üzerinde odaklanmış bir perspektif olmazsa başbaşa kaldığımız sadece farklı pozisyonlardan ileri sürülen belirli geçmiş temsilleri olur; ve bu tikel tarihler bir Tarih oluşturmak üzere birleştirilemezler. Birleşik bir tarih fikrinin bozulmasıyla Vattimo ilerleme fikrini devam ettirmenin zor olduğunu iddia etmektedir. Bu da ilerlemeci tarih anlayışının bir kriter, bir mihenk taşı —ilerlemenin kendisine karşı ölçülebileceği bir şey— gerektirmesinden dolayıdır. Vattimo'ya göre Aydınlanma düşünürleri için bu kriter Avrupa tarafından sağlanmıştı; Avrupa en ileriydi, en modern olan medeniyetti ve tarih bu idealin daha da gerçekleşmesi için yönelmiştir. Benim yukarıda sunduğum modernite izahı ile Vattimo'nun açıklaması arasında önemli derecede örtüşme olduğunu görebiliriz.

Vattimo'nun açıklamasında tarihin merkezi ve ilerleme kriteri batı medeniyeti tarafından işgal edilmektedir. Batıya karşı direniş, modernitenin erimesinin arkasında yatan etkenlerden biridir. Vattimo sömürgeleşmede (de-kolonizasyonda) fiilî olarak (*de facto*) merkezî bir tarihin yerinden edilmesini görmektedir. Sömürgeleşme mücadeleleri ile 'tarih' düşüncesini eleştiren batılı filozoflar arasındaki ilişkinin ne olduğu net değildir. Bundan dolayı Vattimo postmodernitenin gelişindeki 'kredi'yi Üçüncü Dünya ile paylaşmaya istekli olsa da, kendisi modernitenin aşınmasında Batının içsel kriti-

103. Age., s. 4.

104. Bu bağlamda Vattimo; Nietzsche, Marx ve Benjamin gibi düşünürlerin eserlerinin Tarih fikrini problematize etmede faydalı olduğunu düşünmektedir.

ğinin ya da [Batının] Gerisi tarafından yapılan dışsal eleştirinin ne derece etkili olduğu hususunda net değildir.

Avrupa'nın içsel eleştirisi ile dışsalleştirisi arasındaki muğlaklık, Robert Young'ın çalışmasında da görülebilir. Young postmoderniteyi 'Avrupa kültürünün Avrupa'nın artık dünyanın sorgulanmayan ve baskın merkezi olmadığıнын farkında oluşu' olarak tanımlar.¹⁰⁵ Young postmoderniteyi 'Batının merkezîliğinin giderimi' olarak anlamaktadır.¹⁰⁶ Ben bunu, postmodernite, modernite ve Batı arasındaki yakın ilişkide mevcut olan karışıklığın giderildiği durum şeklinde anlıyorum. Batı artık modernitenin meta-anlatılarının aksiyomatik merkezi değildir; Batının ilerlemenin kriteri ve tarihin vasatı olarak konumu baskı altına alınmıştır.

Young'a göre postmodernitenin doğuşunun izleri Cezayir'in bağımsızlık savaşından, tehlikeli radyoaktif dumana kadar takip edilebilir.¹⁰⁷ Young modern Fransız düşüncesinin gelişmesinde etkili olan veya Fransız Cezayir'inden olan ya da Cezayir'deki kurtuluş mücadelesinden etkilenmiş olan Sartre, Althusser, Derrida, Lyotard ve daha bir çok Fransız yazardan bahseder.¹⁰⁸ Young postmodern düşünceyi Avrupa kültürünü sömürgeleştirme girişimi olarak tanımlamaya devam eder.¹⁰⁹ Young'ın kitabında Avrupa düşüncesini sömürgeleştirme işinin ön saflarında yer alan bir çok kişi incelenmektedir. Daha sonraki bir çalışmasında postmodernitenin gelişiminin büyük kısmını eserleri Avrupa düşüncesinin taşralılığını göstermeye yardımcı olan diasporik yazarlara borçlu olduğunu söyler.¹¹⁰ Bu diasporik yazarlar içsel ve dışsal eleştiri düşüncesini problematize ediyorlar; çünkü diasporadaki toplulukların bir parçası olmalarına rağmen aynı

105. Young, 1990, s. 19.

106. Age., s. 19-20.

107. Young (1990, s. 9) post-moderniteden ziyade post-yapısalcılık terimini kullanmaktadır. O post-modernitenin, post-yapısalcılıktan farklı olarak, batılı kültürü sorgulama bilincini içerdiğini iddia etmektedir. Fakat bu bağlamda post-modernite ve post-yapısalcılık birbirinin yerine kullanılabilir.

108. Young, 1990, s. 1.

109. Age., s. 19.

110. Young, 1994.

zamanda Avrupa akademisinde yerleşmiş imtiyazlı elitin üyeleridirler.

Young'ın postmodernite tasviri bir çok yönü ile Vattimo'nun kine benzemektedir. Her ikisi de postmodern durumun şekillenmesine yardımcı olmada Batı olmayanın (dekolonizasyon süreci aracılığıyla) rolünü kabul etmekte ancak postmodernite tecrübesiyle ilgili tasvirleri Batı üzerinde odaklanmaktadır.¹¹¹ Ne Young ne de Vattimo'nun postmodernitenin [Batının gerisinde kalmışlar üzerindeki] sonuçları hakkında söyleyecekleri çok fazla şey vardır. Onların [Batının gerisinde kalmışların] jestleri postmodernitede sömürgeleştirilmiş olanın kurucu rolü kabul edildiği müddetçe genişler, fakat postmodernitenin bizzat sömürgeleştirilmiş olanları nasıl etkileyeceği hakkında hiçbir tartışma yoktur.

Modernitenin postmodern eleştirisi Batıyı moderniteden ayırıştırır gözükmektedir. Ancak postmodernitenin girişi ile Batı ve modern arasındaki (birbirinin yerine ç.) ikame edilebilirlik ilişkisini kırabiliriz. Batının merkeziliğinin giderimi Batılı kimliği inşa eden anlatıların zayıflaması anlamına gelmektedir. Bunun etkisini kimliklerin çoğalması ve Avrupa kimliği bağlarını zayıflatmaya hizmet eden Avrupa'nın kayıp tarihinin 'tamiri' olarak görebiliriz. Eğer Batı bizatihi artık birleşik bir varlık değilse, moderniteye zaten bir birlik sağlayamaz. Batı kimliğinin parçalanması Avrupa'ya referans vermek suretiyle modernitenin içeriğini genişletme stratejisinin çok zorlaştığı (Avrupa'nın parçalanması modernitenin parçalanmasını içermektedir) anlamına gelir. Eğer tek bir Avrupa olmazsa tek bir modernite

111. Örneğin Vattimo postmodernitenin oluşumunda sömürgeleşmenin önemini kabul etmiş olsa da, tarihin krizi için daha da önemli olanın kitle iletişiminin ortaya çıkışı olduğunu iddia etmektedir. Vattimo gazete, radyo ve televizyonun yayılmasında Tarih ya da İlerleme gibi büyük anlatıların merkeziliğinin devam ettirilmesi imkanının çözümlüğünü görmektedir. Teknolojinin yayılması her zaman diğer dünya görüşleri ile yan yana oldukları için müstesnalık ya da evrenselliğe olan iddialarında başarılı olamayan dünya görüşlerinin çoğalmasına neden olmuştur. Ama telekomünikasyonun yayılışı eşit değildir; hâlâ tüketenler ve üretenler var ve itilmiş dünya görüşlerinin çoğalması bizatihi global hiyerarşileri yok etmez. Daha kısa ve öz olarak ifade etmek gerekirse Vattimo'nun tasvir ettiği durumlar diyalog durumları değildir. Vattimo, 1992, s. 4-7.

de olmaz. Modernite Avrupa'nın farklılığını gösteren bir çok farklı anlatılara doğru çoğullaşmaktadır. Böylece modernite sadece Aydınlanma rasyonalitesi değil, aynı zamanda Holocaust vahşetidir. Modernite sadece tüketiciliği kucaklayan yuppiler değil, aynı zamanda da hippilerce tüketiciliğin reddedilmesidir.

Merkezsizleşme yalnızca Batının birliğine değil, Batı ve Gerisi arasındaki ilişkiye de işaret eder. Eğer Batı merkezîliği giderilirse bu Batı-olmayan ile ilişkili olarak yapılmak zorundadır. Merkez olmazsa çevre de olmaz. Batının merkezîliğinin giderimi Batı-olmayanın basitçe çevre olarak muamele göremeyeceği anlamına gelir: Batının merkezîliğinin giderimi [Batının] Gerisinin çevreleşmesinin de giderimi (de-peripheralization) anlamına gelir. Bu da, global söylemi son iki yüz yıldır organize eden ikiliğin gereksiz olduğu anlamına gelir.¹¹² [Batının] haricindekilerin kimlikleri de dünyanın kalbinde olan üniter bir Avrupa inşâsına bağlıdır. Kalbi boş bir dünyada yaşayan [Batının] haricindekiler için nasıl bir kimlik mümkündür? Eğer Batı artık modernite söylemlerinin düğüm noktası değilse, modernitenin birliği ancak Batının yerine geçecek başka bir merkez bulunursa korunabilir. Böyle bir merkez olmadan büyük bir proje olarak modernite, dünya ile az ya da çok başarılı bir biçimde baş etmek için stratejilere başvurur.

İslâm ve Postmodernite?

Postmodernitenin gelişmiş kapitalist ülkeler üzerindeki siyasal etkisi bir çok tartışmaya konu olmuştur, ama postmodernitenin [Batının] Dış'ındakiler (Rest) üzerindeki etkisi üzerinde çok az tartışma olmuştur. Batının Dış'ındakilerin ihmal edilmesinin sebeplerinden birisi

112. Hichem Djait, siyasal olarak birleşik bir İslâm'ın olmayışı ve Avrupa'nın değişik parçalardan oluşan tabiatının tanınması ile İslâm ve Batı arasındaki eski antagonizmanın şu an için büyük oranda gereksiz olduğunu düşünmektedir; bkz, Djait, 1985, s. 168-9.

postmodernite üzerine yazan yazarların çoğunun postmodern durumda sadece 'en çok gelişmiş toplumların' yer alabileceği hususunda çok net olmalarıdır.¹¹³ Bu görüşe sahip olan sadece Lyotard değildir, bu görüş bir çoklarının yanı sıra Giddens ve Rorty tarafından da paylaşılmıştır.¹¹⁴ Sonuç olarak postmodernite üzerine literatür modernist anlatıları tekrarlama eğilimindedir. Yani Batı öncü rolünü postmodernitenin ortaya çıkmasıyla korurken, Batının haricindekilere sadece modern olmak düşürülmüştür. Bu durum, geçmişte dünyanın geri kalan kısmında hüküm süren gelenek karanlığının ortasında, Batının, ilerleme ışığının feneri olarak sunulmasına çok benzerdir. (Batının postmodern ve geri kalanın ise modern olmasındaki bölünme Rüşdi hadisesi etrafında ortaya çıkan mücadelelerde görülebilir. Rüşdi olayında postmodern bir metin İngiltere'de 'göçmenler'le karşı karşıya gelmişti; bu göçmenler kırsal yaşamlarını tamamen terk ettikleri için geleneksel olmadıkları gibi, melezlikleriyle rahat postmodern insanlar değildi).¹¹⁵ Bunun bir örneği Ekber S. Ahmed'in kitabı *Postmodernizm ve İslâm*'da sunulmuştur.¹¹⁶ Ahmed'in genelde Müslümanlara karşı sempatik fakat postmodern/İslâm bölünmesi etrafında yapılandırılmış olan öz-bilinçli Müslüman postmodernite izahı incelemeye değerdir. Ahmed benim reddettiğim bir argümanın yararlı bir örneklendirmesini sunmaktadır.

Ahmed'in kitabının başlığı ümit verici bir biçimde konmuş ve kitap postmodernizm ile çağdaş İslâm'ı yan yana tartışmaya yönelik bir girişimdir. Ahmed medyanın her yerdeki mevcudiyetini postmodernitenin tanımlayıcı özelliklerinden biri olarak görmektedir. Aslında daha da ileri giderek postmodernite ile her yerde her ân varolan medyayı eşitlemektedir.¹¹⁷ Ahmed Batı postmodernizmi ile İslâm

113. Lyotard, 1992, s. xxiii, 7 ve 11.

114. Örneğin Rorty sözünü Kuzey Atlantik plütokrasileri ile kısıtlamıştır. Billig'in Rorty'nin milliyetçiliği üzerine sözlerine bakınız, Billig, 1993, s. 71-2.

115. Özellikle, postmodern roman *Şeytan Ayetleri*'ne modernist (Müslüman) tahammülsüzlük tarafından karşı çıkıldığını vurgulayan Fisher, 1990'a bakınız.

116. Turner, 1993, s. 897.

117. Ahmad, 1992, s. 2.

postmodernizminin aynı olmadığını ama aynı anda yürüdüğünü göstermektedir. Fakat bu açık ifade incelenmemiş, Ahmed ancak postmodernitenin bazı temel özelliklerini göstermeye çalışırken ancak suyu bulandırmada başarılı olmaktadır. Örneğin, Ahmed, inanç kaybının postmodernitenin anahtar özelliklerinden biri olduğunu iddia etmektedir. Aynı zamanda da Gellner'in İslâm'ın inancını kaybetmediğini iddia ederek Ahmed'in savunmasına karşı çıktığı *Late Show*'dan bir karşılaşmayı onaylayarak alıntılanmaktadır. Ahmed'e göre fundamentalizm postmodern durumun neden olduğu radikal şüphe ile uğraşmaya yönelik bir girişimdir. Kendisi fundamentalizmin, İslâm için nâhoş olan bir şeyi üstü kapalı olarak söylemek için kullanıldığının farkındadır ve fundamentalizmin sadece basitçe dine dayanmadığını, aynı zamanda serbest pazar liberalizmi gibi seküler ideolojileri de ihtiva ettiğini eklemeye de dikkat eder. Ahmed 'etno-dini canlanışın' çoğalmasından bahsetmekte ve bunu 'postmodernizmin sebep ve sonucu' olarak aktarmaktadır.¹¹⁸

Çağdaş İslâmî hareketleri postmodernizm bağlamına oturtmaya çalışan bu hiç de net olmayan girişimden sonra, Ahmed kitabın geri kalan kısmını Müslümanlar neden jeans giymedikleri¹¹⁹ ve İslâm dünyası için Madonna'nın öneminin ne olduğu¹²⁰ gibi soruları cevaplamaya hasretmiştir. Ahmed'in İslâm dünyasını içeren temel medya olayları hakkındaki geniş kapsamlı araştırması alışveriş merkezi ve cami arasındaki karşıtlık gibi bir takım net jurnalistik karşıtlıklar üretmektedir.

Ahmed'in postmodernite izahının en çarpıcı yanı postmodernin oluşumunda bir etken olarak sömürgeleşmeyi ihmal edip atlamasıdır. Sömürgeleşmenin olmayışı Ahmed'i kimliklerin sorunsallığını gidermeye sevk etmektedir. Ahmed'e göre Batının kimliği İslâm'ın kimliği kadar sabit kalmaktadır. Dolayısıyla postmodernizm, gerçek nesnelerin —telematikler kendilerini çok zor duruma soksalar

118. Age., s. 13.

119. Age., s. 192-3.

120. Age., s. 214-20.

bile— bütünlüklerini korudukları bir yüzeyler oyunu haline gelmektedir. Ahmed'in postmodernizmi İslâm bağlamında analiz etme girişimi postmodernizmle çağdaş İslâm dünyasını yan yana koymanın ötesine gitmemektedir. Bu yeterli değildir, çünkü İslâm'ın ve Batının kimliği test edilmemektedir. İslâm postmodernitenin öteki'sinin paradigmatik bir örneği olarak kalmaktadır. Bundan dolayı Ahmed'in İslâm'ı savunuşu İslâm'ı postmodernitenin öteki'si olarak kurmakla sona erer.¹²¹ Aslında Ahmed'in kitabında postmodernitenin, çevrenin de —seyirci olmak dışında— bir taraf olarak katıldığı bir şey olduğuna dair bir ipucu yoktur. Bunda Ahmed yalnız değildir, postmodernite üzerine yazan başlıca yazarlar (Giddens, Lyotard vs.) arasında da çevrenin postmodernite tecrübesine ilişkin benzer bir boşluk vardır. Ahmed'in açıklaması doğrudan bu geleneğe; denk düşmektedir, o postmodernite ve İslâm arasındaki geleneksel ikiliği basitçe yeneden gündeme getirmektedir, öyle (bir düallite ç.) ki, Batıda bizler modernitenin eski kesinliklerinin sona ermesiyle ortaya çıkan yeni imkânlarla oynarken, temeli olmayan dünyayı taşıyamayan Müslümanlar 'antik' mitlere geri dönmektedirler —onlar kimliklerini dayandırabilecekleri bir kaya aramaktadırlar.

Batının Merkezîliğinin Giderilmesi ve İslâmcılık

Modernite ve postmodernite hakkındaki şu anki tartışmalara bakmamızın nedeni Humeyni'yi modern olarak tanımlamakla onu (ve İslâmcılığın kendisini) aynı zamanda batılı söylemin içerisine oturtmuş olmamızdandır. Postmodernitenin batının merkezîliğinin giderimi anlamına geldiğini gördükten sonra bu, Humeyni'nin siyasal

121. Ahmed'in görüşü, Gellner'in postmodernizm anlayışını (modaya uygun şekilde görecilik olarak) desteklemeye —bakınız Gellner, 1992, s. 22- ve İslâm'ın basitçe büyük oranda anti-görecilik olduğunu kabul etmeye çok yakın hale gelmektedir. Ahmed postmodernizm üzerine literatür hakkında daha büyük bir bilinçlilik gösterse de postmodernizmi 'ne olsa gider' le ilişkilendirme tuzağına düşmeye devam etmektedir.

söylemini Batının merkezîliğini gidermenin manifestosu olarak anlamamızı sağlayacak yolu açmaktadır. Zubaida'nın yaptığı en ilginç gözlemlerden biri Humeyni'nin modern siyasal kavramlara bağlılığına rağmen, söyleminin herhangi bir modern siyasal doktrin aktarmadan özellikle İslâmî siyaset teorisinin deyimleri içerisinde yürütüldüğüdür.¹²² Zubaida'nın haklı olarak iddia ettiği gibi bu, Humeyni'yi son zamanlardaki diğer bütün Müslüman siyaset düşünürlerinden farklı kılmaktadır.¹²³

Yaklaşık 1870'den itibaren Müslüman topluluklarda modernitenin başarılarını, köken olarak İslâm'da bulunduğu iddiasıyla, yeniden yazmaya çalışan apolojist bir söylem gelişti.¹²⁴ Bu söylemi, İslâm'ı Avrupa'nın küresel yükselişinin sonuçlarından savunma arzusu motive ediyordu. Bu söylem İslâm'ın özünde onun modern dünya ile uyumlu olduğu şeklinde yeniden yorumlanmasını engelleyecek hiç bir şey olmadığını tartışmaya adanmıştı.¹²⁵ Köken olarak bu apolojist (özür dileyici, savunmacı) söylem (Muhammed Abduh gibi) liberal Müslüman düşünürlerle bağlantılıydı.¹²⁶ Fakat 1920'lerle birlikte, daha sonraları İslâmcı fundamentalizmin temel ideologları olarak düşünülen Müslüman düşünürleri de bünyesine katarak İslâm siyaset düşüncesinin baskın ifade tarzı oldu. Örneğin Şeriati¹²⁷ ve Mevdudi'nin¹²⁸ eserlerinde, İslâmcı çözümleri savunduklarında bile bunu sözkonusu apolojist söylemin unsurlarını kullanarak yaptıkları açıkça görülmektedir.

Aksine, Humeyni bu apolojist söylemi bütünüyle reddeder. Humeyni, İslâm'ı, büyük gelişmelerin ilhamını köken olarak İslâm'dan aldığı şeklinde yeniden yazılan ilerlemeci bir tarih geleneğine

122. Zubaida, 1989, s. 13.

123. Age., s. 13. Ayrıca bkz., Fischer, 1982, s. 125.

124. Keddie, 1983, s. xiv-xviii.

125. Hourani, 1983, s. vi-vii.

126. Hourani (1983) İslâmî liberalizmin başlıca bazı temalarını ve düşünürlerini içermektedir.

127. Örneğin bakınız Şeriati, 1979, s. 39-57.

128. Örneğin Mevdudi, 1992, s. 7-12.

yerleştirme hususunda hiç bir girişimde bulunmamıştır. Humeyni İslâm'ın 'gerçek demokrasi' olduğunu ya da İslâm'ın sosyalizmi önceden tahmin ettiğini ya da İslâm'ın bilimle uyum içerisinde olduğunu vs. iddia etmeye çalışmamıştır. Milliyetçilik, Marksizm, liberalizm söylemleriyle bağlantılı siyasal kavramlarla iştigal etmeye ya da onları kapsamaya yönelik bir girişimi yoktur. Batılı söylemin evensel oyun kurucu rolünün sarsılmaya başlaması ancak Humeyni ile olmuştur. Son yüzyılın Müslüman düşünürleri arasında yalnızca Humeyni'nin siyasal düşüncesi, batılı söylem ile diyalog içerisine girmeye çalışmamıştır. O batılı siyaset teorisi ile ve ona karşı tartışmaya çalışmaz. En azından 1870'den sonra İslâmî siyaset düşüncesinin gerçekte batılı söylem ile tek taraflı bir diyalog içerisinde olduğu¹²⁹ ve (önceki bölümde dediğimiz gibi) Kemalistlerin kendi projelerini batılı söylemle sürekli olarak birleştirmeyi gerekli hissetmeleri ortadayken Humeyni'nin batılı söylem açısından kendini meşrulaştırmayı denememesi şaşırtıcıdır. Zubaida'nın işaret ettiği gibi, Humeyni batı düşüncesi yokmuş gibi yazar.¹³⁰

Humeyni şunu farketmiş gözükmektedir ki,

Aşına ve zamanla-onurlanmış bir lügatçe kullanmaya karşı argümanlarla ilgili sorun, onun aynı lügatçe içerisinde ifade edilmesinin beklenmesidir. Bu lügatçe içerisindeki merkezî unsurların 'kendi içlerinde tutarsız' olduklarını ya da 'kendi kendilerini çözüp-yıktıklarını' göstermeleri beklenir. Ama bu *asla* gösterilemez.¹³¹

İslâmî siyaset düşüncesinin imkanı ancak batı siyaset düşüncesinin

129. Müslümanların batılı siyaset geleneğine ilgileri ve referansları batılı siyaset düşünürleri tarafından karşılık görmedi. Bu dönemde batılı siyaset düşünürleri İslâm siyaset geleneği ile herhangi bir diyalog içerisinde olmadı; antropolojik bir merakın ötesinde İslâm siyaset düşüncesini göz ardı ettiler. Tabii ki bunda İslâm siyaset söylemi yalnız değildi. Batı, dünyanın geri kalan kısmındaki siyasal düşüncüyü göz ardı etmişti (ve büyük oranda hâlâ da göz ardı etmeye devam etmektedir).

130. Zubaida, 1989, s. 13.

131. Rorty, 1989, s. 8-9.

sorunları ve bakışaçlarına angaje olmaktan kurtulmakla sağlanabilir. İslâmî siyaset düşünürleri batı siyaset düşüncesi ile tek taraflı müzakere içerisinde kilitlenmiş oldukları sürece, içerisinde Batıdan başka bir şeye yer olmayan bir mantık içerisinde kilitlenip kalırlar. İslâmî siyasal düzenin tahayyülü kendini, batı cumhuriyetçiliği / doğu despotizmi ayırımına dayanan parazitçe bir ilişki içerisinde bulur. Aksine Humeyni İslâmî bir cumhuriyetin neden batılı yönetim pratiklerinden daha iyi olacağına yönelik görüşlerini tek tek noktasal açıklamalarla sunmadığı gibi Batı siyaset teorisine karşı argümanlar da sunmaz; o sadece İslâmî siyasal düzenin faziletlerini anlatır. Humeyni'nin stratejisi Rorty tarafından taklid edilmiştir. Şöyle der Rorty: 'Kendi ilkel-rime uygun düşmek için, değiştirmek istediğim lügatçeye karşı argümanlar sunmayacağım. Bunun yerine, çeşitli konuları tasvir etmekte nasıl kullanılabileceğini göstermek suretiyle, tercih ettiğim lügatçenin çekici görünmesini sağlamaya çalışacağım'.¹³²

Batılı alıntıların yokluğu Humeyni'nin siyasal projesini engellemez; aslında bu onun başarısının en büyük kaynağıdır. Humeyni'nin, Batıya referansın gerekli olmadığı hatta ters etkili olduğu bir alanda çalıştığı hususundaki ihtimal varolmaya devam etmektedir. Humeyni'nin Kemalizme bir alternatifi ifadesinin varlığının ne ölçüde Batıya bir alıntı şeklinde atıfta bulunmaksızın projeler ifade edebilme yetisine dayandığı konusunda bir incelemeye ihtiyaç vardır.¹³³ Yani İslâmcılık fenomeninin Batının artık merkez olmadığı bir alanda işlediğini ne ölçüde görebiliriz?

132. Age., s. 9. Rorty Humeyni'yi bu bağlamda zikretmemektedir. Rorty'nin suskunluğunun onun Amerikan vatanseverliğiyle açıklanabileceğinde şüphe yok.

133. Humeyni'nin Batıya (özellikle de Birleşik Devletlere) yaptığı referanslar bütünüyle jeopolitik bir düşmanlıktır. Yani Humeyni'ye göre Batı küstahdır ve İslâm hakkındaki yargıları alakasız olan (doğru olmayan) küstahlaşan bir medeniyettir. Birleşik Devletler ve müttefiklerinin Büyük Şeytan (ve bir çok küçük şeytanın bir çeşidi) olarak sunulması Birleşik Devletler ve İran arasındaki çatışmanın hermetik olarak mühürlenmiş iki bloğun çatışması olarak ifade edilmesine yardımcı olur. (Mustafa Kemal gibi) önceki Müslüman siyaset liderlerine göre bazı spesifik batılı güçler düşman olsa bile, batı medeniyeti hâlâ ilham alınacak ve takip edilecek bir kaynaktır.

Bu, postmodernitenin Batıya özgü bir alan olmadığını iddia etmek anlamına gelir. 'Batının haricindekiler' (Rest) için postmodernitenin etkilerine ilişkin literatürün oldukça az olmasına rağmen, 'Batının merkezîliğinin giderimi' tecrübesi sadece 'çok gelişmiş toplumlarda' bulunmaz. '[Batının] haricindekiler' açısından bir postmodernite tecrübesi sunmak hâlâ mümkündür. Nietzsche'nin nihilizm hakkındaki eseri postmodernitenin çevresel (periferal) okunması için uygun bir başlangıç noktası sunmaktadır. Daha önce dikkat çektiğim gibi, Lyotard Nietzsche'nin Avrupa nihilizmi izahına postmodernite olarak tanımladığı şeyin ön şartı olarak atıfta bulunmaktadır.¹³⁴ Nietzsche'nin Avrupa nihilizmi ile Lyotard'ın postmodernizm arasındaki yakın ilişki daha fazla yorum gerektirmeyecek kadar açıktır.

Fakat Avrupa nihilizmi nihilizmin alabileceği tek şekil değildir. Nietzsche'de bir başka nihilizm açıklaması daha vardır: antik ya da orijinal nihilizm. Bu orijinal nihilizm ahlâk-öncesi kültürden ahlâkî kültüre geçiş esnasında oluştu. Bu nihilizmin sebebi kölelerin tecrübesi ve antik sınıflı toplumlarda onlara yapılan zulümlerdir.¹³⁵ Antik nihilizm siyasi tahakkümden kaynaklanan eziyet duygusunun artmasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nietzsche'nin yazdığı gibi: "çünkü varolmaya karşı en ümitsiz acılara sebep olan, doğaya karşı değil, insana karşı güçsüz olmanın tecrübesidir."¹³⁶ Bu tür nihilizm siyasi baskı tecrübesinden doğmaktadır; bu, tahakküm edilenin tarihselleştirildiği ve bağlamsallaştığı bir nihilizmdir. Nietzsche'ci bir siyaset teorisi inşa etme girişiminde Mark Warren antik nihilizme büyük önem vermektedir:

134. Lyotard, 1992, s. 39.

135. Pre-kapalist toplumların sınıf toplumu mu olduğu yoksa köleliğe mi dayandıkları hususunda büyük bir tartışma vardır. Atina ve Roma dışında, diğer antik toplumlara köle toplumları olarak muamele etmek zordur. Bkz., Hopkins, 1978, s. 99-102. Nietzsche'nin argümanlarını antropolojik açıklamalardan ziyade, metafor olarak okumanın daha faydalı olacağını düşünüyorum.

136. Nietzsche, 1968, not 55.

Orijinal nihilizm kendisini siyasi baskı ile kültürel dışlamanın birleştiği yerde gösterecektir. ... Nietzsche'nin dünya görüşü yapısında, orijinal nihilizmin tarih ötesi bir imkan olduğu sonucuna, *ancak* baskı tecrübesi yaratan sosyal ve siyasi ilişkilerin tarih ötesi olarak anlaşılması ölçüsünde varılabilir.¹³⁷

Nihilizmin bu anlamı, kanımca, Avrupa tahakkümünün bu tahakkümün öznelere üzerindeki etkisini özetlemektedir, yani Avrupa sömürgeciliği kültürel dışlama ve siyasi baskı etrafında yapılandırılmıştır. Bu, Hall'un Batının yaratılmasının bir 'geride kalanlar'ın yaratılmasını ve bir siyasi tahakküm ilişkisi içerisine dahil edildiğini îmâ ettiği argümanının tam anlamıyla anlatmak istediği şeydir. Sömürgeleştirme tecrübesi sömürgeleştirilmiş olanların dünyasının olumsuzluğunu öne çıkarır. Onların kutsal anlatıları (sömürgeciler için) başka bir hikayeler koleksiyonu haline gelir. Başka bir deyişle siyasi baskı tecrübesi bastırılanı olumsuzluğunu tanımaya zorlar. Bu asimetrik bir süreçtir: yalnızca sömürgeleştirilmiş ve yenilmiş olanlar son lügatçelerinin faydası ve öneminden şüphelenmeye mecbur kalırlar —'meta-anlatılara karşı inançsızlık' onlara dayatılır. Tahakküm altına alınmış olanın meta-anlatılarıdır inanılmaz görünen ve Batının büyük anlatılarının yüzünde şüpheyi ilham eder gözüken.

Postmodernitenin 'çevresel' bir açıklamasını üretmek için Nietzsche'nin orijinal nihilizm hakkındaki yorumlarını genişletmek mümkündür. Postmodernitenin bu çevresel açıklamasında 'meta-anlatılara karşı inançsızlık' öz eleştirinin bir sonucu olarak değil, 'yerlilerin' meta-anlatılarını, meta-anlatılar olmadığı gerekçesiyle yarıl原因 daha güçlü bir meta-anlatı ile karşı karşıya gelmenin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu örneğin geleneksel iyileşmenin batı tıbbı ile karşı karşıya geldiği ve hurafeden başka bir şey olmadığı anlaşıldığı zamanki senaryo olabilir. Bu ilişkide vurgulanması gereken üç anahtar nokta var: Birincisi, meta-anlatı şüphesinin spesifik olduğudur. Bastırılmış kültürün meta-anlatıları ile sınırlıdır: orada olan

137. Warren, 1988, s. 25.

bütün meta-anlatıların evrensel bir sorgulanması değildir. İkincisi, bu meta-anlatı şüphesi asimetrik bir güç ilişkisi tarafından üretilir. Bundan dolayı 'inançsızlık' daha kuvvetli meta-anlatılara güvenle orantılıdır. Eğer daha kuvvetli söylem (meta-anlatı) zayıflamaya başlarsa, bu, bastırılmış söylemin şüphesini azaltacaktır. Çünkü daha kuvvetli söylemin bastırılmış söyleme karşı 'inançsızlık' yaratma yetisi onun gücünün bir fonksiyonudur. Üçüncüsü, 'meta-anlatılara karşı inançsızlık' dayatması sömürgeleştirilmiş toplulukta adil olarak dağıtılmamıştır. Örneğin İslâm ülkelerinde bu dayatılmış '(yerli) meta-anlatılara güvensizlik' tecrübesi ilk önceleri üst sınıf erkekleri ve (daha az olmakla beraber) üst sınıf kadınları arasında din değiştirmelerle karşılık bulmuştur.¹³⁸

Benim sunduğum argüman şudur: sömürgeleştirme, sömürgeleştirilenler arasında kendi meta-anlatılarının sorgulanmasına ve zayıflamasına yol açar. Bu postmodernitenin ('meta-anlatılara karşı inançsızlık') sadece 'en yüksek derecede gelişmiş toplumlarda' bulunup bulunmadığını sorgulamayı mümkün kılar. İslâm dünyasını bir örnek olarak kullanmak gerekirse, Avrupa'nın doğrudan ve dolaylı sömürgeleştirilmesi İslâm'ın, İslâmî toplumun ve inançların kesinliklerini sorgulama sürecini başlattı. İslâm dünyasında 18. Yüzyılın sonlarında Afgani¹³⁹ ve Abduh¹⁴⁰ gibi çeşitli reformist düşünürleri doğuran işte bu sorgulamadır. Buradaki vurgu şudur: ('yerli' anlatılarla) olumsuzluk tecrübesi aynı zamanda güçsüzlüğün tecrübesidir.

Eğer bu olumsuzluk kriteri postmoderniteyi tasvir tanımlamanın bir yolu olarak kullanılırsa Batılı olmayan dünya dışlanamaz. Tabii ki, postmoderniteden bahsettiğimizde modernitenin ardından gelen meta-anlatılara karşı şüphe durumundan bahsetmekteyiz. Bu da meta-anlatılar şüphesinin bu koloniyal örneklerinin postmodern durumun parçası olmadığı anlamına gelir, çünkü bunlar modern ya da batılı anlatıları değil, yerli (ya da geleneksel) anlatıların sorgulanmasını

138. L. Ahmed, 1992, s. 165.

139. Afgani'nin yazılarının bir koleksiyonu için bakınız Keddie (1983).

140. Abduh'un düşüncesinin bir özeti için bakınız, Hourani (1983, s. 130-60).

temsil etmektedirler. Diğer bir deyişle bu koloniyal örneklerde olan şey bir dizi meta-anlatıların başkaları ile değiştirilmesidir. Geleneksel meta-anlatıların yerine modern meta-anlatılar kondu. Bu süreç İslâm dünyasında Kemalizmin —yani, kendi meşruiyetini geleneksel İslâmî söylemlerin yerine modernite meta-anlatısı içinde bulan bir meta-söylemin— gelişmesiyle zirve noktasına ulaştı. Bir meta-anlatının bir diğeri ile değiştirilmesi ancak meta-anlatılara karşı çok kısmî bir inançsızlığı gösterir. Kemalizm kendisine merkez olarak Batı'yı alır ve onun modernliğinin anlamı da budur. Buna karşılık, İslâmcılık Batı'nın merkezdiliğini giderme imkan ve ihtimaline dayanmaktadır: diğer bir deyişle İslâmcılık batılı olarak algıladığı meta-anlatılara yönelik şüpheyi dayanmaktadır.

Bu, Lyotard ve diğer postmodern düşünürlerin postmodern durumdaki bahsettiklerinde zihinlerinde olan 'meta-anlatılara karşı inançsızlık' ile aynı mıdır? Onların postmodernite tanımları, 'temelciliğin (foundationalizm) terki' ve 'melezlik' gibi kelime ve deyimler kullanma eğilimindedir. Elbette İslâmcılık bir dizi meta-anlatının yerine başkalarını koymaya girişmektedir. İslâmcı söylem hakkındaki gelişigüzel bir bilgi bile, İslâmcıların kendi kimliklerinin öyküsünü anlatırken 'Tanrının ölümü' ve 'melezlik' gibi bir lügatçeyi kullanmadıklarını ortaya çıkarır.¹⁴¹ İslâmcılık bir meta-anlatının bütün kesinliği ile sunulmaktadır. İslâmcı söylemin içeriği büyük iddialar ve uzlaşmayan mutlakiyetçi bir dilde sıralanmış özcü kategorilerle doludur.

En basit düzeyde bir meta-anlatı, anlatılar hakkındaki bir anlatıya gönderme yapar. Lyotard'ın bakış açısında bu, anlatılar hakkında herhangi bir anlatı değil, bilakis diğer anlatıların onunla yargılandığı bir anlatıdır. Bir söylemi meta-söylem kılan şey nedir? Bir söylem nasıl diğer söylemlerin yargıcı olarak hareket etme konumunu elde ede-

141. İslâmcılık çevresel söylemin dışlayıcı mutlakiyetçiliğin dilini kullanmadaki bu eğilimin tek örneği değildir: Hindistan'daki BJP'nin söylemi ya da İsrail'deki Likud'un söylemi ve hatta Amerika'daki bazı Afrika-merkezcilik örnekleri bile benzer bir dışlama mantığı sergilemektedir.

bilir? Böyle bir söylemin yerine getirmek zorunda olduğu şartlardan biri diğer söylemler arasındaki anlaşmazlıkları çözebilen bir söylem olarak hareket etme isteğidir. Diğer bir deyişle o, bütünleştirici olmaya çalışmak zorundadır. Ortada bir çok bütünleştirici söylem varken bir tanesi bir meta-anlatı olarak nasıl ortaya çıkar? Bu büyük soruya Nietzsche'ci kısa bir cevap şöyledir: Bir meta-anlatı kendini iktidarı diğerlerini yargılamaya yetkin bir söylem olarak uygulamak sûretiyle kurar. Nietzsche'nin yazdığı gibi:

Onlar aracılığıyla dünyayı kendimiz için tahmin edilebilir kılmaya çalıştığımız ve sonra uygulanabilir olmadıkları ispatlanan ve bundan dolayı dünyayı değerden düşüren tüm değerler —bütün bu değerler, psikolojik açıdan düşünüldüğünde, belli bir fayda perspektifinin sonucudur ve insanî tahakküm yapılarını artırmak ve devam ettirmek üzere dizayn edilmişlerdir— bunlar yanlış bir biçimde eşyanın özüne atfedilmişlerdir.¹⁴²

Nihayetinde, bir meta-anlatı bir tahakküm inşâsı, 'bir hakikat rejimi'dir.¹⁴³ Meta-anlatının statüsünü siyasallaştırmakla İslâmcılığın meta-söylemsel statüsünü bağlamsallaştırabiliriz.

İslâmcılığın bütünleştirici olduğu ve postmodern söylemi karakterize eden 'melezlik', 'adil oynama' gibi lügatçeleri kullanmadığı doğrudur. Fakat İslâmcılığın ancak batılı-meta-söyleme şüphenin varolduğu bir dünyada mümkün olabileceği de doğrudur. İslâmcılık modernitenin reddine değil, batılaşmanın reddine dayanmaktadır. Batının reddedilme imkânı Batı hegemonyasına doğru tarihi bir zorunluluğun olmadığını kabul etmeye bağlıdır. Batının 'içsel' eleştirisi ile Batı hegemonyasının İslâmcı eleştirisi arasında bir yakınlaşma vardır. İslâmcılık belirsiz bir statüye sahip gözükmektedir: İslâmcılık moderniteye karşı çıkan yıkıcı, hırçın bir öfke değil, bilakis Batının merke-

142. Nietzsche, 1968, not 12b.

143. 'Hakikat rejimi' fikri için bakınız, Foucault, 1980, s. 130-33. Ayrıca Foucault'nun İran kültürünü tasvir etmek için 'hakikat rejimi' deyimini kullanmasına bakınız (1988, s. 223).

zîliğini gidermeye yönelik bir girişimdir —postmodern durumun bazı yönlerine benzeyen bir girişim. Aynı zamanda o kendi meta-anlatısı hakkında inançsızlığa fazla yer vermeyen bütünleştirici bir söylemdir.

Yukarıda savunulduğu gibi, İslâmcılık hakkındaki bir çok değerlendirmenin aksine, İslâmcılar anti-modern olmadıkları gibi onların sözde anti-modernlikleri, diğer siyasal söylemleri by-pass etmelerini (böylece tek seçenek kalmalarını ç.) açıklamak için kullanılamaz. İslâmcılar kimliklerini Batı karşıtlığında dile getirmektedirler ve böyle yapmakla liberalizm ve sosyalizm söylemlerini Kemalizmle ilişkilendirmektedirler. İslâmcılara göre Batı sadece liberal demokrasi ya da pazar ekonomisi değil, aynı zamanda devlet kapitalizminin sosyalist geleceğini de içermektedir.¹⁴⁴ İslâmcı söylem, Batının İslâm'ın reddini, emperyalizmi, devlet baskısını, yanlış ekonomik yönetimi, kültürel erozyonu vs. temsil ettiği çağrışımçı bir bütünlüğün eklemlenmesiyle inşa edilmiştir. İslâmcı söylemlerin temel taşı Batı hakkındaki bu metaforudur. İslâmcılar kendilerini Kemalizme karşıtlıkla ifade etmekte ve Kemalistleri ve politikalarını Batı ile özdeşleştirmektedirler. Buna rağmen nihâî antagonist Kemalizm değil, 'kapsamlı bir emperyal oluşum' olan Batıdır.¹⁴⁵ Kemalizmin İslâmcı eleştirisi, Kemalizmin daha iyi hizmet vermedeki, dünya ekonomik sistemi ile başa çıkmadaki vs. belirli başarısızlıklarla değil, bilakis Kemalizmin reform ve pratiklerini batılı söylem dahilinde ifade etmesiyle sınırlıdır.

Kemalizm modernite ve Batı arasındaki eşitlik üzerine kuruldu; onlara göre modernleşme ve batılılaşma temelde aynı şeydi. Modernitenin postmodern eleştirisinin sonuçlarından biri, Avrupa'yı küresel hegemonya yapan Avrupa kültüründe özgül bir şeyin olup olmadığını sorgulamaktır. Rorty'nin bir kere dediği gibi Avrupa sadece

144. Örneğin, bkz., Şeriatî, 1980.

145. Bu terimi Ronald Inden'den aldım. Inden bu terimi, az ya da çok birbirlerini düşündüklerinde ilişkilendiren veya en azından tek bir hayat tarzı inşa eder olarak kabul eden, örtüşen ve iddialı bir siyasalardan oluşan kompleks bir taşıyıcıyı (ki onun daha aktif unsurları potansiyel bir biçimde evrensel olarak temsil etmeye çalışmaktadır) tanımlamak için kullanmıştır (1990, s. 29). Emperyal oluşumlar hakkında tam bir tartışma için bakınız, Inden, 1990, s. 29-33.

şanslıydı denilebilir mi?¹⁴⁶ Eğer durum buysa, yani Avrupa'nın yükselişi için bir zorunluluk yok idiyse, o zaman Kemalistlerin kendi jeo-politik konumlarını ilerletme yolu olarak batılılaşma girişimi kuşkuyla hale gelir. Batılılaşmanın bütün yaptığı Celal Ali Ahmet'in 'Batı ile zehirlenmiş (Westoxicated) toplumlar' diye atıfta bulunduğu toplumlar üretmek olmuştur; o zorunlu olarak Avrupa ile eşit şartlarda yarışabilecek toplumlar üretmez.¹⁴⁷

İslâmcıların Batılılaşmayı reddetmeleri Kemalistlerce modernleşmeyi reddetmek olarak yeniden tanımlanmıştır. İslâmcılığın modernleşmeye karşı geleneksel bir muhalefeti yansıttığını iddia eden yaklaşımlar, batılılaşma ve modernleşmenin eş anlamlı olduğu fikrini destekleyen bir meta-anlatıyı Kemalizmle paylaşmaktadır.¹⁴⁸ Bu görüş, ancak modernite söyleminin temel taşları büyük oranda tartışılmaz kaldığı sürece devam ettirilebilir. Yani Batı insanlığın ilerlemesinde kriter olduğu müddetçe; 'en başarılı, en ileri' medeniyet olarak sunulabildiği müddetçe; hegemonyasını geleceğe yansıtabildiği müddetçe; ve merkez rolünü oynamaya devam edebildiği müddetçe bu görüş devam ettirilebilir. Bu evrende kendi söylemleri içerisinde Batının merkezîliğini reddeden siyasi hareket ve eğilimler için önemli bir yer olamaz, çünkü siyasi başarının ne olduğuna Batı karar vermektedir. Modernite ve Batı arasındaki ilişkinin yapıçözümüdür ki, İslâmcılığın kendisini yerleştirebileceği mekânı üretmiştir; siyasal anlamda dikkate değer bir söylem olarak İslâmcılığın doğmasını işte bu konumlama açıklayabilir. İslâmcı projelerin gücü ve çekiciliği, moderniteye karşı postmodern eleştirinin yapıçözücü mantığı ile başka bir merkezden, Batının yürüncesinin dışındaki bir merkezden konuşma girişimini birleştirebilmesinden kaynaklanmaktadır.

146. Rorty, 1991b, s. 48.

147. Ahmad, 1984.

148. Örneğin, bakınız, Choueiri, 1988.

V. İslâmcılık ve Görünmeyen İmparatorluğun Sınırları

Fakat eğer radikal bir sorgulama başlattığınızı iddia ediyorsanız, eğer söyleminizi kendimizi yerleştirdiğimiz düzeye yerleştirmek istiyorsanız, şunu iyi bilirsiniz ki o oyunumuza girecektir ve sonuçta kurtulmaya çalıştığı boyutu genişletecektir. Ya bize ulaşmaz ya da biz onu talep ederiz.

Michel Foucault¹

Daha önceleri, bazı sağduyulu çözümlerin bana yeterli olduğunu umarak neyi kastettiğimin fazla detayına girmeden Avrupa-merkezcilikten bahsettim. Fakat bu artık yeterli değildir. Avrupa-merkezciliği tanımlamadaki problemlerden birisine Samir Amin dikkat çekmektedir: 'Avrupa-merkezciliğini, her baskın sosyal fenomen gibi, günlük ifadelerin çoğulluğu içerisinde kavramak kolay, fakat tam olarak tanımlamak zordur'.² Amin'e göre Avrupamerkezcilik en iyi, 'Batı en iyisini bilir' diyen ve ilerlemeci batılılaşmayı dünyanın kaderi olarak sunan bir prensibe dayanan kültürel bir fenomen olarak anlaşılabilir. Özelde, Amin tarih yazımının Avrupamerkezcilik tarafından tahak-

1. Foucault, 1986, s. 205.

2. Amin, 1989, s. 106.

küm altına alındığına vurgu yapmaktadır.³

Amin'in teorik çalışmalarının tarihsel materyalizme dayanmasına rağmen, Avrupa-merkezciliğin esasen kültürel bir fenomen olduğu konusundaki ısrarı bir çok soruna yol açmaktadır. Bu sorunların en önemlisi kültürel (olan)ı üst-yapısal bir momente indirgemesidir ki, bunun sonucunda Avrupa-merkezcilik kapitalizme üst-yapısal bir ilave olarak ortaya çıkmaktadır. Avrupamerkezciliği bu şekilde kavramsallaştırmak suretiyle Amin, sosyalizmin, hem kapitalizmin hem de Avrupamerkezciliğin eşitsizliklerine ve günahlarına bir çözüm olduğunu ileri sürebilmektedir.⁴ Bunun sonucu, Avrupamerkezcilik sorununu genel kapitalizm sorununun alt türlerine dönüştürmektir.

Bu, Amin'in, benim İslâmcılık dediğim (onun ise İslâmcı fundamentalizm dediği) şeyi 'Arap-İslâmî özgüllüğün' onaylanmasına dayanan 'Avrupamerkezcilik ve emperyalist evrenselciliğin' reddi olarak konumlandırmaya çalışma tarzında görülebilir. Amin'in Avrupamerkezciliği ele alış tarzı onu modernite söyleminden ayırmakta ve bu yüzden şöyle yazabilmektedir:

modernite metafiziğin terkin gerektirir. Bunu görememek 'kültürel kimlik' sorununun yanlış bir biçimde inşa edilmesine, 'kimliğin' (ve mirasın) modernleşmeye mutlak zıtlık içerisinde, 'Batılılaşma' ile eş anlamlı olarak yerleştirildiği karışık bir tartışmaya yol açar.⁵

Amin'in tamamen modernite söylemi içerisinde olduğu, bu yüzden modernitenin kendi kimliğini batılı soykütüğünün bir yansıması olarak tasarladığını göremediği açıktır. Avrupamerkezcilik eleştirisini modernite söylemi içerisinde geliştirmek suretiyle Amin, modernite ve batı kültürünün birleştirildiği mantığı yeniden üretmektedir. Örneğin, onun Avrupa-merkezcilik fikri Avrupa tarihi olarak okunabilen ilerlemeci bir yöne sahip tarih düşüncesini korumaktadır. Seyyid Kutub'un sekülerleşme hakkındaki görüşlerini reddetmesi

3. Age.,

4. Age.,

5. Age., s. 134.

bunu göstermektedir. Amin, Seyyid Kutub'un İslâm'da sekülerleşme yoktur iddiasını, erken Hristiyanlıkta da kilise ve devlet arasında bir ayırım olmadığını —bu ayırımın daha sonraları gelişmiş olduğunu— iddia ederek reddetmektedir. Amin, İslâm tarihini anlamak için Hristiyanlık tarihinin bir kriter olduğunu îmâ eder gözükmektedir. Açıktır ki böyle bir argüman, dünya tarihinin ilerlemeci batılılaşma hakkında bir tarih olduğu fikrine dayanmaktadır ki Amin'in kendisi de bu düşüncenin Avrupamerkezciliğin kilit taşı olduğunu iddia etmektedir.

Ben Avrupamerkezciliği Batının merkezîliğinin giderimi bağlamında —yani Batılı girişimcilik ve evrensellik arasındaki ilişkinin çözülmeye ve yeniden eklemelenmeye açık olduğu bir bağlamda— ortaya çıkan bir söylem olarak tanımlıyorum. Avrupamerkezcilik söylemi Batı ve merkez fikri (yani evrensel bir kalıp) arasındaki mesafeyi birleştirmeye dönük bir girişimdir. Avrupamerkezcilik Batıyı yeniden merkez kılmak için bir projedir, ancak Batı ve merkezin artık eş anlamlı olmadığına mümkün olabilen bir proje. Avrupamerkezcilik, Batının evrenselliğinin artık verili olarak kabul edilmediği durumlarda batı projesinin evrenselliğini devam ettirme girişimidir. Bundan dolayı Avrupamerkezcilik ancak evrenselcilik ve batı projesi arasındaki ilişkinin sorunsallaştırıldığı zaman, yani Batının evrenselcilikle aynı kefeye konulamadığı zaman mümkündür. Avrupamerkezcilik mantığı Batı ve merkez arasındaki gediği kapatmaya adanmıştır. Bu gediği genişleten projeler ve bu gedik tarafından yaratılan alanda işleyen projeler bu gediğin kapatılmasına muhalefet etmişlerdir. Daha önce tartıştığım gibi İslâmcılık işte tam bu alanda, batının merkezîliğinin giderilmesi ile oluşan alanda doğmuştur. İslâmcılık mantığı Batı'nın taşralılaştırılmasını ve bir çok merkezden bir tanesi olarak yeniden yerleştirilmesini gerektirmektedir. Batı artık diğer kültürlerin taklit etmek zorunda olduğu kültürel bir oluşum olarak düşünülmemektedir. Avrupa ancak diğer kültürler arasında bir kültürdür.

Şurası açıktır ki, benim Avrupamerkezcilik görüşüm Amin'in-
kinden farklıdır. Çünkü Amin'in düşüncesi modernite söyleminin

içerisinde kalırken, ben Avrupamerkezciliği batının merkezîliğinin giderimi bağlamına oturtmaktayım. Fakat Amin gibi ben de Avrupamerkezcilik mantığının şu an için hegemonik olduğunu ileri sürmekteyim. Avrupamerkezciliğin hegemonyası dünya için siyasi/kültürel öneme sahiptir. Avrupamerkezcilik söylemi batılı global güç ağını bir arada tutan önemli ipliklerden biridir. Batının Batı haricindekiler üzerinde *yöneten/hakim* olmasını sağlayan bariz araçların çözülmesi ile Avrupamerkezcilik mantığı 'Batının haricindekileri' kendi yerlerinde tutan (saydıran) görünmeyen bir imparatorluktur.

Dördüncü Bölümde Humeyni'nin Batıya atıfta bulunmamasının Avrupa'nın taşralaştırılmasından dolayı olduğunu iddia ettim. Diğer bir deyişle Humeyni, İslâmcılık mantığını örneklemektedir. Benim geliştirmekte olduğum argüman, İslâmcılık mantığının Avrupamerkezcilik mantığını ne kadar yıktığına dayanmaktadır. Ben İslâmcılığın doğuşunun ancak batının merkezîliğinin giderilmiş olduğu bir alanda anlaşılabilir olduğunu savundum. Ayrıca Avrupamerkezcilik mantığının işlediği alanın da işte tam olarak burası olduğunu söyledim. Bu, İslâm(cılığ)ın tikelcilik (kendine özgücülük) ve evrenselcilikle ilgili tartışmalarda sıkça zikredilmesinin nedenlerinden birisidir. Bu Birleşik Devletlerin ve müttefiklerinin son zamanlardaki diğer jeopolitik rakiplerinin aksine bir durumdur (örneğin, Soğuk Savaş *Batılı* evrenselcilik hakkında bir endişe yaratmadı). Bu yüzdendir ki 'İslâmî tehdit'i basitçe jeopolitik açıdan okuma girişimleri yetersizdir: İslâmcılık mantığı karşılıklı önceden belli olan bir yıkımı tehdit ettiklerinden dolayı değil, bilakis batılı projenin evrenselliğini tanıyamamasından dolayı tehdit edicidir.

Bu görüşe karşı ileri sürülebilecek bir kaç itiraz var. Birincisi, Avrupa'nın taşralaşmasının söz konusu olmadığı iddia edilebilir. İkincisi, Avrupamerkezciliğin haklılaşmış olduğu iddia edilebilir. Üçüncüsü, Batının merkezîliğinin giderilmiş olup olmadığına bakmaksızın Humeyni'nin açıkça Marks'a ya da insan haklarına atıfta bulunmamasının çok da önemli olmadığı iddia edilebilir. Zubaida'ya göre bunun nedeni Humeyni'nin anlatısının hâlâl ağırlıkla batılı katego-

rilere bağılı olmasıdır. Bu itirazlar Batılı hegemonyanın 'Batının merkezîliğinin giderilmesi' bağlamında sunulduğu araçlardır.

Batının Zaferi

Avrupa'nın taşralaşmasının reddi başlıca iki şekilde olabilir. 1989'da komünizmin çöküşünden beri Batının çözülmesinden ziyade onun son zaferine şahit olduğumuz iddia edilebilir. Bu argümanlar, en duygusal bir biçimde Françis Fukuyama tarafından ileri sürülmüştür.⁶ Fukuyama'nın tezi Soğuk Savaşın sonunun Batının son zaferine işaret ettiği argümanına dayanır.⁷ Fukuyama Batıyı, siyasal açıdan liberal demokrasiye, ekonomik açıdan da kaynakların pazara tahsisine dayanarak tanımlamaktadır. Fukuyama bir İslâmcılık uyanışı olsa bile bunun 'liberal demokrasiye kendi topraklarında düşünce düzeyinde' meydan okuyamayacağı gözlemini yapmaktadır.⁸

Batının zaferi hakkındaki argümanlar, ikna edici görünse de, Batı ve Batı-olmayan arasındaki fark olarak kapitalizm ve komünizm arasındaki ayırımı dayanmaktadır. Açıktır ki Soğuk Savaş söyleminde çatışma kapitalist Batı ve komünist Doğu arasındaki bir çatışma olarak görüldü. Oryantalist söylemin retorik araçlarının Sovyet politikalarını ve toplumunu tasvir etmek için yeniden istihdam edildiğinde şüphe yoktur. (Bu aynı zamanda Doğu'yu tasvir etmek için Sovyet modelinin 'totaliteryanizminin' kullanıldığı bir durumdu. Örneğin Wittfogel'in *Oriental Despotism*'i).⁹ Sovyet kampının Doğu'nun temsilcisi olarak yeniden düzenlenmesine rağmen,

6. İlk olarak *National Interest*'teki bir makalede, daha sonra da kitabında (1992).Fukuyama'nın zaferciliği yansımasını Rorty'nin Kuzey Atlantik plütokrasi-lerine ilişkin gururunda bulmuştur. Örneğin bkz., Rorty, 1991a, s. 203-10.

7. Fukuyama'nın zaferciliği Balkanlardaki çatışma ile (Şabbir Akhtar'ın gelecek sefer ölüm kampları kurduklarında bu Müslümanlar için olacak dediği hakaret dolu kehaneti ürpertici bir gerçek oldu.) oldukça lekelenmişken, Batıya karşı geçerli (yaşayabilen) bir alternatifin olmadığına dair genel önermeler hâlâ destekçi bulmaktadır.

8. Fukuyama, 1992, s. 347.

9. Wittfogel, 1957, s. iii ve 388-409.

Sovyet sisteminin esasen batılı söylemin bir parçası olduğunu iddia etmek imkânı vardır. Yani kapitalist düzene ve Birleşik Devletlere karşı olmasına rağmen Sovyetler Birliği de Batı mirasının bir parçasıydı.¹⁰ Sovyet sistemi bir çok manada Aydınlanmanın bazı büyük anlatıları üzerine bütün bir sosyal düzen inşa etmek isteyen öz-bilinçli bir girişim olarak görülebilir. Rus politik söyleminin içinde Batı Avrupa karşısında Rus kimliği hakkında büyük bir muğlaklık durumu mevcutken,¹¹ Orta Asya ile ilişkileri bütünüyle 1880'lerin Avrupa emperyalizmi tavrına denk düşmektedir.¹² Batı Avrupa'nın Rusya'yı içerip içermediğinden daha önemli olan İslâmcı söylemin Rusya'yı Doğu'nun temsilcisi olarak kabul edip etmediğidir. Burada cevap dürüst bir şekilde kesindir: İslâmcılara göre Sovyet sistemi ve köken olarak onun benzerleri açıkça Batının parçasıdır. Onlara göre Moskova Batıya bir alternatif değil, daha ziyade Washington'un bir muhalifiydi. İslâmcıların perspektifinden sosyalizm ve kapitalizmin her ikisi de materyalizm ve ilahi olanın reddine dayanan Batı felsefe geleneğinin parçasıdır. Bu görüş, Humeyni'nin Ocak 1989'da Gorbaçov'a gönderdiği mesajın içeriğiydi:

Tabii ki, metodlar ve ekonomiyle ilgili eski komünist diktatörlerin yanlış eylemlerinden dolayı Batı dünyasındaki çimenin daha da yeşil görünmesi mümkündür. Ancak hakikat başka yerde yatmaktadır. Eğer bu dönemde Batı kapitalizminin göğsüne sığınmak suretiyle; sadece sosyalizmin ve komünizmin ekonomik kör düğümlerini çözmek istiyorsanız toplumunuzun hastalıklarını tedavi edememiş olmakla kalmayacaksınız; aksine ... Çünkü bugün Marksizm ekonomik ve sosyal meselelerde çıkmaza girerken Batı dünyası da diğer meselelerin yanında aynı meseleyle, tabii farklı bir şekilde dertlidir. Ülkenizin başlıca sıkıntısı mülkiyet meselesi, ekonomi ya da özgürlük değildir. Sizin sıkıntınız Allah'a hakiki inanç eksikliğidir, aynı sıkıntı Batıyı da

10. Bkz., Heller ve Feher, 1991, s. 2. Ayrıca bkz., Young, 1990, s. 2-3.

11. Özel bir Rus kimliğinin oluşumunda Asya'nın önemi hakkındaki tartışmalar için bakınız, Hauner, 1990.

12. Örneğin bakınız, Rorlich, 1986.

çökmeye ve çıkmaza sürüklemiş ya da sürükleyecektir.¹³

Humeyni, diğer İslâmcılar gibi, Sovyet toplumu ve kapitalist toplumlarda, en temel düzeyde İslâm'dan farklı olan ortak Avrupalı kökleri üzerinde kurulmuş bir materyalizm kültürünü gördü. İslâmcıların perspektifinden Sovyet tarzı sosyalizmin çöküşü, Batıya karşı geçerli alternatiflerin başarısızlığı olarak okunamaz. Bilakis, özellikle Afgan cihadının İslâmcı anlatılarının, Afganistan'da Sovyetler Birliği'nin yenilmesi ile Sovyet İmparatorluğunun çöküşü arasında nedensel bir bağ kurma tarzlarından dolayı, Avrupa yükselişinin zayıflamasının bir işareti olarak görülüyor.

Batının merkeziliğinin giderilmesini reddetmenin ikinci yolu bunun dikkatimizi yoğunlaştıracığımız uygun temel nokta olup olmadığını sormaktır. Küresel ekonomi-politik, gezegensel telematik sistemleri ve dünya askeri düzeni hiyerarşik olarak örgütlendikçe ve bu örgütlenme Kuzey-Güney eksenine etrafında yapılandırıldıkça 'Batının merkeziliğinin giderimi' küresel gücün dağılımındaki dikey eksene herhangi bir ayrıcalık tanımamaktadır. Dünyadaki temel ayrımın güçlü zengin Kuzey ve bunlara sahip olmayan Güney arasında olduğu ortadayken, Batının merkeziliğinin gideriminin bu temel eşitsizlikler üzerine ciddi herhangi bir etkisi olduğu kolayca söylene-
mez.

Küresel ekonominin gelişmesinin sonuçlarından biri Kuzey-Güney hiyerarşisinin karmaşıklaşmasıdır. Bu, dünyanın daha eşit bir yer haline geldiği anlamına gelmez: küreselleşme fakirliği azaltmaz. Fakat küreselleşme Batı ve gerisi arasındaki ilişkinin sınırlarını bulanıklaştırmaktadır —fakir ve zengin arasında daha örtük bir ilişki. Çok sıklıkla Batı ve gerisi arasındaki ilişki saf bir ekonomik bağımlılık olarak okundu. Brezilya ya da Arjantin gibi ülkeler böylece bağlantısızlar hareketine siyasî destek verdiklerinden ve geliştirmekte olan ülke statülerinden dolayı Batının dışında düşünüldüler.¹⁴ Küreselleşme Av-

13. Humeyni, *BBC Dünya Yayın Özetleri*, 10 Ocak 1989.

14. Borgesçi bir tavırla Carlos Menem geriye dönük olarak Arjantin'in Birleşmiş

rupamerkezci söylemi gerektirmektedir, çünkü batının ekonomik merkezliği fikrini zayıflatmakta ve dolayısıyla Batının merkezliğinin giderimine katkıda bulunmaktadır.

Şüphesiz uluslararası sistem hâlâ hiyerarşik olarak örgütlenmiş durumdadır, fakat şu da doğrudur ki, petrol ihraç eden ekonomilerin doğuşu ve Asya-Pasifik hattının devamlı artan sanayileşmesi Kuzey ve Güney arasındaki ayırımın, hâlâ önemli olmakla beraber, önceleri düşünüldüğü kadar katı olmadığını göstermiştir. İlaveten, 1970 ve 80'lerdeki bazı muhtelif ulusal kurtuluş mücadelelerinin başarısı küresel hiyerarşilerin, en azından belli ölçüde, değiştirilebileceğini göstermiştir. Bu gelişmelerin münasebeti hem küçümsenmemeli hem de abartılmamalıdır. Kuzey ve Güney arasında hâlâ yapısal eşitsizlikler mevcuttur. Fakat bu eşitsizlikler Avrupa gücünün gerilemesinden etkilenmiştir. Batı'nın merkezliğinin giderilmesi Kuzey-Güney hiyerarşilerinin devam ettirilmesini ve örgütlenmesini etkilemiştir. 'Black Culture and Post-Modernism'de Cornel West çağdaş dünyayı başlıca üç koordinatla tanımlamıştır: Avrupa Çağı'nın sonuçları (1492-1945);¹⁵ 'güvenilmez fakat hala göze çarpan' Birleşik Devletler hegemonyası; ve sömürge sonrası devletlerdeki yönetici elit ve küresel statükoya meydan okumaya yönlendirilmiş 'oldukça felçli' bir süreç,¹⁶ yani Üçüncü Dünya sömürgesizleşmesinin ikinci safhası.¹⁷ Bu ayırım, şu anki dünya düzenini anlamada faydalı bir yol olarak gözük-

Milletler Oylama kayıtlarını değiştirdi, böylece Arjantin'in oyları sürekli olarak Birleşik devletler lehineydi. Bu Arjantin'in batılı kimliğini oluşturmamasının bir yoluydu.

15. West, Kruger ve Mariani'de, 1989, s. 87. West'in tarihlerine tanımlayıcı olmaktan ziyade örnekleyici olarak muamele etmeyi tercih ediyorum. Avrupa'nın gerçekten üstünlüğü ne zaman sağladığı ya da (eğer varsa) Avrupa Çağı'nın ne zaman bittiğine dair sorular yerleşik olmaktan uzaktır. 1945 itibarıyla Avrupa'nın imparatorlukları son ayakları üzerlerinde duruyorlardı, ama 1975'e kadar Portekiz Afrika'nın büyük kısmını kontrol etti ve 1989'dan beridir ki Orta Asya'daki Rus İmparatorluğunun dekolonizasyonundan (kesin olmamakla beraber) bahsedebiliriz.

16. Age.,

17. West, Kruger ve Mariani'de, 1989, s. 87.

mektedir. Batı tahakkümünün devam etmesine razı olmakta, ancak Avrupa'nın taşralaşması bağlamında: Batı hâlâ bir çok yönüyle baskın olabilir fakat (Gramsci'ci manada) hegemonik değildir.¹⁸ Bu hegemonya kaybı Batının kültürel liderliğine Batı ile 'kararsız' ilişkiler içerisinde olan gruplarca meydan okunması olarak görülebilir.¹⁹ Söğuk savaştaki 'zafer' batılı geleneklerin sorgulanmadan korunması için yeterli değildir.

Avrupamerkezcilik ve Etnosentrizm

Avrupamerkezcilik söyleminin haklı çıkarılabileceği bir yığın yol vardır. (Diğerlerinin yanı sıra) Halliday takip edilerek, 'Avrupamerkezciliğin geçerli bir başlangıç noktası olduğu', şu anki dünyaya en iyi uyan tanımlama olduğu iddia edilebilir. Bütün insan toplumlarının stereotipler ürettiği ve dolayısıyla Avrupamerkezciliğin çok olağanüstü bir şey olmadığı da iddia edilebilir. Aslında, başka yerlerdeki etnosentrizmlerle karşılaştırıldığında Avrupamerkezciliğin dürüstçe merhametli olduğu bile iddia edilebilir.²⁰ Avrupamerkezcilik ayrıca ürettiklerinin nesnel geçerliliğe sahip olduğu iddia edilerek de haklı çıkarılabilir;²¹ örneğin Halliday emperyalizm tecrübesine böyle bir değerli bilgi üreten tecrübe olarak değinmektedir. Ne yazık ki bilginin nesnel geçerliliğini neyin ya da kimin belirlediğini sorgulamak üzere durmamaktadır. Tabii ki bu ilginç ahlâkî ikilemler ortaya çıkartmaktadır. Bir Nazi toplama kampındaki tutuklular üzerinde yapılan deneylerle elde edilen bilgi —eğer bilgi bademcik ağrısını azaltacak bir teknik geliştirdiyse— nesnel geçerliliğe sahip olabilir mi? Eğer bilginin nesnel geçerliliği, araçları açıkça meşrulaştıran bir

18. Gramsci, 1971, s. 55, not 5. Gramsci'nin eserlerindeki hegemonya ve tahakküm arasındaki ayırım için ayrıca bakınız Simon, 1982, s. 21.

19. Kararsızlık düşüncesinin detayı için bakınız, Derrida, 1987.

20. Örneğin bakınız, Halliday, 1996, s. 214; daha genel olarak da Sadıl Al-Azm, 1982.

21. Halliday, 1996, s. 214.

amaç ise, Halliday'in çeşitli istibdat şekillerine ilkeli muhalefetini ne yapacağız? Çünkü, özellikle, amacın araçları meşru kıldığı iddiası Halliday'in baskıcı rejimler olarak algıladığı rejimlerin başlıca özelliklerinden biridir. Belki, bilginin bedelini ödeme zorunluluğu yoksa o bilginin nesnel geçerliliğinin değerlendirmesini yapmak daha kolay olur. (Kutsal olduğu halde kutsallığına saygı gösterilmeden kullanılan mezar eğer büyük büyük-babanızın kabri değilse antropolojik kazılar bilgi elde etmenin makul bir bedeli olarak görülebilir). Bu argümanı örneklemek için Halliday bir banka hırsızı örneğini kullanır. Başarılı bir banka soygunu yapabilmek için gerekli istihbaratın faydalı bilgi üretmeye yeterli olduğunu iddia eder. Halliday bankayı soyulacak bir bina olarak görmekle, en iyi ihtimalle üretilcek bilginin kısmî olacağından; ve bir bankayı (ya da bankacılığı) anlamının en iyi yolunun banka hırsızı perspektifi olmasının mümkün gözükmeyeceğine değinmeyi ise ihmal etmektedir.

Avrupamerkezciliği meşrulaştırma girişimleri, Avrupamerkezciliğin etnosentrizmden farklı veya fazla bir şey olmadığı fikrine dayanmaktadır. Böylece ırkçılık anti-ırkçılıkla, oryantalizm de oksidentalizm ile vb. karşıtlanmıştır. Böyle bir mantık asimetrik bir ilişkiyi simetrik bir ilişkiye dönüştürmekle devam ettirilir. Bunun bir kaç sonucu vardır. Birincisi, ikincil (subordinate) öznelliği baskın özne konumunun bir tersyüz edilmesi olarak inşa eder. Bu da ikincil olanın herhangi bir özerklik imkânını engeller. İkincil (subaltern) söylem ancak hegemonik söylemin bir sonucu olarak varolur. Bunun anlamı, ikincilliğin hegemonyanın bir sonucundan ibaret olduğu değil, daha ziyade ikincillik konumunun ikincil olanın öznelliğini tükettiğidir. İkincisi, ilişkilerden güç/iktidar boyutunu silmektedir. Oryantalizm Doğu/İslâm hakkında stereotipik ya da özcü görüşten ibaret bir şey değildir. O sadece bilgi hakkında bir söylem değil, aynı zamanda iktidar hakkında bir söylemdir. Oksidentalizmi (Batıbilimini) bunun zıddı olarak sunmak iktidar ve bilgi arasındaki yakın ilişkiyi göz ardı etmektir. 'Batının haricindekilerin' batının stereotipik temsillerine sahip olduğuna şüphe yok. Fakat bu tem-

sillerin kaynağı da sıklıkla bizatihi Batıdır. İktidar ilişkisi bir eşitsizlik ilişkisidir. Açıktır ki, simetri hiyerarşi veya baskıyı reddeder.

Hegel'in efendi-köle dialektiği bu ayna/yansıma mantığının paradigmatik bir izahını sunmaktadır. Tahakküm ve baskı ilişkilerinin, en temel aşamada, nasıl simetrik ilişkiler olduğunu göstermek üzere ortaya çıkar. Efendi ve kölelerin arzu ve dürtüleri birbirlerinin aynasıdır. Köle efendi olmak ister, efendi ise köle olmak istemez. Efendi olma girişiminde köle efendinin oyununa yakalanır —kölenin efendi olma arzusuna dayanan bir oyun... Tersine çevrilmeyi mümkün kılan işte bu simetridir. Efendi köle olmaktadır, köle de efendi. Avrupa Çağı sonrasındaki baskı sisteminin meşrulaştırılmasını ve onaylanmasını devam ettiren işte bu terisin çevrilme imkânıdır.

Hegel'in efendi-köle kinayesinin aksine Gilroy (1993) efendi ve köleye ilişkin başka bir hikaye, bu sefer kara mizahla, sunmaktadır. Gilroy, okumasını Frederick Douglass'ın (bir köle pazarlayıcısı olan) Covey'le kişisel mücadelesinin anlatımına dayandırmaktadır. Douglass'ın özgür olmak için verdiği mücadelesi, Covey'in kendisini boyun eğdiremediği iki saatlik bir itişip-kakışma ile sonuçlanır. Sonuç olarak Douglass kendisini Covey'den özgürleştirir ve ayrılır. Gilroy Douglass'ın hikâyesi ile Hegel'in fantazisi arasındaki farka dikkat çekmektedir:

şedid mücadelede solipsistik (tekbenci) bir savaşçı, fatihinin gerçeklik versiyonunu ölüme tercih eder ve boyun eğer. O köle olur diğeri ise efendi olmayı başarmıştır... Çünkü [Douglass'a göre] köle, tüm gücüyle, çiftlik köleliğinden kaynaklanan insanlık dışı durumun devam etmesi karşısında, ölümü tercih eder.²²

Hegel'in kölesinin aksine, Douglas köle pazarlayıcısı olmak, yani Covey'in konumuna sahip olmak istememektedir. Douglass bu reddedişle köleliğin meşruiyetini gidermektedir, oysa Hegel'in kinayesi

22. Gilroy, 1993, s. 63. Genel bir tartışma için bkz., s. 58-64.

köleliği, çılgınca eğlenmenin ayrıntılı bir şekli olarak muamele etmek sûretiyle onaylar. Diğer bir deyişle Hegel'in ele alış tarzında tersine çevirme taahhüdü bir güç/iktidar ilişkisinin asimetrisini simetrik bir anlaşma ve uyuşmaya dönüştürmektedir. Tersine çevir(il)me taahhüdü (ve korkusu) efendinin şiddetini iki kademedede meşrulaştırmaktadır: stratejik bir gereklilik olarak (eğer efendi kontrolünü gevşetirse köle onun yerini alacaktır) ve etik görecilik olarak (köle efendiden farklı değildir, eğer imkânı olsa o da aynısını yapar). Yan-sıma/ayna mantığı, baskın düzenin söyleminin kendi direnişini yarattığı varsayımına dayanır. Yani hegemonik düzene direnenler, bunu ancak o hegemonyanın terimleri içerisinde yapabilirler. Hegemonya belirli bir hegemonyaya karşı herhangi bir mücadeleyi aynı hegemonyanın genişlemesindeki başka bir momente dönüştürebilme etkisine sahiptir. Bu kesinlikle Avrupamerkezciliğin son kalesidir. Batı projesinin dışında başka bir şeyin olmadığı bir konum.

Avrupamerkezcilik ve Tikellikler

Humeyni'nin batı siyaset teorisine atıfta bulunmamasındaki hatasının önemli olmadığı fikrini reddeden argüman şu şekilde sunulabilir. Humeyni batılı kaynakları doğrudan aktarmıyor ama bu Humeyni'nin Batı'nın merkezîliğini gidermiş olduğu anlamına gelmez —bütün bunlardan sonra Avrupa'nın taşralaşması ihtiyar bir din alimi tarafından yapılan bir kopyacılık eyleminden başka bir şeye bağlı olmalıdır. İslâmcılığın tasvirlerindeki en baskın temalardan biri, İslâmcıların, İslâm'ın gerçek doğasında ısrar etmelerine rağmen, İslâm-dışı unsurlarla nasıl birleştirebildikleri hususundaki öfkeli vurgularıdır.²³ İslâmcılar bir yandan Batı'nın eleğinden geçerlerken, bir yandan da İslâm-dışı etkilerle kirlenmemiş bir kimliğin otantik yapısını temsil ettiklerini iddia etmektedirler. Otantisiteyi temsil etme iddiaları, reddettikleri söyleme dayanmaktadır. Otantisite iddiaları

23. Örneğin bkz., Hourani, 1983, s. 144.

'otantik olmayan' batılı söyleme dayanmaktadır.

Bu aşamada asıl mesele batılı söylemden kaçışın mümkün olup olmadığı sorusudur. Batı söyleminin bir çok koruyucusu, doğal olarak, böyle bir nihayeti mantıken imkansız görmektedir. Kültürel otantisite tartışmaları, postmodern sorununun çevresel 'öteki' ile karşılaşmasının vukû bulduğu bir savaş alanı haline gelmiştir. Benim bu bölümde yapmak istediğim, İslâmcılık mantığının Avrupamerkezcilik mantığına tâbi kılınmaktan kaçıp kaçamayacağı ihtimalini incelemek; yani İslâmcılığın Batılı teşebbüs içerisinde ne ölçüde içsel bir momente indirgenebileceğini tartışmaktır. Bu kültürel otantisite ve tikellik tartışmalarının İslâm dünyasının sınırlarının ötesinde bir yankısı vardır. Çünkü bu tartışmalar Avrupamerkezcilik ve çok kültürlülük (çok sık bir şekilde 'siyasî doğruluk' olarak aşağılanmaktadır) arasındaki çatışma bağlamında vukû bulmaktadır.

İslâmcılık mantığının batılı teşebbüs tarafından tüketildiği konumu kurmak için atılması gereken bir kaç adım vardır. İlk adım İslâmcılığın açıkça bir tikellik olduğunu göstermektir. Bu, İslâmcıların otantisite ve farklılık iddialarının 'ikincil (tâbi/subaltern) milliyetçilik, küçülen milliyetçilik ve popülist ideolojilerin' göstereni olarak kullanılması ile yapılabilir.²⁴ İslâmcılığın tikelliğini tesis ettikten sonra Aziz El-Azmeh'in yaptığı gibi şunu ilan etmek mümkündür:

Otantisite söylemi, İslâmcı çevrelerin dışında, bazı evrensel söylemlerle bağlantılı olmaksızın nadiren kendi kendine ortaya çıkmıştır.... Arap dünyasındaki otantisite düşüncesine direniş son zamanlarda zayıf olmuştur. Bu bazı açık siyasal şartlardan dolayı böyle olmuştur: Arap dünyasının dünya çapında yaygın olan atavizm, etnik ve dini bağnazlık ve fundamentalist dincilikten muaf olmaması bu siyasal şartların en kötüsü değildir.²⁵

El-Azmeh'in görüşünde küresel Ümmet hayalleri ile İslâmcılar, belki de 'etnik bakımdan temizlenmiş', daha Büyük Sırbistan fantazi-

24. El-Azmeh, 1993, s. 41.

25. El-Azmeh, 1992, s. 481.

leri taşıyan Sırp milliyetçilerinden bile daha az evrenselci ve daha fazla tikel olabilirler. Sahi, küresel bir *Ümmet*'in tikelciliğinin Büyük Sırbistan'ın cazibesinden daha az kosmopolit olması gerçek olabilir mi?

İkinci adım, İslâmcılık ve tikellik arasındaki bağı tartıştıktan sonra, Batının evrenselliğini göstermektir. Bu genelde kişisel ilanlarla yapılır, örneğin:

Modern tarihin Batı düzeninin küreselleşmesiyle karakterize olduğu gerçeğini, başarı ile tamamlanmış olarak kabul ediyorum. Başarı ile tamamlanmış bu gerçeğe karşı yapılan protestoların şaşırtıcı çeşitliliğine rağmen, özellikle, tecrid edilmiş ve saf yerel bir mahiyete sahip bazı istisnalarla beraber, rakipsiz olarak kalmaktadır. İstisna olan bu protestolara ya Batı'lı —ulusal bağımsızlık ve; halk egemenliği gibi— ideolojiler adına, ya da (sembolik olarak Ayetullahların İran rejimi gibi değişik bir yerel veya spesifik repertuara minnettar olsalar da) esas itibarıyla bu ideolojilerin terimleriyle vukû bulmuştur. Evrenselliğin geçerliliği aşkın ya da içkin bir kriterden değil, esasen gerçeğin rasyonelitesini onaylamaktan kaynaklanır.²⁶

El-Azmeh'in açıklamasında göze çarpan şey modern tarihi Batı düzeninin enternasyonalleşmesi olarak görmesi değil, bu enternasyonalleşmeyi evrenselleşmeyle eş anlamlıymış gibi ele almasıdır. Tabii ki bu, Avrupamerkezciliğin merkezindeki temel noktadır: Bir kez dağıldığında bir daha asla bir araya gelemeyecek şeyi tekrar bir araya getirmek, batı ve evrenselcilik arasındaki bağı yeniden kurmaya çalışmak. Benzer stratejilerin iş başında olduğunu birinci bölümde Sahgal ve Yuval-Davis'in fundamentalizmi tanımlama girişimlerinde gördük.

Avrupa projesinin yayılması jeopolitik olarak belli bir manifestosu olmayan bir prensip ve değerler dizisini göstermeye başlamaktadır. Örneğin Halliday gibi birisinin şu şekilde yazmasına neden olan, bu inançtır: "Bundan dolayı ben bir dizi evrensel prensip ile

26. Age., s. 468.

başlıyorum, analitik ve normatif ... Din, siyasi erdem, ya da *başka herhangi bir şeyden* (vurgu bana ait) kaynaklanan sözde tikelcilikle başlama düşüncesini reddediyorum".²⁷ Diğer bir deyişle Avrupa'nın yayılması evrenselciliği içinde bütün tikelliklerin yok edilmesinin mümkün olduğu bir duruma yol açmaktadır; Avrupalılaştırmaya değil, Avrupa kimliğinin evrensel bir etiket altında sunulduğu bir evrenselleşmeye yol açmaktadır.²⁸ Küreselden evrensele doğru olan bu geçiş, batılı düzen aleyhindeki protestoların ancak aynı batılı düzence başlatılmış ve uygulanmış dille başarılı bir şekilde ifade edilebileceği fikrinin düşünülmesiyle vurgulanmıştır.²⁹ Batıya tâbi olanların ikincil statülerini tetkik edip bozabilmeleri için araç sağlayan batılı söylemdir [kendi kaderini tayin hakkı (self-determination), halk egemenliği, vs]. Batıya direnişin batılı düzenin onayladığından farklı bir dilde ifade edildiği durumlarda bile, gösterenler (signifiers) sembolik açıdan farklıdır. Başka bir ifadeyle: kitabın başında İslâmcılığın doğuşunu Müslümanların nihâî lügatçelerindeki kaymanın bir ürünü olarak tanımladım, fakat El-Azmeh'e göre bu değişimin fazla bir önemi yoktur. Her ne kadar Müslümanlar 'İslâmî devrimin' sloganlarını ya da 'Çözüm İslâmdır' sloganlarını kullansalar bile, onların an-

27. Halliday, 1996, s. 196. Böyle bir iddiadan ne anlaşılacağını anlamak çok zordur.

Halliday'in iddiasını ciddiye alırsak onun tikelciliği reddedişi analistin, bu durumda Halliday'in kendi kimliğine etkileri vardır. Çünkü tikelciliğin reddedilişi aynı zamanda herhangi bir kimliğin olamayacağı anlamına gelir: bütün tikelciliğin reddedilişi farklılığın terk edilmesi demektir. Daha önce birkaç defa dikkat çektiğimiz gibi, farklılık kimliğin bizzatıdır kurucusudur. Dolayısıyla Halliday herhangi bir tikelcilikten başlanmadığını söylediği zaman bu onun bir cinsiyete sahip olmadığını, etnik bakımdan işaretlenmediğini, sosyo-ekonomik olarak yerleştirilmediğini vs. söylemekle aynıdır. Bu şartlar altında belki bazı mutlak ruha eş anlamlı olmanın dışında Halliday'den nasıl bahsedeceğimiz açık değildir.

28. Bunu Billig'in yorumu ile karşılaştırınız. Billig batılı ülkelerin milletlerini milliyetçi olmayanlar olarak düşünme eğiliminde olduklarını ve Batı adına konuşmanın dünya adına konuşma ile eşit hale geldiğini söylemektedir. Billig, 1993, s. 77 ve 81-2.

29. Lawrence, 1990, s. 31-2. Lawrence İslâmcıların aslında moderniteyi onayladıklarını, çünkü moderniteye muhalefetlerinin ancak modernitenin kullanılması ile mümkün olduğu iddia etmesiyle benzer bir noktaya işaret etmektedir.

latmak istediği Aydınlanma sloganları ile aynıdır.³⁰ Bu (batılı tarihin merkeziliğine meydan okuyan diğer hareketlerin yanı sıra) İslâmcılığı evrensel bir dilin —tabii ki Batının dilinin— ancak şifveleri ya da deyimlerine indirgemektedir.

İslâm(cılık)ın tikelliğini ve Batının evrenselciliğini tespit ettikten sonra, İslâmcılığın batının söylemi içerisinde bir moment olduğu sonucuna varmak mümkündür. Yani İslâmcılar kendi projelerini daha ileriye götürmek için batılı kaynakları kullanmakta, manipule etmekte ve kopyalamaktadırlar. Humeyni'nin vaazlarını yaymak için kaset kullanmasından Leninist parti örgütlenme modeline kadar kullanılan alt-yapısal araçların hiç biri İslâmî değildir. Bunların İslâmcılarca kullanılması İslâmcıların otantisite iddialarını çürütmekte³¹ ve aynı zamanda en güçlü batı-karşıtı söylemin dahi Batıdan kaçmaktaki aciziyetini göstermektedir. Böylece Batının reddedilişi Batının yeniden onaylanmasına dönüşmüştür.

Buradan bir kaç sonuç çıkmaktadır. Birincisi ve en açık olanı, Avrupamerkezcilik mantığını kuvvetlendirmektedir. Batıya dışsal bir karşı-hegemonik proje ihtimalini dışlamakla Batıyı evrensel bir kalıp olarak düşünmek mümkündür. Bu, batılı tarihin bütün dünyanın alın yazısı olarak dayatılmasına yol açar ve bütün kültür ve toplumların, nihayetinde tarihi gelişimleri Batı tarihi ile uyduğunda olgunluğa erecekleri anlamına gelmektedir. Örneğin çok sık sunulan bir argüman şudur: İnsan hakları vs. gibi meselelerle İslâmcı pozisyonları dile getirme girişimleri başarısızlığa mahkumdur, çünkü böyle pozisyonlar ancak sekülerleşme ile mümkündür; dolayısıyla Müslüman toplumların yapacakları tek şey sekülerleşmeyi beklemektir.³² İslâmcılık örneğinde onu evrenselciliğin dışında tutmak suretiyle, şunu iddia etmek mümkündür: İslâmcıların Batıyı reddedişi ancak Batının dilinde yapılabilir, bundan dolayı gerçek bir reddetme olamaz. Bu şe-

30. Bu durum Descombes'in Foucault-Derrida tartışmasını okumasına çok benzerdir. Descombes, 1986, s. 136-9.

31. Bu Kemalizmin ve otantisite'nin İslâmcı tanımını reddeden geleneksel ulemanın stratejisidir.

32. Örneğin Halliday, 1996, s. 140.

kilde, İslâmcıların hilesinin, kendi projelerinin batılı pratiklerin temellüküne dayandığını gizlerken, muhaliflerini Batı'yla zehirlendikleri (Westoxication=Garbzede) dolayısıyla azarlamak olduğu iddia edilir.

İkincisi, Batının evrensel ile, İslâm'ın ise tikelcilikle birleştirilmesi Avrupamerkezciliğin savunulmasının evrensel prensiplerin savunulması gibi sunulabilmesini sağlamaktadır. Böylece, örneğin, İslâmcıların ilerleyişinin arkasındaki nedenlerden birisinin, bazı Müslüman gruplara kendi İslâmî miraslarının yardımıyla bazı değerleri reddedebilme imkânı sağlayan görecilik kültürü olduğu iddia edilebilir.³³

Üçüncüsü, Batıyı evrenselcilikle, İslâm'ı tikelcilikle ilişkilendirmek sûretiyle, İslâmcılığa tutarsızlık suçlamasıyla saldırmak mümkün olur. Argüman şudur: tikelciliğin savunucuları paradoksal bir duruma yakalanırlar, çünkü evrenselciliği reddettiklerinde bile ona yaslanmak zorundalar. Bir yorumcunun dediği gibi:

Aşırı tikelcilik savunucularının ikilemi siyasal eylemlerinin sürekli bir tutarsızlık içerisinde olmasıdır. Bir tarafta evrensel bir hak olarak farklı olmayı savunuyorlar. Bu savunma yasamanın değişimi için, mahkemelerde azınlıkların korunması için, sivil hakların ihlaline karşı çıkmak için vs. mücadeleyle iştigal etmeyi de içermektedir. Yani, mevcut kurumsal yapının içsel reformları için bir mücadele ile meşguldürler. Fakat iddia ettikleri gibi, aynı zamanda bu yapı Batının geleneksel baskın sektörlerinin kültürel ve siyasal değerlerinde kök salmış, ve onların bu gelenekle bir ilgileri olmadığı için, talepleri, bu sistemi reforme etme yönündeki daha geniş herhangi bir hegemonik operasyona eklenemez. Bu onları, sadece felç edici siyasî etkileri olan mevcut kurumlarla belirsiz çevresel bir ilişkiye mahkum eder.³⁴

33. Bunun bir örneği Müslüman ülkelerce popüler siyasî katılıma karşı yapılan -demokrasinin batılı olduğu ve Müslümanlar için uygun olmadığı yönündeki- argümanlarda bulunabilir.

34. Laclau, 1996, s. 33.

Bu ifade Kuzey Atlantik plütokrasilerindeki yerleşik Müslüman gruplar içerisindeki İslâmcı eğilimlere ve Müslüman ülkelerdeki İslâmcılara uygulanabilir.

Evrenselciliğin savunması çoğu kez, evrensel bir kalıp olmaksızın ne olacağı sorusu resmedilerek yapılır. Evrenselciliğin terkinin, 'hiçbir şeyin doğru olmadığı, her şeye izin verildiği' bir dünyaya yol açacağı ileri sürülür. Evrenselcilik, sekülerleşmiş Aydınlanma söyleminde kozmosun kaosa dönüşmesini engelleyerek Tanrının yerini almaktadır. Evrenselcilik olmaksızın bütün kültürlerin/toplumların artık anlaşma ve birliğe ulaşmak için herhangi bir araca sahip olmayacakları iddia edilmektedir. Öyleyse evrenselcilik savunulmak zorundadır, çünkü alternatifi göreciliktir. Bu, belirli bir kültürün her inancının başka herhangi bir kültürün inançları kadar değerli olduğu görüşüdür.

Fakat Rorty'nin ısrar ettiği gibi, aslında bu görüşü kimse sahip lenmiyor.³⁵ Onun görecilik dediği iddialı iki inanç arasındaki tercih zemini algoritmik değildir.³⁶ Göreciler (relativists) tikel bir değerler sistemini temellendirmenin tek yolunun 'sohbet' olabileceğini iddia ederler.³⁷ Diğer bir deyişle, çekişen kültürel formlar arasında hakemlik yapabilecek 'üst-kültürel' bir temyiz mahkemesinin terk edilmesi bütün yargı olasılıklarının terk edilmesine yol açmaz, sadece yaptığımız herhangi bir yargının aşkın bir zeminden değil de ancak kültürel bir formasyona ait perspektifimizden yapılabileceğini farketmeye yol açar.³⁸ Rorty'ye göre diğer kültürlerle etkileştığımız 'üst-kültürel bir platform' yoktur. İnsanların başka bir kültürle karşılaştıklarında kendi kültürlerinin dışına zıplamaları mümkün değildir. Rorty'ye göre bu tür bir etnosentrizm kaçınılmazdır.³⁹ Eğer lügatçelerimizin diğer yönlerini değiştirmek istiyorsak, nihâî lügatçelerimizin büyük kısmında sebat etmek etmek zorundayız. Örneğin (16. yüzyılda) Av-

35. Rorty, 1982, s. 166.

36. Age.,

37. Age., 1982, s. 162.

38. Daha fazla detay için bkz., Rorty, 1979, s. 376-9.

39. Rorty, 1991a, s. 212.

rupa fatihleri yeni olduğunu düşündükleri yerlere geldiklerinde sahip oldukları lügatçeler ışığında gördükleri dünyayı tasvir etmekten başka bir çare bulamadılar. Rorty'nin görecilik ithamına çözümü şudur: Bizler 'iyi' ve 'doğru' nosyonlarına sahibiz ve bunlar diğer kültürlerle angaje olduğumuzda dayanabileceğimiz tek şeydir. Fakat bu nosyonlar sadece 'bizim' nosyonlarımızdır ve bizim 'kendi' kültürel pratiklerimizden başka bir şeyce onaylanmış değildirler. (Rorty'ye adil davranmak gerekirse, Rorty bu nosyonların trans-kültürel sohbetlerde sadece açılış hamleleri olduğunu eklemektedir —diğer bir deyişle bunlar bizim başka bir kültürle temasımızın sonucunda dönüştürülebilirler ama basitçe ihmal edilip atlanamazlar).⁴⁰ Bu cevap insan olmanın fitrî özellikleri olduğu ve evrenselciliğin de bu özelliklerin soyutlaması olduğu görüşünü savunanlar için tatmin edici değildir.

Rorty'nin 'üst-kültürel bir platform' yoktur argümanını kabul edersek, Batı kültürünün bir parçası gibi görünen fakat Batılı olmayan kültürlerce Batı kültürüne muhalefet için kullanılan —'bir ulusun kendi kaderini tayin hakkı' gibi— nosyonlar üzerine inşa edilmiş söylemleri nasıl anlarız? Bu problem aşağıdaki şekilde açıklanabilir.

... İnsanların kendi kaderlerini tayin haklarının imkanı eşitlik söyleminin uluslararası sahadaki meşruiyetini varsayar, oysa bunlar doğal söylemler değildir, bilakis imkân şartına ve spesifik bir başlangıca sahiptir. Bu yüzden batılı değerlerin evrenselliğini, muhtelif kültür ve ulusal geleneklerde mevcut olan özgüllüklere karşı koymanın meşru olmadığını düşünüyorum. Çünkü bu geleneklerin meşruluğunu sınır-sız bir xenofobiden (yabancı düşmanlığından) farklı terimlerle öne sürmek, —milletlerin kendi kaderlerini tayin hakkı gibi— ancak evrensel terimlerle ortaya konulabilen söylemlerin geçerliliğini de kabul etmeyi içerir.⁴¹

Bazı direniş türleri ancak Batıda doğan söylemlerin geçerliliği ile

40. Age., s. 212-3.

41. Laclau, 1990, s. 188.

ilişkili olarak anlam kazanmaktadır, ki bu da bu söylemleri evrensel kılmaktadır. Yani direnişin emperyalizmin içine yeniden yerleştirilmesi emperyalı evrensele dönüştürmektedir. Örneğin Avrupa imparatorluklarında sömürgesizleşme (sözgelimi Bandung milliyetçiliği) ancak Wilson'ın Ondört İlkesi'nin ve özellikle de ulusların kendi kaderlerini tayin haklarının geçerliliği dolayısıyla mümkün olabilmiştir. Yani örneğin FLN ya da Hindistan Kongresi Partisi tarafından 'ulusların kendi kaderini tayin hakkı'yla ilgili lügatçenin kullanımı, sadece, kendi amaçlarına ulaşabilmek için mevcut her vasıtayı kullanma yönündeki pragmatik bir kararın sonucuydu. Böyle bir argüman, batı düzeninin hegemonyası tarafından miras bırakılan araçsalcı fikirlerin kullanılmasında etkili olan bir mantığın işlediğini gösterir. Fakat bu argümanın yanı sıra, batılı hegemonik söylemin gösterenlerinin kullanımının sadece basitçe etkili değil, aynı zamanda kurucu olduğu daha radikal bir versiyonu vardır. Başka bir ifadeyle demokratik devrimle ilgili meta-anlatılar direnişi mümkün kılmakla kalmaz, bilakis fiilen onu kurar da. Ancak batının haklarla ilgili muhayyilesinin hegemonik olmasıyla ki, bu hegemonyaya tabi olanlar bizzat o hegemonik söylemin lügatçesini kullanmak suretiyle onu yıkmaya başlarlar: direniş hegemonik düzene dahildir. Bu tasvirlerin hiç biri bir 'meta-dilin' ya da 'üst-kültürel platformun' varoluşuyla ilgili sorunlardan kaçamaz. Aslında bunların hepsi, evrensel olarak tasvir edilen şeyin belirli bir kültürel pratiğe dönüşebilmesi ihtimaline açıktır. Ayrıca, tikel bir kültürün (örneğin Batı'nın) evrensel olarak düşündüğümüz şeyi temsil edebileceğine inanmamız mümkündür. Evrenseli yukarıda kabaca ifade ettiğimiz açıdan görmeye devam edersek, bu tasvirlerin batının üstünlüğü söylemlerini meşrulaştırdığı —ve Avrupamerkezciliğin ötesinde düşünmeyi imkansız kıldığı— sonucuna varmak zorunda kalacağız. Argümandaki bütün bu çeşitli bükülmelerden sonra, şaşırtıcı olarak, batının üstünlüğünü savunanlar haklı görünecektir. Diğer bir deyişle evrensel ve tikel arasındaki ilişkiye ilişkin yaptıkları tasvirler doğrudur: Batılı projenin dışında hiç bir şey yoktur. Batının sınırları yoktur, çünkü

Batının sınırlarını ifade etmeye yönelik her girişim onun sınırlarını bir kez daha genişletme ve erteleme etkisine sahiptir. Batının sınırlarını çizmeye yönelik her girişim batının repertuarında bir hareketten ibaret alır. Said haklı olarak bu durumu kuvvetli bir şekilde eleştirmiştir.⁴² Said'in yorumuna ekleyecek bir şeyim olmadığı gibi böyle bir tartışmanın ampirik zeminlerini sorgulamak istiyor değilim. Ben daha ziyade evrensel tesis etmenin teorik zeminlerini değerlendirmek istiyorum. Bir söylemin evrensel olup olmadığını ne belirler? Hangi alanı ne kadar kuşattıkları hakkında iddiada bulunmadan önce evrenselcilik üzerine üç perspektifi ayırmama izin verin.

Birincisi, evrensel [olan] insanlığın ortak mirasıdır; o hepimizi bir tür olarak birleştiren bir şeydir. Yani evrensel, insanoğlunun özünün bir soyutlamasıdır. Böyle özcü bir izahın anti-temelci eleştirileri açıktır ve beni iknâ etmiş durumdadırlar.⁴³ Dolayısıyla evrenselin bu tanımını reddedebiliriz.

İkincisi, evrensel herhangi bir kültürel angajman için gerekli olan prosedürel anlaşmalara dizisine işaret eder. Bu konum en iyi Habermas ile özdeşleşmiştir. Evrensel Habermas'ın 'geçerlilik iddiaları' dediği şeyle eşit olmalıdır. Bu yaklaşımdaki sorun şudur: kültürel-ötesi bir anlaşma inşa etmenin yolu bulunmadıkça prosedürel meseleleri müzâkere edebileceğimiz nötr bir dil yoktur. Habermas rasyonelliği tarafsız bir dil olarak sunmak sûretiyle bu sorunla uğraşmaktadır. Akli nihâf bir karar verici olarak muhafaza etmeye yönelik bu girişim, farklı iddialar arasında karar vermek için algoritmik* bir yöntemin bulunduğunu iddia etmeye yönelik başka bir girişimdir. Bunda yanlış olan bir şey yoktur, çünkü karar verirken hepimiz bazı algoritmik akıl yürütme şekillerine başvurmaktayız. Fakat algoritmik prosedürler ancak Kuhn'un "normal bilim" döneminde işleyebilir; para-

42. Said, 1993, s. 251.

43. Rorty'nin Rorty, 1989'daki 'Lisanın olasılığı' makalesine bakınız.

*Algoritma: Bir problemin çözümüyle ilgili bütün işlemlere ait kurallar toplamı, işlemleyici (Golden Dictionary, çn.).

digimaların değiştiği dönemlerde hükmedemezler. Evrenseli prosedürel anlaşılmaya eşitlemekle savunulan şey, bazı evrensel zeminlerin ortaya çıkarılmasından ziyade belli bir hegemonyanın geçerliliğidir.

Üçüncüsü, evrensel tikel söylemleri aşan şeydir. Bu görüş Gramsci tarafından öne sürülen görüşe benzer. Gramsci'ye göre hegemonik bir sınıf diğer sosyal grupların arzu ve çıkarlarını dile getirip eklemleyebilir. Bu ise ancak o sınıf, belirli dar grupların çıkarlarını değil bütün sosyal grupların çıkarlarını temsil ettiğini gösterebilirse yapılabilir.⁴⁴ Bu, 'Ortak değil evrensel bir düzeyde' başlatılmış bir politik-ideolojik mücadele momentidir.⁴⁵ Buradaki sorun şudur. Bu yaklaşımlar, muhtelif sosyal grupların çıkarlarını bir araya getirebilecekleri vasıtalar hakkında sorular sormaktadır. Görünen kadarıyla, çeşitli grupların temel bir sınıfa eklenmesini mümkün kılan metaforik bir artı değer derecesi olmak zorunda olduğu varsayılmaktadır. Evrensel [olan] esasen muhtelif sosyal gruplar için birleştirici bir nokta olarak hareket eden metaforik artı değer seviyesinde yeniden yerleştirilmiştir. Gramsci'nin açıklamasında bu, kaçınılmaz olarak evrenselin, temel sınıflardan birisi ile bağlantılı olduğu fikrini içerir.

Rakip Soykütükleri

Evrenselliği tasvir etmenin başka bir yolunu denemek istiyorum. Tercih ettiğim evrensellik tanımını Nietzschevi-Foucaultcu bir perspektif içerisine yerleştirmek istiyorum. Yani evrensel olarak algıladığımızı başarılı bir hegemonyanın kendi dünya görüşünü doğal düzenin bir yansıması şeklinde kurma yetisinin bir ürünü olarak sunuyorum. Yani ‘üst-kültürel bir platform’ ontolojik bir veri olarak değil, bilakis siyasal mücadelenin bir tortusu olarak varolur. Sözkonusu olan Batının üstünlüğüne dayanan söylemin soykütüğü —nasıl dünyanın efendisi olmaya başladığı— değil, daha ziyade bu efendiliğin

44. Mouffe, Mouffe 1979, s. 181.

45. Age., s. 180.

konumudur. Bu noktayı daha detaylı incelemek için hegemonik söylemlerin evrensel bir kabul görmek için neler yaptığına bakacağım. Analizimi daha net hale getirmek için semantik sahasından metaforlar kullanmakla başlayacağımı.

Semantikte işaretleme geniş bir fenomenler yığına gönderme yapar.⁴⁶ Lexik yapılar içerisindeki işaretleme fikri üzerinde odaklaşacağım ki, burada işaretleme morfolojik ya da formel bakımdan birbiriyle alâkalı kelimelerin bir dil içerisindeki diferansiyel dağılımına dayanmaktadır. Örneğin 'lioness' (dişi aslan) kelimesi, 'lion'un (arşanın) sahip olmadığı, 'ess' (dişiliği belirten) sonekini taşır. Bu sonек formel olarak tikel bazı unsurların ya da şekillerin varlığına veya yokluğuna işaret eder. Böyle bir sonек taşıyan kelimeler, formel olarak işaret edilmiş olarak düşünülür. İşaretlenmiş kelimeler, genel olarak, kullanıldıkları bağlamlar kapsamında işaretlenmemiş kelimelerden daha daha sınırlı olmaya meyyaldirler. Örneğin 'bitch' (dişi köpek) 'dog' (köpek) kelimesinden daha spesifiktir, çünkü önceki sadece dişi köpekleri işaret ederken sonraki bazı bağlamlarda hem dişi hem de erkek köpekler için kullanılabilir.

İşaretlenmiş ve işaretlenmemiş kelimeler arasındaki bu ayrımın sonuçlarını siyasal alan⁴⁷ için, özellikle de evrensellik ve tikelliğe ilişkin olarak, çizmek mümkündür. Bir söylem tikelliğinin işaretlenmesini silebildiği ölçüde evrensel olarak ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, mutlak bir 'üst-kültürel' söylemi, tamamen işaretlenmemiş unsurlarca inşâ edilmiş olan bir söylemle denk tutarım. Ancak, 'üst-kültürel' bir statüyü amaçlayan bütün hegemonyalar mutlak bir evrenselciliğe giden hareketlerini engelleyen bir paradoksla karşı karşıya gelirler. Çünkü işaretleme sadece kullanımı sınırlayarak işlemez, aynı zamanda bir tanımlama formu olarak da işler. Mutlak işaretleme kendi kültürel sınırlarını aşma yetisini kaldırdığı halde, mutlak işaretsizlik de kültürel oluşumun kimliğini kaldırır. Bir söylemin kendine ait bütün işaretlerini silmesi tutarlılığını silmesi demektir. Sadece Ba

46. İşaretlenmişliğin açık bir sergisi Lyons, 1968, s. 305-11'de bulunabilir.

47. Örneğin, bkz., Lăclau, 1990, s. 32-3.

dan bahsedebiliyoruz, çünkü Batı onsuz Batıyı tanımlamanın mümkün olmadığı belirli bir tarihi anlatıya işaret etmektedir. Dolayısıyla tikellik tüm evrenselcilik girişimleri için zorunludur. El-Azmeh'in evrensel ve tikel arasında yaptığı ayırım —ki bu ayırimda Batı evrenseldir, 'gerisi' ise tikeldir, kendine özgüdür— Batının kendisinin tikelliğini göz ardı etmektedir. Ancak El-Azmeh'in iddia edebileceği bu tikelliğin gözardı edilmesiyle Batı evrensel olabilir. Humeyni'nin batılı söylemin kavrayışı içerisinde kaldığı konusunda El-Azmeh ve Zubaida'nın fikir birliğine varmalarını sağlayan Batının tikelliğidir. Başka bir deyişle, tikel bir söylemsel oluşumun 'spesifik başlangıcı',⁴⁸ unsurların konduğu kullanıma ve içerisinde işledikleri bağlama bakılmaksızın, o söylemsel oluşumu inşâ eden unsurları tanımlamamızı sağlar. Zubaida'nın Humeyni tarafından kullanılan kavramların kimliğini belirlemesini sağlayan da işte bu ilk başlangıçtır.

Maalesef, bu, batı hegemonyası fikrini korumaya devam etmenin kullanışlı bir yolu olsa da, El-Azmeh'in söylediklerinde gerçeğin bu olduğunu gösterebilecek hiçbir şey yoktur. Belirli söylemsel nesnelerin batılı olduğunu nasıl biliriz? Örneğin daha önce tartıştığımız gibi, Zubaida Humeyni'nin batılı siyaset teorisine minnettar olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü Zubaida'ya göre Humeyni'nin teorisi batılı siyaset düşüncesinin ürünü olan bir yığın kategoriyi varsaymaktadır. Zubaida aynı zamanda Humeyni'nin batılı siyaset teorilerinden aktarma yapamadığını söylemektedir. Humeyni bir kaynak olarak Batıdan aktarma yapmıyorsa, Zubaida Humeyni'nin batılı kavramları kullandığı sonucuna nasıl varabilmektedir?⁴⁹

Bu soruya bir cevap şu olabilir: 'Batılı' terimi belirli bazı özellikleri çağrıştırmaktadır ki bu özelliklerin tanınması bizim Batıyı tanılamamızı sağlamaktadır. Bu yaklaşımdaki sorun, Batıyı inşâ eden özelliklerin her zaman kesin hatlarla belirlenmiş olmamasıdır. Batı çeşitli anlatılar tarafından inşâ edilen söylemsel bir nesnedir. Batıyı inşâ eden bu özelliklerle ilgili araştırmamızı Batının hangi anlatısına

48. Age., s. 187.

49. Zubaida, 1989, s. 1-38.

dayandırmamız gerektiği konusunda bir mutabakat yoktur. Bazı özelliklerin mükerrer bir biçimde Batıyla birleştirildiğini bulabileceğimizi varsayarak, bunların Batı kimliğinin merkezini teşkil ettiği sonucuna varabilir miyiz?

Bu noktada dolambaçlı bir yol takip etmek ve tartışmayı betimlemecilik (descriptivism) ve anti-betimlemecilik arasında düşünmek, özellikler ve kimlik arasındaki ilişkiyle ilgili sorunu çözmemize yardımcı olabilmesi açısından yararlı olabilir. Kanımca, bu meselenin göz önünde bulundurulması, Zubaida'nın batılı kavramlara hiçbir atıf yapılmayan bir bağlamda bile belirli kavramların batılı kimliğini nasıl sürdürebildiğini daha iyi takdir etmemize yardımcı olacaktır.

Şimdi de betimlemecilerle anti-betimlemeciler arasındaki esas anlaşmazlık alanını kısaca ifade edelim. Betimlemeciler şunu iddia etmektedir: Belirli bir nesneye işaret etmek için belirli bir kelime kullanırız, çünkü kelime o nesnenin özelliklerini —dolayısıyla da o nesnenin anlamını— betimleyicidir. Örneğin sandalyeye 'sandalye' deriz, çünkü 'sandalye' kelimesi onu belli bir şekli olan, belli sayıda ayakları olan bir sandalye olarak tanımlayan anlamlar kümesine işaret eder. Dolayısıyla kelimeler özellikler serisine işaret eder ve bu özellikleri taşıyan nesnelere tekabül eder. 'Ağaç' kelimesi (toprakta büyüyen, gövdesi ve birkaç dalı olan, belirli bir iklim bölgesinde büyüyen vs) ağacı oluşturmak için bir araya gelen bütün betimlemelerin bir kısa ifadesidir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, kelimeler tasvirlerin kısaltılması olarak işlerler ve bir nesnenin kimliği o nesnenin tanımlayıcı özelliklerine tekabül eder. Zizek'in özetlediği gibi: Niyetin anlam (extension)* üzerinde mantıksal önceliği vardır: Anlam (bir kelime tarafından işaret edilen nesneler dizisi) niyet (anlamın içerdiği evrensel özellikler) ile belirlenir.⁵⁰ Böylece, Zubaida'nın Humeyni tarafından kullanılan Batılı bazı kavramların tanımlan-

*"Extension" sözcüğünün çok özel bir karşılığı olarak "anlam" özellikle niyetin İngilizce'si olan "intension" sözcüğünün zıddı olarak düşünüldüğünde belirgindir. Burada Zizek In-tension ile ex-tension sözcükleri; inin etimolojik yakınlıklarından da yararlanarak meramını ifade ediyor (ç.)

50. Zizek, 1989, s. 90.

ması bilmecesine betimleyici bir çözüm şu olabilir: o isimler, batılı olma özelliği de dahil olmak üzere, aslında o nesnenin (batılı olan) özelliklerine tekabül eden bir özellikler serisine işaret etmektedir. İşte bu Zubaida'nın, Humeyni tarafından kullanılan kavramların batılı kimliklerini ilan etmesinde bir güçlkle karşılaşmamasının nedeni- dir. Çünkü Humeyni'nin kullandığı bu kavramlar (mesela, siyasi temsilci olarak halk fikri) batılı olan özellikleri betimlemektedir. Betimlemecilere göre bir nesne ile o nesnenin ismi arasındaki ilişki zorunludur: isimler nesnelerin betimlemelerine tekabül eder. Nesneler ve isimler arasındaki ilişki içsel ve içkindir.

Betimlemecilerin aksine, anti-betimlemeciler bir kelime ve bir nesne (ya da gösterenle gösterilen) arasındaki bağlantının bir ilk karşılaşmanın (başlangıç vaftizi = initial baptism)* sonucu olduğunu söylerler.⁵¹ Diğer bir deyişle bir isim ve nesne arasındaki ilişki ilk karşılaşma (vaftiz) anında kurulmuş bir dışsal bağıdır. Bu başlangıç (vaftiz) ediminden sonra bir isim ve nesne arasındaki ilişki nakil ve gelenek aracılığıyla devam ettirilir. Yani başlangıçtaki bir isimlendirme, nesnenin tasvirler kümesi değiştiğinde bile kendini sürdürür. Kripke bu argümanı örneklemek için John Stuart Mill'den bir örnek almaktadır.⁵² Köken olarak Dartmouth (Dartağzı) kasabası ismini Dart nehrinin ağzında olmaktan almıştır. Nehir yatağını değiştirseydi, ki o zaman kasaba artık nehir kenarında olmayacaktı, biz yine de kasabaya Dartmouth diyecektik. Öyleyse, Kripke'ye göre ilk karşı-

*Burada kelimelerle nesneler arasındaki ilişkinin, bir çeşit vaftiz ilişkisine benzetilmesi sözkonusudur. Bu ilişkiyi daha geniş çağrışımlarıyla düşünebilmek için vaftizin ne anlama geldiğini hatırlatmakta fayda olabilir. Vaftiz, "Yeni bir inanca girmek, iman tazelemek, bir günahattan arınmak, herhangi bir dinsel davranışa ya da ayine hazırlanmak ve benzeri nedenlerle ya tamamıyla suya dalmak ya da vücudun yalnızca belirli kısımlarını yıkamak suretiyle yapılan ayin; Hristiyanlıkta bir kişinin kiliseye kabulünü sağlayan sakrament" (Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 379). Kelime ve nesnesi arasındaki ilişkide kelimenin nesnesini yıkayan ve yeni bir anlayış çerçevesine sokarak yeniden vareden bir yanı olduğu söylenebilir (ç.).

51. Kripke, 1972, s. 302.

52. Kripke, 1980, s. 26.

laşma (vaftiz) tanımlayıcı bir özelliğe dayandırılabilse bile isim ve nesne arasındaki ilişkiyi belirleme aracı olarak işleyen işte bu ilk başlangıç (vaftiz) eylemidir. Bu, bir nesneye verilen ismin —nesnenin o özellikleri taşımadığı olgusal karşıtlık durumlarında bile— o nesneye atıfta bulunmak için kullanılabileceği anlamına gelir.⁵³

Dolayısıyla, anti-betimlemeci açıklamaya göre batılı formel bir isimle bazı siyasal kavramlar arasındaki ilişki başlangıç vaftiziyle açıklanabilir. Bu kavram ve kategoriler önce batılı olarak sunulmuştur. O zamandan bu yana bunlar bir çok batılı olmayan bağlamda kullanılmaya başlamıştır, fakat bu bizim onların isimlerini değiştirmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. Örneğin Laclau ve Mouffe şunu vurgulamaktadır: Demokratik devrim Fransız devrimi ile Fransa'da başladı, ve bütün dünyaya yayıldı. Fakat ilk vaftiz eyleminde aldığı ismini —ve Batıyla bağlarını— hâlâ korumaktadır.⁵⁴ Buradan birkaç sonuç çıkartılabilir.

Birincisi, kullanıldığı durumlara bakılmaksızın herhangi bir kavramı batılı olarak tanımlamak mümkündür. Bu şu anlama gelmektedir: Bir kavramın anlamının o kavramın kullanımının bir ürünü olduğunu⁵⁵ söylesek bile, batılı olan bir kavramın 'batılı olmayan' bir söylemde kullanılması onun batılı kimliğinden kuşku duyulmasına yol açamaz. İkincisi, Batı kimliğinin 'batılı olmayan özelliğini' göstermeye çalışan 'karşı yazıdaki' son girişimler doğrultusunda gitsek bile, bazı siyasal kategorilerin batılı olduğu fikri varolmaya devam edecektir.⁵⁶ Saf bir batı kimliği gibi bir şeyin olmadığını kavramış olsak bile, başlangıç vaftizi, Batı isminin devamlılığını sağlar.⁵⁷

53. Kripke, 1972, s. 309.

54. Laclau ve Mouffe, 1985, s. 150-51.

55. Wittgenstein, 1958, s. 43.

56. Örneğin Kurth ve Şerwin-White, 1987; Bernal, 1987; Springborg, 1992.

57. Kripke, 1972, s. 315-6. Bunu Kripke'nin altının gerçekte bizim altına atfettiğimiz özelliklere sahip olmadığını keşfedersek ne olur sorusu hakkında ileri sürdüğü argümanla karşılaştırm. Kripke'nin vardığı sonuç şudur: Altının özelliklerinin tasvirini değiştirebilmemize rağmen, ona yine de altın demeye devam ederiz. Benzer bir şekilde, İsa MS. 1'de değil de (Tam olarak konuşmak gerekirse 0 yılı yoktur) MS. 4'te doğsaydı bu Hristiyan takviminin 4 yılı göre yeniden ayarlanmasını ge-

Ancak, anti-betimlemeci açıklama ile ilgili bazı sorunlar vardır ve bunların tartışmamızla bir münasebeti vardır. Birincisi, Searle'nin gösterdiği gibi, anti-betimlemeciler, vaftiz sürecinde bir ismin nasıl ortaya çıktığı hususunda aslında betimlemeci bir açıklamayı benimsemişlerdir.⁵⁸ İkincisi, hem anti-betimlemeciler hem de betimlemeciler hayati bir noktayı gözden kaçırmışlardır: Adlandırma eylemi radikal bir biçimde olumsal bir işlemdir. Bu radikal olumsuzluğun üstesinden gelmek için hem olumsuzluğu sınırlandırarak mitlere başvurmamak hem de bir tür zorunluluğu garanti etmek zorundalar.⁵⁹ Betimlemeciler ilkel kabile mitlerine başvurmaktadır ki bu kabilelerde bütün kişisel isimler tek olup ismi taşıyan öldüğü zaman isim yok olur ve bir daha asla tekrarlanmaz. Anti-betimlemeciler başlangıç vaftizine kadar geri giden isimler zincirini takip edebilen ve ortaya çıkarabilen ve her şeyi bilen bir tarih gözlemcisi mitini yarattılar.⁶⁰

(Kripke'yi izleyerek) başlangıç vaftizini hesaba katsak bile, vaftiz eylemine kadar geri giden nedensel zinciri nasıl ortaya çıkarabiliriz? Cevap şudur: Bu ancak bir soykütüğünün izi sürülerek yapılabilir ki, bunu yapmak da şu anlama gelir: 'İsmin' çağrışımı nihai olarak bizi başlangıç vaftizine götürecek süreci yeniden inşa etme eylemine başlamamızı sağlayacak bir işarete sahip olmak zorundadır. Bir işaret aynı zamanda bir telif hakkı (copyright) göstergesidir —soykütüksel bir izi belirtir. Evrensel olanı ister bizzat evrensel düzeyde isterse de onun zemini düzeyindeki özsel bir kategori olarak değil de, siyasal bir işlem olarak anlarsak evrensel bir kimliğe tikel değerler vermenin biziatihi hegemonik bir işlem olduğunu görürüz. Bu Zizek'in betimlemeciler ve anti-betimlemeciler tartışmasına yaptığı katkı ile uyuşur. Zizek'in vardığı sonuç iki noktada özetlenebilir: a) isimlendirme eylemi nesnenin birliğini oluşturur, yani isim nesneye karşılık gelmez, bilakis nesne isimlendirme eyleminin geriye dönük bir inşasıdır. b) ilk vaf-

rektirmez. Hepsinden öte Amerika İlk Avrupalı insanın Yeni Dünyaya ulaşmasından sonra adlandırılmıştır.

58. Searle, 1983, s. 234-5.

59. Zizek, 1989, s. 95.

60. Age., s. 92-5.

tiz eylemi sürekli olarak tekrarlanmalıdır.⁶¹ Bu şu anlama gelmektedir: İslâmcıların batılı kategoriler kullanmalarından ötürü kınanmaları, aslında belli bir soykütüğü çizgisinin inşa edilmesi ve devam ettirilmesi anlamına gelir. Mesele Humeyni'nin batılı kavramları kullanması değildir, bilakis bu kavramların geriye dönük bir biçimde batılı olarak betimlenmesi bu kavramların böylece batılı olarak inşa etmektedir. Söz konusu olan yalnızca İslâmcıların bir uydurma operasyonu —giydikleri giysilerin 'İslâmî' olduğunu 'iddia ederek' otantik kişilikleri hakkında uydurdukları hikayelerle— meşgul olmaları değildir, bilakis İslâmcıların otantisite anlatılarını reddedenler de Batı hakkında hikayeler uydurmakla bunu yapmaktadırlar. Başlangıç vaftizini sürekli bir biçimde yenileme ihtiyacı şu anlama gelmektedir: evrensel olan daima gözetim altında olmak ve tikeliyle ilişkilendirilmek zorundadır. Bu da, evrensel değerler ve Batının izleri arasında kurulan bağın (diğer tikelliklere muhalif olarak) devam ettirilmesi- nin zor olduğu anlamına gelir, çünkü bu değerlerin kimlikleri onların tarihsel olarak ortaya çıkış koşullarından değil, eklemleme biçimlerinden gelir. Bir gösterenle belirli bir kültürel oluşum arasındaki bağı hegemonik bir işlemin dışında devam ettirmek mümkün değildir. Diğer bir, deyişle mesele bazı unsurların batılı, diğerlerinin batılı olmaması değildir, bilakis Avrupa-merkezciliğin bazı şeyler hakkında telif hakkı (copyright) iddia edip, diğer bazılarını ise reddetmekle işlemesidir. Etnosentrizmin, 'batılı' gösterenin reddi anlamında evrensel olanın reddiyle ilgili olduğu argümanı, zorunlu olarak gösterilenin reddi anlamına gelmez, ama bir göstereni (signifier) gösterilenine (signified) iliştiren şu hegemonik işlemin bir reddi anlamına gelir.

Avrupamerkezcilik mantığının 'batılı' unsurları ortaya çıkarmaya devam edebildiği tek yol, özcü bir Batı fikrine sahip olmaktır. Yani İslâmcı söylemlerdeki batılı unsurları ancak hariçtekilerin (Rest) lügatçesinde batılı kimliğin sebatını (persistence) iddia etmekle tanıyabiliriz. Bu bağlamda, bazı siyasal kategorilerin İslâmcılar tarafından

61. Daha tamamlayıcı bir açıklama için bkz., Zizek, 1989, bölüm 2.

kullanılması bu kategorilerin anlamları üzerinde bir etkiye sahip değildir. Çünkü onların kimlikleri ve Batıyla olan bağlantıları ilk vaf-tiz eyleminde kurulmuştur.

Buna rağmen, Zizek'in müdahalesi bu durumun devam ettirilme-sini güçleştirir. Çünkü kategorilerin başka bir bağlamda kullanılıp ifade edilmeleri bu kategorileri yeniden oluşturur ve geriye dönük olarak işaret ettikleri nesneleri inşa eder. Bu ise, ne Batının ne de başlangıçta batılı olarak vaftiz edilen kategorilerin Batıyı reddettiğini iddia edenlerce dönüştürülemeyeceği iddiasına muhalif bir iddia ola-caktır.

Bazı yazarların neden Batı ile bazı değerler arasında soykütüksel bir bağı devam ettirmek istedikleri sorulabilir. Bu soruya cevap verme imkanı bizi Said'e ve iktidar/bilgi ve emperyalizm arasındaki ilişkiye geri götürür. Oryantalizm eleştirisi boyunca Said'in işaret ettiği nokta-lardan birisi oryantalist söylemdeki şu sürekli nakarattır: Doğu ken-dini temsil edemez ve temsil edilebilmek için (batılı) uzmanların müdahalesine muhtaçtır.⁶² Oryantalistin Doğu hakkında söylemde bulunabilme yetisi, oryantalisti destekleyen yoğun bir siyasal/kültürel unsurlar ağına dayanır. Oryantalist, Doğu hakkında konuşabilirdi, çünkü o bilimin, rasyonelitenin, ilerlemenin vs. dilini konuşu-yordu. Diğer dillerin çevrilebileceği ve tam olarak dönüştürülebileceği bir dili konuşuyordu. Oryantalist, Avrupa emperyalizminin gerçekli-ğiyle kuvvetlendirilen 'üst-kültürel' bir oluşumun parçasıdır. Avrupa emperyal sisteminin yıkılması ve sömürgesizleşme süreciyle birlikte, 'üst-kültürel' oluşum fikri artık verili bir gerçek olarak algılanamaz. Bu bizi, daha önce değindiğimiz, İslâmcılıkla farklı kültürel ölçütleri dile getirme imkanı arasındaki ilişkiye geri götürür.

Batılı bir geleneği yerinden etme mücadelesi o geleneği yaymada ve anlatmada en çok rol almışlar tarafından bir kayıp olarak tecrübe edilir. Kullanılan bir strateji de, İslâmcıların otantisite söylemlerini dile getirirken hâlâ Batı'nın dilini kullandıklarını iddia etmektir. Bu bağlamda evrensel entelektüelin kaderi bir evrenselcilik söylemine

62. Said, 1985a, s. 32-6.

bağlıdır.⁶³ Bu evrenselciliği devam ettirmenin bir yolu böyle bir evrenselciliğin basit uzantıları olarak bütün bu evrenselciliğe direnme girişimlerini yeniden yerleştirmektir. Bu da, İslâmcı söylemin unsurları hakkında soykütüksel iddialarda bulunmakla olur. İslâmcılık gibi söylemlerin yeniden iyileşebilmeleri İslâmcılık söylemindeki kültürel olarak telif hakkı mahfuz unsurların 'tekrar ele geçirilebilmesi' yetisine dayanır. Avrupa merkezcilik ve İslâmcılık mantığı arasındaki savaş gerçekte soykütükleri hakkındaki bir mücadele —dünyanın geleceğinin nasıl öyküleneceğiyle ilgili bir çekişmedir.⁶⁴ Batılı söylem dünyayı Batının devamlılığı açısından öyküleyen bir yığın projnin bir ürünüdür. Avrupa'nın sınırı, halk gruplarının, kendi konumlarını Avrupa'nın telif hakkı iddiasını reddetme temeli üzerinde dile getirmeye başlamalarıyla gelir. Diğer bir deyişle Avrupa'nın hem taşralaşması hem de evrenselleşmesi birer siyasal anlatıdan ibarettir. Avrupa'nın evrenselleşmesi söylemi hakkında çarpıcı olan ise (en azından İslâm dünyası ile ilişkili olarak), bu söylemin 1870'lerden 1970 ve 1980'lere kadar olan dönemde (bilhassa 1920'lerden 1970'lere kadar yani Kemalist hegemonyanın sorgulanmadığı dönemde) nasıl başarılı olduğudur. Avrupa'nın evrenselleşmesi söylemi, Avrupamerkezciliğin sağladığı ilkelerden başka bir şeyi merkeze alan diğer herhangi bir büyük siyasal düze ihtimalini engelleyebilecek durumdaydı. İslâmcılığın ortaya çıkışı Avrupamerkezciliğe meydan okumaktadır. İslâmcıların söylemi sadece jeopolitik ehemmiyetler açısından değil (İslâm dünyasında Batı hegemonyasını reddeden bir çok söylem vardır), aynı zamanda bir doğrudan taklit kaynağı olarak da Batının yerini almaktadır. Batı ve İslâm arasındaki antagonizmada esasa ilişkin hiçbir şey olmadığı halde, bu antagonizma, İslâmcılığın yanısıra oryantalizm ve Kemalizmin de dahil olduğu bir yığın söylem tarafından üretilmiştir. Sonuç olarak İslâmî kimlik iddiası, bu iddiadaki her eyle-

63. Evrensel entelektüelin tanımı için Foucault'ya (1980, s. 126-7) bakınız.

64. 'Batının yükselişi'ni savunan tarihçilerin Avrupa merkezçiliğini geleceğe sunabilmelerindeki rahatlığı görmek çarpıcıdır. Örneğin, William McNeill insanlık tarihi çalışmasını şu iddia ile sonlandırmaktadır: Bir sonra gelecek olan ne olursa olsun batının bir devamı olacaktır. Bkz., McNeill, 1963, s. 806.

min Batının reddi olarak okunduğu bir sıfır-toplam oyununa (yani birisi kazanırken diğerrinin kaybettiğı bir oyuna) bulaşmış olmaktadır.

Sonuç

Mustafa Kemal iktidara geldiğinde Batının kültürel üstünlüğü fikri hâlâ güçlü idi. Mustafa Kemal paradigmatic bir şahıstı çünkü (örneğin Osmanlı reformizmi, batılılaşarak modernleşme vb. gibi) bir çok eğilimin doruğu idi. Aynı zamanda bu eğilimlerin mantığını (radikal de-İslâmizasyon programı gibi) yeni sahalara yaydı. Kezâ, Humeyni'nin doğuşunu da başka bir paradigmatic değişimin göstergesi olarak görmek faydalı olabilir. Humeyni'nin rejimini kurmadaki başarısı, en açık bir biçimde Kemalist hegemonyayı uzaklaştırmak ve altını oymak için bir İslâmi lügatçe imkânını göstermiştir. Humeyni'nin rejiminin kurulmasına kadar İslâmcılığın, siyasal iktidar şansı olmayan basit bir protesto söylemi olduğunu söylemek mümkündü. Humeyni'nin başarısı, siyasal iktidara giden yolun Kemalist söylemin içine sokulmayı zorunlu olarak gerektirmeme ihtimalini göstermiştir. Aksine, Humeyni'nin iktidara geldiği zaman itibariyle batılı söylemin merkezîliği ve kesinliği zaten sorgulanıyordu. Avrupamerkezci söylemleri zayıflatan da işte Batının bu sorgulanmasıdır. Bundan dolayı Humeyni Şah'ın devrilmesini dile getirebildi ve —siyasal projesini Batı siyaset teorisi açısından açıklamaya başvurmadan—İslâm Cumhuriyetini kurdu. Sonuç olarak, Humeyni İslâm'ı yeni bir siyasal düzenin temel göstereni olarak ifade etmek için Kemalizm söylemince inşa edilen Batı ve İslâm arasındaki antagonist ilişkiyi kullanabildi. Kemalistler İslâm'ı bir gerileme metaforu, kendi toplumlarının batılı olmayan (dolayısıyla modern olmayan) karakterinin bir işareti olarak görürken, Humeyni İslâm'da hem Kemalist rejimlere hem de küresel batılı güç olarak algıladığı şeylere karşı bir direniş metaforu buldu.

Bu bölümde, İslâmcılığın doğuşunun Avrupamerkezciliğin eri-

mesine işaret ettiğini savundum. Batının özcü bir teorizasyonuna gidilmedikçe, bu erime, İslâmcılığın batılı projenin başka bir versiyonu olarak yeniden ifadelendirilmesiyle maskelenemeyecek bir erimedir. Avrupamerkezciliğin anti-özcü bir değerlendirmesi, onu siyasal ve kültürel hegemonyayı devam ettirmek için mücadele veren bir proje olarak ele alır. Avrupa'nın taşralaşması Avrupa'nın giderek daha az istisnaî olduğu **hegemonik** bir mücadelenin sonucuna işaret etmektedir. Başka bir şeyin mümkünlüğünü ifade etme ihtimalini açacak olan, batılı kültürel oluşumların normalleşmesidir —yani, Batının diğerleri gibi sıradan bir kültür olması, istisnaî olmaması ve insanlığın gelişimi için bir model olmaması. Frantz Fanon'un (belki) erken bir zamanda ilan ettiği gibi 'Avrupalı oyun nihayet sona erdi, başka bir şey bulmak zorundayız'. 'Başka bir şey' bulmuş olduklarından en çok emin olanların İslâmcılar olduğunu öğrense Fanon hiç şüphesiz şaşırırdı.⁶⁵

65. Fanon, 1990, s. 252.

Sonsöz: İslâmcılık / Avrupa Merkezilik

İslâmcılığın doğuşu Avrupa merkeziliğın aşınmasına dayandırılmaktadır. Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde Batının büyülu sözlerinin tekrarlandığı ve siyasal etkinliğe sahip olmak için benzer köklerin gerekli olduğu bir zaman vardı. 1970'lerde bu durum değışmeye başladı. İslâm'ı Batı ile ilişkilendirmeden İslâmlı merkeze alan bir lügatçe kullanarak siyasal talepleri dile getirmek giderek mümkün hale geldi. İslâm'ın siyasal bir kategori olarak ortaya çıkışı, İslâm dünyasındaki eski düzenin İslâmî projelerin uygulanması yönündeki çağrılara direnemediğı bir durumu işaret etmektedir.

İslâm dünyasındaki sömürge sonrası düzen Kemalist söylemlerin tahakkümündeydi. İslâmcılığın yükselişı özellikle bu söylemlerle ve postmodern durumdan kaynaklanan genel bir krizle (ya da benim Batının merkeziliğının giderilmesi dediğim süreçle) ilişkilidir. İslâmcılık, İslâm'ın merkeziliğini ifade etmek suretiyle, İslâm'ı Batıyı reddetme yolu olarak istihdam edebildi. Bu süreçteki başarısı iki şey üzerine kurulmuştur: Birincisi, Kemalistler kendi projelerini ifade etme yolu olarak 'İslâm ve Batı' zıtlığını kullandılar. İslâmcılığın yükselişine tepki gösterirlerken de bu zıtlığı kullanmaya devam ettiler. İkincisi, 'bir temel olarak Batı' fikrinin erozyona uğraması şu anlama geliyordu: Batı artık Kemalizmin kurulduğu yıllardaki kadar kuvvetli de-

ğildi. Kemalist proje —18. ve 19. yy. Müslümanlarının apolojist reformizmi gibi— bütünüyle Batının 'geri kalanlar' üzerinde açık bir şekilde üstün olduğu varsayımına dayanmaktaydı. İki dünya savaşı ve sömürgeleşmeden sonra Batının üstünlüğü fikri artık o kadar da geçerli değildi; Batının üstünlüğü ve İslâm'ın aşağılığı arasındaki denge artık o kadar da İslâm'ın aleyhine değildi. Avrupa'nın taşralaştığı bu küresel sürecin bir sonucu da İslâm ve Batı arasındaki tercihin artık merkez ve çevre arasındaki tercih olmamasıydı; oyun sahasının dengesi biraz değişmişti.

Kemalistler İslâm'ı gericilik, hurafe gibi şeylerle bağlantılı olarak yeniden tasvir etmeye giriştiler, oysa (bizzat) bu tasvir yoluyla ikincil kılınmış olanlarla yapılmış bu tasvirin başarısı hâlâ tartışmalıdır. Daha önce de belirttiğim gibi, her direniş söyleminin zaten hegemonya içerisinde mevcut olduğunu söyleyen görüşler hakkında şüpheliyim. Yani hegemonik bloğun ikincil (subaltern) hakkındaki tasvirleri ikincil tarafından zorunlu olarak yeniden üretilmemektedir. Öyleyse Kemalistler emin bir şekilde iktidarda iken geleceğin İslâmcıları ne yaptı? Onlar da İslâm'ı Kemalistlerin gördüğü gibi mi gördü? Eğer İslâm'ın Kemalistlerce yapılan tasvirini kabul ettilerse İslâmcılık hakkında ne zaman ve nasıl kendi İslâmcı tasvirlerini dile getirmeye başladılar?¹ Bu, 'Kemalistlerce yapılan İslâm tasvirinin, bütün İslâm tasvirlerini tüketmiş olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Kemalizmin yaptığı şey gerici, yozlaşmış uleması olan ve otoriteye itaat eden bir İslâm üretmekti. İslâm'ın bu versiyonu Kemalist düzene en sağlam desteği veren batılılaşmış elitler arasında da revaçtaydı.² Fakat ortada başka bir İslâm daha vardı: rüyaların İslâm'ı, 'olması gerektiği' gibi bir İslâm vizyonu. Said'in dediği gibi:

1. Bu noktada bu hususa dikkat çekmek ilginçtir: Humeyni şah'ı eleştirirken dahi monarşinin İslâmî hükümetin kurulmasını savunmamıştır. Bu tarzda Humeyni yalnız değildir. Bir çok İslâmcı entelektüel de en azından halka hitap ederken, çeşitli Kemalist rejimlerle centilmence birlikte çalışmışlardır.

2. Bu, İslâmcı eleştirmenlerin İslâmın şu anki durumundan hoşnutsuzluklarında görülebilir. Bkz., Şariati, 1979; Mevdudi, 1992, (özellikle s. 18-60)

Ona gönülden bağluların zihin ve kalplerinde şüphesiz İslâm her zaman canlı, uyanık; düşüncede, hissetmede ve insan üretmede zengindi. Ve imanlı olanın düşüncelerinde 'İslâmî vizyon' (W. Montgomery Watt'ın kullanışlı tabiri) her zaman onları yaratıcı ikilemlerin içine sokardı. Adalet nedir? Kötülük nedir? Ortodoksiye ya da geleceğe ne zaman güvenilecek? İctihat (bireysel yorum) ne zaman yürürlükte olacak?³

Bu İslâm, buz dağına benzer bir varoluşa sahiptir. Bu İslâm ancak Kemalizm tarafından üretilen özel/etik alanda görülebilir, fakat genel olarak kamu alanında görülemez.⁴

Kemalizm çözülmeye başladığında onun İslâm yorumu da zor anlar yaşamaya başladı. Fakat, Kemalizmin bütün özne konumlarını tüketememesinden dolayı; ve muhalefeti ıslâh etme yetisinin ancak görebildiklerini düzeltbildiği ölçüde sınırlı olmasından dolayı "rüyaların İslâm'ı" Kemalizmle beraber ortadan kaybolmadı.⁵ Bunun yerine, bu ütopyacı İslâm vizyonu İslâm toplumlarında giderek merkezi yer işgal etmeye başladı.

Böylece İslâmcılar etik lügatçelerin baskın olduğu ahlaki bir evreni dile getirmede bu 'rüyaların İslâm'ını kullandılar. Bu, bir din olarak, etik pratikler sistemi olarak İslâm anlayışının onların yardımına geldiği yerdir. Kendi pozisyonlarını 'İslâm' temel göstereni ile kuvvetlendiren etik bir lügatçe kullanarak dile getirmek suretiyle muhaliflerinin söylemlerini silahsız, kozsuz bırakabildiler. İslâmcıların etik lügatçesine anti-İslâmcıların tepkisi ya teknoloji sözlüğüne başvurmaktı ('İslâmcılar modern dünyayı nasıl yöneteceklerini bilmezler') ya da ikiyüzlülük ithamlarının ardına sığınıyorlardı ('İslâmcı

3. Said, 1981, s. 61.

4. Bakınız, Scott, 1990, s. 1-45.

5. İslâmcılığın doğuşunun en çarpıcı özelliklerinden birisi muhtelif Kemalist otoritelerce göz ardı edildiği kapsamdır. İran devrimi ve Hizbullah'ın İsrail saldırılarını engellemedeki başarılarına kadar İslâmcılık siyasi iktidar için ciddi bir biçimde hak iddia eden olarak görülmedi, göz ardı edildi. Bu iki hadise İslâmcıların siyasal olarak organize olabileme yetilerini ve batılılaşmış güçler için önemli bir meydan okuma olduklarını göstermiştir. Bkz., Esposito, 1992, s. 141-50.

liderlik iddia ettiği gibi etik değildir'). İslâmcılar İslâm'ı hem etik hem de siyasal bir gösteren olarak kullanmak suretiyle İslâm toplumlarının politikalarının kararlaştırıldığı alanı dönüştürebildi. 'Batı medeniyeti'ne , veya 'batılı' değerlere başvurmak, artık İslâmcı grupların muhalefetine karşı siyasal vizyonlar üretebilecek durumda değildi.

Ben İslâmcıları, kendi siyasal projelerini anlatmak için İslâmî metaforlar kullananlar olarak tanımlıyorum. Benim tartışıklarımın sonucu şudur: İslâmcılık çok-çekirdekli dünyanın merkezlerinden biridir. İslâmcılığın bütünüyle tutarlı ve üzerinde anlaşma sağlanmış bir söylem olduğunu ileri sürmek yanlış olur. Sayısız yorumcunun işaret ettiği gibi, İslâmcılığın içerisinde İslâmcı hareketlerin sayısı kadar varyasyonlar vardır. Fakat İslâmcı grupları birbirinden ayrı olmaları, bir çok yorumcunun çok hızlı bir şekilde sonuca vardıkları gibi, tutarlılıktan yoksun olduğu anlamına gelmez.

Batının merkezliğinin giderilmesi farklı kültürel komplekslerin farklı siyasal lügatçeler bulmasını mümkün kılan bir alan yarattı. Bu bağlamda İslâmcılığı radikal siyasal hareketler grubunun adı olarak değil de, yeni bir etik, kültürel, siyasal ve sosyal aksiyon alanının başlangıcı olarak algılamak daha faydalıdır. Bu anlamda, İslâmizasyonun muhtelif göstergelerinin İslâmcılık için yansımaları vardır, çünkü bu göstergelerin yaptığı şey Müslüman bir özne konumunu göstermektir.

Gittikçe görülebilir hale gelen bir Müslüman öznelliğinin doğuşu İslâm'ın ve İslâm'ın İslâmcılıkla alakasının teorizasyonu konusunda, oryantalistler ve anti-oryantalistler arasındaki farklılıkları öne çıkarmıştır. Oryantalist tanımlamaların sınırlılıkları konusunda Said'e katılıyorum. Fakat Said'in eleştirisine yönelen anti-oryantalist tepki tatmin edici değildir, çünkü bütünün özcülüğünün yerine parçaların özcülüğünü koymaktadır. Bu görüşlere alternatif olarak, İslâm'ı söylemsel bir inşâ olarak görmenin daha faydalı olacağını savunuyorum. Müslümanlar için İslâm, söylemlerinin sıradan bir unsuru olamaz, çünkü İslâm Müslümanlık anlatılarının inşasında merkezîdir. Siyasal söylemlerinin temel göstereni olarak İslâm, İslâmcıların

söylemsel üretimlerinin birleştirici noktası haline gelmektedir.

Peygamberin ölümünü müteakip İslâm, Müslüman *Ümmeti* yöneten siyasal bir gösteren oldu. Hilafetin kaldırılması İslâm'ın yeniden dile getirilmesi ve yeniden yazılması için kapıyı araladı. İslâm'ı yeniden tanımlama girişimlerinden biri, benim Kemalist dediklerim tarafından yapıldı. Kemalizm sömürge sonrası İslâm dünyasında ortaya çıkan rejimleri gösteren bir metafordur. Kemalistler İslâm'ı Batıya antagonist olarak yorumladılar ve Batıyı ilerleme, modernleşme vs. ile bir tuttular. Dolayısıyla Kemalist söylemde İslâm geleneğin, gericiliğin, hurafenin v.s.'nin adı haline geldi. Kemalistlere göre modern (dolayısıyla batılı) olmak için kendi toplumlarını İslâmcıların ya da geleneğin, gericiliğin, hurafenin v.s.'nin müdahalesinden önce doğulu olarak inşa etmek gerekiyordu. Eylemlerini de-oryantalleştirme [(doğululuktan kurtulma) İslâm'ı dışlama ve silmeye girişme] dürtüsü olarak inşa edebilmeleri için gerekiyordu Böyle bir işlemin mantıkî ve tarihî sonucu, İslâm'ı, yeniden ifadelendirme için müsait kılmaktı.

İslâmcılığın başarısının merkezinde onun Batıya zıtlık olarak inşa edilme tarzı vardır. Böylelikle İslâmcılık batılı teşebbüs ile evrenselciliğin birleştirilmesinin geniş bir şekilde sorgulanmasından istifade etmektedir. İslâmcı projelerin görece başarısı, postmodern eleştirinin yapıbozucu mantığının batılı olmayan bir alternatifle birleştirilmesine dayanır. Diğer bir deyişle, kendilerini İslâmcı olarak ilan eden hareket ve grupların çoğalması, Avrupamerkezci mantığın ifade biçimlerinin sabitliğinden önceki kadar etkin bir şekilde yönetip kontrol edememesine dikkat çekmektedir.

Batının üstünlüğünü savunan söylemin temel hamlesi şudur: Avrupa'nın küreselleşmesi, onun aynı zamanda evrenselleşmesini sağladı ve dolayısıyla Batıya karşı bütün direniş söylemleri zaten her zaman Batının içerisinde. İslâmcılığa ilişkin üç iddia vardır. Bunlardan bir tanesi İslâmcılığın otantisite iddiasının ya iki yüzölçümüne ya da saçmalığa dayandığıdır: İslâmcılar ya bilerek ya da bilmeyerek otantisite masalları uyduruyorlardı. İkincisi, İslâmcılık batılı söyle-

min ancak bir tersidir ve sadece hiyerarşilerin tersyüz edilmesinden ibarettir. Üçüncüsü, İslâmcılar Batı'dan kaçamaz, çünkü kendi projelerini dile getirebilmek için Batı'nın diline dayanmak zorundalar. Bütün bu itirazlar batılı projeye sınırlar çizme imkânına bağlıdır. Eğer küreselleşme evrenselleşme ile aynı ise, böyle bir sınır yoktur. Fakat modern ve bazı postmodern teorisyenler tarafından ileri sürülen evrensellik iddiası, İslâmcılığı geriye dönük bir biçimde batılı projenin basit bir tekrarı olarak inşâ eden hegemonik bir işleminden başka bir şey değildir. Batıyı reddetme imkânının inkârı bizatihi Batının, muhtemel herhangi bir yerinden etme girişimini ıslâh etme amacını taşıyan bir hareketidir. Böylelikle Batı kendi soykütüğünü yeniden tanımlamaktadır. Şimdi —batının üstünlüğüne dayanan söylemin erozyonuna işaret etmekte olan— İslâmcılığın doğuşu, soykütüklerini ifade etme mücadelesinin kapısını aralamaktadır. Bu girişimler arasındaki rekabet, kökenlerle ilgili anlatıyı inşâ etmek için sürdürülen hegemonik mücadelenin bir parçasıdır. İslâmcılık mantığı ile Avrupamerkezcilik mantığı arasındaki çatışma, geleceğin tarihinin nasıl yazılacağı üzerindeki bir rekabettir.

Son yıllar, batılı teşebbüsü ancak sıradan bir medeniyet olarak konumlandırmaya çalışan bir yığın yayın ve müdahalelere şahit olmuştur. Avrupa'nın bu taşralaşmasına postmodernite eşlik etmiştir. O, 'beyaz mitolojiler'in kesinliklerinin felsefi bir eleştirisini —örneğin Derrida'nın çalışması ve onun batı metafiziği eleştirisi ve anti-temelci alandaki diğer eğilimleri— icap ettirmiştir. Martin Bernal'in *Black Athena*(1987) adlı eseri örneğinde olduğu gibi, Avrupa'nın kökenlerinin tarihî eleştirileri de vardır. Ayrıca, Springborg'un, batı siyaset teorisinin batı cumhuriyetçiliği ile oryantal despotizm arasındaki dikotomiye dayandığını iddia eden batı siyaset teorisi eleştirisi vardır. Bunun gibi bir çok örnek sıralanabilir. Çok kültürlülük ve 'siyasal doğruluk' hakkında son zamanlardaki kızgınlık, Avrupalı kimlik mücadelesi etrafında odaklanmıştır.

Bu iki —kültürel ve siyasal— kademe etrafında bir anlatı örmeye çalıştım. Çünkü İslâmcılığın doğduğu yer Avrupa'nın kültürel eleştiri-

risi ile bir siyaset biçimi olarak Avrupa eleştirisinin bulunduğu kavşaktır. İşte bu nedenledir ki, Said'i eleştirenlerin bir çoğu, Said'in oryantalizm eleştirisinin İslâmcılar tarafından, ister gazetecilik sahasında isterse de insan hakları sahasında olsun, batılı girişimin her çeşidini itibarsız kılmak için kullanıldığına işaret etmektedir.⁶ Said'in pervasızlığının kapatılamayacak kapıları açtığı öne sürülmüştür. İslâmcılığı açıklamadaki zorluk ne basitçe sıradan akademik problemlerin sonucu ne de Said'in eserinde eleştirdiği bir çok pratiğin ve özelliğin sonucudur. Bilakis çok daha derin bir düzeyde, 'kuvvetli' oryantalizm sorununa dayanmaktadır. Uğraşacak tek bir 'episteme' olduğunda, 'öteki' probleminden kurtulmak kolaydı. Biz basitçe bir epistematik şiddet yürüttük ve Öteki'ni kendi aygıtlarımız aracılığıyla okuduk. Said'in çizdiği oryantalizm resmi, İslâm toplumlarının akademik çalışmalarından daha büyük bir yankıya sahiptir.⁷ Oryantalizm bilgi olarak meşru sayılan bilgi türleri hakkındadır — yani batılı pratiklerce üretilen ifadeler hakkında. İslâmcılar Batıyı ve oryantalizmi reddettiklerini iddia ederler. İslâmcılık eleştirmenleri ise bu reddin henüz olgunlaşmamış ve tutarsız olduğunu, çünkü Batıya ve oryantalizme (güçlü mânâda) bir alternatifin olmadığını iddia etmektedir. Bunun sonucu, İslâmcılığın evcilleştirilmeye çalışılmasıdır. İslâmcı çalışmalarda kullanılan herhangi bir pratiğin orijinal 'Batılı' karakterini gösterme stratejisi ancak sabit ve hiyerarşik olarak konumlandırılmış bir Batı kimliği fikrini devam ettirmek sûretiyle işlemektedir. Hadise şudur: İslâmcılar Batılı kimliği, Batılı kimlik hakkındaki Batılı söylem açısından konumlandırın ve devam ettiren ifadeleri tanımayı reddetmektedirler. Bunun sonucu da, İslâmcıları sadece jeopolitik bir düzenin değil aynı zamanda belki de son üç asırdan beri hakim olan bir *episteme*'in yıkıcıları olarak inşa etmektir. Batının kültürel telif hakkı hakkındaki iddiaları kabul etmeyi reddetmekle İslâmcılar 'kuvvetli oryantalizme' ve Batı hegemonyasına meydan okumaktadırlar. Bu yüzden son zamanlardaki hadiseler radikal Öteki

6. Örneğin bakınız Abaza ve Staugh, 1988, s. 343-5.

7. Bakınız Hall, Hall ve Gieben, 1992, s. 296 ve 315.

olarak İslâm imajını sürdürmeye hizmet etmiştir.⁸ Yani, İslâm en toleranslı olduğumuz zaman bile kucaklayamayacağımız 'Öteki' dir, çünkü bu öteki, oyunun kurallarını kabul etmemektedir —çünkü oyunu Batılı bir oyun olarak görmektedir.

Şüphe yok ki İslâmcı gel-git önümüzdeki yıllarda gerileyecek ve yükselecektir. Şüphe yok ki İslâmcılar hayal kırıklıkları yaşayacaklar ve ilerleme ve gerileme kaydedeceklerdir. Fakat Müslümanlar var oldukça, İslâmcılık vaadi ve korkusu var olmaya devam edecektir. Çünkü nihayetinde biz Müslümanlar için İslâm, herşeyin daha iyi olacağı ümidinin öbür adıdır . . .

8. Örneğin Mouffe şöyle diyor: 'Bundan dolayı bu ayrımları kabul etmeyen İslâm gibi bir dinin entegrasyonu ile ortaya çıkan sorun . . . Müslümanlara şimdi kabul ettirmek zorunda olduğumuz dinin özel alana indirgenmesi, yalnızca büyük zorluklarla Hristiyan Kilisesine yapılmıştır ve hâlâ tam anlamıyla tamamlanmamıştır'. Şüphesiz Mouffe'ın 'biz'i Müslüman okuyucuları dışlamaktadır ve anti-özcü biri olarak Müslümanlar ve İslâm hakkında çok özcü bir nosyona sahiptir. Mouffe, 1993, s. 132.

REFERANSLAR

- Abaza, Mona and Staught, Georg (1988) 'Occidental reason, orientalism, Islamic fundamentalism: a critique'. *International Sociology*, 3(4): pp. 343-64.
- Abdel Malek, Anouar (1963) 'Orientalism in crisis', *Diogenes*, Winter: 103-44.
- Abdel Malek, Anouar (ed.) (1983) *Contemporary Arab Political Thought*. London: Zed.
- Abdul, Musa (1976) *The Classical Caliphate: Islamic Institutions*. Lagos: Islamic Publications Bureau.
- Abercrombie, Nicholas, Hill, Stephen and Turner, Bryan S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*. London: George Allen and Unwin.
- Abrahamian, Evrand (1992) 'Khomeini: fundamentalist or populist?', *New Left Review*, 186, March-April.
- Abrahamian, Evrand (1993) *Khomeinism*, London: I. B. Tauris.
- Abukhalil, As'ad (1991) 'Ideology and the practice of Hizballah in Lebanon: Islamization of Leninist organizational principles', *Middle East Studies*, 27, July: 390-403.
- Abu-Lughod, Ibrahim (1982) 'Studies on the Islamic assertion: a review essay', *Arab Studies Quarterly*, 4 (1 and 2), Spring: 157-75.
- Afshar, Haleh (ed.) (1985) *Iran: A Revolution in Turmoil*. London: Macmillan.
- Ahady, Anwar (1992) 'The decline of Islamic fundamentalism', *Journal of Asian and African Studies*, XXVII, No. 3-4.
- Ahmad, Feroz (1993) *The Making of Modern Turkey*. London: Routledge.
- Ahmad, Jalal Al-i (1984) *Occidentosis*. Berkeley: Mizan.
- Ahmed, Akbar S. (1992) *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London: Routledge.
- Ahmed, Leila (1992) *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Ahsan, M. M. and Kidwai, A. R. (1991) *Sacrilege versus Civility: Muslim Perspectives on The Satanic Verses Affair*. Leicester: Islamic Foundation.
- Ajami, Fouad (1978-9) 'The and of Pan-Arabism', *Foreign Affairs*, Winter: 355-73.
- Ajami, Founad (1981) *The Arab Predicament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Akhavi, Shahrough (1988) 'Islam, politics and society in the thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taligani, and Ali Shariati', *Middle East Studies*, 24, October: 403-41.
- Akhtar, Shabbir (1989) *Be Careful with Muhammad: The Salman Rushdie Affair*. London: Bellew Publishing.
- Alavi, Hamza (1973) 'The state in post-colonial societies: Pakistan and Bangladesh', in K. Gough (ed.), *Imperialism and Nationalism in South Asia*. New York: Monthly Review Press.
- Al-Azm, Sadiq Jalal (1981) 'Orientalism and orientalism in reverse', *Khamsin*, 8: 5-26.
- Al-Azmeh, Aziz (1991) 'The discourse of cultural authenticity: Islamist revivalism and Enlightenment universalism', in Eliot, Deutsch (ed.), *Culture and Modernity: East-West*

- Perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Al-Azmeh, Aziz (1993) *Islams and Modernities*. London: Verso.
- Amin, Samir (1989) *Eurocentrism*. Translated by Russel Moore. London: Zed.
- Anderson, Benedict (1990) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, Perry (1974) *Lineages of the Absolutist State*. London: NLB.
- Appignanesi, Lisa and Maitland, Sara (eds) (1989) *The Rushdie File*. London: Fourth Estate.
- Arkoun, Mohammed (1994) *Rethinking Islam*. Translated and edited by Robert D. Lee. Boulder: Westview.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal and Owen, Roger (1983) *Sociology of 'Developing Societies', The Middle East*. London: Macmillan.
- Atatürk, Mustapha Kemal (1983) *A Speech Delivered by Mustapha Kemal Atatürk, 1927-1928*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Ayalon, David (1960) 'Studies on the transfer of the Abbasid caliphate from Baghdad to Cairo', *Arabica*, 7: 41-59.
- Ayoub, Mohammad M. (1981) *The Politics of Islamic Reassertion*. New York: St. Martin's Press.
- Ayyubi, Nazih N. (1991) *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.
- Babeair, Abdulwahab Saleh (1990) 'Contemporary Islamic revivalism: a movement or a moment?', *Journal of Arab Affairs*, 9(2): 122-46.
- Baechler, Jean, Hall, John A. and Mann, Michael (eds) (1988) *Europe and the Rise of Capitalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Banani, Amin (1961) *The Modernization of Iran 1924-1941*. Stanford: Stanford University Press.
- Baram, Amatzia (1991) *Culture, History and Ideology in the Formation of Ba'athist Iraq 1968-89*. Oxford: Macmillan.
- Barthes, Roland (1973) *Mythologies*. Selected and translated from the French by Annette Lavers. London: Paladin.
- Barthes, Roland (1990). *S/Z*. Translated by Richard Miller, preface by Richard Howard. Oxford: Blackwell.
- Barthes, Robert (1994) *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350*. London: Penguin.
- Bashear, Suliman (1980) *Communism in the Arab East 1918-1928*. London: Ithaca.
- Batatu, Hanna (1979) *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'athists and Free Officers*. Princeton: Princeton University Press.
- Bayart, Jean-François (1993) *The State in Africa: The Politics of the Belly*. Translated by Mary Harper, Christopher and Elizabeth Harrison. London: Longman.
- Bayat, Mansoor (1983) 'Secularism and the Islamic government in Iran', Philip H. Stoddard (ed.), *The Middle East in the 1980s: Problems and Prospects*. Washington DC: Middle East Institute.
- Beckwith, Christopher I. (1980) 'Aspects of the history of the Central Asian guard corps in

- Islam', *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 4: 29-43.
- Berkes, N. (1965) *The Development of Secularism in Turkey*, Toronto: McGill University Press.
- Bernal, Martin (1987) *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. London: Free Association Books.
- Bernard, Cheryl and Khalilzad, Zalmay (1984) *The Government of God: Iran's Islamic Republic*. New York: Columbia University Press.
- Bill, James (1988) *The Eagle and the Lion: The Tragedy of American-Iranian Relations*. New Haven: Yale University Press.
- Billig, Michael (1993) 'Nationalism and Richard Rorty: the text as a flag for Pax Americana' *New Left Review*, 202, November/December.
- Binder, Leonard (1988) *Islamic Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloom, Allan (1987) *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.
- Bobbio, Norberto (1989) *Democracy and Dictatorship: The Nature and Limits of State Power*. Translated by Peter Kennedy. Cambridge: Polity.
- Borges, Jorge Luis (1985) *Fictions*. Edited with an introduction by Anthony Kerrigan, London: John Calder.
- Bowles, Samuel and Gintis, Herbert (1987) *Democracy and Capitalism: Property and Community and the Contradictions of Modern Social Thought*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Boyne, Roy (1990) *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*. London: Unwin Hyman.
- Brennan, Timothy (1989) *Salman Rushdie and the Third World*. London: Macmillan.
- Burchell, Graham, Gordon, Colin and Miller, Peter (1991) *The Foucault Effect*. Hemel Hempstead, UK: Harvester Wheatsheaf.
- Burke III, Edmund and Lapidus, Ira (eds) (1988) *Islam, Politics and Social Movements*. London: I. B. Tauris.
- Butterworth, Charles E. (1980) 'Review of Orientalism', *American Political Science Review*, 74, March: 174-6.
- Carrier, James G. (ed) (1995) *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon.
- Choueiri, Youssef M. (1988) 'Neo-orientalisms and Islamic fundamentalism', *Review of Middle East Studies*, 4: 52-68.
- Choueiri, Y. M. (1989) *Arab History and the Nation-State: A Study in Modern Arab Historiography 1820-1980*. London: Routledge.
- Choueiri, Youssef M. (1990) *Islamic Fundamentalism*. London: Pinter Publishers.
- Cizre-Sakalioglu, Umit (1994) 'Kemalism, hyper-nationalism and Islam in Turkey', *History of European Ideas*, 18(2): 255-70.
- Cleveland, William L. (1983) 'Ataturk viewed by his Arab contemporaries: the opinions of Sati' al-Husri and Shakib Arslan', *International Journal of Turkish Studies*, 2: 15-23.
- Cleveland, William (1985) *Islam Against the West*. London: Al-Saqi Books.
- Clifford, James ((1980) 'Review of orientalism', *History and Theory*, 19(2): 204-23.
- Cole, Juan R. and Keddie, Nikki R. (eds) (1986) *Shi'ism and Social Protest*. New Haven: Yale University Press.
- Connolly, William E. (1982) *Appearance and Reality in Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Connolly, William E. (1991) *Identity/Difference*. Ithaca: Cornell University Press.
- Conrad, Joseph (1990) 'Youth: a narrative', in *Heart of Darkness and Other Tales*. Oxford and

- New York: Oxford University Press.
- Crone, Patricia and Cook, Michael (1977) *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corne, Patricia and Hinds, Martin (1986) *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cudsi, Alexander and Dessouki, Ali E. (eds) (1981) *Islam and Power*. London: Croom Helm.
- Davies, Norman (1996) *Europe: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Dawisha, Adeed (ed) (1984) *Islam in Foreign Policy*. New York: Cambridge University Press.
- Dekmejian, Hrair R. (1995) *Islam in Revolution* (2nd edn). Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Delvin, John (1976) *The Ba'ath Party: A History from Its Origins to 1966*. Stanford: Hoover Institution.
- Deringil, S. (1993) 'The origins of Turkish nationalism in Ottoman history', *European History Quarterly*, April.
- Derrida, Jacques (1973) *Speech and Phenomena*. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1978) *Writing and Difference*. Translation and introduction by Alan Bass. London: Routledge and Kegan Paul.
- Derrida, Jacques (1987) *Positions*. London: Athlone.
- Derrida, Jacques (1994) *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by Peggy Kamuf. London: Routledge.
- Derrida, Jacques (1994) *Writing and Difference*. Translation and introduction by Alan Bass. London: Routledge and Kegan Paul.
- De Romilly, Jacqueline (1992) 'Isocrates and Europe', *Greece and Rome*, xxxix(1), April: 2-13.
- Descombes, Vincent (1980/86) *Modern French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deutsch, Eliot (ed.) (1991) *Culture and Modernity: East-West Perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Diawara, Manthia (1990) 'Reading Africa through Foucault', *October*, 55, Winter: 79-92.
- Djait, Hichem (1985) *Europe and Islam: Cultures and Modernity*. Translated by Peter Heinegg. Berkeley: University of California Press.
- Dodd, C. H. (1983) *The Crisis of Turkish Democracy*. Walkington, UK: Eothen.
- Dodd, C. H. (1988) 'Political modernization, the state and democracy: approaches to the study of politics in Turkey', in Heper and Evin, 1988.
- Donohue, John J. and Esposito, John L. (eds) (1982) *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Dorraj, Manochehr (1990) *From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran*. Boulder, Col.: Lynne Rienner.
- Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul (1986) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. With afterword by Michel Foucault. Brighton: Harvester.
- Dreyfus, Hubert L. (1991) *Being-in-the-World*. London: MIT Press.
- Eckstein, Harry (1988) 'A Cultivist theory of political change', *American Political Science Review*, 82(3), September: 789-804.
- Eisenstadt, S. N. (1969) *The Political System of Empires*. New York: Free Press.

- El-Affendi, Abdelwahab (1991) *Turbani's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: Grey Seal.
- El-Awa, Muhammad S. (1980) *On the Political System of the Islamic State*. Indianapolis: American Trust Publications.
- Elkins, David J. and Simeon, Richard E. B. (1979) 'A cause in search of its effects, or what does political culture explain?', *Comparative Politics*, 11(2), January: 127-45.
- El-Zien, Abdul Hamid (1977) 'Beyond ideology and theology: the search for anthropology of Islam', *Annual Review of Anthropology*, VI: 227-54.
- Enayat, Hamid (1982) *Modern Islamic Political Thought*. London: Macmillan.
- Esposito, John L. (1980) *Islam and Development: Religion and Social Political Change*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Esposito, John L. (1983) *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press.
- Esposito, John L. (1990) *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. Miami: Florida International University Press.
- Esposito, John L. (1991) 'Trail blazers of the Islamic resurgence', in Haddad, Yvonne Yazbeck, Voll, John Obert and Esposito, John L. with Moore, Kathleen and Sawan, David (eds), *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography*. New York: Greenwood.
- Esposito, John L. (1992) *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York: Oxford University Press.
- Fanon, Frantz (1990) *The Wretched of the Earth*. Preface by Jean-Paul Sartre, translated by Constance Farrington. London: Penguin.
- Faris, Hani A. (1986) 'Heritage and ideologies in contemporary Arab thought', *Journal of Asian and African Studies*, XXI(1-2), January-April: 89-103.
- Fatimi, S. Q. (1974) 'The Kemalist revolution and Pakistan freedom movement', *Journal of Regional Cultural Institute*, 1, Winter: 15-29.
- Feyzioglu, Turhan (ed.) (1981) *Ataturk's Way*. Istanbul: Otomarasri Publications.
- Finkel, Andrew and Sirman, Nukhet (1990) *Turkish State, Turkish Society*. London: Routledge.
- Fischer, Michael M. J. (1980) *From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fischer, Michael M. J. (1982) 'Islam and the revolt of the petit bourgeoisie', *Daedalus*, III(1), Winter.
- Fischer, Michael M. J. (1983) 'Imam Khomeini: four levels of understanding', in J. L. Esposito (ed.), 1983, pp. 150-74.
- Fischer, Michael M. J. (1990) *Debating Muslims*. New York: Routledge.
- Foster, Hal (ed.) 1983 *Postmodern Culture*. London: Pluto.
- Poucault, Michel (1980) *Power/ Knowledge*. Edited by Colin Gordon. Brighton: Harvester.
- Foucault, Michel (1984) 'What is an author?' Translated by Josue V. Harari, in Paul Rabinow, *The Foucault Reader*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Foucault, Michel (1986) *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Foucault, Michel (1988) *Politics, Philosophy and Culture: Interview and Other Writings 1977-1984*. Edited with an introduction by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge.
- Freud, Sigmund (1976) *The Interpretation of Dreams*. Standard Edition. Harmondsworth:

Penguin.

- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*. London: Hamish Hamilton.
- Fuss, Diana (1989) *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. London: Routledge.
- Gamble, Andrew (1988) *The Free Economy and the Strong State: The Politics of Thatcherism*. London: Macmillan.
- Gellner, Ernest (1981) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Geras, Norman (1987) 'Post-Marxism?', *New Left Review* 163, May-June.
- Geras, Norman (1995) 'Language, truth and justice', *New Left Review*, 209, January-February: 110-35.
- Ghousoub, Mai (1988) 'A reply to Hammami and Rieker', *New Left Review*, 170, July/August: 106-9.
- Giddens, Anthony (1985) *The Nation-state and Violence*. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Gilmartin, Daniel (1988) *Empire and Islam*. London: I. B. Tauris.
- Gilroy, Paul (1990/91) 'It ain't where you're from it's where you're at: the dialectics of diasporic identification', *Third Text*, 13, Winter: 3-16.
- Gilroy, Paul (1993) *The Black Atlantic*. London: Verso.
- Gilroy, Paul (1996) 'Revolutionary conservatism and the tyrannies of unanimism', *New Formations*, 28, Spring.
- Gilsenan, Michael (1990) *Recognizing Islam*. London: I.B.Tauris.
- Glavanis, Pandeli (1995) 'Orientalism and western feminism'. Paper presented at Middle East Studies Department, University of Manchester.
- Glavanis, Pandeli and Ray, Kathryn (forthcoming) *Political Islam, the Stranger within: An Exploration of Feminist discourse and Postcolonial Identities*.
- Goode, James (1991) 'Reforming Iran during the Kennedy years', *Diplomatic History*, 15(1), Winter: 13-31.
- Gosaibi, Ghazi A. al- (1993) *The Gulf Crisis: An Attempt to Understand*. New York: Kegan Paul International.
- Gowan, Peter (1991) 'The Gulf War, Iraq and Western Liberalism', *New Left Review*, 187, May/June: 39-71.
- Gramsci, Antonio (1971) *Selections from Prison Notebooks*. Edited and translated by Quinton Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.
- Gulalp, Haldun (1992) 'A postmodern reaction to dependant modernization: the social and historical roots of Islamic radicalism', *New Perspectives on Turkey*, 8, Fall.
- Gutmann, Mathew C. (1993) 'Rituals of resistance: a critique of theory of everyday forms of resistance', *Latin American Perspectives*, 20(2), Spring: 74-92.
- Habermas, Jurgen (1987) *The Philosophical discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Haddad, William W. and Ochsenwald, W. (1977) *Nationalism in a Non-national State: The Dissolution of the Ottoman Empire*. Columbus: Ohio University Press.
- Haddad, Yvonne Y. (1982) *Contemporary Islam: The Challenge of History*. Albany: S.U.N.Y. Press.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1983) 'The Quranic justification for an Islamic revolution: the view

- of Sayyid Qutb', *Middle East Journal*, 37(1), Winter: 14-29.
- Haddad, Yvonne Y. et al. (eds) (1991) *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography*. New York: Greenwood.
- Hall, John A. (1985) *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hall, Stuart (1985) 'Authoritarian populism: a reply', *New Left Review*, 151, May/June: 115-24.
- Hall, Stuart (1988) *The Hard Road to Renewal*. London: Verso.
- Hall, Stuart and Gieben, Bram (eds) (1992) *The Formation of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Hall, Stuart, Held, David and McGrew, Tony (eds) (1992) *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity.
- Hall, Stuart and Jacques, Martin (1983) *The Politics of Thatcherism*. London: Lawrence and Wishart.
- Halliday, Fred (1978) *Iran: Dictatorship and Development*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Halliday, Fred (1987) 'The Iranian Revolution and its implications', *New Left Review*, 166, November/December: 29-38.
- Halliday, Fred (1996) *Islam and the Myth of Confrontation*. London: I.B.Tauris.
- Halliday, Fred and Alavi, H. (1988) *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*. London: Macmillan.
- Hammami, Reza and Rieker, Martina (1988) 'Feminist Orientalism and Orientalist Marxism', *New Left Review*, 170, July/August: 93-106.
- Har-El, Shai (1995) *Struggle for Domination in the Middle East: The Ottoman-Mamluk War 1485-91*. Lieden: E. J. Brill.
- Hauner, M. (1990) *What is Asia to Us?* Boston: Unwin Hyman.
- Heikal, Mohammad (1983) *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat*. London: Andre Deutsch.
- Heller, Agnes and Feher, Frenc (1991) *The Postmodern Political Condition*. Cambridge: Polity.
- Heper, Martin and Evin, Ahmet (1988) *State, Democracy and the Military in Turkey in the 1980s*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Herrin, Judith (1989) *The Formation of Christendom*. London: Fontana.
- Hesse, Barnor (1996) 'White governmentality: urbanism, nationalism, racism', in Westwood, S. and John Williams (eds), *Imagining Cities*. London: Routledge.
- Hippler, Jochen and Lueg, Andrea (eds) (1995) *The Next Threat: Western Perceptions of Islam*. Translated by Lalia Friese. London: Pluto.
- Hodgson, Marshal G. S. Marshal G. S. (1960) 'The unity of later Islamic history', *Journal of World history*, 5: 879-914.
- Hodgson, Marshall G. S. (1993) *Rethinking World History*. Edited, with an introduction and conclusion by Edmund Burke III. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holt, P. M., Lambton, Ann K. S., and Lewis, Bernard (eds) (1970) *The Cambridge History of Islam: The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to First World War Vol. 1A*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hopkins, Keith (1978) *Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman History Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hopwood, Derek (1982) *Egypt: Politics and Society 1945-1981*. London: George Allen and

Unwin.

- Horn, S. F. (1939) *The Invisible Empire*. Boston: Houghton and Mifflin.
- Hosking, Geoffrey A., Aves, Jonathan and Duncan, Peter J. S. (1992) *The Road to Post-Communism 1985-1991*. London: Pinter Publishers.
- Hourani, Albert (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hourani, Albert (1991) *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howe, John (1992) 'The Crisis of Algerian nationalism and the rise of Islamic integralism', *New Left Review*, 196, November/ December: 85-101.
- Hulme, Peter (1989) 'Subversive archipelagos: colonial discourse and the break-up of continental theory', *Disposito*, XIV(36-8): 1-3.
- Hume, David (1993) *Selected Essays*. Edited with an introduction by Stephen Copley and Andrew Edgar. Oxford: University Press.
- Hunter, Shireen (ed.) (1988) *The Politics of Islamic Revivalism*. Bloomington, Ill.: Indiana University Press.
- Huntington, Samuel P. (1993) 'The clash of civilizations', *Foreign Affairs*, Summer: 22-49.
- Hussain, Asaf, Olson, Robert and Qureshi, Jamil (eds) (1984) *Orientalism, Islam and Islamists*. Brattleboro, Vt: Amana Books.
- Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated by D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Ibrahim, Saad (1980) 'The anatomy of Egypt's Islamic movement', *International Journal of Middle East Studies*, 12(4), December.
- İnalçık, Halil (1970) 'The rise of the Ottoman Empire', in Holt, P. M., Lambton, Ann K. S. and Lewis, Bernard (eds) *The Cambridge History of Islam: The Central Islamic Lands From Pre-Islamic Times to the First World War*, Vol. 1A. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inden, Ronald (1986) 'Orientalist construction of India', *Modern Asian Studies*, 20(3): 401-46.
- Inden, Ronald (1990) *Imagining India*. Oxford: Blackwell.
- Iqbal, Mohammed (1981) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Irfani, Suroosh (1983) *Revolutionary Islam in Iran*. London: Zed.
- Irwin, Robert (1981) 'Writing about Islam and the Arabs', *Ideology and Consciousness*, 9, Winter: 102-12.
- İslamoğlu-Inan, H. (ed.) (1987) *The Ottoman Empire and the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ismael, Tareq Y. and Ismael, Jacqueline S. (1985) *Government and Politics in Islam*. New York: St Martin's Press.
- Jabari, A. and Olson, R. (eds) (1981) *Iran: Essays on a Revolution in the Making*. Lexington: Mazda Publishers.
- Jameson, Fredric (1991) *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
- Jansen, G. H. (1978) *Militant Islam*. London: Pan.
- Jansen, Johannes J. G. (1986) *The Neglected Duty*. New York: Macmillan.
- Jazani, Bihazan (1980) *Capitalism and Revolution in Iran*. London: Zed.

- Jepsop, Bob (1985) *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*. London: Macmillan.
- Jessop, Bob, Bonnet, Kevin, Bromley, Simon and Ling, Tom (1988) *Thatcherism: A Tale of Two Nations*. Cambridge: Polity.
- Jones, E. L. (1988) *The European Miracle: Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia* (2nd edn). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kabbani, Rana (1983) *Europe's Myths of the Orient: Devise and Rule*. London: Macmillan.
- Kadioğlu, Ayşe (1996) 'The paradox of Turkish nationalism and the construction of official identity', *Middle East Studies*, 32(2), April: 177-93.
- Kandiyoti, D. (ed.) (1991) *Women, Islam and the State*. London: Macmillan.
- Kazancigil, Ali (1981) *Ataturk: Founder of a Modern State*. London: C. Hurst.
- Keddie, Nikki (1963) 'Symbol and sincerity in Islam', *Studia Islamica*, XIX: 27-63.
- Keddie, Nikki (1980) *Iran: Politics and Society*. London: Frank Cass.
- Keddie, Nikki (1983) *An Islamic Response to Imperialism*. Berkeley: University of California Press.
- Kedouri, Elie (ed) (1980) *Islam in the Modern World*. London: Mansell.
- Kennedy, Charles H. (1990) 'Islamization and legal reform in Pakistan, 1979-1989', *Pacific Affairs*, 63(1), Spring.
- Kepel, Gilles (1985) *The Prophet and Pharaoh*. Translated by Jon Rothschild. London: Al-Saqi Books.
- Kerr, Malcolm (1980) 'Review of Orientalism', *International Journal of Middle East Studies*, 12, December: 544-7.
- Keyder, Caglar (1987) *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*. London: Verso.
- Khalid, Detlev V. (1978) 'The phenomenon of re-Islamization', *Aussenpolitik*, 29, Winter: 433-53.
- Khalidi, Rashid, Anderson, Lisa, Muslih, Muhammad and Simon, Reeva S. (eds) (1991) *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- Khalil, Samir al- (1989) *Republic of Fear: Saddam's Iraq*. London: Hutchinson Radius.
- Khomeini, Ruhallah (1981) *Islam and Revolution*. Translated and annotated by Hamid Algar. Berkeley: Mizan.
- Khomeini, Ruhallah (1988) 'Text of letter to Khamenei', *BBC Summary of World Broadcasts*. 8 January.
- Kili, Suna (1969) *Kemalizm*. Istanbul: Menteş Matbası.
- King, Antony D. (ed.) (1991) *Culture, Globalization, and the World-system*. London: Macmillan Education.
- Kinross, Patrick (1993) *Ataturk: The Rebirth of a Nation*. London: Wiedenfeld and Nicolson.
- Klausner, Carla L. (1973) *The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration 1055-1194*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kolb, David (1988) *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kripke, Saul A. (1972) 'Naming and necessity', Donald Davidson and Gilbert Harman (eds), *Semantics of Natural Language*. Boston: Deredel, pp. 253-355.
- Kripke, Saul A. (1980) *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kristeva, Julia (1984) *Revolution in Poetic Language*. Translated by Margaret Waller. New York:

- Columbia University Press.
- Kruger, Barbara and Mariani, Phil (eds) (1989) *Remaking History*. Seattle: Bay Press.
- Kuhn, Thomas (1970) *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: Chicago University Press.
- Kuhr, Amelie and Sherwin-White, Susan (eds) (1987) *Hellenism in the East: The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia*. London: Duckworth.
- Lacan, Jaques (1977) *Four Fundamentals of Psychoanalysis*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Lacan, Jacques (1988) *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 3: Las Psicosis (1955-1960)*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto (1979) *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto (1990) *New Reflections on the Revolutions of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto (1996) *Emancipation (s)*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Translated by Winston Moore and Paul Cammack. London: Verso.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal (1987) 'Post-Marxism without apologies?', *New Left Review*, 166, November-December: 79-106.
- Laclau, Ernesto and Zac, Lilian (1994) 'Minding the gap: the subject of politics', in Ernesto Laclau (ed.), *The Making of Political Identities*. London: Verso, pp. 11-40.
- Laffin, John (1979) *The Dagger of Islam*. London: Sphere Books.
- Landau, Jacob (1981) *Pan-Turkism in Turkey: A Study in Irredentism*. London: Hurst Publishers.
- Landau, Jacob (ed.) (1984) *Azaturk and the Modernization of Turkey*. Leiden: E. J. Brill.
- Landau, Jacob M. (1994) *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. London: I. B. Tauris.
- Landen, Robert G. (ed.) (1970) *The Emergence of the Modern Middle East*. New York: Van Nostrand Reinhold.
- Landi, Oscar (1988) *Reconstrucciones. Las Nuevas Formas de la Cultura Política*. Buenos Aires: Puntosur.
- Lapidus, Ira M. (1996) 'State and Religion in Islamic Societies' *Past and Present*, 151, May.
- Laroui, Abdallah (1976) *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?* Translated by Diarmid Cammel. Berkeley: University of California Press.
- Lavan, Spenser (1975) 'The Aligarh students', *Modern Asian Studies*, 9(2), April: 227-40.
- Lawrence, Bruce B. (1995) *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. London: I. B. Tauris.
- Lawson, F. (1982) 'Social bases for the Hamah', *MERIP Reports*, 12(9).
- Lay, Shawn (ed.) (1991) *The Invisible Empire in the West: Towards a New Historical Appraisal of the Ku Klux Klan*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lefort, Claude (1986) *The Political Form of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Edited and with an introduction by John Thompson. Cambridge: Polity.
- Lerner, Daniel (1964) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York: Free Press.
- Lewis, Bernard (1961) *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press.
- Lewis, Bernard (1976) 'The return of Islam', *Commentary*, January.
- Lewis Bernard (1982) 'The question of orientalism', *New York Review of Books*, 24 June 1982:

- Lewis, Bernard (1993) *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Bernard (1994) *The Muslim Discovery of Europe*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Lewis, Reina (1996) *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*. London and New York: Routledge.
- Liverani, Mario (1993) *Akkad: The First World Empire, Structure, Ideology, Traditions*. Padova (Italy): Sargon.
- Lyons, John (1968) *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyotard, Jean-François (1992) *The Post-modern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Oxford: Polity.
- Macfie, A. L. (1994) *Ataturk*. London: Longman.
- Machiavelli, Niccolo (1979) *The Prince*. Translated, with an introduction by George Bull. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Mani, Lata and Frankenber, Ruth (1985) 'The challenge of orientalism', *Economy and Society*, 14 (2), May.
- Mann, Michael (1986) *The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to AD 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannheim, Karl (1936) *Ideology and Utopia*. London: Kegan Paul.
- Mansfield, Peter (1973) *The Ottoman Empire and Its Successors*. London: Macmillan.
- Mardin, Şerif (1982) *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Mardin Şerif (1962) 'Turkey, Islam and westernization', in C. Caldaola (ed.), *Religion and Societies*. Berlin: Mouton.
- Mardin, Şerif (1993a) 'Religion and secularism in Turkey', in Albert Hourani, Philip S. Khoury and Mary C. Wilson (eds), *The Modern Middle East*. London: I. B. Tauris.
- Mardin, Şerif (ed.) (1993b) *Cultural Transitions in the Middle East*. Leiden: E. J. Brill.
- Marsot, Afaf Lutfi Al-Sayyid (1984) *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, Vanessa (1994) 'Mudrarris, republicanism and the rise to power of Riza Khan', *British Journal of Middle Eastern Studies* 21(2).
- Marty, Martin E. and Appleby, Scott R. (1991) *Fundamentalism Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maududi, Sayyid Abdula (1992) *Islam and the West*. Leicester: Islamic Foundation.
- Mazrui, Ali A. (1990) 'Witness for the persecution: a cross-examination on The Satanic Verses', *Third Text*, 11, Summer: 31-41.
- McNeill, William (1963) *The Rise of the West*. Chicago: Chicago University Press.
- Miller, Daniel, Rowlands, Michael and Tilley, Christopher (eds) (1989) *Domination and Resistance*. London: Unwin Hyman.
- Minault, Gail (1982) *The Khalifat Movement*. Oxford University Press.
- Mitchell, Richard P. (1969) *The Society of Muslim Brothers*. London: Oxford University Press.
- Moaddel, Mansoor (1993) *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution*. New York: Columbia University Press.
- Modood, Tariq (1990) 'British Asian Muslims and the Rushdie Affair', *The Political Quarterly*,

61(2), April-June: 143-60.

- Moghadam, Val (1987) 'Socialism or anti-imperialism? The left and revolution in Iran', *New Left Review*, 166, November/December: 5-28.
- Moore, Barrington Jr. (1966) *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Muslim World*. Boston: Beacon Press.
- Mortimer, Edward (1982) *Faith and Power: The Politics of Islam*. London: Faber and Faber.
- Moshiri, Farokh (1985) *The State and the Social Revolution in Iran*. New York: Peter Lang.
- Mouffe, Chantal (ed.) (1979) *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mouffe, Chantal (1993) *The Return of the Political*. London: Verso.
- Mudimbe, V. Y. (1988) *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Munson, Henry Jr. (1988) *Islam and Revolution in the Middle East*. New Haven: Yale University Press.
- Naipaul V. S. (1981) *Among the Believers*. London: Andre Deutsch.
- Nash, Manning (1984) 'Fundamentalist Islam: reservoir for turbulence', *Journal of Asian and African Studies*, XIX(1-2), January/April: 73-9.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1989) 'Islamic economics: novel perspectives', *Middle Eastern Studies*, 25: 516-30.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1992) 'Students, Islam, and politics: Islami Jami'at-i Tuleba in Pakistan', *Middle East Journal*, 46(1), Winter.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1993) 'Islamic opposition to the Islamic state: the Jami'at-i Islami, 1977-1988', *International Journal of Middle Eastern Studies*, 25: 261-83.
- Nelson, Cary and Grossberg, Lawrence (eds) (1988) *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan.
- Nelson, Brian, Roberts, David and Veit, Walter (eds) (1992) *The Idea of Europe*. New York: Berg.
- Niemeijer, A. C. (1972) *The Khalifat Movement in India 1919-1924*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufman and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books.
- Nisbet, Robert (1963) *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.
- Noboari, Ali Reza (1978) *Iran Erupts*. Stanford: Iran-American Documentation Group.
- O'Leary, Brendan (1989) *The Asiatic Mode of Production*. London: Basil Blackwell.
- Pahlavi, Mohammed Reza (1980) *Answer to History*. New York: Stein and Day Publishers.
- Parla, Taha (1985) *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924*. Leiden: E. J. Brill.
- Petry, Carl F. (1994) *Protectors or Praetorian? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*. Albany, NY: S.U.N.Y. Press.
- Pieterse, Jan Nederveen (1992) *Emancipation, Modern and Postmodern*. London: Sage.
- Pieterse, Jan Nederveen (1994) 'Fundamentalism discourses: enemy images', *Women Against Fundamentalism*, 5(1).
- Pipes, Daniel (1983) 'Understanding Islam in politics', *Middle East Review*, 16(2), Winter: 3-15.

- Piscatori, James P. (ed.) (1983) *Islam in the Political Process*. New York: Cambridge University Press.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1984) *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*. Berkeley: University of California Press.
- Polybius (1975) *The Histories*. Translated by W. R. Patton. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Proctor, Harris J. (1965) *Islam and International Relations*. London: Pall Mall.
- Pye, Lucian W. (1990) 'Political science and the crisis of authoritarianism', *American Political Science Review*, 84(1): 3-19.
- Qutb, Sayyid (1978) *Milestones*. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations.
- Rabinow, Paul (1986) *The Faucult Reader*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Rahnema, Ali and Nomani, Farhad (1990) *The Secular Miracle: Religion, Politics, and Economic policy in Iran*. London: Zed.
- Ramazani, R. K. (1982a) 'Who lost America? the case of Iran', *Middle East Journal*, 36: 5-21.
- Ramazani, R. K. (1982b) *The Unite States and Iran: The Pattern of Influence*. New York: Praeger.
- Rattansi, Ali and Westwood, Sallie (eds) (1994) *Rocism, Modernity and Identity: On the Western Front*. Cambridge: Polity.
- Redhead, Brian (1990) *Plato to NATO: Studies in Political Thought*. London: BBC Books.
- Rejali, Darius M. (1994) *Torture and Modernity: Self, Society and State in Modern Iran*. Boulder, Col.: Westview.
- Richards, Thomas (1993) *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire*. London: Verso.
- Roberts, J. M. (1976) *History of the World*. London: Hutchinson.
- Rodinson, Richard (1963) *The First Turkish Republic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rodinson, Maxime (1971) *Mohammed*. Translated by A. Carter. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Rodinson, Maxime (1977) *Islam and Capitalism*. London: Penguin.
- Rodinson, Maxime (1979) *Marxism and the Muslim World*. Translated by Michael Pallis. London: Zed.
- Roff, William R. (ed.) (1987) *Islam and the Political Economy of Meaning*. London: Croom Helm.
- Rorlich, Azade-Ayşe (1986) *The Volga Tartars: A Profile in National Resilience*. Stanford: Hoover Institution.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rorty, Richard (1982) *The Consequence of Pragmatism*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Solidarity and Irony*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991a) *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991b) *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roy, Oliver (1990) *Islam and Resistance in Afghanistan* (2nd edn). Cambridge: Cambridge

- University Press.
- Roy, Oliver (1994) *The Failure of Political Islam*. London: I. B. Tauris.
- Rubin, Barry (1980) *Paved with Good Intentions: The American Experience and Iran*. Oxford: Oxford University Press.
- Rubin, Barry (1990) *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*. London: Macmillan.
- Rustow, Dankwart A. (1990) 'Democracy: a global revolution?', *Foreign Affairs*, 69(4), Fall: 75-91.
- Ryan, Michael (1982) *Marxism and Deconstruction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sabet, Amr G. E. (1994) 'Welayat al-Faqih: an Islamic theory of elite hegemony or, assabiyyat al-khawass', *Orient*, 35(4).
- Sahgal, Gita and Yuval-Davis, Nira (eds) (1992) *Refusing Holy Orders*. London: Virago.
- Said, Amir A. (1984) *From Nationalism to Revolutionary Islam*. London: Macmillan.
- Said, Edward W. (1978) 'The problem of textuality: two exemplary positions', *Critical Inquiry*, Summer: 673-714.
- Said, Edward W. (1980) *The Question of Palestine*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Said, Edward W. (1981) *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Said, Edward W. (1985a) *Orientalism* (first published 1978). London: Routledge and Kegan Paul.
- Said, Edward W. (1985b) 'Orientalism reconsidered', *Race and Class*, XXVII (2), Autumn: 1-16.
- Said, Edward W. (1988) 'Identity, negation and violence', *New Left Review*, 171, September/October: 46-62.
- Said Edward W. (1994) *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Salame, Ghassan (ed.) (1994) *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*. London: I. B. Tauris.
- Sardar, Ziauddin (ed.) (1989) *The Revenge of Athena*. London: Mansell.
- Sardar, Ziauddin and Davies, Merly Wyn (1990) *Distorted Imaginations: Lessons from the Rushdie Affair*. London: Grey Seal Books.
- Sassoon, Anne Showstack (1982) *Approaches to Gramsci*. London: Writers and Readers.
- Saussure, F. de (1983) *Course in General Linguistics*. Translated and annotated by Roy Harris. London: Duckworth.
- Sayyid, Bobby S. (1987) 'The Iranian Revolution: Hegemony and truth regimes', unpublished MA dissertation, University of Essex.
- Sayyid, Bobby S. (1994) 'Sign o' times: kaffirs and infidels fighting the ninth crusade', in Ernesto Laclau (ed.), *The Making of Political Identities*. London: Verso, pp. 264-86.
- Scammel, G. V. (1989) *The First Imperial Age: European Overseas Expansion c. 1400-1715*. London: HarperCollins Academic.
- Scott, James C. (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Searle, John R. (1983) *Intentionality: An Essay in the Philosophy of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Shapiro, Michael (ed.) (1984) *Language and Politics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sharabi, Hisham (ed.) (1990) *Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses*. New York: Routledge.
- Shariati, Ali (1979) *On the Sociology of Islam*. Translated from the Persian by Hamid Algar. Berkeley: Mizan.
- Shariati, Ali (1980) *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*. Berkeley: Mizan.
- Shaw, S. J. (ed.) (1977) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shayegan, Daryush (1992) *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Translated from the French by John Howe. London: Saqi Books.
- Shepard, W. E. (1987) 'Islam and ideology: towards a typology', *International Journal of Middle East Studies*, 19(4), August: 307-35.
- Sherry, Michael S. (1995) *In the Shadow of War*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sherwin-White, Susan and Kuhrt, Amelie (1993) *From Samarkhand to Sardis: A New Approach to the Seleucid Empire*. London: Duckworth.
- Sidahmed, Abdel Salem and Ehteshami, Anoushiravan (eds) (1996), *Islamic Fundamentalism*. Boulder, Col.: Westview.
- Sigmund, Paul E. Jr. (1972) *The Ideologies of the Developing Nations*. New York: Praeger.
- Silverman, Hugh J. (1989) *Derrida and Deconstruction*. New York: Routledge.
- Simon, Roger (1982) *Gramsci's Political Thought: An Introduction*. London: Lawrence and Wishart.
- Sivan, Emmanuel (1985) *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press.
- Skocpol, Theda (1979) *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge: University Press.
- Skocpol, Theda (1982) 'Reniter state and Shi'a Islam in the Iranian revolution', *Theory and Society*, 11(2): 265-83.
- Slade, Shelley (1981) 'The image of the Arab in America: analysis of a poll on American attitudes', *Middle East Journal*, 35(2), Spring.
- Smith, Anthony D. (1995) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Spelman, Elizabeth V. (1990) *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. London: Women's Press.
- Springborg, Patricia (1992) *Western Republicanism and the Oriental Prince*. Cambridge: Polity.
- Staten, Henry (1984) *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press.
- Stavrianos, L. S. (1981) *Global Rift: The Third World Comes of Age*. New York: William Morrow.
- Stavrianos, L. S. (1982) *The World Since 1500: A Global History* (4th edn). New Jersey: Prentice-Hall.
- Stotodard, Philip H., Cuthell, David and Sullivan, Margaret W. (eds) (1981) *Change and the Muslim World*. New York: Syracuse University Press.
- Stowasser, Barbara (ed.) (1987) *The Islamic Impulse*. London: Croom Helm.
- Taheri, Amir (1985) *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution*. London: Hutchinson.

- Talbot, Ian (1982) 'The growth of the Muslim League in the Punjab', *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, XX(1), March.
- Taylor, Alan R. (1988) *The Islamic Question in Mid-East Politics*. Boulder, Col.: Westview.
- Tibi, Bassam (1983) 'The renewed role of Islam in the political and social development of the Middle East', *Middle East Journal*, 37(1), Winter: 3-13.
- Tibi, Bassam (1988) *The Crisis of Modern Islam: A Pre-industrial Culture in the Scientific-technological Age*. Translated by Judith Von Sivers. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Tilly, Charles (1990) *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*. London: Basil Blackwell.
- Toprak, Binnaz (1981) *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E. J. Brill.
- Toulmin, Stephen (1990) *Cosmopolis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Treslease, Allen W. (1971) *White Terror: The Ku Klux Klan Conspiracy and Southern Reconstruction*. New York: Harper and Row.
- Turbani, Hasan (1983) 'The Islamic state', in John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press.
- Turner, Bryan S. (1974) *Weber and Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Turner, Bryan S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*. London: George Allen and Unwin.
- Turner, Bryan S. (1989) 'From orientalism to global sociology', *Sociology*, 23 (3), November: 629-38.
- Turner, Bryan S. (1993) 'Review of postmodernism and Islam', *Modern Asian Studies*, 27 (4), 897-902.
- Vaglieri, Laura Vecca (1970) 'The patriarchal and Umayyad caliphates', in Holt, P. M., Lambton, Ann K. S. and Lewis, Bernard (eds), *The Cambridge History of Islam: The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*. Vol. 1A. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 57-103.
- Vatikiotis, P. J. (1985) *Modern History of Egypt*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Vatikiotis, P. J. (1987) *Islam and the State*. London: Croom Helm.
- Vattimo, Gianni (1992) *The Transparent Society*. Translated by D. Webb. Oxford: Polity.
- Vattimo, Gianni and Rovatti, P. A. (eds) (1990) *El Pensamiento Debil*. Madrid: Catedra.
- Voll, John O. (1982) *Continuity and Change in the Modern World*. Boulder, Col.: Westview.
- Waldman, Marilyn Robinson (1978) 'Islamic studies: a new orientalism', *Journal of Interdisciplinary History*, III(3), Winter: 542-62.
- Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World System*. New York: Academic Press.
- Ward, Robert E. and Rustow, Dankwart A. (eds) (1964) *Political Mobilization in Japan and Turkey*. Princeton, NJ: University Press.
- Warren, Mark (1988) *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Vatt, Montgomery W. (1961) *Islam and the Integration of Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Watt, Montgomery W. (1988) *Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge.
- Weber, Max (1957) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: George Allen and Unwin.
- Weiss, Anita M. (1986) *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State*. Syracuse: Syracuse University Press.

- Wessels, Antonie (1989) 'The so-called renaissance of Islam', *Journal of Asian and African Studies*, XIX(3-4), July-October.
- Westwood, S. and Williams, John (eds) (1996) *Imagining Cities*. London: Routledge.
- Wickham, Chris (1985) 'The uniqueness of the East', *Journal of Peasant Studies*, 12 (2 and 3): 166-96.
- Wickham, Chris (1988) 'Historical materialism, historical sociology', *New Left Review*, 171, September/October: 63-80.
- Williams, Patrick and Chrisman, Laura (eds) (1993) *Colonial Discourse and post-colonial Theory: A Reader*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Wittfogel, Karl (1957) *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven and London: Yale University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1958) *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- Wood, Ellen Meiksins (1986) *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism*. London: Verso.
- Wright, Robin (1986) *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*. London: Andre Deutsch.
- Yapp, M. E. (1987) *The Making of the Modern Near East 1792-1923*. London: Longman.
- Yapp, E. E. (1991) *The Near East Since the First World War*. London: Longman.
- Yegen, Mesut (1996) 'The Turkish state discourse and exclusion of Kurdish Identity', *Middle East Studies*, 32(2), April: 216-29.
- Young Robert (1990) *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge.
- Young, Robert (1994) 'Egypt in America: Black Athena, racism and colonial discourse', in Rattansi, Ali and Westwood, Sallie (eds), *Racism, Modernity and Identity: On the Western Front*. Cambridge: Polity.
- Zabih, Saphir (1979) *Iran's Revolutionary Upheaval*. San Francisco: Alchemy Books.
- Zac, Lilian E. (1995) *Narratives of Order: The Discourse of the Argentinian Military Regime (1976-1983)*. Unpublished PhD thesis, University of Essex, UK.
- Zac, Lilian and Sayyid, Bobby (1990) 'The good and the evil: master-signifiers and frontiers', unpublished paper, University of Essex.
- Zaman, Waheed-Uz (1985) *Iranian Revolution: A Profile*. Islamabad, Pakistan: Institute of Policy Studies.
- Zizek, Slavoj (1989) *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Zizek, Slavoj (1990) 'Eastern Europe's Republics of Gilead', *New Left Review*, 183, September-October: 50-62.
- Zizek, Slavoj (1991) *For They Know Not What They Do*. London: Verso.
- Zizek, Slavoj (1992) *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*. London: Routledge.
- Zubaida, Sami (1989) *Islam, the People and the State*. London: Routledge.
- Zubaida, Sami (1995) 'Is there a Muslim society? Ernest Gellner's sociology of Islam', *Economy and Society*, 24 (2), May: 151-88.
- Zurcher, Erik J. (1993) *Turkey: A Modern History*. London: B. Tauris.

POSTMODERNİZM VE İSLÂM KÜRESELLEŞME VE ORYANTALİZM

ABDULLAH TOPÇUOĞLU, YASİN AKTAY

Vadi/Toplum ISBN: 975-7726-50-8 91.06Y.215.45 346 sayfa

Hiç birinin hâlen net bir tanımı yapılamamış olan postmodernizm, küreselleşme ve oryantalizm gibi kavramların İslâm'la ilgilerinin; veya İslâm'ın tüm bu kavramlarla ifade edilen sosyal olgular bağlamındaki münasebetinin anlaşılması, her üç kavramın görece bir netliğe kavuşması açısından bir hayli önemlidir.

Postmodernizmin ne olduğu sorusuna en yaygın açıklamalar yaşadığımız siyasal ve kültürel dünyanın küreselleşmiş boyutuna gönderme yapılarak açıklanmaktadır. Yaşadığımız dünyanın küreselleşmesi ise, yerel kültürel oluşumlara ilişkin özel kavramsallaştırmalar olmaksızın açıklanamaz. Dolayısıyla küreselleşme ile yerleşme veya yerleşme birbirine bağlı bir düşünce tarzına ait kavramlardır. Her biri diğerini varetmek üzere yola koyulur. Hiç biri salt kendisi için çalışmaz.

Küreselleşmiş bir dünya toplumunda gündelik yaşam artık siyasal liderler, entelektüeller veya dinî liderlerden kolayca etkilenmemektedir; zira gündelik yaşam artık metaların küresel mübadele sisteminin parçası haline gelmiştir. Bu da dinsel inançları veya dinsel mensubiyetleri postmodern bir toplumda iyice problematik bir hale getirmektedir. Çünkü dinsel inanca asıl tehdit bilişsel bir alanda ortaya çıkmamakta; tehdit, gündelik hayatın metalaşmasından kaynaklanmaktadır. İnsanlar yalnızca rasyonel bir takım muhasebeler sonucu dinsel mensubiyetlerini terk ediyor değil; aksine bu meta dolaşımının dinsel inanç ve pratikleri alakasız kılcak kadar gündelik hayatı doldurması; hatta dinsel inanç ve pratikleri bile kendisine eklemlenmesiyle birlikte küreselleşmenin doğrudan sonucu sekülerleşme olmaktadır. Postmodernizmin en önemli vafının meta-anlatıların çöküşü veya geçersiz kılınması olduğu gözönünde bulundurulduğunda, kendisi de bir anlatı, hatta kocaman bir anlatı olarak görülebilen İslâm'ın birçok idealinin de bu çöküşten nasibini alması bu yolla olabilir. Bu bağlamda Madonna ve CocaCola kesinlikle çok güçlü bir ateist felsefe dalgasından daha etkili olmaktadır dinin zayıflamasında. Dolayısıyla, dinler için şimdi en önemli sorun, bu tüketim kültürüne karşı nasıl direnecekleri; kendi anlatılarının Madonna'nın çılgınlığının hizasında yükselip kaybolmasını nasıl önleyebilecekleridir.

Bu arada Batıyla olan özgül ilişkisi hiçbir şekilde gözardı edilemeyecek olan modernliğin bir aşılması olarak düşünüldüğünde, postmodernizmin, modernizmin bati dışındaki kültürlerin "öteki"liğini gerektiren tüm söylemsel kurgusunu alaşağı etmesi gayet normaldir. Sorun bu yıkılışın bir negatif üretip üretmediğinde; dolayısıyla koca bir eleştiri birikiminin bir söylemsel özgürlük yaratıp yaratmadığında aranacaktır.

Elinizdeki eser, bir yandan bu kavramların elverişli tanımlarına ulaşmayı, diğer yandan da İslâm'ın postmodern olduğu söylenen bir çağın tüm özelliklerine verdiği ve verebileceği muhtemel karşılıkların analizini deneyen yetkin sosyologların makalelerinden derlenmiştir.

'Fundamentalizm Korkusu', Müslüman kimliklerin son yıllarda artan bir biçimde siyasî roller oynamaya başlama şekillerinin zihni kışkırtan bir değerlendirmesidir.

Teorik olarak son derece zihin açıcı ve buluş sayılabilecek yaklaşımlara sahip olan bu çalışma; sayısız tezâhür etme biçimlerine karşılık, İslâmî hareketlerin nasıl Üçüncü Dünya veya sömürge ülkelerinin sömürgecilerine karşı siyasal ve kültürel kurtuluş savaşlarının bir devamı olarak anlaşılabilirliğini gösteriyor.

Bu yüzden, sözümona İslâmî tehdide karşı duyulan, yer yer "irtica" olarak telaffuz edilen tehdit, bir mit olmadığı gibi, basitçe bu hareketlerin terörlerinin veya radikalliklerinin bir sonucundan ibaret de görülemez. İslâmcılığın doğuşu, bir bakıma "Batı en iyisidir" şeklindeki rahatsız edici yanılsamanın sonuna işaret eder. Yazarın göstermeye çalıştığı gibi, İslâmcılık Batılı kimliği ve onun dünya içindeki yerini yeniden ele almak ve Batı'nın bir çokları arasında ancak bir medeniyet olduğu, mümkün tek medeniyet olmadığı düşüncesini ikame etmek anlamına geliyor.

Bu çerçevede Sayyid, Kemalizm'i sadece Türkiye'ye özgü bir proje olmaktan çok, İslâm ülkelerinin hepsinde İslâm'ı siyasal ve toplumsal hayattan asgari bir çizgiye çekmenin global çabalarının adı olarak kavramsallaştırıyor. Bu projenin başından sonuna kadar İslâm ülkelerindeki kimlik algılarının tarihi seyrine nasıl etki ettiğini, son zamanlardaki gelişme eğilimleri üzerine ilginç tezleriyle analiz ediyor.

Post-marksistlerden Ernesto Laclau'nun temsil ettiği çizgiye yakın bir analiz çizgisiyle Sayyid'in çalışması, İslâmcılığı en iyi şekilde anlamak üzere postyapısalcı düşüncenin bütün verilerini istihdam etmeyi deniyor. Böylece, İslâm dünyasının -hem yerleşik hem diasporik- biçimleriyle birlikte postyapısalcı bir bağlamda 'ırk' ve 'yer' sorunlarıyla ilgilenen herkesin entelektüel bir heyecanla okuyacakları bir eser üretmiş oluyor.

Fundamentalizm Korkusu

Avrupalımerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu



S. Sayyid

Vadi &

Vadi/Toplum

ISBN 975-6763-03-7



9 789756 768037